

Diakonie im Lichte der Welt

Diakonische Praxis aus der Perspektive des politischen
Denkens von Hannah Arendt

Wir fangen etwas an;
wir schlagen unseren Faden
in ein Netz der Beziehungen.

Was daraus wird,
wissen wir nie.

Hannah Arendt
in einem Interview mit Günter Gaus

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Universität zu Köln

vorgelegt von
Joachim Weber
aus Hamm in Westfalen

Bremervörde 1999

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
1. Das Weltkonzept Hannah Arendts.....	13
1.1. Unterscheidungen der vita contemplativa	13
1.1.1. Realität und Pluralität - das Urteilen.....	13
1.1.1.1. Sein und Erscheinung	13
1.1.1.2. Einbildungskraft und Gemeinsinn	18
1.1.1.3. Kants Rekonstruktion des Gemeinsinns	16
1.1.1.4. Arendts Konzept einer politischen Urteilskraft	22
1.1.1.5. Die Objektivität politisch reflexiven Urteilens	27
1.1.2. Welt- und Selbstlosigkeit - Denken und Gedankenlosigkeit.....	31
1.1.2.1. Selbstreflexives Denken.....	31
1.1.2.2. Selbstlosigkeit und Verlassenheit	34
1.1.2.3. Selbstverlust und Gedankenlosigkeit	36
1.1.3. Die Selbstbezüglichkeit des Willens	40
1.2. Unterscheidungen der vita activa	46
1.2.1. Das Handeln und der politische Erscheinungsraum.....	46
1.2.1.1. Das spontane Moment des Handelns.....	46
1.2.1.2. Handeln und Sichtbarkeit	49
1.2.1.2. Handeln in Pluralität	52
1.2.1.3. Das Phänomen der Macht.....	57
1.2.1.4. Institutionalisierte Freiheit	59
1.2.2. Die modale Differenzierung apolitischen Tätigseins	62
1.2.2.1. Arbeiten und Konsumieren.....	62
1.2.2.2. Das Herstellen.....	65
1.2.3. Die sektorale Differenzierung apolitischen Tätigseins	70
1.2.3.1. Der Privatraum	70
1.2.3.2. Die Sphäre der Gesellschaft	73
2. Helfendes Handeln im Interesse an der Welt	80
2.1. Vom Politischen zum Sozialen.....	80
2.1.1. Arendts Separierung des Sozialen gegenüber dem Politischen.....	82
2.1.1.1. Die Separierung des Sozialen als Folge antitotalitären Denkens	82
2.1.1.2. Das Zerstörungspotential sozialer Not	83
2.1.1.3. Soziale Gerechtigkeit als gesellschaftlicher Angleichungsprozeß.....	88
2.1.1.4. Soziale Intervention und privater Schutzraum	93
2.1.2. Ansätze einer politischen Kritik der Separierung des Sozialen vom Politischen.....	95
2.1.2.1. Politische Momente des Privatbereiches	97
2.1.2.2. Politische Momente der Gesellschaft	99
2.1.3. Momente einer Neubestimmung des Verhältnisses von Politischem und Sozialem.....	101
2.1.3.1. Selbstinteresse und Meinungshaftigkeit	102
2.1.3.2. Die politische Repräsentierbarkeit gesellschaftlicher Interessen.....	104

2.1.4. Politisches und Soziales als Streit zweier Prinzipien. Das Denken von Alexis de Tocqueville	107
2.1.4.1. Das Prinzip der Gleichheit	108
2.1.4.1.1. Die Demokratie als Angleichungsentwicklung.....	108
2.1.4.1.2. Der demokratische Individualismus.....	109
2.1.4.1.3. Die Gefährdung des Politischen durch das Soziale.....	111
2.1.4.1.4. Die Gefahr des modernen Despotismus	113
2.1.4.2. Das Prinzip der politischen Freiheit	116
2.1.4.2.1. Die neue Vereinigungswissenschaft	116
2.1.4.2.2. Der Geschmack an der Freiheit	119
2.1.5. Selbsthilfe und politische Freiheit	122
2.1.5.1. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft	126
2.1.5.2. Selbsthilfe im Horizont politischer Freiheit	131
2.1.5.3. Selbsthilfe und Welfare-mix.....	124
2.2. Helfendes Handeln im Kontext welthafter Freiheit	133
2.2.1. Arendts Reflexion des Handelns als philosophisches Konzept von Beziehung.....	133
2.2.2. Sozialberufstätigkeit als Beziehungsarbeit	134
2.2.2.1. Helfende Tätigkeit unter dem Paradigma des Arbeitens	136
2.2.2.2. Herstellungskategoriale Momente sozialer Arbeit	139
2.2.2.3 Eine Skizzierung handlungsorientierten Helfens	142
2.2.2.3.1. Würdigung menschlicher Personalität.....	143
2.2.2.3.2. Versprechen und Verzeihen	146
2.2.2.3.3. Soziale Arbeit in der Orientierung an der Welt	150
2.2.2.3.4. Helfen als Ermächtigung	153
2.2.2.3.5. Soziale Arbeit und Sichtbarkeit	157
2.3. Institutionspolitische Aspekte freiheitlichen Hilfehandelns	162
2.3.1. Arbeit und Beruf.....	162
2.3.2. Soziale Arbeit im Selbstwiderspruch.....	164
2.3.3. Institutionalisierung von Freiheit im Kontext des beruflichen Hilfehandelns	169
2.4. Die Bezugswissenschaften sozialer Arbeit im Lichte der Welt	176
2.4.1. Arendts Kritik der Sozialwissenschaften.....	176
2.4.1.1. Arendts Reflexion der Sozialwissenschaften im Kontext der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung	176
2.4.1.2. Die naturwissenschaftliche Ausrichtung der Sozialwissenschaften.....	178
2.4.1.3. Das sozialwissenschaftliche Paradigma der Selbstinteressiertheit	182
2.4.1.4. Die Orientierung am Kreislauf des Lebens	186
2.4.1.5. Geschichtswissenschaft als Wissenschaft des Zwischenmenschlichen....	189
2.4.2. Die Psychologisierung sozialer Arbeit	190
2.4.2.1. Die Dehumanisierung des Menschen in der behavioristischen Psychologie	191
2.4.2.2. Die tiefenpsychologische Orientierung an der Unsichtbarkeit	201

2.4.2.3. Das Ideal der Selbstverwirklichung in der humanistischen Psychologie	206
2.4.2.4. Arendts Verständnis von Personalität und Geschichte	197

3. Diakonische Praxis im Lichte des Denkens von Hannah Arendt..... 212

3.1. Diakonischer Dienst.....	212
3.1.1. Konzepte des Dienens	212
3.1.1.1. Gehorsames Dienen.....	212
3.1.1.2. Dienst als Dienstleistung	215
3.1.1.3. Dienst als Dasein für andere	218
3.1.2. Das Konzept der Dienstgemeinschaft	222
3.1.2.1. Das diakonische Konzept der Dienstgemeinschaft.....	222
3.1.2.2. Die arbeitsrechtlichen Konsequenzen des Konzeptes	228
3.1.2.2.1. Die Mitarbeiterfrage.....	228
3.1.2.2.2. Die Leitungsfrage	230
3.1.2.2.3. Der Dritte Weg.....	233
3.1.2.2.4. Die Frage nach dem Gehalt	235
3.1.2.3. Miteinander oder Füreinander	236
3.1.3. Freiheit und Dienst.....	245
3.1.3.1. Das protestantische Freiheitsverständnis	245
3.1.3.2. Politisch qualifizierte Handlungsfreiheit im diakonischen Kontext.....	250
3.2. Motiviert durch Barmherzigkeit und Solidarität.....	256
3.2.1. Diakonie unter dem Paradigma des Lebens	256
3.2.1.1. Diakone'n - Die Sorge um die Lebensnotwendigkeit	256
3.2.1.2. Der Leib als Kennzeichnung diakonischen Miteinanders.....	258
3.2.1.3. Diakonie und das Leiden.....	260
3.2.2. Diakonie im Zeichen der Barmherzigkeit	263
3.2.2.1. Diakonische Konzepte der Barmherzigkeit	263
3.2.2.2. Barmherzigkeit im Lichte des Denkens von Hannah Arendt.....	268
3.2.3. Von der Barmherzigkeit zur Solidarität	275
3.2.3.1. Diakonische Solidaritätskonzepte	275
3.2.3.2. Solidarität mit den Schwachen aus politiktheoretischer Perspektive	277
3.3. Gegründet in der Liebe	283
3.3.1. Glaube und Liebe	283
3.3.2. Liebe und brüderliche Nähe	284
3.3.2.1. Diakonische Konzepte brüderlicher Liebe	284
3.3.2.2. Brüderlichkeit und Liebe im Lichte des Politischen.....	288
3.3.3. Sich selbst verleugnende Liebe.....	291
3.3.3.1. Das augustinische Liebeskonzept.....	291
3.3.3.2. Welt- und Selbstverleugnung im Liebesverständnis Luthers	297
3.3.3.3. "Erwj und 'Ag£ph.....	300
3.3.3.4. Selbstverleugungskonzepte in der Diakonie	305
3.3.3.5. Selbstbezüglichkeit, Selbstverleugnung und Weltliebe im Lichte des Denkens von Hannah Arendt.....	305

3.4. Bereit zu guten Werken.....	311
3.4.1. Diakonisches Handeln im Kontext der protestantischen Rechtfertigungs- lehre.....	311
3.4.2. Die diakonische Spannung von Glauben und Tun des Guten.....	312
3.4.2.1. Gute Werke im Kontext der Passivität im Glauben.....	312
3.4.2.2. Diakonisches Tätigsein als von Gott gebotenes gutes Werk.....	314
3.4.2.3. Diakonie als Innere Mission	317
3.4.2.4. Die Dienstgemeinschaft als operationalisiertes Proprium der Diakonie.....	319
3.4.3. Arendts politische Kritik der tätigen Güte	322
3.4.3.1. Die selbstbezügliche Selbstvergessenheit christlicher Güte	322
3.4.3.2. Die weltbezogene Weltverlassenheit der Güte.....	332
3.4.3.3. Die Güte und das Böse	335
3.4.4. Güte im Horizont der Weltliebe	317
 Zusammenfassung und Schluß	 340
 Literaturverzeichnis	 353

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist in engem Bezug zur sozialpädagogischen Praxis entstanden. Dies hat seine Vor- und seine Nachteile. Zum einen hält sie dadurch den Kontakt zu den Phänomenen des Hilfehandelns und bewahrt somit ein Stück weit davor, sich idealistisch über die phänomenale Welt sozialer Arbeit zu erheben. Das Engagement für die soziale Praxis und das Interesse daran, dem Helfen seine spezifische Würde zuzuerkennen, haben die Arbeit entscheidend geprägt. Zum anderen entsteht durch dieses Engagement die Gefahr einer mangelnden reflexiven Distanz zu den Phänomenen, die die Tiefe des Verständnisses bestimmter Zusammenhänge verhindern kann. Ich habe diese Gefahr bewußt in Kauf genommen zugunsten des Engagements, wobei die reflexive Distanz immer wieder neu zu gewinnen war, um ein entsprechendes Verstehen zu ermöglichen. In diesem Zusammenhang danke ich ganz besonders Uschi Uderstadt vom Rauhen Haus in Hamburg. Sie gab mir die Möglichkeit, mich beruflich sowie mit einzelnen Aspekten meines Konzeptes von freiheitlichem Helfen in die ambulante Arbeit mit Behinderten einzubringen, und sie ist ganz entscheidend für die Atmosphäre der Freiheit verantwortlich, die in der dortigen Behindertenarbeit erlebbar ist.

Die Arbeit ist selbst nicht außerhalb eines Bezugsgeflechtes entstanden, was mich im Rückblick mit Dankbarkeit erfüllt. An erster Stelle möchte ich hier Prof. Dr. Vollrath nennen, dem ich nicht nur meine Einübung ins politische Denken und damit in das Wesen und die Bedeutung politischer Freiheit verdanke, sondern der auch durch die Form seiner Betreuung, zum einen große Freiräume für die Entwicklung meiner eigenen Gedanken zu gewähren, zum andern aber auch wertvolle ergänzende Hinweise zu geben, diese Arbeit erst ermöglicht hat. Prof. Dr. Hungar hat durch sein Interesse an den Ergebnissen der Arbeit und seine wertvollen theologischen Anregungen die Arbeit begleitet. Viel verdanke ich den tiefen Gesprächen über das Denken Hannah Arendts mit meiner Mitdotorandin Regine Romberg Sie hat mir zudem wertvolle Literaturhinweise gegeben und mir Hannah Arendts unveröffentlichtes Machiavelli-Manuskript zur Verfügung gestellt. Ebenso trug die Hilfsbereitschaft und Bestätigung einzelner Gedankengänge durch Frau Dr. Viertel viel zur Klärung diakoniewissenschaftlicher Fragen bei. Nicht zuletzt danke ich meiner Mutter sowie Helmut Winkelmann für ihre Hilfe bei den Korrekturarbeiten.

Einleitung

Die theologische Diskussion um die Diakonie erlebt in jüngster Zeit einen bislang unbekanntem Aufschwung, wobei die Vielgestaltigkeit der diakonischen Konzeptionen oftmals mit zunehmender Unübersichtlichkeit bezahlt werden muß. Die theologische Auseinandersetzung mit dem Diakonischen liegt im Trend, ganz im Gegensatz zu der noch von Philippi in den 70er Jahren beklagten Diakonievergessenheit der Theologie¹. Diakonie wird dabei teilweise ganz im Gegensatz zum verbreiteten Alltagsverständnis von Diakonie als der institutionellen Tätigkeit der Evangelischen Kirche im Rahmen ihres Diakonischen Werkes in der gegenwärtigen theoretischen Diskussion im weiten Sinne gebraucht. Während auf der einen Seite Diakonie nach ihrem Auszug aus der Gemeinde aufgrund ihrer weitgehenden Professionalisierung wieder neu theologisch an die Gemeinde zurückgebunden wird, wird auf der anderen Seite in der Literatur nicht zuletzt im Rückgriff auf Wichern² deutlich gemacht, daß der Begriff Diakonie nicht nur „offizielle“, sondern auch „private“ Diakonie impliziert im „Macro-“ wie im „Microbereich“ der Gesellschaft, als „kirchliche“ wie als „außerkirchliche“, sowohl „bewußte“ als auch „unbewußte“, „individuelle“ wie „politische“ Momente einschließt und als „christliche“ wie auch als „anonym-christliche“ Diakonie vollzogen werden kann, d.h. auch ohne christliches Bekenntnis³. Es erwacht immer mehr das Bewußtsein dafür, daß die institutionalisierte Diakonie ohne ein diakonisches Bewußtsein der die Kirche erfüllenden Christengemeinden sowie der diese Gemeinden mit Leben füllenden Christen selbst ihr Proprium verliert. Dabei drängt sich die Frage auf, inwiefern diese Gemeinden sich noch ihres diakonischen Auftrages bewußt und nicht durch Delegation diakonischer Aufgaben an das Diakonische Werk längst diakonievergessen geworden sind. So besteht die Gefahr, theoretisch ein Bild von diakonischer Gemeinde zu konstruieren, das in dieser Form nicht oder kaum noch innerhalb der realen Kirche zu finden ist.

Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland kennzeichnet die Diakonie als „Lebens- und Wesensäußerung der Kirche“⁴ und damit als ausdrücklich zur Kirche gehörig, eine Formulierung, die in der theoretischen Diskussion immer wieder aufgegriffen wird. Diese erst in diesem Jahrhundert bezeugte ausdrückliche Zugehörigkeit wird teilweise so weit radikalisiert, daß der Ort diakonischen Handelns allein in der christlichen Gemeinde gesehen wird in radikaler Sonderstellung zur Welt⁵, wodurch der spezifisch christliche Charakter des diakonischen Handelns in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung rückt. In der Welt außerhalb der Christengemeinde ist danach diakonisches Handeln gar nicht möglich. Dennoch qualifiziert selbst Philippi die Diakonie nicht als der Welt enthoben, sondern obwohl in ihrer „Ordnungsstruktur“, in ihrer spezifischen Verfaßtheit des Miteinanders, d.h. „qualitativ“, „der Welt entgegengesetzt“⁶, bleibt sie dennoch als Teil der Kirche „ein Stück Welt in der Welt“⁷. Diakonie stellt damit ein höchst komplexes Verhältnis zwischen Kirche bzw. dem christlichen Handeln und der Welt dar. Indes findet die Kennzeichnung der Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung der Kirche diakoniewissenschaftlich nicht nur Zustimmung. Geht den einen die Zugehörigkeit der Diakonie zur Kirche nicht weit genug, da eine

¹ Vgl. z. B. Philippis Vorwort zur 2. Auflage seiner „Christozentrischen Diakonie“ sowie das Vorwort von Jürgen Albert zu Philippi: *Diaconica*

² Wichern selbst spricht bereits von einer dreifachen Diakonie: der des einzelnen, einem eigenständigen diakonischen Amt sowie dritten der öffentlichen Fürsorge als Diakonie. Vgl. Wichern: Gutachten über die Diakonie und den Diakonat, S.130 Vgl. Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.8

³ Vgl. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.125

⁴ Art. 15,1 der Grundordnung der EKD

⁵ Vgl. z.B. Philippi: *Christozentrische Diakonie*, S.199

⁶ Ebd. S.94

⁷ Ebd. S.200

Wesensäußerung keine unabdingbare Lebensfunktion signalisiert⁸, wehrt sich auf der anderen Seite beispielsweise Jäger gegen die implizite Vereinnahmung der Diakonie durch die Kirche und macht dabei deutlich, daß Diakonie „ein Stück durchaus eigenständig gewachsene Kirche Jesu Christi“, relativ unabhängig von der Wortkirche darstellt⁹. Diese Eigenständigkeit ist nicht zuletzt in ihrem Weltbezug zu suchen. Nicht nur die Zuordnung zur Welt, auch die zur Kirche ist damit in der Diakoniediskussion umstritten.

„Der diakonische Dienst [ist] Teil des Auftrages der Kirche“¹⁰, aber der Auftrag gründet in Christi Hinwendung zur Welt und damit verbunden in der Sendung seiner Gemeinde „in und an die Welt“¹¹, so daß diese Sendung „für, an und mit bestimmten, sozialwissenschaftlich bestimmbar Problemgruppen im Auftrag der Kirche unter den Rahmenbedingungen des Sozialstaates“¹² geschieht. Damit stellt die Welt die Richtung des diakonischen Handelns dar, gleichzeitig aber ihr Außen, indem sie von diesem ihrem Selbstverständnis her sich erst auf diese Welt hin ausrichtet bzw. in die Welt gesandt ist. Als in die Welt gesandt bleibt die Kirche damit dieser Welt ein Gegenüber. Diese Gegenstellung ist problematisch. Kirche stellt nur als eschatologische Wirklichkeit einen Gegenpol zur Welt in einem ganz bestimmten Verständnis dar, das Welt als Menschheit im Zeichen der Sünde reflektiert. Die konkrete Kirche ist lediglich deren vorläufige Darstellung, die selbst nicht frei ist von sündigen Anteilen. Zum anderen ist Christus nicht nur in der Kirche, sondern auch verborgen in der Schöpfung präsent und die Welt damit nicht aus Gott herausgefallen¹³. Der Begriff Kirche meint lediglich die eschatologische Größe der noch unsichtbaren Wirklichkeit Gottes, deren Anfänge bereits in der Welt senfkornartig sichtbar werden, und zwar nicht nur in der weltlichen Realität der Kirche, sondern auch in der übrigen Welt, sofern Christus in ihr verborgen wirksam ist.

Der aus diesem Selbstverständnis heraus gewonnene Weltbezug der Diakonie, der eine Entgegensetzung von Kirche und Welt impliziert, wird mittlerweile zunehmend als einseitig empfunden, weil dieses Verhältnis einen Objektbezug zur Welt kennzeichnen würde, durch den sich kirchliche Diakonie nicht wirklich auf diese Welt einläßt. So erkennt bereits Wendland in der Gegenüberstellung von Kirche und Welt eine „falsche Zwei-Reiche-Lehre“, die die Weltherrschaft Christi verleugnet¹⁴. Zum einen holt die Gemeinde als „eschatologische Polis“ weltliche Relationen in sich hinein¹⁵, so daß gilt: „Wer Kirche sagt, sagt auch Welt, sagt Mensch.“¹⁶ Zum anderen ist Christus in der Welt präsent, ja regiert sie, wenn auch verborgen. Welt bildet den „Kampfplatz der Liebe Gottes gegen die Mächte des Bösen“¹⁷, keinesfalls das Böse selbst, so daß Diakonie „eine Art institutionalisierter Liebeserklärung Gottes an die Welt“¹⁸ darstellt, die die Weltzugewandtheit Gottes in außerordentlicher Weise bezeugt. Diese Weltzugewandtheit ist nur weltlich in einem originären Sinn möglich.

Wenn nun diese diakonische, weltzugewandte Handeln so an der Welt geschehen soll, daß es dieser gerecht wird, dann darf dieses Handeln sein Maß nicht allein außerhalb der Welt finden, um von dort aus auf die Welt hin zu handeln, sondern die Welt selbst muß dann einen wesentlichen Maßstab

⁸ Haas: Diakonie 2000. Thesen zur Gestaltung künftiger Diakonie, S.153f.

⁹ Vgl. Jäger: Diakonie als eigenständige Gestalt von Kirche, S.234f.

¹⁰ Kirchenamt der EKD: Der Evangelische Diakonat als geordnetes Amt der Kirche, S.5

¹¹ Rannenberg: Tagungsordnungspunkt Diakonie, S.162. Christus ist dabei, so Rannenberg, in den in die Welt gesandten Dienern genauso präsent wie verborgen in der Welt als deren Herr.

¹² Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.248

¹³ Vgl. Käsemann: Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi, S.185; Busch: Dienstgemeinschaft, S.99

¹⁴ Vgl. Wendland: Die Kirche in der modernen Gesellschaft, S.55

¹⁵ Vgl. ebd. S.59

¹⁶ Wendland: Einführung in die Sozialethik, S.51

¹⁷ Raiser: Diakonie in weltweiter Perspektive, S.202

¹⁸ Bedford-Strohm: Menschenwürde als ein Leitbegriff für die Diakonie, S.49

dieses Handelns bilden. Diakonie ist ihrem eigenen Anspruch nach nur dann wirklicher Dienst der Kirche an der Gesellschaft, wenn sie eintritt „für die Prinzipien der Solidarität als moralische Verpflichtung, Pluralität als zu garantierende Form der Hilfeleistung und Subsidiarität als Grundprinzip gegen einen überregulierenden Staat.“¹⁹ Diese Prinzipien sind keine spezifisch kirchlichen Kategorien, sondern solche weltlicher Sozialität. Damit macht sich die Diakonie weltliche Größen zum Maßstab ihres Handelns, die gelegentlich im diakonischen Denken explizit thematisiert werden: „Der Mensch [als Bewohner der Welt] ist das Maß aller Diakonie - die Diakonie nimmt Maß am Menschen“²⁰. Insofern kann Diakonie auch als „ein besonderes Stück Welt, besonders weltlich“²¹ gekennzeichnet werden²².

Diese Überlegungen führen zu einer neuen Positionierung von Diakonie im Verhältnis zur Welt: „Diakonie steht zwischen Kirche und Welt und stellt ihre Vernetzung her“²³, wobei die sozialetische Begründung der Diakonie die Weltorientierung hervorhebt, während die christologisch-ekklesiologische Begründung zuerst das Proprium diakonischen Handelns gegenüber weltlichem Sozialhandeln betont²⁴. In ganz ähnlicher Weise ist diese Zwischenstellung bereits in der „Gemeinde als der Schnittstelle zwischen Glaube und Welt, Kirche und Gesellschaft“²⁵ akut, insofern Glaubende nicht aus der Welt herausgehoben sind, sondern ihr Tun - gerade als gutes Werk - zutiefst weltlich ist²⁶, weil Glaubende „alle auch selber ein Stück Welt“ sind²⁷. Insofern Kirche für sich reklamiert, zwar ein Stück Welt zu sein, aber ein solches, in der Christus gegenwärtig ist, sozusagen in der Welt, aber nicht von der Welt, wird damit ein Spannungsverhältnis sichtbar, in dem Diakonie in vorderster Reihe steht. Die Auseinandersetzung um die Verortung der Diakonie in diesem Spannungsverhältnis kennzeichnet die Geschichte des Diakonischen Werkes seit Beginn seines Bestehens. Während die Innere Mission traditionell stärker den Glaubensbezug ihres Tätigseins betont hat, hat das Hilfswerk in besonderem Maße die weltliche und damit auch gesellschafts- und sozialpolitische Seite diakonischen Handelns herausgestellt²⁸. Beide Pole haben zu Fehlentwicklungen in der Kirchengeschichte geführt. Während die Entweltlichung entweder weltfremde Formen der Hilfe oder gar zur fehlenden Präsenz der Kirche in der Gesellschaft bei Konzentration auf die Einzelhilfe geführt hat, werden als Preis sozialetischer Konzeptionen verschiedenste Tendenzen der Säkularisierung und dabei v.a. der Verlust des Profils kirchlich-diakonischen Handelns genannt. Diakonie geht es darum, in dem Spannungsverhältnis von Kirche und Welt zuzugestehen, selbst Teil der Welt zu sein einschließlich ihrer Loyalitätspflichten aufgrund ihres Eingebundenseins in das sozialpolitische Leistungssystem, aber aus ihrer spezifischen Position heraus in dieser Welt auch kritisches Potential zu entwickeln²⁹ und selbst Vordenker- und Vorreiterrolle zu übernehmen. Theologisch gründet dieses Welthandeln der Diakonie darin, die Welt selbst als „Experimentierfeld des Reiches Gottes“³⁰

¹⁹ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.72

²⁰ Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, S.488, Vgl. auch Rannenberg: Tagungsordnungspunkt Diakonie, S.113

²¹ Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.216f. Daraus formuliert Jäger den Grundsatz für die konkrete diakonische Institution: „Wir sind ein Stück Welt. In unserem Haus ist die ganze Welt wie in einem Reagenzglas präsent, von den, nach menschlichen Maßstäben, höchsten Höhen bis - und dies ganz besonders - zu den letzten Tiefen und Abgründen humaner Existenz.“(Ebd. S.216)

²² Vgl. auch Schibilsky: Dialogische Diakonie. Eine Einführung, S.15: „Die Weltlichkeit der Welt ist kein peinlicher Webfehler, sondern evangeliumsgemäßes Grundmuster.“

²³ Vgl. Sigrist: Die geladenen Gäste, S.87

²⁴ Schäfer: Entwicklungen und theologische Begründungszusammenhänge der Diakonie, S.165

²⁵ Vgl. Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.246

²⁶ Vgl. Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.217

²⁷ Barth: Dogmatik im Grundriß, S.36; vgl. Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.126

²⁸ Vgl. dazu Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.62f.

²⁹ Vgl. Strohmann: Diakonie und Sozialetik, S.33; Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.76.

³⁰ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.20

zu verstehen, statt lediglich als Teil des Sozialstaates Anbieter von Kompensationsleistungen zu sein und damit ein „System der Bedürfnisse“³¹ bzw. der Bedürfnisbefriedigung innerhalb des Gesellschaftssystems zu bilden. Die Distanz der Kirche zur Welt³² bedeutet eine Absage an die Welt nur in dem Sinne einer Verabsolutierung einzelner Inhalte der Welt oder bestimmter Herrschaftsformen in ihr; Kirche erkennt Welt in ihrer Begrenztheit und Vorläufigkeit an³³, um sich in ihr kritisch einzubringen, sich auf sie ganz einzulassen, weil sie der verborgenen Weltherrschaft Christi unterstellt ist.

Das diakonische Spannungsverhältnis ist nicht verstehbar ohne den Hinweis auf das christliche Weltverständnis der neutestamentlichen Christengemeinden. In der Tat gibt es einen breiten Traditionsstrang, der die Welt lediglich als den gegenwärtigen, zum Untergang bestimmten Äon (Gal 1,4) versteht, ihn als der Sünde (Röm 3,19) und damit dem Gericht Gottes (Röm 3,6) verfallen ausweist, in Kontrast zum kommenden Reich Gottes als dem neuen Himmel und der neuen Erde³⁴. Am deutlichsten ist der Gedanke des Gegensatzes von Gott und Welt im corpus Johanneum entfaltet, wo *kòsmoj* „geradezu ein einheitliches Subjekt [bildet], das Gott feindlich gegenübersteht“³⁵ (Joh 7,7; 15,18). Diesen *kòsmoj* zu lieben, schließt die Liebesbeziehung zu Gott aus (1Joh 2,15): „Habet nicht die Welt lieb noch was in der Welt ist! Wenn jemand die Welt liebhat, ist die Liebe zum Vater nicht in ihm.“ Diese weltfeindliche Tradition hat im Laufe der Kirchengeschichte in unterschiedlichster Form nachgewirkt und wirkt auch im diakonischen Bereich bis heute nach, wenn die Welt primär als „Lazarett“³⁶ empfunden wird, deren Wunden es zu versorgen gilt, deren Leid jedoch als unabänderlich zu diesem Lazarett zugehörig hinzunehmen ist.

Aber bereits biblisch ist der Weltbezug dialektisch zu verstehen, insofern Christus gerade aus Liebe zur Welt in diese vergängliche Welt hineingekommen ist. Das Reich Gottes beginnt - zumindest senfkornartig (Mt 13,31-33) - bereits in dieser Welt und ist nichts rein Jenseitiges. Die Stellung der Gemeinde gegenüber der Welt ist damit durch kritische Distanz gekennzeichnet, „die Dinge der Welt zu benutzen, als nutzte [die Gemeinde] sie nicht“ (1Kor 7,31), um sich sorgenfrei in der Welt bewegen zu können (V.32).

Diese frühchristliche Haltung gegenüber der Welt, wie sie vor allem in den paulinischen und johanneischen Schriften des Neuen Testaments bezeugt ist, ist nicht verstehbar ohne den Hintergrund der eschatologischen Naherwartung der neutestamentlichen Christengemeinden, die ein Sicheinlassen auf die gegenwärtige Welt als nicht mehr sinnvoll erscheinen ließ. Die Weltuntergangsstimmung der Spätantike verbunden mit der Euphorie angesichts des radikal Neuen hatten eine Weltverleugnung zur Folge, die den Wert der Welt oftmals verkannte. Erst die spätneutestamentlichen Pastoralbriefe sind wieder von der Erwartung einer relativen Dauerhaftigkeit des Diesseits geprägt. Wichtig ist dabei der Hinweis, daß die Ablehnung der Welt nicht - wie teilweise in der Gnosis - substantiell geschieht. Die Schöpfung bleibt gut, es ist allein die menschliche Schuld, die die Welt dem Gericht Gottes ausliefert. Eine ausgeprägte Hinwendung zur Welt geschah im Laufe der Kirchengeschichte an mehreren Stellen, am deutlichsten allerdings zeigte sich die bewußte Zuwendung zur Welt in der Reformationszeit. In Ablehnung der weltfernen mönchischen Askese innerhalb der von dieser Welt abgrenzenden Klostermauern betonte die Reformation die

³¹ Ebd. S.19

³² Vgl. Wendland: Die Kirche in der modernen Gesellschaft, S.52

³³ Vgl. ebd. S.55

³⁴ Vgl. Guhr: Welt, Begriffslexikon zum Neuen Testament, S.1384

³⁵ Ebd. S.1385

³⁶ Vgl. Moltmanns diesbezügliche Kritik in ders.: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.19 im Verweis auf *Confessio Augustana XVI*

Erfüllung innerweltlicher Pflichten als gottgefälligen Beruf (CA XVI)³⁷. Der innerweltliche Beruf als Gottes Ruf an die jeweilige Stelle in der Welt galt als „äußerer Ausdruck der Nächstenliebe“³⁸. Diese Weltgewiesenheit ist untrennbar mit der theoretischen Reflexion des Weltgeschehens verbunden, die sich nicht in kritischer Distanz erschöpft. Der Protestantismus stellt sich daher in besonderer Weise den Herausforderungen der Moderne³⁹. Diese ist in der gegenwärtigen theologischen Diskussion in besonderem Maße ablesbar, in der sich die Theologie ausdrücklich um den Dialog mit den Einzelwissenschaften bemüht. Diese Weltbejahung bedeutet allerdings nicht unbedingt eine ungebrochene Weltzugewandtheit. Vielmehr kann die Weltbejahung des protestantischen Luthertums als eine solche aus Gehorsam und Ergebenheit gedeutet werden: „Die Weltbejahung hört im Grunde nicht auf, Askese, d.h. Weltverleugnung zu sein. [...] Es ist die innerweltliche Askese der Überwindung der Welt in der Welt, der Selbstverleugnung im Beruf und im beruflichen Dienst für das Ganze, der Gehorsam, der in gegebenen Bedingungen stehen bleibt und innerhalb ihrer den natürlichen Menschen und den Teufel überwindet.“⁴⁰

Der Weltbezug des christlichen Glaubens bildet das Zentrum von Hannah Arendts Kritik des christlichen Glaubens. Sie selbst jüdischer Abstammung, aber in sozialdemokratischem Milieu aufgewachsen, bleibt zeit ihres Lebens dem jüdischen Glauben verhaftet, ordnet diesen ihren Glauben jedoch streng dem privaten Bereich zu. So schreibt sie an Jaspers: „Ich persönlich schlage mich recht und schlecht (und eigentlich mehr recht als schlecht) mit einer Art (kindlichen?, weil nie bezweifelte) Gottesvertrauen durch (im Unterschied zum Glauben, der ja doch immer zu wissen glaubt und dadurch in Zweifel und Paradoxien gerät). Damit kann man natürlich nichts anfangen außer fröhlich sein. Alle überlieferte Religion, jüdische oder christliche, sagt mir als solche gar nichts mehr.“⁴¹ In ihrer Jugendzeit machte Jaspers Werk über die Weltreligionen besonderen Eindruck auf Arendt, bis sie schließlich in ihrer Marburger Zeit evangelische Theologie bei Rudolf Bultmann studierte und dieses Studium mit ihrer philosophischen Dissertation bei Jaspers über den Liebesbegriff bei Augustin abschloß. Bereits in dieser frühen Dissertation klingt ihre später immer wieder geäußerte Kritik am Christentum vom Standpunkt der Welt aus an. Augustins Weltverhältnis beschreibt sie als das des Kampfes des Christen in der Welt und gleichzeitig mit der Welt⁴². Augustins „civitas Dei“ gründet sich auf Abwehr der Welt⁴³. Indem sich in Arendts späteren Werken ihr Weltverständnis zunehmend differenziert und zum Zentrum ihres Denkens wird, festigt sich auch ihr Urteil über das christliche Verhältnis zur Welt, das sich eng an Machiavellis Kritik des Verhältnisses des Christentums zur Politik anschließt. Machiavellis Wiederentdeckung der römischen Antike und deren Verständnis des Politischen führt ihn im Urteil Arendts zu dem Schluß, daß für das Christentum das Leben des Einzelnen wichtiger ist als die mit anderen gemeinsame Welt⁴⁴. Dieses Leben ist das ewige des Jenseits, jenseits dieser Welt. Mit dem Christentum wendet sich die der römisch-griechischen Antike eigentümliche Sorge um die öffentlich-politische Welt in die Sorge um die Seele und Erlösung des Einzelnen⁴⁵. Für Machiavelli öffnet sich daraus eine radikale Alternative: Wer sich um die Güte seiner Seele kümmert, kann die Welt nur noch unter dem Aspekt der Bosheit betrachten, an der man sich

³⁷ Vgl. Max Weber: die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, S.69

³⁸ Ebd. S.71

³⁹ Vgl. Berger: Der Zwang zur Häresie, S.70

⁴⁰ Troeltsch: Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S.444

⁴¹ Arendt/Jaspers: Briefwechsel, Brief 109

⁴² Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, S.85

⁴³ Vgl. ebd. S.86

⁴⁴ Arendt: Machiavelli, S.024020

⁴⁵ Arendt: Collective Responsibility, S.46

tunlichst nicht seine Hände schmutzig machen sollte⁴⁶. Diese Haltung bleibt nicht ohne Folgen für die Welt: Diejenigen, so Arendts Folgerung, die nicht die Welt lieben, sondern ihre Seele, sind schlecht für die Welt⁴⁷.

Jedoch nicht die christliche Weltverleugnung bildet für Arendt die Hauptgefahr für die moderne Gefährdung des weltlichen Bezugsgewebes, sondern die moderne Massengesellschaft und deren einzige Organisationsform, der Totalitarismus. Angesichts dieser Gefahr entdeckt sie die Bedeutung der Liebe zu dieser Welt. Sie macht deutlich, daß die christliche Heilsbotschaft von der Unsterblichkeit des Einzellebens die antike Beziehung zwischen Mensch und Welt verkehrt, die auf die Unvergänglichkeit des Kosmos gegründet war⁴⁸. Aber genau diese Umkehrung der Höherschätzung der Einzelseele als die gemeinsame Welt hatte nach Arendts Urteil „katastrophale Folgen“ für die Welt⁴⁹. Welthaftes Handeln braucht die Hochschätzung weltlicher Angelegenheiten, ansonsten hat Politik nur noch ihren Sinn in der Vorbereitung eines jenseitigen Reiches bzw. einer Übergangsrealität, die nicht geliebt werden darf, um die Hoffnung auf das jenseitige Reich nicht aus dem Auge zu verlieren. Diese Geringschätzung des Politischen findet ihre Fortsetzung im säkularen Verständnis des Politischen als Schutzgarant für die rein private Selbstentfaltung, die Grundbestandteil des modernen Individualismus und damit auch der modernen Massengesellschaft ist, die wiederum im Totalitarismus ihre Organisationsform findet. So besteht eine verhängnisvolle Tradition eines defizitären Weltverständnisses, das in einer bestimmten christlichen Tradition des Verständnisses des Politischen ihren Anfang nimmt.

Damit sind erste Spuren des Weltverständnisses von Arendt offengelegt. Sie wendet sich ausdrücklich gegen das christliche Gegenüber von Welt und Jenseits und verweist auf qualitative Merkmale des innerweltlichen Tätigseins von Menschen. Nicht jedes In-der-Welt-sein trägt danach welthafte Züge im Sinne Arendts. Bereits in ihrer Arbeit über Augustin weist Arendt auf dessen doppelten Weltbegriff hin, der zum einen die Schöpfung, zum anderen die Menschenwelt umfaßt, die durch die Bewohner und deren Liebe zueinander konstituiert ist⁵⁰. Arendt gebraucht den Begriff Welt in ihrem Werk nie im ersten Sinne, im Gegenteil steht die Natur für sie eher im Gegenüber zur von Menschen geschaffenen und bewohnten Welt. Welt hat nach ihrem Verständnis immer auch Schutzfunktion gegenüber der Natur, die die Menschen in ihrem Bestand bedroht⁵¹. Diese von Menschen erstellte Welt wird zur Heimat für das, was unter Menschen geschieht, indem diese hergestellte Dingwelt dem Geschehenden Dauerhaftigkeit verleiht, Erinnerung gewährt und einhegt⁵², sie dem naturhaften Lebensprozeß des Werdens und Vergehens entreißt: „Geburt und Tod setzen die Welt voraus, nämlich etwas, das nicht in stetiger Ankunft und Aufbruch ist, etwas, dessen Dauerhaftigkeit und relative Beständigkeit Ankunft und Aufbruch ermöglichen, das also jeweils schon da war und nach jedem jeweiligen Verschwinden fortbestehen wird.“⁵³ Mit ihrer Dauerhaftigkeit verbunden ist ihre Fähigkeit, zeitübergreifend zu verbinden: „Die Welt haben wir nicht nur gemeinsam mit denen, die mit uns leben, sondern auch mit denen, die vor uns waren und denen, die nach uns kommen werden.“⁵⁴

⁴⁶ Vgl. Arendt: Machiavelli, S.024017

⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸ Vgl. Arendt: Vita activa, S.306

⁴⁹ Ebd. S.307

⁵⁰ Vgl. Arendt: über den Liebesbegriff bei Augustin, S.42

⁵¹ Arendt: Vita activa, S.124f.

⁵² Vgl. ebd. S.163

⁵³ Ebd. S.89

⁵⁴ Ebd. S.54

Das Moment der Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit der von Menschen hergestellten Dingwelt hat jedoch selbst lediglich dienende Funktion für die höchsten Möglichkeiten von Menschen, die Arendt in der Menschenwelt verortet. Die Dingwelt bettet die Welt als Miteinander der Menschen lediglich ein und bewahrt dieses. Und doch ist diese Menschenwelt von den diese bewohnenden Menschen zu unterscheiden: „Denn die Welt ist nicht im gleichen Sinne gemeinsam wie das christliche Gemeinwohl, die allen Christen gemeinsame Sorge um das eigene Seelenheil; das weltlich Gemeinsame liegt außerhalb unserer selbst, wir treten in es ein, wenn wir geboren werden, und wir verlassen es, wenn wir sterben.“⁵⁵ Welt wird damit zum Zwischen-Raum⁵⁶, zu dem, was inter-est⁵⁷ zwischen Menschen. Weder die körperliche oder psychische Verfaßtheit des Menschen allgemein oder der einzelnen Menschen noch ihre religiöse oder moralische Sorge um die Güte ihrer Seele gehören zu dieser menschlichen Welt des Zwischenseins, sondern lediglich das, was im Reden und Handeln im Umgang mit der Welt der Dinge zwischen Menschen geschieht. Welt distanziert damit als Zwischenraum die Menschen voneinander, „der sie in sich versammelt und zugleich voneinander trennt“⁵⁸. Arendt charakterisiert die Welt als „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“⁵⁹, wobei jedes Sprechen und Handeln Fäden gleichkommt, die in das bereits vorhandene Netz der Welt gewoben werden⁶⁰.

Eng verbunden mit dem ausgezeichneten Verhältnis von Nähe und Distanz ist das der Welt eigene Verhältnis von Gemeinsamkeit und Einmaligkeit. Nicht der Mensch, sondern die Menschen bewohnen die Welt⁶¹. Nur wenn sich zwischen Menschen Räume zum Sprechen und Handeln eröffnen, können sie ihre Einzigartigkeit realisieren und dadurch eine plurale Welt entstehen lassen. Diese Pluralität ist eine solche des Handelns und des Urteilens. Wie jeder einzelne Mensch zu einzigartigem Tun fähig ist, so urteilt er auch aus je eigener Perspektive, wobei diese Multiperspektivität erst die Wirklichkeit der Welt garantiert: „Wenn es richtig ist, daß ein Ding in der Welt des Geschichtlich-Politischen wie in der Welt des Sinnlichen nur dann wirklich ist, wenn es von allen Seiten sich zeigen und wahrgenommen werden kann, dann bedarf es immer einer Pluralität von Standorten, um Wirklichkeit überhaupt möglich zu machen und ihren Fortbestand zu garantieren. Welt, mit anderen Worten, entsteht nur dadurch, daß es Perspektiven gibt, sie ist nur jeweils als die so oder anders gesichtete Ordnung von Weltdingen.“⁶² Zusammengebunden sind die einzelnen Perspektiven durch einen eigenen Weltsinn, der die jeweiligen Standorte als verschiedene Perspektiven der gemeinsamen Welt zusammenordnet. Indem Welt nach Arendt durch Pluralität gekennzeichnet ist, die Einzigartigkeit mit Gemeinsamkeit verbindet, ist menschliches In-der-Welt-sein welthaft im Sinne Arendts nur dann, wenn das Miteinander der Menschen durch Freiheit bestimmt, wenn schöpferische Aspekte das Miteinander unter seinesgleichen gestalten. Damit wird welthaft und politisch für Arendt synonym.

Das welthafte, von Menschen eigens gewobene Bezugsgewebe bedeutet nicht, daß die Welt von Menschen hergestellt werden könnte. Zwar ist sie durch Menschen in ihrem Tun und Urteilen entstanden, doch zeichnet sie sich durch eine eigentümliche Ungreifbarkeit⁶³ aus, die es ausschließt, Welt „machen“ zu wollen. Die das Sprechen und Handeln bergende Welt ist daher immer auch selbst

⁵⁵ Ebd. S.54

⁵⁶ Arendt: Was ist Politik, S.25

⁵⁷ Arendt: Vita activa, S.173

⁵⁸ Arendt: Was ist Politik, S.25

⁵⁹ Arendt: Vita activa, S.173

⁶⁰ Vgl. Arendt: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günther Gaus. S.34

⁶¹ Vgl. Arendt: Vita activa, S.164ff.

⁶² Arendt: Was ist Politik, S.105

⁶³ Arendt: Vita activa, S.173

in ihrem Bestand bedroht und mit ihr die Freiheit, die diese Welt auszeichnet. Der Weltsinn kann verloren gehen. Gefährlicher als das Christentum für den Weltverlust ist für Arendt in der Moderne die Massengesellschaft: „Was die Verhältnisse in einer Massengesellschaft so schwer erträglich macht, liegt nicht eigentlich, jedenfalls nicht primär, in der Massenhaftigkeit selbst; es handelt sich vielmehr darum, daß in ihr die Welt die Kraft verloren hat, zu versammeln, das heißt, zu trennen und zu verbinden.“⁶⁴ Der Bestand der Welt ist nicht selbstverständlich, vielmehr braucht die Welt zu ihrem Fortbestand eine Liebe zu dieser Welt der Freiheit unter Menschen, die bestimmte Entwicklungen der Moderne als weltgefährdend entlarvt und Welt wertschätzend bewahrt.

Die vorliegende Auseinandersetzung reflektiert das Diakonische im Lichte der Welt. Licht, Helligkeit und Sichtbarkeit sind von Arendt oft benutzte Metaphern. Welt ist für sie nicht ohne Sichtbarkeit denkbar. In öffentlicher Auseinandersetzung rekurren die verschiedenen Meinungen, sofern sie auf der Bühne im Rampenlicht der Öffentlichkeit erschienen, als einzelne Perspektiven immer auch auf die gemeinsame Welt. So macht sich diese Arbeit auch methodisch das Denken Hannah Arendts zunutze. Methodisch ist dabei nicht im Sinne mathematisch-exakter Anwendung einer entwickelten Methode zu verstehen, sondern vielmehr als *mšqodoj* im Ursprungssinn des Wortes. Als Weg gibt die methodische Reflexion von Perspektivität dem Gang der Untersuchung eine bestimmte Richtung, wobei dieser Weg wiederum offen bleibt für Korrekturen auf diesem Weg. Perspektiven sind immer an einen konkreten Gegenstand gebunden, auf den sie gerichtet sind und den sie zur Kenntnis bringen. In der vorliegenden Arbeit geht es um das Phänomen helfenden Handelns und deren protestantisch-kirchliche Deutung als diakonische Praxis. Die zu entwickelnde Perspektive wird sich daher immer wieder messen lassen müssen an ihrem erhellenden Beitrag für diese Praxis. Perspektiven erhellen aufgrund ihrer Bedeutungshaftigkeit für das jeweilige Phänomen. Im Gang der vorliegenden Untersuchung wird darum aufgezeigt werden, inwieweit die zu entwickelnde Weltperspektive im Anschluß an das Denken von Hannah Arendt für dieses helfende Handeln von herausragender Bedeutung ist. Handeln in der Welt, so die Behauptung, braucht welthafte Maßstäbe, weil es anderenfalls Welt zerstört. Die Entwicklung eines Konzeptes als Perspektive impliziert gleichzeitig einen Vorbehalt. Der Terminus "Konzept" rekuriert auf die Ausschnittshaftigkeit des Erkannten und damit auch auf das Wissen darum, daß es nie auszuschließen ist, daß wesentliche Aspekte des Phänomens ausgeblendet wurden. Insofern weiß sich das perspektivische Reflektieren immer der Pluralität verpflichtet. Erst die Vielzahl der Perspektiven geben dem Phänomen im umfassenden Sinne Licht. Insofern ist die jüngere Entwicklung in der Diakoniewissenschaft zu begrüßen, in immer größerem Maße aus verschiedensten theoretischen Perspektiven, angefangen bei Social-Management-Theorien⁶⁵ über das Denken von Niklas Luhmann⁶⁶ und Jürgen Habermas⁶⁷ bis zu Auseinandersetzungen mit dem Ansatz von Emmanuel Levinas⁶⁸ und Kurt Lewin⁶⁹ das Diakonische zu erhellen. Allerdings bezahlt diese Entwicklung den Preis zunehmender Unübersichtlichkeit, die damit zusammenhängt, daß der gemeinsame Gegenstand, das Diakonische, in dieser Vielfalt immer weniger greifbar wird durch eine aufreißende Kluft zwischen Theorie und Praxis der Diakonie, sowie durch eine fehlende Diskussion um die Bedeutung der einzelnen Perspektiven. Die vorliegende Arbeit versucht daher in hohem Maße, die gewonnene Perspektive an anderen Konzepten zu reiben, indem sie aus ihrer Perspektive Bezüge zu anderen Konzepten aufzeigt und diese auf das weltliche Bezugsgewebe hin befragt. Dabei ist jeder Perspektive eine

⁶⁴ Ebd. S.52

⁶⁵ Vgl. v.a. Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen

⁶⁶ Vgl. Starnitzke: Diakonie als soziales System, sowie Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft

⁶⁷ Vgl. Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.292ff.

⁶⁸ Vgl. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft

⁶⁹ Vgl. Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie

Rückhaltlosigkeit eigen, so daß es nicht Ziel der Untersuchung sein kann, die einzelnen Perspektiven einzufangen und mittels eines systematischen Schlüssels zur Deckung zu bringen. Nicht die Verankerung diakonischer Praxis in biblischer oder dogmatisch-theologischer Tradition bildet den Boden, auf dem diese Perspektive sich der Diskussion stellen will, sondern der konkrete Vollzug im Lichte dieser Tradition und damit teilweise auch ein traditionskritischer Zugang zum Phänomen wurde hier gewählt. Dazu gehört letztlich auch, daß andere diakonische Konzepte selbst nur ausschnitthaft auf die jeweiligen Momente diakonischer Praxis hin reflektiert werden. Dadurch ergibt sich ein eigentümlicher Blickwinkel auf diese Konzepte, die nicht den Anspruch einer vollständigen Rezeption haben und damit keine Urteile über die theoretischen Konzepte im Ganzen enthalten, sondern nur über einzelne Momente der praktischen Bedeutung dieser Konzepte urteilen. Die Gefahr, einzelne Argumentationszusammenhänge unter dieser Perspektive zu überzeichnen, wurde dabei in der Absicht der Verdeutlichung bestimmter Gefahren für die Praxis bewußt in Kauf genommen.

Theologische Interpretamente können in einer Reflexion des Diakonischen nicht außen vor bleiben. Im Lichte der Weltperspektive auf die diakonische Praxis sind theologische Aussagen immer wieder mit im Blick, ohne jedoch die verschiedenen Standpunkte unter theologische Begriffe zu synthetisieren, was einer Vergewaltigung der Standorthaftigkeit gleichkäme. Vielmehr soll lediglich mitbedacht werden, welche theologischen Momente im Weltkonzept Hannah Arendts fruchtbare Interpretationen finden, welche theologischen Interpretamente sich jedoch weltgefährdend auswirken. Zumindest ansatzweise soll auch die Frage nicht ausgespart werden, wo die Grenzen des Denkens von Hannah Arendt aus theologischer Perspektive liegen.

Arendts Weltkonzept ist mit einer Grunderfahrung des Politischen verbunden, die hier für helfendes Handeln fruchtbar gemacht werden soll: An bestimmten historischen Orten wurde sich Bürger eines Gemeinwesens bewußt, daß sich ihre größten Handlungsmöglichkeiten und damit eigentliche Freiheit erst aus dem Vermögen ergaben, sich mit anderen zusammenzuschließen und daß dieses Handeln im Verein mit anderen als höchstes Glück empfunden werden kann. Diese Grundthese ist im Folgenden für den Bereich helfenden Handelns zu entfalten, zu begründen und die diakonischen Konzepte in diesem Licht kritisch zu reflektieren. Es soll aufgezeigt werden, daß der Zusammenhang von Freiheit in diakonischen Konzepten wie in theologischen Zusammenhängen allgemein bisher unzureichend bedacht ist, obwohl die Diakoniediskussion sich zunehmend offen zeigt für politisch qualifizierte Freiheitsmomente, was insbesondere an der Tatsache ablesbar ist, daß die auf solcher Freiheit beruhende Selbsthilfebewegung zunehmend positiv reflektiert wird und Selbsthilfemomente in diakonischen Zusammenhängen zunehmend diskutiert werden⁷⁰. Das theologisch unpolitische Freiheitsverständnis versperrt den Zugang zu einer theologischen Auseinandersetzung mit freiheitlich konstituierter Selbsthilfe.

Das Konzept der Perspektivität gibt der vorliegenden Konzeption auch die Gliederung vor. Sie muß den Weg vom Denken Hannah Arendts auf das Diakonische hin gehen. Das macht eine Zweiteilung der Arbeit notwendig. Während der erste Teil der Darstellung des Denkens von Hannah Arendt gewidmet ist, soll in den letzten beiden Abschnitten die soziale bzw. diakonische Praxis vor dem Hintergrund ihres Verständnisses des Politischen in den Blick genommen werden. Arendt reflektiert politische Phänomene, allem voran das Phänomen des Totalitarismus, und deckt in diesen Reflexionen Momente eines Handlungs- und Institutionskonzeptes auf, das in dieser Arbeit neu reflektiert werden soll für das Phänomen helfenden Handelns. Wesentlicher Leitfaden der Hermeneutik von Arendts Denken bildet dabei ihr Konzept der Welt als freiheitlich konstituiertes Miteinander unter Menschen, das insbesondere das Verhältnis von Selbst und Welt im einzelnen

⁷⁰ Vgl. dazu insbesondere die jüngste Denkschrift der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben Abs. 79.83.88.101ff.; sowie die entsprechenden Beiträge des Jubiläumsjahrbuches Diakonie 1998, S.176ff.

bedenkt. Es bildet in ihren Denkwissenschaften dasjenige Moment, das einerseits mit "Gemeinsinn", andererseits mit "Pluralität" bezeichnet wird und ihr Verständnis von "Welt" entscheidend prägt. So gliedert sich der erste Teil in die Darstellung des Konzeptes von Gemeinsinn, das dem Tätigsein des Geistes entspringt (Kapitel 1.1.) und der Pluralität und Freiheit in praktischen Handlungsvollzügen (Kapitel 1.2.). Die interne Gliederung verfährt dabei gegenläufig zu Arendts eigener Komposition. Während Arendt, ausgehend von den politisch defizitären Tätigkeitsweisen und Geistestätigkeiten, zu der Darstellung der jeweils authentisch politischen fortfährt, wird in der Reflexion arendtschen Denkens der Ausgang von der authentisch politischen Denk- und Handlungsweise genommen, deren Darstellung dabei auch von ihrem Umfang her besonders hervorgehoben wird, um auf diesem Hintergrund umso deutlicher die Defizienz anderer Modi der Geistestätigkeit wie der Praxis aufzeigen zu können. Der Auseinandersetzung werden dabei ihre Hauptwerke zugrundegelegt. Ihr Nachlaß wird bis auf ein Vorlesungskonzept über Machiavelli nicht berücksichtigt. Ebenso wird aus ihrem umfangreichen, mittlerweile zum großen Teil veröffentlichten persönlichen Briefwechsel mit verschiedenen Personen lediglich auf ihren schriftlichen Austausch mit Karl Jaspers zurückgegriffen, der stark durch sachliche Auseinandersetzungen geprägt ist. Die Veröffentlichung privater Details verbunden mit psychologischen Spekulationen, zumal in der Diskussion um ihr Verhältnis mit Martin Heidegger, werden für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Denken von Hannah Arendt als kontraproduktiv angesehen. Sie verletzen leicht den Bereich des Privaten als Schutzraum vor der Öffentlichkeit, der für Hannah Arendt persönlich wie in ihrem Denken so herausragende Bedeutung hat und verletzen ihren eigenen Grundsatz der Liebe zum Sichtbaren, indem sie diese durch voyeuristische Motivanalyse ersetzen.

Arendts Weltkonzept sperrt sich in doppelter Weise gegen eine Reflexion des Diakonischen im Zeichen des Politischen. Nicht nur kennzeichnet sie das Christentum als a- wenn nicht gar antipolitisch, wobei sie gerne einen Satz von Tertullian zitiert: „Nec ulla magis res aliena quam publica. - Nichts ist uns Christen fremder als die öffentlichen Angelegenheiten.“⁷¹ Sie behauptet auch eine strenge Dichotomie zwischen dem Politischen und dem Sozialen. Das Soziale ist bei Arendt umfassend verstanden, so daß es auch wirtschaftliche Zusammenhänge mitumfaßt. Dennoch ist unübersehbar, daß ihre Kritik des Sozialen auch soziale Anliegen im engeren Sinne betrifft. Am deutlichsten wird ihre diesbezügliche Position in ihrer Auseinandersetzung mit der sozialen Frage in der französischen Revolution. Die vorliegende Auseinandersetzung kommt nicht daran vorbei, sich mit den Gründen für diese Dichotomie auseinanderzusetzen und diese kritisch zu würdigen. An dieser Stelle wird in besonderem Maße die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur geführt werden, um mit Arendt und gleichzeitig Arendt eigenständig weiterdenkend eine Lösung des Verhältnisses zu erreichen, die dem Phänomen helfenden Handelns gerecht wird. Dies ist insbesondere deshalb möglich, weil sich Teile der Selbsthilfebewegung selbst soziale Aufgaben stellen und diese im Zeichen politischer Freiheit bewältigen. Dieses Verhältnis theoretisch zu fassen, wird Aufgabe des Kapitels 2.1. sein. Damit ist der Möglichkeit, Arendts Handlungs- und Urteilskonzept für die soziale Praxis zu bedenken, der Boden bereitet. Hierzu werden insbesondere institutionspolitische Aspekte und solche der helfenden Beziehung bedacht. Gerade dieser Teil hat in besonderem Maße Werkstattcharakter. Praxisrelevante Konzepte sind nicht am Schreibtisch entwickelbar. Arendt hat sich selbst nie im größeren Zusammenhang mit dem helfenden Tätigsein beschäftigt, doch war ihr persönlich das Helfen zeit ihres Lebens besonders wichtig. Diese Bedeutung spiegelt sich in einigen Lebensgeschichten, die sie in ihrem Buch „Menschen in finsternen Zeiten“ erzählt. Diese spielen in dem Kapitel 2.2. eine besondere Rolle als Ideenbörse für die Entwicklung von Momenten politisch qualifizierten Helfens. Sozialwissenschaftliche Literatur kommt in diesem Kapitel lediglich

⁷¹ Tertullian, Apologeticus 38; Arendt: Was ist Politik, S.61; dies.: Vita activa, S.71

exemplarisch vor. Auch im vierten Teil des dritten Kapitels, angesichts der Diskussion um die Rolle von Sozialwissenschaften und Psychologie, können nur exemplarische Belege der arendtschen Position beigebracht werden. Sie implizieren keine Gesamtwürdigung dieser Bezugswissenschaften, sondern bilden lediglich den Hintergrund für die Entfaltung von Arendts theoretischem Zugang zur menschlichen Personalität.

Es liegt die Frage auf der Hand, warum der Titel der Untersuchung lediglich Diakonie nennt, ohne eine Verbindung zur katholischen Caritas und deren wissenschaftliche Reflexionen herzustellen. Dies ist auch beispielsweise im Falle des Buches von Harbsmeier geschehen. Es wäre müßig zu bestreiten, daß die meisten Zusammenhänge der Diakonie nicht auch auf die Caritas zuträfen. Teilweise wird sogar in der katholischen Diskussion der Begriff Diakonie akzeptiert. Dennoch mögen sich aufgrund der protestantischen Reflexion manche Sachlagen und Probleme in der Caritas anders darstellen, die eine eigene Diskussion erfordern würden. Dies wäre im einzelnen gesondert zu prüfen. Für den Zusammenhang der Praxis der Dienstgemeinschaft werden einzelne Bezüge diskutiert, für den Kontext der Güte liegen sie durch den Verweis auf die protestantische Rechtfertigungslehre auf der Hand.

Insofern Diakonie sich als soziales Handeln in theologischem Begründungshorizont versteht, beansprucht sie für sich ein eigenes Selbstverständnis, das eigene Handlungskonzepte impliziert. Diese Handlungskonzepte sind eng verknüpft mit aus neutestamentlicher Tradition stammenden Begriffen. Und so fällt auch in der Diakoniewissenschaft die Wiederkehr ganz bestimmter Handlungskonzeptionen anhand spezifischer, diakonischer Begriffe auf, die in der säkularen Literatur zur Sozialarbeit so nicht oder kaum zu finden sind. Diese Begriffe sollen den Fokus der Auseinandersetzung mit dem Diakonischen bilden. Zu ihnen gehört der Begriff Dienst, der der Diakonie erst ihren Namen gegeben hat, ebenso wie die Begriffe Barmherzigkeit, Liebe und gute Werke. Diese Begriffe bilden wiederum die Schnittstelle zum Denken von Hannah Arendt, indem diese Begriffe im Kontext ihres politisch qualifizierten Tätigkeits- und dem zugehörigen Urteilkonzeptes diskutiert werden. Hinzu kommt, daß Arendt wenn auch nicht Dienst, so doch Anfahren und Folgen bzw. Gehorchen, wenn nicht Barmherzigkeit, so doch Mitleid, statt gute Werke die tätige Güte in ihrem Werk thematisiert. Das Passungsverhältnis zwischen den Konzepten hinter den verschiedenen Begriffen soll jeweils eigens thematisiert werden. Daneben setzt sie sich in ihrer frühen Doktorarbeit explizit mit der christlichen Liebe auseinander. Diese Belege werden zu sammeln und zur diakoniewissenschaftlichen Argumentation um das diakonische Handeln in Beziehung zu setzen sein.

Die theologisch-diakonischen Handlungskonzepte werden am besten greifbar in den Monografien der gegenwärtigen Diakoniediskussion. Im Mittelpunkt der Diskussion stehen die diakonischen Konzepte der letzten zwanzig bis fünfundzwanzig Jahre. Dieser Zeitraum bietet sich deshalb an, weil in dieser Zeit die Literatur zur Diakonie auffallend gewachsen ist, nachdem über Jahrzehnte die Diakonie von der Theologie als Stiefkind behandelt wurde. Daneben wird in großer Zahl auf Aufsätze und Lexikaartikel zurückgegriffen, die entweder aufgrund ihres handlungstheoretischen Focusses ausgewählt wurden, oder durch Verweis der Diakonieliteratur selbst. Schließlich findet keine Theoriebildung, zumal nicht im theologischen Bereich, ausschließlich im Hier und Jetzt statt, sondern rekuriert ausgesprochen oder unterschwellig auf Tradition. Eine Reflexion diakonischer Handlungskonzepte kann auf diesen Rückgriff nicht verzichten. Neben neutestamentlichen Belegen und kirchenamtlichen Verlautbarungen spielen hierbei Luthers Schriften, vor allem die Freiheits- und die Obrigkeitsschrift, eine besondere Rolle, sowie Wicherns berühmtes Gutachten und seine Denkschrift. Daneben verweist die Diakonieliteratur immer wieder auf Philipps Werk, vor allem seine „Christozentrische Diakonie“ aus den 60er Jahren, die darum in diesem Rahmen besondere

Beachtung erfährt. Auch Karl Barths Ausführungen zur Diakonie in seiner Dogmatik bleiben nicht unberücksichtigt.

Politische Freiheit ist ein Wert, der nicht naturhaft im Menschen verankert ist, sondern diese Freiheit braucht Menschen mit Freiheitsbewußtsein. Arendt nennt dieses Bewußtsein „Liebe zur Welt“, Tocqueville spricht vom „goût d'être libre“. Soll Freiheit in diakonischen Institutionen gedeihen, so müssen Konzepte gefunden werden, diese Liebe zur Welt im Bewußtsein der die Institutionen bewohnenden Menschen zu nähren und zu theologischen Konzepten in Beziehung zu setzen. Für diese Weltliebe engagiert sich die vorliegende Arbeit.

1. Das Weltkonzept Hannah Arendts

Welt kennzeichnet einen zentralen Begriff des politischen Denkens von Hannah Arendt, mit dem sie das aus Handeln und Sprechen von Menschen gewobene Geflecht zwischen diesen Menschen beschreibt. Nicht eine wie auch immer geartete soziale Bedürftigkeit des menschlichen b...oj oder seiner yuc» bestimmt nach diesem Konzept das Sein von Menschen unter hresgleichen, sondern lediglich eine spezifische Form der Freiheit im Handeln und Sprechen. Arendts Konzept freiheitlichen Miteinanders soll in diesem ersten Teil nachgegangen werden, um es daraufhin mit der Praxis helfenden Handelns (Teil zwei) bzw. der diakonischen Praxis (Teil drei) in Beziehung zu setzen.

Das Konzept Hannah Arendts ist von zentralen Unterscheidungen geleitet. Während sie zunächst die mittelalterliche Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* aufnimmt, unterscheidet sie innerhalb dieser beiden Sphären wiederum das Urteilen vom Denken und Wollen, das Handeln vom Arbeiten und Herstellen, das Private vom Öffentlichen, Macht von Gewalt, das Soziale vom Politischen. Dabei ist sie immer geleitet von dem Geschmack an der Freiheit, so daß sie durch die Scheidung des Freiheitlichen vom Unfreien das freiheitlich-politische Handeln aus allen menschlichen Bezügen hervorhebt und zum Scheinen bringt. Auf diese Weise sucht sie das Phänomen des Politischen vor der Gefahr des Untergehens durch Verkennung der Besonderheit dieser Freiheit zu bewahren, wobei ihr die totalitäre Katastrophe des 20. Jahrhunderts die Bedeutung dieser Gefährdung aufzeigt. Das Unterscheiden hat für Hannah Arendt also mehr als nur hermeneutischen Sinn, es will Freiheit in der Welt bewahren und ist gegen jede Einheits- und Systemphilosophie durch eine Liebe zur konkreten Welt geprägt, wobei für sie der Sinn des Unterscheidens sich an der aufschließenden Qualität der sich aus diesem Unterscheiden ergebenden Begriffe für reale, konkrete Phänomene ablesen läßt¹. In der Darstellung solcher freiheitsbewahrender, zentraler Unterscheidungen wird der Anfang beim Urteilen genommen, da mit dem Urteilen der methodische Zugriff der Arbeit seine Begründung erhält.

1.1. Unterscheidungen der *vita contemplativa*

1.1.1. Realität und Pluralität - das Urteilen

1.1.1.1. *Sein und Erscheinung*

Arendt vertritt die These, daß das Denken dort, wo es auf weltliche Phänomene bezogen ist, nur im Zusammensein mit seinesgleichen möglich ist, und setzt sich damit in Opposition zu den meisten und wirkmächtigsten philosophischen Traditionen der westlichen Kultur, allen voran dem Denken des deutschen Idealismus, vor allem Fichtescher Prägung, der die Erkenntnisfähigkeit allein an das Prinzip des isolierten Selbstbewußtseins zurückband, das sich erst sekundär an anderes Selbstbewußtsein bindet. Arendt geht demgegenüber von der sinnlich erscheinenden Welt aus, die als Welt nicht ohne eine Pluralität, vor der sie erscheint, zu bestehen vermag. Sie entwickelt dabei keine Erkenntnistheorie, sondern setzt voraus, daß wir mit unserem sinnlichen Apparat in der Lage sind, Welt zu erkennen. Neben den phänomenologischen Wurzeln ist vor allem die Philosophie Kants für ihr Denken von herausragender Bedeutung. Kant erklärt sich eindeutig der erscheinenden Welt zugewandt und vertritt insofern ein klares Nein gegenüber dem philosophischen Dogmatismus seiner Zeit. Seine Erkenntnistheorie baut auf die grundlegende Unterscheidung der zwei Erkenntnisvermögen Sinnlichkeit und Verstand auf. Arendt spricht bei Kant sogar von einer

¹ Vgl. Arendt: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto, S.95

„Rechtfertigung, wenn nicht gar Verherrlichung, der menschlichen Sinnlichkeit“². Beide Erkenntnisvermögen sind je für sich allein angesichts des Erkennens von Wirklichkeit unzureichend: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“³ Erst in der Koordination beider Vermögen ist menschliche Erkenntnis möglich. Die sinnliche Wahrnehmung eines Gegenstandes zeichnet sich nach Kant daher nicht bloß durch Täuschungsanfälligkeit aus, sondern sie gibt dem gedachten Begriff erst den Wirklichkeitsgehalt. Dieser Denkansatz entthront vor allem das reine Denken in seiner Unabhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung und verurteilt es infolge dessen in Bezug auf sinnlich nicht verifizierbare Vernunftideen wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zur Wahrheitsunfähigkeit. Diesen Begriffen korrespondiert keine Anschauung, weil sie durch keine sinnliche Erfahrung bestätigt werden können und sind dadurch lediglich Ideen ohne Wahrheitsgehalt, die nur insofern überhaupt von Bedeutung sind, als sie einem Bedürfnis der Vernunft entspringen⁴. Gleichzeitig wird das Denken damit auf die sinnlich erfahrbare Welt zurückverwiesen als seinem Hauptbetätigungsfeld. Darüber hinaus mag das Denken unvermeidliche Vernunftideen erzeugen, die diese Welt transzendieren; diese können jedoch lediglich den Status von „regulativen“ Ordnungsfunktionen für die Verstandeserkenntnis haben⁵. Damit unterstehen die Ideen wieder den Verstandes-erkenntnissen, die sich wiederum aus unter Begriffe gebrachten Anschauungen („worauf alles Denken als Mittel abzweckt“⁶) zusammensetzen und damit nicht ohne die für sie konstitutive Bedeutung der Sinnlichkeit verstanden werden können. Zumindest im theoretischen Gebrauch ist für Kant die Vernunft umwillen der sinnlich vermittelten Erkenntnis da und nicht umgekehrt.

Der unbestimmte Gegenstand einer sinnlichen Anschauung heißt bei Kant Erscheinung⁷. Diese Erscheinung verdankt sich einer Affektion des sinnlichen Apparates, deren Ursprung nicht mehr für den sinnlich erkennenden Menschen einholbar ist, sondern sich einem dieser sinnlichen Welt gegenüber transzendenten Objekt verdankt, dem „Ding an sich“, das wir „wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungetrennte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.“⁸ Wenn Kant auch im Fortgang der Untersuchung betont, daß es nicht wichtig sei, was die Dinge an sich sein mögen⁹, so bleibt der Sachverhalt der Unerkennbarkeit der Erscheinungen an sich selbst unabhängig von unseren Erkenntnisvermögen dennoch bei ihm als ein Mangel dieser unserer menschlichen Erkenntnisvermögen bestehen, im Gegensatz zum göttlichen Verstand, der intellektuell anzuschauen vermag. Bei Kant behalten damit die transzendentalen - die menschlichen Erkenntnisvermögen übersteigenden - Objekte trotz ihrer Unerkennbarkeit ihre traditionell philosophisch zugeschriebene Bedeutung für das vernünftige Erkennen.

Demgegenüber betont Arendt derart konsequent die Relevanz der Erscheinungswelt, daß sie die Bedeutung eines solchen Dinges an sich für die menschliche Erkenntnisfähigkeit vollständig abzustreifen vermag¹⁰. Dabei stellt sie keine allgemeine Erscheinungslehre dar, sondern bettet diese immer schon ein in ihre politische Perspektive auf die Welt. Es geht ihr nie um Naturerscheinungen und wie diese erkannt werden können, sondern in ihrem Blickfeld stehen immer schon die

² Arendt: Das Urteilen, S.42

³ Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 75

⁴ Vgl. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, AA 327

⁵ Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 670ff.

⁶ Ebd. B 33

⁷ Vgl. ebd., B 34

⁸ Ebd., B XXVIf.

⁹ Vgl. ebd., B 333

¹⁰ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.50f.

Erscheinungen im politischen Raum, das Gesprochene und Getane von Menschen und unter Menschen. Da die Erscheinung sinnlich vermittelt ist, gibt sie immer nur Singuläres, nie ein Allgemeines; doch auch diese singuläre Erscheinung ist immer schon gedachte Synthesis einer Vielheit von Vorstellungen. In der Wahrnehmung ihrer Erscheinungshaftigkeit wird die Individualität der einzelnen Tat auf besondere Weise bewahrt. Da der Grund der Affektion nie miterscheint, haftet dieser Erscheinung gleichzeitig eine Grundlosigkeit an, die sie nie ganz unterschieden sein läßt vom bloßen Schein, der genauso schnell wieder verschwindet, wie er gekommen ist, und nur durch näheres Zusehen als solches entlarvbar ist¹¹. Die Erscheinung tritt auf aus dem Nichts oder wie im Falle der Erscheinung einer menschlichen Handlung, worum es Arendt immer schon primär geht, „aus dem Dunkel des menschlichen Herzens“, wie Arendt gerne sagt. Es ist weder möglich noch überhaupt von Bedeutung, dieses Dunkel sichtbar zu machen. Denn im Falle des Menschen, der erscheint, steht hinter dieser Erscheinung nur die identische, biologische und psychische Verfaßtheit des Menschen. Diese Verfaßtheit vermag vielleicht Bedingungen zu klären, warum eine Handlung erschienen ist, sie vermag jedoch nie den Grund der Handlung bzw. des Gesprochenen anzugeben.

Schein und Dunkel bilden dabei jeweils die Kehrseite des einen Erscheinungsvorganges. Die Erscheinung hat bei Menschen die bedeutungsvolle Doppelfunktion, auf der einen Seite zu zeigen, während sie auf ihrer Kehrseite das, was nicht erscheinen soll, weil es sich nicht zum Scheinen eignet, vor dem Gezeigtwerden schützen soll¹². Gerade das Dunkel des menschlichen Herzens bedarf dieses Schutzes. Arendt wendet sich damit gegen jede Höherschätzung eines verborgenen Grundes der Erscheinungen gegenüber der „Oberfläche der Erscheinung“ selbst. Das Suchen nach verborgenen Gründen mag beabsichtigen, hinter die Phänomene selbst vorzustößen, um die Täuschungsmöglichkeit ausschließen zu können, allein es wird damit niemals Erfolg haben, da es lediglich zu neuen - ebenso täuschungsanfälligen - Phänomenen vordringen wird¹³. Diese Phänomenalität ist nicht auflösbar, so daß der Versuch, dahinter kommen zu wollen, in einem unendlichen Regreß endet. Wenn jedoch diejenigen Erscheinungen, die sich menschlichem Sprechen und Handeln verdanken, grundlos auftreten, bedeutet dies auch, daß diese Phänomene unbegreiflich sind, da sie niemals in eine lückenlose Kausalkette eingeordnet werden können. Lediglich erscheinende Bedingungen für Erscheinungen sind aufweisbar, die Erscheinungen selbst lassen sich nicht durch diese Bedingungen derart erklären, daß es hätte kommen müssen, wie es schließlich kam. Arendts Konzept von Erscheinung würdigt die Kontingenz der Erscheinungshaftigkeit überaus positiv. Diese Kontingenz ist eben nicht vernachlässigbar um eines einheitlichen Gedankensystems willen und darf nicht bei einer Subsumtion unter Begriffe von den Phänomenen subtrahiert werden. Nur wenn eine Theorie der politischen Erscheinungen diese der Kontingenz geschuldeten Grundlosigkeit der Erscheinungen zu bewahren vermag, ist menschliche Freiheit möglich als das Schaffen von neuen Realitäten; nur dann kann ein solches Denken im Vollsinn phänomenologisch genannt werden.

1.1.1.2. Einbildungskraft und Gemeinsinn

Erscheinungen treten zwar immer als einzelne bzw. konkrete auf, doch scheinen sie immer schon innerhalb von weltlichen Bezügen auf. Schon das Phänomen der Erscheinung selbst ist bezüglich, insofern jede Erscheinung „eine Sendung für Empfangsapparate“ darstellt, wie Arendt im Rückgriff auf Portmann ausführt¹⁴. Zum zweiten erscheint jede Erscheinung in einem ihr eigenen Kontext, der diesen Erscheinungen Konsistenz verleiht. Von besonderer Bedeutung ist der Tatbestand, daß die

¹¹ Vgl. ebd., S.47

¹² Vgl. ebd. S.35.47

¹³ Vgl. ebd. S.36

¹⁴ Vgl. ebd. S.55

Einbildungskraft als die Hauptbedingung für Erinnerung¹⁵ eine Vielzahl von anderen Gegenständen mit dem erscheinenden Gegenstand mit zu repräsentieren vermag, so daß mannigfache Bezüge zu diesen anderen Gegenständen aufscheinen können. Diese Verbundenheit von Einzelercheinungen bezeichnet Arendt als Bezugsgeflecht, das für sie den Inbegriff dessen darstellt, was sie Welt nennt. Im Vergleich der einzelnen Erscheinung mit anderen Erscheinungen wird diese weltlich, und ihr Besonderheitscharakter wird bewahrt, auch wenn sie mit anderweitigen Erfahrungen in Beziehung gesetzt wird. Doch noch eine zweite Leistung ist mit dieser Repräsentationsleistung der Einbildungskraft als der menschlichen Leistung der Mitrepräsentation mehrerer Erscheinungen zum Aufzeigen verschiedenster Bezüge verbunden: Durch die Mitwesenheit anderer Gegenstände der Erfahrung geschieht zum einen ein „Distanzieren“ der aufscheinenden Einzelercheinung, weil der Gegenstand mit anderen in Zusammenhang gesehen werden kann und nicht mehr das Bewußtsein mit seiner Anwesenheit vollständig überschwemmt. Zum anderen können „Abgründe der Ferne“ überbrückt werden, „bis wir alles, was zu weit von uns entfernt ist, so sehen und verstehen können, als ob es unsere eigene Angelegenheit wäre.“¹⁶ Was uns zu nahe geht, um realistisch damit umzugehen und uns dadurch vielleicht zu erdrücken droht, erhält durch die Mitgegenwart von Umständen sowie von Analogien einen Abstand, den wir brauchen, um den Gegenstand in unsere sonstige Erfahrungswelt einzufügen. Abwesendes und Abwesende können wiederum vergegenwärtigt und mittels der Einbildungskraft repräsentiert werden, so daß selbst im Alleinsein das Miteinander präsent sein kann und weitläufige Zusammenhänge aufscheinen können. Arendt bezeichnet die Einbildungskraft als die „Vernunft in ihrer höchsten Stimmungslage“, weil sie Gegenstände wie andere Menschen aus demjenigen Abstand wahrzunehmen vermag, der ihr die höchste Weite des Geistes und die größtmögliche Klarheit ermöglicht¹⁷. Dadurch wird gegenüber der Erscheinungswelt ein Standpunkt erreicht, der die privat-subjektive und damit immer schon befangene Perspektive zu transzendieren vermag, hin zu einer weltlichen. Im Unterschied zu Kant, in dessen Theorie die Empfindung über die durch sie vermittelte Materialität die Existenz des Gegenstandes und damit Realität gibt¹⁸, ist das Gefühl des Wirklichseins bei Arendt wesentlich mit jener Welthaftigkeit verbunden: „Die Wirklichkeit dessen, was ich wahrnehme, wird durch seinen welthaften Zusammenhang gewährleistet.“¹⁹ Erst wenn mit den Erscheinungen Bezüge aufscheinen, kann ein Gegenstand als wirklich empfunden werden; das Wirklichkeitsgefühl ist nicht mit der Wahrnehmung unmittelbar mitgegeben.

In diesem Zusammenhang kommt einer bestimmten welthaften Bezüglichkeit eine besondere Rolle zu, nämlich der Verbindung mit anderen in dem Bezugsgeflecht, das Arendt im engeren Sinne Welt nennt. Welt ist für sie, neben der Welt der von Menschen hergestellten Dinge, der nie vollständig erscheinende und schwer faßbare Kontext, vergleichbar dem Sein, das nie als solches erscheint und doch alle Erscheinungen begleitet. Welt nimmt bei Arendt den Status von Sein ein, nur daß Sein „ein Gedankending“ ist, während der weltliche Kontext „der Wahrnehmung nahesteht“²⁰. Für sich allein nimmt jeder lediglich eine Perspektive des Erscheinenden wahr; und erst die Fülle der Perspektiven vermag den Zusammenhang der Welt sichtbar und spürbar zu machen, durch den sich der Blick auf die Phänomene aus der rein privaten Ansicht auf eine öffentliche Meinung erweitert. Nur durch diese durch die Einbildungskraft repräsentierte, mit anderen gemeinsame Welt kann jeder sicher gehen, daß er nicht Traumvorstellungen für Wirkliches hält. Sieht man genauer zu, so stellt sich die Frage,

¹⁵ Vgl. Arendt: Das Urteilen, S.105

¹⁶ Arendt: Verstehen und Politik, S.127

¹⁷ Ebd. im Rückgriff auf William Wordsworth: The Prelude

¹⁸ Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, B XLIII

¹⁹ Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.59

²⁰ Ebd. S.60

wie die Fülle der Erscheinungen, die sich den Sinnen darbietet, in den weltlichen Bezug gesetzt werden kann. Dazu wird das Material der fünf Sinne durch einen sechsten Sinn gesteuert, den Arendt in dem traditionellen Gemeinsinn wahrnimmt, „der alle im Kern besonderen Sinnesdaten steuert und denen der anderen anpaßt“²¹, so daß diese in eine gemeinsame Welt eingefügt werden.²² Dies bedeutet nicht eine Übernahme der Sinnesdaten der anderen, sondern das Bewußtsein der Selbigkeit des Gegenstandes in den verschiedenen Wahrnehmungen. Der Gemeinsinn ist also das Vermögen der Relation von Selbigkeit und Verschiedenheit, das erst aufgrund dieser Relation das Erscheinen von Pluralität als der Unterschiedenheit in der Selbigkeit eines welthaften Zusammenhanges ermöglicht. Dieser Gemeinsinn leistet in der Bezugnahme auf andere nichts wesentlich anderes als in Bezug auf die subjektive Wahrnehmung. Wie er garantiert, daß die fünf Sinne mit dem gleichen Gegenstand befaßt sind, so garantiert er eben auch, daß die verschiedenen Perspektiven innerhalb einer menschlichen Pluralität den gleichen Gegenstand betreffen und so dazu einladen, sich redend aufeinander zu beziehen²³. Der Gemeinsinn qualifiziert damit das jeweilige Urteil als politische Meinung, insofern dieses Urteil aus dem Zusammenhang vieler Urteile heraus reflektiert wird, und dabei das Ausschnitthafte - die Perspektivität - des Urteils bewußt bleibt. Es ist dieser Gemeinsinn, in dem Arendt einen zentralen Unterschied des Menschseins zum Tierreich wahrnimmt; durch ihn wird der Mensch erst menschlich²⁴. Der Gemeinsinn enthebt das Mitsein von Menschen einer animalisch-natürlichen Gattungshaftigkeit. Auch das Spezifikum der menschlichen Sprache wird erst über eine Thematisierung der Gemeinsinnigkeit in seiner Besonderheit verständlich²⁵.

Die Gefahr der Moderne sieht Arendt in dem Verlust eben dieses Gemeinsinnes, den sie ersetzt durch den gesunden Menschenverstand, der das Miteinander in einem Bezugsgewebe in eine Gleichheit des Raisonements verwandelt: „Was die Menschen des gesunden Menschenverstandes miteinander gemein haben, ist keine Welt, sondern lediglich eine Verstandesstruktur, die sie zudem genau genommen gar nicht gemein haben können, es sich höchstens herausstellen kann, daß sie in jedem Exemplar der Gattung des Menschengeschlechts gleich funktioniert.“²⁶ An die Stelle der Selbigkeit in Form des Befäßtseins mit dem gleichen Gegenstand tritt die Gleichheit der Verstandesstruktur, die keine Unterschiedenheit außer der Abweichung von der Norm kennt. Diese Gleichheit bietet nicht Orientierung in der Welt, sondern zwingt alle Exemplare der menschlichen Gattung unter für alle Menschen geltende logische Schlußfolgerungsgesetze²⁷. Sobald der Gemeinsinn als Orientierungssinn verloren ist, setzt sich die Ideologie an dessen Stelle, die eine Idee zur Prämisse erklärt, um zugunsten der Widerspruchslosigkeit des Schlußverfahrens logische Konsequenzen aus dieser Prämisse zu ziehen. Die logische Stimmigkeit verspricht absolute Sicherheit und ersetzt damit die Heimat, die die gemeinsame Welt zu bieten vermag, wenn auch um den Preis der Menschlichkeit und Individualität, alle Möglichkeiten des Neuanfangens aus der Welt auszumerzen²⁸. Gerade am Verlust des Gemeinsinnes, wie Arendt ihn für die nationalsozialistische wie die kommunistische Ideologie thematisiert, wird die Bedeutung des Gemeinsinnes deutlich.

Gleichzeitig macht Arendt jedoch auch deutlich, daß der traditionelle Gemeinsinn in der Moderne nicht mehr ohne weiteres seine Funktion auszuführen vermag, da er ein funktionierendes Gemeinwesen voraussetzt. Im traditionellen Gemeinwesen werden bestimmte Prinzipien als evident

²¹ Arendt: Verstehen und Politik, S.121

²² Vgl. Arendt: Vita activa, S.275

²³ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.59

²⁴ Vgl. ebd., S.276

²⁵ Vgl. Arendt: Das Urteilen, S.94

²⁶ Arendt: Vita activa, S.276

²⁷ Vgl. Arendt: Elemente und Ursünge totaler Herrschaft, S.720

²⁸ Vgl. ebd. S.723

empfundene, die fraglos von der früheren Generation auf die spätere übertragen werden, solange das Gemeinwesen funktioniert²⁹. Solche Leitideen stellen sich als Vorurteile dar, die Arendt keinesfalls rein negativ versteht, sondern ganz im Gegenteil als „den Ariadnefaden des gesunden Menschenverstandes“³⁰, die nicht personal gebunden sind und auf diese Weise leicht mit Zustimmung rechnen können. Dort, wo diese Vorurteile als Maßstäbe des Urteilens funktionieren, vermögen sie bis zu einem gewissen Grad Indoktrinierung zu verhindern, insofern sie sich als vorgegebene Urteile der Ideologie in den Weg stellen können³¹. Auch wenn Politik immer wieder mit der „Aufhellung und Zerstreung von Vorurteilen“ zu tun hat, bedeutet dies nicht ein Eintreten für Vorurteilslosigkeit im strengen wissenschaftlichen Sinne. Diese Vorurteilslosigkeit würde „eine übermenschliche Wachheit“ erfordern³², weil Vorurteile das Urteilen in vielen Fällen erleichtern, um das objektiv maßstabslose Urteilen für die Situationen von exemplarischer Bedeutung, die sogenannten Präzedenzfälle, aufzusparen. Darüber hinaus ist das Vorurteil auch in seinem Inhalt für das Urteilen von besonderer Bedeutung. Jedes Vorurteil birgt ein Stück echter Erfahrung aus der Vergangenheit, so daß selbst dann, wenn das Vorurteil fragwürdig wird, es nicht einfach übergangen zu werden braucht, sondern das darin enthaltene echte Urteil neu entdeckt werden muß, um es dergestalt für die Gegenwart neu zu formulieren und gleichzeitig die echte Vergangenheit in ihm zu bewahren. Arendts Konzept ist damit alles andere als traditionsfeindlich. Aber diese Tradition hat dennoch nur begrenzte Aussagekraft für die Gegenwart, und eine ausschließliche Betrachtung gegenwärtiger Ereignisse unter Kategorien der Vergangenheit unterliegt besonderen Gefahren. Diese Gefahr der Vorurteile, die der traditionelle Gemeinsinn an die Hand gibt, zeigt sich darin, daß zum einen unkritisch alles Unbekannte und Neue in Bekanntem versenkt wird und auf diese Weise Neues nicht mehr als solches wahrgenommen wird, zum anderen darin, daß diese Vorurteile bei radikal neuen Phänomenen wie dem Totalitarismus versagen, weil sie deren neuartigen Charakter verkennen³³.

1.1.1.3. Kants Rekonstruktion des Gemeinsinns

Will die mit anderen gemeinsame Welt nicht verlassen, aber dennoch nicht jede neuartige Erscheinung einfach für das immer schon Dagewesene erklärt werden, so ist bezüglich neuer Phänomene eine andere Art von Gemeinsinn notwendig, der sich zum einen nicht lediglich auf vorurteilhafte Prinzipien gründet und zum anderen selbst dann noch zu funktionieren vermag, wenn die moderne Massengesellschaft aufgrund der Eindimensionalität ihrer Mitglieder und erst recht der Totalitarismus als die letztlich einzig mögliche Organisationsform dieser „Massenmenschen“³⁴ jedes funktionierende Gemeinwesen zerstört hat. Arendt sieht die Möglichkeit, eine Theorie dieses Gemeinsinns zu entwerfen, in Kants Theorie der Ästhetik, die er im ersten Teil seiner dritten Kritik, der „Kritik der Urteilskraft“, entfaltet hat, von der Arendt meint, daß sie Kants eigentliche politische Theorie enthalte. Arendt selbst sieht eine starke Verbindung zwischen Kunst und Politik, insofern beides der Öffentlichkeit bedarf und die Kunst - zumal in der griechischen Antike - die Erinnerungshilfe der politischen Taten darstellt³⁵. Der Öffentlichkeitscharakter beider Bereiche, der Kunst wie der Politik, gestaltet sich insofern in gleicher Art und Weise, als in beiden Bereichen über einzelne Erscheinungen im Zusammenhang mit anderen zu urteilen ist, hier über das Schöne, dort über politische Meinungen. Die ästhetischen sowie die politischen Phänomene werden nur mit Hilfe

²⁹ Vgl. Vollrath: Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, S.255

³⁰ Arendt: Verstehen und Politik, S.114. Trotz ihrer oben angeführten Unterscheidung von Gemeinsinn und gesundem Menschenverstand kann Arendt beide Begriffe auch synonym verwenden.

³¹ Vgl. Arendt: Verstehen und Politik, S.113

³² Vgl. Arendt: Was ist Politik, S.17

³³ Vgl. Arendt: Verstehen und Politik, S.116f.

³⁴ Vgl. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.499

³⁵ Vgl. Arendt: Kultur und Politik, S.290

der gleichen reflektierenden Urteilskraft angemessen in den Blick genommen. So rechtfertigt sich für sie eine politische Lesart von Kants ästhetischer Urteilskraft. Die Aufnahme dieses Konzeptes von Urteilskraft in die politische Theorie stößt dabei allerdings auf die Schwierigkeit, daß Kant selbst die politische Urteilskraft gerade nicht in der Urteilskraft der dritten Kritik verankert sehen wollte, sondern im Gegenteil das Politische als zu den rein „technisch-praktischen“ Künsten gehörend ansah, die er lediglich als „Korollarien“ in der theoretischen Philosophie verankerte³⁶. Diese Konzeption ist in Kants Theorie des Praktischen begründet, die er allein im vernunfthaften apriorischen Sittengesetz verankert wissen wollte. Da politische Klugheit seiner Auffassung nach lediglich a posteriori urteilt, kann sie nur eine technische Anwendung des apriorischen Sittengesetzes beinhalten³⁷, während für ihn auf der anderen Seite alles, was nicht seinem praktischen Freiheitsbegriff unterliegt, der Natur zuzurechnen ist. Doch gerade dieser Theorie des Praktischen steht Arendt überaus kritisch gegenüber, insofern diese auf einem zwingenden Wahrheitsmaßstab beruht in Form des Prinzips der Übereinstimmung mit sich selbst im vernünftigen Sittengesetz, was für Arendt inakzeptabel ist, da zum einen ein absoluter Maßstab als Handlungsgesetz die Freiheit vernichtet, zum anderen die Selbstübereinstimmung im Sittengesetz nicht der Welt verhaftet ist und damit - weil Welt verleugnend - Welt zerstört. Dagegen versucht Arendt, die dritte Kritik als Kants Theorie des Politischen in nuce zu lesen und zu interpretieren. Kant selbst sah in ihr einen Schlußstein seiner Philosophie, da sie die Dichotomie zwischen den zwei ersten Kritiken aufzuheben vermochte, die sich dadurch ergab, daß sich die praktische Gesetzmäßigkeit aus der Freiheit des Sittengesetzes als reine Vernünftigkeit von der sinnlichen Gegebenheit der Naturgesetze abhebt und auf diese Weise eine Kluft entsteht zwischen Natur und praktischer Freiheit³⁸. Diese Kluft wird überbrückt durch das Vermögen des Urteilens, das bereits in Kants theoretischer Philosophie die Brücke bildet, zum einen zwischen Anschauung einer Mannigfaltigkeit und Synthesis durch begriffliche Bestimmung, zum anderen zwischen Verstandes- und Vernunftkenntnis. Ebenso soll das Urteilen praktische intelligible Freiheit und sinnliche Naturerkenntnis verbinden können, allerdings, nach Kant, nur jenseits des sittlichen Bereiches. Das Urteilen in der Vermittlung zwischen Verstandessynthesis und sinnlich-phänomenaler Mannigfaltigkeit in der theoretischen Erkenntnis geschieht allein durch Subsumtion der sinnlichen Mannigfaltigkeit unter vorgegebene Begriffe, die sich aus den Verstandesgrundsätzen ergeben. Damit geschieht die Verbindung durch Überordnung. Die Sinnlichkeit hat keine Rückwirkungsmöglichkeit auf die Verstandesbegriffe, wie im praktischen Bereich die Erfahrung keinen Einfluß hat auf das moralische Sittengesetz, sondern das Gesetz die Praxis beherrscht. Eine wirkliche Überbrückung der Kluft, in der Anschauungsmannigfaltigkeit und Verstandessynthesis gleichgeordnet sind, kann sich daher allein aus einer Urteilskraft ergeben, die nicht subsumierend sondern rein reflektierend verfährt und auf diese Weise „von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat.“³⁹ Dazu bedarf sie eines aus sich selbst heraus entwickelten Prinzips, das nach Kant lediglich in der Vorstellung gefunden werden kann, daß die besonderen und zufälligen Naturgesetze sich aufgrund der Vorstellung praktischen Schaffens durch einen göttlichen Verstand nach Zwecken verdanken, so daß sie als besondere und damit zufällige Naturgesetze dennoch einen sinnvollen Zusammenhang nach dem Vorbild der praktischen Zwecksetzung bilden. Ob eine solche zweckhafte Schöpfung der Natur wirklich geschehen ist, bleibt dabei ohne Belang, von Bedeutung ist allein, daß die Urteilskraft so verfahren muß „als ob“, damit die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand, theoretischer und praktischer Vernunft reflektierend überbrückt werden kann⁴⁰. Dieser

³⁶ Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, B XIII f.

³⁷ Vgl. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA 418

³⁸ Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, B XVI ff.

³⁹ Ebd., B XXVI f.

⁴⁰ Vgl. ebd., B XXVII

Zusammenhang alles Gegebenen unter dem Prinzip des zweckmäßigen Geschaffenseins impliziert die Möglichkeit des Zusammenstimmens des sinnlich Gegebenen mit den menschlichen Erkenntnisvermögen selbst. Die Urteilskraft als Vermittlungsinstanz zwischen den Erkenntnisvermögen Sinnlichkeit und Verstand geht also a priori von dem Grundsatz aus, daß die Erkenntnisvermögen aufeinander bezogen sind, so daß die Kluft zwischen beiden überbrückbar ist, was sich darin zeigt, daß derjenige, der etwas von diesem Zusammenhang im reinen Reflektieren wahrnimmt, unwillkürlich ein Gefühl der Lust an diesem Zusammenhang empfindet⁴¹.

Auch im ästhetischen Erleben soll ein derartiges Prinzip der Zweckmäßigkeit das Urteilen ermöglichen, das sich jedoch nicht auf Begriffe gründen darf, sondern vorbegrifflich nur das reine Gefühl des zweckmäßigen Zusammenhangs aufzeigen können soll, insofern das Schöne lediglich vorbegrifflich erlebt statt begrifflich erfaßt wird. Kant bezeichnet diese Zweckmäßigkeit als eine solche ohne einen eigens gesetzten Zweck⁴². Soll die Besonderheit des ästhetischen Gefühls der Lust als Grundlage des ästhetischen Geschmacks deutlich werden, so muß es vor allem abgegrenzt werden von anderen Gefühlen. Das Gefühl der Annehmlichkeit setzt ein privates Bedürfnis voraus, das parteiisch macht und andere Gefühle gänzlich überlagert. Solange der Urteilende keine Distanz zu diesem Bedürfnis gewonnen hat, kann man bei ihm nicht von Geschmack reden⁴³. In diesem Fall ist der Hunger der beste Koch⁴⁴, dem Urteilenden gefällt das, was sein Bedürfnis sättigt, ohne darüber hinaus Interesse am Gegenstand zu haben. Während der Mensch das Interesse am Angenehmen, die Bedürfnisstruktur, mit dem Tierreich teilt, verbindet ihn das Interesse am Guten mit allen vernünftigen Lebewesen. Auch der sittliche Bereich kennt ein Lustgefühl, indem das Prädikat gut mit dem Gefühl der Achtung vor dem praktischen Sittengesetz verbunden ist, an dem jede praktische Zwecksetzung gemessen wird. Das sittliche Urteilen geschieht insofern in Orientierung an einem von der Vernunft entwickelten Begriff von gut⁴⁵. Von beiden Gefühlsarten, dem Gefühl der Achtung wie dem der Annehmlichkeit, unterscheidet sich die Lust im ästhetisch-reflektierenden Urteilen. Das reflektierende Urteilen als ausschließlich menschliches Vermögen⁴⁶ geschieht frei, d.h. ohne Orientierung an der Bedürfnisstruktur oder auch an einem Vernunftkonzept, um auf dem Grund dieser Freiheit mit dem Gegenstand zu spielen⁴⁷, ihn aus ganz verschiedenen Perspektiven reflektierend zu betrachten, um so eine umfassende Sicht auf den Gegenstand zu gewinnen und auf diese Weise den Gegenstand überhaupt erst in seiner Mannigfaltigkeit zu erkennen. Dieses freie Spiel der Erkenntnisvermögen in Form des Einnehmens verschiedenster Perspektiven erzeugt Lust, aber eben eine solche Lust, die frei von Zwängen des Körpers oder der Vernunft ist und nichts anderes zu ihrem Inhalt hat als das Gefühl des Zusammenstimmens der Erkenntnisvermögen in diesem Spiel mit dem Gegenstand. Die Lust zeigt dem Urteilenden lediglich, daß es keine Kluft zwischen den Erkenntnisvermögen gibt.

Unter Begriff versteht Kant eine objektive Allgemeinheit, unter die einzelne Gegenstände subsumierbar sind. Das reflektierende Urteil hat keinen Anteil an dieser objektiven Allgemeinheit, sondern ist ein logisch einzelnes Urteil⁴⁸, das den Gegenstand der Beurteilung nicht in Beziehung setzt zu anderen Vorstellungen, sondern zur Gemeinschaft der urteilenden Subjekte. Die Bedürfnisse sind privater Natur und stiften höchstens begrenzte Geselligkeit⁴⁹, das ästhetisch-reflektierende Urteilen

⁴¹ Vgl. ebd., B XL

⁴² Vgl. ebd., B 61

⁴³ Vgl. ebd. B16

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Vgl. ebd. B10

⁴⁶ Vgl. ebd. B15

⁴⁷ Vgl. ebd. B16

⁴⁸ Vgl. ebd. B24

⁴⁹ Vgl. ebd. B20f.

stiftet hingegen subjektive Allgemeinheit, indem das subjektive Urteil in Bezug gesetzt wird zur Gemeinschaft aller Urteilenden und damit gemeingültig werden kann⁵⁰.

Das Zusammenstimmen der Erkenntnisvermögen unter eine Vorstellung von einem Gegenstand, wie darüber hinaus und daraufhin das Teilen des daraus resultierenden Gefühls der Lust, weist auf eine wohleingerichtete, zweckhafte Ordnung hin, zu der allerdings kein objektiver Zweck benennbar ist. Relational beschreibt daher das reflektierende Urteilen eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck⁵¹. Im reflektierenden Urteilen erlebt der Urteilende eine lustvolle Zusammenstimmung der Erkenntnisvermögen, die sich auf keine subjektive oder objektive Absicht gründen läßt, wie etwa den Zweck, einen Gegenstand erst deshalb als schön zu empfinden, weil er an einem Vollkommenheitsideal der Vernunft gemessen wird⁵². Das durch ästhetisch reflektierendes Urteilen gewonnene Lustgefühl, dem das Prädikat „schön“ zugeordnet ist, kommt ohne solche übergeordneten Vernunftbegriffe aus.

Die Mitteilbarkeit des Gefühls der Lust aufgrund des Zusammenstimmens der Erkenntnisvermögen untereinander benennt Kant mit dem Begriff Gemeinsinn⁵³. Dieses Gefühl ist nicht objektiv begründbar, so daß mit dem reflektierenden Urteil keine objektive Notwendigkeit verbunden werden kann. Das ästhetische Urteil ist aber auch kein Privat Urteil, sondern an der Mitteilbarkeit interessiert. Es sucht gerade die Beistimmung anderer und damit die Gemeinschaft des Urteilens mit ihnen, die aber nicht mittels logischem Zwang durchsetzbar ist, sondern nur als Werben um diese Zustimmung gedacht werden kann. Geschieht diese Zustimmung, so zeigt sich dadurch exemplarisch ein Gemeinsinn, der nicht weiter objektiv bestimmbar ist⁵⁴.

Diese vier Momente des ästhetisch reflektierenden Urteilens: interesseloses Wohlgefallen, subjektive Allgemeinheit, Zweckmäßigkeit ohne Zweck, notwendiges Wohlgefallen entwirft Kant anhand seiner Urteilstafel aus der Erkenntnistheorie. Doch die einzelnen Momente sind nur paradox faßbar. Daran zeigt sich, daß die aufgezeigten Einzelbestimmungen das kantische Kategoriensystem sprengen, indem sie zwar ihre Begrifflichkeit noch jenem Kategorienschema entnehmen, jedoch sämtlich allein durch Begriffe ausgefüllt sind, die sich erkenntnistheoretisch gegenseitig ausschließen⁵⁵.

Das subjektive Prinzip, das diese Notwendigkeit der Beistimmung mit sich führt, identifiziert Kant mit dem Gemeinsinn⁵⁶. Dabei definiert Kant diesen „sensus communis“ als „die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens [...], welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachhaltigen Einfluß haben würde“⁵⁷. Die zwei Momente des Gemeinsinns, das Präsentieren der Vorstellungsart anderer und das Abstrahieren von den privaten Beschränkungen, sind derart unauflöslich miteinander verknüpft, daß Kant ihr Verhältnis zueinander auch umgekehrt formulieren kann, daß „man sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert.“⁵⁸ Diese Beschränkungen fallen wiederum dadurch, daß man „bereit ist, anzuerkennen, daß es außer [der urteilenden Person] noch etwas anderes, vor

⁵⁰ Vgl. ebd. B23

⁵¹ Vgl. ebd. B61

⁵² Vgl. ebd. B44

⁵³ Vgl. ebd. B64

⁵⁴ Vgl. ebd. B62f.

⁵⁵ Vgl. Vollrath: Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, S.259

⁵⁶ Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, B 64

⁵⁷ Ebd., B 157

⁵⁸ Ebd., B 157

allem andere, in der Welt gibt.’⁵⁹ Diesen Vorgang stellt das Ur-teilen dar, als Vermögen, sich selbst zu teilen, und auf diese Weise nicht die Meinung anderer zu übernehmen, sondern den eigenen Standpunkt als besondere Perspektive zu verstehen, um über die Fähigkeit, sich in andere Standorte zu versetzen, den Perspektivenreichtum der Welt aufleuchten zu lassen und den eigenen Standpunkt zu bereichern, indem er für andere beistimmungsfähig mitteilbar wird. Einzige unbedingte Voraussetzung für das Funktionieren dieser Gemeinsinnigkeit ist es, die Partikularität der eigenen Meinung zu akzeptieren, anstatt sie als absolute Wahrheit in der Welt durchsetzen zu wollen⁶⁰.

Im Unterschied zum traditionellen Gemeinsinn genügt es in Kants Theorie des Gemeinsinnes sogar, sich an „mögliche Urteile“ anderer zu halten, so daß die Urteilskraft auch dann noch funktioniert, wenn keine anderen mehr anwesend sind, auf deren Vorstellungsart der Urteilende Rücksicht nehmen kann. Dadurch ist der kantische Gemeinsinn ganz im Gegensatz zum traditionellen Gemeinsinn unabhängig von der konkreten Gemeinschaft geworden. Wer, aus welchen Gründen auch immer, das Leben in Gemeinschaft entbehren muß, kann sich dennoch in eine Gemeinschaft lediglich vorgestellter anderer Standpunkte begeben, um so die Gemeinsinnigkeit seines Urteilens zu bewahren. Die Abstraktion von der privat-subjektiven Beschränktheit wird erreicht durch eine „Operation der Reflexion“, die dasjenige Urteil über das private Urteil darstellt, das entscheidet, ob jenes auch allgemein mitteilbar ist. Auf diese Weise gewinnen Urteilende Distanz zu ihren privaten Motiven, um die selbstbezüglichen Anteile des eigenen Urteilens von einem anderen Standpunkt von den beistimmungsfähigen Anteilen zu unterscheiden. Diese Denkungsart nennt Kant die „erweiterte Denkungsart“, die er der „bornierten“ entgegensetzt, die zwischen die „subjektiven Privatbedingungen [...] wie eingeklammert“ ist⁶¹. Dabei ist trotz der abstrakten Sprache der Vorgang der erweiterten Denkungsart ein ganz alltäglicher, insofern „nichts natürlicher [ist], als von Reiz und Rührung zu abstrahieren, wenn man ein Urteil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll.“⁶² Diese erweiterte Denkungsart der Urteilskraft hat für Kant den gleichen Rang wie die Maxime des Verstandes, sich des eigenen Verstandes zu bedienen. Diese Maxime des Selbstdenkens verhindert die unreflektierte Übernahme von Vorurteilen in das eigene Denken, während die Maxime der erweiterten Denkungsart die Mitteilbarkeit der eigenen Urteile prüft⁶³. Gemeinsinnigkeit und Vorurteilslosigkeit behindern sich damit nicht mehr gegenseitig.

1.1.1.4. Arendts Konzept einer politischen Urteilskraft

Die kantische Konzeption des ästhetischen Urteils kann auf vielfältige Weise Eingang finden in das Verständnis des politischen Urteilens. Bereits Aristoteles verstand den *pol...thj* zentral als einen Teilhaber an *kr...sij* - also Urteilen - und *φρc*» (Anfangen, Handeln sowie Herrschaft)⁶⁴. Das Urteilen ist damit konstitutives Merkmal des Politischen. Arendt bezeichnet die Urteilskraft als „das politischste der geistigen Vermögen des Menschen“, weil es dasjenige Vermögen ist, „das Einzeldinge beurteilt, ohne sie unter allgemeine Regeln zu subsumieren“⁶⁵. Die Urteilskraft gilt für Arendt sogar als die „Grundfähigkeit [...], die den Menschen erst ermöglicht, sich im öffentlich-politischen Raum, in der gemeinsamen Welt, zu orientieren“⁶⁶. Erst diese Fähigkeit zu urteilen garantiert eine adäquate Umgangsmöglichkeit mit von Menschen bewirkten Ereignissen, die den politischen Raum erst gestalten, ohne diesen Ereignissen den ihnen konstitutiven Kontingenzcharakter

⁵⁹ Vollrath: Grundlegung zu einer philosophischen Theorie des Politischen, S.280

⁶⁰ Vgl. ebd., S.285

⁶¹ Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, B 159

⁶² Ebd., B 158

⁶³ Vgl. ebd., B 158f.

⁶⁴ Vgl. Aristoteles: Politika, 1275a 22f.

⁶⁵ Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.191

⁶⁶ Arendt: Kultur und Politik, S.299

zu nehmen⁶⁷. Die Urteilskraft vermag des weiteren, mit ihrem eigenen Weltzugang dem naturwissenschaftlichen Paradigma der methodisch gefundenen Objektivität eine Alternative entgegenzusetzen. Wissenschaftliche Objektivität wird erreicht durch einen methodisch gesicherten Gegenstandsbezug außerhalb des jeweiligen Gegenstandsbereiches, die den Gegenstand lediglich durch Rückgriff auf Naturgesetze erklärt. Dies gilt im übrigen auch dann, wenn diese Gesetze lediglich hypothetische Gültigkeit haben. Das ist aber für die politische Erscheinungswelt inakzeptabel, da ein solcher Zugang zu den Phänomenen zum einen das Bezugsgewebe der gemeinsamen Welt übergehen muß und damit per se bereits unpolitisch ist. Zum anderen begreift der naturwissenschaftliche Zugang alles Geschehene nur als Fälle allgemeiner Regeln und kann dadurch dem Phänomen des Handelns nicht gerecht werden, das Unvorhersehbares in die Welt zu bringen vermag.

Das Urteilen im Kontext der subjektiven Allgemeinheit reflektiert die Erscheinungen aus der Perspektive der Welt „als des Standortes, der alle einzelnen Standorte in ihrem Verhältnis zueinander bilden“ kann, und zeigt auf diese Art und Weise die Erscheinungen immer schon in ihrem Zusammenhang des zu dieser Welt gehörenden Erscheinungsraumes⁶⁸. Die subjektive Allgemeinheit impliziert damit die Weltorientierung des Urteilens, während Denken in Orientierung an objektiven Allgemeinheiten in Form von Vernunftbegriffen oder Vernunftsystemen die Erscheinungen nach abstrakten Maßgaben kategorisiert und beschneidet. Der Versuch, das Politische durch Anwendung allgemeiner Regeln unter eine objektive Allgemeinheit zu subsumieren, ist in der Philosophiegeschichte immer wieder unternommen worden. Ganz gleich ob Politik der Verwirklichung der *idea toà egaqoà* dienen⁶⁹ oder in der Verwirklichung einer „civitas Dei“ ihr Ende finden soll⁷⁰, ob der Staat mit der „Verwirklichung der sittlichen Idee“ gleichgesetzt wird⁷¹ oder seine Aufgabe darin besteht, mittels Gesellschaftsvertrag die partikularen Willen der einzelnen Bürger unter eine *volonté générale* zu zwingen⁷², selbst die Unterordnung des Politischen unter die Gewährleistung der Menschenwürde, gemeinsam ist solchen Konzepten die Subsumierung des Politischen unter übergeordnete Ideen bzw. Maßstäbe, so daß die Pluralität im Handeln und Urteilen und damit die Freiheit selbst anderen Zwecken untergeordnet und so die Würde des Politischen zu verkannt wird. Der politische Bereich ist nach Arendt der Bereich der Freiheit, der folglich ein solches Verständnis des Politischen unter zwingenden Wahrheitskriterien gerade ausschließen muß, da jeder Versuch, im Politischen durch Erkenntnis und zwingende Wahrheit Ereignisse zu begreifen, diese Freiheit und damit die Authentizität des Politischen eliminieren muß. Das Kontingente und Neuartige, das mit dem Handeln in die Welt gelangt, wird im subsumierenden Denken nach Maßgabe allgemeiner Ideen lediglich als Abweichung der Realität vom normativen Begriff bagatellisiert, statt es durch verschiedenste Meinungsperspektiven in seinem Einmaligkeitscharakter zu beleuchten. Freiheit, durch die Menschen erst eine Pluralität darstellen können, ist daran gebunden, daß keine zwingende, allgemeine und objektive Wahrheit als politisches Prinzip die Vielheit der Meinungen zerstört. Das Politische als der Raum der Freiheit, braucht damit eine Geistestätigkeit, die diesem Phänomen der Freiheit gerecht wird, und diese findet Arendt im Urteilen und nicht im philosophischen Ideen- bzw. Systemdenken.

Arendts Konzept impliziert eine Veränderung des Wahrheitsverständnisses für die Sphäre des Politischen. Das Politische kennt solche absoluten Wahrheiten nicht, sondern gründet sich allein auf

⁶⁷ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.212

⁶⁸ Vgl. Vollrath: Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens, S.62f.

⁶⁹ Vgl. dazu vor allem Platons berühmtes Höhlengleichnis in ders.: *Politeia* 514a ff.

⁷⁰ Vgl. Augustinus: *De civitate Dei* 1,35

⁷¹ Vgl. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts §§257f.

⁷² Vgl. Rousseau: *Contrat social* I7; II5

die Pluralität der Meinungen. Dennoch ist diese Meinungspluralität nicht der Beliebigkeit ausgeliefert, sondern an die Wahrhaftigkeit gebunden⁷³, die sich den geschehenen Tatsachen und Ereignissen verpflichtet weiß, statt sie irgendwelchen privaten Interessen zu opfern. Die Meinungshaftigkeit, also die Pluralität der Urteile, betrifft daher immer nur die Deutung der Tatsachen, nie die Tatsachen selbst⁷⁴. Über Fakten läßt sich keine Meinungspluralität bilden.

Das Allgemeine zeigt sich im authentischen, politischen Urteil nach Kants Konzeption des Gemeinsinnes als ein subjektiv Allgemeines, aufgrund dessen sich das Subjekt in einen größeren Zusammenhang stellt. Dazu muß sich jedoch das Subjekt zunächst in seiner privaten Beschränktheit befreien, um zu dieser Allgemeinheit zu gelangen. Das politische Urteilen setzt damit nicht nur eine „Stille der Leidenschaften“⁷⁵ voraus, sondern nach Arendt sogar einen Rückzug „vom aktiven Engagement“ allgemein. Es ist die Rolle des Zuschauers, nicht des Akteurs, in der Arendt die Urteilskraft lokalisiert. Dieser Rückzug bedeutet jedoch nicht einen solchen von der Welt und ihren Erscheinungen insgesamt - durch solche Weltlosigkeit zeichnet sich für sie das Denken aus, das sich im Nirgendwo bewegt -; der urteilende Zuschauer ist also nie mit dem einsamen Philosophen identisch, sondern er bleibt unter Seinesgleichen, dem Publikum, und weiß sich im Urteilen zum einen den Erscheinungen verpflichtet, zum anderen an den Gemeinsinn gebunden⁷⁶. Arendt wehrt sich in ihrer Option für die Position des zuschauenden Urteilers gegen das alte Vorurteil, „daß man nicht urteilen kann, wenn man nicht dabeigewesen ist,“⁷⁷ und führt als Beispiele die Rechtsprechung und die Geschichtsschreibung an, die beide keine Existenzberechtigung hätten, wenn diesem Vorurteil beizupflichten wäre. Im Gegenteil ist es ihrer Meinung nach gerade der unbeteiligte Betrachter, der „einen Sinn in den Verlauf, den Ereignisse genommen hatten, entdecken [kann] - einen Sinn, den die Handelnden nicht kannten. Der existenzielle Nährboden für seine Einsicht war seine Uninteressiertheit.“⁷⁸

Es ist ein „uninteressiertes Weltinteresse“⁷⁹, das sich solcherart im Urteilenden meldet, das eine spezifische Form der Selbstlosigkeit, „eine Mißachtung des Selbstinteresses“⁸⁰ darstellt, in der der Urteilende sich bezüglich seiner rein idiosynkratischen Anteile selbst aufgibt. Dieses Selbstaufgabe geschieht allerdings nicht unmittelbar zugunsten eines anderen, sondern zugunsten von etwas Drittem, der Welt als dem menschlichen Bezugsgeflecht von Sprechen und Handeln. An erster Stelle steht daher für Arendt die Welt zwischen den Menschen und nicht der Mensch an sich⁸¹. Die Interesslosigkeit bedeutet also gerade nicht Gleichgültigkeit. Der Zuschauer ist nicht teilnahmslos und innerlich distanziert, sondern zeichnet sich im Gegenteil aus durch „Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt“⁸². Der politisch Urteilende braucht eine Begeisterung für das Miteinander in der Welt, eine Liebe zur Welt, die sein Urteilen trägt und dadurch auch eine Lust im Urteilen, wie Kant sie für das ästhetisch-reflektierende Urteil beschreibt. Diese Liebe zur Welt findet einen wichtigen Aspekt in dem dieser Welt eigenen Licht. Aus dem Dunkel der eigenen Seele mit den ihr eigentümlichen Leidenschaften heraustretend, gewahrt der Urteilende den Reichtum unterschiedlichster Perspektiven, die die Gegenstände der Welt zu erhellen vermögen. Die Welt verdient die Liebe zu ihr aufgrund des ihr eigenen Glanzes. Weil diese Welt liebenswert ist, ist sie

⁷³ Vgl. Arendt: Wahrheit und Politik, S.330ff.

⁷⁴ Vgl. ebd. S.336

⁷⁵ Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.75

⁷⁶ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.99

⁷⁷ Arendt: Eichmann in Jerusalem, S.23

⁷⁸ Arendt: Das Urteilen, S.74

⁷⁹ Arendt: Kultur und Politik, S.300

⁸⁰ Arendt: Das Urteilen, S.61

⁸¹ Vgl. Arendt: Kultur und Politik, S.300

⁸² Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.100 nach einem Zitat von Kant

auch wert, bewahrt zu werden. Den Maßstab zur Bewahrung der Welt nimmt das Urteilen allein von der Welt selbst; sie liegt in nichts anderem als in der Ansinnbarkeit von Urteilen gegenüber allen anderen Weltteilnehmern begründet⁸³. Nur solche Meinungen, die den Bestand der Welt selbst gefährden, indem sie beispielsweise einen Teil der Menschheit, bzw. ihre Meinungen und Impulse aus der Welt ausschließen wollen, sind nicht als politische Meinungen qualifizierbar⁸⁴.

Das politische, gemeinsinnige Urteilen zeichnet sich nicht dadurch aus, die Meinungen anderer anzunehmen, erst recht nicht durch eine erweiterte Empathie, die sich lediglich in die Privatheit des anderen verstricken würde, sondern um denjenigen höheren Standpunkt, der durch jene erweiterte Denkungsart gekennzeichnet ist und der nur insoweit höher ist, als er viele Standpunkte umfaßt. Der Urteilende bindet sich reflexiv an andere und begreift sich als Mitglied einer durch Pluralität gestifteten Welt, so daß er seine eigene Meinung gleichzeitig vom Standpunkt der anderen aus auf ihre Tragfähigkeit hin zu reflektieren vermag⁸⁵.

Im Urteilen erhält das Subjekt dieses Urteilens einen eigenartig relativierten Standort. Diejenige private Subjektivität, die nicht allgemein mitteilbar ist, kann im Urteilen nicht herangezogen werden. Von ihr muß der Urteilende sich selbst befreien. Doch geschieht diese Befreiung eben nicht in der Form einer generellen Negation der Selbstinteressiertheit, sondern indem der Urteilende sich selbst teilt und über jene Privatinteressiertheit einen allgemeinen Standort als Interesse am Miteinandersein in einer mit anderen gemeinsamen Welt einnimmt, wandelt sich die Privation der Selbstinteressiertheit in einen individuellen Standort, von dem aus das Gemeinsame betrachtet und besprochen werden kann. Der Geschmack vermag eine Selbstlosigkeit zu erzeugen, die nicht auf Kosten der Selbigkeit geht. Kein Prinzip oder Begriff bildet dabei den Maßstab der Selbstrelevanz, sondern allein das Gemeinsame in Form der mit anderen gemeinsamen Welt. Die Welt, nicht das Selbst, ist der Standort des Urteilens, und an dieser Welt, an der das Selbst teilnimmt, hat der Urteilende ein besonderes Interesse; an ihr orientiert sich der Geschmack.

Durch die vielen Einzelperspektiven wird so ein einzelner Gegenstand - im Politischen ein Ereignis - von all seinen Seiten im Bewußtsein der Urteilenden betrachtet, und durch Mitteilung ergibt sich ein vielgestaltiges Bild von ihm. Die zunächst privaten Urteile werden durch die erweiterte Denkungsart derart verändert, daß sie daraufhin geprüft werden, ob sie allgemein mitteilbar und schließlich ansinnbar sind. Dies ist die Leistung der Operation der Reflexion⁸⁶. Diese Ansinnbarkeit wird durch ein Gefühl der Billigung beurteilt, dessen Kriterium wiederum die Mitteilbarkeit ist, die sich der Gemeinsinnigkeit verdankt⁸⁷. Die Allgemeingültigkeit, die sich in diesem Urteil zeigt, ist niemals universal, sondern immer konkret⁸⁸. Sie betrifft nicht eine Allheit aller Menschen, denn Menschen können sich immer weigern, sich auf einen höheren Standpunkt zu stellen und andere Standpunkte einzubeziehen, so daß der eigene Standpunkt zur letzten Wahrheit erklärt wird, ohne den Meinungscharakter des Urteils zu bedenken. Andere Teilnehmer eines Gemeinwesens können sich gar des Urteilens völlig enthalten. Sie nehmen dann an dieser mit anderen gemeinsamen Welt nicht teil. Zum Urteilen gehört somit ein Geschmack, der die Urteilenden in der Welt zusammenführt, insofern diejenigen Menschen, denen dieser Geschmack oder Gemeinsinn eigen ist, die Gesellschaft mit anderen politisch Urteilenden suchen aus Lust an diesem Urteilen und Liebe zur Welt. Somit ist diesem Urteilen nicht der Zwang eigen, der der Wahrheit zukommt, sondern der Urteilende kann

⁸³ Vgl. Arendt: Das Urteilen, S.93

⁸⁴ Vgl. Vollrath: Grundlegung zu einer philosophischen Theorie des Politischen, S.286

⁸⁵ Vgl. Arendt: Das Urteilen, S.61

⁸⁶ Vgl. ebd. S.87; vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft B157

⁸⁷ Vgl. ebd., S.93

⁸⁸ Vgl. Arendt: Kultur und Politik, S.298

lediglich um die Beistimmung anderer werben; nichts anderes meint das alte politische Geschäft des *pe...qein*, „jenes Überreden und Überzeugen, welches der Polis als die hervorragende Weise des politischen Miteinandersprechens galt“⁸⁹, die antike Kunst der Rhetorik, bei der es im Unterschied zum *dialšgesqai* nicht um eine zwingende Beweisführung gehen kann. Während das *dialšgesqai* an der einen Wahrheit orientiert bleibt, die es gilt, im Kombinieren verschiedener Aspekte zu konstruieren, verbleibt das *pe...qein* bei der Subjektivität der Aussage, die es eigens reflektiert, um deren subjektive Meinungshaftigkeit solchen anzuspüren, die an der Urteilsgemeinschaft teilnehmen wollen. Der „Geschmack [besitzt damit] eine organisatorische Kraft“ bzw. stellt ein „aristokratisches Prinzip der Organisation“ dar⁹⁰. Das Politische ist gerade nicht von Natur aus für jeden Menschen konstitutiv. Der Handelnde braucht einen eigenen Sinn für das Politische, um politisch qualifiziert handeln und urteilen zu können, einen *gôt d'être libre*⁹¹, wie ihn Tocqueville nannte. Ein Mensch mit Geschmack an der Freiheit weiß nicht nur um den Wert der Freiheit im Handeln, sondern ist sich gleichzeitig auch der Bedeutung der Tatsache, unter Seinesgleichen zu sein, bewußt.

Schließlich ist diese ästhetisch-politische Urteilskraft auch ein geistiges Vermögen, das selbst in den finsternen Zeiten totaler Herrschaft zu funktionieren vermag. Denn die Fähigkeit, andere Standpunkte zu berücksichtigen, ist nicht an deren Präsenz gebunden, sondern es genügt im Urteilen, „daß man sein Urteil an andere, nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urteile hält“⁹². Nur auf diese Weise sind Menschen fähig, „auch dann noch Recht von Unrecht zu unterscheiden [...], wenn sie wirklich auf nichts anderes zurückgreifen können als auf das eigene Urteil, das zudem unter solchen Umständen [des Totalitarismus] in schreiendem Gegensatz zu dem steht, was sie für die einhellige Meinung ihrer gesamten Umgebung halten müssen.“⁹³ Fällt die konkrete, nichtideologische sondern durch den Geschmack gestiftete Urteilsgemeinschaft aus, so können sich Urteilende immer noch in eine ideale Urteilsgemeinschaft möglicher anderer Urteile flüchten.

Und schließlich ist das ästhetisch-politische Urteilen die einzige Form der Geistestätigkeit, die das Unbegreifliche - gerade die Erfahrung des Totalitarismus - zu verstehen vermag, da es das einzelne Ereignis weder auf vorgefertigte Begriffsschemata zu reduzieren braucht, noch irgendwelcher Leitideen, die eine existierende Polis bereitstellt, bedarf wie in der klassischen Form des Gemeinsinnes, sondern seine Allgemeinheit allein aus einer spezifischen Form der Subjektivität heraus gewinnt. Das Urteilen geschieht frei, so daß die jeweiligen Ereignisse in ihrer Einmaligkeit von verschiedensten Perspektiven aus gewürdigt werden können. Jede Theorie, die das Ereignis des Totalitarismus durch Verweis auf ein Grundinteresse aller Menschen oder allgemeine Handlungsmuster erklären will, hat die Ereignisse des Totalitarismus in seiner Ungeheuerlichkeit bereits bagatellisiert. Nur im freien, reflektierenden Urteilen, das die Unvergleichlichkeit dieser Verbrechen bewahrt, vermögen wir deren ungeheuerlicher Bedeutung für die Welt und deren Gefährdung gerecht zu werden. Insofern stellt dieses Urteilen in Ergänzung zum vorgängigen Verstehen das „wahre Verstehen“ dar, das jedem Ereignis seine kontingente unwiderrufliche Phänomenalität zu belassen vermag⁹⁴. Solches Verstehen ist „die andere Seite des Handelns“ als Anfangenkönnen von etwas, das noch nicht da war, d.h. kontingent entstanden ist⁹⁵, insofern allein das freie Urteilen dem Handeln seine Kontingenz zu belassen vermag, statt es auf allgemeine Handlungsmuster zurückzuführen. Es kehrt schließlich in einem Zirkel des Verstehens zum

⁸⁹ Ebd., S.300

⁹⁰ Vgl. ebd., S.301

⁹¹ Tocqueville: Brief an Eugène Stoffels vom 24. Juli 1836 in: Tocqueville: *Œuvres complètes* / Beaumont Bd. VI, S.433

⁹² Kant: Kritik der Urteilskraft, B 157

⁹³ Arendt: Eichmann in Jerusalem, S.22f.

⁹⁴ Vgl. Arendt: Verstehen und Politik, S.123

⁹⁵ Vgl. ebd., S.125

vorgängigen Verstehen mit seinen Vorurteilen zurück und versteht diese neu bzw. verändert sie, bleibt aber ebenso wie das Handeln weiter an diese Vorurteile gebunden, um die vergangenen Erfahrungen, die in den Vorurteilen aufbewahrt sind, in jeweils veränderter Gestalt zu bewahren⁹⁶.

In den gleichen Zusammenhang gehört auch Arendts Rede vom „thinking without bannister“. Entgegen jahrhundertlanger Tradition politischen Denkens, in der Politik in verschiedensten Denksystemen eingefangen werden sollte, kommt Arendt in ihrem Denken ohne solches begrifflich-systematische „Geländer“ aus, die den Denkweg vorwegnehmen. Sie selbst sagt dazu: „Ich war immer der Meinung, daß man so zu denken anfangen müßte, als wenn niemand zuvor gedacht hätte, und erst anschließend beginnen sollte, von den anderen zu lernen.“⁹⁷ Diesem Denken ist eine Rückhaltlosigkeit eigen⁹⁸, die primär den Phänomenen verpflichtet bleibt, wobei dieses denkende Verstehen nie über den Status einer Vorläufigkeit hinauskommt. Dabei fungiert zwar die Operation der Reflexion in gewisser Hinsicht als Maßstab, doch ist die Folge dieses Maßstabes rein negativer Natur. Indem Urteilende sich in die Position anderer versetzen, erkennen sie, welche Urteile in der Welt keinen Bestand haben können, sagen aber nichts über die Richtigkeit der Urteile aus.

Kant kennt die reflektierende Urteilskraft, die über einen sinnlichen Gegenstand urteilt, nur als ästhetische, die sich durch Abwesenheit von Handeln auszeichnet. Sein Denken beruht diesbezüglich auf einem Zwiespalt zwischen Urteilen und Moralität⁹⁹. Sobald der Mensch handelt, unterliegt diese Handlung der Moralität und ist damit nicht mehr der Uninteressiertheit fähig. Der Urteilende muß sich vom Handeln zurückziehen auf die Position des Richters¹⁰⁰. Der Richter urteilt jedoch ausschließlich über Vergangenheit, er entscheidet nicht zukünftige Handlungsabsichten. Auch in Arendts Denken fällt dieser „Rückzug [...] vom aktiven Engagement“¹⁰¹ auf die reine Zuschauerrolle auf. Sie spricht von einem „Zwiespalt zwischen der gemeinsamen Aktion [...] und dem reflektierend beobachtenden Urteil“¹⁰². Dennoch wäre es zu einseitig, von einer rein retrospektiven Urteilskraft zu sprechen¹⁰³, da Arendt im Urteilen und Entscheiden ein einheitliches Phänomen wahrnimmt¹⁰⁴, und bereits Kant gesteht dem aktiven Genie ästhetischen Geschmack und damit reflektierende Urteilskraft zu¹⁰⁵. Die Urteilskraft ist problemlos zur Entscheidungskraft erweiterbar, nur daß von der Entscheidungskraft die Fähigkeit, sich vom eigenen Interesse zu distanzieren und über eine Absicht auch gemeinsinnig zu reflektieren, in erhöhtem Maße gefordert ist.

1.1.1.5. Die Objektivität politisch reflexiven Urteilens

Die reflektierende Urteilskraft richtet sich aus an der subjektiven Allgemeinheit in Form der Beurteilung der Ansinnbarkeit einzelner Urteile. Diese subjektive Allgemeinheit bildet den Maßstab des reflexiven Urteilens. Die objektive Allgemeinheit fällt hingegen für das ästhetische Urteil gänzlich aus. Zwar werden auch im ästhetischen Zusammenhang objektive Aussagen gefällt, doch gehören diese nicht zur Struktur des ästhetischen Urteilens im kantischen Sinne, da das ästhetisch reflektierende Urteil nichts weiter zu präzisieren vermag als das Prädikat „schön“, das der objektiven Beschaffenheit des Gegenstandes nichts hinzufügen kann, insofern in diesem Prädikat nichts als die allgemeine Ansinnbarkeit angesprochen wird. Diese Ansinnbarkeit bestimmt auch die Beschaffenheit

⁹⁶ Vgl. ebd., S.126

⁹⁷ Arendt: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto, S.111

⁹⁸ Vgl. ebd. S.113

⁹⁹ Vgl. Arendt: Das Urteilen, S.68

¹⁰⁰ Vgl. ebd. S.76

¹⁰¹ Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.99

¹⁰² Ebd. S.100

¹⁰³ Vgl. Literatur bei Vollrath: Hannah Arendts 'Kritik der politischen Urteilskraft', S.42 Anm.29

¹⁰⁴ Vgl. Arendt: Kultur und Politik, S.300

¹⁰⁵ Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, B202f.; Arendt: Das Urteilen, S.84

politischer Urteile, insofern das Politische allein mit Meinungen umgeht, die partikularen Charakter haben und nun auf ihre intersubjektive Geltung hin reflektiert werden sollen. Diese Meinungen beinhalten jedoch immer auch Aussagen über Objektives derjenigen Gegenstände, Tatbestände oder Ereignisse, über die eine Meinung gefällt wird, und dieses Objektive ordnet das Einzelne immer auch mit anderem zusammen, versucht also, Zusammenhänge mittels sprachlicher Allgemeinbegriffe oder auch - damit zusammenhängend - Theorien über allgemein wirksame Momente bzw. Vergleiche aufzuzeigen. Politisch-reflektierende Urteile bewahren also eine näher zu bestimmende Form von objektiver Allgemeinheit, die jedoch gleichzeitig den besonderen Charakter des einzelnen Geschehens zu bewahren vermögen müssen, um reflektierend zu bleiben, statt in subsumierende, vom Besonderheitscharakter gerade absehende - abstrahierende - Urteile zu verfallen. Im politisch-reflektierenden Urteil treten Besonderheit und begrifflich-theoretische Allgemeinheit in eigenartiger Vermittlung auf, wobei die Besonderheit eines Gegenstandes gerade im Vergleich des Gemeinsamen des Gegenstandes mit anderen Gegenständen entdeckt werden kann.

Mit dem Aufzeigen dieser besonderen Struktur der objektiven Allgemeinheiten im politischen Urteil, gehen die vorliegenden Ausführungen über Arendt hinaus, die diese Thematik lediglich angedeutet hat. So führt Arendt aus, daß in dem Drang zu sprechen nicht so sehr das Streben nach Wahrheit als vielmehr das Streben nach Sinn beschlossen ist¹⁰⁶, und Sinn ist bei ihr engstens verknüpft mit dem Aufscheinen von Verbindungen in einem Bezugsgewebe, das die Welt der Gegenstände ausprägt. Nicht nur zeitliches Nacheinander und örtliches Nebeneinander, sondern auch die Zusammenordnung einzelner Phänomene zu Begriffen und daraufhin die Zusammensetzung der Wörter zu Sätzen lassen aufgrund dieser Synthesis den Sinn dieser Phänomene aufscheinen¹⁰⁷. Das Denkvermögen befähigt uns zu dieser Schau von Zusammenhängen¹⁰⁸, wobei die Vergegenwärtigung von Abwesendem durch die Einbildungskraft¹⁰⁹ sowie die Fähigkeit zur Analogiebildung besondere Bedeutung erhalten¹¹⁰. Sinn gestaltet so die Welt zu einem Bezugssystem nicht nur von Menschen, sondern auch von untereinander verbundenen Gegenständen, die diese Welt verstehend bewohnbar machen: „Das bloße Benennen von Dingen, die Schaffung von Wörtern, ist die menschliche Art der Aneignung und gewissermaßen der Aufhebung der Entfremdung von der Welt, in die ja leider jeder als Neuling und Fremdling hineingeboren wird.“¹¹¹ Bereits der individuelle Name ordnet zusammen, insofern die Sprache das individuelle Phänomen mit einem allgemein gebräuchlichen Namen belegt und somit die Verständigung unter Menschen ermöglicht, zum anderen identifiziert der Name ein Datum, das den einzelnen Sinnen je verschieden erscheint zu einem dennoch zusammenhängenden Phänomen¹¹². Indem mehrere individuelle Gegenstände oder Ereignisse allgemeinen Namen zugeordnet werden, vervielfältigt sich die Möglichkeit des Zusammenordnens ins Unermeßliche.

Auch wenn Arendt den Charakter der Allgemeinbegriffe in der reflektierenden Urteilskraft nicht mehr weiter verfolgt, lohnt ein kurzer Seitenblick auf diesen Zusammenhang, da erst auf dieser Grundlage der Unterschied zwischen politisch orientierter Urteilskraft und philosophischem System deutlich werden kann. Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang Günther Bucks Werk „Lernen und Erfahrung“, der die Struktur eines erfahrungsorientierten Lernens von Allgemeinbegriffen untersucht. Erfahrung bedeutet nach Buck die Kenntnis der Dinge im Allgemeinen wie im

¹⁰⁶ Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.104

¹⁰⁷ Vgl. ebd. S.103

¹⁰⁸ Vgl. ebd. S.66f.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. S.81ff.

¹¹⁰ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.107ff.

¹¹¹ ebd. S.104f.

¹¹² ebd. S.123

Besonderen¹¹³, die untrennbar verbunden ist mit dem lebendigen, geschichtlichen Gang der Erfahrung¹¹⁴. Die Erfahrung bewahrt den besonderen Charakter eines Gegenstandes, an dem etwas erfahren wird, die aber gerade in eine eigentümliche Beziehung zu Allgemeinheiten gesetzt wird, die der Gegenstand mit anderen Gegenständen teilt. Dies geschieht nicht in Anwendung apriorischer Prinzipien, eines *prōteron tí fúsei*, sondern eben erfahrungsorientiert, als in aristotelischer Terminologie epagogischer Gang von einem Vorverständnis aus. Aristoteles nennt dieses Vorverständnis *prōteron prōj tō mōj*¹¹⁵, so daß gerade das für uns Bekannte den Ausgangspunkt bildet, um von dort zu dem in diesem Bekannten undeutlich wirksamen *prōteron tí fúsei* zurückzukommen¹¹⁶. Prinzip wird erst das im Gang der Epagoge Gewonnene, das gegenüber jeder neuen Erfahrung sich auch neu bewähren muß.

Das Vorverständnis wirkt in jeder Begegnung mit einem Gegenstand in Form von Vorurteilen, die jede neue Erfahrung immer schon antizipieren. Mit dem Begriff „Vor-Urteil“ ist schon angesprochen, daß damit auch die gewohnheitsbildende Funktion gewählter Erfahrung aufbewahrt ist¹¹⁷. Vorurteile bzw. Antizipationen können immer auch zu Idolen im Sinne Bacons werden, die eine Befangenheit gegenüber dem Gegenstand signalisieren und damit verbunden lediglich noch Bestätigungen dieser Vorurteile zulassen¹¹⁸. In diesem Zusammenhang erhält die negative Erfahrung ihren spezifischen Stellenwert. Sofern neue Erfahrungen diesen Antizipationen widersprechen, verhindern sie die Verkrustung der Vorurteile, bringen das Erfahrungen machende Subjekt zur Besinnung, das seine in seiner Geschichte herausgebildeten Antizipationen reflektieren und verändern muß. Antizipationen und diesen gegenüber negative Erfahrung bedingen sich so gegenseitig¹¹⁹. Dieser Sachverhalt gilt auch für das Sichhalten an den Urteilen anderer. Die Urteile gehen immer auch in die eigenen Vorurteile ein, sind im Gang der eigenen Erfahrung immer auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen.

Man kann das in jeder Erfahrung wirksame Vorverständnis auch fassen in dem, was Husserl als Horizont bezeichnet hat. Jede Kenntnisnahme eines Gegenstandes transzendiert immer schon diesen Gegenstand, insofern immer schon mehr als das Wahrgenommene am Gegenstand zu Bewußtsein kommt¹²⁰. Auch nicht wahrgenommene Seiten eines Gegenstandes werden vom Horizont, in den der Gegenstand eingeordnet wird, antizipierend vorweggenommen. Fällt dabei durch negative Erfahrung der Horizont aus, in dem ein Gegenstand zu Gesicht kommt, so greift einer der weiteren Horizonte, in die jener eingefügt war¹²¹. Horizonte sind somit eingebettet in eine Hierarchie von Horizonten bis hin zur allgemeinsten Bestimmung eines Gegenstandes als einem Seienden. Sie antizipieren dabei den Gegenstand immer nur im Allgemeinen und lassen ihn offen auf ein spezifisches Kennenlernen hin¹²². Husserl läßt also insofern der Besonderheit des jeweiligen Gegenstandes ihr Eigenrecht, als der Horizont diesen Gegenstand nur in offener Form als vage Antizipation vorwegnimmt. Dennoch geschieht diese Antizipation in Form eines stabilen und invarianten Typus¹²³. Dieser verleiht ihm schließlich doch wieder eine dogmatische Vorurteilshaftigkeit, so daß der jeweilige Horizont im Falle von negativen Erfahrungen unflexibel für Veränderung bleibt.

¹¹³ Vgl. Buck: Lernen und Erfahrung, S.18

¹¹⁴ Vgl. ebd. S.16

¹¹⁵ Vgl. Aristoteles: NE 1139 b26ff.; Anal. post. 71a - 72 a5; vgl. Buck: Lernen und Erfahrung, S.30f.

¹¹⁶ Vgl. ebd. S.38

¹¹⁷ Vgl. ebd. S.49

¹¹⁸ Vgl. z.B. Bacon: Novum Organum I, Aphor. 82, Buck: Lernen und Erfahrung, S.52

¹¹⁹ Vgl. ebd. S.58

¹²⁰ Vgl. Husserl: Erfahrung und Urteil, §8, S.26ff, vgl. Buck: Lernen und Erfahrung, S.62

¹²¹ Vgl. ebd. S.64

¹²² Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, S.267; Vgl. Buck: Lernen und Erfahrung, S.66f.

¹²³ Husserl: Erfahrung und Urteil, S.32ff.; vgl. Buck: Lernen und Erfahrung, S.209ff

Diese Problematik weist auf eine Auffassung des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem hin, das vergleichbar ist mit dem Verhältnis von Regel und Fall, auf das bereits Arendt in Bezug auf sprachliche Begriffe aufmerksam macht¹²⁴. Ein allgemeines Gesetz ist danach Maßstab für das Fallsein eines Gegenstandes. Der einzelne Gegenstand wird allein auf seine Allgemeinheit hin reflektiert, und muß dabei von seiner Besonderheit abstrahieren¹²⁵. Schon Arendt macht darauf aufmerksam, daß das Denken zur Verallgemeinerung neigt und damit zur Abstraktion vom Besonderen, daß aber gerade diese Abstraktion einen Rückzug von der Welt bedeutet. Die Welt ist gerade in der Besonderheit der Gegenstände gegenwärtig¹²⁶. Im Fallsein eines Gegenstandes versichert sich das Denken nur der bewiesenen Wahrheit, kann aber nichts Neues lehren¹²⁷, insofern sein anderes, die Besonderheit in der Subsumtion subtrahiert wurde. Das Besondere wird lediglich „als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgestellt“¹²⁸. Es ist die subsumierende Urteilskraft, die unterscheiden muß, ob ein Fall unter eine Regel gehört. Dies vermag sie jedoch nicht durch eine weitere Regel, sondern allein durch Übung. Ein solches Regel-Fall-Modell der Beziehung von Allgemeinem und Besonderem verkennt nicht nur die Rolle von Begriffen im reflektierenden Urteilen, sondern auch den Alltagsgebrauch von sprachlichen Begriffen. Eine besondere Rolle spielen dabei Präzedenzfälle, die aufzeigen, daß allgemeine Begriffe erst vom Einzelfall her nicht nur ergänzt werden, sondern daß sich das Allgemeine erst im Durchgang durch das Besondere in Abwandlung des Allgemeinen erschließt¹²⁹. Solche Begriffe sind nie eindeutig und scharf abgrenzbar, sondern relativ unbestimmt. Sie bilden sich lediglich durch einen „Gang von Analogon zu Analogon“¹³⁰, durch die Nebeneinanderordnung mehrerer Gegenstände, die in Hinsicht auf gewisse parallele Auffälligkeiten bestimmte Ähnlichkeiten aufweisen. Jedes neu hinzukommende Urteil bestimmt dieses Allgemeine produktiv weiter¹³¹. Wittgenstein spricht von den „verschwommenen Rändern“ dieser Begriffe und sieht in dieser Verschwommenheit keinen Nachteil¹³², ein Defizit an Exaktheit, sondern im Gegenteil eine besondere Fähigkeit in Bezug auf Erfahrung. Solche Sprachspiele als Zusammenordnung verschiedener Erfahrungen zu Begriffen mit nichtexakten Rändern weisen sich gerade durch ihre spezifische Offenheit bezüglich der Besonderheit der jeweiligen Situation und damit in ihrer Offenheit für neue Erfahrung aus. Es geht solchen offenen Begriffen in Form von „Konzeptionen“¹³³ von weltlichen Gegenständen nicht um die exakte Bestimmung des jeweiligen Gegenstandes, sondern um die Weise des Umgehens mit ihm. Sie haben den Charakter der Dynamis, einer inneren Möglichkeit verschiedener konkreter Füllungen dieses Allgemeinen, weil sie sich als Konzeptionen je nach Umständen verschieden erfüllen¹³⁴. Die richtige Anwendung eines Begriffs wird damit zur Kunstfertigkeit, die Parallelen zur praktischen Klugheit enthält, insofern beide Vermögen die Kunst der Einschätzung der jeweiligen Situation miteinschließt¹³⁵.

Nur weil Erfahrung sich in solcher Weise in Analogien bewegt, insofern das Allgemeine lediglich die inhaltliche Richtung einer Zusammenordnung angibt, die sich in jedem neuen Urteil zu variieren

¹²⁴ Arendt: Vom Leben des Geistes 1, S.105

¹²⁵ Kant: Logik §6

¹²⁶ Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.81

¹²⁷ Buck: Lernen und Erfahrung, S.106

¹²⁸ Kant: Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, §52 Anm.; vgl. Buck: Lernen und Erfahrung, S.114ff.

¹²⁹ Vgl. ebd. S.137

¹³⁰ Ebd. S.138

¹³¹ Vgl. ebd. S.145

¹³² Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Teil I, Nr.71; vgl. Buck: Lernen und Erfahrung, S.138

¹³³ Vgl. Lipps: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, S.55ff.; Buck: Lernen und Erfahrung, S.147

¹³⁴ Vgl. ebd. S.154

¹³⁵ Vgl. ebd. S.205

vermag, nur insofern vermögen objektive Allgemeinheiten den besonderen Charakter der Ereignisse und die Pluralität der Menschen zu bewahren. Als Zusammenordnung ist dieses Allgemeine weltstiftend und weltbewahrend¹³⁶. Für das Verstehen von zwischenmenschlichen Ereignissen ist die Verfassung dieser Objektivität kaum zu unterschätzen. Diese objektive Seite des Urteils bewahrt nicht nur den Freiheitscharakter des Geschehens, indem sie offenbleibt für die Besonderheit jeder Erfahrung, sondern verhindert auch, daß objektive Bestimmungen als letzte Wahrheit verstanden werden. Die begrifflichen Bestimmungen bleiben vielmehr der Erfahrung verpflichtet und damit vorläufig und können durch neuerliche Erfahrungen oder durch weitere Perspektiven korrigiert oder ganz in Frage gestellt werden. Der Zusammenhang der einzelnen Urteile wird nicht durch eine übergeordnete Idee hergestellt, sondern ergibt sich allein durch den Gemeinsinn, der sich wiederum dem unfaßbaren, d.h. nicht objektivierbaren Zusammenhang der Welt verdankt. So versteht sich auch Arendts Denken nicht idealistisch, auch wenn sie selbst, vor allem in ihrer Begründung menschlicher Initiativität, wie noch zu zeigen sein wird, auf existentialontologische Begründungszusammenhänge verweist. Zwar gründet Arendt menschliche Initiativität auf das Faktum der Geburt als eines Jemand, doch erfolgt dieser Aufweis bei ihr auffallend kurz und lediglich anhand eines Augustinus-Zitates. Den Zusammenhang politisch-initiativen Handelns stellt sie dagegen allein historisch dar, also auf dem Boden der Erfahrung, wodurch ihr Denken urteilshaften Charakter annimmt, das sich dem Meinungs Austausch in der Welt stellen will. Arendt selbst macht deutlich, daß sie ihr eigenes Konzept des Politischen als vorläufig verstand¹³⁷, das offen für neue Einsichten wie für neue Erfahrungen bleibt und sich selbst an der erhellenden Qualität für das Verstehen von Zusammenhängen messen lassen muß¹³⁸. Ihr eigenes politisches Denken nennt sie „rückhaltlos“¹³⁹. Im Verwerfen aller „Geländer“¹⁴⁰ begrifflich-systematischer Art bleibt dieses Denken der Erfahrung und damit auch der Unverstehbarkeit bestimmter Ereignisse ausgeliefert, die Arendt immer wieder für die Ereignisse des Totalitarismus behauptet hat.

1.1.2. Welt- und Selbstlosigkeit - Denken und Gedankenlosigkeit

1.1.2.1. Selbstreflexives Denken

Arendts Konzept, das von der Welt her denkt, stellt sich bewußt in den Widerspruch zur neuzeitlichen Philosophie, die die Selbstreflexivität zum Ausgangspunkt ihres Denkens macht. Wenn alles in seiner Existenz zweifelhaft wird, bleibt - so Descartes und mit ihm die Subjektivitätsphilosophie der Neuzeit - dennoch die Gewißheit der Realität des Denkers bestehen. Descartes schließt von diesem Denker gar auf die Realität einer *res cogitans* mit objektiven Eigenschaften¹⁴¹. Vom Vorgang des Denkens wird auf die Wirklichkeit der Dinge geschlossen und damit eine kopernikanische Wende vollzogen, durch die die Welt der Gegenstände sich um das erkennende Subjekt drehen, statt umgekehrt das Subjekt an die Welt verwiesen ist¹⁴². Arendt bezeichnet diese Position als „verdeckten Solipsismus“¹⁴³, insofern hier das Selbst als Bewußtsein von sich den primären Gegenstand des Erkennens darstellt, aus dem heraus alle andere Erkenntnis erst verstehbar ist. Die *res cogitans*, das sich selbst denkende Denken, so macht Arendt demgegenüber deutlich, könnte sich in keiner Weise seiner selbst bewußt sein und Traum von

¹³⁶ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.164

¹³⁷ Vgl. Arendt: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S.112

¹³⁸ Vgl. ebd. S.92.95

¹³⁹ Ebd. S.113

¹⁴⁰ Ebd. S.110

¹⁴¹ Descartes: *Meditationes*, II 6

¹⁴² Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI

¹⁴³ Arendt: *Vom Leben des Geistes I*, S.55f.

Wirklichkeit unterscheiden, wenn es nicht Sinnesorgane hätte, die ihm die Wirklichkeit seiner selbst aufzeigen, und Mitmenschen, die ihm das Gesehene in seinem Realitätsgehalt bestätigen¹⁴⁴. Arendt kehrt damit die traditionelle Behauptung um, daß das cogito das esse vor aller sinnlicher Wahrnehmung begründet, und behauptet vielmehr umgekehrt, daß die von anderen bestätigte Wirklichkeit Voraussetzung für das Erkennen der Wirklichkeit der Gegenstände ist. Wirklichkeit ist gerade nicht aus dem cogito ableitbar, im Gegenteil bleibt das Denken angewiesen auf die Wirklichkeit, die es bedenkt. Im Gegenteil entzieht sich dem Denker diese Wirklichkeit der bedachten Gegenstände, insofern das Denken die Gegenstände zu Gedankendingen umformt und damit entwirklicht¹⁴⁵.

Dem Denken kommt bei Arendt gerade nicht der philosophische Nimbus einer ausgezeichneten Seinsweise der Menschen zu; im Gegenteil thematisiert sie das philosophische Denken als defizitär in seinem Weltbezug. Nicht nur, daß das Denken Gegenstände im Erkenntnisprozeß entwirklicht, in dem es diese zum einen „entsinnlicht“, zum anderen in Gedankendinge transformiert und damit speicherbar macht¹⁴⁶, ebenso folgenreich ist die Tatsache, daß das Denken in Weltabgewandtheit, im Rückzug von der Wirklichkeit geschieht. Alles Denken unterbricht Handeln¹⁴⁷, und aus dieser Position der Distanz zum Handeln und zur Wirklichkeit hat es gegenüber dieser Wirklichkeit zerstörerische und selbstzerstörerische¹⁴⁸ Kraft. Die Kraft des denkenden Zweifelns liegt in der Reinigung der Gedanken von Unwahrheit, einer befreienden Kraft, die bestehende Werte zerstört und Unsicherheit schafft¹⁴⁹. „Denken ist“, so zeigt Arendt am Beispiel von Sokrates, „gefährlich für alle Glaubensbekenntnisse, und selber bringt es keinen neuen Glauben hervor.“¹⁵⁰ Denken ist unsichtbar, und mit dieser Unsichtbarkeit ist die Tatsache verbunden, daß es sich selbst nur so lange bewußt ist, wie das Denken getätigt wird¹⁵¹. Es hinterläßt als Denken keine Spuren in der Welt. Indem das Denken von Wirklichkeit abstrahiert, und der Wirklichkeitssinn an den Gemeinssinn als dem Bewußtsein des Miteinanders unter Seinesgleichen gebunden ist, kann das denkende Selbst niemals Grund der Welterfahrung sein, da es sich in Einsamkeit vollzieht. Arendts Denken impliziert damit eine Relativierung des Subjektivismus in der Philosophie.

Dennoch gesteht Arendt dem Denken auch seine Berechtigung aufgrund seiner spezifischen Verfaßtheit zu. Weil das Denken im Rückzug von der Welt geschieht, weder in der Welt lokalisiert ist wie das Urteilen noch im Selbst wie der Wille¹⁵², sondern sich im Nirgendwo ansiedelt¹⁵³, darum kann dieses Denken auch eine Zuflucht vor der unmittelbaren Wirklichkeit darstellen, indem es zum einen das Bestehende im Denken zu relativeren vermag¹⁵⁴, zum anderen die Zerrissenheit der Realität durch die ihm eigene Fähigkeit, Auseinanderliegendes zusammenzuordnen, zu versöhnen vermag¹⁵⁵ und schließlich aufgrund der ihm eigenen Bedürfnislosigkeit Loslösung von der Unmittelbarkeit der Wirklichkeit ermöglicht: „Das Denken ist die einzige Tätigkeit, die zu ihrer Ausübung nur ihrer selbst bedarf.“¹⁵⁶ Für die Welt bedeutsam ist dieses Denken nicht primär im Sinne der Sinnsuche des

¹⁴⁴ Vgl. ebd. S.57f.

¹⁴⁵ Vgl. ebd. S.58

¹⁴⁶ Vgl. ebd. S.82f.

¹⁴⁷ Vgl. ebd. S.84

¹⁴⁸ Vgl. ebd. S.93

¹⁴⁹ Vgl. ebd. S.174

¹⁵⁰ Vgl. ebd. S.176

¹⁵¹ Vgl. ebd. S.81

¹⁵² Vgl. ebd. S.102

¹⁵³ Vgl. ebd. S.195

¹⁵⁴ Vgl. ebd. S.160

¹⁵⁵ Vgl. ebd. S.154

¹⁵⁶ Ebd. S.163

Denkens¹⁵⁷, der Betrachtung des Unvergänglichen¹⁵⁸ oder dem Staunen über das, was ist¹⁵⁹, sondern in der reflexiven Form des Denkvollzuges, durch die der Denkende die Fähigkeit besitzt, vor sich selbst Rechenschaft abzulegen¹⁶⁰. Indem sich in der denkenden Reflexivität ein Bezug zu sich selbst einschleicht, meldet sich eine Dualität im Selbst an. Im Tätigsein innerhalb der Welt ist das Ich eine Einheit, insofern der Täter bei seinem identischen Namen genannt wird¹⁶¹, aber sobald jemand, der von seinem Vermögen zu denken Gebrauch macht, alleine ist, meldet sich sofort eine spezifische Zweiheit in ihm¹⁶². Die moderne Identitätssuche geht nach Arendt deshalb in die Irre, weil Identität mit sich selbst gar nicht möglich ist aufgrund der ursprünglichen Zweiheit in mir, die sich im Denken zeigt¹⁶³. Das „Zwei-in-einem“ des Denkens tätigt sich als „stummes Zwiegespräch [...] zwischen mir und mir selbst“¹⁶⁴, die erst wieder von der Umwelt der anderen verschmolzen wird zu einer Einheit durch das Nennen des Täters mit seinen individuellen Erfahrungen und daraus erwachsenden Vorurteilen und Einstellungen, ein Selbst also, das in hohem Maße durch die individuelle Geschichte geprägt ist, wie sie von der Umwelt erlebt wird. Die Dualität wird von Arendt auch als Freundschaft zwischen mir und mir selbst bezeichnet. Indem ich denkend mit mir selbst im Gespräch bin über mein Handeln, werde ich mir selbst zum Freund¹⁶⁵. Diese Freundschaft ist nicht mehr nur weltabgewandt, sondern in diesem freundschaftlichen Selbstbezug meldet sich für Arendt - gerade im Rückzug auf das Alleinsein - Welt: „Der denkende Dialog des Zwei-in-einem ist ein integraler Teil des Zusammenseins und Zusammenlebens mit anderen.“¹⁶⁶ Das Erlebnis von Freundschaft in der Welt ist dabei gleichzeitig Vorbild für die Freundschaft des Zwei-in-einem¹⁶⁷. Nur wer weiß, was Freundschaft in der Welt bedeutet, vermag es auch, mit sich selbst befreundet zu sein. Gleichzeitig zeigt sich in der Dualität die weltliche Vielheit¹⁶⁸. Denn dieser Freund als das andere Selbst in mir ist immer auch jedermann: „Einsames Denken gerade ist dialogisch und in Gesellschaft mit jedermann.“¹⁶⁹ Insofern repräsentiert dieser Freund in mir immer auch die Welt und mißt das Handeln an diesem Maßstab. Denken kann so zu einem Urteilen in Bezug auf die eigenen Taten werden, wobei mein anderes Selbst mir zum Publikum wird.

Einziges Kriterium dieses Denkens für sein Urteilen bildet die „Übereinstimmung mit sich selbst“¹⁷⁰. Sich nicht zu widersprechen ist für Arendt der eigentliche Inhalt von Kants kategorischem Imperativ¹⁷¹. Aber diese Übereinstimmung ist gerade nicht eine solche, die sich am Befolgen eines abstrakten Gesetzes in allem Handeln und Reden orientiert, wie Kant es in seiner Theorie der praktischen Vernunft entfaltet, sondern meint einzig und allein das Befreundetsein mit sich selbst, sobald ich mir für mein Tun Rechenschaft geben muß. Dieser Freund prüft mein Handeln nicht an vorgegebenen Maßstäben, sondern stellt mir lediglich die Frage, ob ich mein Tun immer noch mit mir vereinbaren kann und mir selbst vor meinem inneren Spiegel weiterhin in die Augen schauen kann¹⁷².

¹⁵⁷ Vgl. ebd. S.104

¹⁵⁸ Vgl. ebd. S.130ff.

¹⁵⁹ Vgl. ebd. S.143ff.

¹⁶⁰ Vgl. ebd. S.80

¹⁶¹ Vgl. ebd.

¹⁶² Vgl. ebd. S.189

¹⁶³ Vgl. ebd. S.186

¹⁶⁴ Ebd. S.184

¹⁶⁵ Vgl. ebd. S.186f.

¹⁶⁶ Arendt: Philosophie und Politik, S.398

¹⁶⁷ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.187

¹⁶⁸ Vgl. ebd. S.186

¹⁶⁹ Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.728

¹⁷⁰ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes I: S.185

¹⁷¹ Vgl. ebd. S.187

¹⁷² vgl. ebd. S.189

Diese Freundschaft wird allgemein mit Gewissen bezeichnet; aber dieses Gewissen im Sinne Arendts orientiert sich allein am freundschaftlichen Umgang mit sich selbst. Dieses Gewissen wird zwar auch Maßstäbe an das Handeln anhand von entwickelten Vorurteilen anlegen, doch werden bei jedem Gewissensurteil diese Vorurteile mit in Frage stehen und auf ihre Tragfähigkeit anhand der jeweiligen neuen Erfahrung zu prüfen sein. Sie bleiben somit veränderbar, so daß ihnen das wichtigste Kriterium eines Maßstabs, die Unveränderlichkeit, fehlt. Die Übereinstimmung mit sich selbst bietet damit ein Kriterium, das offen bleibt für neue Erfahrungen und flexibel für die individuelle Situation, gleichzeitig aber Beurteilen von Handlungen ermöglicht. Die Freundschaft mit sich selbst kann so wichtig für den Denkenden werden, daß er um dieser Freundschaft willen lieber Unrecht leidet als Unrecht zu tun¹⁷³. Dieses Gewissen ist die Urteilskraft in actu, ja Arendt kann sogar die Urteilskraft als „das Nebenprodukt der befreienden Wirkung des Denkens“ bezeichnen, die diesem Denken Realität verschafft¹⁷⁴, denn dieses Gewissen repräsentiert die möglichen Urteile anderer, durch die eine entsprechende Operation der Reflexion auch im Alleinsein möglich wird¹⁷⁵. Dieses Denken ist für Arendt identisch mit Lebendigsein in seiner vollen Ausprägung¹⁷⁶, während Gedankenlosigkeit einer inneren Leblosgkeit gleichkommt, die einer Existenz als Schlafwandler entspricht¹⁷⁷. Vor allem wenn die Massen von Menschen in der Umwelt sich gedankenlos verhalten, tritt der Denker in den Vordergrund, der nicht gedankenlos mitschwimmt, sondern aufgrund des geglückten Umgangs mit sich selbst auch verschieden von seiner Umwelt handeln wird, weil er sich in seinem Handeln nicht unmittelbar an den anderen orientieren muß, sondern sein Publikum in sich trägt, gebildet aus Vorerfahrungen mit anderen aus einer anderen Zeit. In einer solchen Situation erhält das Denken auch politische Momente¹⁷⁸.

1.1.2.2. Selbstlosigkeit und Verlassenheit

Denken in diesem Sinne ist gerade nicht ein automatisch verlaufender Impuls in Menschen. Menschen können dem Zwei-in-einem immer auch entfliehen. Nur wer den Umgang mit diesem Freund in sich gewohnt ist und wem dieses Urteil wichtig ist, kann sich diesem Freund auch nicht entziehen, sobald er allein ist¹⁷⁹. Das Gewissen ist verlierbar, indem seine Stimme zum Schweigen kommt, und endet in der vollständigen Gedankenlosigkeit des Tuns. Diese Gedankenlosigkeit ist für Arendt vor allem ein modernes Phänomen, indem die spezifische Struktur der modernen Gesellschaft den Verlust der inneren Stimme begünstigt. Diese Gesellschaft sieht Arendt auf dem Wege dahin, zu einer Massengesellschaft zu entarten, die dadurch gekennzeichnet ist, daß alle Pluralität und Individualität, sofern diese sich durch die Beziehungen zwischen den Menschen konstituiert, verlorengeht. In der Massengesellschaft löst sich die gemeinsame Welt und das Interesse an dieser Welt mit ihren Beziehungen und Organisationen auf¹⁸⁰. Die Vielheit, die viele einzigartige unter einander verbundene Individuen umfaßt, schmilzt durch den Verlust dieser Verbindungen zu einer Masse identischer Exemplare einer Gattung, „als seien alle zusammengeschmolzen in ein einziges Wesen von gigantischen Ausmaßen“¹⁸¹. Diese Gleichheit aufgrund eines Soges der Angleichung führt zur Einheit einer homogenen Masse, wobei die Unterschiede der einzelnen Exemplare mehr und mehr nivelliert werden. In seiner Einzigartigkeit zur Bedeutungslosigkeit verurteilt, von anderen

¹⁷³ Vgl. ebd. S.181

¹⁷⁴ vgl. ebd. S.192

¹⁷⁵ Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft § 40; vgl. auch Kap. 1.1.1.3.; 1.1.1.7.

¹⁷⁶ vgl. ebd. S.178

¹⁷⁷ vgl. ebd. S.190

¹⁷⁸ Vgl. ebd. S.191

¹⁷⁹ Vgl. ebd. S.186

¹⁸⁰ Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.502

¹⁸¹ ebd. S.714

Einzigartigen isoliert, fühlt sich der Einzelne nicht mehr nur mit sich allein, sondern vielmehr gänzlich verlassen. Dieser Angleichungssog betrifft nicht nur die „Ausschaltung von Rangunterschieden und Verhinderung jeder gesicherten, gesellschaftlichen und politischen Hierarchie“, sondern auch die privaten Beziehungen. Der Totalitarismus als die einzige adäquate Organisationsform dieser Massengesellschaft¹⁸², die sich dieses Verlassenseins der Individuen bedient, erreicht dies zum einen durch das Prinzip des „guilt by association“¹⁸³. Weil Isolierung die Voraussetzung der Massengesellschaft bildet, werden menschliche Beziehungen bereits zur Schuld erklärt. Der Nationalsozialismus praktizierte dieses Prinzip, indem in der Zeit des Dritten Reiches bereits jeder, der Beziehungen zu Juden pflegte, zum Juden erklärt wurde. Zum anderen geschieht die Auflösung des weltlichen Bezugsgewebes durch die Ermunterung zur Denunziation der Freunde¹⁸⁴, die dazu führt, daß jegliches Vertrauen unmöglich wird. Die Folge ist die gänzliche Atomisierung der Individuen, die „auf sich selbst und sonst nichts zurückgeworfen“¹⁸⁵ sind, so daß jeder einzelne „nun eingesperrt ist in seine Subjektivität wie in eine Isolierzelle“¹⁸⁶. Es ist dieses Eingesperrtsein, das Arendt als Verlassenheit kennzeichnet.

Doch sobald ein Mensch von der Welt gänzlich isoliert und verlassen ist, impliziert dieses Verlassensein von der Welt auch ein solches von sich selbst. Das verlassene Individuum ist eben nicht lediglich allein wie der Denker, der immer noch die Welt mittels Einbildungskraft zu repräsentieren vermag, sondern es vermag auch nicht mehr mit sich selbst zusammen zu sein. Wer die Welt verloren hat, verliert auch sich selbst. Es bleibt kein unabhängiges, unzerstörbares Selbst übrig, auf das sich der Verlassene noch zurückziehen könnte. Weil sich das Denken in der Dualität vollzieht, ist es angewiesen auf die Unverwechselbarkeit, die es im Umgang mit anderen zugesprochen erhält¹⁸⁷. Der Verlust der Unverwechselbarkeit führt zum Verlust seiner selbst: „In der Verlassenheit sind Menschen wirklich allein, nämlich verlassen nicht nur von anderen Menschen und der Welt, sondern auch von dem Selbst, das zugleich jedermann in der Einsamkeit sein kann. So sind sie unfähig, den Zwiespalt der Einsamkeit zu realisieren, und unfähig, die eigene, von den anderen nicht mehr bestätigte Identität mit sich selbst aufrechtzuerhalten. In dieser Verlassenheit gehen Selbst und Welt, und das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde.“¹⁸⁸

Diese Welt- und Selbstlosigkeit des Verlassenen bringt den Verlust des Gefühls für Wirklichkeit mit sich, die Arendt am eindringlichsten in ihren Ausführungen zu den Konzentrationslagern über die Lagerinsassen beschreibt¹⁸⁹: „An der Wirklichkeit, die keiner mehr verlässlich bestätigt, beginnt der Verlassene mit Recht zu zweifeln; denn diese Welt bietet Sicherheit nur, insofern sie uns von anderen mit garantiert ist.“¹⁹⁰ Wenn die gemeinsame Welt zerbrochen ist, gibt es keine Möglichkeit mehr, Lüge oder Traum von Wirklichkeit zu unterscheiden¹⁹¹. Ebenso ist das Gefühl der Selbstlosigkeit in Form der eigenen Überflüssigkeit und Sinnlosigkeit Folge des Weltverlustes. Die Massenhaftigkeit der Menschen zeigt die Überflüssigkeit des Einzelnen auf, weil er in keine Verbindungen mehr integriert ist¹⁹². Ebenso impliziert die Verlassenheit den Verlust der Welt als Standort des Urteilens. Unfähig, sich vom Standpunkt der Welt aus in andere Perspektiven hineinzusetzen, bleibt dem

¹⁸² ebd. S.499

¹⁸³ ebd. S.523

¹⁸⁴ vgl. ebd. S.524

¹⁸⁵ Ebd. S.523

¹⁸⁶ Arendt: *Vita activa*, S.57

¹⁸⁷ Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S.728

¹⁸⁸ ebd. S.729

¹⁸⁹ Vgl. Arendt: *Die vollendete Sinnlosigkeit*, S.8.25

¹⁹⁰ Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S.729

¹⁹¹ vgl. ebd. S.604

¹⁹² Vgl. ebd. S.699

Verlassenen im Denken keine andere Orientierung als die an logischen Denkgesetzen, die aus einmal akzeptierten Prämissen mit zwingender Konsequenz ohne Bedenken der Implikationen für die Betroffenen die Schlußfolgerungen ziehen¹⁹³. Die verlassenen Individuen sind auf diese Weise in besonderem Maße offen für ideologische Vereinnahmungen, insofern die Ideologie auch nach dem Weltverlust noch so etwas wie eine - wenn auch radikal unmenschliche und rücksichtslose - Sicherheit im Setzen eigener Maßstäbe geben kann. Die Selbstlosigkeit der modernen Massen in ihrer Verlassenheit äußert sich schließlich am extremsten in der „Desinterressiertheit am eigenen Wohlergehen“¹⁹⁴, die sich besonders darin zeigt, daß selbst Opfer einer Ideologie dieser Ideologie treu bleiben, wie dies vor allem im kommunistischen Totalitarismus sichtbar wurde¹⁹⁵. Diese Desinteressiertheit an sich selbst ist die Voraussetzung für die „unerhörte Treue und Ergebenheit“¹⁹⁶, auf die der Totalitarismus zählen konnte. Treue ist im Totalitarismus nicht mehr an eine Person gebunden, der ein Mensch vertraut, sondern gründet allein in der „Treue selbst, in abstraktester Gehaltlosigkeit und gerade darum in einem nicht überbietbaren Fanatismus, [die] zu dem gemacht [ist], was jeden einzelnen überhaupt zusammen- und in der Welt hält.“¹⁹⁷ Die Treue selbst, die Tatsache des Sichunterstellens unter eine Idee, ersetzt die Orientierung in der Welt. Der Dienst an der Idee verhindert das Zu-sich-kommen des Verlassenen.

Auch wenn das Phänomen der Verlassenheit Opfer wie Täter im Totalitarismus befällt, bedeutet dies keinesfalls eine Gleichstellung beider oder gar eine Entschuldigung der Täter. Auch wenn die Täter die innere Stimme des Gewissens verlieren, bleiben sie dennoch dafür verantwortlich, ihr Denkvermögen nicht mehr zu betätigen und sich dem Strom des Vergessens anheimzugeben, verantwortlich schließlich für all jene furchtbaren Folgen, die sie durch ihre Gedankenlosigkeit in die Welt setzen. Die Opfer wiederum werden mit Gewalt aus der Welt heraus- und in die Verlassenheit hineingestoßen¹⁹⁸. Die Selbstlosigkeit nimmt in den Konzentrationslagern Dimensionen ein, die die menschliche Vorstellungskraft übersteigen. Selbstlosigkeit, so zeigt Arendt auf, führt zur Dehumanisierung. Die „Desintegration der Persönlichkeit“¹⁹⁹ beginnt mit der Zerstörung der „juristischen Person“, insofern Handeln und Strafe in keinerlei Zusammenhang mehr stehen²⁰⁰. Sie betrifft aber dann auch die „moralische Person“, insofern aufgrund der Abgeschlossenheit der Lager Trauer und Erinnern unmöglich werden, der Tod anonym wird, so daß ein Märtyrertod, der zum weit sichtbaren Zeichen werden könnte, sinnlos und die Gewissensentscheidung zweideutig wird, weil der Denkende nur noch wählen kann, den Freund zu verraten oder die Familie zu verlieren²⁰¹. Sie mündet schließlich in die Tötung der Spontaneität, die durch systematischen Terror jedes Individuum auf verlässliche Reaktionsbündel reduziert, so daß jeder lediglich reagiert „wie der Pawlowsche Hund“²⁰².

1.1.2.3. Selbstverlust und Gedankenlosigkeit

Aber während im vorliegenden Zusammenhang diese gewaltsame Depersonalisierung lediglich aufzeigt, welche katastrophalen Formen Selbstlosigkeit anzunehmen vermag und wie gefährlich es daraufhin ist, ein undifferenziertes Ideal von Selbstlosigkeit und Selbstverleugnung zu entwickeln,

¹⁹³ Vgl. ebd. S.728f.

¹⁹⁴ Vgl. ebd. S.497

¹⁹⁵ Vgl. ebd.

¹⁹⁶ Vgl. ebd. S.524

¹⁹⁷ Vgl. ebd. S.526

¹⁹⁸ Vgl. ebd. S.728f.

¹⁹⁹ Arendt: Die vollendete Sinnlosigkeit, S.24

²⁰⁰ ebd. S.24f., dies.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.687ff

²⁰¹ Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.692ff.; vgl. dies.: Die vollendete Sinnlosigkeit, S.25

²⁰² Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.696f., vgl. dies.: Die vollendete Sinnlosigkeit, S.25ff.

verdient ein anderer Tatbestand erhöhte Aufmerksamkeit: Die beschriebene Selbstlosigkeit beinhaltet die Weigerung, die eigenen geistigen Fähigkeiten zu betätigen. Der Selbstlose verliert sich selbst als den ihm eigenen Freund und handelt damit im Vollsinn des Wortes selbstvergessen. Der Handelnde verliert auf diese Weise sein eigenes Publikum in sich, und sein Handeln fällt dem Vergessen - auch dem Selbstvergessen - anheim. Dazu braucht es kein gewaltsames Einwirken, sondern diese Selbstlosigkeit ergibt sich automatisch dort, wo sich jemand weigert, sich auf sich selbst im Denken zu beziehen²⁰³. Diese Selbstlosigkeit steht und fällt mit dem Vermögen, vergangene Ereignisse oder Worte zu repräsentieren, je nachdem, wie es die momentane Situation erfordert. Dieses Phänomen ist nicht identisch mit der Lüge, soweit diese sich auf einzelne Tatsachen oder bestimmte Versprechen beziehen. Solche Lügen gefährden nicht den Gesamtzusammenhang des Geschehenen, die Welt des Wirklichen, und sind mehr oder weniger leicht aufdeckbar²⁰⁴. Arendt hat dem Bezugsgewebe der Welt immer zugetraut, Lüge unschädlich machen zu können, so daß sie sich in diesem Zusammenhang meist von selbst als Lüge zeigt²⁰⁵. Schwieriger wird es bereits dort, wo ganze Zusammenhänge umgelogen werden wie in der modernen Massenpropaganda²⁰⁶. Während jedoch im Zwiegespräch mit sich selbst die Wahrheit weiterhin verborgen präsent bleibt²⁰⁷, verfällt der wirklich Verlogene dem Selbstbetrug. Er wird selbst Opfer seiner eigenen Lüge²⁰⁸, womit ein Verlust der Orientierung in der Wirklichkeit verbunden ist²⁰⁹, weil der einzig mögliche Repräsentant der Wahrheit, das gewissenhafte Selbst, ausgefallen ist. Erst hier beginnt für Arendt wirkliche Heuchelei. Sie zeigt den Verlust des alter ego²¹⁰ an und damit der Instanz der Repräsentation der manchmal auch unbequemen Vergangenheit. Der Heuchler ist nur noch Schauspieler²¹¹, ohne daß sich hinter seiner Maske oder Rolle, die er spielt, noch eine integere Persönlichkeit verbirgt. Niemand kann dabei so authentisch wie der Heuchler seine Rolle spielen²¹², weil hinter der Maske überhaupt keine Brüche der Persönlichkeit im Sinne von Unvereinbarkeiten bemerkbar sind, insofern die Instanz, die ihm diese Brüche bewußt machen könnte, ausgefallen ist. Jede Rolle, die der Heuchler spielt, übernimmt er vollständig konsequent und authentisch. Die Heuchelei stellt das einzige Laster dar, in dem sich die Integrität in vollem Umfang verabschiedet hat²¹³. Weil die Verlogenheit des Heuchlers sein anderes Selbst wie damit verbunden auch die Orientierung in der Wirklichkeit vernichtet, stellt Arendt fest, daß es besser sei, andere zu belügen als sich selbst²¹⁴. Bei intaktem Gewissen wird die Lüge immer Ausnahme bleiben, beim Heuchler ist sie jedoch Teil der Persönlichkeit.

Einen solchen Fall von Selbstvergessenheit in Form von Gedankenlosigkeit begegnet Arendt im Fall Adolf Eichmann, dessen Prozeß sie in Jerusalem beigewohnt hat, um die Verhandlung für die Wochenzeitschrift „The New Yorker“ zu dokumentieren. Der Untertitel des Buches, das aus diesen Veröffentlichungen entstand, spricht von der „Banalität des Bösen“. Entgegen der Tendenz während der Gerichtsverhandlung über Eichmanns Taten als einem der Hauptverantwortlichen für die Organisation der Deportation von Millionen von Juden in die Konzentrations- und Vernichtungslager, in ihm einen ruchlosen Verbrecher und Fanatiker sehen zu wollen, entdeckte Arendt die

²⁰³ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.131

²⁰⁴ Vgl. Arendt: Wahrheit und Politik, S.357

²⁰⁵ Vgl. ebd.

²⁰⁶ Vgl. ebd. S.359

²⁰⁷ Vgl. ebd. S.358

²⁰⁸ vgl. ebd.

²⁰⁹ Vgl. ebd. S.361

²¹⁰ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.137

²¹¹ Vgl. ebd.

²¹² Vgl. Arendt: Wahrheit und Politik, S.358

²¹³ Vgl. Arendt: über die Revolution, S.132

²¹⁴ Vgl. Arendt: Wahrheit und Politik, S.358

Besonderheit und gleichzeitig das Beängstigende dieses Falles darin, „daß ein durchschnittlicher, 'normaler' Mensch, der weder schwachsinnig noch eigentlich verhetzt, noch zynisch ist, ganz außerstande sein soll, Recht von Unrecht zu unterscheiden.“²¹⁵ Die „menschliche Verruchtheit“²¹⁶, die Millionen Opfer kostete, geschah nicht durch einen verbrecherisches „Ungeheuer“, sondern durch einen „Hanswurst“²¹⁷, dessen Gewissensurteil bezüglich Recht und Unrecht nicht nur nicht mehr funktionierte, sondern sich sogar ins Gegenteil verkehrte. Das Böse zeigte sich in banalstem Gewande, in einer „lächerlich“ wirkenden Person, so daß ein „Dilemma“ zwischen Täter und Tat entsteht²¹⁸. Die daraus resultierende Tat an der „das Wort versagt und an der das Denken scheitert“²¹⁹, ist weder verstehbar noch angemessen verurteilbar.

Was Arendt jedoch trotz dieser Unverstehbarkeit wahrnahm, war eine Verwandlung des Gewissens bei Eichmann. Sie bemerkte, daß Eichmann anfangs zumindest insofern Gewissensregungen verspürte, als dieser den Besuch der Vernichtungslager zu Beginn der Endlösung kaum verkräftete²²⁰. Doch dieses „Gewissen hat ungefähr vier Wochen lang so funktioniert, wie man es normalerweise erwarten durfte; danach kehrte es sich gleichsam um und funktionierte in genau entgegengesetzter Weise.“²²¹ Hauptgrund für die Gewissensaufgabe war die Tatsache, daß Eichmann „weit und breit niemanden, absolut niemanden entdecken konnte, der wirklich gegen die Endlösung gewesen wäre“²²². Eichmann sah sich mit seinem Gewissen einer riesigen Masse gegenüber, der gegenüber er dieses Gewissen lediglich als Störfaktor wahrnahm. Letztlich war es eine merkwürdige Form von „Bescheidenheit“, sich kein eigenes Urteil in der Frage nach der Endlösung zu erlauben²²³, was einer bewußten Ausschaltung seines Gewissens gleichkommt, um sich infolgedessen „wie Pontius Pilatus 'bar jeder Schuld' zu fühlen“²²⁴. Mehreres fiel Arendt im Zusammenhang mit dem Verlust der eigenen inneren Stimme bei Eichmann auf. So stellte sie die Widersinnigkeit einer merkwürdig ungereimten Menschlichkeit dar, die nach diesem Verlust übrigblieb, insofern Eichmann eine Ohrfeige mehr belasten konnte als millionenfacher Mord²²⁵, oder daß ihn die Behauptung, einen Jungen zu Tode geprügelt zu haben, empören konnte im Gegensatz zur Anklage der Mitarbeit an der Vernichtung eines ganzen Volkes²²⁶. In die gleiche Rubrik gehören auch die Vorstellungen von SS-Funktionären, „daß ein Mörder nur nachzuweisen brauche, er habe nicht so viele Menschen getötet, wie er hätte töten können, um ein prachtvolles Alibi zu haben“²²⁷. Während vergleichsweise Banalitäten das Gewissen belasten konnten, wurden die monströsen Taten im Dienste des NS-Regimes schlicht bagatellisiert. Die Übereinstimmung mit sich selbst bildete offensichtlich keine Orientierung mehr, so daß sich diese neuartige Bosheit im Gewand scheinbarer Menschlichkeit zeigen konnte, unterstützt durch technisierte und bürokratisierte Formen der Vernichtung von Menschen, bei denen für die Tötungshandlungen sogar die Opfer selbst angestellt werden konnten. Zum anderen fiel Arendt die klischeeartige Sprache von Eichmann auf²²⁸, der festgefügte

²¹⁵ Arendt: Eichmann in Jerusalem, S.54

²¹⁶ ebd. S.300

²¹⁷ Ebd. S.83

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ Ebd. S.300

²²⁰ Vgl. ebd. S.119ff.

²²¹ Ebd. S.130

²²² Ebd. S.152

²²³ Ebd. S.150

²²⁴ Ebd. S.173; Eichmann zitierend

²²⁵ Ebd. S.75

²²⁶ Ebd. S.143

²²⁷ Ebd. S.183

²²⁸ Vgl. ebd. S.77

Redewendungen gebrauchte, um sich selbst „erhebende Gefühle“²²⁹ zu verschaffen. Dem Verlust zu denken folgte die Unfähigkeit, sich individuell auszudrücken, als Person in Unverwechselbarkeit zu sprechen. Das zentrale Phänomen stellte jedoch Eichmanns gänzliche Unfähigkeit dar, sich auf den Standpunkt eines anderen zu stellen, um von dort aus eine Sache zu betrachten²³⁰. Er konnte sich tatsächlich einbilden, den Menschen, die er deportierte, zuzuhören und ihnen zu helfen²³¹, ein Verhalten, das dem Normaldenkenden nur Sprachlosigkeit übrigläßt.

Doch diese Momente könnten lediglich Dummheit und Gewissenlosigkeit genannt werden, sie könnten nicht die bittere Konsequenz erklären, mit der Eichmann die Deportation bis zum Schluß organisierte. Eichmann litt nicht an einer generellen Gewissenlosigkeit, was der Heuchelei gleichkäme, sondern sein Gewissen kehrte seine Funktion um, um genau das für Recht zu erklären, was nach menschlichem Gewissen schreiendes Unrecht genannt werden müßte²³². Eichmann gestand zu, „sein Leben lang den Moralvorschriften Kants gefolgt zu sein“, daß er aber nach Beginn der Endlösung „aufgehört habe, nach kantischen Prinzipien zu leben“²³³. Der kategorische Imperativ Kants, der den gesetzhaften Ausdruck der Übereinstimmung mit sich selbst im Gewissen beschreiben soll, wird verkehrt in einen „Kategorischen Imperativ im Dritten Reich“, der befahl: „Handle so, daß der Führer, wenn er von deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde“²³⁴. Das bedeutet zunächst einen offenkundigen Bruch mit Kants Denken, soweit Eichmann bewußt war, nun nicht länger „Herr über mich selbst“²³⁵ zu sein, also gerade die Autonomie des Gesetzes - Zentralpunkt der kantischen Pflichtenethik - über Bord zu werfen. Und dennoch drängt sich hier für Arendt die Frage nach dem „Einfluß von Kant auf die Entstehung des kleinen Mannes in Deutschland“²³⁶ auf. Ist nicht die kantische Position, daß das Gewissen nicht eine lebendige Beziehung zwischen mir und mir selbst darstellt, sondern ein objektives Gesetz, dem ausnahmslos unabhängig von jeder Neigung und damit unabhängig von jedem Weltbezug Gehorsam gebührt, ist diese Position nicht generell mißbrauchbar zu einem wie auch immer gearteten „Kadavergehorsam“²³⁷? Hat nicht jede Ersetzung der lebendigen Beziehung zu mir selbst durch ein wie auch immer geartetes Gesetz, wobei es für das Befolgen schließlich sekundär ist, wer oder was die Quelle des Gesetzes ist, hat eine solche Ersetzung nicht eine Unbedingtheit zur Folge, die in ihren Konsequenzen unmenschlich werden muß? Für Eichmann bedeutete dies in der Interpretation Arendts die Identifikation des eigenen Willens „mit dem Geist des Gesetzes“, der sich nicht damit zufrieden gibt, dem Gesetz zu gehorchen, sondern verlangt, so zu handeln, „als sei man selbst der Schöpfer der Gesetze, denen man gehorcht.“²³⁸ Nicht Gewissenlosigkeit trieb Eichmann zum Handeln, sondern gerade sein spezifisches Gewissen²³⁹, das sich statt an der Freundschaft mit sich selbst allein an von außen gegebenen Maßgaben orientierte. Seine Schuld lag gerade in seinem Gehorsam²⁴⁰, dessen Ausnahmslosigkeit keine Ausnahmen und keine Kompromisse zuließ²⁴¹ und so erst zu der bitteren Konsequenz in der Beförderung der Ungeheuerlichkeiten fähig war, an der Eichmann sich maßgeblich beteiligte. Insofern das Gesetz unbedingten Gehorsam verlangt, vernichtet

²²⁹ Ebd. S.83

²³⁰ Ebd. S.76

²³¹ Vgl. S.76f. 79f.

²³² Vgl. ebd. S.188

²³³ Ebd. S.174

²³⁴ Frank, Hans: Die Technik des Staates, S.15f.; zitiert bei Arendt: ebd. S.174

²³⁵ Arendt: Eichmann in Jerusalem: S.174; Eichmann zitierend

²³⁶ Ebd. S.176

²³⁷ Ebd. S.174

²³⁸ Ebd. S.175

²³⁹ Vgl. ebd. S.185

²⁴⁰ Vgl. ebd. S.294

²⁴¹ Vgl. ebd. S.176

dieses Gewissen jegliche Reste eines menschlichen Gewissens, das sich aus der Beziehung zu sich selbst ergibt. Erst das sich selbstlos an Gesetzen orientierende und ihnen unbedingt gehorsame Gewissen schafft den Motor der totalitären Bewegung. Unter der Herrschaft dieses Gewissens ist kein Bewußtsein der eigenen Taten mehr möglich und damit kein Schuldbewußtsein²⁴². In einem menschlich-weltlichen Sinn schuldig fühlen kann sich nur noch derjenige, der menschlich statt wie vorgeschrieben gesetzlich handelt²⁴³ und der dabei fähig ist, sich ohne „Geländer“, unabhängig von jedem generellen Maßstab, mit seinem alter ego in die Situation anderer versetzen kann und so die konkreten Folgen seines Tuns abschätzen kann.

Arendt relativiert im Vergleich zum philosophischen Standpunkt den Stellenwert des Denkers für die Welt, insofern Wirklichkeit gerade nicht aus dem denkenden Selbst ableitbar ist. Dennoch plädiert sie damit gerade nicht für eine undifferenzierte Selbstlosigkeit, um dadurch umso stärker weltbezogen leben zu können, sondern zeigt im Gegenteil die Gefahr solcher Selbstlosigkeit auf. Diese Selbstlosigkeit betrifft zunächst die Gedankenlosigkeit, aber mit ihr gehen das Wirklichkeitsgefühl, das Sprechen, ja im Extremfall auch das Interesse am eigenen Wohlergehen zugrunde. Die unmenschlichste Form dieser Selbstlosigkeit ist dabei das Ersetzen der Freundschaft mit sich selbst durch den Gehorsam gegenüber abstrakten und damit restriktiven Gesetzen. Solcher Kadavergehorsam kann selbst bei hohen ethischen Idealen dieses fremden Willens nur unmenschliche Handlungen produzieren, weil nur die Freundschaft mit mir selbst mich erst zu einem humanen Individuum macht, das fähig ist, den anderen in seiner Unverwechselbarkeit wahrzunehmen. Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Selbstvergessenheit erhalten im Kontext des Verhaltens von Eichmann einen neuen Sinn, der die Gefahr solcher Konzepte offenlegt. Der Verlust des Interesses an sich selbst im Dienst an einer Idee sowie der Verlust der selbstreflexiven Teilung von mir und mir selbst zur Beurteilung meines Tuns steht in engstem Verhältnis zum Weltverlust und der für diese Welt mit ungeheuerlichen Folgen verbundenen Gedankenlosigkeit des Tuns. Nicht der Selbstverlust an sich, auch nicht psychologische Komponenten der Unaufmerksamkeit auf sich, sondern der mit diesem Selbstverlust verbundene Weltverlust ist die Ursache dieser Unmenschlichkeit. Arendts Reflexion totalitärer Phänomene zeigt deshalb die Bedeutung dessen auf, was sie mit Welt bezeichnet, jenes Bezugsgewebe zwischen Menschen, zu dem ein Interesse der einzelnen an diesem Gewebe konstitutiv dazugehört.

1.1.3. Die Selbstbezüglichkeit des Willens

Das Urteilen vollzieht sich derart weltbezogen, daß die Welt dem Urteilenden einen über diese Welt vermittelten Selbstbezug zuteilt. Das Selbstinteresse wird reflektiert im Horizont des Interesses an der Welt und dabei auf seine welthafte Vermittelbarkeit hin beurteilt. Dem steht die Verlassenheit als Verlassenheit von der Welt und in Folge dessen auch von sich selbst entgegen. Die reflektierte Selbstlosigkeit des Urteilens ist hier radikalisiert zu einer absoluten, die sich katastrophal auf das Handeln in der Welt auswirkt. Nicht viel anders steht es mit dem genauen Gegenteil zur selbstlosen Verlassenheit, der radikalen Selbstbezüglichkeit, die Arendt im Zusammenhang des Wollens diskutiert. Arendt selbst bezeichnet den Willen als „den vertracktesten und gefährlichsten aller modernen Begriffe und Unbegriffe“²⁴⁴, und so ist auch ihr Buch über das Wollen im Zusammenhang des Lebens des Geistes sicher das komplexeste ihres Werkes. Sie versucht - für sie gänzlich untypisch -, das Phänomen des Willens in einem Gang durch die Philosophiegeschichte darzustellen. Für den vorliegenden Zusammenhang sollen einige thematische Schwerpunkte des durch die historische Darstellung des Willens aufscheinenden Konzeptes von Arendt reflektiert werden.

²⁴² Vgl. ebd. S.328

²⁴³ Vgl. ebd. S.311; vergleiche auch S.189

²⁴⁴ Über die Revolution, S.290

Wie dem Urteilen und dem Denken ist auch dem Willen eine spezifische Form der Reflexivität eigen, wodurch es sich grundlegend von dem Begehren unterscheidet. Während das Urteilen auf dem Standpunkt der mit anderen gemeinsamen Welt steht, von dem aus und auf den hin es reflektiert, und das Denken entsprechend auf einem weltfernen Standpunkt des „Nirgendwo“²⁴⁵, so zieht sich der Wille entsprechend auf das eigene Selbst des Wollenden zurück, um sich aus diesem Selbstverhältnis heraus sich auf die Welt zu beziehen. Dieser Selbstbezug bedeutet damit einen distanzierten Bezug zur Welt der vorgegebenen Dinge: „Der Wille führt zunächst vermittels der Aufmerksamkeit unsere Sinnesorgane mit der wirklichen Welt sinnvoll zusammen, und dann zieht er gewissermaßen diese äußere Wirklichkeit in uns hinein und bereitet sie für die weitere geistige Verarbeitung zu: für die Erinnerung, das Verstehen, das Behaupten.“²⁴⁶ Der geistige Zugang zur Welt kann damit als selbstbezogen gekennzeichnet werden. Doch die Intention des Wollens ist obwohl selbstbezogen dennoch auch auf Welt hin ausgerichtet oder zumindest nicht ohne Weltbezug, als es dem Wollen letztlich immer auch um das Tun geht: „Jeder Willensakt ist zwar eine geistige Tätigkeit, aber sie bezieht sich auf die Welt der Erscheinungen, in der der Plan verwirklicht werden soll; im lebhaften Gegensatz zum Denken geschieht kein Willensakt um seiner selbst willen oder findet seine Erfüllung im Akt als solchem. [...] Kurz, der Wille will immer etwas tun und verachtet damit unausgesprochen das reine Denken, dessen ganze Tätigkeit darauf beruht, daß diese ‘nichts tut’.“²⁴⁷ Die Wirklichkeit wird so im Bewußtsein zubereitet, daß sie ihren Wirklichkeitscharakter einbüßt und zu reinen Bewußtseinsdingen wird, die in diesem Bewußtsein gestaltbar werden. Der Wille, so macht Arendt deutlich, hat es aufgrund dieser Verwandlung von Wirklichkeit nicht mit Objekten, sondern mit Projekten zu tun²⁴⁸. Es genügt dem Willen eben nicht wie dem Denken, die Wirklichkeit in reine Bewußtseinsdinge zu verwandeln, sondern die Umwandlung geschieht in einer ganz besonderen Form. Der Wirklichkeit werden gewollte bzw. gesollte Zwecke aufgeprägt, die damit insofern im Bezug zur Wirklichkeit bleiben, als diese Zwecke des Wollens solche sind, die für und angesichts der Wirklichkeit entstehen und in diese Wirklichkeit wieder zurückgeworfen werden, in sie projiziert werden. Zwecke betreffen Dinge, die so noch nicht da sind. Damit ist der Wille das Organ der Zukunft, die einen eigentümlichen Charakter hat: „So ist die Haupteigenschaft der Zukunft ihre grundsätzliche Ungewißheit, eine wie hohe Wahrscheinlichkeit auch immer die Voraussage erreichen mag. Mit anderen Worten, man hat es mit Dingen zu tun, die niemals waren, die noch nicht sind und die vielleicht nie sein werden. Unser Testament, das für die einzige Zukunft Vorsorge trifft, deren wir hinreichend gewiß sein können, nämlich für unseren Tod, dieser unser letzte Wille zeigt, daß das Bedürfnis des Willens zum Wollen nicht weniger stark ist als das der Vernunft zum Denken; in beiden Fällen überschreitet der Geist seine eigenen natürlichen Grenzen, entweder indem er unbeantwortbare Fragen stellt oder indem er sich in eine Zukunft begibt, die für das wollende Subjekt niemals sein wird.“²⁴⁹

Dieses ambivalente Verhältnis des Willens zur Wirklichkeit liegt in seinem Vermögen der Negativität begründet: „Die Zukunft als *Plan* des Willens negiert das Gegebene.“²⁵⁰ Sie steht damit in diametralem Gegensatz zur Naturkausalität, die die notwendige Folge des einen auf das andere in der Natur begründet²⁵¹. Die Negativität des Wollens vollzieht sich nicht notwendig, vielmehr sind für Arendt menschliche Freiheit und menschlicher Wille unauflöslich miteinander verbunden²⁵². Der Wille

²⁴⁵ Arendt: Vom ‘Leben des Geistes I, S.195

²⁴⁶ Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.98

²⁴⁷ Ebd. S.39

²⁴⁸ Vgl. ebd. Bd. I. S.210

²⁴⁹ Ebd. Bd. II, S.17

²⁵⁰ Ebd. S.39

²⁵¹ Vgl. ebd. S.35

²⁵² Vgl. ebd. Bd.I, S.209

ist gleichsam „die geistige Fähigkeit zum Bejahen oder Verneinen“²⁵³ der Wirklichkeit, die sich aber dennoch als eigentümliche Wirkursache in der Wirklichkeit erfährt, sofern die gewollten Zwecke in Handlungen umgesetzt werden können²⁵⁴. Arendt kennzeichnet insofern den Willen als das „geistige Organ“ der menschlichen Freiheit der Spontanität²⁵⁵. Nur weil Menschen dazu fähig sind, durch den Willen den Keil der Freiheit des Willens in kausale Abläufe zu treiben, indem sie ein inneres „Ich will nicht“ artikulieren, dem ein entsprechendes Tun folgen kann, können spontane Momente in der Welt wirksam werden. Somit ist die Kontingenz die notwendige Voraussetzung des Willens²⁵⁶, die die Erklärung dafür bietet, warum das Phänomen des Willens letztlich unerklärbar bleibt²⁵⁷.

Der Wille kennzeichnet mehr als das im Mittelalter reflektierte Phänomen des *liberum arbitrium*, das aus der Perspektive des Willens wie eine Reduktion der Spontanität des Wollens auf eine Alternative zwischen zwei Möglichkeiten anmutet²⁵⁸, und damit die Macht des Willens verkennt²⁵⁹. Die negative Macht des Willens ist wesentlich radikaler, Epiktet sieht den Willen sogar als allmächtig an²⁶⁰, insofern die Zustimmung oder Ablehnung von Wirklichkeit in zwei Richtungen möglich ist. Entweder sucht der Wille die Veränderung der Wirklichkeit, indem er radikal neue, spontane Möglichkeiten in die Welt hineinbringt, oder er versucht, einer Wirklichkeit gänzlich die Zustimmung zu entziehen, indem er sich in einer Grundhaltung der *ὄραση...α* gegenüber der Wirklichkeit unverwundbar macht²⁶¹, oder schließlich die Zustimmung zur Wirklichkeit so weit auszudehnen, „alle Ereignisse so hinzunehmen, als hätte man sie selbst herbeigewünscht“²⁶², um sich aufgrund einer solchen Grundhaltung der *ὄταραξ...α* frei zu fühlen von jeglicher möglichen Enttäuschung²⁶³. Stoa und Epikuräismus sind für Arendt eng verbunden mit der antiken Entdeckung des Willens.

Eine solche mögliche Abschirmung des Willens gegen die Wirklichkeit zeigt deutlich, daß es dem Willen letztlich gar nicht um diese Wirklichkeit geht. Der Wille ist vielmehr dasjenige „innere Vermögen [...], durch das die Menschen entscheiden, ‘wer’ sie sein werden, in welcher Gestalt sie sich in der Erscheinungswelt zeigen möchten. Mit anderen Worten, der Wille [...] schafft in gewissem Sinne die *Person*, die gelobt oder getadelt und jedenfalls nicht nur für ihre Handlungen verantwortlich gemacht werden kann, sondern für ihr ganzes ‘Sein’, ihren *Charakter*.“²⁶⁴ Damit bezieht sich der Wille auf sich selbst; er hat das eigene Selbst zum Gegenstand²⁶⁵. Die Unabhängigkeit des Willens von der Wirklichkeit ist nur möglich, indem der Wille sich auf sich selbst zurückzieht, auf sich selbst hin wirkt und aus diesem Selbstbezug nicht mehr heraustritt²⁶⁶. Den historischen Ursprung des Willens sieht Arendt in der Entdeckung der Innerlichkeit²⁶⁷. Der innere Umgang mit sich selbst ist nicht denkbar ohne die Betätigung des Wollens. Diese Kultur der Innerlichkeit hat die Tendenz der Ausgrenzung der Außenwelt, die ihre Parallele im Phänomen des Wollens findet. Das Vermögen der Zwecksetzung beschäftigt sich nicht mehr mit der Verwirklichung der Zwecke, sondern nur noch mit der Zwecksetzung selbst, so wie Kant den Willen als das Vermögen der praktischen Vernunft von

²⁵³ Ebd. Bd.I, S.130

²⁵⁴ Ebd. S.134

²⁵⁵ Ebd. Bd.II, S.107

²⁵⁶ Vgl. ebd. S.17

²⁵⁷ Vgl. ebd. S.87

²⁵⁸ Vgl. ebd. S.31

²⁵⁹ Vgl. ebd. S.31

²⁶⁰ Vgl. ebd. S.72

²⁶¹ Vgl. ebd. S.104

²⁶² Ebd. S.82 in Aufnahme eines Zitates von Seneca

²⁶³ Ebd. S.78

²⁶⁴ Ebd. Bd.I, S.210 Hervorhebungen H.A.

²⁶⁵ Arendt: Freiheit und Politik, S.213

²⁶⁶ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.74f.

²⁶⁷ Vgl. Ebd. Bd.I, S.210

jeder Realisierung seiner Zwecke trennen kann²⁶⁸. Ziel des Wollens ist nicht in erster Linie die Verwirklichung des Gewollten, sondern die Einheitlichkeit des Willens, die Übereinstimmung mit sich selbst, wie sie Kant unübertroffen in seiner Darstellung des Sittengesetzes als eines „analytisch-praktischen Satzes“ dargelegt hat²⁶⁹. Dem Wollen geht es damit letztlich immer um die je eigene Integrität, durch die die eigene Person zu einem in sich geschlossenen Ganzen wird, sich im Gang seines Handelns nicht widerspricht und so mit sich selbst übereinstimmt²⁷⁰.

Doch die Allmacht des Willens im Bezug zur Wirklichkeit bedeutet nicht eine Grenzenlosigkeit des Wollens. Der Wille findet seine Grenze zwar nicht in der Wirklichkeit, aber dafür in sich selbst²⁷¹. Der Selbstbezug ist kein geglückter. Zwar findet auch im Wollen ein innerer Dialog zwischen mir und mir selbst statt, doch zeigt sich das Zwei-in-einem des Wollens nicht wie im Denken als ein solches zweier Freunde. Vielmehr sind die zwei Dialogpartner Streitende, deren Streit niemals ein Ende findet, ja aufgrund des Charakters des Wollens niemals ein Ende finden kann²⁷². Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang für Arendt die Entdeckung der Ohnmacht des Willens bei Paulus, die Hans Jonas existenzial interpretiert als „Abgrund des Willens“²⁷³. Paulus stellt in Röm 7 einen zunächst unauflösbaren Konflikt im Inneren des Menschen dar, der sich dem Menschen erst angesichts des göttlichen Gesetzes zeigt. Ohne das Gesetz war die Sünde tot (Röm 7,8). Erst durch das Gesetz, wiewohl als gut erkannt, wird die Sünde lebendig, so daß sich im Menschen ein eigenartiger Konflikt ergibt: „Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will (qelî); sondern was ich hasse (misî), das tue ich (poiî). Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so gebe ich zu, daß das Gesetz gut ist. [...] Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich (prËssw)“ (Röm 7,15.16.19). Diesen Konflikt der sËrx im Menschen, wobei sËrx bei Paulus wesentlich komplexer gefaßt ist als Leiblichkeit²⁷⁴, interpretiert Jonas ontologisch. Danach kennt das Wollen ähnlich dem cogito me cogitare ein volo me velle, so daß jedes Wollen nicht nur den Inhalt des Wollens thematisiert, sondern immer eine Selbstwahl mitwählt²⁷⁵. Im Wollen tritt der Wollende sich selbst gegenüber und erfährt in diesem Zurücktreten den Schwindel angesichts der mit dieser Freiheit gewonnenen Möglichkeiten²⁷⁶. Das Gesetz ermöglicht erst die Selbstreflexion des Wollens, aber je mehr der Wollende seine Möglichkeiten reflektiert, je „eigentlicher“ im existenzialen Sinn Heideggers er werden will²⁷⁷, desto deutlicher steht neben der Wahl zum Guten auch die zum Bösen vor Augen²⁷⁸. Sündig wird der Mensch dann nicht durch ein Schwachwerden angesichts seiner Leidenschaftlichkeit, sondern indem er dem Rückbezug des Wollens nachgibt und er selbst werden will²⁷⁹. Es ist damit gerade der autonome Wille, der in den circulus vitiosus des sündigen Willens gerät. Damit ist der Zwiespalt des Willens ein Problem des

²⁶⁸ Vgl. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten AA394

²⁶⁹ Ebd. AA419

²⁷⁰ Vgl. Arendt: Wahrheit und Politik, S.347

²⁷¹ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes Bd.II, S.77

²⁷² Vgl. ebd. S.63

²⁷³ Vgl. den englischen Titel des Aufsatzes von Jonas: „The Abyss of the Will“

²⁷⁴ Insofern ist Arendts Behauptung der Leibfeindlichkeit bei Paulus zu widersprechen (vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.69). sËrx kennzeichnet vielmehr den Menschen in der Sphäre der Sünde, die zentral durch den Eifer für das Gesetz (Gal 3,3) und im Zusammenhang damit durch das Ziel des eigenen Gerechtheits (†dia dikaiosÛnh) vor Gott (Röm 10,3) geprägt ist. Fundamental für das sËrx-Verständnis ist ein reflexiver Selbstbezug, der ein Sichrühmen (kauc©sqai) zur Folge hat (1Kor 1,29). Damit ist die Nähe der Paulinischen Rede von der sËrx zum Konzept des Willens bei Arendt deutlich.

²⁷⁵ Vgl. Jonas: Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7, S.560

²⁷⁶ Vgl. ebd. S.565

²⁷⁷ Vgl. Heideggers Rede von der Eigentlichkeit menschlichen Seinkönnens in Abgrenzung zur Uneigentlichkeit in ders.: Sein und Zeit, S.267ff.

²⁷⁸ Vgl. ebd.

²⁷⁹ Vgl. ebd. S.567

Willens in sich selbst: „Der Wille wendet sich stets an sich selbst; wenn das Gebot sagt: du sollst, so antwortet der Wille: du sollst wollen, was das Gebot sagt - und nicht gedankenlos Befehle ausführen. In diesem Augenblick beginnt der innere Kampf, denn der wachgerufene Gegenwille hat gleiche Befehlsgewalt.“²⁸⁰ Der Wille will und will gleichzeitig wollen, bzw. er sieht sogar, daß er in höherem Maße als durch Befolgen des Guten oder Vernünftigen durch Verstoß gegen das Gebot unverwechselbar werden kann.

Die Erlösung aus diesem inneren Konflikt liegt bei Paulus in der Gnade begründet, die aus dem „Du sollst“ des Willens aufgrund der Forderung des Gesetzes erlöst, indem nicht mehr ich tue, sondern Christus in mir (Gal 2,20). Auch die Philosophie kennt die Sehnsucht nach einer Erlösung aus dem inneren Streit des Wollens. Sie wird auch dort in einer „Kehre“²⁸¹ gesucht, die eine Umkehr vom Wollen zu einem „Seinlassen“, zur „Gelassenheit“²⁸² beinhaltet. Arendt kennt jedoch noch eine weitere Erlösung des Willens, die sich ganz konkret und alltäglich im menschlichen Leben vollziehen kann. Der Wille ist souverän in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit, aber er bezahlt diese Souveränität mit einem inneren Kampf. Soll der innere Streit des Willens mit sich selbst zur Ruhe kommen, so muß er sich in neuer Form der Wirklichkeit zuwenden: „Die sorgende Unruhe des Willens kann nur gestillt werden durch das Ich-kann-und-ich-tue-es, das heißt, durch ein Aufhören seiner eigenen Tätigkeiten und die Aufgabe seiner Vorherrschaft über den Geist.“²⁸³ Damit wird noch einmal deutlich, daß der Wille, obwohl er unaufhörlich mit der Zwecksetzung seines Handelns als dem Vermögen seiner eigenen Zukunft beschäftigt ist, dennoch die Verbindung zur Wirklichkeit verlieren kann. Der Wille will letztlich nicht diesen oder jenen Zweck, sondern nur sich selbst. Er tritt insofern in Gegensatz zum Können, dem es um die Ausführung des Gewollten geht²⁸⁴. In der Verbindung des Könnens mit dem Wollen liegt die Lösung des inneren Konfliktes, die dem Willen selbst bereits innewohnt: „In jedem Ich-will [steckt] ein Ich-kann [...], das dem Ich-will Grenzen setzt, die nicht außerhalb des Wollens selbst liegen.“²⁸⁵ Diese Überwindung der Souveränität des Willens durch die Hinwendung zum Tun kann deshalb vom Menschen als beglückend erfahren werden: „Sobald er zu wollen aufhört und eine seiner Möglichkeiten in die Tat umzusetzen beginnt, verliert er seine Freiheit - und der Mensch, das Subjekt des wollenden Ichs, ist über den Verlust ebenso glücklich wie Buridans Esel, als er das Problem der Wahl zwischen den zwei Heuhaufen dadurch löste, daß er seinem Instinkt folgte: hör auf zu wählen und fang an zu fressen.“²⁸⁶ Weltbezogenheit kennzeichnet damit für Arendt nicht nur eine geglückte Form des Denkens - das Urteilen -, sondern erlöst auch aus der Selbstbezüglichkeit des autonomen Selbstbezuges.

Die Gefahr der Selbstbezüglichkeit des Willens bleibt indes auch im Tun noch präsent. Es stellt sich die entscheidende Frage, ob das Ich-will oder das Ich-kann in der Verbindung beider zum Tun die Oberhand gewinnt. Ein Tun unter der Herrschaft des Willens bleibt auch im Tätigsein daran interessiert, die dem Willen eigene Souveränität mit in die Wirklichkeit hinüberzuretten oder zumindest Aspekte von ihr. Weil der Wille ein „Herr-sein-wollen“ impliziert, insofern dem Willen das Gebieten eigen ist²⁸⁷, wird er diesen Herrscherwillen auch im Handeln zeigen und damit der Wirklichkeit seinen ureigenen Willen aufzwingen. Der Wille will letztlich immer eine möglichst radikale authentische Darstellung seiner selbst und geht entsprechend zerstörerisch mit der

²⁸⁰ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.67

²⁸¹ Vgl. Heidegger: Die Technik und die Kehre

²⁸² Vgl. Heidegger: Gelassenheit; Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.170

²⁸³ Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.39

²⁸⁴ Vgl. ebd. S.86

²⁸⁵ Ebd. S.136

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Ebd. S.168

Wirklichkeit um²⁸⁸, die er für die Realisierung seiner ureigenen Zwecke zurichtet. Nur wenn der Wille sich derart der Wirklichkeit zuwendet, daß er sich der Welt einordnet, wenn er das ihm eigene Herrsein-wollen aufgibt um der Welt willen, kann er auf geglückte und beglückende Weise seine Spontaneität in der Welt entfalten.

In Arendts Konzept des Wollens liegt der Grund dafür, warum sie Politik und Moral weit auseinanderhält. Der Wille prüft das Gegebene und entscheidet daraufhin, was gut und was böse ist, um auf diese Weise Imperative des Sollens für die Wirklichkeit zu formulieren²⁸⁹. Aber er tut dies durch eine Verwandlung des Gegebenen in reine Bewußtseinsdaten, deren Maßstab alleine im Willen selbst liegen und keine Orientierung mehr in der Wirklichkeit finden²⁹⁰. Der Moralist ist daher letztlich gar nicht an der Welt interessiert, sondern zunächst nur an sich selbst, an der Realisierung seiner als gut angesehenen Zwecke. Hinzu kommt, daß der Moral, wenn sie sich einmal aus dem inneren Kampf des Willens befreit hat, absolute Maßstäbe eigen sind, die in der Politik, die wesentlich relative Maßstäbe in Orientierung an der Welt verlangt, entweder in hohem Maße zerstörerisch wirken oder Gefahren für die Welt gar nicht erkennen²⁹¹. Insofern bleibt für Arendt der Wille für das Politische ein äußerst gefährliches Phänomen, obwohl es als Vermögen der Spontaneität erst die Grundlage politischen Handelns schafft. Nicht moralische Maßstäbe, sondern lediglich der urteilende Durchgang durch verschiedenste konkrete Standpunkte in der Welt vermag das Bezugsgewebe der Welt zu bewahren.

²⁸⁸ Ebd. S.169

²⁸⁹ Vgl. ebd. Bd.I, S.155

²⁹⁰ Ebd. S.74f.

²⁹¹ Vgl. Arendt: Religion und Politik, S.322

1.2. Unterscheidungen der *vita activa*

1.2.1. Das Handeln und der politische Erscheinungsraum

1.2.1.1. Das spontane Moment des Handelns

Arendts Denken ist weltzentriert. Freiheit und Weltlichkeit bilden für sie eine Einheit. Das Urteilen im Leben des Geistes trägt diesem Zusammenhang Rechnung, nicht nur indem der Urteilende einzelnes und damit auch freiheitliches Sprechen und Handeln zu beurteilen vermag, sondern weil sich dieses Urteilen selbst in Freiheit vollzieht. Bürger können sich des Urteilens immer auch enthalten. Diese Freiheit erhält ihren Sinn erst von der Welt her, in deren Zusammenhang die einzelnen Urteilenden stehen, von deren Standpunkt aus freiheitliches Erscheinen erst möglich wird. Von diesem Zusammenhang der Welt her erscheint das Urteil als eine Perspektive unter anderen, die ihre Relevanz erst im Zusammenhang anderer Perspektiven erhält. Einen ähnlichen Zusammenhang zwischen spontaner Freiheitsäußerung und weltlich politischem Bezugsgeflecht zeigt Arendt auch für die *vita activa*, das menschliche Tätigsein auf.

Sie weist dabei die politische Freiheit als ein Existenzial des Menschen aus, indem sie Freiheit als „ein Zeichen für die Art und Weise, in der menschliche Existenz in der Welt vorkommt,“¹ kennzeichnet. Ihr Denken tritt damit in auffallenden Gegensatz zum existenzialontologischen Ansatz ihres Lehrers Martin Heidegger, der das „eigenste Seinkönnen“ mit dem „Sein zum Tode“ verbindet als dem „ausgezeichneten Seinkönnen“ des Daseins, welches „in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst“ hat und auf diese Weise radikale Vereinzelung erfährt². Freiheit entdeckt Heidegger gerade darin, daß das eigentliche Sein zum Tode ein „Freiwerden für den eigenen Tod“³ bedeutet. Dagegen verbindet Arendt das Phänomen der Freiheit mit dem Anfang der menschlichen Existenz, der in seiner Geburt besteht und überwindet damit die Selbstbezüglichkeit menschlichen Daseins in Heideggers Konzept⁴. Nicht in der individuellen reflexiven Übernahme des je eigenen Endes, sondern im reflexiven Nachvollzug des Eintretens in eine mit anderen gemeinsame Welt durch Handeln liegt für sie der Sinn der Freiheit. Freiheitliches Handeln fällt somit mit dem Vermögen anzufangen zusammen. Immer wieder zitiert sie dazu eine Stelle aus Augustins „*De civitas Dei*“: „*Quod initium eo modo antea numquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* - Und darum ist ein Anfang in dieser Art vorher nicht gewesen. Damit also dieser sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab“⁵. Während Augustin die Erschaffung der Welt mit *principium* benennt, bewahrt er den *Terminus initium* für die spezifische Seinsweise des Menschen. Zwar sind alle anderen Geschöpfe vor dem Menschen auch anfänglich geschaffen, doch allein der Mensch ist als dasjenige Wesen in diese Welt gestellt, das dieser Anfang auch ist, und durch eigene Initiative das *initium* seiner Geburt zu wiederholen und zu bestätigen vermag, wenn auch nie als ein absoluter Anfang sondern innerhalb einer immer schon vorgängig anwesenden Welt⁶. Initiative ist die Folge dessen, daß der Mensch nicht nur einen Anfang hat, sondern um diesen Anfang auch so weiß, daß er dieser Anfang ist, indem er diesen Anfang ständig durch eigene Initiativen aktualisiert. Die

¹ Arendt: *Freiheit und Politik*, S.220

² Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S.250ff.

³ Ebd. S.264

⁴ Vgl. Saner: *Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt*, S.104

⁵ Augustinus: *De civitate Dei*, Buch 12, Kapitel 21; vgl. Arendt: *Vom Leben des Geistes II*, S.106; dies., *Freiheit und Politik*, S.220; dies., *Vita activa*, S.166 u.ö. Saner weist gleichzeitig verschiedene andere Zitate von Arendt als Hebung einer vorborgenen klassischen Tradition nach von Platon über Polybios bis zu Vergil, vgl. Saner: *Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt*, S.109f.

⁶ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.167

Begabung zur Freiheit, je eigene Anfänge in die Welt zu bringen, macht die Würde und damit die Einzigartigkeit jedes Menschen aus. Aufgrund seiner Freiheitsbegabung wird dieses Lebewesen zur Persönlichkeit, zu einem personalen Jemand, indem es sich als ein solches erweist, „das selbst im Besitz der Fähigkeit ist anzufangen, [... so daß] die Erschaffung des Menschen als eines Jemand mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt.“⁷

Der Charakter dieser Initiativität wird deutlich, wenn man diese der klassischen Wahlfreiheit, dem in der Philosophie des Mittelalters so genannten *liberum arbitrium* gegenüberstellt. Das *liberum arbitrium* bezeichnet Arendt als „weder spontan noch autonom“⁸, es fängt nicht etwas wirklich Neues an, sondern wählt lediglich zwischen zwei oder mehreren in der Welt bereitliegenden Potentialitäten⁹ aus. Dabei ist es eingezwängt zwischen Naturnotwendigkeit auf der einen Seite, vor allem in Form von natürlichen Bedürfnissen, und der zwingenden Vernunftwahrheit auf der anderen Seite¹⁰. Das *liberum arbitrium* nennt Arendt auch einen „Schiedsrichter“¹¹ zwischen verschiedenen Alternativen. Es trägt einerseits die Züge der aristotelischen *proairesis*¹², die zu vorausgesetzten Zielen wie den für alle Menschen gleichermaßen als vernünftig einsehbaren Zielen Glück oder Gesundheit, die die diesem Ziele korrespondierenden Mittel aufgrund vernünftiger Überlegung auswählt. Diese Wahl steht beständig in der Gefahr, in dem Dilemma von Buridans Esel zu enden, der aus Unentschiedenheit zwischen zwei Heuhaufen zu verenden droht. Andererseits kennzeichnet das *liberum arbitrium* die sinnlose und selbstbezogene Wahl des Willens zwischen *velle* und *nolle*, Wollen und Gegenwollen, das sich für Arendt hinter dem siebten Kapitel des Briefes von Paulus an die Römer verbirgt¹³. Initiativität als Moment menschlicher Freiheit mit dieser Wahlfreiheit gleichzusetzen, bedeutet für Arendt, sie auf den Wahlakt zu verkürzen. Sobald Menschen Initiative ergreifen, werden sie auch Entscheidungen zwischen Möglichkeiten treffen, doch Initiativität ist wesentlich reicher als Entscheidungsfreiheit. Sie ist zum einen autonom im Sinne Kants, indem Initiativität Reihen von Ereignissen von selbst anfangen kann¹⁴, statt aufgrund von auftauchenden Alternativen zum Wählen gezwungen zu sein, und wählt Ziele um ihrer selbst willen¹⁵, zum anderen ist Initiativität durch schöpferische Spontaneität gekennzeichnet, insofern der Mensch als ein neuer Anfang in die Welt hineingestellt ist, „weil er weiß, daß er einen Anfang hat und ein Ende haben wird“. Diese Spontaneität ist relativ und absolut zugleich, insofern der Anfang einen absoluten Neuanfang signalisiert, der nicht auf reine Auswahl zwischen verschiedenen Alternativen reduzierbar ist. Dieser Anfang ist im Gegensatz zum göttlichen *principium*, das ewig ist, als *initium* charakterisiert, das zeitlich verfaßt ist und die Zukunft betrifft¹⁶. Spontaneität ist eine ontologisch qualifizierte Mitgift des Menschen aufgrund seiner Gebürtlichkeit, sie entbehrt noch der politischen Qualifizierung von Freiheit, doch bildet sie die ontologische Grundlage des Freiheitsphänomens¹⁷, wobei selbst diese ontologische Grundlage verloren gehen kann, sobald Menschen zu bloßen Reaktionsbündeln degradiert werden, wie es in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern geschehen ist¹⁸.

⁷ Ebd., S.166

⁸ Arendt: *Vom Leben des Geistes II*, S.61

⁹ Vgl. ebd. S.31

¹⁰ Vgl. ebd. S.61

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1112a 17ff.; v.a. 1113a 10-12

¹³ Vgl. ebd. S.87

¹⁴ Vgl. ebd. S.23.150; Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* 476

¹⁵ Vgl. Arendt: *Vom Leben des Geistes II*, S.127

¹⁶ Vgl. ebd. S.107

¹⁷ Vgl. Arendt: *Was ist Politik*, S.51

¹⁸ Vgl. Arendt: *Die vollendete Sinnlosigkeit*, S.24

Handeln als Anfangen ist damit wesentlich radikaler gedacht, als dem Menschen lediglich ein Vermögen der Wahlfreiheit zu unterstellen. Menschen wählen nicht nur, sie schaffen absolut Neues. Die Freiheit hat letztlich kein Geländer, an dem sie sich orientieren kann, sondern im Anfangen liegt „etwas völlig Willkürliches“, wodurch sich ein „Abgrund der Freiheit“¹⁹ auftut. Kein Gesetz, nicht die Vernunft und keine Moral vermag dieser Freiheit eine unüberwindliche, letztgültig sichernde Grenze zu setzen. Freiheit durchbricht gar die Naturgesetzlichkeit, indem sie instinktives und rein reaktives Verhalten unterbricht und dadurch dem Gang der Ereignisse eine neue Richtung weist. Arendt kann dieses Vermögen anzufangen deshalb auch als „Wundertätigkeit“ bezeichnen und dabei auf Jesus von Nazareth verweisen, wobei sie jede transzendente Kausalität aus dem Wunderbegriff fernhält, und stattdessen darunter lediglich einen Prozeß versteht, der „die natürlichen Abläufe, die automatisch verlaufen, unterbricht zugunsten von etwas Unerwartetem.“²⁰ Weder eine Erklärung durch Naturkausalität noch statistische Wahrscheinlichkeitsanalysen vermögen die Resultate dieses Anfangens, die unerwarteten Ereignisse, zu erklären. Versuche naturwissenschaftlich orientierter Ansätze zu einer Erklärung dieses Phänomens führen nur dazu, das Wesentliche dieser Erscheinung zu verleugnen und das zentrale Phänomen der Neuartigkeit und Unvorhersehbarkeit des freien Handelns aus der Analyse auszuschließen. Damit knüpft Arendts Denken an die kantische Antinomie von Freiheit und Naturkausalität an, die unter der Frage steht, wie ein radikal Neues möglich ist in einer Welt, in der naturkausal bedingt ein Zustand auf einen anderen notwendig folgt²¹. Aus der Perspektive der Naturkausalität erscheint das menschliche Vermögen anzufangen als eine wunderhafte Fähigkeit. Doch steht für Arendt diese Wundertätigkeit der Menschen insofern im Kontext der Natur, als die Naturkausalität selbst für sie von Wundertätigkeit umgeben ist. So wie „der gesamte Rahmen unserer realen Existenz - die Erde, das organische Leben auf ihr, das Menschengeschlecht inmitten der Tiergattungen - auf einer Kette von Wundern beruht“, so „mutet uns jedes Ereignis wie ein Wunder an.“²²

Freiheit bedeutet damit wesentlich mehr als ein Befreitsein von Zwängen, etwa von naturkausalen Reaktionsschemata oder menschlichen Herrschaftsansprüchen, sie stellt gerade nicht allein die Gewinnung eines freien Spielraumes dar²³. Ein Freiheitskonzept des Befreitseins von Zwängen stellt lediglich die negative, Zwänge verneinende Dimension von Freiheit dar und vergißt dabei die spontanen, kreativen Momente dieses Handelns. Während naturkausale Zwänge meist als unbezwingbar empfunden und darum erduldet werden, erwacht das Bedürfnis nach Befreiung in jeder Form von Vormundschaft oder Herrschaft, sobald sie nicht als unausweichlich wahrgenommen wird. Dieses Befreitsein ist selbst *conditio sine qua non* - notwendige Bedingung - der Freiheit, weil ohne Befreitsein von innerweltlichem Zwang politische Freiheit keinen Raum in der Welt auszufüllen vermag. Sie ist jedoch niemals bereits die *conditio per quam*, also hinreichende Bedingung politischer Freiheit. Freiheit meint politisch qualifizierte Freiheit, die vor der Welt gerechtfertigt werden kann und an ihr orientiert bleibt, während Befreitsein größtmögliche Beliebigkeit zum Ziel hat und dazu höchstens als Mittel zum Zweck dieses Freiwerdens auf die Umwelt Rücksicht nimmt. Befreitsein ist defizitär; es ist nichts weiter als ihrer größten Möglichkeiten beraubte Freiheit. Die Gefahr der Gleichsetzung von Befreiung und politischer Freiheit wird vor allem im revolutionären Geschehen deutlich. Revolutionäre Bewegungen stehen immer im Zusammenhang eines Befreiungsdruckes von Herrschaft oder zwingender Gewalt. Sobald der Sinn des revolutionären Geschehens in dieser Befreiung gesehen wird, so endet die Revolution in anarchistischem Chaos. Allzu leicht wendet sich

¹⁹ Vgl. ebd. S.197

²⁰ Arendt: Freiheit und Politik, S.221

²¹ Kant: Kritik der reinen Vernunft B472f., vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.30.32f.

²² Ebd. S.221

²³ Vgl. Arendt: Freiheit und Politik, S.202

das durch Befreiung entstandene Machtvakuum in eine neue - nun despotische - Herrschaft, die verspricht dieses Chaos gewaltsam zu beseitigen. Der Despot kann zwar dieser Aufgabe gerecht, doch zerstört er gleichzeitig mit der Eindämmung der Anarchie auch alle öffentlichen Freiheitsräume. Die Ursache dieser Wendung liegt in einem falschen Freiheitsverständnis begründet. Die revolutionäre Befreiung wird nicht für eine Gründung der politischen Freiheit genutzt. Nur ein Freiheitskonzept, das geschaffene Freiräume so gestaltet, daß freiheitliches Handeln möglich wird, wird dieser Freiheit Dauer verleihen. Zum anderen führt die Gleichsetzung von Freiheit und Befreitsein zu der Gefahr, eine Freiheit von der Politik zu erstreben in seinen verschiedenen Facetten als akademische Lehrfreiheit, freiem Handel oder der Ausübung der Religionsfreiheit anstelle einer dezidiert politischen Freiheit.²⁴ Der Wunsch nach Freiheit als größtmöglicher Beliebigkeit ist radikal unpolitisch und verweigert politisches Tätigsein, es sei denn, um diese für eigene Ziele zu ge- und mißbrauchen. Sie wählt nie politische Freiheit um ihrer selbst willen. Alle diese Freiheiten stehen in der Gefahr, mit der politischen auch die aktive Dimension der Freiheit zu verlieren, da sie nicht wieder einen öffentlichen Raum schaffen, in dem die Freiheit als Anfang von etwas Neuem erscheinen kann. Selbst Montesquiens Freiheitsbestimmung muß zunächst in dieser Tradition angesiedelt werden, der zwar die philosophische (Willens-) Freiheit von der politischen zu trennen weiß, sie jedoch zunächst allein als Sicherheit definiert: „La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté. - Die philosophische Freiheit besteht in der Ausübung des Willens, oder wenigstens (wenn man allen Systemen gerecht werden will), in der Meinung, man übe seinen Willen aus. Die politische Freiheit besteht in der Sicherheit, oder wenigstens in dem Glauben, den man an seine Sicherheit hat.“²⁵ Der philosophischen Willensfreiheit stellt Montesquieu sein eigenes Verständnis politischer Freiheit gegenüber. Diese mit Freiheit identifizierte Sicherheit, die durch Rechtllichkeit und Gewohnheit gestaltet ist, ist zwar unabdingbare Voraussetzung politischer Freiheit. Sicherheit geht jedoch in dieser Rahmenbedingung auf, während politische Freiheit einen ausgezeichneten Vollzug darstellt innerhalb jener Sicherheit, die den durch Sicherheit eingezäunten Raum erst gestaltet. Deshalb zeichnet sich diese Freiheit nach Montesquieu gerade dadurch aus, „à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on doit pas vouloir - [...] das tun zu können, was man wollen darf, und nicht gezwungen zu sein, zu tun, was man nicht wollen darf“²⁶, und damit gerade „Aktivitätsgrundsätze“ zu bezeichnen, die einen öffentlichen Raum schaffen, in dem Beziehungen zwischen den Bürgern definiert werden. Erst die Aktivität innerhalb dieser Grundsätze wie die der Schaffung solcher rechtlichen Grundlagen bilden diejenige Form von Freiheit, die Arendt als Anfangenkönnen bestimmt. Erst in solcher Aktivität wird die Freiheit weithin sichtbar. Und diese Aktivität geschieht wiederum immer angesichts anderer, die mit dem gleichen Freiheitsvermögen ausgestattet sind.

1.2.1.2. Handeln und Sichtbarkeit

Die menschliche Fähigkeit zur Initiativität ist radikal, doch bedeutet diese Radikalität für Arendt nie eine solche, die sich individualistisch vollzieht. Das spezifisch menschliche Anfangen vollzieht sich innerhalb der bestehenden Welt und an ihr, weil die freiheitlichen Wesen, die Menschen, weltlich konstituiert sind. Als freiheitlicher Vollzug, unbedingt durch die Welt, geschieht diese Tätigkeit dennoch in der Welt und damit vor den Augen der Welt. Dem Anfangen ist nicht nur Initiativität,

²⁴ Vgl. Arendt: Was ist Politik, S.54ff.

²⁵ Montesquieu: De l'Esprit des Lois, Buch 12, Kap. 2; vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.189; vgl. dies.: Freiheit und Politik, S.202f.

²⁶ Montesquieu: De l'Esprit des Lois, Buch 11, Kap. 3; vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.190

sondern auch Sichtbarkeit eigen. Anfangendes Tätigsein ist in der Welt als solches erkennbar. Die Tätigkeitsweise des tätigen Nachvollzugs des *initiums* kennzeichnet Arendt als Handeln in einem ausgezeichneten Sinne. Der Mensch verhält sich nicht, er reagiert nicht lediglich instinktiv auf begegnende Reize, sondern er ist fähig, in Freiheit vor den Augen anderer zu handeln. Dadurch ergibt sich eine hochkomplexe und widersprüchliche Bindung der Freiheit an die Welt, insofern „eine Handlung nur frei heißen kann, wenn sie durch nichts Vorangegangenes beeinflusst oder verursacht ist, und doch, da sie alsbald zu einer Ursache alles Folgenden wird, einer Rechtfertigung bedarf, die füglich zeigen muß, daß die Handlung die Fortsetzung einer vorangehenden Reihe sei - womit gerade die Erfahrung der Freiheit und des Neuen gelehrt wird.“²⁷ Anfangen bedarf der Fortsetzung, und Fortsetzung wiederum bedarf der Werbung um ein handelndes Beistehen anderer im Handeln. Dabei ist es wichtig, Kontinuitätsmomente des Anfangs in der Welt aufzuzeigen. Würde der Anfang nicht als ein solcher in der Welt erscheinen, könnte er gar nichts anfangen, wenigstens einer muß einen Anfang als einen solchen erkennen, um ihn als Anfang wirksam werden zu lassen, ihm Wirkung zu geben. Gleichzeitig bedeutet diese Sichtbarkeit des Anfangs Verantwortung. Der Anfangende muß über die Gründe seines Anfangens Rechenschaft geben können, damit sein Handeln in der Welt als Anfang für Folgendes zu bestehen vermag. Nur ein begründeter Anfang kann solche gewinnen, die diesen Anfang mit fortsetzen. Diese Gründe können jedoch nie naturkausal sein, wenn der Anfang nicht doch nur reine Reaktion sein will, sondern sie müssen vielmehr rational beigebracht werden.

Handeln ist weltlich, weil es sich vor den Augen der Welt und angesichts ihrer vollzieht. Darum ist Handeln untrennbar mit Sichtbarkeit verbunden. Die Würde von Menschen liegt für Arendt nicht in anthropologischen Eigenschaften wie in Gaben und Talenten begründet, sondern in ihren realisierten Anfängen wie in ihrem Potential des Anfangenkönnens, in ihrer je einzigartigen Weise, ein Stück Welt mitzugestalten, dann ist auch diese jeweilige Einzigartigkeit, die Persönlichkeit, mit Sichtbarkeit verbunden. Ein Mensch wird zu einem Jemand nicht durch ein inneres Vermögen wie beispielsweise in der Willensfreiheit bzw. im Willen zum Guten, sondern da die Spontaneität sich erst in der Sichtbarkeit als ein Anfang realisiert, aktualisiert sich das Jemand-Sein erst, indem das Anfangen sichtbar wird und sich auf diese Weise in der Welt zeigt. Das Wer-einer-ist offenbart sich so in jeder Handlung mit und wird erst im handelnden Vollzug sichtbar, wobei es dennoch in diesem Sichtbarwerden ungreifbar bleibt, weil es nie in objektiver Weise vorliegt, da es sich nie an den Resultaten des Handelns messen läßt²⁸. Niemand hat diese Persönlichkeit inne, sondern Menschen „offenbaren“ vielmehr, „wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher nicht sichtbar waren, solange nämlich, als ohne ihr eigenes Zutun nur die einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht minder einmalige Klang der Stimme in Erscheinung traten.“²⁹ Dieses Wer zeigt sich in seiner vollen Bandbreite immer nur den anderen, die das Handeln sehen und beurteilen können. Der Handelnde selbst ist immer schon involviert in eigene Zielvorstellungen, also nie uninteressiert in der Betrachtung seiner Handlung, so daß das Wer seines Handelns sich ihm selbst nie zeigen kann. Das Wer tritt erst in Geschichten hervor, die zuschauende Erzähler über den Handelnden erzählen und so der Handlung in der mit der Erzählung verbundenen Deutung ihren spezifischen Sinn verleihen³⁰.

Damit erlangt die Mitwelt eine doppelte Bedeutung bei der Selbstenthüllung, insofern zum einen die Selbstenthüllung eines Publikums bedarf, vor dem sie erscheint, und das über das Getane urteilt, zum anderen der Täter gerade nicht souverän seine Geschichte gestaltet, sondern in seinem Tun auf das

²⁷ Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.200

²⁸ Vgl. Arendt: Vita activa, S.173

²⁹ Ebd. S.169

³⁰ Vgl. ebd., S.174

Tun anderer trifft, die der Geschichte eine Wendung geben können, die mit dem anfänglichen Tun gar nicht intendiert war. Die Bedeutung der Mitwelt hat ein „leidenschaftliches Sich-an-Anderen-Messen“³¹ im Handeln zur Folge, so daß die Handelnden unweigerlich nach Größe der Handlung streben, um Eingang zu finden in die Urteile und Geschichten der Zuschauer. Die Leidenschaft, sich auszuzeichnen, das Bedürfnis nach öffentlicher Anerkennung, stellt für Arendt die stärkste Triebfeder menschlichen Tätigseins dar neben der Selbsterhaltung³². Die Selbsterhaltung ist dem b...oj geschuldet, und relativ leicht durch materielle Güter zu stillen. Im Gegensatz dazu bewahrt das Verlangen, sich auszuzeichnen, die menschliche Identität selbst und bedarf des Gesehen- und Gehörtwerdens unter Seinesgleichen. Wenn das Handeln nicht flüchtiger Anfang sein will, ohne Bestand in der Welt, dann braucht es jene *dòxa*, den Ruhm bzw. die Ehre, die dem Handeln Dauer verleihen und es in einer Geschichte aufbewahren können. Die Größe, das Prädikat der *dòxa*, mißt sich dabei nicht an den Zielen und Motiven der Täter, sondern einzig und allein am Modus des Handelns, dem politischen Charakter des freiheitlichen Tuns, ob durch dieses Handeln etwas Neues in die Welt gekommen ist, das verdient fortgesetzt oder aufbewahrt zu werden³³. In unübertroffener Weise stellt vor allem die sogenannte Leichenrede des Perikles bei Thukydides diesen Sachverhalt dar, in der Perikles in der Situation der Niederlage die Athener daran erinnert, daß die Vergänglichkeit des Gewordenen in keinem Verhältnis steht zur ruhmvollen Zukunft im Gedächtnis der Nachwelt³⁴. Es wäre verfehlt, in diesem Verlangen, sich auszuzeichnen, lediglich eine politische Formulierung des Leistungswillens wiederfinden zu wollen. Leistung hat objektive Maßstäbe wie gesellschaftliche Stellung, materielle Vergütung etc., während Ruhm und Ehre an der Welt interessiert bleiben und dadurch flexibler und vielfältiger bleiben. Nicht jede Leistung stiftet Ruhm, im Gegenteil kann sogar die Niederlage ruhmvoll bewahrt werden - man denke beispielsweise an die große Zahl der Märtyrerlegenden oder die Bedeutung des Todes von Sokrates, die ihre Bedeutung erst erlangt haben, indem ihre Niederlagen aufgrund der Überlieferung in einen Sieg verwandelt wurden. Arendt macht in diesem Zusammenhang immer wieder auf ein Zitat von Cato aufmerksam: „*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*. - Die siegreiche Sache gefällt den Göttern, aber die besiegte dem Cato.“³⁵

Der dem Menschen eigene Drang nach Selbstdarstellung hat zwei Seiten. Dieser Drang ist die notwendige Folge der Tatsache, daß der Mensch immer auch Individuum ist. Nur über die Selbstdarstellung erhält der Handelnde sein *Wer-er-ist* zugesprochen. Er kann dieses *Wer* sich jedoch niemals selbständig zulegen. Nur über seine weithin sichtbaren Taten kann ihm *dòxa* widerfahren aufgrund des Urteilens der anderen, die seine Worte und Taten sehen und hören. Selbstdarstellung darf sich daher nur transitiv verstehen als Darstellung von Taten und Worten vor anderen unter Weltbezug, es bedeutet gerade nicht reflexives *Sich-selbst-darstellen*, zumal als Darstellung solcher Eigenanteile, die eigentlich nicht erscheinen sollen³⁶. Von einer solchen Form selbstbezüglicher Darstellung des eigenen *Wer* muß sich der politisch Handelnde immer schon befreit haben. Sie wird denn auch meist in der Welt schnell als arrogant oder exhibitionistisch entlarvt.

Somit unterscheidet Arendt die politische Tugend, die sich auf die Leidenschaft gründet, gesehen zu werden, streng von dem Laster des Ehrgeizes, dem die Macht nicht mehr Selbstzweck ist, sondern der diese Macht zur Selbststeigerung mißbraucht. Einen solchen „Willen zur Macht“ hält Arendt für

³¹ Ebd., S.187

³² Vgl. John Adams: Discourses on Davila; Works Bd.6, S.280; Arendt: Über die Revolution, S.86

³³ Arendt. *Vita activa*, S.201

³⁴ Vgl. Thukydides: Der Peloponnesische Krieg, Buch 2, Kap. 64

³⁵ Arendt: Was ist Politik, S.104; dies.: Rahel Varnhagen, S.96; dies.: Vom Leben des Geistes I, S.212; Brief 158 an Karl Jaspers; sowie als Motto geplant für Band III Vom Leben des Geistes

³⁶ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.39

das „Laster der Schwachen und Schlechtweggekommenen“³⁷, die aufgrund ihrer Schwäche unter einer ständigen Bedrohung des eigenen Selbstwertes leiden. Die ruhmreiche Größe setzt ein solches Selbstwertgefühl vielmehr voraus; sie mißt sich allein an der „Außerordentlichkeit“³⁸, mit der der Täter es wagt, das Alltägliche zu durchbrechen, die als solche Darstellung der eigenen Initiativität Selbstzweck ist³⁹. Arendt kennt damit eine Form des Sichzeigens und eine tiefe Freude an der eigenen Selbstdarstellung, die dem pathologischen und egoistischen Geltungsdrang enthoben ist und allein der Welt und deren Aufscheinen zugute kommt, jener „strahlenden, Ruhm stiftenden Helle, die nur dem Öffentlichen, das sich im Miteinander der Menschen konstituiert, eignet“⁴⁰.

1.2.1.2. Handeln in Pluralität

Die Freiheit als Anfangenkönnen ist zerbrechlich und flüchtig auf der einen Seite, schrankenlos und radikal auf der anderen Seite⁴¹, solange sie keinen stabilen Ort in der Welt findet, der ihr Dauer und Grenzen verleiht. Der Flüchtigkeit des Jemandseins wird durch die jeweiligen erzählten Geschichten einer Erinnerungsgemeinschaft begegnet, die erst dann eine Bewahrung durch Erinnern bedeutet, wenn sie einem Erinnerungsraum zugehört. Die Bewahrung durch Erinnern, das Rühmen des Getanen, geschieht durch andere, die das Geschehene weitererzählen. Ohne eine mit anderen gemeinsame Welt ist Sichtbarkeit nicht möglich.

Insofern weist die Sichtbarkeit auf ein drittes Moment des Handelns: die Pluralität. Doch damit ist die Bedeutung der anderen noch nicht ausreichend gekennzeichnet. Die anderen sind nicht nur die Erinnernden, sie sind auch die Fort- und Weiterführer von Anfängen. Ein Anfang ist erst dann überhaupt Anfang von etwas, wenn der Anfänger Handelnde findet, die an sein Handeln anzuknüpfen vermögen. Damit ist das Handeln als politisches Phänomen gekennzeichnet. Die ersten Erfahrungen mit dieser Freiheit als Anfangenkönnen wurden im Politischen gemacht. Arendt zeigt die Wurzeln dieses Handlungsverständnisses im griechischen und römischen Denken auf, insofern beide Sprachen zwei Worte für Handeln kennen: $\epsilon\rho\upsilon\sigma\tau\alpha\iota$ bzw. *agere* für das anfangende und $\pi\rho\alpha\tau\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\iota$ bzw. *gerere* für das vollbringende Handeln⁴². Insofern das Anfangen wesensmäßig das Fortführen braucht, kann es sich nur unter Menschen vollziehen, die in gleicher Weise mit der Fähigkeit des Handelns ausgestattet sind, so daß das Fortführen kein reaktives Verhalten auf bereits vollzogene Anfänge darstellt, sondern vielmehr einen lebendigen Prozeß, bei dem die Fortführer beständig den erfolgten Anfängen neue Wendungen zu geben vermögen. Anfangen wie Fortführen stehen somit unter der Bedingung der Freiheit⁴³. Arendt kennzeichnet das Fortführen sogar als bedeutungsvoller als das Anfangen, weil das Fortführen über den Ausgang des Angefangenen entscheidet⁴⁴: „Dabei liegt es im Wesen der stadt-staatlichen Entwicklung, daß das Vollbringen und Weiterführen im Laufe der Zeit eine höhere Bedeutung für das politische Leben erlangen müssen als das schiere Initiieren selbst“⁴⁵. Zwar kann die Möglichkeit des Anfangens monopolisiert werden in Herrschaft, so daß die Welt geteilt wird in Anfänger bzw. Herrschende und Fortführer bzw. Gehorchende, wobei diese Monopolisierung gesichert wird durch Gewalt oder durch fraglose Autorität. Dennoch ist die Bedrohtheit des Anfangens durch die Fortführer, indem diese den herrschenden Anfängen neue Richtungen weisen, aufgrund des menschlichen Vermögens der Spontaneität nie ganz ausschaltbar. Der

³⁷ Arendt: *Vita activa*, S.197

³⁸ Ebd. S.200

³⁹ Vgl. ebd. S.201

⁴⁰ Ebd. S.170

⁴¹ Vgl. ebd. S.183

⁴² Vgl. ebd. S.180f.; dies., *Freiheit und Politik*, S.218

⁴³ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.182

⁴⁴ Vgl. Arendt: *Was ist Politik*, S.50

⁴⁵ Arendt: *Freiheit und Politik*, S.219

Gehorsamsverweigerung kann der Herrschende nur noch durch Gewalt begegnen, die aber wiederum das Verhältnis von Anfangen und Fortführen auf empfindliche Weise stört. Aufgrund dieser Tatsache, daß auch Fortführen bzw. Gehorchen unter der Bedingung der Freiheit steht, sind die Ziele des Handelns nie vollständig verwirklicht, weil das Handeln sich in einem immer schon offenen und veränderbaren Gewebe von Worten und Taten vollzieht, so daß ein einmal begonnenes Handeln Folgen in die Welt setzt, die schlechterdings unabsehbar sind, weil diese Folgen nicht mehr in der Hand des Anfängers liegen⁴⁶. Soll das Handeln die ihm eigene Flüchtigkeit überwinden, gilt es, an Begonnenes anzuknüpfen, statt radikal Neues zu schaffen und damit Altes gänzlich zu zerstören. Solches Fortführen geschieht selbst kreativ, und das Begonnene kann nur bewahrt werden, wenn es in jeder neuen Situation und Zeit auch neu interpretiert und eingebracht wird. Das konservative Handeln kommt nicht ohne innovative Momente aus.

Arendts Verständnis von Pluralität unterscheidet sich deutlich von anderen Konzeptionen dieses Phänomens. Ihr geht es nicht einfach um den lapidaren Hinweis auf die Besonderheit jedes einzelnen Exemplars einer Gattung. Solche Besonderheit ist kein menschliches Spezifikum, sondern allem Seienden eigen. Pluralität hat auch nichts gemein mit der Verschiedenheit als Spezifikum organischen Lebens, sondern Arendt gründet die Pluralität auf die menschliche Einzigartigkeit, die sich allein der menschlichen Fähigkeit verdankt, initiativ zu sein, und so jeden einzelnen zu einer unverwechselbaren Person macht⁴⁷. Freiheitliches Handeln begründet damit Pluralität. Arendts Denken zentriert sich auf diese auf Einzigartigkeit sich gründende Pluralität. Sie ist nicht lediglich ein Faktum, das man notgedrungen berücksichtigen muß, so daß man den anderen die gleiche Einzigartigkeit zugestehen muß wie sich selbst. Vielmehr gründen nach ihrem Denken die Anfangenden ihr Miteinander auf diese Pluralität, indem sie sich als politische Größe erst dann erleben, wenn viele Initiativen im Wirken aufeinander Neues in die Welt bringen, das kein einzelner intendiert hat, insofern jede Initiative auf Bestehendes eingeht, nicht ohne ihm eine neue Richtung zu geben, um deren Fortführung er wiederum nur anderen gegenüber werben kann. Das Lebendige einer politischen Gemeinschaft, die besondere Qualität ihres Miteinanders, gründet erst auf dieser Pluralität vielfacher, miteinander verwobener Anfänge.

Handeln vollzieht sich somit immer schon inmitten einer Pluralität von Handelnden, ja es ist selbst die Realisierung von Pluralität. Die Rede vom Wesen des Menschen im Singular übergeht regelmäßig diese Pluralität und ist a-politisch, insofern sie die Individualität und damit gleichzeitig die Pluralität zu subtrahieren und entschärfen trachtet. Die Menschen im Plural stellen das Zentrum des politischen Phänomens dar⁴⁸. Indem Anfänge auf Fortführen durch Mitmenschen angewiesen sind, die anzufangen vermögen, setzt die Realisierung politischer Freiheit ein Verhältnis von Gleichheit und Verschiedenheit voraus, das völlig Neues ermöglicht und dennoch Gemeinsamkeit bewahrt.⁴⁹ Diese Gemeinsamkeit stellt nicht ein einheitliches Wesen der einzelnen hinter ihrer Besonderheit dar, wenn auch die identische weil existenzial bedingte Freiheitsbegabung unabdingbare Voraussetzung ist, sondern sie zeigt sich als die mit anderen gemeinsame Welt, die durch einzigartige Handlungs- und Sprechvollzüge konstituiert ist und so ein Gewebe von Einzigartigkeiten besteht. Nicht identische Eigenschaften, sondern die gemeinsame Welt verbindet die einzelnen völlig verschiedenen Individuen zu einer Gemeinschaft, auf die sie sich mit ihren Worten und Taten beständig beziehen und auf die sie einwirken. Diese Welt besteht in nichts anderem als den Worten und Taten von Menschen, in die sich die Handelnden jeweils einschalten und damit weltverändernd in sie eintreten,

⁴⁶ Vgl. ebd., S.174

⁴⁷ Vgl. ebd. S.164f.

⁴⁸ Vgl. Arendt: Was ist Politik, S.11

⁴⁹ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.164f.

da diese Welt nie abgeschlossen ist gegen neue Erfahrungen. Die gemeinsame Welt bildet somit den Zwischenraum zwischen den Handelnden als dasjenige, was jenseits der Privatinteressen in eigentlicher Weise „inter-est“ und auf diese Weise als Bezugssystem für das Handeln dient⁵⁰. Arendt beschreibt in einem oft gebrauchten Bild jedes Handeln oder Sprechen als Fäden, den wir in ein Netz von Beziehungen schlagen⁵¹. Es entsteht zwischen den Menschen ein Gewebe aus diesen Fäden, die erst von diesem Gewebe her ihren Sinn und ihre Folgen erfahren. Sichtbar wird nicht die jeweilige Persönlichkeit, sondern die Person zeigt sich durch die durch sie gewebten Fäden des Sprechens und Handelns, wie diese von anderen im Kontext der Welt wahrgenommen, beurteilt und fortgeführt werden. In der Mitte des Denkens von Arendt stehen letztlich nicht die Subjekte des Handelns sondern die Welt als von Menschen gestaltetes „Bezugssystem“ bzw. „Bezugsgewebe“⁵², das die Menschen gleichzeitig verbindet und trennt. Die Personen begegnen sich im Politischen nicht unmittelbar⁵³, wie es in der Liebe zwischen Mann und Frau geschieht⁵⁴, sondern über einen Zwischenraum, den sie gemeinsam gestalten und der ihnen die notwendige Bewegungsfreiheit gibt. Arendts Denken ist weltzentriert. Sie versucht keine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen, sondern untersucht die Phänomene dessen, was zwischen Menschen geschieht.

Handeln als Weben von Fäden in ein bestehendes Bezugsgewebe zwischen Menschen kennzeichnet nicht nur eine ausgezeichnete Seinsweise von Menschen, sondern wird von Hannah Arendt als eine eigentümliche menschliche Glückserfahrung beschrieben. Sie grenzt diese politische Glückserfahrung ausdrücklich vom Streben nach individualistischen Glücksinhalten ab und interpretiert auf diesem Hintergrund das amerikanische Verständnis von *public happiness*. Sie verdeutlicht damit, daß Menschen nicht nur ein Interesse an sich selbst haben und aus diesem Eigeninteresse heraus ihr Handeln motivieren, sondern daß es neben diesem selbstinteressierten Glückswillen auch ein Interesse an der Welt und dem Handeln in ihr gibt, das dem Selbstinteresse mindestens ebenbürtig sein, bzw. an Bedeutung noch weit übertreffen kann. Fragt man nach den einzelnen Faktoren dieses Glückserlebnisses, so braucht man lediglich der emphatischen Bildhaftigkeit von Arendts Sprache nachzugehen, um diese benennen zu können. So spricht Arendt im Zusammenhang der Pluralität der Meinungen von dem Reichtum der Perspektiven, die das Gesicht der Welt bestimmen⁵⁵. Dieser Reichtum hat einen intensiven Selbstwert, so daß die Vielheit der Meinungen in sich als wertvoll erlebt werden kann und nicht, um daraus für sich selbst einen Gewinn zu erzielen. Die vielen Meinungen erweitern den Horizont und lassen an der Welt teilhaben und damit Sinn aufscheinen als Zusammenhang von Welt, ohne dabei als Sinn für das je eigene Leben reflektiert werden zu müssen. Die Pluralität der Urteile läßt die Geschehnisse der Welt hell erstrahlen. Diese Helligkeit des öffentlichen Raumes durch das Aufscheinen vieler Meinungen geben der Öffentlichkeit einen ausgezeichneten Selbstwert. Doch nicht nur die Urteilskraft und die ihr inhärente Liebe zur Welt, sondern auch die Initiativität steht bei Arendt im Zusammenhang dieses Glücksverständnisses, indem „diese Sehnsucht nach Freiheit einzig um ihrer selbst willen, bzw. um der reinen ‘Lust willen, die Fähigkeit zu sprechen, zu handeln, zu atmen’ begleitet“⁵⁶. Das Handeln wird in diesem Tocqueville-Zitat von Arendt mit dem Gefühl des Lebendigseins selbst gleichgesetzt. Handelnde artikulieren in ihrem Tun den Initiativitätscharakter ihrer Existenz, der als beglückend erlebt wird. Nicht nur dem Moment der Initiativität, sondern auch dem Handeln im Verein mit anderen ist ein Glückserlebnis

⁵⁰ Vgl. ebd., S.173

⁵¹ So vor allem in dem Interview mit Gaus: S.34

⁵² Arendt: *Vita activa*, S.173.189

⁵³ Vgl. Arendt: *Was ist Politik*, S.25

⁵⁴ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.237f.

⁵⁵ Vgl. Kap. 1.1.4.

⁵⁶ Arendt: *Über die Revolution*, S.160; mit einem Zitat von Tocqueville

eigen, weshalb Arendt immer wieder auf Edmund Burkes Ausdruck des „acting in concert“⁵⁷ zurückkommt. Zusammenhandeln läßt Glück erleben, zum einen weil nicht nur der Anfang des Tätigseins als frei erlebt wird, sondern auch der Handlungsvollzug „darauf angewiesen [ist], daß Freiheit dauernd neu betätigt wird, daß neue Anfänge gleichsam dauernd neu in das einmal Begonnene nachströmen.“⁵⁸ Aber Burkes Bild impliziert dabei gleichzeitig, daß das Miteinander im Handeln in sich eine Freude birgt, die das Miteinander als eigenwertiges Konzerterlebnis auszeichnet, das die eventuellen Mißtöne des Gegeneinanders in dieses Konzerterlebnis zu überbieten vermag. Arendt spricht im Rückgriff auf Jeffersens von der Erfahrung eines Glücks im Öffentlichen, in der Ausübung legitimer Macht, bzw. nach Jeffersens eigenen Worten „in der Anteilnahme an der Regierung und Leitung öffentlicher Angelegenheiten“.⁵⁹ Am stärksten führt Arendt jedoch ihr Verständnis von *public happiness* an dem Moment der Sichtbarkeit aus. Die „innere Befriedigung“, die die öffentlichen Angelegenheiten mit sich führen können, verdanken sich einer „Leidenschaft, sich auszuzeichnen, die John Adams für wesentlicher und bemerkenswerter hielt als alle anderen menschlichen Angelegenheiten und Fähigkeiten. [...] Diese Leidenschaft war für ihn eine Tugend, wenn sie sich als ‘Nacheifern’ (emulation) äußerte und in der ‘Begierde, der Beste zu sein’“⁶⁰. Diese Begierde, der Beste zu sein, entspricht einer Lust am Erscheinen, einer Liebeserklärung an die Öffentlichkeit, die sich in diesem Punkt grundlegend unterscheidet vom Willen zur Macht, durch den Menschen nur deshalb erscheinen möchten, um aufgrund der öffentlichen Anerkennung diese Öffentlichkeit für private Ziele zu mißbrauchen. Arendt kann diese Form des Glücks im Anschluß an Jeffersens gar als „Vorgeschmack der ewigen Seligkeit“ verstehen, insofern sich diese Vorstellung von Ewigkeit einer Vervollkommnung irdischer Glückserfahrung verdankt⁶¹.

Bezüglich des Phänomens des Anfangens als der Art und Weise, in der sich politisch qualifizierte Freiheit zeigt, lassen sich zwei Tätigkeitsweisen differenzieren, die in unterschiedlicher Weise das Verhältnis von Gleichheit und Verschiedenheit akzentuieren: „Handeln als Neuanfangen entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens; Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden.“⁶² Sprechen geschieht immer mit bzw. zu anderen. Die Tätigkeit des Sprechens wäre gar nicht möglich ohne Rekurs auf die Bezogenheit auf die gemeinsame Welt, da Sprache gerade in Verabredungen zwischen Menschen besteht. Dieses Sprechen tritt politisch als Meinung auf, die sich dem jeweiligen Urteilen verdankt. Insofern das politische Urteilsvermögen sich, wie gesehen, nicht ohne die Gemeinsinnigkeit betätigen kann, sobald es danach trachtet, Zustimmung von anderen zu erhalten, bewahrt die Meinung in sich die Gemeinsamkeit mit anderen auf. Dennoch stellt die Meinung ein individuelles und damit je verschiedenes Urteilen dar, so daß sie immer in einer Vielheit von Urteilen auftritt, denn „as long as the reason of man continues fallible, and he is at liberty to exercise it, different opinions will be formed“⁶³, wie bereits die amerikanischen Verfassungsväter in den *Federalist Papers* formuliert haben. Es liegt im Wesen des „reason of man“, verschiedene Meinungen zu generieren. Diese pluralen Meinungen zu vereinheitlichen, wäre „impracticable“ und „unwise“⁶⁴, da der Prozeß der Vereinheitlichung viel zu viel Energie und Zeit in Anspruch nehmen würde. Der Grundsatz des

⁵⁷ Vgl. z.B. Arendt: *Freiheit und Politik*, S.224

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Arendt: *Über die Revolution*, S.163

⁶⁰ Ebd. S.152f., vgl. S.169.175

⁶¹ Vgl. ebd. S.169f.

⁶² Ebd. S.167

⁶³ Madison: 10. *Federalist*. In: Hamilton / Madison / Jay: *The Federalist*

⁶⁴ Ebd.

amerikanischen politischen Denkens lautet vielmehr „that all governments rest on opinion“⁶⁵. Da Meinung lediglich in Vielheit auftritt, bildet sie den Grund für „factions“ verschiedener Interessenvertretungen. „Government“ ist zum einen erst durch Meinungen zustande gekommen, die in Wahlen kanalisiert werden, zum anderen besteht der Sinn von „government“ vor allem darin, in Debatten die Vielheit der Meinungen aufzunehmen und zu reinigen von aller Privatinteressiertheit, um auf dieser Grundlage Handlungsentscheidungen fällen zu können.

Maßstab dieser Reinigung ist nichts anderes als der Geschmack an der mit anderen gemeinsamen Welt. Das politische Handeln ist zurückverwiesen auf die Gemeinnützigkeit, wie sie für die Geistestätigkeit des Urteilens bereits aufgewiesen wurde. Das Verhältnis von Identität und Verschiedenheit verhält sich komplementär zu dem Verhältnis von Selbstsein und Miteinandersein im Vollzug der Urteilskraft. Dieses Verhältnis bewahrt nicht nur vor der Auflösung der Individualität durch Subsumtion der einzelnen unter einen objektiven Begriff des Miteinanders, sondern es verhindert auch spontaneistische Handlungskonzepte, indem es geltend macht, daß Freiheit sich nur in einer mit anderen gemeinsamen Welt verwirklichen kann, so daß der einzelne Fortführer findet für seine Anfänge bzw. selbst Fortführer von Anfängen wird. Betrachtet man Arendts Beispiele für handelndes Tätigsein, so fällt auf, daß sie vorzugsweise im Bereich des Sprechens gewählt sind, so beispielsweise die Grabrede des Perikles⁶⁶ oder die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten. Ausnahme bilden sowohl die Wundertätigkeit Jesu als auch die kriegerische Handlung. Aber selbst der (nicht-atomare) Krieg ist nach Arendts Auffassung die „Fortführung der Politik mit anderen Mitteln“⁶⁷ und der Zweck des Krieges ist es, nach seiner Beendigung zum besprechenden Verhandeln zurückzukehren⁶⁸. Gerade im verbindlichen Sprechen, wie es im Aushandeln von Verträgen sowie in Proklamationen geschieht, gewinnt dieses Sprechen eine Vollmacht, die dem tätigen Handeln gleichkommt.

Arendts Verständnis des Handelns ist ihrem existenzphilosophischen Erbe verpflichtet. Die Gebürtlichkeit von Menschen konstituiert dieses Phänomen. Doch dabei vermeidet Arendt den individualistischen Fehlschluß der Existenzphilosophie, wie ihn schließlich vor allem Sartre mit seiner Theorie des Blickes am stärksten ausgeprägt hat⁶⁹. Während die Existenzphilosophie den Menschen in seiner Vereinzelung, dem Vorlaufen zu seinem je eigenen Tode begreift⁷⁰, reflektiert Arendt über die Menschen im Plural, in der Welthaltigkeit ihres Handelns und Sprechens und stellt diese in das Zentrum des Phänomens gelungenen menschlichen Tätigseins. Wie bezüglich des Lebens des Geistes zeigt Arendt damit auch in der *vita activa* eine Vermittlung auf zwischen Individualität und Andersheit. Wird dort das individuelle Urteilsergebnis, die Meinung, über die Gemeinnützigkeit mit anderen vermittelt, so vollzieht sich im Handeln die Vermittlung der individuellen Spontaneität mit dem Handlungsvermögen anderer über ihr Verständnis einer mit anderen gemeinsamen Welt. Die spezifisch politisch qualifizierte Freiheit, die Arendt konzipiert, ist dabei nicht einfach nur ein Ausgleich zwischen den individuellen Freiräumen, sondern sie entsteht als eine eigentümliche Qualität von Freiheit erst im Miteinander. Die Vielheit bedeutet bei Arendt gerade nicht Begrenzung von Möglichkeiten, sondern im Gegenteil Ermächtigung, Erweiterung von Handlungsspielräumen. Auf diese Weise ist das klassische liberalistische Verständnis von Freiheit als einem individualistischen Gut überwunden. Arendts gesamter Ansatz muß von Grund auf als eine Konzeption von Freiheit als einer politischen verstanden werden, also unter anderen sich erst als Freiheit vollziehend. Dadurch,

⁶⁵ Madison: 49. Federalist. In: Hamilton / Madison / Jay: The Federalist

⁶⁶ Arendt: *Vita activa*, S.190

⁶⁷ Arendt: Was ist Politik, S.87; allerdings eigentlich ein Zitat von Clausewitz

⁶⁸ Vgl. ebd. S.94

⁶⁹ Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S.383ff.

⁷⁰ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S.235ff.

daß das Verhältnis von Individualität im Miteinandersein mit anderen nie unmittelbar definiert ist, auch nicht durch Subsumtion unter einen übergeordneten Begriff wie einer besonderen allgemeinemenschlichen Verfaßtheit, sondern vermittelt ist über die Bezüglichkeit unter Menschen im Horizont der Welt, bewahrt dieses Verständnis von Miteinander erst die spezifisch menschliche Freiheit und gibt diesem Miteinander diejenige Distanz, die Entfaltung von Individualität innerhalb dieses Miteinanders gewährleistet. Dies gilt auch dann, wenn die Individualität gerade nicht allein der eigenen Gestaltung geschuldet ist, sondern das Wer-einer-ist sich erst im Zwischen zeigt, indem die eigenen Ziele immer auf das Handeln anderer treffen, die dem Handeln einen anderen Verlauf geben als vorgesehen, zum anderen dieses Wer der eigenen Person erst von der zuschauenden und urteilenden Umwelt zugesprochen wird. Das Urteil über das Wer einer Person fällt damit nie beziehungslos aus, sondern in Orientierung an der Welt, und die Welt ist es, die durch die Diskrepanz zwischen Handlungsabsichten und Handlungsfolgen der vita activa die ihr eigene Spannung und Lebendigkeit verleiht.

1.2.1.3. Das Phänomen der Macht

Politische Freiheit ist nicht nur bestimmt durch ein Tätigsein innerhalb einer Pluralität von Handelnden, auf die sie Rücksicht zu nehmen hat, sondern sie gestaltet erst diese Pluralität. Jedes Anfangen tritt ein in das Bezugsgeflecht der Worte und Taten, um innerhalb dieses Geflechtes Fortführer für das Angefangene zu finden. Doch dieses Fortführen wird ebenfalls von Wesen gestaltet, die das Potential des Anfangenkönnens besitzen, so daß sich der begonnene Anfang permanent mit jedem Fortführer verändert. Sollen innerhalb dieses Geflechtes Anfänge bleibend bestehen, statt sich durch ihre Flüchtigkeit in Nichts aufzulösen, so bedarf es der Kunst, sich zum Handeln zusammenzuschließen, deren Phänomene Arendt mit dem Begriff der Macht identifiziert. So wie das deutsche Wort „Macht“ etymologisch von „möglich“ herzuleiten ist gleich dem lateinischen Begriff „potentia“, das von „posse“ abgeleitet ist, und der griechischen „δύναμις“, die primär ein Können intendiert⁷¹, bezeichnet auch das politische Phänomen der Macht nach Arendts Konzeption ein ausgezeichnetes Können, nämlich die Bewegungsfreiheit innerhalb des politischen Raumes, die weder durch Lebensnot noch durch Herrschaft behindert ist⁷². Die politische Macht im engeren Sinne stellt dabei diejenige Bewegungsfreiheit dar, die zum einen die Freiheit von Herrschaft impliziert, sich zum anderen der Kunst des Zusammenschließens verdankt als derjenigen Form von ausgezeichneter Handlungsmöglichkeiten, die sich im Handeln im Verein mit anderen Menschen erst bildet. Vom politischen Standpunkt aus ist der einzelne als einzelner ohnmächtig, weil ihm jede Möglichkeit fehlt, in einer Öffentlichkeit der vielen hörbar zu sprechen und so zu handeln, daß seine Anfänge sich nicht in der Überzahl anderer Anfänge verliert. Die Kunst des Zusammenschließens eröffnet Handlungsmöglichkeiten, die ohne diesen Zusammenschluß gar nicht vorhanden wären, und die alle anderen Möglichkeiten weit übertreffen, insofern Macht die Möglichkeiten durch die Mitwesenheit vieler multipliziert und ihnen Bedeutung beilegt.

Das Moment des Handelns im Einklang mit anderen hat das Phänomen der Macht mit dem Gehorsam gemein, es unterscheidet sich jedoch grundlegend hiervon, indem der Gehorsam eine Unterstützung darstellt, die unfrei wenn nicht gar fraglos geschieht⁷³ - und gerade angesichts der Erfahrung des Nationalsozialismus ist es außerordentlich bedeutungsvoll, zu betonen, daß Gehorsam immer Unterstützung impliziert⁷⁴ -, so daß die Autorität des Gehorsam Gebietenden nicht des

⁷¹ Arendt: Vita activa, S.194

⁷² Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.190

⁷³ Vgl. Arendt: Macht und Gewalt, S.42

⁷⁴ Vgl. Arendt/Jaspers: Briefwechsel, B 314

Argumentierens bedarf⁷⁵, wogegen die Macht an die Kunst des Überredens und Überzeugens gebunden bleibt. Die Unterstützung, die auf Macht beruht, kann deshalb auch niemals bedingungslos geschehen⁷⁶. Sie erreicht niemals die Zuverlässigkeit, auf die der Gehorsam rechnen kann, sondern sobald die Argumente nicht mehr tragfähig sind, die die Macht gestiftet haben, gerät die Macht in die Gefahr, sich in nichts aufzulösen. Die Ausbildung von Macht kann in vielfältiger Weise geschehen. Überall, wo Menschen sich zusammenschließen, um gemeinsam Möglichkeiten zu schaffen, die allein nicht vorhanden wären, indem sie ihr Vermögen zu handeln mit dem der anderen in bestimmten Bereichen vereinigen, ist Macht wirksam. Dabei ist nicht an eine Vereinigung von Gütern oder Geldern sondern von Handlungsfähigkeiten und Meinungen gedacht, egal ob diese eine spontan gebildete Bürgerinitiative darstellt oder stärker institutionell gesicherte politische oder weltanschauliche Vereinigungen.

„Mit realisierter Macht haben wir es immer dann zu tun, wenn Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten erscheinen“⁷⁷. Macht ist ein qualifiziertes Bezugsgeflecht, insofern sie der menschlichen Fähigkeit entspricht, „nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. [...] Wenn wir von jemand sagen, er habe die Macht, heißt das in Wirklichkeit, daß er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln.“⁷⁸ Diese durchweg positive Bestimmung von Macht steht der oftmals populären Auffassung entgegen, daß es gerade die Macht sei, die korrumpiere. Es ist lediglich ein bestimmter Wille zur Macht, der im öffentlichen Raum korrumpierend wirkt, der aber nach Arendt ein „Laster der Schwachen und Schlechtweggekommenen“ bildet, sobald diese „sich zusammentun, um die Starken zu ruinieren,“ wo also die Interessiertheit einer bestimmten Gruppe den *Movens* des Zusammenschlusses bildet, ohne sich argumentativ mit der Gegenpartei auseinanderzusetzen⁷⁹. Dieser Wille zur Macht offenbart genau dann sein wahres Gesicht, wenn er schließlich zur Gewalt greift, um seine Ziele durchzusetzen. Der Wille zur Macht ist letztlich nicht Machtwille sondern vielmehr Herrschaftswille, der sich statt an argumentativer Überzeugung immer mehr oder minder, subtiler oder offensichtlicher an der Gewalt als Mittel der Ausübung orientiert.

Besonderen Wert legt Arendt deshalb auf die Unterscheidung von Macht und Gewalt, da ihre Gleichsetzung weitreichende Gefahren birgt für die Wahrnehmung des Politischen. „Der Extremfall der Macht ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen Alle.“⁸⁰ Während Macht dasjenige Phänomen bildet, das sich nur innerhalb von Pluralität vollzieht, so daß Isolation gleichbedeutend ist mit Ohnmacht, bedarf Gewalt keiner Vielheit, sondern kann sich als Gewalt eines Einzelnen gegen die Mehrheit richten. Während Macht sich immateriell allein auf die Bezüge zueinander gründet, bedarf die Gewalt immer materieller Mittel. Gewalt ist in Form von Gewaltmitteln aufspeicherbar, während Macht nur aktuell präsent ist, weil sie allein in dem Zusammenschluß von Menschen besteht, die sofort ohnmächtig werden, wenn der Zusammenschluß zerbricht. Die einzige materielle Voraussetzung der Macht ist das Zusammensein von Menschen.⁸¹ Macht und Gewalt verhalten sich zunächst komplementär zueinander. Ohnmacht, noch stärker Machtverlust, verführt zur Gewalt⁸² oder umgekehrt: ein intaktes Machtgefüge vermag gewalttätigen Okkupationen des politischen Körpers zu wehren. Macht kann

⁷⁵ Vgl. Arendt: *Macht und Gewalt*, S.46

⁷⁶ Vgl. ebd., S.42

⁷⁷ Arendt: *Vita activa*, S.193f.

⁷⁸ Arendt: *Macht und Gewalt*, S.45

⁷⁹ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.197f.

⁸⁰ Arendt: *Macht und Gewalt*, S.43

⁸¹ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.195

⁸² Vgl. Arendt: *Macht und Gewalt*, S.55

sich gegen Gewalt lediglich durch passiven Widerstand wehren als eine der „aktivsten und wirksamsten Formen des Handelns, die je ersonnen worden sind.“⁸³ Gewalt andererseits zerstört Macht, sie vermag jedoch nicht, sich als neue Macht zu etablieren⁸⁴. Gewalt hinterläßt eine menschenleere Wüste, einen Ort des Schweigens. Der Gewaltinhaber wird nie adäquate Gesprächsteilnehmer oder ebenbürtige Mithandelnde finden. Arendt verneint die Gewalt dabei nicht gänzlich für den politischen Raum. Sie ist jedoch eine vorpolitische Tätigkeit, die allenfalls die Grenzen des politischen Raumes zu schützen vermag. Die große Problematik der Moderne liegt darin, daß politische Macht sich gleichzeitig im Besitz so ungeheuer großer Gewaltmittel befindet wie der Atombombe⁸⁵. Diese Verbindung politischer Macht mit nuklearem Gewaltpotential führt zu einer Steigerung des Gewaltpotentials ins Unermeßliche, die den politischen Raum bereits weit vor dem Vernichtungskrieg allein durch die Drohung gefährdet. Die Gleichsetzung von Macht und Gewalt hat dasjenige Regierungskonzept zur Folge, das Arendt mit Herrschaft benennt⁸⁶, insofern das Herrschaftskonzept Folgebereitschaft durch Gewalt erzwingen kann, statt sie durch Freiheit zu gewinnen.

Für Arendt liegt die herausragende Bedeutung der Unterscheidung von Macht und Gewalt in der Scheidung von freiheitlicher und unfreier Organisation des Miteinanders begründet. Doch nicht allein die Verkennung des Verhältnisses von Macht und Gewalt birgt Gefahren für den politischen Raum, sondern es gibt Gefährdungen der Macht, die in ihrem Wesen selbst bestehen. Weil Macht sich allein aus dem Zusammenschluß von Menschen etabliert, die das Potential radikalen Anfangens besitzen, ist Macht immer schrankenlos, zumal sie durch keine Materialität jenseits des Zusammenseins von Menschen eingeschränkt ist⁸⁷. Sie ist deshalb durch nichts begrenzbar als allein durch sich selbst, indem Macht sich selbst teilt. (Die Begriffsverwirrung von Macht und Gewalt wird gerade im Deutschen deutlich, wenn die Machtteilung mit der Gewaltenteilung identifiziert wird.) Erst diese Teilung verhindert wirksam, daß sich Macht bis zur Allmacht steigert, um sich dadurch selbst zu vernichten. Die Teilung der Macht stabilisiert und belebt gleichzeitig den Machtraum, insofern sie die Zustimmungsbereitschaft der Beteiligten erhöht. Es ergibt sich das merkwürdige Phänomen, daß Macht durch Machtteilung noch gesteigert wird, da gerade die Konkurrenz der Handlungsgemeinschaften die Macht am Leben und in der Verantwortung behält. Das Gegeneinander verschiedener Mächte muß eben nicht notgedrungen zu einer Lähmung der Macht führen, da Macht in sich ein dynamisches Phänomen darstellt⁸⁸. Denn sobald Macht auf die Begrenzung durch andere Macht stößt, entwickelt sie von sich aus eine Dynamik des Überredens und Überzeugens im Umgang mit der sie begrenzenden Macht, um auf diese Weise neue Wege zum Miteinanderhandeln zu finden. Die Begrenzung der Macht durch Macht trägt so von sich aus progressive Züge. Die Pluralität ist nicht nur die Voraussetzung dafür, daß sich Macht bildet, sondern sie stellt gleichzeitig auch die Begrenzung der aus ihr erwachsenen Macht dar⁸⁹.

1.2.1.4. Institutionalisierte Freiheit

Die Macht ist nicht nur dadurch bedroht, daß sie schrankenlos ist, sondern auch dadurch, daß sie aufgrund ihrer Immaterialität nur solange präsent ist, wie sie aktiviert wird. Macht braucht deshalb einen Ort in der Welt, um dem Moment der Flüchtigkeit und Zerbrechlichkeit entgehen zu können. Diese Stabilisierung leistet zunächst die Welt der hergestellten Dinge. Die Beziehung zwischen

⁸³ Ebd., S.194

⁸⁴ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.196

⁸⁵ Vgl. Arendt: *Was ist Politik?* S.85, S.88

⁸⁶ Vgl. Arendt: *Macht und Gewalt*, S.54

⁸⁷ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.194

⁸⁸ Vgl. ebd., S.195

⁸⁹ Vgl. ebd., S.195

Dingwelt und Macht ist eine wechselseitige. Zum einen ist die Macht das, „was die Welt als ein gegenständliches Gebilde von Menschenhand wortwörtlich am Leben erhält. [...] Ohne von Menschen bewohnt und von ihnen andauernd besprochen zu werden, wäre die Welt nicht mehr als ein Haufen beziehungsloser Dinge“⁹⁰. Die Welt der Dinge „erhält ihren Sinn erst, wenn sie die Bühne für Handelnde und Sprechende bereit stellt.“⁹¹ Zum anderen bedarf die Macht genau dieser Bühne, wenn das Miteinanderhandeln nicht in der Gefahr der Flüchtigkeit und Zerbrechlichkeit verbleiben soll: „Ohne die gestaltete Welt [...] blieben die eigentlich menschlichen Angelegenheiten ohne Behausung.“⁹² Arendt vergleicht diesen Zustand mit dem Leben der Nomadenstämme, deren Tun der Vergeblichkeit anheimfallen muß, weil dieses Leben keinen Anteil hat an der von Menschen geschaffenen Dingwelt.

Von besonderem Belang sind jedoch diejenigen Dinge, die den Erscheinungsraum, innerhalb dessen Macht entsteht, erst konstituieren. Dazu gehört die räumliche Eingrenzung, in der Antike durch eine Stadtmauer sichtbar geworden, ohne die eine Polis gar nicht gebaut werden konnte⁹³. Von noch größerer Bedeutung ist die Konstitution des Erscheinungsraumes durch Gesetze bzw. eine Verfassung. Diese Gesetze kommen - zumindest nach römischem Verständnis - durch vertragliche Übereinkunft zustande, d.h. durch Macht selbst, die sich entschließt, sich durch einen dauerhaften Zusammenschluß aneinander zu binden und auf diese Weise den bereits existierenden Zwischenraum zwischen Menschen zu stabilisieren⁹⁴. Ein solcher Vertrag bedeutet eine „*constitutio libertatis*“, eine Verfassung der Freiheit, weil eine bereits vorhandene politische Freiheit in Form eines Zusammenschlusses auf Dauer gestellt wird, dessen Dauer aus der Freiheit selbst entspringt, anstatt von anderweitigen Ordnungskräften errichtet zu werden. Diese *constitutio libertatis* geschieht auf der Grundlage eines Vertrages zwischen den Mitgliedern des Gemeinwesens; nur dann kann sie freiheitlich genannt werden. Was sie schafft, sind politische Institutionen, das heißt solche Erscheinungsräume, in denen Handeln und Sprechen im Verein mit anderen möglich wird. Dabei kommt für Arendts Verständnis von Institution alles darauf an, daß diese Institutionen nicht als notwendige Stabilisatoren von außen auferlegt sind, sondern daß sie allein dann Freiheit zu bewahren vermögen, wenn sie eine bereits bestehende Praxis von politischer Freiheit für die Zukunft auf Dauer stellen und dabei offen bleiben für Veränderungen durch neuartige Erfahrungen mit dieser Freiheit im Zusammenhandeln.

Von herausragender Bedeutung ist dabei, daß die Welt zwischen den Menschen diese Beständigkeit und Dauerhaftigkeit erfährt und nicht der Mensch selbst. Die Stabilisierung wird nicht gewährleistet durch eine „Einheitlichkeit von Motiven, Vergangenheit und Abstammung, den entscheidenden Prärequisiten des Nationalstaats. [...] Die gemeinsame Anstrengung [der Gründung] gleicht die Verschiedenheit der Abstammung wie der persönlichen Qualität auf eine höchst effektive Weise aus; in ihr werden wirklich alle gleich.“⁹⁵ Der Nationalstaat bildet für Arendt den Versuch, die Dauerhaftigkeit durch eine einheitliche Menschenverfassung zu erreichen, die vor allem rassische Merkmale umfaßt. Die Folge ist eine massive Einschränkung und Behinderung, wenn nicht gar Ausschluß und Verfolgung jener, die diese Merkmale nicht erfüllen. Statt das Miteinander gleicher Menschen nach Rasse und Herkunft vor Überfremdung zu schützen stellt die politische Institution lediglich den Modus des Miteinanderhandelns in der Verfassung bzw. in einem Gesetz auf Dauer, um in den Institutionen durch berechtigte und verpflichtende Bindungen untereinander der Macht

⁹⁰ Arendt: ebd., S.198

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Vgl. Arendt: Was ist Politik, S.111

⁹⁴ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.227

⁹⁵ Vgl. ebd., S.225

Dauer zu verleihen. Institutionen schützen nicht in erster Linie die Menschen, sondern die Freiheit zwischen den Menschen. Dieser Schutz geht für Arendt sehr weit, so daß diese institutionelle Verfassung, und an dieser Stelle zitiert sie gerne Kant, „selbst für ein Volk von Teufeln, wenn sie nur Verstand haben,“⁹⁶ gelten soll. Die politischen Institutionen werden nicht dadurch automatisch von Menschen zerstört, daß sie von Menschen mit „teuflischen“ Absichten bewohnt werden, sondern vielmehr zwingen recht verfaßte Institutionen solche „Teufel“ dazu, sich als Bürger zu verhalten. Die menschliche Fähigkeit, „eine Gesellschaft zu bilden, [...] gilt damit für Arendt als] eine begründete Hoffnung auf eine Erlösung von allen durch die menschliche Schlechtigkeit verursachten Übeln.“ Arendt bezeichnet diese Möglichkeit als die „Heilkraft menschlicher Institutionen“⁹⁷. Die so geschaffenen Institutionen sind in der Lage, das Böse einzugrenzen, indem sie mit der Möglichkeit des Bösen rechnen und so gut es geht mit Schranken belegen, so daß die Bürger zum zumindest scheinbar guten Handeln gezwungen werden können⁹⁸. Doch damit nicht genug. Arendt sieht mit John Adams das Einzelleben dem Übel ausgesetzt, dem der Zusammenschluß mit seinesgleichen gerade Abhilfe zu verschaffen vermag⁹⁹. Bereits Tocqueville spricht davon, daß Vereinigungen dazu beitragen, daß negative Leidenschaften und Gedanken sich „in den Grund der Seele verkriechen und dort verbergen müssen“¹⁰⁰, sobald ein Mensch in einer Vereinigung erscheint, um mit anderen zusammen zu handeln. Vereinigungen sind damit ein aktiver Beitrag zur Heilung von Bosheit. Die Untugend wird hier nicht durch moralische Imperative abgewehrt, sondern allein durch das wachsende Bewußtsein der Bürger, daß sich Untugend aufgrund institutioneller Kontrollen nicht mehr lohnt bzw. tugendhaftes Verhalten die Zustimmung anderer findet und damit die Handlungsmöglichkeiten erweitert.

Arendts Denken weist insofern trotz aller Betonung menschlicher Freiheit in ihrem Eintreten für die Bedeutung politischer Institutionen auch ausgesprochen konservative Züge auf. Diesen Zusammenhang beider Momente, Innovation und Institution als zwei Seiten eines einheitlichen Phänomenzusammenhangs wird deutlich an einem Cicero-Zitat von Arendt: „Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam aut condere civitates novas aut conservare iam conditas. - Denn es gibt nichts, wobei menschliche Vollkommenheit näher an der Götter Walten heranreicht, als neue Staaten zu gründen oder schon gegründete zu bewahren.“¹⁰¹ Beide Tätigkeiten, das Gründen wie das Bewahren, sind unauflöslich miteinander verbunden. Das Gründen von Institutionen muß sich immer auch an Vergangenes zurückbinden und auf diese Weise Vergangenheit bewahren, da es sonst nie die erforderliche Zustimmung zur Gründung erhalten wird. Andererseits ist das Bewahren (*conservare*) eine Tätigkeit, die sich unter Wesen vollzieht, die die Möglichkeit des radikalen Neuanfangs innehaben. Deshalb ist das Bewahren eine Tätigkeit, die in jeweils veränderten Situationen bereit sein muß, Bewährtes immer wieder neu zu gründen, „weil die Welt im ganzen wie alle einzelnen Dinge in ihr unabänderlich dem Ruin der Zeit überantwortet ist, wenn die Menschen sich nicht entschließen, einzugreifen, zu ändern, Neues zu schaffen.“¹⁰² Somit stellt Bewahren niemals ein starres Festhalten an überkommenen Formen dar, sondern bedeutet als Bewahren des dynamischen Raumes der politischen Freiheit ein unaufhörliches Tätigsein, das jede neuartige Situation ergreift, um in dieser veränderten Situation das vormals Gegründete neu zur

⁹⁶ Kant: Zum ewigen Frieden, zitiert nach Arendt: Über die Revolution, S.226

⁹⁷ Arendt: Über die Revolution, S.226

⁹⁸ Vgl. Madison: 51. Federalist

⁹⁹ Arendt: Über die Revolution, S.226

¹⁰⁰ Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, II, S.116

¹⁰¹ Cicero: De re publica I. 7. 12; vgl. Arendt: Über die Revolution, S.259

¹⁰² Arendt: Die Krise in der Erziehung, S.273

Geltung zu bringen, dabei aber für Änderungen auch in der Verfassung dieser Freiheit offen zu bleiben.

1.2.2. Die modale Differenzierung apolitischen Tätigseins

1.2.2.1. *Arbeiten und Konsumieren*

Das Handeln kennzeichnet das ausgezeichnete menschliche Tätigsein des Handelns nicht das einzig mögliche. Arendt unterscheidet das Handeln als politisches Tätigsein vom Arbeiten und Herstellen als vor- und außerpolitische Tätigkeitsmodi, denen gleichzeitig in Bezug auf das Miteinandersein spezifische Defizite zugesprochen werden. Erst indem sie diese defizitären - v.a. unfreien - Modi menschlichen Tätigseins scheidet vom freiheitlichen Vollzug des Handelns, macht sie die Bedeutung dieses freiheitlich-politischen Handelns in seiner Bedeutung sichtbar. Arendt beschreibt das Arbeiten als diejenige Tätigkeit, die dem Lebensprozeß in seiner Körperlichkeit geschuldet ist, oder, wie sie in Anlehnung an Marx sagen kann, das Arbeiten stellt einen „Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur“ dar.¹⁰³ Arbeit kommt demnach für Arendt zwar auch aber nicht nur als Erwerbsarbeit in den Blick. Menschen arbeiten, um Geld zu verdienen, um mit diesem Geld wiederum zunächst ihren Lebensunterhalt zu sichern. Dieser Tatbestand bleibt auch dann bestehen, wenn soziale Marktwirtschaft dieser Notwendigkeit der Sorge um den Lebensunterhalt ihre Schärfe nimmt, indem sie Arbeitslose durch Sozialprogramme vor Verelendung schützt. In diesem Fall springt die Gesellschaft durch Sozialleistungen für die individuelle Existenzsicherung ein. Doch nicht nur Erwerbstätigkeit wird bei Arendt unter dem Paradigma des Arbeitens begriffen, sondern ebenso die Hausarbeit wie jede reine Versorgungstätigkeit, beispielsweise diejenige für Nachkommen oder für pflegebedürftige Personen.

Arbeiten umfaßt damit das gesamte Feld derjenigen Tätigkeiten, die in der Antike meist den Sklaven zufielen. In Anlehnung an das Verständnis von Arbeiten in der griechischen Antike macht Arendt deutlich, daß ein Mensch als ein lediglich Arbeitender ein „Sklave der Notwendigkeit“ ist, so daß er sich „nicht mehr entscheidend von einem Haustier unterscheidet.“¹⁰⁴ Indem Menschen als animal auftreten, stellen sie auch keine Andersheit und Individualität mehr dar. Solange Menschen von der Tätigkeitsweise des Arbeitens, der Sorge um den Lebensunterhalt ausgefüllt sind, sind sie in ihrem eigenen Sein auf den biologischen Lebensprozeß beschränkt. Ihre Tätigkeiten unterscheiden sich nicht strukturell von denjenigen im Tierreich wie der Beschaffung von Nahrung, Nestbau und Aufzucht der Jungen. Insofern teilt Arendt die Auffassung von Marx, wenn sie Arbeiten bestimmt als Reproduktion des individuellen Lebens und Produktion des fremden Lebens als der Produktion der Gattung¹⁰⁵. Wer dieser einzelne Arbeitende oder Versorgende neben diesem produzierend-reproduzierenden Tätigsein ist, spielt keine Rolle mehr. Er ist letztlich auch ersetzbar: „Das Einzelleben ist dem Gattungsleben eingefügt durch die Arbeit, die die Erhaltung des Eigenlebens und das der Familie besorgt.“¹⁰⁶ Menschen sind als ausschließlich Arbeitende Gattungswesen. Die Erhaltung der Gattung ist wichtiger als jede Darstellung einer unverwechselbaren Persönlichkeit.

Als Sklave der Notwendigkeit ist das animal laborans auch den Nöten, Krankheiten und Entbehrungen ausgesetzt, die sich aus dem Lebensprozeß ergeben. Je drängender die Not ist, desto stärker reduziert sich das gesamte menschliche Leben auf die Sorge und das Leiden am reinen Lebensprozeß. Die Not zwingt die Menschen mit unerbittlicher Gewalt zum unermüdlichen Tätigsein,

¹⁰³ Marx: Das Kapital, MEW 23,59. Arendt: *Vita activa*, S.90; dies.: *Labor, Work, Action*, S.32

¹⁰⁴ Arendt: *Vita activa*, S.78

¹⁰⁵ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.81f. insbesondere Anm.21; dies.: *Labor, Work, Action*, S.32

¹⁰⁶ Arendt: *Vita activa*, S.313

ohne dabei je an ein Ende zu kommen¹⁰⁷. Um dieser Gewalt Herr zu werden, ist Gegengewalt notwendig. Nur durch eine strenge Organisationsstruktur können Menschen der Not Herr werden. Je größer die Not ist, desto mehr Gewalt ist notwendig, eine Existenzsicherung zu erreichen. Im Leben innerhalb der griechischen Polis übernahm der *pater familias* diese Rolle eines Herrschers im „niemals endenden Kampf mit den Wachstums- und Verfallsprozessen“¹⁰⁸ im Privatraum.

Weder braucht der Mensch eine Individualität im Arbeiten zu behaupten, noch stellt das Arbeiten eine selbstbezügliche Tätigkeit dar. Als Stoffwechsel zwischen *animal laborans* und Natur ist diese Tätigkeit allein dem Naturprozeß unterworfen, der sich nach Arendt kreisend darstellt als ewige Wiederkehr des Gleichen¹⁰⁹ und deshalb auch nie an ein Ende kommt¹¹⁰. Das Arbeiten ist gänzlich eingebunden in den natürlichen Prozeß des Werdens und Vergehens, in dem die spezifische existentielle Verfaßtheit des Menschen als ein durch definitiven Anfang und definitives Ende bedingtes Wesen, keinen Ort hat. In diesem Sinne ist reines Arbeiten unmenschlich; es steht der existenzialen Verfaßtheit des Menschen entgegen. Das Arbeiten ist aufgrund seiner Unmenschlichkeit auch radikal unweltlich, indem es an weltlich hergestellten Gütern in keiner Weise interessiert ist und keine Werte zu produzieren vermag¹¹¹, insofern Güter und Werte dem reinen Lebensprozeß des Werdens und Vergehens durch ihre relative Beständigkeit entzogen sind. Welt bedeutet nach Arendt gerade auch dasjenige, das innerhalb des dauerlosen Lebensprozesses als von Menschen Erstelltes zu beharren und durch diese Beharrlichkeit dem Menschen Heimat zu geben vermag. Lediglich arbeitend aber bleiben die Menschen in ihrer Personalität auch heimatlos. Ihnen bleibt nur, sich dem Naturprozeß anheimzugeben. Dazu gehört schließlich, daß Arbeiten „unmittelbar und unaussprechlich [ist], weil die Sprache [...] hartnäckig darauf besteht, sich an der Welt und ihrer dinglichen Gegenständlichkeit zu orientieren.“¹¹² In dieser Allmacht der Lebensfunktion hat schließlich auch die Kontemplation und mit ihr die menschliche Fähigkeit zu denken keinen Ort mehr, insofern diese dem reinen Lebensprozeß gänzlich fremd ist¹¹³. Arbeiten ist diejenige Form des Tätigseins, die dem Menschen als Naturwesen geschuldet ist. Arbeit sorgt für diejenigen Bedürfnisse, die sich aus der mit der Natur gegebenen Notwendigkeiten ergeben. Wie grundlegend diese Naturhaftigkeit des Menschen ist, wird dann sichtbar, wenn die natürliche Grundversorgung des Körpers nicht mehr gewährleistet ist oder aufgrund von Krankheit nicht mehr funktioniert. Aus Notwendigkeit wird dann derart drängende Not, daß über ihr jegliche andere Form menschlichen Tätigseins ausgelöscht wird, weil Hunger oder Schmerz schließlich jegliches Denken und Fühlen zu beherrschen droht. Gerade in der Not übt die Natur absoluten Zwang auf den Menschen aus; und es gehört eine äußerst reife Persönlichkeit dazu, solche Not auszuhalten, ohne darüber den Reichtum der Persönlichkeit und Menschlichkeit zu verlieren.

Doch obwohl damit das Arbeiten allein der zwingenden Notwendigkeit unterworfen ist, kennt es dennoch so etwas wie eine Arbeitsfreude. Diese Freude stellt sich dar als „die menschliche Art und Weise, der Seligkeit des schieren Lebendigen teilhaftig zu werden, die wir mit allen Kreaturen teilen.“¹¹⁴ Wo der Mensch das Ziel erreicht, sich dem Naturprozeß einzufügen im Arbeiten, erreicht er - zumindest dort, wo die Umstände es erlauben - den „Segen der Arbeit [...], daß Mühsal und

¹⁰⁷ Vgl. ebd. S.90

¹⁰⁸ Ebd. S.91

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S.89

¹¹⁰ Vgl. ebd., S.90

¹¹¹ Vgl. ebd., S.94

¹¹² Ebd., S.106

¹¹³ Vgl. Arendt: *Labor, Work, Action*, S.31; dies.: *Vita activa*, S.314

¹¹⁴ Arendt: *Vita activa*, S.97

Lohn einander in dem gleichen regelmäßigen Rhythmus folgen wie Arbeiten und Essen¹¹⁵, so daß „*laboring is the only way we can also remain and swing contentedly in nature's prescribed cycle, toiling and resting, laboring and consuming, with the same happy and purposeless regularity with which day and night, life and death follow each other.*“¹¹⁶

In diesem Rhythmus des arbeitenden Vollzuges stellt das Konsumieren lediglich die andere Seite des Arbeitens dar, insofern „*laboring and consuming are but two stages of the ever-recurring cycle of biological life.*“¹¹⁷ Solange Menschen nur arbeiten, um zu konsumieren und in diesem Konsumieren das Lebensglück zu suchen, verpassen sie nach Arendt das Erlebnis der spezifisch menschlichen Daseinsweise. In gleicher Weise verhält es sich mit der Erholung, die nur die Regeneration für die erneute Eingliederung in den Arbeitsprozeß darstellt, aber nicht kategorial vom arbeitenden Tätigsein geschieden werden kann¹¹⁸. Ein Leben, das lediglich in einem Wechsel von Produktion und Regeneration besteht, leidet allzu bald an der eigentümlichen Sinn- und Bedeutungslosigkeit dieses Lebens. Das Arbeiten geschieht zunächst allein um dieses Konsumierens willen, so daß das animal laborans keine Dinge herstellt, die der mit anderen gemeinsamen Welt Dauerhaftigkeit verleihen könnte¹¹⁹, sondern lediglich „*Verbrauchsgüter*“¹²⁰, die der Lebensprozeß durch die Konsumierung sofort wieder in den Naturkreislauf zurückführt. Die produzierten Güter werden im Konsumieren ständig wieder vernichtet, wenn sie nicht von selbst wieder verderben.

Durch diese Charakterisierung wird deutlich, daß die spezifisch menschliche Fähigkeit erst jenseits des rein arbeitenden Tätigseins ihren spezifischen Ort erhalten kann. Doch da diese Tätigkeit gleichzeitig die schlechthin unübersteigbare Notwendigkeit umfaßt, mit der die biologische Existenz den Menschen an die Natur fesselt, ist ein Leben jenseits des Rhythmus‘ von Arbeiten und Konsumieren nur möglich durch die menschliche Kraft, im Arbeiten Überschüsse zu produzieren, „*d.h. mehr als zur Reproduktion der eigenen Kraft und Arbeitskraft notwendig ist. [...] Nur weil sich ihre Kraft [mit der eigenen Reproduktion] nicht erschöpft, kann sie dazu benutzt werden, die Reproduktion der Lebensmittel für mehr als ein Leben sicherzustellen.*“¹²¹ Nur durch diese Überschußproduktion kann das Arbeiten die Produktion der Gattung in der Fortpflanzung sicherstellen. Auch die Überschußproduktion bleibt damit dem reinen Lebensprozeß verhaftet. Diese Überschußproduktion wurde und wird in der Geschichte als Mittel der Befreiung vom Zwang dieser Notwendigkeit genutzt: „*This [...] natural abundance of the laboring process has enabled man to enslave or exploit their fellowmen, thus liberating themselves from life's burden; and while this liberation of the few has always been achieved through the use of force by a ruling class, it would never have been possible without this inherent fertility of human labor itself.*“¹²² Erst durch eine wie auch immer geartete Überschußproduktion, die in der Moderne viel besser durch Maschinen als durch Unterdrückung und Sklaverei geleistet werden kann, ist es möglich, daß sich „ein Minimum von Freiheit für die Welt zwischen die Lebensnotwendigkeit der Arbeit und der Erholung von ihr schiebt.“¹²³ Doch diese Freiheit wird erst jenseits des Arbeitens und Konsumierens überhaupt sichtbar.

¹¹⁵ Vgl., S.98

¹¹⁶ Arendt: *Labor, Work, Action*, S.33

¹¹⁷ Arendt: *Labor, Work, Action*, S.32, vgl. dies.: *Vita activa*, S.91

¹¹⁸ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.98

¹¹⁹ Vgl. Arendt: *Labor, Work, Action*, S.33

¹²⁰ Arendt: *Vita activa*, S.86f.

¹²¹ Ebd., S.81f.

¹²² Arendt: *Labor, Work, Action*, S.33

¹²³ Arendt: *Vita activa*, S.102

Die Neuzeit ist nach Arendt durch die eigentümliche Hochschätzung der Arbeit gekennzeichnet, die „die aktivste, die eigentlich weltbildende Fähigkeit des Menschen darstelle.“¹²⁴ Es ist die Produktion von Überschuß, die neuzeitlich als Produktivität verstanden wird. Diese Hochschätzung beruht nach Arendt auf der Gleichsetzung von arbeitender und herstellender Tätigkeit¹²⁵; denn die rein arbeitende Tätigkeit fertigt gerade nicht ein beständiges Produkt, ein weltliches Ding, das dem Naturprozeß entrissen ist, sondern lediglich Konsumartikel, die für den Verbrauch produziert sind und auf diese Weise wieder dem Naturprozeß zugeführt werden sollen. Der Prozeß wachsenden Reichtums und Erwerbs im Zeitalter der Industrialisierung konnte in seiner automatisch anmutenden Art und Weise untermauert werden durch diese Überhöhung der Arbeit, die nunmehr nicht eine monoton kreisende Bewegung darstellte, sondern eine fortschreitende Entwicklung in sich barg, auch wenn die Frage nach dem Wozu dieser Fruchtbarkeit nicht mehr beantwortet werden konnte. Die Produktion von Überschüssen erhält Selbstzweck. Die Arbeitswelt weiß nicht, wie die entstehenden Möglichkeiten und Freiräume anders als auf wirtschaftliche Weise genutzt werden könnten. Geht schließlich dieser Arbeitsgesellschaft auch noch die Arbeit aus, so zerstört sie sich selbst.

Gleichzeitig wird die Arbeit in der Neuzeit herausgehoben aus dem privaten Bereich in den halböffentlichen Bereich der Gesellschaft. Nicht erst der Handel geschieht auf einem öffentlichen Markt, sondern Arbeit selbst wird zum einen derart spezialisiert, daß sie Kooperation von Experten notwendig macht, zum anderen wird die arbeitende Gesellschaft durch Arbeitsteilung zu einer unerschöpflichen, einheitlichen Arbeitskraft zusammengeschmolzen, in der es keine spezielle Fertigkeit mehr zu geben braucht, wodurch jeder einzelne Arbeiter schlicht ersetzbar wird durch ein anderes Exemplar seiner Gattung¹²⁶. Der Arbeitsmarkt generiert so zu einem Feld sozialen Miteinanders, welches das Spezifikum des menschlichen Miteinanders verloren hat, indem das Arbeiten keine Momente der politischen Freiheit mehr zu integrieren fähig ist.

Diese neuzeitliche Auffassung vom Arbeiten zwingt nicht mehr wie in der Antike durch menschliche Gewalt wie in der Sklavenherrschaft, sondern allein durch die der menschlichen Natur inhärente Notwendigkeit der notwendigen Sorge um den eigenen Lebensunterhalt entstehen die der modernen Arbeit eigentümlichen Zwänge¹²⁷. Doch wird im Zuge dieser Befreiung von menschlicher Gewalt diese Naturnotwendigkeit fast allmächtig, so daß von ihr aus das Menschsein insgesamt verstanden wird. In der Arbeitsgesellschaft definiert sich jeder als Mensch zunehmend über seine Arbeit und den gesellschaftlichen Status, den er aufgrund seiner durch Arbeit erworbenen Geldmittel erlangt hat, eine Selbstdefinition, die nichts mehr mit menschlicher Individualität zu tun hat, sondern sich auf das Vermögen, Neues in die Welt zu bringen, gründet. Nicht nur wird der einzelne in diesem Prozeß wieder sterblich, insofern er spurlos diese Welt verläßt, ohne in dem Fluß des Lebensprozesses Erinnerungen oder dauerhafte Gegenstände zu hinterlassen¹²⁸, sondern der Freiheitsraum jenseits des Arbeitens wird unter der Allmacht des Lebensprozesses degradiert zur Freizeit, die allein dem Konsumbedürfnis offensteht, so daß weder dem Handeln noch dem Denken eine weitere Bedeutung beizumessen ist¹²⁹. Arendt zeichnet das düstere Bild der schließlichen Auflösung der „Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft von Jobholders“, die lediglich automatisch funktionieren, indem sie völlig untertauchen in den Strom des Lebensprozesses¹³⁰.

¹²⁴ Ebd., S.92

¹²⁵ Vgl. ebd., S.93

¹²⁶ Vgl. ebd., S.111f.

¹²⁷ Vgl. Arendt: Was ist Politik? S.75

¹²⁸ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.312

¹²⁹ Vgl. ebd., S.314

¹³⁰ Vgl. ebd.

1.2.2.2. *Das Herstellen*

Arendts Verständnis des Arbeitens wird in seinem defizitären Modus v.a. in Abgrenzung zum Phänomen des Herstellens deutlich. Während im reinen Arbeiten und Konsumieren der Tätige in einer naturhaft zirkulären Prozeßhaftigkeit verbleibt, meldet sich im Herstellen erstmals eine von Menschen erstellte Welt - die Kultur -, auch wenn diese Welt noch nicht die eines Bezugsgeflechtes ist, das sich im politischen Miteinander gebildet hat. Erst das Herstellen erstellt Produkte im eigentlichen Sinne als relativ dauerhafte Gebrauchsgüter anstelle der extrem kurzlebigen Verbrauchsgüter, wie sie die vom Arbeiten produzierten Konsumartikel darstellen, die alsbald durch Konsumierung dem Naturkreislauf wieder zugeführt werden¹³¹. Die Haltbarkeit der hergestellten Dinge widersteht diesem verschlingenden Naturprozeß und stellt sich ihm in den Weg. Diese Dinge stehen so in der Nähe zur spezifisch menschlichen Daseinsweise, die sich gegenüber dem Naturprozeß dadurch auszeichnet, daß sie den zirkulären Naturprozeß durchbricht, indem sie durch „einen definitiven Anfang und ein definitives, voraussagbares Ende“¹³² gekennzeichnet ist. So hat auch das hergestellte Ding seinen Anfang in der herstellenden Tätigkeit. Sein Ende kann allerdings das der herstellenden Menschen weit überragen und noch nach Jahrtausenden Zeuge einer längst vergangenen Kultur sein. Diese Dauerhaftigkeit ist Vorbedingung des Eigentums, das dem einzelnen seinen spezifischen Ort in der Welt verleiht¹³³, wie sie Voraussetzung alles dessen ist, was wir allgemein als „Werte“ bezeichnen, die sich in wechselnden Zuständen relativ stabil durchhalten. Die höchste Form des hergestellten Dinges stellt das Kunstwerk dar, das im Einzelfall derart stabil zu sein vermag, daß es selbst den Zusammenbruch seiner ihm zugehörenden Kultur zu überdauern vermag und als Zeugnis jener Kultur in einer Renaissance in späterer Zeit zur Neuaufnahme jener vergangenen Werte anregen kann.

Am Kunstwerk zeigt sich somit am deutlichsten, daß die Welt der hergestellten Dinge nicht nur dem Naturprozeß entzogen ist, sondern sich auch durch eine relative Unabhängigkeit gegenüber dem Menschen selbst auszeichnet, sobald Dinge einmal hergestellt sind. Im Gegensatz zur Gleichgültigkeit der Natur gegenüber dem Menschen meldet sich in der Dingwelt eine Objektivität, die „der Subjektivität des Menschen entgegensteht und woran sie sich mißt“¹³⁴. Aufgrund dieser Selbständigkeit gegenüber dem Menschen vermag die Dingwelt, zumal wenn sie das einzelne Leben überdauert, dieses menschliche Leben zu stabilisieren, indem die Dinge „der reißenden Veränderung des natürlichen Lebens [...] eine menschliche Selbigkeit darbieten, eine Identität, die sich daraus herleitet, daß der gleiche Stuhl und der gleiche Tisch den jeden Tag veränderten Menschen mit gleichbleibender Vertrautheit entgegenstehen.“¹³⁵ Erst diese Welt gibt diejenige Heimat, „to house the unstable and mortal creature that is man.“¹³⁶ Die hergestellte Dingwelt grenzt aufgrund ihrer Beständigkeit die Welt des Bezugsgeflechtes ein und bereitet ihr die Bühne, auf der Handeln möglich wird. Wie die antike Polis eingrenzender und gleichzeitig schützender Stadtmauern und Gesetze bedurfte, um politisches Handeln zu ermöglichen, so braucht jedes Handeln den Bezug zu einer Welt der Gegenstände, die ihm Sicherheit und Dauer zu geben vermag und im Umgang mit denen Menschen handelnd tätig sind.

Ein ganz anderes Bild des herstellenden Tätigseins ergibt sich im Vergleich mit dem Handeln. Der zentrale Unterschied ist bestimmt durch eine Differenzierung der Zielhaftigkeit beider Tätigkeitsarten. Hierzu greift Arendt die aristotelische Unterscheidung von Tätigkeitsmodi in dessen Ethik auf, die

¹³¹ Vgl. ebd., S.87

¹³² Vgl. ebd., S.130

¹³³ Vgl. ebd., S.124

¹³⁴ Ebd., S.125

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Arendt: *Labor, Work, Action*, S.34

sich auf eine unterschiedliche Zielorientierung gründet: „*diafori dš tij fa...netai tin telin: ti m• n g£r e„sin™nšrgeiai, ti d• par\ aÜtj œrga tin£*. - Es zeigt sich aber ein Unterschied zwischen den Zielen. Die einen sind solche, die das Werk in sich schließen, während andere darüber hinaus irgendwelche Werke sind.“¹³⁷ Im Gegensatz zum Handeln, bei dem es sich „eben nur um eine Tätigkeit in ihrer Aktualität [... handelt] jenseits der Zweck-Mittel-Kategorie“¹³⁸, erreicht das herstellende Tätigsein seinen Zweck niemals in seinem Tätigsein selbst, sondern in dem am Ende des Herstellungsvorgangs stehenden Werk, als dem Ziel des Herstellungsprozesses. Das Ziel umspannt somit den gesamten Prozeß des Herstellen und geschieht aufgrund eines definitiven Anfangs, dem ausgedachten Zweck, dem *e• doj* bzw. der Idee, und kommt an ein definitives Ende in Form eines verwirklichten Werkes¹³⁹. Sobald der Hersteller an dieses Ende seiner Tätigkeit gelangt ist, kann das hergestellte Werk nur noch Mittel zu einem weiteren Zweck werden, bis auch dieser Zweck wiederum in einem Werk Wirklichkeit geworden ist. Das Streben des Herstellers endet somit in einem unendlichen Progreß, insofern die Zielwahl ins Unendliche fortschreitet. Ein letzter Sinn allen Tätigseins ist auf diese Weise nicht aufweisbar, so daß Aristoteles eine solche Ausrichtung allen Tätigseins auf Herstellungsziele kennzeichnet als *proe'nai e„j ¥peron* - als Schreiten ins Unendliche - und damit als „*ken³n kaˆ mata...an t³n Örexin*“ - als leeres und sinnloses Streben¹⁴⁰. Einhalt kann diesem unendlichen Progreß innerhalb des Herstellens nur geboten werden durch Verabsolutierung eines Zweckes als „Zweck an sich“, wie Kant in seiner Ethik das Wesen des Menschen bestimmte. Dabei macht Arendt darauf aufmerksam, daß die Zweck-an-sich-Formel von Kant dem utilitaristischen Denken und damit dem herstellungskategorialen Denken verhaftet bleibt, statt den Sinn des herstellend-utilitaristischen Tätigseins im Kontext des Handelns zu suchen¹⁴¹. Das Handeln als einem kategorial vom Herstellen zu unterscheidenden Tätigkeitsmodus braucht kein Ziel außerhalb des Tätigkeitsvollzuges, sondern findet ähnlich dem Musizieren sein Ziel und damit seine Erfüllung in sich selbst.

Neben der spezifischen Zielorientierung ist der Subjektstatus gegenüber dem Handeln defizitär. Während Handeln im Verein mit anderen geschieht, vollzieht sich das Herstellen in Einsamkeit. Die Idee, die schließlich als Zweck verwirklicht wird, ist im wahrsten Sinne des Wortes objektiv; sie kann weder subjektiv genannt werden, weil sie als „Vorbild“ außerhalb des Herstellenden lokalisiert ist¹⁴², noch bedarf sie als rein ausgedachte Idee der Orientierung an einem Bezugsgeflecht und damit der Gemeinnützigkeit im Gegensatz zur immer schon auf die Mitwelt bezogenen Meinung, die sich nie ohne eine Orientierung am Gemeinnützigkeit mitzuteilen vermag. Insofern diese objektive Idee jedoch den Herstellungsvorgang bestimmt, beherrscht sie ihn in souveräner Weise. Die Idee des einsamen Subjekts wird mangels anderer, die korrigierend auf die Idee einwirken können, zum objektiven, außerhalb der Welt befindlichen Souverän, der herstellend herrschaftskategorial mit der Welt verfährt. Herstellen ist damit letztlich die Umsetzung der Souveränität des Wollens in der Erscheinungswelt¹⁴³. Herstellungskategoriales Tätigsein trägt somit gleichzeitig herrschaftskategoriale Züge. Der Hersteller ist einsamer Beherrscher nicht nur des Herstellungsprozesses, sondern auch des Herzustellenden, wie der Welt, in deren Zusammenhang das Hergestellte steht. Wie die Idee die herstellende Tätigkeit bestimmt, so beherrscht der Hersteller als Inhaber dieser Idee die Situation wie die an ihr beteiligten Mitmenschen, die er zur Verwirklichung dieser Idee verpflichtet oder an denen

¹³⁷ Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, 1094a 3-5

¹³⁸ Arendt: *Vita activa*, S.210

¹³⁹ Vgl. Arendt: *Labor, Work, Action*, S.36

¹⁴⁰ Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, 1094a20f.

¹⁴¹ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.142f.

¹⁴² Vgl. ebd., S.128

¹⁴³ Vgl. Arendt: *Kultur und Politik*, S.295; Vollrath: *Politik und Metaphysik*, S.21

er gar seine Idee verwirklicht. Sofern es überhaupt eine Form von Miteinander im Herstellen gibt, so ist es durch strikte Über- bzw. Unterordnung gekennzeichnet. Es liegt damit die wesentliche Gefahr im Herstellen, daß es in extremer Weise antipolitische Wirkungen zeitigen kann. Herstellen in Teamwork vermag zwar diese Isolierung aufzubrechen, doch wird in einem solchen Miteinander, sofern es tatsächlich partnerschaftlich verläuft, der Vorrang des Werkes vor der Welt aufgelöst. Im Team meldet sich dann bereits wieder Welt, so daß die Tätigkeit wieder Züge des Handelns annimmt¹⁴⁴. Erst die gefertigten Dinge vermögen wieder einen gemeinsamen Raum zu erstellen in Form eines Tauschmarktes¹⁴⁵, auf dem die hergestellten Produkte ausgetauscht werden und in diesem Austausch, der zentral geprägt ist durch öffentliches Vergleichen, erhalten die einzelnen Werke ihren je eigenen Wert¹⁴⁶. Die Dinge selbst sind tot und weltlos, solange sie nicht von einer lebendigen Öffentlichkeit - und sei es einem Tauschmarkt - berührt werden.¹⁴⁷

Das Herstellen ist damit geprägt durch ein problematisches Verhältnis zur Welt als der vorgefundenen Wirklichkeit. Die Idee als Ursprung und Prinzip (»rc«), die zum Zweck und Ziel des Herstellungsvorganges wird, betrifft immer bloß Mögliches, das erdacht wird, um es dann in der Praxis zu verwirklichen¹⁴⁸. Das in der Idee bloß vorgestellte Mögliche bestimmt in der Folge das Wirkliche, indem es das Wirkliche als Material nutzt, um selbst verwirklichte Idee zu werden. Der Idealismus des Herstellens impliziert ein deutliches Gefälle zwischen Theorie und Praxis. Die Theorie gebietet und beherrscht diese Praxis¹⁴⁹. Herstellen bedarf der *professio*, weil nur der Professionelle über das Ideenwissen verfügt, das den Herstellungsvorgang bestimmt. Die objektive Herrschaft der Theorie wird ausgeübt mittels theoretisch objektivierbarer, erlernbarer und in ihrer Effizienz überprüfbarer Methoden, die der Realität die Idealität des Zweckes aufprägen sollen. Methodischer Umgang mit der Welt richtet sich daher nicht am Kontext der Welt aus, sondern an objektiven wissenschaftlichen Gehalten, die der Menschenwelt fern und fremd gegenüberstehen, so daß der herstellungskategorial arbeitende Wissenschaftler Herr und Meister dieser Welt werden will¹⁵⁰, wobei, wenn überhaupt, diese Methode erst in einem zweiten Schritt auf Welt hin operationalisiert wird. Welt wird damit unweltlichen Kriterien oder Maximen unterworfen und damit als weltliches Phänomen zerstört¹⁵¹. Eine Methodenorientierung nimmt damit zerstörerische Konsequenzen für den Zusammenhang der Menschenwelt in Kauf, sie setzt diese Menschenwelt in ihrer Methodenanwendung beständig aufs Spiel. Dies kann verheerende Folgen vor allem für diejenigen Tätigkeitsbereiche bedeuten, die das Zusammenleben unter Menschen mitgestalten. Methodische Ausrichtung sozialer oder politischer Bereiche ist damit ein Widerspruch in sich, weil sie versucht, ihr Ziel, das Zusammenleben unter Menschen zu fördern, methodisch herzustellen, und dabei Gefahr läuft, durch diese methodische Ausrichtung dieses Zusammenleben gerade zu zerstören.

Das Ausmaß, in dem herstellendes Tätigsein zerstört, ist quantitativ unterschiedlich. Ebenso unterscheiden sich die einzelnen Herstellungsprozesse in dem Ausmaß, in dem sie gewaltsam mit dem Vorhandenen umgehen, statt sich an diesem auszurichten. Das phänomenale Kriterium, an dem sich jedoch Herstellen und Handeln grundlegend unterscheiden, liegt in der Beantwortung der Frage, ob die Idealität oder die bestehende Welt die grundlegende Bedingung des Tätigseins bildet. Herstellungskategoriales Tätigsein impliziert immer den Vorrang der Idee vor der Welt, auch vor der

¹⁴⁴ Vgl. ebd., S.148

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S.145ff.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S.151

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S.157

¹⁴⁸ Vgl. Vollrath: Politik und Metaphysik, S.23

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S.21

¹⁵⁰ Vgl. Vollrath: Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens, S.61

¹⁵¹ Vgl. ebd. S.62

Welt der Bezüge unter Menschen. Die herstellungskategoriale Praxis soll derart zugerichtet werden, daß die Idee in ihrer Wirklichkeit wird. Das politisch qualifizierte Urteilsvermögen situationsorientierter Klugheit ist im herstellungskategorialen Theorie-Praxis-Modell damit ausgeschaltet oder zumindest untergeordnet¹⁵². Der objektiven Idee steht gewissermaßen das Vorhandene gegenüber, an dem sich entscheidet, ob die Idee realisierbar ist. Doch tritt die Idee gerade nicht in wirklichen Dialog mit dem Vorfindlichen, sondern benutzt das Vorhandene vielmehr, so daß es der Idee entspricht. Das Vorfindliche wird zum Material des Herstellungsprozesses. Diese herstellende Souveränität gerät permanent in die Gefahr, alles Vorhandene den Ideen des Möglichen zu opfern¹⁵³. Selbst die im Werk verwirklichten Zwecke drohen beständig zu Mitteln degradiert zu werden für neue „höhere“ Zwecke. Die Wirklichkeit der vorfindlichen Welt wird nicht in ihrem Eigenwert respektiert, sondern der Welt werden einzelne Momente entrissen aus ihrem Zusammenhang und für den Herstellungsvorgang gewaltsam zugerichtet. Der Bezug des Herstellens zum Bestehenden ist geprägt durch das Phänomen der Gewalt. Die Welt wird zur Materialressource. Um Material zu einem Werk zu gestalten, muß dieses Material dem Naturprozeß entrissen und ihm Gewalt angetan werden¹⁵⁴. Aus der Aufspeicherbarkeit von Material ergibt sich damit auch eine Speicherbarkeit von aus diesem Material gewonnenen Gewaltmitteln im Vergleich zur rein aktuellen Realität der Macht¹⁵⁵.

Beide Prozesse, gewaltsames Zerstören und Herstellen, bilden auf diese Weise eine Einheit. Jedes Herstellen bedingt Zerstören. Zerstören bildet die Kehrseite jedes Herstellungsvorgangs. Wie ein Baum gefällt werden muß, um einen Tisch herzustellen, so müssen für jeden methodischen Eingriff in das Bezugsgeflecht zwischen Menschen einzelne Bezüge aufgelöst und gewaltsam zerstört werden. Die Gewaltmittel der Zerstörung zeigen sich regelmäßig den Herstellungswerkzeugen und methodischen Hilfsmitteln ebenbürtig¹⁵⁶. Erst die moderne Erfindung der Nuklearwaffen hat dieses Gleichgewicht zerstört, insofern jene eine Zerstörungskraft besitzen, die nach ihrem zerstörerischen Werk jeglichen weiteren Herstellungsprozeß unmöglich machen. Die Unterschätzung dieser Rückseite des Herstellens und damit das Geltendmachen eines Primates der Zwecke vor den Mitteln ist äußerst gefährlich. Niemals darf der Zweck die Mittel rechtfertigen, da dadurch „sehr schön aussehende Zwecke ganz und gar furchtbare und zerstörerische Mittel erzeugen können.“¹⁵⁷ Nur eine Perspektive außerhalb des Herstellungsprozesses, die Indienstnahme des Herstellens für das Handeln, vermag diese Gefahr zu bannen; denn erst das Handeln trachtet danach, die gemeinsame Welt im Verändern der Wirklichkeit zu bewahren.

Vergleicht man Arendts Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln miteinander, so fällt auf, daß die Defizite der jeweiligen Tätigkeitsart zur Konzeption der nächsten führen. Die kreislaufartige Vergeblichkeit des Arbeitens wird erst im Herstellen aufgebrochen, die Gefahr des Zerstörungspotentials im Herstellungsprozeß kann erst im Handeln aufgehoben werden. Ebenso offensichtlich ist das defizitäre Verhältnis beider Tätigkeitsweisen im Hinblick auf das Miteinander. Das Arbeiten vollzieht sich nach Arendt im Bezug auf die gesamte Gattung. Die dem Leben geschuldeten Tätigkeiten - Arbeiten und Konsumieren - haben allein aufgrund der Tatsache der Interdependenz des menschlichen b...oj immer schon die Tendenz zur Geselligkeit. Jedes Exemplar der Menschengattung ist in diesem Modus des Tätigseins ein Rädchen im funktionierenden

¹⁵² Vgl. Vollrath: Politik und Metaphysik, S.33

¹⁵³ Vgl. Arendt: Vita activa, S.143

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S.127

¹⁵⁵ Vgl. Arendt: Was ist Politik? S.72f.

¹⁵⁶ Vgl. ebd. S.81

¹⁵⁷ Arendt: Kultur und Politik, S.294

Zusammenhang einer geselligen Gesellschaft. Das Miteinander funktioniert als Gleichheit aller Glieder. Die arbeitende Tätigkeit läßt noch gar keine Identität entstehen und bedarf daher gar keines Verhältnisses von Individualität und Gemeinschaft. Der Herstellungsprozeß tätigt sich hingegen zunächst rein selbstbezüglich, insofern der Werkende in seiner Isolation in souveräner Art und Weise tätig ist. Zwar vermag er in seine Idee vom herzustellenden Ding die Vorstellungen anderer mit aufzunehmen, damit der hergestellte Gegenstand sich später auch auf dem Tauschmarkt zu behaupten vermag, doch bildet diese Art der Repräsentation von anderen wiederum lediglich Material, über das der Hersteller frei ist, nach Belieben zu verfügen. So zeichnet sich das Herstellen nicht allein durch eine apolitische Phänomenalität aus, sondern es vollzieht sich darüber hinaus auch im Gegensatz zum Arbeiten grundlegend asozial. Während das gattungsbezogene Arbeiten überall dort, wo es vom spezifisch modernen Phänomen der Individualisierung berührt wird, politisch zu werden vermag, stellt das Herstellen eine Bedrohung für das menschliche Miteinander dar. Auf der Grundlage der Unterscheidung wird damit die Bedeutung des Phänomens des Handelns deutlich, das sich in diesem Vergleich als der eigentlich humane Modus menschlichen Tätigseins zeigt. Arbeitsvollzüge sind gattungshaft animalisch strukturiert, Herstellen dagegen gründet auf der menschlichen Fähigkeit der Zwecksetzung, bleibt aber in sich gleichermaßen vergeblich und gefährlich, wenn es sich nicht dem Handeln als seinem Sinn zugeordnet versteht. Erst im Handeln liegt die menschliche Möglichkeit erfüllten Tätigseins begründet, bestimmt durch Freiheit im Verein mit anderen qua Initiativität, Pluralität und Sichtbarkeit.

1.2.3. Die sektorale Differenzierung apolitischen Tätigseins

1.2.3.1. Der Privatraum

Nach Arendt bedarf das Handeln nicht nur der modalen Unterscheidung von anderen Tätigkeitsweisen, des Arbeitens und des Herstellens, um in seiner Eigenart verstanden zu werden, sondern es bewegt sich auch in einem eigens dafür vorgesehenen Raum, dem politischen Erscheinungsraum, der von anderen Sektoren des Tätigseins unterschieden ist, deren Unterscheidung erst die Authentizität dieses Sektors garantiert und damit das Handeln zu schützen vermag. Um sich in diesem Erscheinungsraum handelnd bewegen zu können, müssen die elementaren und vordringlichen Lebensbedürfnisse arbeitend versorgt sein, da anderenfalls die Bewegungsfreiheit als Voraussetzung der politischen Freiheit nicht gewährleistet ist. Die Sorge um diese Bedürfnisse, die zunächst als vorpolitische Faktoren in einer dem öffentlichen Raum entgegengesetzten Sphäre lokalisiert sind, darf den öffentlichen Raum nicht beherrschen, soll nicht die Freiheit im Handeln der Lebensnotwendigkeit zum Opfer fallen. Freiheit und Notwendigkeit schließen sich kategorisch aus und müssen daher nach Arendt sorgfältig voneinander unterschiedenen räumlichen Sektoren zugeordnet werden. Arendt identifiziert die Sphäre der außerpolitischen Sorge um die elementaren Lebensbedürfnisse durch Arbeiten mit dem Privatraum, den sie vorwiegend vom griechischen antiken Verständnis des *ο• koj* her konzipiert. Nach Aristoteles ist der Mensch ein Wesen, das wesenhaft in *koinwn...a* lebt, entweder in der häuslichen oder in der politischen Gemeinschaft¹⁵⁸. Aber die Hausgemeinschaft gilt ihm strukturell als nichts anderes als eine animalische *koinwn...a*. Spezifisch human äußern sich die Menschen erst in einer weiteren, transsozialen Sphäre¹⁵⁹, der Polis. Nur die Polis ist autark für das *eâ zÁn*, das edle Leben¹⁶⁰. Während der *ο• koj* um des physischen Lebens willen besteht¹⁶¹, ist die Polis der Raum der *aÚtarke...a*. Dabei meint autark gerade nicht Unabhängigkeit von anderen,

¹⁵⁸ Vgl. Aristoteles: *Politika*, 1252a2; Vgl. Schmitz: *Das Mandeville-Dilemma*, S.36

¹⁵⁹ Vgl. Schmitz: *Das Mandeville-Dilemma*, S.33

¹⁶⁰ Vgl. Aristoteles: *OIKONOMIKWN*, 1343a10f.

¹⁶¹ Vgl. Aristoteles: *Politika*, 1257b14f., Vgl. Schmitz: *Das Mandeville-Dilemma*, S.37

also Absonderung von Gemeinschaft, sondern eine Unabhängigkeit auf der Zielebene des Tätigseins¹⁶². Das Leben in der Polis wird gewählt um seiner selbst willen, ohne Rückgriff auf irgendeine menschliche Bedürftigkeit¹⁶³. Die Autarkie wiederum wird realisiert, indem die Bürger sich in der Verfassung ihrer Polis nicht von Parteiinteressen bestimmen lassen, sondern sich ihre Ordnung in freier Selbstgesetzgebung - in αὐτονομία - selbst geben¹⁶⁴. Mehr als auf ihre Parteiinteressen berufen sich dazu die πολῖται auf das Allgemeinwohl¹⁶⁵.

Der Privatraum ist insofern dem öffentlichen Erscheinungsraum radikal entgegengesetzt, als der οἶκος der Notwendigkeit geschuldet ist, während die πόλις die Kennzeichen von Freiheit und Autonomie trägt. Diese Notwendigkeit steht nicht als eine logische Notwendigkeit der politischen Freiheit entgegen, sondern bezeichnet diejenige Notwendigkeit, die das biologische Leben des Menschen im Zusammenhang seiner Sorge um die eigene Erhaltung erzwingt. Alle menschlichen Bedürfnisse und Lebensnotwendigkeiten wurden griechischem Verständnis nach in diesem οἶκος lokalisiert¹⁶⁶, wozu alle Körpervorgänge gehörten, die bei den Menschen der griechischen Antike ein natürliches Gefühl der Scham erzeugten und ihre unwillkürliche Empörung hervorriefen, wenn sie ans Licht der Öffentlichkeit gezerrt wurde. Im Besonderen gehörte in diesem Privatraum nicht nur die biologische Lebenserhaltung der Produktion und Zubereitung von Nahrung und Lebensmitteln sondern auch die Fortpflanzung sowie Krankheit und Tod, die dort ihren verborgenen und damit bergenden Ort hatten. Die Notwendigkeiten, die sich aus den einzelnen Faktoren ergeben, sind streng allgemein für alle, die Menschenantlitz tragen wie für die gesamte Tierwelt und erzwingen die Sorge um sie mit unüberwindlicher Gewalt, ohne dabei grundsätzlich spezifisch menschliche Merkmale zu tragen. Will der Mensch sich dennoch von dieser Gewalt der Sorge um die Lebensnotwendigkeiten befreien, so vermag er dies lediglich, indem er selbst Gewalt anwendet: „Die Notwendigkeit, deren Zwang alle Sterblichen unterworfen sind, rechtfertigt die Gewalt; gewaltsam befreien sich die Menschen von der Notwendigkeit, die das Leben auf sie legt, für die Freiheit der Welt.“¹⁶⁷ Diese Gewalt wurde in der römisch-griechischen Antike nur durch massive Ungleichheit in Form der innerfamiliären Gewaltstruktur als gewährleistet gesehen. Das Halten von Sklaven in der Antike war eine direkte Folge der Sorge um die Befreiung von den Notwendigkeiten, die das biologische Leben mit sich brachte¹⁶⁸, um den Fesseln des privaten Bereiches und der Sorge um die diesem zugehörigen Bedürfnisse zu entkommen.

Durch die massive Ungleichheit im οἶκος unter der despotischen Herrschaft des pater familias, die sich aus der Notwendigkeit von selbst ergab, war der gesamte private Bereich der höchsten Fähigkeiten des Menschen beraubt, nämlich dem Handeln und Sprechen im skizzierten politischen Sinne, das nur unter Gleichen und nur in Freiheit möglich schien. Nicht ohne Grund charakterisierten die Römer den Privatbereich als diejenige Sphäre, die diesen spezifisch menschlichen Fähigkeiten beraubt ist und deshalb eine privatio darstellt¹⁶⁹. „Was der [Privatmensch] tut, bleibt ohne Bedeutung, hat keine Folgen, und was ihn angeht, geht niemanden sonst an.“¹⁷⁰ Die privatio stellt mit der Unmöglichkeit zu handeln gleichzeitig das Beraubtsein der Anwesenheit von Seinesgleichen dar. Der private Sektor ist daher nicht durch Helle und Sichtbarkeit gekennzeichnet, sondern durch

¹⁶² Vgl. Aristoteles: Ethica Nicomachea, 1097b6-11

¹⁶³ Vgl. Schmitz: Das Mandeville-Dilemma, S.37

¹⁶⁴ Vgl. Aristoteles: Politika, 1253a38; Vgl. Schmitz: Das Mandeville-Dilemma, S.39

¹⁶⁵ Vgl. Schmitz: Das Mandeville-Dilemma, S.44

¹⁶⁶ Vgl. Arendt: Vita activa, S.32

¹⁶⁷ Ebd., S.33

¹⁶⁸ Vgl. ebd., S.34

¹⁶⁹ Vgl. ebd., S.39

¹⁷⁰ Ebd., S.58

Dunkel und Verborgenheit, so daß er letztendlich auch der Wirklichkeit beraubt ist¹⁷¹. Aus diesem Grund bezeichneten die Griechen jeden, der nur in seinem ϕ dion lebte und für seinen Privatbereich sorgte, als einen „diÒthj, also als einen Idioten, „weil ihm diese Vielfältigkeit des Über-etwas-Redens versagt war und damit die Erfahrung, wie es in Wahrheit in der Welt zugeht.“¹⁷²

Doch diese rein negative Konzeption der Privatsphäre, die sich ausschließlich aus dem Vergleich mit dem öffentlichen Erscheinungsraum ergibt, ist allein höchst unzureichend zur Charakterisierung von Arendts Konzeption. Es wurde im Gegenteil bereits aufgezeigt, daß die Privatsphäre die Voraussetzung bildet, daß überhaupt so etwas wie ein politischer Raum möglich ist, weil die vorpolitischen biologischen Bedürfnisse gestillt sein müssen, um politische Bewegungsfreiheit überhaupt zu ermöglichen. Umgekehrt ist wiederum der private Raum darauf angewiesen, daß er von der öffentlichen Sphäre garantiert und geschützt wird¹⁷³. Dreh- und Angelpunkt dieses Schutzes ist nach Arendt im Rückgriff auf John Locke der Schutz des Privatbesitzes als dem vordringlichsten Teil der uns gemeinsamen Welt zu unserem täglichen Ge- und Verbrauch¹⁷⁴. Diese Bedeutung des Privatbesitzes ergibt sich aus dem mit diesem verbundenen „Herr[-sein] über die eigene Lebensnotwendigkeiten“¹⁷⁵. Das Privateigentum garantiert den Schutzraum zur Erfüllung privater Bedürfnisse. Aber die Bedeutung des Eigentums erschöpft sich nicht in dieser vorpolitischen Sorge um die Lebensnotwendigkeit, sondern dieses Eigentum gibt aufgrund seiner spezifischen Unbeweglichkeit den Menschen eine örtliche Beheimatung, insofern „ohne ein gesichertes Eigentum niemand sich in die Angelegenheiten der gemeinsamen Welt mischen konnte, weil er ohne eine Stätte, die er wirklich sein eigen nennen konnte, in ihr gleichsam nirgends lokalisiert war.“¹⁷⁶ Dieses Eigentum hat nicht nur Ver-, sondern auch Gebrauchs- und damit Gegenstands- bzw. Wertcharakter und gibt aufgrund der Beständigkeit und Dauerhaftigkeit von Werken der Herstellung auch der Sorge um das Leben Sicherheit. Arendt legt in ihren Ausführungen zum Privatraum einen auffälligen Schwerpunkt auf dieses Gesichertsein, das für sie die Qualität der Privatsphäre ausmacht¹⁷⁷ sowie mit und in ihm die „Behütetheit der Familie und [die] Geborgenheit der eigenen vier Wände“¹⁷⁸. Verborgenheit und Geborgenheit hängen somit aufs engste zusammen. Insofern bietet der private Raum eine Rückzugsmöglichkeit von dem ständigen Gesehen- und Gehörtwerden im öffentlichen Raum. Einem Leben, das sich ständig in der Öffentlichkeit aufhält, eignet eine „eigentümliche Verflachung“ und „büßt die Dunkelheit und Verborgenheit ein, die dem Leben in einem sehr realen, nicht-subjektiven Sinn seine jeweils verschiedene Tiefe geben.“¹⁷⁹ Gerade die Moderne entdeckt unter einer eigentümlichen Herrschaft einer besonderen Form von Öffentlichkeit die hohe persönliche Bedeutung des Privaten und dessen Reichtum, als der vor der Öffentlichkeit geschützten Intimsphäre, als deren Entdecker Arendt Rousseau nennt¹⁸⁰. Damit gewinnt der Privatraum Bedeutung über die animalische Bedürftigkeit hinaus und erlangt spezifisch menschliche Qualitäten. Es ist ein je besonderes, in jeder Situation neu zu definierendes Verhältnis zwischen Rückzug in den Privatraum und Erscheinen in der Öffentlichkeit, das dem menschlichen Leben erst seine tiefere Bedeutung wie seine Lebendigkeit verleiht¹⁸¹. Denn im öffentlichen Bereich stellt der einzelne vor anderen gerade

¹⁷¹ Vgl. ebd., S.57f.

¹⁷² Arendt: Was ist Politik, S.52

¹⁷³ Vgl. Arendt: Vita activa, S.59

¹⁷⁴ Vgl. ebd. S.67

¹⁷⁵ Ebd. S.62

¹⁷⁶ Ebd., S.32

¹⁷⁷ Arendt: Was ist Politik, S.44

¹⁷⁸ Arendt: Freiheit und Politik, S.208

¹⁷⁹ Arendt: Vita activa, S.68

¹⁸⁰ Vgl. ebd. S.39

¹⁸¹ Vgl. Arendt: Die Krise in der Erziehung, S.267

diejenige Unverwechselbarkeit dar, die nicht möglich ist ohne die Regeneration und den Reichtum, den der verborgene private Bereich bereitstellt. Diejenige Tugend, die das verbindende Element darstellt, aus dem Ort dieser Geborgenheit sich in das Licht der Öffentlichkeit zu wagen, ist der Mut, der für Arendt die politische Kardinaltugend bildet¹⁸². Im Mut transzendiert der Mensch die Sorge um sein Leben für das Risiko des Von-anderen-

gesehen-, -gehört-, und -beurteiltwerdens: „Frei also konnte nur sein, wer bereit war, das Leben gerade zu riskieren, und eine unfreie und sklavische Seele hatte der, der mit zu großer Liebe am Leben hing“¹⁸³. Arendt schätzt also die Bedeutung des Privatraums für den Menschen äußerst hoch ein, auch wenn er sich als lediglich vorpolitische Sphäre ausweist. Im Gegenteil stellt man fest, daß sich die hohe Bedeutung des Privatraums in Arendts Denken gerade aufgrund der Abgrenzung vom politischen Sektor ergibt. Wenn die Politik kein Jenseits ihrer mehr hat, wenn sie auch in die Privatsphäre hineingreift, bedeutet dies nicht die Vollendung sondern im Gegenteil die Auflösung der Politik in totalitäre Unpolitik. Wesentliches Moment des Totalitarismus ist der Eingriff in die Privatsphäre, nicht nur durch Bespitzelung sondern auch durch die persönlichen Grundrechte verletzende Gesetzgebung und Rechtsprechung. Darum gilt Arendts Reflexion des Privatraums vor allem der Sorge um die Sicherheit seiner Grenzen.

1.2.3.2. Die Sphäre der Gesellschaft

In der Moderne schiebt sich nach Arendts Konzept zwischen die private und die politische Sphäre ein weiterer Bereich, der Sektor des Gesellschaftlichen. Die Gesellschaft ist damit ein spezifisch neuzeitliches Phänomen. Sie konstituiert sich nicht aus originären Bedingtheiten der menschlichen Existenz, dem nur dieser Sektor Rechnung tragen könnte, sondern sie zeichnet sich nach Arendts Analysen dadurch aus, daß sie ein „Familienkollektiv“ bildet, „das sich ökonomisch als eine gigantische Über-Familie versteht und dessen politische Organisationsform die Nation bildet.“¹⁸⁴ Gesellschaft zeichnet sich damit aus durch eine Verbindung von Momenten des privaten Haushalts in Form von ökonomischen Belangen mit politischen Aspekten, im besonderen dem Moment der Öffentlichkeit. Die neuzeitliche Gesellschaft bricht damit die antike kategorische Trennung zwischen Polis und Haushalt aufgebrochen und bedingt damit eine Auflösung der klaren Abgrenzung von politischen und privatem Bereich. Was durch diese Veröffentlichung des Familienprinzips geschieht, ist, daß „mit dem Entstehen der Gesellschaft in der Neuzeit, das heißt mit dem Aufstieg des ‘Haushalts’ und der ‘ökonomischen’ (o,„k...a) Tätigkeiten in den Raum des Öffentlichen, das Haushalten selbst und alle Angelegenheiten, die ehemals in die Privatsphäre der Familie gehörten, nun alle angehen, und das heißt, zu ‘kollektiven’ Angelegenheiten geworden sind.“¹⁸⁵ Arendt bestimmt damit die Gesellschaft als diejenige „Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt, und wo infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen dürfen.“¹⁸⁶ Abhängigkeit ist die Organisationsform des Zusammenlebens im antiken Haushalt im schroffen Gegensatz zur Freiheit in der Polis, die naturhafte und damit notwendige Züge trägt. Die neuzeitliche Gesellschaft nimmt diese Organisationsstruktur auf in Form der Interdependenz, durch die die Mitglieder der Gesellschaft zusammengehalten werden. Gesellschaft ist damit kein Raum der

¹⁸² Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.37

¹⁸³ Arendt: *Was ist Politik*, S.44

¹⁸⁴ Arendt: *Vita activa*, S.32

¹⁸⁵ Vgl. ebd., S.35

¹⁸⁶ Ebd. S.47

je eigenen Wahl, sondern eher ein ungeliebter Raum der Notwendigkeit, den es geben muß, weil jeder letztendlich auf den anderen angewiesen ist.

Damit dient auch die Gesellschaft nichts anderem als der Sorge um die Notwendigkeit, die dem Lebensprozeß selbst innewohnt. Da in diesem Prozeß, vor allem durch die Automation in der Moderne, die Interdependenz der Individuen voneinander ins Unermeßliche steigt¹⁸⁷, statt diese Interdependenz im privaten Bereich zu bündeln, wächst damit auch der Zwang, der von der Lebensnotwendigkeit ausgeht, ins Uferlose. Die Sorge um die Lebensnotwendigkeit, die o„konom...a, und damit jener Bereich, der heute allgemein als sozialer Sektor gekennzeichnet ist¹⁸⁸, gelangt in die Öffentlichkeit, sondern mit ihr wird auch die Konsumierung eine öffentliche, insofern die Bürger dieser Gesellschaft sich exponieren mit dem, was sie privat aufgespeichert haben¹⁸⁹. Das Erscheinen der Lebensbedürfnisse verändert und bestimmt mit wachsender Intensität den Charakter dieses Raumes. Ein wesentliches Moment dieser Veränderung ist die Erscheinung der Selbstinteressiertheit in der Öffentlichkeit, die das rühmende Aufscheinen der Freiheit verdrängt. Das Erscheinen der Notwendigkeit im öffentlichen Raum in Form von Interdependenz und Selbstinteresse ist inkompatibel mit politischer Freiheit. Arendts Konzept der Gesellschaft trägt damit vor allem modernitätskritische Züge.

Die Zerstörung der Freiheit ist zwar der gefährlichste Zug der Gesellschaft aber nicht der einzige in ihrem Verhältnis zum Politischen, mit dem sie immerhin den öffentlichen Charakter teilt. Der öffentliche Raum wird durch das Aufkommen der Gesellschaft gänzlich umgewandelt in einen sozialen Raum, eine Entwicklung, die sich bereits bei Thomas von Aquin ankündigt, der die aristotelische Bestimmung des Menschen als einem *zûon politikôn* von der Notwendigkeit her interpretiert: „Natura autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. - Von Natur aus aber ist der Mensch ein gesellschaftliches und politisches Lebewesen und lebt in einer Vielheit, mehr auch als alle anderen Tiere, wie dies bereits die natürliche Notwendigkeit aufzeigt.“¹⁹⁰ Die Geselligkeit, ein Phänomen, das den Griechen als Selbstverständlichkeit und als eine Gemeinsamkeit mit dem Tierreich galt, wird nun unter der Perspektive einer neu verstandenen Individualität zu deren Gegenbegriff. Die Sozialität gewinnt als Gegengewicht zu individualistischen Tendenzen neue Bedeutung und verdeckt damit das antike Verständnis originären politischen Lebens, das sich nicht durch quasi animalische Geselligkeit, sondern durch Verbundenheit aufgrund des *zûon lôgon œcon*¹⁹¹-seins auszeichnet.

Das herausragende Ereignis für das Aufkommen der Gesellschaft stellt für Arendt das Heraustreten der Arbeit aus dem Dunkel des Privatraums in die Helle eines öffentlichen Marktes dar, wodurch das Arbeiten selbst perfektioniert wird, während die von den Griechen als öffentlich so geschätzten Fähigkeiten des Sprechens und Handelns in den Privatraum gedrängt werden, um dabei wesentlich an Qualität einzubüßen¹⁹². Politisches Handeln büßt damit seinen Wert ein, es wird mehr und mehr als Last interpretiert¹⁹³ und für gesellschaftliche, soziale Belange funktionalisiert. Der Sinn des Politischen wird schließlich im Betreiben einer politischen Ökonomie gesehen, wie Marx sie entwickelt, die zuletzt in einem Absterben des Politischen enden soll¹⁹⁴. Freiheit wird fortan als freies

¹⁸⁷ Vgl. Arendt: Was ist Politik, S.75

¹⁸⁸ Vgl. Arendt, Vita activa, S.46

¹⁸⁹ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.88

¹⁹⁰ Thomas von Aquin: De regimine principum I.741; vgl. auch Arendt: Vita activa, S.27f.

¹⁹¹ Vgl. Aristoteles: Politika, 1253a9f.

¹⁹² Vgl. Arendt: Vita activa, S.48f.

¹⁹³ Vgl. ebd. S.59

¹⁹⁴ Vgl. ebd. S.35

Verfolgen eigener Interessen verstanden und damit mit dem Gesellschaftlichen identifiziert, während von der Politik, die im Gegensatz dazu mit Zwang und Gewalt identifiziert wird, eine Selbstbeschränkung ihrer Macht gefordert wird¹⁹⁵. Diese Abkehr vom Politischen wird zusätzlich verstärkt durch das Eindringen privater Interessen in den öffentlichen Raum, durch das sich Politik mit Korruption verbindet¹⁹⁶. Schließlich bildet das Gemeinsame nicht mehr die mit anderen gemeinsame Welt, sondern diese wird gänzlich ersetzt durch ein allen gemeinsames Innenleben, die Grundbedürfnisse und biologisch-psychologischen Verfaßtheiten, die allen Mitgliedern der gleichen Spezies notwendig gemeinsam sind, was auf der einen Seite zur Distanzlosigkeit innerhalb der Gesellschaft führt, andererseits zu einem Verlust an Verbundenheit, weil „nun zwei sich gegenüberstehende Personen durch nichts mehr getrennt, aber auch durch nichts Greifbares mehr verbunden sind“¹⁹⁷. Dadurch, daß das Verbindende keinen Gegenstandscharakter mehr hat, fehlt ihm die Stabilität einer verbindenden Gegenstandswelt. Einzige Möglichkeit einer Erzeugung von Verbundenheit ist der oftmals distanzlos anmutende öffentliche Austausch über allen gemeinsame Triebstrukturen, Bedürfnisse und Interessen, verbunden mit dem Bewußtsein, aufeinander angewiesen zu sein.

Das Aufkommen des gesellschaftlichen Sektors geschieht damit auf Kosten des politischen Sektors. Doch das Absterben des öffentlich-politischen Bereichs ist gleichermaßen begleitet „von einer radikalen Bedrohung des Privaten“¹⁹⁸. Zentrale Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Umwandlung des stabilen privaten Eigentums in akkumulierbares Kapital, die historisch nicht nur möglich wurde durch Enteignung von Privatbesitz¹⁹⁹, sondern auch einer Befreiung dieses Kapitals aus dem privaten Sektor notwendig machte. Das Kapital wurde fortan zur öffentlichen Sorge, nicht zuletzt aufgrund der Interessen der besitzenden Klasse²⁰⁰. Mit der Veröffentlichung des Kapitals verliert der private Sektor seine schützenden Grenzen, so daß er mit zunehmendem Verlust der Verborgenheit auch seiner Geborgenheitsqualität beraubt wird und fortan nicht mehr in jenem antiken Sinne ein Zuhause garantieren kann. Die Intimsphäre wird zunehmend von der Gesellschaft aufgesogen, immer mehr private Gefühle und Interessen werden öffentlich diskutiert und verlieren dabei ihre intime Qualität. Das Verlassenheitsgefühl wird zur Grundstimmung der Moderne²⁰¹. Arendt sieht auch die neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen der Arbeiter wie der Frauen unter diesem Vorzeichen als doppelgesichtige Ereignisse, die nicht nur einer wachsenden Vorurteilslosigkeit zu verdanken sind, sondern letztlich ihrer Meinung nach auch dem Umstand herrühren, „daß die moderne Gesellschaft die mit den Lebensnotwendigkeiten verbundenen Tätigkeiten und Funktionen aus ihrem Jahrtausende alten Versteck an das Licht der Öffentlichkeit gebracht hat.“²⁰² Nicht die Frauenbewegung hat nach Arendt familiäre Fragen in die öffentliche Diskussion eingebracht, sondern umgekehrt hat die Tendenz der Gesellschaft, Privates zu veröffentlichen, die Emanzipation der Frauen bewirkt. Diese ist in diesem Licht betrachtet gar kein Ereignis freiheitlichen Handelns sondern vielmehr Folge eines gesellschaftlichen Prozesses.

Gleichzeitig mit der Veröffentlichung des Privaten, die der Gesellschaft ihren spezifischen „halb-öffentlichen“²⁰³ Charakter gibt, verändert sich auch die Tätigkeitsweise des Arbeitens als die diesem

¹⁹⁵ Vgl. ebd. S.33

¹⁹⁶ Vgl. Arendt: über die Revolution, S.322

¹⁹⁷ Ebd. S.52

¹⁹⁸ Arendt: *Vita activa*, S.59

¹⁹⁹ Vgl. ebd. S.63

²⁰⁰ Vgl. ebd. S.65

²⁰¹ Vgl. ebd. S.58

²⁰² Ebd. S.70

²⁰³ Arendt: Was ist Politik, S.75

Bereich zugehörige Tätigkeitsweise. War das Arbeiten im Privatraum der Antike allein der Lebensnotwendigkeit geschuldet und unterlag damit einer „monoton kreisenden Wiederkehr“²⁰⁴, zeichnet sich die gesellschaftliche Sphäre durch eine „unwiderstehliche Tendenz zur Expansion“²⁰⁵ aus, die das Arbeiten aus der kreisenden Bewegung „befreit und in eine rapide fortschreitende Entwicklung“²⁰⁶ treibt. „Der gesellschaftliche Raum, in dem der Lebensprozeß seinen eigenen öffentlichen Bezirk etabliert, hat gewissermaßen ein unnatürliches Wachstum des Natürlichen entfesselt.“²⁰⁷

Die Gesellschaft, die sich aus nichts anderem als der Auflösung der Grenze zwischen öffentlichem und privatem Raum herausbildet, zeichnet sich nicht nur durch die Umwandlung der Momente beider Räume aus, sie prägt ihnen auch eigentümliche, spezifisch gesellschaftliche Merkmale auf, die Arendt in den Phänomenen der Nivellierung und der Konformität beschreibt²⁰⁸. Es sind die von Heidegger skizzierten Momente der „Abständigkeit, Durchschnittlichkeit und Einebnung“, wobei die Abständigkeit „die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen“²⁰⁹ meint, die Heidegger allerdings als Charaktere der Öffentlichkeit insgesamt begreift²¹⁰, die Arendt hier aufgreift und mit der Gesellschaft identifiziert. Handeln im Sinne Arendts und verbunden damit Darstellung der jeweiligen Unverwechselbarkeit, ist in dieser Form der Öffentlichkeit nicht mehr möglich. Die Gesellschaft ist stattdessen beherrscht von dem Gedanken der Egalität, die sich von der politischen Gleichheit insofern unterscheidet, als diese das Innehaben gleicher Rechte bedeutet, durch die es gerade möglich wird, als *primus inter pares* und damit als Gleicher und dennoch von anderen Unterschiedener im Erscheinungsraum aufzutreten. Die gesellschaftliche Egalität meint dagegen eine Nivellierung aller Unterschiedenheit, die Tätigkeitsvollzüge lediglich in der Form des „Sich-Verhaltens“²¹¹ zuläßt, das im Wesentlichen bei allen Menschen gleich funktioniert und statistisch errechenbar ist²¹². Jede Vortrefflichkeit (*çret*), die dem Handeln eigentümlich ist, wird durch das Sich-Verhalten anonymisiert. Theoretisch fundiert wird der Konformismus, der sich aus dieser Nivellierung des Handelns ergibt, dadurch, daß alle Unterschiedenheit festgebunden wird an eine „Einheit des Menschengeschlechts“²¹³, die jede Individualität als Abweichung von dieser allgemeinen Einheit reflektiert. Subsumiert unter solch abstrakte Allgemeinheiten, so beispielsweise unter Rousseaus *volonté générale* als demjenigen einheitlichen Willen, der mit dem Gesamtinteresse identifiziert wird, werden alle Einzelinteressen harmonisiert zu einem einheitlichen Interesse und zu einer einheitlichen Meinung²¹⁴. Ein Austausch pluraler Meinungen ist auf dieser Grundlage nicht mehr möglich. Ohne korrigierende Pluralität wird jener Gesamtwille in seiner Konkretion willkürlich und total²¹⁵. Die Gleichsetzung von Meinung und Interesse ist Konsequenz der gesellschaftlichen Tendenz zur Konformität. Verschiedene Meinungen gründen sich damit lediglich auf partikuläre Interessen, die durch Unterwerfung unter ein einheitliches Gesamtinteresse überwindbar werden. Es ist letztendlich ein solches einheitliches Interesse, das in der Gesellschaft herrscht und wodurch sie zusammengehalten wird. Sie braucht keinen Herrscher wie den *pater familias* in der antiken Familie,

²⁰⁴ Arendt: *Vita activa*, S.47

²⁰⁵ Ebd., S.46

²⁰⁶ Ebd., S.47

²⁰⁷ Ebd., S.47

²⁰⁸ Vgl. ebd., S.40

²⁰⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*, S.126

²¹⁰ Vgl. ebd., S.127

²¹¹ Arendt: *Vita activa*, S.41

²¹² Vgl. ebd., S.42f.

²¹³ Ebd., S.46

²¹⁴ Vgl. ebd., S.40

²¹⁵ Vgl. Arendt: *Über die Revolution*, S.96f.

sondern die Gesellschaft ist im Gegenteil durch eine Herrschaft von Niemandem in Form eines Subjekts, sondern allein auf der Grundlage eines objektiven Interesses als gesellschaftlichem Konsens ausgezeichnet.

Am deutlichsten tritt diese moderne gesellschaftliche Niemandsherrschaft auf „in der sozialsten aller Staatsformen, nämlich der Bürokratie“²¹⁶. Sozial stellt sie sich dar durch den Aufgabenbereich, dem sie zugeordnet ist. Sie übernimmt damit Funktionen des antiken ο• koj. Die sozialen Bedürfnisse werden jedoch verwaltet von einer Organisation, in deren Natur es liegt, „aus Menschen Funktionäre und bloße Räder im Verwaltungsbetrieb zu machen und sie damit zu entmenschlichen,“²¹⁷ so daß es schließlich unmöglich wird, irgend jemanden innerhalb dieses Betriebes für die Folgen der Funktionsabläufe verantwortlich zu machen²¹⁸. Erst aufgrund dieser Zusammenhänge konnte der Nationalsozialismus seine spezifische Form des „Verwaltungsmassenmordes“ vollziehen, durch den, aufgrund der Verantwortlichkeit von niemand, das Böse in unglaublich banaler Weise die ungeheuerlichsten Folgen in die Welt setzen konnte.

Nicht patriarchale Despotie und nicht ϕrc» durch das Zusammenhandeln vieler bestimmen die Organisationsstruktur des gesellschaftlichen Sektors, sondern Niemandsherrschaft: „Mit dem Niemand kann man nicht rechten, ihn kann man nicht beeinflussen oder überzeugen, auf ihn keinen Druck der Macht ausüben. Bürokratie ist diejenige Staatsform, in welcher es niemand mehr gibt, der Macht ausübt; und wo alle gleichermaßen ohnmächtig sind, haben wir eine Tyrannis ohne Tyrannen.“²¹⁹ Die moderne Gesellschaft funktioniert zentral durch dieses Instrumentarium der Bürokratie. Dadurch, daß sie Niemandsherrschaft ist und gleichzeitig danach trachtet, alle anderen Bereiche, den Privatraum wie den öffentlichen Erscheinungsraum in sich aufzusaugen, „haftet der gesellschaftlichen Sphäre immer etwas Ungreifbares an.“²²⁰ Diese Ungreifbarkeit macht es schier unmöglich, sich gegen diese Herrschaft zur Wehr zu setzen. Zum anderen verstrickt sich das Individuum in der Gesellschaft „in endlose innere Konfliktsituationen, die alle aus der doppelten Unfähigkeit stammen, sich in der Gesellschaft zu Hause zu fühlen und außerhalb der Gesellschaft zu leben“²²¹, da die Gesellschaft die Sorge um die Lebensnotwendigkeit auf sich zentralisiert hat, die jeden einzelnen völlig von ihr abhängig macht.

Margaret Canovan macht darauf aufmerksam, daß in Arendts Verständnis moderner Gesellschaft zwei Verstehensstränge zu unterscheiden sind. Der eine stellt eine Wirtschaftsgesellschaft dar, die sich der Verwandlung des Privatbesitzes in akkumulierbares Kapital verdankt sowie dem Erscheinen der Arbeit auf einem öffentlichen Markt²²². Arendt kennt jedoch noch ein weiteres Verständnis von Gesellschaft, das Canovan als Kulturgesellschaft charakterisiert. Hier ist die Geselligkeit nicht so sehr über die Notwendigkeit und damit verbundene Interdependenz verstanden, sondern als Herdenhaftigkeit in Form von öffentlichem Konsum, Mode und sozialem Erfolg²²³, ein aristokratisches Konzept von Gesellschaft, das, obwohl untrennbar mit der Wirtschaftsgesellschaft verbunden, sinnvoll von dieser unterschieden werden kann. Hier ist es nicht so sehr die Notwendigkeit, die untereinander verbindet, sondern gleicher Geschmack, gleiches Verhalten und

²¹⁶ Arendt: *Vita activa*, S.41

²¹⁷ Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, S.18

²¹⁸ Vgl. Arendt: *Macht und Gewalt*, S.39

²¹⁹ Ebd., S.80

²²⁰ Arendt: *Vita activa*, S.39

²²¹ Ebd., S.39f.

²²² Vgl. ebd. S.69

²²³ Vgl. Canovan: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge 1992, S.119; vgl. auch die dreifache Unterscheidung des Gesellschaftsverständnisses bei Arendt in *Nationalökonomie, Massengesellschaft und Salongesellschaft* bei Cohen/Arato: *Civil Society and Political Theory*, S.182; Benhabib: *Hannah Arendt*, S.61.222

gleiche Meinungen. Rousseau gilt Arendt als der Theoretiker und Kritiker dieser Gesellschaft der Salons des 18. Jahrhunderts, die sich im neunzehnten Jahrhundert auf die Bourgeoisie ausdehnte, und deren zu den jüdischen Parvenus Arendt in ihrem Buch über die totale Herrschaft beschreibt²²⁴. Diese Gleichheit zeichnet sich ebenso wie die Gleichheit innerhalb der Wirtschaftsgesellschaft durch Inauthentizität aus, die im öffentlichen Raum zur Heuchelei verkommt. Auch die kulturelle Gesellschaft unterschiedlicher Klassen und Gruppen beruht auf dem Prinzip des Konformismus und der Nivellierung, insofern der einzelne nur als Mitglied seiner Gruppe oder Klasse in den Blick kommt. Doch stellt sich die dadurch erreichte Gleichheit im Gegensatz zur politischen Gleichheit vor dem Gesetz als eine lediglich partielle, auf die einzelne Gruppe beschränkte Gleichheit dar, die sich von anderen Gruppen mehr oder weniger stark abgrenzen läßt. Damit ist die Diskriminierung das innere Organisationsprinzip der Gesellschaft, wie es die Gleichheit für den politischen Raum und die Ausschließlichkeit für den Privatraum ist²²⁵. Diese Diskriminierung sieht Arendt für die Gesellschaft nicht als ihren Fehler, sondern als ihr unverzichtbares Kennzeichen an, das erst die ihrer Meinung nach gleichfalls unverzichtbare Identifizierbarkeit der Gruppenzugehörigkeit gewährleistet: „Ohne irgendeine Diskriminierung würde eine Gesellschaft einfach aufhören, zu existieren, und es würden sehr wichtige Möglichkeiten der freien Vereinigung und des Zusammenschlusses von Gruppen verschwinden.“²²⁶ Als einzige quasi-gesellschaftliche Organisation, die diskriminierende soziale Vorurteile überwindet zugunsten einer Betonung der Einzigartigkeit der Person, nennt Arendt die Kirche und bezichtigt solche kirchlichen Organisationen, in die sich die Diskriminierung einschleicht, des „religiösen Versagens“²²⁷.

Nicht die gesellschaftliche Diskriminierung stellt für Arendt ein Problem der Moderne dar, wohl aber die Aufhebung der politischen Gleichheit durch ein Eindringen der gesellschaftlichen Diskriminierung in die Politik. Gesellschaftliche Diskriminierung, das Verfallen der Gesellschaft in unterschiedlichste Gruppen, schützt vor dem eigentlich gefährlichen Phänomen des 20. Jahrhunderts, der Verwandlung der Gesellschaft in eine Massengesellschaft, die „schließlich die sozialen Klassen und Gruppierungen aufgesogen und nivelliert“²²⁸ hat. Die klassische Gesellschaft brachte die Unterscheidung verschiedener sich antagonistisch gegenüberstehender Gruppen zu öffentlicher Geltung. In der Massengesellschaft wird diese Gruppenunterschiedenheit ebenso nivelliert wie vorher die persönliche durch die Anpassung an bestimmte Gruppennormen des Verhaltens und Denkens. Der soziale Konformismus der Massengesellschaft tendiert dahin, sich absolut zu setzen²²⁹, weil er kein korrigierendes Gegenüber einer anderen Gruppe mehr kennt, von dem er sich abgrenzen müßte, und droht auf diese Weise, alle Bereiche menschlichen Tätigseins restlos in sich zu verschlingen. In der Massengesellschaft hat der Nivellierungsdrang der Gesellschaft seinen Höhepunkt erreicht, sie stellt den „Sieg der Gesellschaft überhaupt“²³⁰ dar, indem der Expansionsdrang der Gesellschaft an sein Ende gekommen ist. Die Mitglieder dieser Massengesellschaft können nicht mehr irgendwelchen Gruppeninteressen zugeordnet werden, sondern „verkörpern wirklich den ‘Zeitgeist’ und nichts anderes“²³¹. Mit dem Verlust jeder Stellung in der Welt zugunsten von „Kontaktlosigkeit und Entwurzeltsein“²³² als den Hauptkennzeichen dieser Individuen hin zu einer gänzlichen Atomisierung

²²⁴ Vgl. ebd. sowie Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.37ff, insbesondere S.41f.

²²⁵ Vgl. Arendt: Little Rock, S.107

²²⁶ Ebd. S.104f.

²²⁷ Vgl. ebd. S.108

²²⁸ Ebd., S.41f.

²²⁹ Vgl. ebd., S.105

²³⁰ Arendt: Vita activa, S.42

²³¹ Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.507

²³² Ebd. S.513

innerhalb der Masse²³³ verlieren diese Massen nicht nur die Quelle aller Ängste und Sorgen, sondern enden im Lebensgefühl der Verlassenheit als dem radikalem Selbstverlust, der sich ausdrückt in „zynischer oder gelangweilter Gleichgültigkeit, mit der die Massen dem eigenen Tod begegneten oder anderen persönlichen Katastrophen, [sowie in ihrer] überraschenden Neigung für die abstraktesten Vorstellungen, diese leidenschaftliche Vorliebe, ihr Leben nach sinnlosen Begriffen zu gestalten, wenn sie dadurch nur dem Alltag und dem gesunden Menschenverstand, den sie mehr verachten als irgend etwas sonst, entgehen konnten.“²³⁴ In der Massengesellschaft ist das beschriebene Phänomen der Verlassenheit an sein Ende gekommen²³⁵. Arendt stellt mit eindrücklichen Worten die Gefahren dieser Massengesellschaft unseres Jahrhunderts dar, weil sie um die politischen Konsequenzen dieser Massengesellschaft weiß: „Totalitäre Bewegungen sind Massenbewegungen, und sie sind bis heute die einzige Organisationsform, welche die modernen Massen gefunden haben und die ihnen adäquat scheint.“²³⁶

Arendts Unterscheidung des Politischen und des Privaten ist auffällig stark an das antike Verständnis des Lebens in der *pólis* angelehnt und geprägt von einem Antagonismus beider Sektoren, der für Arendt konstitutiv zum Bestand politischer Freiheit gehört. Nur durch Trennung von Notwendigkeit und Freiheit bleibt Freiheit geschützt. Gesellschaft stellt für sie die Auflösung der Antagonismusses und damit eine existentielle Gefährdung des Politischen dar. Arendts Gesellschaftskonzept trägt damit unverkennbar modernitätskritische Züge vor dem Hintergrund der antiken Trennung beider Sektoren. Im verstehenden Unterscheiden der drei Sektoren wird damit die Konstitution des politischen Sektors deutlich. Das gilt insbesondere für das den jeweiligen Konzepten inhärente Verständnis von Miteinandersein. Ein Miteinander, das dem einzelnen wie dem Gemeinsamen Rechnung trägt, ist weder im privaten Bereich antiker Prägung, das zentral durch Herrschaft statt durch Freiheit bestimmt ist, noch im Gesellschaftsraum möglich, der unter dem Prinzip der Egalität jede Unterschiedenheit auslöscht und damit alles Handeln mit und vor anderen unmöglich macht. Zwar stehen in beiden Bereichen die Menschen nie allein, doch besteht das Miteinander in beiden Fällen lediglich in einer der Notwendigkeit geschuldeten Interdependenz, die bereits durch diesen notwendigen Charakter einen Gegensatz zum freiheitlichen Zusammenschluß verkörpert, der das politische Miteinander kennzeichnet. In der Gesellschaft potenziert sich die Problematik, da hier unter dem Egalisierungsdruck der einzelne in seinem Sosein keinen eigenen Lebensraum erhält. Er bleibt damit in seiner Unverwechselbarkeit heimatlos. Da diese persönliche Unverwechselbarkeit, die sich nach Arendt dem welthaften Handeln verdankt, innerhalb dieser auf Interdependenz gegründeten Sozialität ausfällt, entsteht auf dem Boden gesellschaftlich-sozialen Miteinanderseins das Phänomen der Verlassenheit als dem Ausfall des welthaften, spezifisch menschlichen Miteinanders. Nicht jedes Miteinander bietet also die Gewähr dafür, Verlassenheit zu verhindern. Vielmehr reichen sich in der modernen Massengesellschaft Vermassung und Vereinsamung auf seltsame Weise die Hand.

²³³ Vgl. ebd. S.523

²³⁴ Ebd. S.512

²³⁵ Vgl. Kap. 1.1.2.

²³⁶ Ebd. S.499

2. Helfendes Handeln im Interesse an der Welt

2.1. Vom Politischen zum Sozialen

Arendts Gesellschaftsverständnis und damit ihre Position gegenüber sozialen Phänomenen, insbesondere zur sozialen Frage, wird in der Sekundärliteratur kontrovers diskutiert und reicht von unkritischer Zustimmung bis zu gänzlicher Ablehnung ihres Konzeptes. Im Folgenden sollen ihre Bedenken an einer Vermischung von sozialem und politischem Bereich zusammengestellt werden, um auf dieser Grundlage ihre Argumente für eine Trennung des Politischen und des Sozialen aufzunehmen. Doch dabei will diese Arbeit nicht stehenbleiben. Vielmehr sollen die Chancen politischer Freiheit im sozialen Bereich bedacht werden, um über Arendt hinaus zu einem neuen Verständnis des Verhältnisses von Politischem und Sozialem zu gelangen. Die Diskussion in der Sekundärliteratur zu diesem Thema soll kritisch gesichtet und andere politiktheoretische Standpunkte sollen fruchtbar gemacht werden, gestützt durch eine Reflexion der Praxis von Selbsthilfeinitiativen. Dabei soll jedoch der Focus von Arendt, die Bewahrung der Freiheit, nicht verlorengehen, sondern vielmehr diese Verhältnisbestimmung leiten.

In einer Rezension von Arendts Buch „Über die Revolution“ setzt sich erstmals Habermas schriftlich mit Arendts Trennung zwischen sozial und politisch auseinander, indem er ihr „imposante Einseitigkeit“¹ ebenso attestiert wie eine „bürgerlich distanzierte und zugleich karitativ herablassende“² Position gegenüber der sozialen Frage. Habermas macht sich im folgenden gar nicht die Mühe, Arendts Argumenten für ihre entschiedene Position nachzugehen, sondern verschmelzt die Frage sozialer Gerechtigkeit mit der nach politischer Freiheit zu einem seiner Meinung nach übergeordneten Anliegen der „Emanzipation von Herrschaft“³, ohne dabei zu erkennen, daß diese Emanzipation lediglich ein negatives Freiheitsverständnis birgt und damit Arendts Konzept pervertiert. Arendts Konzept politisch qualifizierter Macht ist mitnichten mit dem Streben nach Emanzipation identifizierbar. Auf der anderen Seite findet sich bei Brunkhorst Zustimmung zu Arendts Konzept, die in übersteigerter Weise die „Despotie der Lebensnot“ und den modernen „Wohlfahrtschauvinismus“⁴ herausstellt und auf etwas befremdliche Art in Heines Bild der Notleidenden als Wanderratten gipfelt⁵, während er auf der anderen Seite ihren „elitären politischen Partikularismus“⁶ kritisiert. Die Fürsprache für Arendts Appell bezüglich der Gefahr der Überschwemmung des Politischen durch die soziale Thematik geschieht hier teilweise auf Kosten ihres politischen Konzeptes.

In differenzierterer Form kritisiert auch Benhabib Arendts aus der griechischen Antike übernommenes politisches Konzept als ein „agonistisches“⁷ des Sehen- und Gesehenwerdens auf der Agora, dem sie als ihrer Meinung nach gleichfalls verfehltes das legalistische Konzept vom politischen Raum gegenüberstellt, um gegenüber beiden Habermas' dialogisches Konsensmodell stark zu machen. Wie Brunkhorst an Arendts Rätedenken kritisiert, daß die selbstselektive Auswahl der Räte über die antiken Kategorien von Ruhm und Ehre erfolgen, welches seltene Güter sind, die nur wenigen zukommen können, so argumentiert auch Benhabib gegen Arendts Modell eines „agonistischen“ Verständnisses von Öffentlichkeit, daß ein solches lediglich auf dem Wettstreit der

¹ Habermas: Die Geschichte von den zwei Revolutionen, S.223

² Ebd. S.224

³ Ebd. S.227

⁴ Brunkhorst: „Aller Gehorsam ruht im Grunde auf Meinung“, S.350

⁵ Vgl. ebd. S.351.; ders.: Die moderne Gestalt der klassischen Republik, S.29f. sowie ders.: Hannah Arendt: S.113f.

⁶ Brunkhorst: „Aller Gehorsam ruht im Grunde auf Meinung“, S.352

⁷ Benhabib: Modelle des „öffentlichen Raums“, S.98

wenigen freien Bürger auf der Agora beruht. Daneben sieht sie bei Arendt ein zweites Modell theoretisch wirksam, das sie als „assoziativen Raum“⁸ charakterisiert, in dem in Einstimmigkeit gemeinsam gehandelt wird, womit sie an Arendts Machtkonzept anknüpft. Es ist wohl ihre Präferenz für das Konsensmodell von Habermas, das Benhabib diese Unterscheidung vornehmen läßt, um den assoziativen Konsens gegen den agonistischen Wettstreit herauszustellen; denn in Wirklichkeit hängen beide Momente bei Arendt unauflöslich zusammen. Die Einstimmigkeit innerhalb der Macht ist erst das Ergebnis von Rede und Gegenrede, und damit von Wettstreit. Wettstreit und Assoziation können nach Arendt nicht in Gegensatz zueinander treten, weil die Verbindung beider für sie erst das Phänomen menschlicher Pluralität ausmacht. Pluralität ist nicht möglich ohne Dissens.

Als Ursache für Arendts Politikverständnis sieht Benhabib bei ihr einen „politischen Antimodernismus“⁹ wirksam. In der Tat fällt in ihren Ausführungen zur Trennung von privatem und politischen Bereich der nahezu ausschließliche Rückgriff auf das griechische wie das römische Denken auf, auf das Arendt zurückgreift, um auf diesem Hintergrund einen Schlüssel zu finden für die Kritik der modernen Vermischung beider Bereiche durch das Aufkommen der Gesellschaft. Benhabib sieht den Hintergrund dieser Unterscheidung in einer „Ursprungsphilosophie“ bei Arendt, die in Anlehnung einerseits an Walter Benjamins „Methode der fragmentarischen Historiographie“, andererseits an die Phänomenologie Husserls und Heideggers versucht, eine „mimetische Wiedergewinnung der verlorenen Ursprünge der Phänomene“¹⁰ zu erreichen. In dieser Weise versuche Arendt dann, ihre Gesellschaftskritik als eine fundamentale Modernitätskritik zu entwickeln, um die Ursache dieses modernen Verhängnisses im Verlorengehen einer klassischen Unterscheidung zwischen öffentlich und privat zu erblicken. Nicht zuletzt auf diesem Hintergrund des Rückgriffes auf das antike Verständnis des Verhältnisses von öffentlich und privat ist Arendt wiederholt ein nostalgisches Politikverständnis unterstellt worden, das versuche, das griechische Polismodell für die Moderne wiederzubeleben¹¹. Diese Behauptung übergeht ihr konsequentes Eintreten für politische Institutionen, die nicht griechisch, sondern eher römisch orientiert ist; römisch jedoch in dem Sinne, wie Amerika dieses römische Verständnis transformiert hat¹². Wenn gerade das Kernstück ihres Denkens, ihr Verständnis von Politik und deren Institutionen stärker amerikanisch als griechisch und damit gerade nicht modernitätskritisch geprägt ist, dann ist also zu klären, warum Arendts Denken gerade an dem Punkt der Trennung von privat und öffentlich in betonter Weise auf das antike Denken zurückgreift.

In ihrem Buch „Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne“ gewinnt Benhabib eine neue Basis für ihre Kritik an Arendts Unterscheidung von politisch und sozial, in der sie eine „ontologische Abgrenzung“¹³ zwischen Freiheit und Notwendigkeit wahrnimmt. Während der ontologische Charakter von Arendts Unterscheidung bezweifelt werden kann, da Arendt eher dem phänomenalen Sinn der Unterscheidung nachgeht, indem sie diese an historischen Ereignissen gewinnt, wird hier dennoch das Hauptanliegen Arendts deutlich: die Option für die politische Freiheit, die, weil sie von verschiedenen Gefahren bedroht ist, des unterscheidenden Verstehens bedarf, die diese Gefahren bannen kann. Erst dieses unterscheidende Verstehen ermöglicht einen Sinn für Freiheit und damit einen Schutz gegen Unfreiheit und Unpolitik. Notwendigkeit im Zusammenhang

⁸ Ebd. S.101

⁹ Ebd. S.98

¹⁰ Ebd. S.100

¹¹ Vgl. z.B. Sternberger: Die versunkene Stadt, S.109ff.

¹² Vgl. dazu Vollrath: Revolution und Konstitution als republikanische Grundmotive bei Hannah Arendt, S.147ff.; Romberg: Orte als Ausgangspunkte für das Denken Hannah Arendts, S.202ff. sowie ihre in Arbeit befindliche Dissertation

¹³ Benhabib: Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne, S.251

der Realität politisch-sozialer Phänomene bildet eine solche wesentliche Gefahr, die dadurch gebannt werden soll, daß Freiheit und Notwendigkeit voneinander unterschieden werden.

2.1.1. Arendts Separierung des Sozialen gegenüber dem Politischen

2.1.1.1. Die Separierung des Sozialen als Folge antitotalitären Denkens

Es ist vor allem das Verdienst von Margaret Canovan, Arendts „Nachdenken über den Totalitarismus [als] das Herz ihrer allgemeineren politischen Theorie“¹⁴ zu verstehen. So bildet das Aufspüren unterschiedlichster Gefahren in der Moderne, die zu verhängnisvollen Entwicklungen führen können, ein Hauptmerkmal ihres politischen Denkens¹⁵. Auf diesem Hintergrund werden Parallelen deutlich zwischen Arendts Reflexion des Totalitarismus und ihrer Interpretation moderner Gesellschaft. Aufgezeigt wurde bereits der Hintergrund von Arendts Interpretation der Massengesellschaft als dem Sieg der Gesellschaft, die erst die Voraussetzung bietet für die totalitäre Organisation als der einzigen ihr adäquaten politischen Strukturierungsmöglichkeit¹⁶. Die Massengesellschaft als Endzustand der gesellschaftlichen Entwicklung bildet die innere Bedingung des modernen Totalitarismus¹⁷. Der Verlust des Gefühls für die Einzigartigkeit der Person, das einem Gefühl des Überflüssigseins weicht, sowie das Versinken dieser Einzigartigkeit in der Gesellschaftsmasse ist jedoch nicht erst ein Phänomen des Totalitarismus, sondern die herdenartige Uniformität¹⁸ beginnt mit der Tendenz der Konformisierung und Nivellierung als dem zentralen Merkmal von Gesellschaft. Das gesellschaftliche Miteinander bzw. Nebeneinander hat an der Individualität des einzelnen Bürgers überhaupt kein Interesse, sondern wertet diese im Gegenteil als Störfaktor des gesellschaftlichen Prozesses bzw. als Abweichung von der gesellschaftlichen Norm. Die Destruktion der Person endet im Totalitarismus mit der Errichtung von Konzentrationslagern und damit verbunden mit der Reduktion des Menschseins auf einfache biologische Reaktionen¹⁹, jene nackte Naturhaftigkeit, die in Arendts Gesellschaftsverständnis im Gewand der Lebensnotwendigkeit das menschliche Verhalten innerhalb der Gesellschaft bestimmt. Arendt verbindet ihre Ausführungen über die Konzentrationslager mit einer massiven Kritik der Sozialwissenschaftler²⁰. Auch darin zeigt sich die enge Verbindung, die sie zwischen Totalitarismus und moderner Gesellschaft sieht. Die Gefährdung der modernen Welt durch das Phänomen des Totalitarismus beginnt für sie im modernen Vergesellschaftungsprozeß. Die zentrale Parallele zwischen Totalitarismus und moderner Gesellschaft besteht in der Prozeßhaftigkeit. Die Veröffentlichung des Arbeitens, das innerhalb des Privatraums den Lebensprozeß in eine ewige Wiederkehr zwingt, veränderte diese Bewegungsstruktur des Arbeitens derart, daß die Gesellschaft „diesen Prozeß aus seiner monoton kreisenden Wiederkehr befreit und in eine rapide fortschreitende Entwicklung getrieben“²¹ und damit „gewissermaßen ein unnatürliches Wachstum des Natürlichen selbst entfesselt“²² hat. Wie in der Gesellschaft so werden auch im Totalitarismus die Menschen expandierenden und schicksalhaften Prozessen unterworfen²³, auch wenn sie diese anfangs selbst initiiert haben. Wie der Zauberlehrling dem von ihm in Gang gesetzten Prozeß nicht mehr Herr wird und den Folgen hilflos ausgeliefert ist, so spiegelt dieses Bild,

¹⁴ Canovan: Verstehen und Mißverstehen: Hannah Arendt, Totalitarismus und Politik, S.59

¹⁵ Canovan: Arendts politisches Denken neu interpretiert, S.87

¹⁶ Vgl. Arendt: Vita activa, S.41f., dies.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.499ff.; vgl. Kap.1.2.3.2.

¹⁷ Vgl. Canovan: Verstehen und Mißverstehen: Hannah Arendt, Totalitarismus und Politik, S.64

¹⁸ Vgl. Canovan: Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought, S.119

¹⁹ Vgl. Arendt: Die vollendete Sinnlosigkeit, S.29

²⁰ Vgl. ebd. S.7f.

²¹ Arendt: Vita activa, S.47

²² Ebd.

²³ Vgl. Canovan: Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought, S.121

auf das Arendt in ganz anderem Zusammenhang zurückgreift²⁴, die Situation der modernen Gesellschaft wider mit ihrer prozeßhaften Expansion, die den politischen wie den privaten Bereich gleichermaßen überschwemmt, und die ihre politische Organisation schließlich in der prozeßhaften totalitären Bewegung findet²⁵.

Erst das politische Handeln als die Fähigkeit, Wunder zu tun²⁶, kann solche automatischen Prozesse unterbrechen²⁷. Arendts Politikverständnis wie ihre Auseinandersetzung mit dem menschlichen Tätigsein können gelesen werden als schützende Verstehensaspekte humaner Vollzüge gegenüber totalitärer Prozeßhaftigkeit. So wie freiheitliche Handlungsvollzüge prozeßhafte Abläufe korrektiv unterbrechen, so bedroht andererseits totalitäre Prozeßhaftigkeit den Sinn für politische Freiheit und deren Möglichkeit, die nur das unterscheidende Verstehen als solche entlarven kann. Nicht nur das als politisch qualifizierte Handeln, auch die politische Gleichheit im Gegensatz zur sozialen ist „als solche immer unvollständig, immer begrenzt und immer von Gefahren umgeben.“²⁸ Arendts politisches Denken fokussiert „die Fähigkeit, auch unter widrigsten Umständen initiativ zu sein“²⁹, wodurch sie in besonderem Maße an der Stabilität und den Grenzen in der Politik besorgt ist³⁰. Die konservativen Momente in Arendts Denken finden ihre Herkunft in dem Bewußtsein der immensen Gefährdung von Politik durch den Totalitarismus. Institutionalisierung bedeutet für Arendt immer auch Eingrenzung des politischen Bereiches. Die Gefährdung politischer Freiheit kann nach Arendt nur überwunden werden, wenn die moderne, prozeßhafte Überwucherung durch die Gesellschaft und damit gleichzeitig durch das Soziale aus dem politischen Bereich ausgegrenzt bleibt.

2.1.1.2. Das Zerstörungspotential sozialer Not

Auf diesem Hintergrund ihres antitotalitären Denkens sind drei verschiedene Argumente aufweisbar, die Arendts strikte Trennung zwischen politischem und sozialem Sektor begründen. Alle dienen ihrem Anliegen, die Gefährdung des Politischen zu begrenzen, indem das alles verschlingende Ungeheuer der Gesellschaft als dem Bereich des Sozialen in seine Schranken gewiesen werden soll, bevor es die Folgen in die Welt setzt, die der aus ihr hervorgegangene Totalitarismus ans Licht gebracht hat. Dabei ist die Gesellschaft als dem sozial-ökonomischen Bereich im weitesten Sinne zu unterscheiden vom sozialen Bereich im engeren Sinne als der gesellschaftlichen Sorge um besonders Bedürftige. Die soziale Frage ist lediglich Teilaspekt des gesellschaftlichen Sektors. Die Gefahren destruktiver gesellschaftlicher Prozesse für das Politische werden in Arendts Ausführungen zur sozialen Frage in besonderer Weise deutlich³¹. Diese Ausführungen sind im vorliegenden Zusammenhang von besonderem Interesse, weil die soziale Thematik im Kontext dieser Arbeit ausschließlich im engeren Verständnis diskutiert werden soll im Sinne der beruflich qualifizierten Sorge um sozial bedürftige Mitmenschen.

Die Argumente Arendts wurden letztendlich bereits im Kontext der Darstellung von Arendts Gesellschaftsverständnis dargelegt, insofern diese Argumente an ihre Gesellschaftskritik anknüpfen. Die Gesellschaft ist nach Arendt nichts anderes als der Raum des Sozialen im weiteren Sinne. Ihre Gesellschaftskritik impliziert damit die Kritik des Sozialstaatsprinzips. Dennoch finden sich bei

²⁴ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.232

²⁵ Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S.546ff.; vgl. Canovan: *Arendts politisches Denken neu interpretiert*, S.89

²⁶ Vgl. Kap. 2.1.1.

²⁷ Vgl. Canovan: *Arendts politisches Denken neu interpretiert*, S.91

²⁸ Vgl. ebd. S.93

²⁹ Vgl. Canovan: *Verstehen und Mißverstehen: Hannah Arendt, Totalitarismus und Politik*, S.55

³⁰ Vgl. ebd. S.60

³¹ Vgl. Canovan: *Arendts politisches Denken neu interpretiert*, S.90

Arendt auch einzelne Ausführungen zur sozialen Frage, durch die sich die Konnotation dieser Argumente ändert. Das erste Argument konzentriert sich auf den Druck der Lebensnotwendigkeit, der nicht nur das bewegende Prinzip des modernen Gesellschaftsprozesses darstellt, sondern im Zusammenhang mit der sozialen Frage mit besonderer Gewalt eine zerstörerische Wirkung im politischen Raum entfaltet und die politische Freiheit in radikaler Weise bedroht. Arendt greift die Thematik der sozialen Frage, die sie zudem politisch als unlösbar bezeichnet³², allein in ihrer extremen Erscheinung auf: als Frage des politischen Umgangs mit sozialem, lebensbedrohlichem Elend. Den Versuch, die Frage der Bekämpfung von sozialem Elend politisch zu lösen, sieht sie als die Hauptursache des Scheiterns der Französischen Revolution und des damaligen Untergangs der Politik in Terror an.

Die Folge des Versuchs, die Gründung politischer Freiheit als dem letzten Ziel politischer Revolutionen³³ mit der Lösung der sozialen Frage zu verbinden, ist für Arendt dadurch gekennzeichnet, daß die Gründung der Freiheit im Strudel der sozialen Frage untergeht. Eine solche Verbindung war in der amerikanischen Revolution nicht der Fall: „Die Gründung der Freiheit konnte nur gelingen, weil den ‘gründenden Vätern’ die politisch unlösbare soziale Frage nicht im Wege stand.“³⁴ Die Behauptung, daß die soziale Frage nicht politisch gelöst werden kann, steht in Verbindung mit ihrem Urteil über die Rolle der sozialen Frage in der Revolution: „Keine Revolution hat je die ‘soziale Frage’ gelöst und Menschen von der Not befreit, obwohl alle Revolutionen nach dem achtzehnten Jahrhundert, mit der einzigen Ausnahme der ungarischen Revolution des Jahres 1956, dem Beispiel der Französischen Revolution gefolgt sind und die gewaltigen Kräfte der Not und des Elends in dem Kampf gegen Zwangsherrschaft und Unterdrückung in die Waagschale geworfen haben.“³⁵

Die Elendsfrage hat nach Arendt unübersehbare Folgen für den politischen Bereich, indem Elend den politischen Bereich zerstört. Elend gefährdet diesen Bereich sogar in ungeheurer Weise: „Die „Schande“ der Armut liegt darin, daß die unmittelbare Leibesnot, die unwiderstehlich zur Stillung drängt, zu einem Dauerzustand geworden ist. Armut ist für den Menschen entwürdigend, weil ihr Elend sie unter den absoluten, unaufhörlichen Zwang des Körperlichen stellt.“³⁶ Der Zwang dieser Lebensnotwendigkeit zwingt zur Unfreiheit: „Wo immer die Lebensnotwendigkeiten sich in ihrer elementar zwingenden Gewalt zur Geltung bringen, ist es um die Freiheit einer von Menschen erstellten Welt geschehen.“³⁷ Die Würdelosigkeit der Armut liegt vor allem darin begründet, daß sie die Spezifika der *conditio humana*, Handeln und Urteilen, gleichermaßen vernichtet. Unter dem Druck der Bedürfnisnot geht nicht nur der Sinn für die mit anderen gemeinsame Welt verloren, sondern auch für die mit diesem Bewußtsein verbundenen Möglichkeiten, die Macht im Zusammenhandeln mit anderen. Mit der Zerstörung dieser Fähigkeiten ist dann auch jede Möglichkeit, politische Freiheit zu gründen wie zu bewahren, unter „den gewaltigen Kräften der Not und des Elends“ verloren. Die Not des Elends selbst zerstört die Menschlichkeit von Menschen, wie Arendt sie konzipiert, und nimmt ihnen damit ihre Würde. Arendt sieht keinen strukturellen Unterschied zwischen dem Leben im Tierreich und dem Leben in umfassender Leibesnot. Die hohe Würde des Menschen ist mit der Verelendung in gänzliche Würdelosigkeit verkehrt und nur außerordentlich hohen Freiheitssinn können es in Einzelfällen ermöglichen, daß Notleidende sich dem reinen Lebensprozeß entziehen und sich ihrer handlungskategorialen Qualitäten bewußt bleiben.

³² Vgl. z.B. Arendt: Revolution und Freiheit, S.249

³³ Vgl. Arendt: Freiheit und Revolution, S.240; dies.: Über die Revolution, S.9 u.ö.

³⁴ Arendt: Über die Revolution, S.85

³⁵ Ebd., S.142

³⁶ Ebd., S.74

³⁷ Ebd., S.75

Mit der ausschließlichen Sorge um die Selbsterhaltung erlischt gleichzeitig die „Leidenschaft, sich zu unterscheiden und abzuheben“ als „dem Wunsch, nicht nur zu gleichen und gleichzukommen, sondern sich auszuzeichnen“³⁸. Da diese Auszeichnung vor anderen geschieht, liegt „der Fluch der Armut nicht nur in der Not, sondern auch in der Dunkelheit“. Diese Dunkelheit ist „die eigentlich politische Not und das eigentlich politische Problem der Armut“³⁹. Diese politische Not des Desinteresses am Erscheinen vor anderen im öffentlichen Raum, um mit ihnen zu handeln, verschwindet auch dann nicht, wenn die Verarmten schließlich zu Wohlstand gelangen. Gibt es überhaupt einen Drang sich auszuzeichnen, so „haben es sich die plötzlich zu Reichtum und Wohlstand gelangten armen Leute angelegen sein lassen, mit dem zu glänzen, was sie privat aufgespeichert hatten.“⁴⁰ Sie bleiben mit ihrem Drang, sich auszuzeichnen in der rein sozialen Denkweise verhaftet und ermangeln jeder Wertschätzung politischer Freiheit und Würde. Politisches Bewußtsein und das Bewußtsein für Sichtbarkeit und damit die Rücksicht auf die Anerkennung durch andere aufgrund weithin sicht- und hörbarer Worte und Taten wachsen eben nicht automatisch aus der Befreiung aus sozialem Elend heraus, sondern bedürfen im Gegenteil einer eigenen Förderung.

Während der Freiheit des politischen Handelns die zwingende Notwendigkeit der Armut entgegensteht, steht dem politischen Urteilen die Konzentration auf die selbstbezügliche Interessiertheit im Wege. Zum einen bedingt die Armut ein „Fehlen von Muße, das [...] die Mehrheit der Bevölkerung automatisch von einer aktiven Anteilnahme an den öffentlichen Geschäften des Landes auszuschließen“⁴¹ droht. Auch die Wahl von Repräsentanten erfolgt aus der Armut heraus nicht als „eine Sache der Freiheit“ und damit auf dem Geschmack als dem interesselosen Wohlgefallen beruhend, sondern als Sache „der ‚Selbsterhaltung‘ und des Interesses.“⁴² Eingezwängt zwischen die eigene Privatinteressiertheit in Form der Selbsterhaltung geht jede Perspektivenvielfalt im Horizont der Pluralität der Meinungen, die im Gemeinsinn aufbewahrt ist, unter dem Druck der eigenen Not unter. Die Selbstinteressiertheit ist in der Verelendung an ihr Ende gekommen: „Was den Hunger betrifft, gibt es keine Unterschiede, und eine Menge, die von ihm getrieben ist, ist in der Tat wie ein einziger, durch die Straßen sich wälzender Leib. [...] Die politische Gefahr der Armut besteht gerade darin, daß sie die Pluralität vernichtet und aus den Vielen so etwas wie Einer macht, daß dieses physische Leiden Gefühle und Stimmungen erzeugt, welche der Solidarität zum Verwechseln ähnlich sehen“⁴³.

Endlich zerstört die Notwendigkeit durch die massive Gewalt, mit der sie in der Armut auftritt, auch den politischen Bereich unmittelbar. In der Französischen Revolution drängten mit den Sansculottes Menschen in den politischen Raum, „die, getrieben von einer gleichsam präpolitischen Not, alle noch bestehenden Institutionen vernichteten und neue zu schaffen außerstande waren. Mit diesem nackten Elend, so mußte es scheinen, konnte nur die nackte Gewalt fertig werden.“⁴⁴ Diese Feindseligkeit des Elends gegenüber politischen Institutionen und ihre Affinität zur Gewalt verursachen die oftmals extreme Blutigkeit sozialer Revolutionen, die schließlich auch die Französische Revolution im Terror versinken ließ⁴⁵. Je zwingender die Not auftritt, desto gewaltbereiter und radikaler treten meist die Notleidenden mit ihren politischen Forderungen auf. Je gewaltsamer die Notleidenden auftreten,

³⁸ John Adams: Discourses on Davila, Works, Boston 1851 6.Bd., S.267 und 279, zitiert nach Arendt: Über die Revolution, S.86

³⁹ Arendt: Über die Revolution, S.87

⁴⁰ Ebd., S.88

⁴¹ Ebd., S.86

⁴² Ebd., S.86

⁴³ Ebd. S.121

⁴⁴ Arendt: Über die Revolution, S.116

⁴⁵ Vgl. Féher: Freedom and the 'Social Question', S.2.15

desto stärker wird das politische Handeln auf Gewaltmaßnahmen reduziert sein, um einerseits der zwingenden Not, andererseits der Gewaltbereitschaft und Radikalität Herr zu werden. Gewalt kann, wie gesehen, Macht zerstören, aber sie vermag nichts als sich selbst in Form von Gewaltherrschaft an ihre Stelle zu setzen. Arendt sieht das Terrorregime der Französischen Revolution als die unvermeidliche Folge des Auftretens der Sansculottes und damit des Elends im politischen Raum.

Diese Gefahren der Armut für den politischen Bereich, die verdeutlichen, daß die soziale Frage gelöst sein muß, damit der politische Bereich überhaupt erhalten bleiben kann, die aber gleichzeitig aufzeigen, in welche Aporien eine politische Lösung der sozialen Frage gerät, bilden den Grund dafür, daß Arendt die soziale Frage inklusive der Menschenrechte insgesamt dem „präpolitischen“ Bereich zuweist.⁴⁶ Eine Überwindung der Gewalt der Notwendigkeit ist lediglich möglich durch menschliche Gewaltanwendung: „Heute jedenfalls scheint nichts veralteter und überflüssiger, als zu versuchen, die Menschheit durch politische Mittel von Armut zu befreien, ganz abgesehen davon, daß nichts vergeblicher und gefährlicher wäre. Denn die Gewaltsamkeit, die zwischen Menschen entsteht, die von der Notwendigkeit befreit sind, ist nicht die gleiche wie die ursprüngliche Gewalt, mit der der Mensch sich durch Gewaltsamkeit gegen die Notwendigkeit auflehnt.“⁴⁷ Die Gewalt, die der Notwendigkeit selbst innewohnt, würde den Machtraum vernichten, sobald sie sich politisch betätigen würde. Eine andere Form der Gewalt ist notwendig, um dieser unmittelbaren Gewalt zu begegnen, die aber keine zwischenmenschliche Gewalt entfacht und damit eine Gewaltspirale vermeidet. Arendt sieht sie in der Technik mit ihren Möglichkeiten. Sie stimmt Lenins „unmarxistischer“ Formel: „Elektrifizierung plus Sowjets“ zu, weil diese Formel eine „Trennung von Wirtschaft und Politik anzeigt“. Diese Trennung stellt für sie die Lösung der sozialen Frage dar, denn „die Befreiung vom Fluch der Armut kann technisch bewältigt werden, während die Errichtung der Freiheit eine neue Staatsform verlangt, eben das Rätssystem.“⁴⁸ Die Lösung sozialer Not durch Technik hat für Arendt ihre geschichtliche Parallele in der Lösung der Sklavenfrage: „Wenn wir heute sagen können, daß die alte und furchtbare Wahrheit, daß nur Gewalt und Herrschaft über andere wenigstens einigen Menschen die Freiheit verschafft [in der Sklavenwirtschaft], überholt und nicht mehr gültig ist, so danken wir diesen wirklichen Fortschritt nicht etwa irgendwelchen modernen politischen Ideen oder Ideologien, sondern einzig und allein der modernen Technik.“⁴⁹ Auf diese Weise setzt Arendt äußerst optimistisch auch für die Zukunft alle ihre Hoffnungen in einen weiteren Fortschritt der Naturwissenschaft und damit verbunden der Technologie, die ihrer Meinung nach „in nicht allzu ferner Zukunft Möglichkeiten eröffnen werden, um diese wirtschaftlichen Angelegenheiten auf technischer und naturwissenschaftlicher Grundlage, außerhalb des Rahmens politischer Überlegungen, zu handhaben. [...] Denn die technischen Mittel im Kampf gegen die Armut könnten in völliger politischer Neutralität gehandhabt werden; sie würden politische Entwicklungen nicht in der einen oder anderen Weise beeinflussen.“⁵⁰

Doch nicht jede soziale Ungerechtigkeit ist technisch lösbar. Vielmehr hat die Zeit der Industrialisierung zunächst gerade im Gegenteil zur Verelendung der Massen und damit erst zum Aufkommen dessen geführt, was im allgemeinen die soziale Frage genannt wird. Mit dieser Veröffentlichung der sozialen Not, wodurch diese für jeden sichtbar das Gesicht der Öffentlichkeit beherrschte, zeigte sich ein neuer gesellschaftlicher Raum, mit dem man, nach Arendt, allein mit gesellschaftlichen Mitteln umgehen konnte. Der öffentliche Raum „war überwältigt von den Nöten und Sorgen, die ihrer Natur nach in die private Haushaltssphäre gehören und denen nun [...] doch

⁴⁶ Vgl. ebd., S.138

⁴⁷ Ebd., S.145

⁴⁸ Ebd., S.82

⁴⁹ Ebd., S.145

⁵⁰ Arendt: Revolution und Freiheit, S.250

nicht mit politischen Mitteln abgeholfen werden konnte, da es sich hier nicht um Dinge handelte, denen man durch Urteil, Entschluß und Überzeugung beikommen konnte, sondern einzig und allein auf dem Wege fachmännisch geleiteter Verwaltung.⁵¹ Neben der Technik bildet die Bürokratie das Mittel der Auflösung sozialen Elends. Wenn eine „verhängnisvolle Verwandlung der Regierung in einen Verwaltungsapparat“⁵² vermieden werden soll, so muß die bürokratische Lösung der sozialen Frage nach Arendt vom politischen Bereich streng getrennt werden. Zur technischen Lösung tritt auf diese Weise eine verteilend agierende zentralisierte Bürokratie hinzu, die gleichzeitig aber beschränkt auf diesen Bereich und vollständig vom politischen Bereich getrennt ist.

Mit ihren Ausführungen zeigt Arendt das Ausmaß des Zerstörungspotentials der Lebensnot für den öffentlichen Bereich auf. Dieses ist nicht auf einen Konflikt von Freiheit und Notwendigkeit reduzierbar. Zwar verdeckt der Zwang der Not auch die Möglichkeiten spontanen Handelns und beraubt Notleidende der Sichtbarkeit freier Handlungsvollzüge, doch gleichzeitig mit dem Freiheitsverlust geht der Weltverlust einher. Das Selbstinteresse aufgrund zwingender Not okkupiert jedes Weltinteresse, so daß die Fähigkeit, sich in seinem Urteilen an die Stelle anderer zu setzen, verlorengeht. Hinzu kommt, daß Freiheits- und Weltverlust nicht nur verlorengehen aufgrund der Okkupation des Bewußtseins der Notleidenden durch ihre Not, sondern daß sie durch die der Not innewohnende Gewalt und dem daraus resultierenden Gewaltpotential unmittelbar zerstört werden, so daß Politik nur möglich erscheint, so lange Elend nicht die politische Debatte beherrscht. Politische Freiheit und Interesse an der Welt können überhaupt erst entstehen, wenn das Leben der Bürger des öffentlichen Raumes nicht mehr vom Zwang der Lebensnot gekennzeichnet ist. Elendsvermeidung hat insofern tatsächlich präpolitische Aspekte. Der Einsatz herstellungskategorialer Mittel zur Linderung der Not bräuchte zwar die politische Kontrolle dieser Mittel, doch darf genau diese Kontrolle nicht von solchen ausgeübt werden, die sich in ihrem Denken und Handeln vom Zwang der Not beherrschen lassen, sondern sich einen Sinn für Freiheit bewahrt haben. Die Maßnahmen zugunsten der Sansculottes konnten nicht von den Sansculottes selbst kontrolliert werden. Die von Arendt aufgezeigte Problematik kann nicht einfach mit dem Hinweis auf die historische Situation der französischen Revolution beiseite geschoben werden. Vielmehr ist dieser Zusammenhang von Not und Unpolitik in allen Elendsregionen dieser Erde in der verhängnisvollen Verbindung von Elend und Bürgerkrieg bzw. Terror oder Diktatur allenthalben zu beobachten. Arendt versucht angesichts dieser Gefahr eine sektorale Trennung dergestalt, daß die unterschiedlichen Sektoren mit unterschiedlichen Themen befaßt sind, die gleichzeitig kategorial unterschiedlich bewältigt werden.

Arendt begründet diese Trennung mit dem Hinweis auf den unterschiedlichen Charakter dieser Themen. Soziale lebensnotwendige Bedürfnisse sind voraussagbar und damit weitgehend berechenbar. Sie gehören in den Kontext des Sich-verhaltens im Sinne Arendts, durch das sich menschliches Dasein nicht wesentlich von animalischem unterscheidet, das Arendt zum Schutz der Freiheit streng vom freiheitlichen Handeln unterscheidet. Je mehr die Politik mit Verhaltensangelegenheiten beschäftigt ist, um so weniger Freiheitsräume können im politischen Raum entstehen. Für Arendt besteht das Grundproblem weniger darin, daß Politik sich mit sozialen Angelegenheiten überhaupt beschäftigt, als vielmehr die Tatsache, daß der Auseinandersetzung mit sozialen Fragen die Gefahr innewohnt, Räume freiheitlichen Handelns nicht mehr sichtbar werden zu lassen. Nicht daß sich Politik mit der sozialen Frage auseinandersetzt, sondern wie, bildet die Grundproblematik der Sozialpolitik. Arendt sieht die Lösung dieser Schwierigkeit auch hier in einer Unterscheidung, in einer Einschränkung dessen, was Thema politischen Redens und Handelns

⁵¹ Arendt: Über die Revolution, S.115f.

⁵² Ebd. S.116

werden kann und was nicht: „Es gibt Dinge, bei denen man die richtigen Maßnahmen errechnen kann. Diese Dinge können wirklich verwaltungsmäßig erledigt werden und sind dann nicht mehr Gegenstand öffentlicher Debatten. Die öffentliche Debatte kann nur Dinge behandeln, die wir - wenn wir es negativ formulieren wollen - nicht mit Sicherheit errechnen können.“⁵³ Im Folgenden verdeutlicht sie deshalb die Notwendigkeit einer Trennung innerhalb der sozialen Fragen: „Jede solche [soziale] Frage hat zwei Gesichter. Und das eine sollte nicht diskutiert werden“⁵⁴. Ziel dieser Trennung ist nicht eine Vernachlässigung der sozialen Thematik, sondern eine Gewinnung von politischem Handlungsraum. Sie verdeutlicht in dem bereits zitierten Gespräch diesen Zusammenhang am Beispiel der sozialen Wohnungsfrage: „Das soziale Problem besteht zweifellos in angemessenen Wohnmöglichkeiten. Aber die Frage, ob solche angemessenen Wohnmöglichkeiten im Zeichen der Integration stehen sollen oder nicht, ist mit Sicherheit eine politische Frage. [...] Das politische Problem ist, daß diese Menschen ihr Viertel lieben und nicht wegziehen wollen, selbst wenn Sie ihnen anderswo ein zusätzliches Badezimmer geben. Das ist in der Tat eine ganz und gar strittige Frage, und ein öffentliches Problem, und es sollte öffentlich diskutiert werden. Aber wenn es darum geht, wie viele Quadratmeter jedes menschliche Wesen braucht, um atmen und ein anständiges Leben leben zu können, so ist das etwas, was man wirklich errechnen kann.“⁵⁵ Folge dieser Trennung ist nicht eine Vernachlässigung der sozialen Frage. Vielmehr besteht über die Dringlichkeit lebenswürdiger Grundbedingungen gar keine Diskussion mehr. Eine öffentliche Diskussion darüber kann nur unsozialen Teilen der Gesellschaft helfen, sich um ihre diesbezügliche Verantwortung zu drücken. Nur wenn die öffentliche Debatte nicht mehr überlagert wird von einem Streit um Zahlen, wie welches Geld am gerechtesten verteilt wird, entgeht der öffentliche Raum seiner Freiheits- und Sinnberaubung. Nur dann kann überhaupt Handlungsfreiheit entstehen. Auch hier geht es um nichts anderes als um die Vermeidung der Okkupation des politischen Raumes durch Unfreiheit. Zwangsläufige Maßnahmen sind kein Thema der Politik. Die Politik muß vielmehr offenbleiben für Gestaltungsmöglichkeiten und darf sich nicht in einem nackten Verteilungskampf öffentlicher und privater Gelder verlieren. Mehr als die Verteilung selbst sind vor allem die Prinzipien der Verteilung als Konstitutionsprinzipien des gemeinsamen Raumes politische Angelegenheiten. Die Frage der Integration im Beispiel Arendts kennzeichnet eine solche politische Seite einer sozialen Frage.

2.1.1.3. Soziale Gerechtigkeit als gesellschaftlicher Angleichungsprozeß

Die Gefahr der Überschwemmung der Freiheit durch den Druck der Notwendigkeit ist eine Problematik, die vor allem unter der Betrachtung ihres Extrems, dem politischen Umgang mit verelendeten Massen, offensichtlich wird. Arendt diskutiert die soziale Thematik in ihrem Werk jedoch nicht nur im Zusammenhang der Diskussion um die französische Revolution. In ihrem Aufsatz „Little Rock. ‘Ketzerische Ansichten über die Negerfrage und equality’“ nimmt sie auf anderer Ebene Stellung zur Thematik sozialer Benachteiligung. Der Anlaß ihres Aufsatzes war höchst aktuell und spielte sich in ihrem Heimatland USA ab. Es ging um die Diskriminierung der Black Americans und den Versuch der Bundesregierung, diese Diskriminierung vor allem in den Südstaaten dadurch zu bekämpfen, daß mit Hilfe von gesetzlichem Druck die Rassenintegration an den Schulen durchgesetzt werden sollte. Arendt argumentiert in ihren „ketzerischen Ansichten“, wie sie sie selbst nennt, gegen diese politisch erzwungene Integration und stützt sich dabei vor allem auf eine strenge Trennung von politischem und sozialem Sektor. Vorbild dieser Trennung, die in der Gegensätzlichkeit der Pole an Arendts Trennung von privatem und politischem Sektor erinnert, ist hier nicht die Antike, sie überträgt nicht einfach den Haushalt auf die Gesellschaft, um die antike Trennung auch für den

⁵³ Arendt: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto, S.89

⁵⁴ Ebd. S.91

⁵⁵ Ebd.

sozialen Bereich fruchtbar zu machen, sondern sie lernt von der amerikanischen Bevölkerung, daß politische Gleichberechtigung unverbunden neben sozialer Diskriminierung bestehen kann, indem die Bürger gesellschaftliche Rassendiskriminierung radikal ausleben, sich dabei jedoch gleichzeitig für die politische Gleichberechtigung dieser Gruppen einsetzen können⁵⁶.

Fokus ihrer Argumentation ist damit die Gleichheit, die für sie im politischen Bereich etwas wesentlich Unterschiedenes bedeutet von der sozialen Gleichheit als Chancengleichheit, uns meist geläufig ist unter dem Titel „soziale Gerechtigkeit“. Die politische Gleichheit findet nach Arendt ihren wichtigsten Ausdruck im allgemeinen Wahlrecht, einer „numerischen Gleichheit“, durch die „jeder buchstäblich auf Eins reduziert ist“, wodurch „das Urteil und die Meinung des überspanntesten Bürgers ebensoviel zählt wie das Urteil und die Meinung einer Person, die kaum lesen und schreiben kann.“⁵⁷ Doch diese Gleichheit, die sich in Form einer numerischen Gleichheit zeigt, bedeutet im politischen Bereich gerade nicht eine umfassende Angleichung, sondern Gleichheit und Unterschiedenheit reichen sich im politischen Kontext auf besondere Weise die Hand. Eine Wahl hat nur dann Sinn, wenn Unterschiede der zu Wählenden erkennbar sind, unter denen es gilt, einen Kandidaten auszuwählen. Diese Unterschiedenheit in der Wählbarkeit bildet jedoch nicht einfach einen Widerspruch zur numerischen Gleichheit der Wahl, sondern verbindet sich mit dieser aufgrund der spezifischen Charakteristik dieser Unterschiedenheit. Das Sichauszeichnen vor anderen geschieht im Politischen gerade nicht aufgrund natürlicher Unterschiede wie dem intellektuelle Vermögen oder Abstammung bzw. Rasse, auch nicht primär aufgrund erworbener Fähigkeiten wie Fachkenntnissen, beruflicher Qualifikationen oder auch der sozialen Lage. Solche sozialen Unterschiede gleicht die Gleichheit aller vor dem Gesetz wie Gleichwertigkeit in der Stimmabgabe bei der Wahl der Repräsentanten vielmehr gänzlich aus. Die politische Unterschiedenheit ist vielmehr durch nichts anderes als durch die Worte und Taten geprägt, durch die sich ein Kandidat für ein Amt vor anderen auszeichnet und sich so in seiner Unterschiedenheit und einzigartigen Persönlichkeit darstellt; „die politischen Qualitäten, die man braucht, um ein Amt zu erringen, [sind] mit dem Umstand, ein Gleicher unter Gleichen zu sein, derart eng verknüpft, so daß man sagen kann, daß es sich dabei keineswegs um ganz spezielle Eigenschaften, sondern im Gegenteil um genau jene Unterscheidungen handelt, die alle Wähler gleichermaßen anstreben - nicht unbedingt als menschliche Wesen, sondern als Bürger und als politische Wesen.“⁵⁸ Politische Gleichheit besteht damit wesenhaft jenseits aller natürlichen Gleichheit als künstlich von Menschen geschaffene politische Gleichberechtigung in der Form gleicher Zugangsberechtigung zum politischen Raum bei Wahrung aller sonstigen Unterschiedenheit. Diese politische Gleichheit unterscheidet sich grundlegend von der sozialen, indem sie von sozialen Gruppen- und Klassenzugehörigkeiten absieht. Politische Unterschiedenheit basiert auf der politischen Freiheit, zu handeln und zu urteilen in einer mit anderen gemeinsamen Welt und sich auf der Basis der dadurch bekundeten Einmaligkeit der politischen Wahl zu stellen. Zwar können Politiker auch durch Überreden statt durch Überzeugen Stimmen und damit Anerkennung gewinnen, jedoch nicht aufgrund manifester Eigenschaften. Über die Qualität der Wahlreden entscheidet allein das Urteilsvermögen der Wähler. Arendt ist an diesem Punkt skeptisch und optimistisch zugleich. Zum einen ist falscher Schein ihrer Meinung nach unvermeidlich und bildet quasi die Kehrseite des Überzeugens, zum anderen ist sie äußerst zuversichtlich, daß dieser falsche Schein sich von selbst als ein solcher zu erkennen geben wird: „Erfolg und Mißerfolg bei der Selbstpräsentation hängen davon ab, wie stimmig und dauerhaft das der Welt dargebotene Bild ist.“⁵⁹ Diese Stimmigkeit wird durch

⁵⁶ Vgl. Hannah Arendt / Kark Jaspers: Briefwechsel, B34, S.67

⁵⁷ Arendt: Little Rock, S.103

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.45

nichts anderes beurteilt als durch den Gemeinsinn als Wirklichkeitssinn, der jede Erscheinung in ihrem Kontext sieht⁶⁰.

Der politischen stehen soziale Gleichheit und Ungleichheit entgegen, in der es nach Arendt äußerst fraglich ist, ob „der Mensch an sich“⁶¹, seine einmalige Persönlichkeit, überhaupt vorkommt. „Was hier eine Rolle spielt, ist nicht der persönliche Unterschied [in Taten und Worten], sondern die unterschiedliche Gruppenzugehörigkeit von Menschen, die um ihrer Identifizierbarkeit willen notwendigerweise andere Gruppen im gleichen Lebensbereich diskriminieren.“⁶² Wie bereits gesehen in der Darstellung von Arendts Gesellschaftsverständnis⁶³ gehört diese Diskriminierung aus mehreren Gründen konstitutiv zur Gesellschaft. Zum einen gilt: „Ohne irgendeine Form von Diskriminierung würde eine Gesellschaft einfach aufhören zu existieren“⁶⁴, weil die Identifizierbarkeit der Gruppen verlorengehen würde, zum anderen würde ein solcher Untergang unterschiedlicher sozialer Gruppen die Mitglieder der Gesellschaft zu einer Massengesellschaft zusammenschweißen, in der der soziale Konformismus „zu einem Absoluten“⁶⁵ wird. Soziale Integration wird damit für Arendt zu einem äußerst gefährlichen Phänomen. Sie mag zwar soziale Angleichung der Chancen durch Auflösung gesellschaftlicher Barrieren und Privilegien zur Folge haben, jedoch nur um den Preis, daß die Gruppen selbst durch die damit verbundene Konformisierung ihr Profil einbüßen. Dieses Profil setzt Abgrenzung von anderen Gruppierungen voraus, so daß soziale Ausgrenzung in der Tat meist nur die Kehrseite solcher Abgrenzung darstellt. Arendt schreibt gerade nicht aus einer aristokratischen Distanziertheit heraus gegenüber den Randgruppen, sondern sie selbst kennt das Randgruppensein aus ihrer eigenen Geschichte und hat sich als jüdische Deutsche unter dem Druck des deutschen Antisemitismus’ gegen angleichendes Parvenu-Dasein zur Wehr gesetzt⁶⁶. Nicht angepaßtes Parvenu-Dasein, sondern das Pariatum, das zur Besonderheit seiner sozialen oder rassischen Zugehörigkeit mutig Stellung bezieht gegen jeden gesellschaftlichen Nivellierungsdruck, bildet für Arendt das Vorbild des Umgangs mit den Gruppenzugehörigkeiten in der Gesellschaft. Auf diesem Hintergrund stellt sie auch im Vorspann ihres Artikels klar, „daß ich es als Jüdin für selbstverständlich halte, daß meine Sympathie der Sache der Neger wie aller unterdrückter und unterprivilegierten Völker gilt“⁶⁷. Arendt will nicht eine wachsende Ausgrenzung von Randgruppen aus der Gesellschaft befürworten, aber sie nimmt gegenseitige Ausgrenzung von Gruppen als unvermeidliche Folge gesellschaftlicher Gruppenidentität in Kauf.

Die Politik kann zwar mit Gesetzeskraft politische Gleichheit in die Gesellschaft hineintransportieren, um damit gesellschaftliche Diskriminierung zu zerschlagen, doch birgt eine solche Verbindung von politischer und sozialer Gleichheit ihrer Auffassung nach besondere Gefahren. Von beiden Seiten aus besteht ihrer Meinung nach diese Gefahr. Die gesellschaftliche Ungleichheit darf nicht in dem Sinne in den politischen Bereich eindringen, daß gesellschaftliche Gruppenzugehörigkeiten politische

⁶⁰ Vgl. ebd. S.60

⁶¹ Arendt: Little Rock, S.104

⁶²Ebd.

⁶³ Vgl. Kap. 2.3.2.

⁶⁴ Ebd. S.104f.

⁶⁵ Ebd. S.105

⁶⁶ Vgl. Arendt: Rahel Varnhagen, S.209ff.

⁶⁷ Arendt: Little Rock, S.96 Vor diesem Hintergrund ist die Behauptung unhaltbar, Arendt baue eine elitäre Distinktion zwischen den Zivilisationsmenschen Europas und den durch ihre Bindung an natürliche Vorgänge „untätigen Menschen Afrikas“ auf (so Brunkhorst: Hannah Arendt, S.105). Arendts Kritik des Lebens der Schwarzen (Vgl. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.323) betrifft einzig die von ihr diagnostizierte Weltlosigkeit und Naturzugehörigkeit, die keineswegs ein rein afrikanisches Phänomen darstellen, sondern vielmehr Kennzeichen der modernen Arbeitsgesellschaft ist. Ob Arendt mit dieser Einschätzung der Weltlosigkeit die Phänomenalität der sogenannten Naturvölker wirklich trifft, steht dabei auf einem anderen Blatt.

Privilegien zur Folge haben bzw. andere Gruppen aus dem politischen Bereich ausgrenzen. Dazu zählt für Arendt vor allem die diskriminierende politische Gesetzgebung der Südstaaten in Form von Rassentrennung, wie sie in dem Verbot der Mischehe zwischen schwarzen und weißen Bürgern sichtbar wurde⁶⁸. Ebenso darf aber auch die gesellschaftliche Gleichheit in Form der Angleichung der Chancen nicht in den politischen Bereich eindringen, da die grenzenlose soziale Angleichung die politische Auszeichnung durch Handeln und Sprechen und damit die politische Freiheit selbst zerstören würde. Auf der anderen Seite sieht sie es als ebenso gefährlich an, wenn die politische Gleichheit die Diskriminierung innerhalb der Gesellschaft zerstört, indem sie diese Diskriminierung mit Gesetzesgewalt zu unterdrücken versucht, wie dies durch die gesetzlich erzwungene Integration an den Schulen geschehe. Eine solche Kampfansage der Politik gefährdet abgesehen von der damit verbundenen Einebnung gesellschaftlicher Unterschiede leicht den politischen Verband und kann zu einer Spaltung der Republik führen⁶⁹.

Arendt macht gegen die politische Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit geltend, daß die gesellschaftliche Diskriminierung ebenso ihren Entfaltungsraum braucht wie festgelegte Grenzen ihrer Aus- und Abgrenzung. Diese Grenze liegt nicht nur bei der politischen Gleichheit vor dem Gesetz, sondern damit verbunden auch beim Schutz der Menschenrechte als präpolitischer Voraussetzung des politischen Bereiches. In ihrem Aufsatz verweist Arendt auf das „unveräußerliche Menschenrecht auf ‘Leben, Freiheit, und das Streben nach Glück’“⁷⁰ der Unabhängigkeitserklärung. Wo dieses Recht in Frage steht - und nur dort - muß und darf die politische Gleichheit die Diskriminierung bekämpfen. Arendt sieht diese Grenze als eine solche zwischen freiwilligen und damit der Geselligkeit dienenden und notwendigen gesellschaftlichen Institutionen: „Ein Recht, in jedes Hotel, jedes Erholungszentrum und jede Vergnügungsstätte zu gehen, kann es nicht geben, denn viele von diesen befinden sich im rein gesellschaftlichen Raum, wo das Recht auf freie Verfügung und damit auf Diskriminierung größere Gültigkeit als das Gleichheitsprinzip besitzt.“⁷¹ Diese Institutionen können bestimmten gesellschaftlichen Gruppen vorbehalten sein. Der schmale Grad zwischen sozialer und politisch-öffentlicher Diskriminierung besteht für Arendt in denjenigen gesellschaftlichen Institutionen, die Dienstleistungsbetriebe darstellen, „die jedermann braucht, um seinen Geschäften nachzugehen, und ohne die im Alltag niemand auskommt“⁷². Solche Dienstleistungsbetriebe zählt Arendt zur Öffentlichkeit als zu derjenigen Sphäre, in der alle gleich sind. Sie bilden eine notwendige Voraussetzung für den Verfolg des Glücks und fallen somit unter das Grundrecht. Wie schmal dieser Grad ist, wird darin deutlich, daß Arendt zu dieser Öffentlichkeit nicht nur Busse, Eisenbahnen und Bahnhöfe sondern auch Hotels und Restaurants in Geschäftsvierteln zählt, während sie sonstige Restaurants und Hotels der gesellschaftlichen Sphäre zuordnet⁷³. Eine sinnvolle Abgrenzung mag im Einzelfall als schwierig erscheinen und zeigt damit, wie schwierig die Abgrenzung im Konkreten aussehen kann. Benhabib schlägt dagegen eine Trennung zwischen formellen und informellen sozialen Praktiken vor⁷⁴. Danach kann sich Diskriminierung so weit entfalten, wie sie nicht institutionell festgeschrieben ist. Dabei stellt sich die Frage, ob nicht bei einer solchen Trennung der soziale Angleichungsdruck einen Formalisierungsdruck erzeugt, der gesellschaftlichen Gruppenbildungen immer mehr den Entfaltungsraum entzieht. Gerade bezüglich der erzwungenen Rassenintegration an Schulen ist heute im Abstand zu den damaligen Vorfällen zu fragen, ob Arendt nicht Recht behalten

⁶⁸ Vgl. ebd. S.101

⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁰ Vgl. ebd. S.102

⁷¹ Ebd. S.106

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. Benhabib: Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne, S.241f.

hat, daß ein gesetzlicher Zwang das falsche Mittel ist, gesellschaftliche Diskriminierung zu lösen. Mittlerweile wird weniger durch Gesetzgebung als durch besondere Förderung traditioneller Schulen für Black Americans versucht, diese auch für weiße Schüler attraktiv zu machen. Dies bedeutet, mit Hilfe staatlicher Förderung gesellschaftlicher Institutionen die gesellschaftliche Diskriminierung zu mildern, den Bürgern dabei jedoch die Entscheidung zwischen Abgrenzung oder Integration selbst zu überlassen.

Arendts Position in „Little Rock“ ist nicht einfach mit dem Hinweis vom Tisch zu wischen, daß Arendt später ihre Einstellung revidiert hätte, wie dies Benhabib behauptet⁷⁵. Diese Revision, wie Young-Bruehl sie beschreibt⁷⁶ und auf die Benhabib hier zurückgreift, bezog sich vielmehr lediglich auf eine Beschreibung der Motivation der Black Americans in ihrem Kampf gegen Diskriminierung, nicht auf eine Zurücknahme ihrer Unterscheidung zwischen gesellschaftlicher und politischer Gleichheit. Arendts Auseinandersetzung ist nicht einfach mit dem Argument abzutun, daß sie „eine Frage der Gerechtigkeit im öffentlichen Bereich - das Recht auf Chancengleichheit durch gleiche Bildungsmöglichkeiten für alle - mit einer Frage gesellschaftlicher Vorlieben, der Frage, mit wem ich befreundet sein, wen ich zum Essen einladen möchte“⁷⁷ verwechselte. Es geht ihr vielmehr um die Frage, wie weit dieser Einsatz für soziale Chancengleichheit gehen darf, und sie beantwortet sie im Rückgriff auf das politisch garantierte Menschenrecht. Die Institutionalisierung sozialer Menschenrechte über die Garantierung der lebensnotwendigen Grundlagen privaten und öffentlichen Handelns hinaus lehnt Arendt allerdings kategorisch ab. Es ist die Frage, ob Arendt gerade angesichts der jüngeren Diskussion um den Wohlfahrtsstaat nicht hier sehr weitsichtig urteilt, indem sie die Politik davor zu bewahren sucht, dem Anspruch zu verfallen, soziale Ungleichheiten flächendeckend ausgleichen zu müssen. Nicht nur wird immer offensichtlicher, daß der Versorgungsstaat eine wachsende Ohnmacht der Bürger bedingt, die sich immer mehr in eine passive Anspruchshaltung zurückziehen⁷⁸, sondern die Politik selbst verkommt innerhalb dieser Herrschaft der sozialen Fürsorge zur „Regulationsmaschine“, die die Politik ihres Handlungsfreiraumes beraubt⁷⁹. Nicht nur dämpft der finanzielle Ausgleich des Wohlfahrtsstaates Initiativität im sozialen Umfeld ein, sondern die Reduktion politischen Handelns auf eine reine Verteilungs- und Umverteilungsarbeit von Geldern nimmt dem politischen Bereich seinen ihm angestammten Sinn. Im Wohlfahrtsstaat verwandelt sich Politik in Administration⁸⁰; Arendt sieht in ihm eine Art von Demokratie wirksam, die eine „Oligarchie im Interesse der Massen darstellt. Er dient lediglich dem privaten Wohlbefinden, während die für ihn notwendigen Dienste als öffentliche Angelegenheiten von einer „oligarchisch konstituierten und von den Parteien selektierten Gruppe ausgeführt werden.“⁸¹ Wohlfahrtspolitik unterstützt damit den Prozeß der Vermassung und fördert gleichzeitig politische Passivität.

Arendts strenge Dichotomie zwischen politischer und sozialer Gleichheit birgt damit das Bewußtsein für den Zusammenhang, daß soziale Gleichheit die politische Freiheit ebenso bedroht, wie politische Freiheit politische Gleichheit voraussetzt. So bedarf der Schutz der politischen Freiheit auf der einen Seite einer Angleichung der Lebensverhältnisse, die soziale Verelendung und damit den Verlust des öffentlichen Raumes verhindert, auf der anderen Seite gesellschaftliche Ungleichheit durch soziale Gruppenbildungen bis zur Diskriminierung zuläßt, die sich dem entpolitisierenden Gleichheitssog der Massengesellschaft entgegenstellt. Kriterium für die Grenze der Angleichung auf der einen Seite wie

⁷⁵ Vgl. Benhabib: Modelle des „öffentlichen Raums“, S.103

⁷⁶ Young-Bruehl: Hannah Arendts Leben, Zeit und Werk, S.435f.

⁷⁷ Vgl. Benhabib: Modelle des „öffentlichen Raums“, S.103

⁷⁸ Vgl. Grunenberg: 'Politik entsteht im Zwischen ...' Zur politischen Übertragbarkeit Arendtschen Denkens, S.15

⁷⁹ Vgl. ebd. S.21

⁸⁰ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.350

⁸¹ Vgl. ebd. S.347

der sozialen Diskriminierung bildet für Arendt nichts anderes als die politische Freiheit. Das Verhältnis von Gleichheit und Freiheit bedeutet bei Arendt eine Überordnung der Freiheit über die Gleichheit, die in ihrer höchsten Form eine gleiche Freiheit für alle impliziert. Arendts sektorale Grenzziehung zwischen einem sozialen und einem politischen Bereich hingegen scheint problematisch, vielmehr muß auch die Grenze zwischen gesellschaftlicher Angleichung versus gesellschaftlicher Diskriminierung Thema politischer Auseinandersetzung bleiben.

2.1.1.4. Soziale Intervention und privater Schutzraum

In Arendts Stellungnahme gegen die gesetzgeberische Intervention der amerikanischen Bundesregierung zur Integration schwarzer Schüler argumentiert sie nicht nur mit dem Argument der Gleichheit. Rassenintegration unter staatlichem Zwang an den Schulen bedeutet für Arendt nicht nur eine Verletzung gesellschaftlicher Diskriminierung sondern auch eine Einmischung in die der Familie zugewiesene Erziehungsaufgabe: „Kinder sind zuallererst Teil einer Familie und eines Zuhauses, und das bedeutet, daß sie möglichst in einer nach außen hin hochempfindlichen Atmosphäre erzogen werden, also gerade in der Atmosphäre, die ein Haus zu einem Zuhause macht, das stark und sicher genug ist, um die Heranwachsenden gegen die Anforderungen des gesellschaftlichen und gegen die Verpflichtungen des politischen Lebensbereichs abzuschirmen. Das Recht von Eltern, ihre Kinder so groß zuziehen, wie es ihnen paßt, fällt unter den Schutz des Persönlichkeitsrechts und gehört zur Privatsphäre von Heim und Familie.“⁸² Ihre Interpretation des Privattraumes als Schutzraum der Verborgenheit gegenüber dem Licht der Öffentlichkeit führt Arendt dazu, das Elternrecht in besonderer Weise zu betonen. Bereits die allgemeine Schulpflicht stellt für sie eine Einschränkung dieses Elternrechts dar, wobei sie dem politischen Bereich das unbestreitbare Recht zuspricht, „Minimalforderungen für die Staatsbürgermündigkeit vorzuschreiben und darüber hinaus den Unterricht von Fächern und die Ausbildung von Berufen zu fördern und zu unterstützen, die für die Nation als Ganzes für wünschenswert und notwendig erachtet werden.“⁸³ Gleichzeitig will Arendt die Einschränkung des Elternrechts auf die Schulpflicht beschränkt wissen: „Das Elternrecht ist gesetzlich eingeschränkt durch die allgemeine Schulpflicht und durch nichts anderes.“⁸⁴ Der Zwang zur schulischen Integration stellt für sie jedoch eine unzulässige Beraubung des Elternrechts dar, die für die Kinder einen „ernsten Konflikt zwischen Zuhause und Schule, zwischen ihrem privaten und ihrem sozialen Leben“⁸⁵ darstellt, mit dem der private Schutzraum gefährdet ist und die Kinder, die dieses Schutzraumes in besonderer Weise bedürfen, gänzlich überfordert sind.

Arendts Einsatz für den Schutz des Privattraumes wird zwar an der Nahtstelle zwischen öffentlicher und privater Erziehung von Kindern in besonderer Weise deutlich, aber er offenbart lediglich ein Anliegen, das allgemein im Bedenken der Gefährdungen durch den sozialen Bereich zu beachten ist. Jeder politische Eingriff in die soziale Sphäre greift damit automatisch bis in die private Sphäre hinein, weil die soziale Frage aufgrund der ihr inhärenten Lebensbedürfnisse unweigerlich privateste Bereiche berührt. Da die Interventionen jedoch vordergründig als rein sozial und damit allgemein und öffentlich erscheinen, werden die Folgen für die Privatsphäre verhängnisvollerweise oft nicht bedacht. Diese Gefährdung nicht nur des politischen, sondern auch des privaten Bereichs durch soziale Interventionen wird offensichtlich, wenn man beispielsweise Benhabibs Auseinandersetzung mit Arendt liest. Sie sieht die wachsende Durchlässigkeit des öffentlichen Raumes uneingeschränkt positiv, die sich aufgrund wachsender Emanzipation immer neuer Gruppen ergibt. Diese wachsende

⁸² Arendt: Little Rock, S.110

⁸³ Ebd. S.111

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd.

Teilhabe bedingt aber gleichzeitig eine Ausweitung der Fragen, die in diesem öffentlichen Raum behandelt werden, so daß es in zunehmendem Maße „keine Tagesordnung mehr gibt, die die Themen der öffentlichen Diskussion von vornherein festlegt. Der Streit darum, was in diese Tagesordnung aufgenommen wird, ist selbst ein Kampf um Gerechtigkeit und Freiheit. Die Unterscheidung zwischen dem ‘Gesellschaftlichen’ und dem ‘Politischen’, wie Hannah Arendt sie trifft, ist sinnlos in der modernen Welt”⁸⁶. In besonderem Maße sieht Benhabib die Frauenbewegung in diesem Kontext, die solche „Fragen, die bisher als Privatangelegenheiten, als Fragen des guten Lebens galten, zu öffentlichen Belangen der Gerechtigkeit”⁸⁷ macht. „Fragen, die alle angehen, in diesem letzten Sinn öffentlich zu machen, bedeutet, sie immer stärker einem Prozeß der diskursiven Willensbildung zu unterwerfen, sie zu demokratisieren, sie auf ein Niveau der moralischen Reflexion zu bringen, das einem autonomen, postkonventionellen Selbstverständnis entspricht.”⁸⁸ Damit bleibt als Kriterium der Veröffentlichung privater Anliegen allein die Frage, ob die Thematik alle angeht oder nicht. Doch zeichnet sich der Privatraum gerade dadurch aus, daß er der Sorge allgemeiner menschlicher Bedürfnisse dient, die der Verborgenheit und damit der je privaten Gestaltung bedürfen. Mit Benhabibs Kriterium ist nicht die Frage berührt, ob es nicht schädlich sein kann, bestimmte private Angelegenheiten im Lichte der Öffentlichkeit zu diskutieren und zu reglementieren. Fragen sozialer Benachteiligung und deren Bekämpfung können indes in besonderer Weise prekär sein, weil hier privateste Angelegenheiten gleichzeitig vielen gemeinsam sind und so flächendeckend verändert werden sollen⁸⁹. Am deutlichsten wurde dieser Zusammenhang vielleicht in der Diskussion um sexuellen Mißbrauch in der Familie sowie Vergewaltigung in der Ehe. So wichtig und unverzichtbar der politische Schutz des Persönlichkeitsrechtes und der persönlichen Würde ist, die in nachhaltiger, manches Mal ein Leben lang anhaltender Weise durch Mißbrauch und Vergewaltigung zerstört ist, so zeigt sich in diesem intimsten Bereich gleichzeitig, wie wichtig es ist, die politischen Grenzen dieses Schutzes von Grundrechten zu kennen. Sobald staatliche Intervention über den Kampf gegen die Gefährdung des elementaren Menschenrechtes hinausgeht und gar die feministische Emanzipation in die Familie zum Ziel hat, um jede Form von Ungerechtigkeit innerhalb des Privatlebens mit Gesetzeszwang zu unterbinden, pervertiert sie sich leicht zu Veröffentlichung intimer Angelegenheiten⁹⁰. Dieser Zusammenhang spielt gerade im helfenden Handeln eine besondere Rolle. Wo soziale Arbeit die Aspekte impliziert, das Privatleben von Adressaten zu analysieren und umzugestalten, und dabei als Helfer eigene religiöse oder psychologische Überzeugungen und Erfahrungen auf Klienten zu übertragen, verkehrt sich vielleicht noch so gut gemeinte Arbeit in Zerstörung des individuellen Entfaltungsfreiraums aufgrund von Beraubung des privaten Schutzraumes. Arendt schreibt dazu: „Die Eigenschaften des Herzens bedürfen dieser [dem Privatraum eigenen] Dunkelheit und des Schutzes gegen das Licht der Öffentlichkeit, um sich entfalten oder auch nur bleiben zu können, was sie sind: die innersten, verborgenen Antriebe, die sich zur öffentlichen Schau nicht eignen.”⁹¹ Soziale Arbeit gerät mit diesem Faktum beständig in Konflikt, wo persönliche Prägungen und Haltungen soziale Intervention kontaminieren, wo soziale Hilfe nur gelingen kann, wenn Änderungen im Privatraum geschehen. Doch zeigt dieser Sachverhalt nur, daß es im Bereich sozialer Arbeit in besonderer Weise eines Geschmacks bedarf, der um den

⁸⁶ Benhabib: Modelle des „öffentlichen Raums“, S.103

⁸⁷ Ebd. S.124

⁸⁸ Ebd. S.129

⁸⁹ Vgl. Canovan: Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought, S.118

⁹⁰ Arendts Unterscheidung zwischen Intimität und Privatheit bezieht sich auf Rausseaus Ideal der Intimität, nicht aber auf eine Loslösung der Intimität vom Privatraum (so jedoch Benhabib: Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne, S.329). Vilemehr war ihr eigenes Verhalten von einem sehr feinen Gespür davon geprägt, was öffentlich werden darf, und was sich nicht dazu eignet, eine Unterscheidung, die sich an vielen Stellen ihres Werkes niederschlägt (vgl. Kap.2.4.2.4.).

⁹¹ Arendt: Über die Revolution, S.122

Wert und die Bedeutung des Privat- und Intimbereichs weiß, um mit diesem politischen Geschmack um die Grenzen der eigenen Interventionsmöglichkeiten zu wissen und auf dieser Ebene mit vertraulichen Sachverhalten adäquat umzugehen.

Wiederholt wird in der Sekundärliteratur gegen Hannah Arendt darauf hingewiesen, daß die Grenzen zwischen privat und öffentlich nicht gezogen werden können, weil die Grenzen beider Bereiche selbst eine politische Frage sind⁹². Arendt bestreitet dies auch gar nicht. Vielmehr ist es für sie von besonderer Bedeutung, den Privatraum politisch zu schützen. Doch darf dieser Schutz nicht durch hemmungslose Veröffentlichung des Privattraumes vor sich gehen. Arendt entwickelt ein Kriterium dieses Schutzes, das sie wiederum dem Vorbild der Antike entnimmt: „Nur führte diese Sorgfalt [des Schutzes des Privattraums] allerdings nie dazu, die spezifisch privaten Betätigungen, also das, was innerhalb des Privatbereichs selbst vor sich ging, direkt zu schützen; sie galt vielmehr den Grenzlinien, welche ein Stück Eigentum von dem Eigentum der anderen wie von der allen gemeinsamen Welt abtrennen.“⁹³ Nicht die politische Durchdringung des Privattraumes sondern der Schutz des Privateigentums wie persönlichster Rechte als dem Schutz der Grenzen dieses Raumes bewahrt diesen Bereich. Politik ist dann nur dort gefragt, wo diese Grenzen in Frage stehen und zu schützen sind. Dringt sie darüber hinaus in den Privatraum ein, beispielsweise um mit gesetzlichen Vorschriften die Gleichstellung in der Ehe zu erzwingen, verkehrt sich der Schutz des Privattraumes in die Zerstörung seiner Qualität als Schutzraum vor der Öffentlichkeit.

2.1.2. Ansätze einer politischen Kritik der Separierung des Sozialen vom Politischen

Die Unterscheidung des Politischen und des Sozialen hat in diesem Kontext des politischen Denkens ihren guten Sinn. Sie hat selbst freiheits- und politikbewahrenden Charakter gegenüber solchen Gefahren, die dem Charakter des Sozialen selbst innewohnen. Doch Arendts Anliegen, die drei Tätigkeitsbereiche streng voneinander abzusondern durch eine Trennung in verschiedene Sektoren, die mit gänzlich unterschiedlichen Themen befaßt sind, kann nicht befriedigen. Am deutlichsten wird das Fehlen eines gelungenen Verhältnisses zwischen politischem und sozialem Bereich in Arendts Vorschlag, daß die soziale Not nicht mit politischen Mitteln und damit auch nicht im Modus freiheitlichen Handelns sondern allein aufgrund des naturwissenschaftlichen und damit technologischen Fortschritts sowie mit bürokratischen Mitteln gelöst werden kann und soll. Nicht immer trifft es zu, daß technologischer Fortschritt wie im Fall der Befreiung der Sklaven aufgrund der Erfindung von Maschinen eine Entspannung von sozialer Ungerechtigkeit zur Folge hat, sondern die Technologisierung hat im Gegenteil in wesentlich häufigeren Fällen zu stärkerer Konzentration von Reichtum und stärkerer sozialer Abhängigkeit geführt. Die Industrialisierung hat stärker als zur Überwindung von Elend zunächst zu Massenverelendung geführt und tut dies noch heute in den ärmeren Ländern der Erde; die Technologisierung führt statt zu wachsendem Wohlstand aller zum Abbau von Arbeitsplätzen und erzeugt damit gerade soziale Ungerechtigkeit. Auch ist an Arendt die Frage zu richten, wenn sozial Schwache in der Gefahr sind, sich unter dem Druck der Notwendigkeit durch ein Defizit an Freiheitssinn auszuzeichnen, wie dieser Freiheitssinn geweckt und gefördert werden soll, wenn soziale Hilfe allein technisch und bürokratisch vor sich gehen soll. Und schließlich verkommt soziale Intervention als bürokratische Hilfeleistung zu einer unmenschlichen Versorgungsleistung, die diese Tätigkeit zum einen in unkontrollierter Weise dem Gutdünken von Sozialingenieuren ausliefert, so daß die Grundannahmen, unter denen interveniert wird, nicht mehr hinterfragt und öffentlich diskutiert werden⁹⁴. Zum anderen werden auf diese Weise die Adressaten von Hilfeleistungen zu unmündigen und abhängigen Empfängern, die zudem mit ihrer

⁹² Bernstein: Rethinking the Social and the Political, S.252

⁹³ Arendt: Vita activa, S.68

⁹⁴ Vgl. Bernstein: Rethinking the Social and the Political, S.255

Versorgungshaltung die finanziellen Kapazitäten lahmlegen, bis die Politik zu einer reinen Versorgungsmaschine, dem Wohlfahrtsstaat, geworden ist. Die Bürokratisierung sozialer Intervention verstärkt erst die Versorgungshaltung statt sie zu begrenzen, weil sozial Schwache nunmehr lediglich gelernt haben, Ansprüche geltend zu machen, aber nicht sich als Teil des politischen Körpers zu sehen, um aktiv an ihm teilzunehmen.

Benhabib wirft Arendt einen „phänomenologischen Essentialismus“⁹⁵ in ihrer Unterscheidung der drei Bereiche vor und macht geltend, daß ein Handlungstypus nicht auf einen festgelegten Tätigkeitsbereich eingrenzbar ist. Dabei muß allerdings differenziert werden zwischen der Unterscheidung von öffentlichem und privatem, und der Unterscheidung von politischem und sozialem Sektor. Die sektorale Scheidung zwischen privatem und öffentlichem Bereich hat sicher größere Berechtigung als diejenige zwischen gesellschaftlichem und politischem. Gerade unter den Bedingungen nach-totalitären Reflektierens über Politik wird offensichtlich, daß es das Ende der Politik bedeutet, wenn alles Tätigsein politisch wird. Der Schutz des Privattraums und der Intimität hat konstitutive Bedeutung für das Bestehen eines politischen Raumes. Ebenso bildet die Vereinigungsfreiheit ein Grundrecht gesellschaftlichen Lebens in Abgrenzung von politischer Okkupation. Damit haben im sektoralen Bereich Unterscheidungen essentielle Bedeutung, wobei noch zu fragen sein wird, ob die sektorale Separierung des Privattraumes vom politischen Bereich in gleicher Weise vorgenommen werden kann wie die zwischen Politik und Gesellschaft. Doch liegt der Schutz der Privat- und Intimsphäre vor der öffentlichen Zurschaustellung auf anderer Ebene als der Schutz des politisch qualifizierten Handelns und der diesem Handeln inhärenten politischen Freiheit vor jedem Eindringen von Notwendigkeit in diesen Bereich.

Die modale Unterscheidung des menschlichen Tätigseins zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln darf nicht essentiell, sondern sie muß hermeneutisch verstanden werden als eine Unterscheidung verschiedener Modi menschlichen Tätigseins, die uns helfen kann, dieses Tätigsein zu verstehen, auch wenn es in der Realität meist in Verbindung verschiedener Momente unterschiedlicher Modi realisiert wird. Arendt scheint selbst letztendlich dieser Auffassung gewesen zu sein. So bemerkt sie beispielsweise, daß alle Tätigkeiten, soweit sie sich routiniert vollziehen, ein Element des Arbeitens enthalten⁹⁶. Ebenso macht sie gleich zu Beginn der *Vita activa* geltend in Bezug auf das Handeln: „Im Sinne von Initiative - ein *initium* setzen - steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten.“⁹⁷ Damit sind die drei verschiedenen Modi des Tätigseins lediglich analytisch unterscheidbar, nicht essentiell. Doch scheut Arendt sich, die entsprechenden Schlüsse aus diesen Erkenntnissen zu ziehen und zwischen hermeneutischer Unterscheidung und essentieller Separierung zu trennen. Wenn Arendt den Schutz der Verborgenheit vor dem Licht der Öffentlichkeit betont und wenn diese Trennung essentielle Bedeutung hat, so braucht dies nicht notwendig zu implizieren, daß dem privaten Bereich nicht Momente eigen sind, die Arendt lediglich dem politischen Bereich zuerkennt. Auch wenn der Privatraum zunächst der Lebensnotwendigkeit verpflichtet ist, stellt sich die Frage, ob er nicht, sofern der Haushalt von Menschen besorgt wird, die des Handelns mächtig sind, unweigerlich auch mit Freiheitsmomenten durchsetzt wird. Freilich ist für Arendt Freiheit untrennbar mit dem Gesehenwerden verbunden, während der Privatraum notwendig den Schutz vor der Öffentlichkeit braucht. Doch hat der Privatraum dennoch innerhalb seiner schützenden Wände den Charakter eines Übungsraumes für die Freiheit, etwas anzufangen und für diese Anfänge Fortführer zu finden. Seine grundlegende Bedeutung erhält er freilich durch seinen vor-politischen Charakter im Sinne einer Grundvoraussetzung, auf deren Grundlage der Drang zur Sichtbarkeit erst

⁹⁵ Benhabib: Modelle des „öffentlichen Raums“, S.103

⁹⁶ Vgl. Arendt: *Labor, Work, Action*, S.34

⁹⁷ Arendt: *Vita activa*, S.15f.

gelingen kann: die Wertschätzung der Person, die dem Gesehenwerden in der Öffentlichkeit erst die Freiheit vom Eigendünkel zu geben vermag.

2.1.2.1. Politische Momente des Privatbereiches

Daß Arendt selbst letztlich voraussetzen muß, daß der Privatbereich mit Momenten des Handelns durchsetzt ist, zeigen in besonderem Maße ihre Ausführungen zur Erziehung. Ihr Aufsatz „Die Krise in der Erziehung“ setzt ihre Ausführungen über den Privatraum fort, die sie in „Little Rock“ begonnen hat⁹⁸. Der antike *oikos* ist durch die sich gegenüber dem öffentlichen Bereich rein negativ ausweisenden Momente der zwingenden Lebensnotwendigkeit und damit der radikalen Unfreiheit bestimmt, die in diesem Zusammenhang auch die radikale Ungleichheit durch die Herrschaft des *pater familias* bedingt. Ambivalente Bedeutung hat schließlich das Charakteristikum der Dunkelheit, durch das der Privatraum einerseits der Sichtbarkeit des öffentlichen Raumes beraubt ist, andererseits eine Rückzugsmöglichkeit und einen Schutzraum gegen die Übermacht des Politischen bildet.

Vor allem die Charakterisierung der Familie als strenges Herrschaftsverhältnis verdeutlicht, daß diese Konzeption des Privatraumes das moderne Verständnis des Privatraumes nicht mehr trifft. Und Arendt hat, wie ihre Ausführungen zeigen, auch nicht mehr dieses Konzept von Familie im Blick. Sie greift vielmehr auf das antike Konzept zurück, um aufzuzeigen, daß Angleichung auch in der modernen Familie wie in der antiken Familie an Grenzen stößt. Während sich die Frage der Sklavenhaltung, die in der Antike zur Familie gehört, und der Leibeigenschaft in der frühen Neuzeit vor allem durch die Überschußproduktion moderner Technik erübrigt hat, muß für die Beziehungen innerhalb der modernen Familie eine beträchtliche Veränderung vor allem im Verständnis der innerfamiliären Ungleichheit konstatiert werden.

Hat aus diesem Grund die Unterscheidung des privaten und des öffentlichen Raumes, wie Arendt sie aufzeigt, jede Bedeutung eingebüßt? Arendts Artikel über "Die Krise in der Erziehung" zeigt eher das Gegenteil auf. Arendt betont in dem unweigerlichen Angleichungsprozeß der Moderne dessen Grenzen. Wenn die Charakteristika des privaten Raumes sich über diese Grenzen hinaus auflösen, so wirkt sich dies verhängnisvoll aus für die pädagogische Praxis ebenso wie für die innerfamiliäre Erziehung. Zum einen zeigt sie die Gefahr der Einebnung der Unterschiede zwischen Schülern und Lehrern auf⁹⁹, um die besondere Lage des Kindes und die besondere Aufgabe des Erwachsenen zu betonen. Ohne die Beachtung dieser Besonderheit kann das Ziel der Erziehung nicht geleistet werden, das darin besteht, daß das Neue, das in einem Kind in die Welt gekommen ist, "nach Maßgabe der Welt, so wie sie ist, zur Geltung kommt und nicht vom Alter der Welt erdrückt wird." Insofern "stehen hier die Erzieher dem Jugendlichen als Vertreter der Welt gegenüber, für die sie Verantwortung übernehmen müssen, obwohl auch sie sie nicht gemacht haben, selbst wenn sie heimlich oder offen wünschen sollten, sie sei anders, als sie ist."¹⁰⁰ Die Autorität der Erwachsenen besteht in nichts anderem als in der Übernahme der Verantwortung für diese Welt. Wird diese Autorität untergraben durch eine vorgetäuschte gänzliche Angleichung der Kinder an die Erwachsenen, so bedeutet dies eine Weigerung der Erwachsenen, ihre Verantwortung zu

⁹⁸ Vgl. Arendt: Little Rock, S.96

⁹⁹ Vgl. Arendt: Die Krise in der Erziehung, S.261. Das Autoritätsproblem stellt Arendt hauptsächlich anhand der Institution Schule dar, die sich - in der Gesellschaft lokalisiert - in der Neuzeit zwischen privaten und öffentlichen Bereich geschoben hat und den Übergang beider Bereiche markiert (vgl. ebd. S.269). Hier vor allem wird das moderne Autoritätsproblem evident, wenn es auch ebenso im familiären Bereich in abgeschwächter Form beobachtbar ist.

¹⁰⁰ Ebd., S.270

übernehmen¹⁰¹, die sie den Kindern allein aus der Tatsache heraus schulden, daß sie von ihnen in eine fremde Welt hineingeboren werden.

Das zweite bedeutungsvolle Charakteristikum des familiären Privatraumes neben der Autorität, das auch in der Moderne gewahrt werden muß, wenn Erziehung gelingen will, stellt die Dunkelheit und mit ihr der Charakter eines Schutzraumes dar. Dieser Schutz hat nach Arendt zwei Seiten: den Schutz des Kindes gegen die Welt, aber auch den Schutz der Welt gegen den radikalen Neuanfang, den das Kind darstellt¹⁰². Solange ein Kind im Werden ist, bedarf es dieses Schutzraumes und ist noch nicht fähig, sich im Licht der Öffentlichkeit zu exponieren¹⁰³. Sobald Erwachsene versuchen, Kinder an demselben Emanzipationsprozeß teilhaben zu lassen, wie ihn in der Geschichte die Arbeiter- und die Frauenbewegung erfahren haben, um Befreiung zu erfahren, so bedeutet diese Emanzipation bei Kindern eben nicht Befreiung sondern Preisgabe und Auslieferung, weil sie wesenhaft des Schutzraumes bedürfen, um in diesem erst erwachsen werden zu können¹⁰⁴. Emanzipation war in der Antike der Titel für das Ende der Erziehung, an dem ein Mann *e manu patri* entlassen wurde und mit diesem Schritt vollwertiges Mitglied im Gemeinwesen wurde. In gleicher Weise plädiert auch Arendt dafür, eine klare Grenze zu ziehen zwischen Kindern und Erwachsenen, und sich gegenüber beiden Gruppen fundamental anders zu verhalten¹⁰⁵.

Arendts Haltung gegenüber dem Phänomen Erziehung trägt unverkennbar konservative Züge. Der Grund dafür liegt für sie im Wesen der Erziehung selbst, die zum einen primär Schutzfunktion hat, zum anderen den Neuanfang, den ein Kind darstellt, in eine bereits vorhandene Welt einführen soll¹⁰⁶. Erziehung kann deswegen weder auf Tradition noch auf Autorität verzichten. Dennoch darf nicht der Umkehrschluß gezogen werden, daß Arendt versuche, das klassische Bild von Erziehung für die Moderne neu zur Geltung zu bringen. Arendt versucht nicht, moderne Erziehung wieder unter die Kategorie Herrschaft zu bringen. Dadurch würde das Neue, das im Dasein eines Kindes steckt, im Keim erstickt¹⁰⁷. Vielmehr muß gerade im Familienleben die Darstellung des Neuen im Miteinander der Familienglieder immer wieder möglich sein. Ein Mensch wird nur mühsam fähig werden, am öffentlichen Meinungs Austausch teilzunehmen und im Verein mit anderen zu handeln, wenn nicht bereits in seiner Kindheit seine Urteile und Meinungen wertgeschätzt wurden, wenn er nicht bereits als Kind Anerkennung in seinem Handeln erfuhr und selbst Zustimmung aus Überzeugung und nicht nur aus Gehorsam zu geben gelernt hat, wenn er schließlich nicht als Kind bereits Freiräume entdecken konnte, um sie handelnd zu erobern in Rücksicht und im Verein mit anderen sowie vor ihren Augen. Erziehung braucht Demokratisierung mit stetiger Zunahme des Bewegungsraumes, sie braucht einen demokratischen Erziehungsstil. Nur so kann sie freiheitliches Handeln in der Öffentlichkeit fördern und ermöglichen.

Doch in dem unaufhaltsamen Prozeß der Angleichung aller Lebensverhältnisse warnt Arendt davor, die für die Erziehung unbedingt notwendige weil im Wesen der Kindheit verankerte Ungleichheit auszugleichen und damit den Erziehungsprozeß selbst zu gefährden. Damit hat in der Moderne Ungleichheit auf der Grundlage von Autorität nicht mehr fraglose Gültigkeit im Bereich der Erziehung. Sie muß sich hingegen jeweils durch das Wesen der Erziehung selbst in jeder Situation neu legitimieren und im übrigen dem Kind altersabhängig zunehmend Freiheitsräume eigener Entscheidung bieten.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S.271

¹⁰² Vgl. ebd., S.273

¹⁰³ Vgl. ebd., S.267f.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S.269

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S.275f.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S.273

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S.270

An Arendts Position zur Erziehungsfrage wird deutlich, daß sie implizit Handlungsmomente in der modernen Erziehung und damit politische Momente im privaten Raum für die Moderne voraussetzt. Das Verhältnis der Tätigkeitsbereiche bildet damit ein ungleich komplexeres Gebilde, als es die Ausführungen in der *Vita activa* vermuten lassen. Vom Prozeß der Demokratisierung¹⁰⁸ wird auch der private Bereich nicht verschont. Doch innerhalb dieses Prozesses erhebt Arendt die mahnende Stimme, dieser Politisierung Grenzen zu setzen, um den privaten Bereich nicht in seiner Existenz zu gefährden, setzt dabei aber stillschweigend voraus, daß Kinder einzelne Momente dessen, was sie Handeln nennt, bereits in der Familie kennenlernen, um sich irgendwann handelnd im öffentlichen Raum bewegen zu können.

2.1.2.2. Politische Momente der Gesellschaft

Wenn bereits dem Privatbereich Momente des Handelns eigen sind, die nach Arendt allein den politischen Bereich konstituieren, so gilt dies in weit stärkerem Maße für den sozialen Bereich der Gesellschaft, sofern Gesellschaft sich nach Arendt nur aufgrund des Aufstiegs des Arbeitens in den öffentlichen Raum konstituiert. Eine sinnvolle sektorale Scheidung zwischen Politik und Gesellschaft ist damit jenseits des Schutzes der Vereinigungsfreiheit als Grundrecht nicht mehr möglich. Das wird deutlich an einzelnen Stellen in Arendts Werk, in denen sie sich um diese Scheidung bemüht. Dazu gehört die wenig befriedigende Scheidung zwischen zwei verschiedenartigen gesellschaftlichen Einrichtungen, zum einen Einrichtungen der Geselligkeit, andererseits öffentliche Dienstleistungen auf gesellschaftlicher Ebene in ihrem Aufsatz „Little Rock“. So sinnvoll es ist, Diskriminierung einzuschränken auf solche Sektoren, die freie Vereinigungen erlauben und nicht unabdingbare Dienstleistungen darstellen, so ist es vielleicht noch möglich, hier hermeneutisch zwischen Gesellschaft und Politik zu unterscheiden, doch muß dabei immer bewußt bleiben, daß eine essentielle Unterscheidung nicht möglich ist. Gesellschaften mögen aus politischer Perspektive sich durch Defizite im politischen Handeln auszeichnen, doch wird jede Vereinsentscheidung, die im Austausch der Argumente zwischen den Mitgliedern getroffen wird, unweigerlich auch politische Züge tragen. Arendt scheint zudem nicht zwischen gesellschaftlicher Abgrenzung und Ausgrenzung zu unterscheiden. Auch wenn zuzugestehen ist, daß beides oftmals ineinander übergeht, so ist dennoch zu differenzieren, ob eine Gruppe ihre Eigenart von der Eigenart anderer vielfältiger Gruppen abhebt, oder ob sie ihre Identität primär aus der Ausgrenzung einer bestimmten Gruppe zieht. Solch letztere Ausgrenzung wird sich notwendigerweise immer diskriminierender verhalten als die erstgenannten gesellschaftlichen Abgrenzungen, die nicht ohne weiteres als Diskriminierung bezeichnet werden können. Erst recht muß unterschieden werden zwischen Zugehörigkeiten und Ausgrenzungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen und der Ausgrenzung bestimmter Gruppen aus der gesamten Gesellschaft.

Auch dadurch, daß nach Arendt die Gesellschaft die Vorstufe zur Politik bildet, zeigt sich die enge Verbindung beider Bereiche. In ihrem Aufsatz „Little Rock“ schreibt sie dazu: „Jedesmal, wenn wir die schützenden vier Wände unseres privaten Zuhauses verlassen und die Schwelle zum öffentlichen Leben überschreiten, dann betreten wir zunächst einmal nicht das Reich der Politik und der Gleichheit, sondern die Sphäre der Gesellschaft. Wir werden zwangsläufig in diese Sphäre verschlagen, weil wir unseren Lebensunterhalt verdienen müssen, oder wir werden davon angezogen, weil wir unserem Beruf nachgehen wollen oder weil das Vergnügen, das die Geselligkeit verspricht, uns lockt“¹⁰⁹. Privatraum und politische Öffentlichkeit sind miteinander vermittelt, indem die Gesellschaft als Raum öffentlichen Haushaltens den Privatmenschen den Weg in diejenige Sphäre

¹⁰⁸ Vgl. Tocqueville: *De la Démocratie en Amérique*, Einleitung. *Œuvres complètes* Bd.1, S.12

¹⁰⁹ Arendt: *Little Rock*, S.104

bereitet, in der das politische Handeln im Vollsinn, allein um des Miteinanderhandelns willen seinen Ort hat. Selbst die antiken politischen Institutionen lagen inmitten des Wirtschaftsraumes, der *αγορά*, der als ökonomischer Marktplatz gleichzeitig den Ort bezeichnete, auf dem die politischen Angelegenheiten miteinander besprochen wurden. Weil die Bürger hier ohnehin zu finden waren, da sie ihre wirtschaftlichen Besorgungen zu machen hatten, darum bot sich die Agora als Handelsmarkt gerade an, die Bürger hier auch politisch zu versammeln. Sie wuchs über die ökonomische zur politischen Öffentlichkeit hinaus¹¹⁰. Ähnlich enge Beziehungen zwischen öffentlich-politischer und öffentlich-gesellschaftlicher Sphäre ergeben sich aus Arendts Ausführungen über die Schulen, die beides, staatliche wie gesellschaftliche Aufgaben wahrnehmen. Auf der einen Seite besteht ihre politische Funktion darin, „Minimalanforderungen für die Staatsbürgermündigkeit“ vorzuschreiben, auf der anderen Seite liegen ihre gesellschaftlichen Funktionen, „die Ausbildung von Berufen zu fördern und zu unterstützen, die für die Nation als Ganzes für wünschenswert und notwendig erachtet werden“¹¹¹, wobei nach Arendt diese Schulen inclusive der staatlichen Schulen eindeutig der gesellschaftlichen Sphäre zuzuordnen sind¹¹². Schulen sind damit selbst Zwitterwesen, die als gesellschaftliche Institutionen auch politische Funktionen wahrnehmen und damit auf politisches Handeln vorbereiten. Schließlich macht Bernstein auf eine Aussage Arendts in einem Interview aufmerksam, in dem sie für Chancengleichheit plädiert¹¹³. Diese Chancengleichheit betrifft die Möglichkeit, an öffentlichen Angelegenheiten beteiligt zu sein, und sie scheidet sie streng von sozialer Chancengleichheit¹¹⁴. Ähnliche Aussagen finden sich in Little Rock. Aber politische Chancengleichheit zu der für Arendt auch die Schulbildung gehört, impliziert immer auch wieder soziale Angleichung in Teilbereichen, die politisch diskutiert und durchgesetzt werden muß und die so dosiert sein muß, daß sie politisches Handeln ermöglicht, statt es unter dem Druck genereller Angleichung einzuebnen. Ihre Ausführungen lassen erkennen, daß die von ihr geforderte politische Gleichheit, die sich an politischen Grundrechten orientiert, in bestimmten Aspekten auch die Forderung nach partieller sozialer Angleichung implizieren muß.

Die Beispiele mögen genügen, um aufzuzeigen, daß der politische Sektor nicht sinnvoll vom sozialen Sektor getrennt werden kann. Der politische Sektor reicht vielmehr in den sozialen hinein. Arendts Anliegen des Schutzes der politischen Freiheit vor der Notwendigkeit und gegenseitigen Abhängigkeit, vor der Verhaltensberechnung und dem Angleichungssog der Gesellschaft verführt sie zu einer sektoralen Unterscheidung verschiedener thematisch getrennter Sektoren, statt sich qualitativ an der Verschiedenheit der Tätigkeitscharaktere unabhängig von der jeweiligen Thematik zu orientieren. Nicht so sehr womit der politische Raum beschäftigt ist, sondern viel stärker wie, impliziert die Frage nach der politischen Freiheit. Arendt wendet sich dagegen, daß „die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen dürfen“¹¹⁵, wie dies in der Gesellschaft aufgrund der öffentlichen Bedeutung des Arbeitens der Fall ist. Um den öffentlich-politischen Bereich nicht aufgrund des Bestimmtwerdens durch die Lebensnotwendigkeit zu gefährden, will Arendt beide Räume in der Weise voneinander scheiden, daß das lebensnotwendige Arbeiten in der Öffentlichkeit nicht mehr erscheint, sondern einem eigenen Raum, der Gesellschaft, zugewiesen wird. Ein solches Konzept läßt nicht mehr die Möglichkeit zu, daß das Arbeiten im Sinne Arendts von der Phänomenalität des Handelns berührt wird und dabei mit freiheitlichen Momenten durchsetzt und

¹¹⁰ Vgl. auch Schindler: *Geglückte Zeit - gestundete Zeit*, S.221

¹¹¹ Arendt: *Little Rock*, S.111

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Vgl. Bernstein, *Rethinking the Social and the Political*, S.248f.

¹¹⁴ Vgl. dazu Arendt: *Little Rock*, S.96 im Vergleich zu S.114

¹¹⁵ Arendt: *Vita activa*, S.47

dadurch in seinem Charakter verwandelt wird. Eine solche Aussage hat mehr zum Ziel als eine idealtypische Unterscheidung zu treffen¹¹⁶; indem Schindler Arendts Aussagen in diesem Sinne versteht, harmonisiert er Arendts Aussagen allzu schnell. Arendt sucht nicht einfach nur eine idealtypische Unterscheidung sondern auch eine essentielle Trennung beider Bereiche. Für die soziale Frage bedeutet Arendts Unterscheidung, daß soziale Intervention allein in arbeitenden und herstellenden Kategorien geschehen kann, statt zu erkennen, daß die Durchsetzung dieser Tätigkeit mit Handlungsmomenten erst soziale Not aus ihrer Inhumanität zu befreien vermag und damit Bindeglied zur öffentlichen Welt werden kann. Arendts Unterscheidung ist nur dann sinnvoll auf konkrete Phänomene beziehbar, wenn eine freiheitliche Qualifizierung verschiedenster Themen aller Sektoren möglich wird, die allerdings die Gefahr der Entprivatisierung durch öffentliche Zurschaustellung wobei der Entpolitisierung durch Konformisierung und Notwendigkeit eigens im Blick behalten muß, Gefahren, die sich im politischen Umgang mit sozialen Themen in besonderem Maße stellen. Nicht das Erscheinen sozialer Themen, aber deren Bestimmung des öffentlichen Raumes ist das Problem der Moderne, der Arendt in besonderem Maße nachgeht.

2.1.3. Momente einer Neubestimmung des Verhältnisses von Politischem und Sozialem

Aufgrund solcher Abgrenzungsschwierigkeiten zwischen den verschiedenen Tätigkeitssektoren, die eine Berührung von privaten und gesellschaftlichen Bereichen mit Handlungsmomenten verhindern und dadurch zu konzeptionellen Widersprüchen führen, wird Arendts Konzept auch in der Sekundärliteratur meist dahingehend korrigiert, daß das Soziale im politischen Bereich nicht nur erscheinen darf, sondern sogar erscheinen muß, will die soziale Frage adäquat gelöst werden, während die Gefahr, daß diese soziale Frage die Politik bestimmt, zu bannen ist. So konstatiert auch Grunenberg, „daß die soziale Frage in den modernen Demokratien eine politische Dimension hat“¹¹⁷, zeigt aber gleichzeitig die Gefahr des Unterganges politischer Handlungsmöglichkeiten durch soziale Zwänge und zwischenmenschlicher Abhängigkeit unterschiedlichster Art auf. Zwar, so macht Bernstein deutlich, ist soziale Befreiung nicht mit politischer Freiheit gleichzusetzen, aber diese soziale Befreiung ist gleichzeitig mehr als nur notwendige Bedingung für politische Freiheit. Das Schicksal beider hängt unauflöslich zusammen¹¹⁸. Bernstein konstatiert, daß es gerade die neuen sozialen Bewegungen sind, die aufgrund ihres Engagements und ihres Handlungspotentials Arendts Vision von politischer Freiheit heute realisieren¹¹⁹. Ebenso zeigen Cohen und Arato auf, daß heute die Gesellschaft ein neues Feld für die Konstitution eines neuen öffentlichen Raumes bietet¹²⁰, so daß Arendt durch ihr Konzept des Politischen unwillentlich die Notwendigkeit der Erhaltung der Zivilgesellschaft aufzeige¹²¹. Arendts Skepsis bezüglich den mangelnden Sinnes für politische Freiheit angesichts der sozialen Anliegen dieser Bewegungen scheinen beide nicht zu teilen. Schließlich sei Féher genannt, der Arendts Aussage in ihrem Buch „Über die Revolution“ dahingehend zusammenfaßt und gleichzeitig modifiziert, daß es gilt, dem gewaltfordernden Elendsschrei zu entkommen, aber unter der Priorität der Freiheit sei die freie Republik auch in der Lage, ihre sozialen Probleme zu lösen¹²². Nicht das Befaßtsein mit sozialen Problemen ist das Problem der freien Republik, sondern allein die Unterordnung des Politischen als Mittel zur sozialen Angleichung und damit die Instrumentalisierung politischer Freiheit für soziale Zwecke. Eine solche Instrumentalisierung führt unweigerlich zu einer Vernichtung politischer Freiheit. Es wird daher im

¹¹⁶ Schindler: *Geglückte Zeit - gestundete Zeit*, S.222

¹¹⁷ Grunenberg: „Politik entsteht im Zwischen“, S.23

¹¹⁸ Bernstein: *Rethinking the Social and the Political*, S.256

¹¹⁹ Vgl. ebd. S.256f.

¹²⁰ Vgl. Cohen / Arato: *Civil Society and Political Theory*, S.199

¹²¹ Vgl. ebd. S.178

¹²² Vgl. Féher: *Arendt on the French Revolution*, S.23

weiteren Verlauf der Frage nachzugehen sein: Wie kann verhindert werden, daß der Druck der Notwendigkeit die politische Freiheit erdrückt und vernichtet? Wo liegt die Grenze zwischen Ausgleich sozialer Ungerechtigkeit und wohlfahrtsstaatlicher Einebnung aller gesellschaftlicher Unterschiede? Wie kann verhindert werden, daß unter sozialem Vorzeichen der Privatraum bedroht wird? Gleichzeitig wird zu fragen sein, ob für eine solche Weiterführung noch Arendts Denken fruchtbar gemacht werden kann, oder ob eine Korrektur ihrer Verhältnisbestimmung ihr Konzept des Politischen gänzlich sprengt. Dies wiederum ist nur möglich, wenn sich im folgenden Momente einer Neubestimmung des Verhältnisses von Politischem und Sozialem aufzeigen lassen.

2.1.3.1. Selbstinteresse und Meinungshaftigkeit

Damit ist der Weg zu einer Ergänzung von Arendts Ausführungen zur sozialen Frage gewiesen. Soziale Intervention ist Teil des gesellschaftlichen Sektors, das der Berührung durch das Phänomen der Freiheit bedarf, sofern sie auf humane Weise vollzogen werden soll. Arendts Separierung entspringt der Absicht, das soziale Gebiet zu begrenzen und dem Politischen unterzuordnen. Die Aufhebung dieser Separierung findet sich mit Fragen konfrontiert, die die politische Qualität des Umgangs mit dem Sozialen betreffen: Wenn soziale Fragen auch politisch angegangen werden sollen, wie kann die Politik dem der Notwendigkeit inhärenten Gewaltpotential Herr werden? Wie soll sie es fertigstellen, daß das Interesse an den gemeinsamen Angelegenheiten nicht verlorengeht unter dem Druck der Selbstinteressiertheit, in der die individuellen Bedürfnisse aufgehoben sind? Heinz-Gerd Schmitz zeigt in seiner Reflexion der schottischen Sozialphilosophie, daß Selbstinteresse und Gemeinwohl sehr wohl in eine gelungene Beziehung zueinander setzbar sind. Seit Hobbes, der das bewegende Moment menschlichen Tätigseins allein dem „endeavour“ entnimmt als dem „fortgesetzten Streben nach gesteigerter Selbstbewegtheit“¹²³, ist die alte aristotelische Trennung von $\sigma\kappa\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ und $\rho\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ in sich zusammengefallen¹²⁴, weil nun nicht nur der $\sigma\kappa\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ sondern in gleicher Weise die $\rho\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ allein von der Selbstinteressiertheit geprägt ist und auf sie ausgerichtet ist. Der Staat dient dem Sicherheitsbedürfnis der einzelnen Bürger¹²⁵. Die dieses Interesse schädigenden menschlichen Strebungen werden durch staatliche Gewalt gebannt. Fortan wird in der politischen Theorie die Hauptaufgabe des Staates im Schutz der Selbstinteressiertheit gesehen, im Schaffen von Rahmenbedingungen, damit die Bürger ihren jeweiligen ökonomischen Interessen nachgehen können¹²⁶. Solche Interessen sind nie nur individuell, da sie sich als je private Interessen gleichzeitig auf allgemeine Bedürfnisse zurückführen lassen. Das macht sie nicht nur berechenbar, sondern ermöglicht gleichermaßen, die Interessenten in Gruppen zusammenzufassen. Die politische Gefahr sich auf solcherart Partikularinteressen stützender politischer Fraktionen besteht in der Okkupation des politischen Raumes für diese ihre Interessen auf Kosten des Gemeinwohls; eine Gefahr, die bereits die Verfassungsväter der amerikanischen Verfassung sehr deutlich gesehen haben¹²⁷. Das politische Problem ist jedoch nicht die Selbstinteressiertheit an sich, sondern das Fehlen des Gemeinsinnes. Schmitz macht im Rückgriff auf David Hume darauf aufmerksam, daß Selbstinteressiertheit und politisches Interesse an öffentlichen Angelegenheiten sich nicht notwendig ausschließen müssen. Nicht bloßes Eigeninteresse erscheint im öffentlichen Raum, sondern die Interessiertheit wird selbst regiert und dabei in etwas anderes verwandelt, nämlich in politische Meinung: „It may [...] be said, that, though men be much governed by interest; yet even interest itself,

¹²³ Schmitz: Das Mandeville-Dilemma, S.296

¹²⁴ Vgl. ebd. S.71

¹²⁵ Vgl. Hobbes: Leviathan, S.94f.

¹²⁶ Vgl. Schmitz: Das Mandeville-Dilemma, S.297

¹²⁷ Vgl. 10. Fed., vgl. Schmitz: Das Mandeville-Dilemma, S.3

and all human affairs, are entirely governed by opinion¹²⁸. Wir urteilen über unsere Interessen wie über den Weg, wie diese Interessen verfolgt werden können rational. Und diese Rationalität muß sich wiederum dem Urteil anderer stellen können, das heißt¹²⁹, es bedarf im politischen Kontext einer Gemeinsinnigkeit, die die Partikularinteressen dem Interesse an der Welt einordnet und auf diese Weise zustimmungsfähig zum politischen Diskurs gestaltet¹³⁰, ohne daß die Partikularinteressen den Gemeinsinn verdrängen. Soziale Interessen treten somit im Gewand politischer Meinungen auf, indem die Bürger des Gemeinwesens über ihre Privat- bzw. Partikularinteressen eine Operation der Reflexion im Sinne Kants durchführen¹³¹, durch die sie prüfen, ob die Partikularinteressen kompatibel sind mit dem Allgemeininteresse. Urteilkraft setzt damit nicht, wie Kant für den ästhetischen Bereich konstatiert und Arendt auf den politischen Bereich überträgt, Interesselosigkeit voraus, aber es setzt voraus, daß die Bürger ihre Selbstinteressiertheit einer Reflexion unterwerfen können, die durch Einnahme der Perspektiven anderer prüft, ob ihre Interessen sich dem Gemeinwohl einordnen lassen. Damit geschieht eine kategoriale Verwandlung des Interesses. Der Urteilende prüft nicht, ob sein Interesse verallgemeinerbar ist¹³², sondern er prüft vielmehr die Nachvollziehbarkeit seines mit bestimmten Interessen verwobenen Urteils für andere, auch wenn sie diese Interessen nicht teilen. Der Gemeinsinn versammelt so andere Standpunkte in sich und impliziert damit eine Horizonterweiterung, die dem Selbstinteresse ein Interesse an der Welt zugesellt. Sofern Bürger auf der Grundlage von Überzeugung andere für ihr Anliegen gewinnen, verbindet sich das Weltinteresse mit dem handelnden *esse inter pares*, dem Handeln im Verein mit anderen, dem ein Glücksmoment eigen sein kann, das die ursprüngliche Selbstinteressiertheit gänzlich überlagern kann. Arendts Rückgriff auf Kants ästhetische Urteilkraft verführte sie augenscheinlich dazu, statt der Umwandlung privater Interessen eine Interesselosigkeit als Voraussetzung für politisches Urteilen anzunehmen. Die Bürger brauchen nicht eine generelle Interesselosigkeit, sondern vielmehr einen Sinn für das Politische im politischen Umgang mit ihren privaten wie ihren Gruppeninteressen. Dieser Sinn droht in dem Maße verloren zu gehen, wie die je eigene Not die eigenen Meinungen bestimmt. Das Problem der Französischen Revolution war nicht so sehr die Vermischung der sozialen Frage mit der Frage nach der gerechten Regierung, sondern die Radikalität der Not, die eine Radikalisierung politischer Forderungen und den Verlust des Gemeinsinnes zur Folge hatte. Die Amerikanische Revolution war nicht frei von sozialen Interessen; ausgelöst wurde sie vielmehr aufgrund der britischen Steuergesetzgebung; aber sie war frei von Massenelend und bot so die Gelegenheit, daß die Unabhängigkeit zu umfassendem Nachdenken über eine gerechte und freie Form von Regierung führte.

Für soziale Arbeit bedeutet dies, daß die Berührung des Selbstinteresses mit dem Phänomen des politischen Urteilens zu einer Horizonterweiterung führt. Je mehr ein in welcher Hinsicht auch immer Bedürftiger lernt, nicht mehr nur fordernd in einer Gemeinschaft aufzutreten, sondern dabei die Zustimmungsfähigkeit seiner Interessen bedenken lernt, desto mehr entdeckt er damit gleichzeitig den Gemeinsinn, um in einer Operation der Reflexion seine selbstinteressierten Meinungen der politisch qualifizierten Urteilsbildung zu unterwerfen. Das Motiv, sich in einer Gemeinschaft zu äußern, Forderungen zu stellen, Kritik zu üben, mag dann ursprünglich selbstbezogen sein, aber den politisch qualifizierten Umgang mit diesen Interessen können ihn die Foren politischen Meinungsaustausches und politischen Handelns lehren, in denen er seine Meinung aus einer von vielen verschiedenen Perspektiven auf das gleiche Phänomen erkennen und nutzen lernt. Soziale Hilfe, die lediglich auf die

¹²⁸ Hume: *Wether the British Government inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic*, S.51

¹²⁹ Vgl. Schmitz: *Das Mandeville-Dilemma*, S.299

¹³⁰ Vgl. ebd. S.6

¹³¹ Vgl. Kant: *Kritik der Urteilkraft* §40; Vgl. Kap. 1.1.1.4.

¹³² So Benhabib: *Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne*, S.231

Versorgung der Bedürfnisse eingeht, greift zu kurz. Sie versäumt es, dazu beizutragen, die Bedürfnisinteressen in politisch qualifizierte Meinungen zu verwandeln, so daß die Adressaten dieses Helfens in Selbstbezug und Lethargie verhaftet bleiben. Soziale Arbeit braucht Foren des Miteinanders, die sich eignen, Selbstinteressen miteinander so zu konfrontieren, daß darin der Gemeinsinn aufscheinen kann als Übungsräume für das Einüben von Urteilskraft und Handlungsfreiheit.

2.1.3.2. Die politische Repräsentierbarkeit gesellschaftlicher Interessen

Die Politik ist auf diesem Hintergrund nicht gefordert, die Partikularinteressen aus ihrem Bereich fernzuhalten, sondern sie muß die Meinungen, die sich aus diesen Interessen ergeben, einer Kontrolle unterwerfen, sie in ihrer Ansinnbarkeit filtern¹³³. Nur wenn die Meinungen daraufhin wirksam gefiltert werden können, ob sie dem Gemeinwohl widersprechen, kann die von Arendt skizzierte Gefahr, daß soziale Interessen den politischen Bereich okkupieren, gebannt werden. Je drängender die Bedürfnisse, je größer das Elend, desto größer auch die Gefahr für den politischen Bereich. Dieser Gefahr kann nur begegnet werden, wenn Distanz zur unmittelbaren Not geschaffen wird, indem Notleidende sich nicht nur selbst zu Wort melden, sondern auch eigene Interessenvertretungen gründen. Die Filterung von Meinungen ist die Aufgabe und der Sinn von Repräsentation. In Arendts Buch „Über die Revolution“ finden sich äußerst kritische Ausführungen zur Repräsentation, wie sie in unseren westlichen Demokratien inklusive den USA ausgeübt wird. Arendt charakterisiert dieses Repräsentationssystem als Ersatz für die politische Freiheit der Bürger¹³⁴. Die Repräsentanten agieren als bezahlte „Agenten“¹³⁵ anstelle der Bürger. Demgegenüber macht Arendt deutlich, daß weder Handlungen noch Meinungen repräsentierbar sind, sondern lediglich Interessen¹³⁶. Roviello macht darauf aufmerksam, daß diese Kritik des Repräsentationsprinzips nicht eine „romantische Vision“ einer Reduktion von Politik auf die direkte Demokratie¹³⁷ bei Arendt darstellt. Im Gegenteil sind die institutionellen Räume der Republik als solche bereits Repräsentationsräume. Arendt geht es vielmehr darum, daß diese repräsentativen Räume sich vom politischen Handeln der Bürger nähren. Solcherart repräsentative Institutionen, bilden nicht ein Spiegelbild des Volkes, sie bilden auch nicht einfach die Meinungen innerhalb des Volkes wider, sondern stellen stattdessen „eine gereinigte und repräsentierte Vielheit von Meinungen“¹³⁸ dar, die aus dem „Meinungschaos“ dieses Volkes die radikalisierten und sich allein auf Partikularinteressen stützenden Meinungen herausfiltert¹³⁹.

Dennoch ist Arendts Kritik der Repräsentation problematisch, da sie die eminent politische Funktion der Repräsentation übersieht. Repräsentation stellt ein Verhältnis von Beauftragung durch die Wählenden und Verantwortung der Gewählten dar, das als „stellvertretende Handlungsschaft“ gefaßt werden kann¹⁴⁰. So gesehene verantwortliche Repräsentation organisiert politische Räume, schafft aus potentialer Macht aktuale, stellt sie auf Dauer und verschafft ihr Transparenz¹⁴¹. Arendts Kritik der Repräsentation, v.a. in Form der Parteiendemokratie¹⁴², basiert auf dem Fehler, nicht zwischen Identitäts- und Differenzrepräsentation zu unterscheiden¹⁴³. Während die Identitätsrepräsentation eine

¹³³ Vgl. Schmitz: Das Mandeville-Dilemma, S.5

¹³⁴ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.302

¹³⁵ Ebd. S.304

¹³⁶ Vgl. ebd. S.346

¹³⁷ Roviello: Freiheit, Gleichheit und Repräsentation, S.121

¹³⁸ Arendt: Über die Revolution, S.294

¹³⁹ Roviello: Freiheit, Gleichheit und Repräsentation, S.126f

¹⁴⁰ Vollrath: Identitätsrepräsentation und Differenzrepräsentation, S.65

¹⁴¹ Vgl. ebd. S.66f.

¹⁴² Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.302

¹⁴³ Vgl. Vollrath: Identitätsrepräsentation und Differenzrepräsentation, S.68

konformistische Einheit schafft, deren Repräsentanten die Vielheit selbst darstellen wollen, wie dies innerhalb auch demokratischer Parteien und ihrer „Apparate“ immer wieder zu beobachten ist, zeichnet sich die Differenzrepräsentation dadurch aus, daß sie sich der Pluralität der Repräsentierten bewußt bleibt, vor denen sie sich in ihrem Tun verantwortlich weiß¹⁴⁴.

Die Integration der Möglichkeiten von Repräsentation trägt damit bei zu einer Neuformulierung des Verhältnisses von Politischem und Sozialem, das hier in enger Anlehnung an das Denken von Claude Lefort dargestellt werden soll. Dieses Verhältnis ist nicht durch eine Verbindung von politischer und sozialer Gleichheit bestimmt, was zu der von Arendt aufgezeigten Problematik führt, sondern stattdessen ist es gerade der Sinn von Politik, die gesellschaftliche Spaltung in antagonistische Gruppen, die zu gegenseitiger Diskriminierung neigen, in die politische Teilung zu transformieren. Das gesellschaftliche Diskriminierungspotential soll auf diese Art und Weise politisch so fruchtbar werden, daß es in den politischen Wettstreit hineingezwungen wird. Damit wird gleichzeitig verhindert, daß die Gesellschaft in ihre antagonistischen Pole zerfällt. In der Gesellschaft finden Gruppen aufgrund gleicher Interessen zueinander, denen damit eine Kohäsionskraft eigen ist, die gleichzeitig alles Fremdartige ausstößt. Die damit verbundene Teilung der Gesellschaft spaltet aber nicht die Gesellschaft, sondern Gesellschaft findet in der Spaltung ihre eigene Identität: „Eine [...] ursprüngliche Teilung zerschneidet aber das Gesellschaftliche nicht in Teile, die sich fremd gegenüberstehen würden. Vielmehr bezieht sich durch sie hindurch das Gesellschaftliche auf sich selbst, indem es sich zerlegt, und erlangt so eine Identität.“¹⁴⁵ Damit besteht das Gesellschaftliche in seiner Teilung, die Beziehung der Teile zueinander stiftet erst ihre Identität. Die Aufgabe der Demokratie besteht nun darin, diese Teilung anzuerkennen¹⁴⁶, die unabgeschlossen und unbestimmbar ist, so daß sie nie in eine höhere Einheit überführt werden kann¹⁴⁷. Ein Abschließen der Gesellschaft in eine solche Einheit, ihre Zusammenbindung in einen Körper würde eine Auflösung der Gesellschaft und ihre Verwandlung in den totalitäre Strukturen bedeuten¹⁴⁸. Diese Identität der Gesellschaft aufgrund der Beziehung verschiedener Teile der Gesellschaft aufeinander kann jedoch nur bestehen, solange die Gesellschaft sich nicht selbst zerstört, indem sie sich in verschiedene Gruppen separiert, die jeglichen Bezug aufeinander ablehnen. Dazu müssen die Konflikte zwischen den gesellschaftlichen Gruppen in geregelter Weise ausgetragen werden. „Indem sie [die Gesellschaft] dem Konflikt auf der Ebene des offenen Wettbewerbs um die Macht Ausdruck verleiht, verschafft sie ihm einen symbolischen Ausgang, der die Drohung des Auseinanderbrechens abzuwenden vermag, die bei ungehinderter Konfliktaustragung unweigerlich auf dem Gemeinwesen lasten würde.“¹⁴⁹ Die politische Repräsentation stellt somit eine Symbolisierung gesellschaftlicher Konflikte dar. Die unpolitische gesellschaftliche Diskriminierung wird aufgelöst in ein explizit politisches Phänomen, die Teilung der Macht. Indem der Konflikt auf symbolischer Ebene in geregelter Weise als politischer Wettstreit ausgetragen wird, wird er in seiner Bedrohung der Gesellschaft entschärft und unschädlich gemacht. Gleichzeitig setzt die Teilung im politischen Raum Aktivität frei, indem die Teilung der Macht zu ihrer Vermehrung führt. Dazu ist eine Distanz zwischen Repräsentierten und Repräsentierenden, bzw. zwischen Symbolisierenden und Symbolisierten erforderlich¹⁵⁰. Dem gesellschaftlichen Innen tritt die politische Sphäre als ihr Außen gegenüber¹⁵¹, die sich zwar an die Gesellschaft zurückbindet, ihr gleichzeitig aber auch als ein anderes gegenübertritt. Nur aus diesem Abstand und der damit

¹⁴⁴ Vgl. ebd. S.76

¹⁴⁵ Lefort/Gauchet: Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen, S.96

¹⁴⁶ Vgl. ebd. S.91

¹⁴⁷ Vgl. ebd. S.100

¹⁴⁸ Vgl. Lefort: Die Frage der Demokratie, S.295

¹⁴⁹ Lefort/Gauchet: Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen, S.91, vgl. auch S.110

¹⁵⁰ Vgl. ebd. S.112

¹⁵¹ Vgl. Lefort: Die Frage der Demokratie, S.293

verbunden Autonomie¹⁵² heraus vermögen die Repräsentanten die Meinungen der Gesellschaft nicht nur widerzuspiegeln sondern zu filtern, um den Konflikt in einen Wettstreit der Meinungen zu überführen. Damit beschreibt Lefort den institutionellen Weg, wie aus Interessensgegensätzen Wettstreit und damit politische Debatten werden können. Indem Repräsentanten einerseits bestimmte Interessen vertreten, d.h. repräsentieren, andererseits Distanz zur unmittelbaren Selbstinteressiertheit schaffen, bieten sie damit Raum für politischen Meinungs austausch.

Die Meinungshaftigkeit selbst beinhaltet wie gesehen eine Beziehung zwischen Partikularität in Form von Selbstinteressiertheit und Universalität in Form von Gemeinsinnigkeit. Der politische Konflikt als Wettstreit der Meinungen kann nur gelingen, wenn den Meinungen Ansinnbarkeit eigen ist, indem der Meinungs austausch verschiedene, partikuläre Aspekte des jeweils gemeinsamen, universalen, aber von niemandem als Ganzes faßbaren Gegenstandes beleuchten kann, so daß schließlich durch Wahl zu entscheidende Ergebnisse erzielt werden können. Eine solche Bezogenheit von Universalität und Partikularität zeigt sich auch in dem symbolischen politischen Raum als solchem aufgrund des politischen Wahlverfahrens. „Jeder [ist] auf eine identische Recheneinheit reduziert“¹⁵³, so daß die Wählenden sich in der Wahl lediglich als politisch atomare Recheneinheiten außerhalb jeder Vorrechte und Privilegien allein durch Stimmabgabe äußern, mit der „die in ihren je einzelnen Welten gefangenen, ihren konkurrierenden Interessen verhafteten Individuen sich der Partikularität ihrer Rolle, ihres Status und ihres Milieus entreißen, um sich als abstrakte Einheiten einzig nach Maßgabe des Äquivalenzprinzips zu konstituieren und somit Zugang zu einer Form der Universalität zu erlangen.“¹⁵⁴ Die Mehrheitsverhältnisse im Parlament stellen fortan die Teilung innerhalb der Gesellschaft dar, während das Parlament als Ganzes die Universalität der Gesellschaft symbolisiert.

Diese politische Übersetzung und Verwandlung des gesellschaftlichen Konfliktes ist immer instabil¹⁵⁵ und damit bedroht von zwei verschiedenen Seiten. Zum einen besteht die Gefahr, daß der innergesellschaftliche Konflikt sich derart zuspitzt, daß die wählenden Bürger sich weigern, sich ihrer Partikularität zu entreißen, so daß der Konflikt keine symbolische Auflösung mehr findet¹⁵⁶, zum anderen kann die Distanz zwischen Regierenden und Regierten so groß werden, daß die Regierten sich nicht mehr als repräsentiert erleben, so daß der Klassenantagonismus als Antagonismus zwischen Politik und Gesellschaft auftritt, indem die Gesellschaft sich von der Politik wendet und damit politikverdrossen wird¹⁵⁷. Beide Gefahren haben ihre Wurzel in der Möglichkeit, daß im Volk der Sinn für das Politische und für die politische Freiheit verlorenggeht, so daß damit gleichzeitig das Vertrauen in die Politik verlorenggeht, die Interessensgegensätze in der Gesellschaft im politischen Streit der Meinungen zu lösen. Auch Gauchet und Lefort sehen die Gefahr, daß der Druck der Bürgerinteressen, z.B. aufgrund sozialer Not derart groß werden kann, daß die politische Symbolisierung nicht mehr gelingt. Dadurch kennzeichnen sie die Demokratie als beständig bedroht. Die Verelendung der Bürgergesellschaft stellt eine der größten Gefahren für die Politik dar, nicht aber die sozialen Interessen generell. Hier hat Arendt unzulässig von der Notlage in der Französischen Revolution auf die soziale Frage geschlossen. Das Soziale ist auf diese Weise nicht gelöst durch die Trennung von Politik und Sozialem, sondern vielmehr kann die Lösung der sozialen Frage erst in der politischen Auflösung gelingen und dadurch zum politischen Tätigsein anstiften. Nicht die Reinhaltung des Politischen von der sozialen Thematik darf das Ziel von Politik sein, im Gegenteil würde solch eine Trennung nur die Trennung der Politik vom Großteil der Gesellschaft zur Folge haben, sondern

¹⁵² Vgl. Lefort/Gauchet: Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen, S.116

¹⁵³ Vgl. ebd. S.116

¹⁵⁴ Ebd. S.113

¹⁵⁵ Vgl. ebd. S.92

¹⁵⁶ Vgl. Lefort: Die Frage der Demokratie, S.296

¹⁵⁷ Vgl. Lefort/Gauchet: Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen, S.108

in Nähe zu den gesellschaftlichen Interessen sollen diese Interessen politisch vertreten und in politischen Wettstreit transzendiert werden. Soziale Interessen sind in diesem Licht betrachtet eine Brücke für die Teilnahme am politischen Geschehen, die innerhalb politisch gesunder Institutionen in politisch qualifizierte Freiheitsliebe, in Sinn für Politik verwandelt werden können. Am Anfang politischer Betätigung mögen dann vielleicht rein soziale Interessen stehen, um auf ihrer Grundlage politische Forderungen zu erheben, doch bietet die politische Tätigkeit selbst die Chance, daß die Auseinandersetzung um die verschiedenen Interessen zur Entwicklung eines Sinnes für politische Freiheit und Gemeinsinn führt. Den politischen Institutionen, allen voran den demokratisch gewonnenen Repräsentantenorganen, ganz gleich auf welcher institutionellen oder politischen Ebene, ist damit eine Heilkraft eigen, die das Verfangensein in das Selbstinteresse zu heilen vermag in Richtung einer korrigierenden Leitung durch das Interesse an der Welt. Arendt übersieht, daß die von ihr selbst konstatierte Heilkraft der Institutionen¹⁵⁸ auch für die sozialen Interessen Gültigkeit besitzt.

2.1.4. Politisches und Soziales als Streit zweier Prinzipien. Das Denken von Alexis de Tocqueville

Die Möglichkeit der Umwandlung der sozialen Interessen in politisch qualifizierte Meinungen sowie die Filterung ansinnbarer Meinungen im Gegensatz zu selbstbezogenen durch institutionalisierte Repräsentation beantwortet noch nicht die Frage nach der von Hannah Arendt gesehenen Gefahr, daß die soziale Thematik den politischen Bereich in seiner Freiheitsqualität bedroht. Soll eine Beziehung zwischen Sozialem und Politischem bestimmbar werden, so kann dies nicht geschehen, ohne die Gefährdung des Politischen durch das Soziale zu bedenken. Andernfalls würden die sozialen Interessen den politischen Bereich okkupieren und damit zerstören, statt die soziale Frage als Zugang zum politischen Urteilen und Handeln zu nutzen. Dazu soll das Denken Tocquevilles herangezogen werden, der zum einen die Gefährdungen des Politischen durch das Soziale thematisiert, zum anderen aber auch eine Lösung der Spannung zwischen beidem aufzeigt, ohne dabei auf eine thematische Separierung zu dringen. Dies geschieht, indem er die Spannung zwischen Politischem und Sozialem nicht als ein Nebeneinander von Sektoren, sondern als Widerstreit zweier Prinzipien begreift, der Gleichheit und der Freiheit. Im „urteilenden Vergleichen“¹⁵⁹ von aristokratischem und demokratischem Zeitalter zeigen sich ihm auf phänomenaler Ebene eine Fülle von Tatsachen (faits), die er in theoretische Grundzusammenhänge einordnet, die sich ihm beim Durchgang der Phänomene zeigen und die er selbst aufgrund ihrer phänomenalen Basis Tatsachen (faits générales) nennt. Als solche faits générales zeigen sich ihm die Prinzipien Freiheit und Gleichheit. Sie stehen im ständigen Dialog mit der phänomenalen Realität, sind darum irrumsanfällig und am ehesten mit den „Idealtypen“ von Max Weber¹⁶⁰ vergleichbar.

2.1.4.1. Das Prinzip der Gleichheit

2.1.4.1.1. Die Demokratie als Angleichungsentwicklung

Bereits der Name de Tocqueville läßt seine aristokratische Herkunft erkennen. Die Privilegien der Aristokratie wurden im Zuge der französischen Revolution immer mehr beschnitten. Doch die Freiheitsliebe, den „goût d' être libre“, wie Tocqueville ihn nennt, sieht dieser in besonderem Maße in der Aristokratie verwurzelt, insofern diese Aristokratie sich nach seinen Worten auszeichnet durch „la grandeur, une certaine fierté de cœur, une confiance naturelle en ses forces, une habitude d'être

¹⁵⁸ Vgl. dazu Kap. 1.2.1.4.

¹⁵⁹ Vgl. Vollrath: Tocqueville über die politischen Implikationen des neuzeitlichen Individualismus, S.242

¹⁶⁰ Vgl. Jardin: Alexis de Tocqueville, S.226

regardée qui fait d'elle le point le plus résistant du corps social - eine gewisse Hochherzigkeit, ein natürliches Vertrauen auf ihre Kräfte, eine Gewohnheit, sich allgemein beachtet zu sehen, die sie zum widerstandsfähigsten Punkte des Gesellschaftskörpers macht.¹⁶¹ Trotz dieser aristokratischen Momente in seinem Denken folgt Tocqueville gerade nicht der politischen Parteinahme seiner Familie wie der überwiegenden Zahl seiner Standesgenossen für eine Wiedereinsetzung einer aristokratischen Herrschaftsform. Jede Wiedererrichtung einer neuen Aristokratie hält er für anachronistisch, „la grande révolution démocratique - die demokratische Revolution“¹⁶² ist für ihn nicht umkehrbar¹⁶³. Doch versteht Tocqueville unter dieser Revolution gerade nicht das historische Ereignis der Französischen Revolution, sondern im Gegenteil einem Jahrhunderte währenden „développement graduelle de l'égalité des conditions - allmähliche Entwicklung zur Gleichheit der Bedingungen“¹⁶⁴, in der die Französische Revolution lediglich ein historisches Moment darstellt, durch das die latent sich vorbereitende Angleichung „wie von selbst“ auf einmal sichtbar wurde¹⁶⁵. Die demokratische Revolution hat damit ähnlich wie Arendts Gesellschaftskonzept prozessuale Konnotationen, doch versucht Tocqueville nicht einen politischen Raum neben der demokratischen Gleichheitsgesellschaft zu schaffen, um die Freiheit zu retten, sondern identifiziert den Schauplatz der demokratischen Revolution mit dem Raum des Politischen.

Dieser Entwicklung der Jahrhunderte währenden demokratischen Revolution schreibt Tocqueville einen religiösen Charakter zu, vor deren Anblick im historischen Zusammenhang ihn „une sorte de terreur religieuse - ein religiöser Schauer“ überkommt und den er als „la Providence - Vorsehung“ charakterisiert, indem die Angleichung nicht nur allgemein ist und damit alle Menschen der westlichen Kultur umfaßt sowie über Jahrhunderte währt, sondern sich auch schicksalhaft ereignet und sich damit menschlichem Einwirken entzieht¹⁶⁶. Um das Gute an dieser Gleichheit und damit an der Demokratie zu sehen, muß man von Gott her denken: „Weil ich in meiner Umgebung nicht alles auf einmal sehen kann, darf ich aus so vielen Dingen diejenigen wählen, und herausheben, deren Bedeutung mir zusagt. Anders ist es für das allmächtige Wesen, dessen Auge notwendig die Gesamtheit der Dinge umfaßt und das deutlich und zu gleicher Zeit sowohl die ganze Menschheit und jeden einzelnen Menschen sieht. [...] Die Gleichheit ist vielleicht weniger erhaben; sie ist aber gerechter, und ihre Gerechtigkeit macht ihre Größe und ihre Schönheit aus.“¹⁶⁷ Damit ist für Tocqueville die moderne Entwicklung der Angleichung ähnlich wie Arendts Konzept der Gesellschaft als prozeßhafte Entwicklung gleichzeitig eine notwendige Entwicklung, die sich handelnder Lenkung entzieht.

Weil Tocqueville in der Kluft zwischen gesellschaftlicher Kultur des aufkommenden Bürgertums und den aristokratischen Institutionen der politischen Regierung die eigentliche Ursache der Französischen Revolution erkannte, wurde für Tocqueville nicht nur die Erforschung der politischen Institutionen wichtig, sondern zur Verhinderung der praktischen Entleerung solcher Institutionen untersuchte er immer auch die Gewohnheiten und Sitten des Volkes, dem diese Institutionen zugehörten. Institutionen müssen von dem Volk getragen sein und andererseits prägen diese wiederum das Volk in spezifischer Weise. Auch wenn Tocqueville noch kaum den Begriff

¹⁶¹ Tocqueville: Der alte Staat und die Revolution, S.116, (Œuvres complètes ed.Mayer Bd.3, S.170) Aufgrund der Fülle der Tocqueville-Zitate werden diese im Folgenden um der besseren Lesbarkeit willen in deutsch wiedergegeben und nur punktuell auf den französischen Wortlaut zurückgegriffen.

¹⁶² Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd. I, S.10

¹⁶³ Vgl. ebd. Bd.II, S.472 (Œuvres complètes ed.Mayer Bd.1, S.1)

¹⁶⁴ Ebd. Bd.I, S.14 (Œuvres complètes ed.Mayer Bd.1, S.4)

¹⁶⁵ Tocqueville: Der alte Staat und die Revolution, S.205

¹⁶⁶ Vgl. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd.I S.14 (Œuvres complètes ed.Mayer Bd.1, S.4f.)

¹⁶⁷ Vgl. ebd. Bd. II, S.484

Gesellschaft kennt, meint er mit dem Begriff des Volkes als seinem wichtigsten Untersuchungsgegenstand nichts anderes als das, was wir heute unter Gesellschaft verstehen, freilich ohne die aus den heutigen Gesellschaftswissenschaften entlehnte Orientierung am interessegeleiteten Verhalten¹⁶⁸, sondern immer unter Berücksichtigung des für die politische Kultur wesentlichen Freiheitsphänomens. Tocqueville untersucht in diesem Zusammenhang nicht nur das Denken der Bürger in demokratischen Zeitaltern sowie ihre Sitten, sondern das Zentralphänomen bildet die Reflexion dessen, was er „sentiments“ [Gefühle]¹⁶⁹ nennt, jene zu Gewohnheiten gewordenen Grundeinstellungen, deren Ausprägungen sowie deren Ursachen und Folgen, die das Handeln der Menschen untereinander und in ihren Institutionen leiten, und die sich in spezifischen Formen von Liebe und Leidenschaft ausprägen. Damit sind bei Tocqueville anders als bei Arendt politische und soziale Gesellschaft nicht voneinander geschieden. Die Angleichungsentwicklung beschreibt einen Prozeß, der nicht vor der politischen Gesellschaft und ihren Institutionen haltmacht, sondern soziale Gleichstellung ist ununterscheidbar mit der politischen verbunden.

2.1.4.1.2. Der demokratische Individualismus

Die Demokratie ist für Tocqueville ein ambivalentes Phänomen, das er mit der historischen Angleichungsentwicklung identifiziert. Während er die politische Angleichung, die Aufhebung der aristokratischen Stände, begrüßt, weil dadurch die Freiheit vergrößert wird¹⁷⁰, so daß den Bürgern zunehmend mehr Wege zur Macht offenstehen, nimmt er dabei die moderne Gefahr wahr, daß sich gleichzeitig mit dieser Gleichheit unweigerlich die gesellschaftlichen „conditions“¹⁷¹ insgesamt eibnen. Diese Einebnung aller Standesunterschiede bedingt nach Tocqueville auch die Aufhebung einer engen Verbundenheit der Menschen untereinander, so daß jeder auf sich selbst zurückgeworfen ist. Demgegenüber beschreibt er die aristokratische Gesellschaft als eine Kette, deren Glieder er miteinander verbunden sieht, während die moderne demokratische Gesellschaft für ihn durch ein atomares Nebeneinander ihrer Glieder geprägt sieht. Damit lockert die Angleichungsentwicklung gleichzeitig das zwischenmenschliche bestehende Bezugsgewebe und läuft Gefahr, es gänzlich zu zerstören. Daß diese Einebnung zu einem Nebeneinander statt zu einem neuerlichen Miteinander führt, verdankt sie einer die demokratischen Zeitalter auszeichnenden Grundhaltung, die Tocqueville „l'individualisme - Individualismus“¹⁷² nennt. Dieser Individualismus gründet auf „une présomptueuse confiance dans leur force - eine anmaßenden Selbstvertrauen“¹⁷³ der Bürger, das auf einem „jugement erroné - irrigen Urteil“ beruht¹⁷⁴, das jeden Bürger allein auf seine eigenen Kräfte verweist. Dieses irrige Urteil besteht darin, in jedem Bereich sein eigener Herr bleiben, niemandem etwas schuldig bleiben und von niemandem etwas erwarten zu wollen¹⁷⁵, um damit die im aristokratischen Zeitalter übliche Abhängigkeit von einem Herrn zu verhindern.

Dieser Individualismus hat nicht nur zur Folge, daß der demokratische Bürger aufgrund seiner Selbstbezogenheit droht, sich „ganz und gar in der Einsamkeit seines eigenen Herzens einzuschließen“¹⁷⁶. Indem alle nebeneinander stehen, werden sie zu einer unterschiedslosen, gleichförmigen Masse. Individualisierung bedeutet nach Tocqueville gerade nicht nur eine Aufwertung des Individuums, sondern mit der Vermassung der Individuen im politisch-gesellschaftlichen Kontext

¹⁶⁸ Vgl. Arendt: Vita activa, S.44f.

¹⁶⁹ Vgl. v.a. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd. II S.141

¹⁷⁰ Vgl. ebd. Bd.I S.10

¹⁷¹ Ebd. S.148

¹⁷² Ebd. S.147 (Œuvres complètes ed.Mayer Bd.2, S.105)

¹⁷³ Ebd. S.151 (Œuvres complètes ed.Mayer Bd.2, S.107)

¹⁷⁴ Ebd. S.147 (Œuvres complètes ed.Mayer Bd.2, S.105)

¹⁷⁵ Vgl. ebd. S.149

¹⁷⁶ Ebd. S.150

beginnt gleichzeitig der Untergang der Individualität in der Massengesellschaft. Der Individualist wird nach und nach untauglich im Umgang mit anderen: „Der Individualismus legt vorerst nur den Quell der öffentlichen Tugenden trocken; mit der Zeit aber greift er alle anderen an und zerstört sie und versinkt schließlich in die Selbstsucht.“¹⁷⁷ Nicht nur wird die Opferbereitschaft für andere immer seltener, deren Bedeutung Tocqueville immer wieder hervorhebt, durch die die Menschen aristokratischer Zeitalter bereit sind, „sich zu vergessen“¹⁷⁸, sondern sie verlieren mehr und mehr ihre sozialen Fähigkeiten. Die politisch bedeutsamste Konsequenz des Individualismus ist jedoch die Ohnmacht. Sie entspringt der Konzentration auf das Privatleben: „Das Privatleben ist in den demokratischen Zeiten so rührig, so bewegt, so von Wünschen, von Arbeit erfüllt, daß jedem weder viel Kraft noch Muße für das politische Leben übrigbleibt.“¹⁷⁹ Diese Konzentration auf den privaten Raum hat die Unfähigkeit zur Folge, öffentliche Wirkung auszuüben. „Da in den Zeitaltern der Gleichheit keiner verpflichtet ist, seinen Mitmenschen beizustehen, und keiner berechtigt, von seinem Nächsten eine große Hilfe zu gewärtigen, ist jeder zugleich unabhängig und schwach.“¹⁸⁰

Diese Ohnmacht treibt die Individualisten schließlich in die Arme einer mächtigen zentralisierten Staatsorganisation, die die Ohnmacht der Bürger zu kompensieren vermag. Dabei verstärkt sich die Gleichheit selbst. Sie braucht keinen weiteren Antrieb von außen: „Ist die Ungleichheit das allgemeine Gesetz einer Gesellschaft, so fallen die stärksten Ungleichheiten nicht auf; ist alles ziemlich eingeebnet, so wirken die geringsten Unterschiede kränkend. Deshalb wird der Wunsch nach Gleichheit um so unersättlicher, je größer die Gleichheit ist.“¹⁸¹ Nicht die Ungleichheit sondern die zunehmende Einebnung der Unterschiede führt zu einem Kampf gegen jede Art von Vorrechten, bis auch die geringsten Unterschiede von einer Massengesellschaft aufgesogen werden.

Damit kennzeichnet Tocqueville die Gefahr der gänzlichen Selbstinteressiertheit und den damit verbundenen Verlust des Gemeinsinns und des Geschmacks an der Freiheit als Individualismus. Die Gefahr der Gleichheit besteht im ausschließlichen Selbstbezug der einander angeglichenen Bürger. Das Interesse an der Angleichung verstärkt nicht nur die Angleichungsentwicklung, sondern auch die Wahrnehmung von Ungleichheit und damit das Interesse an immer stärkerer Angleichung. Das Politische wird damit auf Angleichungsregelung reduziert. Die ausschließliche Selbstinteressiertheit und deren Politikfeindlichkeit ist nicht erst in der Verelendung begründet, sondern in einem Lebensstil, der lediglich die individuellen Möglichkeiten und die Forderung nach staatlicher Garantierung dieser Möglichkeiten im Blick hat.

Die Gefahren zeigen sich im sozialen Bereich in mehrfacher Weise. Zum einen führen psychische, soziale und gesundheitliche Defizite, die nicht so weit ausgeglichen werden können, daß sie verschwinden, zu einer radikalen gesellschaftlichen Ausgrenzung, je weiter die Angleichungsentwicklung fortschreitet. Je offensichtlicher diese Ungleichheit ist, insbesondere in Form sichtbarer Behinderungen oder Rassenunterschiede, desto schneller und radikaler werden solche nicht der Norm entsprechenden Teile der Gesellschaft ausgegrenzt werden. Je angeglichere die Individuen sind, desto diskriminierender wird mit jeder Abweichung umgegangen. Zum anderen dient jede soziale Intervention mit dem Ziel der Autonomie dem individualistischen Weltbild, das jedes Individuum auf seine individuellen Fähigkeiten zurückwirft. Damit bewirkt Hilfe genau das Gegenteil von dem, was sie bewirken will, insofern es die Menschen nicht in das Bezugsgewebe aufnimmt, sondern sie dazu verführt, ohnmächtige Einzelgänger zu werden, die um nichts anderes

¹⁷⁷ Ebd. S.147

¹⁷⁸ Ebd. S.148

¹⁷⁹ Ebd. S.430f.

¹⁸⁰ Ebd. S.431

¹⁸¹ Ebd. S.204

besorgt sind als um ihren individuellen Bewegungsraum, der von äußeren Einflüssen so unabhängig wie möglich sein soll. Im Kontext des Denkens von Hannah Arendt liest sich Tocquevilles Analyse des demokratischen Zeitalters wie eine Beschreibung der unpolitischen Gesellschaft im Sog der Konformisierung und Nivellierung. Tocquevilles Charakterisierung der ohnmächtigen demokratischen Individuen zeigt weite Parallelen zu Arendts Konzept der modernen Weltlosigkeit. Vor allem bestätigt Tocqueville den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Gleichheitsentwicklung und Politik- bzw. Weltvergessenheit.

2.1.4.1.3. Die Gefährdung des Politischen durch das Soziale

Mit dem irrigen anmaßenden Selbstvertrauen der individualistischen Bürger ist das Motiv des Individualismus erst unzureichend beschrieben. Die zentrale Bedeutung spielt dabei „le goût du bien-être matériel - die Liebe zum materiellen Wohlergehen“¹⁸². Solange Standesgrenzen jeden sozialen Aufstieg verhindern, existiert auch kein Bedürfnis nach Reichtum als Prestige. Öffnen sich mit den Standesgrenzen jedoch auch neue Möglichkeiten eines solchen Aufstiegs, so erwachen damit gleichzeitig vorher nicht dagewesene Wünsche. Sind alle Privilegien fortgefallen, so sind alle Unterschiede im materiellen Wohlstand lokalisiert. Die soziale Position wird anhand sozialer Prestigeobjekte erworben. Gleichzeitig entsteht aufgrund der Angleichung eine wachsende unpolitische Mittelschicht: „Wenn sich [...] die Stände vermischen und die Vorrechte beseitigt sind, wenn die Erbgüter aufgeteilt werden und Bildung und Freiheit sich verbreiten, dann wird die Einbildungskraft der Armen von der Begierde nach Wohlstand und das Sinnen der Reichen von der Angst vor dessen Verlust erfaßt. Es entstehen zahllose mittlere Vermögen. Ihre Besitzer leisten sich genug materielle Genüsse, um den Hang zu solchen Genüssen zu erwerben, und nicht genug, um befriedigt zu sein. Sie verschaffen sich diese stets nur mit Anstrengung und geben sich ihnen nie anders als mit Zittern hin.“¹⁸³ Gerade die mittleren Vermögen und nicht die soziale Armut bindet alle Kräfte und verhindert damit politisches Engagement.

Schließlich haben die materiellen Interessen den Vorteil, daß sie keine großen Ziele beinhalten, sondern solche, die für jeden erreichbar sind: „Diese Ziele sind klein, aber die Seele hängt an ihnen: sie betrachtet sie täglich ganz aus ihrer Nähe; schließlich verbergen sie ihr die übrige Welt, und manchmal stellen sie sich zwischen sie und Gott.“¹⁸⁴ Damit umfaßt und beherrscht das materielle Streben alle anderen Strebungen. „Die Liebe zum Wohlergehen erweist sich da als eine zähe, ausschließliche, allumspannende aber beherrschende Leidenschaft.“¹⁸⁵ Für öffentliche Güter und immaterielle Werte bleibt kein Raum, keine Kraft und keine Zeit mehr übrig.

Es ist Tocqueville vorgeworfen worden, daß er in seiner Analyse der Gleichheit es versäumt, zwischen politischer und sozialer Gleichheit angemessen zu unterscheiden¹⁸⁶. In der Tat sieht Tocqueville zwischen beiden einen Zusammenhang. Die demokratische Revolution beschränkt sich nach Tocqueville gerade nicht auf den politischen Bereich, das Politische ist für ihn nicht vom Sozialen zu trennen. Die Demokratie baut auf dem Prinzip der Gleichheit auf, wobei diese Gleichheit nicht bei der Gerechtigkeitsforderung bezüglich gleicher Zugangsberechtigungen zum politischen Bereich stehen bleibt, sondern auf die soziale Gleichheit als einer gleichmäßigen Verteilung aller Güter übergreift. Die soziale Gleichheit beginnt mit der Gewährleistung gleicher Startbedingungen wie z.B. gleicher Bildung für alle, um gleiche Möglichkeiten politischer Betätigung zu haben, und mündet ein in

¹⁸² Ebd. S.189 (Œuvres complètes ed.Mayer Bd.2, S.134)

¹⁸³ Ebd. S.190f.

¹⁸⁴ Ebd. S.194

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Vgl. Vossler: Alexis de Tocqueville, S.252

die Forderung nach der Angleichung der Lebensbedingungen allgemein. Politik unter der Herrschaft des Gleichheitsprinzips mündet von selbst und notwendig in reine Sozialpolitik ein, die schließlich nur noch mit dem Ausgleich vorhandener Mittel beschäftigt ist.

Diese Einsicht macht Tocqueville fruchtbar für seine Einschätzung der Industriegesellschaft. Er erkennt die verhängnisvolle Wirkung der Arbeitsteilung. Für ihn steht jedoch noch mehr als die Verarmung die Unfreiheit des Arbeiters im Vordergrund, der in der Arbeitsteilung seine Selbständigkeit verliert: „Je durchgreifender der Grundsatz der Arbeitsteilung angewandt wird, um so schwächer, beschränkter und abhängiger wird der Arbeiter. Die Fertigkeit schreitet voran, der Fertige zurück.“¹⁸⁷ Gleichzeitig spricht Tocqueville die Problematik der Akkumulation des Kapitals an: „Andererseits, in dem Maße wie deutlicher erkennbar wird, daß die Erzeugnisse einer Industrie um so vollkommener und billiger werden, je größer die Fabrik und je größer das Kapital, treten sehr reiche und sehr erfahrene Menschen auf den Plan, um Industrien zu betreiben, die bis dahin unwissenden oder wenig bemittelten Handwerkern überlassen waren.“¹⁸⁸ Es liegt auf der Hand, daß solche Unternehmer auch versuchen, politisch Einfluß zu nehmen. Doch haben diese Unternehmen nicht einmal einen beschränkten Begriff politischer Freiheit¹⁸⁹, so daß ihre Form von Politik droht, in radikaler Unfreiheit zu enden. Macht durch Geld ist die Umkehr politischer Macht¹⁹⁰, die insofern der Gewaltherrschaft ähnlich ist, als sie durch aufspeicherbare Mittel in Form des Kapitals statt durch politische Überzeugungstätigkeit ihre Herrschaft ausübt¹⁹¹. Außerdem lähmt ein aus der sozialen Schere sich ergebendes Gegeneinander von arm und reich unweigerlich die Politik¹⁹². Doch sieht Tocqueville in diesem Zusammenhang keine unmittelbare Gefahr für die Gleichheit oder die Demokratie, weil den Reichen eine ihnen gemeinsame Kultur fehlt: „Obwohl es Reiche gibt, besteht in Wirklichkeit eine Klasse der Reichen nicht; diese Reichen haben nämlich weder den Geist noch die Zwecke, weder Überlieferungen noch Hoffnungen gemeinsam. Es gibt also Glieder, jedoch keinen Körper.“¹⁹³ Auf der anderen Seite ist der Arbeiter lediglich in Bezug auf seinen Lohn abhängig¹⁹⁴, und sobald er die Fabrik verläßt, ist er wieder frei¹⁹⁵. Außerdem hängt der Arbeiter nicht von einem bestimmten Arbeitgeber ab sondern nur vom Arbeitgeber „im allgemeinen“¹⁹⁶. Dies ist von Tocqueville natürlich nicht in Zeiten wachsender Arbeitslosigkeit gesprochen. Aufgrund dieser Beobachtungen hält Tocqueville diese Form von Aristokratie, den Geld- und Industriellenadel für weit ungefährlicher als bisherige Aristokratien: „Im ganzen genommen ist, glaube ich, die Aristokratie der Fabrikanten, die wir vor unseren Augen entstehen sehen, eine der härtesten, die auf Erden erschienen ist; sie ist aber zugleich eine der kleinsten und ungefährlichsten. Dennoch müssen die Freunde der Demokratie ihre Blicke ständig mit Besorgnis nach dieser Seite hin lenken; falls nämlich die dauernde Ungleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen und die Aristokratie jemals von neuem in die Welt eindringen, so läßt sich voraussagen, daß sie durch dieses Tor hereinkommen werden.“¹⁹⁷ Tocquevilles Gleichheitsprinzip ist kein Wirkgesetz mit mathematischer Zuverlässigkeit. Es entbindet nicht von der historischen Möglichkeit wachsender Ungerechtigkeit aufgrund neuartiger in Tocquevilles Zeit noch nicht beobachtbaren Phänomenen. Tocqueville beobachtet und analysiert,

¹⁸⁷ Ebd. Bd.II S.236

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. Rau: Demokratie und Republik, S.74

¹⁹⁰ Vgl. ebd. S.80

¹⁹¹ Vgl. Arendt: Macht und Gewalt, S.47; dies.: Was ist Politik, S.72

¹⁹² Vgl. Rau: Demokratie und Republik, S.79

¹⁹³ Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika Bd. II, S.238

¹⁹⁴ Vgl. ebd. S.239

¹⁹⁵ Vgl. Jardin: Alexis de Tocqueville, S.241

¹⁹⁶ Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd. II S.239

¹⁹⁷ Ebd. S.239f.

läßt jedoch eine letzte Bewertung offen und fordert kommende Generationen, die auf eine weitere Geschichte dieser Entwicklung blicken können, gleichfalls zur Beobachtung auf, um die bisherigen Ergebnisse eventuell zu modifizieren.

2.1.4.1.4. Die Gefahr des modernen Despotismus

Noch in einem weiteren Punkt zeigt der „Geldadel“ seine Schwäche. Im Gegensatz zu früheren Aristokratien sorgt er nicht für seine Untergebenen über die Zahlung des Lohnes hinaus: „Die landbesitzende Aristokratie der vergangenen Zeitalter war durch das Gesetz verpflichtet oder glaubte sich durch die Sitten gehalten, ihren Dienern zu Hilfe zu kommen und ihre Not zu lindern. Die Aristokratie der Fabrikanten unserer Tage jedoch überläßt die Menschen, nachdem sie sie in ihrem Dienst elend und stumpf gemacht hat, in Krisenzeiten der öffentlichen Wohltätigkeit, um sie zu ernähren. [...] Zwischen dem Arbeiter und dem Herrn gibt es häufige Beziehungen, aber keine wirkliche Gemeinschaft.“¹⁹⁸ Indem der Geld- und Unternehmeradel die Not, die er selbst erzeugt hat, an die staatliche Fürsorge zurückverweist, zeigt er nicht nur seine eigene Schwäche sondern spielt auch eine wichtige Rolle bei der Zentralisierung politischer Macht im Staat. Wirtschafts- und Sozialpolitik sind lediglich zwei Seiten eines einheitlichen Phänomens. Indem Arbeitgeber die soziale Fürsorge an den Staat zurückweisen, geben sie auch wirtschaftliche Kompetenzen aus ihrer Hand in diejenige einer staatlichen Zentralfürsorge. Dieser Zentralismus ist das Hauptkennzeichen einer neuen modernen und demokratischen Staatsform, die Tocqueville als moderne Despotie beschreibt und vor der er mit eindringlichen Worten warnt. Diese Despotie bildet für ihn nicht eine Sonderform politischer Entwicklung in demokratischen Zeitaltern sondern stellt vielmehr die „natürliche Regierungsweise“¹⁹⁹ unter dem Prinzip der Gleichheit dar. Zum einen führt das Entreißen der Vorrechte der Aristokratie fast notwendig zu einer Stärkung der Vorrechte des Staates²⁰⁰, weil die Leitung aller Geschäfte nun der staatlichen Führung übertragen wird. Zum anderen stützt die Zentralgewalt selbst die Gleichheit und verstärkt sie: „Die Gleichförmigkeit erspart ihr die Prüfung unzähliger Einzelheiten, mit denen sie sich befassen müßte, wenn man die Vorschrift den Menschen anzupassen hätte, statt alle Menschen unterschiedslos der gleichen Vorschrift zu unterwerfen.“²⁰¹ Die Zentralgewalt ist daher undenkbar ohne ihr spezifisches Herrschaftsinstrumentarium: die Bürokratie. Schließlich trägt die Industrie auch noch durch ihre Bedürfnisse nach entsprechender Infrastruktur dazu bei, die Forderung nach staatlicher Intervention und damit nach einer zentralen staatlichen Macht entscheidend zu vermehren²⁰². Wie in einem Strudel gehen alle politischen und schließlich auch individuellen Kräfte mit dem ausdrücklichen Einverständnis dieser Individuen im Sog der allmächtig werdenden Zentralgewalt unter, wobei sich diese Kräfte noch gegenseitig überbieten in der Vehemenz der Forderung nach dieser Zentralisierung.

Von entscheidender Bedeutung für diese Entwicklung ist die individualistische Grundhaltung der Bürger in demokratischen Zeitaltern: „Da in den Zeitaltern der Gleichheit keiner verpflichtet ist, seinen Mitmenschen beizustehen, und keiner berechtigt ist, von seinem Nächsten eine große Hilfe zu gewärtigen, ist jeder zugleich unabhängig und schwach. [...] Seine Schwäche weckt in ihm von Zeit zu Zeit das Verlangen nach fremder Hilfe, die er von keinem von ihnen erwarten kann, da sie alle machtlos und kühl sind.“²⁰³ Es ist die individualistische Ohnmacht, die den Ruf nach einer staatlichen Allmacht ins Leben ruft und beständig vermehrt. Die Unpolitik des Individualismus aufgrund des

¹⁹⁸ Ebd. S.239

¹⁹⁹ Ebd. S.434

²⁰⁰ Vgl. ebd. S.437

²⁰¹ Ebd. S.433

²⁰² Vgl. ebd. S.453

²⁰³ Ebd. S.431

politischen Desinteresses und des dadurch bedingten Ausfalls aller Mittelgewalten²⁰⁴ erzeugt ein Vakuum, das nur eine mächtige Zentralgewalt zu füllen imstande ist. Als einzige Erwartung an die Politik bleibt das Verlangen nach öffentlicher Ordnung übrig, um sich ungestört von der Politik seinem Wohlstandsstreben widmen zu können. Tocqueville sieht in diesem Ordnungsbedürfnis die größte Gefahr für den politischen Raum überhaupt: „Ich gebe gern zu, daß die öffentliche Ruhe ein großes Gut ist. Indessen will ich nicht übersehen, daß alle Völker auf dem Wege über die gute Ordnung der Gewaltherrschaft verfallen sind. [...] Ein Volk, das von seiner Regierung nichts fordert als das Wahre der Ordnung, ist in seinem Innersten bereits Sklave; es ist Sklave seines Wohlergehens und der Mann, der es in Ketten legen soll, kann auftreten.“²⁰⁵ Einzig die Zentralgewalt ohne Kontrolle durch ein anderes Organ erscheint stark genug, das Volk vor Anarchie zu schützen²⁰⁶. Aber gerade um die Ruhe und Sicherheit zu gewähren, wird der Zentralgewalt bald jede mögliche Kompetenz übertragen, da eine einheitliche Gewalt der Unruhe des Pluralismus entbehrt. Doch diese einheitliche Gewalt wird durch ihre Allfürsorge schließlich jede Initiativität lähmen.

Das Frankreich seiner Zeit ist für Tocqueville das Paradigma dieses modernen Despotismus, weil dort die Abschaffung jeglicher Vorrechte zugunsten der Stärkung der Zentralgewalt am weitesten fortgeschritten war²⁰⁷. Dieser Despotismus braucht im Gegensatz zu Despotien vergangener Zeiten keine Gewaltanwendung, sondern zeichnet sich im Gegenteil gerade durch seine Milde aus, weil die Bürger sich freiwillig der Herrschaft der Zentralgewalt unterwerfen. Er versteht sich vielmehr im Ursprungssinn des Wortes als Väterherrschaft, nur daß die Bürger im Gegensatz zu unmündigen Kindern nie zu mündigen Bürgern werden können²⁰⁸. Die moderne Despotie ist in besonderem Sinne „Sozialgewalt“, die es als ihre Aufgabe ansieht, für jeden Bürger zu sorgen: „Die meisten unserer Fürsten wollen augenscheinlich nicht nur das ganze Volk beherrschen; sie scheinen sich verantwortlich zu halten für das Tun und das Einzelschicksal ihrer Untergebenen, als gingen sie darauf aus, jeden von ihnen in den verschiedenen Handlungen seines Lebens zu lenken und zu belehren und ihn nötigenfalls wider seinen Willen glücklich zu machen.“²⁰⁹

Neben Ihrer Milde und damit verbunden ihrem bevormundenden Charakter, wodurch der Gebrauch des freien Willens, der individualistische Unabhängigkeitssinn, immer sinnloser wird²¹⁰, beansprucht die Sozialgewalt Omnipotenz und ist gleichzeitig wesentlich ausgedehnter als jede klassische Despotie²¹¹. Sie will keine Gewalt neben anderen sein sondern unkontrollierte Alleinherrschaft²¹². Sie zeichnet sich insbesondere durch wohlfahrtsstaatliche Prinzipien aus²¹³. Es ist gerade die Fürsorge für das Wohl des Einzelnen, die ihre Macht begründet, da in keinem anderen Bereich derart umfassende Macht über die Gesellschaft als Ganzes wie über jeden Einzelnen erlangt werden kann. Die moderne Despotie ist nichts anderes als der allumfassende und allzuständige Sozialstaat. Sie übt ihre Herrschaft aus mittels der Bürokratie mit ihrem „Netz verwickelter, äußerst genauer und einheitlicher Vorschriften“²¹⁴, denen sich jeder Einzelne anzupassen hat.

²⁰⁴ Vgl. ebd. S.453

²⁰⁵ Ebd. S.208

²⁰⁶ Vgl. ebd. S.440

²⁰⁷ Vgl. ebd. S.428

²⁰⁸ Vgl. ebd. S.463

²⁰⁹ Ebd. S.447

²¹⁰ Vgl. ebd. S.464

²¹¹ Vgl. ebd. S.465

²¹² Vgl. Hereth: Tocqueville zur Einführung, S.113

²¹³ Vgl. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika Bd.II, S.446

²¹⁴ Ebd. S.464

Es bleibt die Frage offen, wie eine solche, den freien Willen brechende Gewalt vereinbar ist mit dem individualistischen Stolz und Streben nach Unabhängigkeit. Nach Tocqueville vermag gerade die moderne Despotie das Streben nach Unabhängigkeit mit dem Bedürfnis, geführt zu werden und damit abhängig zu bleiben, zu vereinen, indem sie die Verwaltungsdespotie mit dem Gedanken der Volkssouveränität verbindet²¹⁵. Weil die bevormundende Macht von den Bürgern selbst gewählt ist, folgen sie ihr bereitwillig und täuschen sich damit über ihre Freiheit. Nicht eine mangelnde demokratische Legitimation von Herrschaft macht für Tocqueville den despotischen Charakter der modernen Despotie aus, sondern allein ihr Umfang und die Art ihrer Regierung.

Aufgrund der Gefahr der Zentralisierung und damit der Despotie auf der Basis von sozialen Aufgaben stellt sich die Frage, wie nach Tocqueville eine gelungene Sozialpolitik aussehen kann. Tocqueville stellt dazu einzelne Überlegungen an in seiner Schrift über den Pauperismus²¹⁶. Staatliche Sozialpolitik darf sich danach lediglich unvermeidbarer Übel annehmen²¹⁷, um nicht durch staatliche Armengesetze Müßiggang zu belohnen und damit die Abhängigkeit von staatlicher Fürsorge zu erhöhen sowie gleichzeitig Wohlhabende zu ruinieren. Er macht darauf aufmerksam, daß jede staatliche Hilfe, bei der nicht sorgfältig geprüft ist, ob sie Hilfe zur Selbsthilfe darstellt, Arme erniedrigt und Freiheiten einschränkt. Eine besondere Rolle mißt er in diesem Zusammenhang den Arbeitervereinigungen als Selbsthilfe der Arbeiter zu²¹⁸. Jede Vereinigung wird mehr Kräfte und Engagement freisetzen als staatliche Fürsorge, auch wenn sie auf Kosten der Einheitlichkeit der Versorgung geht. Damit wird deutlich, daß sich für Tocqueville gelungene soziale Intervention am Eröffnen von Handlungsspielräumen mißt, um der Entmündigung im Zusammenhang mit der Angleichungsentwicklung entgegenzuwirken.

In seiner Einschätzung der Bürokratie als derjenigen Herrschaftsform, die der Gleichheitsentwicklung zugehört, und die in eine Verwaltungsdespotie mündet, unterscheidet sich Tocqueville nicht von Arendts Aussagen über die bürokratische Niemandsherrschaft der Gesellschaft. Doch bildet für Tocqueville nicht die soziale Thematik an sich, sondern die individualistische Grundeinstellung der Bürger die Grundbedingung, die zum Aufkommen dieser modernen Despotie führt. Die Gefahr der modernen Despotie stellt die Entartung jeglicher Form von Wohlfahrtsstaat dar, der nicht die Handlungsmöglichkeiten der politisch qualifizierten Gemeinschaften fördert, sondern die ohnmächtigen Individuen, die ihre Hilfe nur noch vom staatlichen Sozialsystem erwarten, versorgt und zu abhängigen Kindern von Vater Staat macht. Soll die Gefahr der modernen Despotie gebannt werden, so kann dies nach Tocqueville nicht durch eine Trennung zwischen sozialen und politischen Interessen gelingen, sondern allein aufgrund der Korrektur der individualistisch-selbstinteressierten Grundeinstellung der Bürger.

2.1.4.2. Das Prinzip der politischen Freiheit

2.1.4.2.1. Die neue Vereinigungswissenschaft

Wenn eine Trennung von sozialer Angleichungsentwicklung und politischer Gemeinschaft nicht gelingt, so bedeutet dies für Tocqueville nicht, daß die verhängnisvolle Entwicklung unaufhaltsam wäre. Das Aufbrechen der fortschreitenden Gleichheitsentwicklung kann jedoch nur durch Korrektur des neuzeitlichen Bewußtseins in Form des modernen Individualismus gelingen. Dies geschieht durch Zugesellung eines zweiten Prinzips neben das der Gleichheit: die Freiheit. Gleichheit und Freiheit sind

²¹⁵ Vgl. ebd. S.465

²¹⁶ Vgl. dazu Jardin: Alexis de Tocqueville, S.217

²¹⁷ Vgl. Rau: Demokratie und Republik, S.79

²¹⁸ Vgl. Jardin: Alexis de Tocqueville, S.217

nicht insoweit Gegensätze, daß sie nicht beide nebeneinander bestehen könnten. Für Tocqueville sind die Vereinigten Staaten von Amerika das Beispiel für die Verbindung beider. Als das Land, in dem die Angleichung am weitesten fortgeschritten ist, ist Amerika für ihn gleichzeitig das Beispiel dafür, daß die verhängnisvolle Entwicklung der Moderne durch die Entwicklung eines spezifisch demokratischen Freiheitsbewußtseins aufgehalten werden kann.

Der Leser von Tocquevilles Werk soll aufgrund der aufgezeigten Gefahren der modernen demokratischen Gleichheitsbewegungen und des Wertes politischer Freiheit Geschmack bekommen²¹⁹ an dieser Freiheit, da die Realisierung von Freiheit auf eben einem solchen Geschmack an der Freiheit dem „goût d'être libre“²²⁰ gründet²²¹. Diese Freiheit liegt nicht prinzipiell in Konkurrenz zur Gleichheit, wohl aber zum von Tocqueville beschriebenen Phänomen des Individualismus'. Dazu muß nicht die Angleichungsentwicklung rückgängig gemacht werden, sondern eine tragfähige Verbindung von Gleichheit und Freiheit gefunden werden²²². Während die alleinige Herrschaft des Gleichheitsprinzips letztlich bedeutet, gleiche Unfreiheit für alle, so kann man die Verbindung beider Prinzipien auf die Formel bringen: „gleiche Freiheit für alle“²²³, und sie beginnt mit der absoluten Gleichheit in der Stimmabgabe bei der Wahl sowie mit der Gleichheit vor dem Gesetz. Diese politische Gleichheit braucht die Priorität, damit sie durch die Gleichstellung die Zugangsmöglichkeiten zur Freiheit auf alle verbreitern kann, statt durch soziale Angleichung die individualistische Ohnmacht und Unfreiheit zu fördern. Hier trifft sich Tocquevilles Denken mit dem Denken von Hannah Arendt, doch löst er den Konflikt zwischen politischer Freiheit und sozialer Angleichung nicht durch die Separierung in verschiedene Räume, sondern lediglich durch die Vorordnung der Förderung der Freiheit vor der Gleichheit. Unter Vorordnung der Freiheit verändert sich das Gesicht der Gleichheit. Nicht die Identität der Möglichkeiten durch staatliche Anspruchsregelungen sind das Ziel einer freiheitlich orientierten Gleichheit, sondern eine Pluralisierung der Möglichkeiten, die Schaffung immer neuer Zugänge zur Handlungsfreiheit. Nicht der Staat, sondern entsprechende Vereinigungen erhalten somit den Auftrag, Benachteiligte zu stützen und ihnen Handlungsräume zu erschließen. Diese Vereinigungen haben als Mittelgewalten selbst wiederum einen Zugang zur Macht und damit auch zu finanziellen Mitteln.

Auch der Individualismus kennt eine Form der Freiheit, die individuelle Unabhängigkeit, den eigenen Lebens- und Wirkungsbereich auch selbst zu gestalten. Tocqueville zeigt auf, daß diese Forderung nach individueller Unabhängigkeit schließlich in radikaler Abhängigkeit und Unmündigkeit endet, wenn nicht das Ich-kann des Individualismus getragen ist von der politischen Freiheit: Wir können. Tocqueville wirbt dafür, daß die Möglichkeiten, die das gemeinsame Handeln betreffen, den Vorrang haben müssen, ja die Voraussetzung bilden für individuelles, privates Freisein in Form individueller Bewegungsfreiheit. Dem Liberalismus wird von Seiten des Kommunitarismus immer wieder vorgeworfen, ein individualistisches Freiheitsverständnis zu vertreten²²⁴. Tocquevilles Freiheitsverständnis ist ein solches politisch qualifizierter Freiheit, er nennt sich selbst einen Liberalen einer neuen Art, weil er die höchste Form von Freiheit gerade im Miteinanderhandeln entdeckt. Freiheit ist für ihn Versammlungsfreiheit, wobei die Versammlung dem gemeinsamen Entscheiden und damit Handeln dient, die er im demokratischen Gewand in den townships Amerikas entdeckt, und für die er in seinem Werk in Frankreich wirbt. Diese Versammlungsfreiheit wird in unterschiedlichsten Institutionen der Selbstverwaltung ausgeübt, worunter allerdings im Kontrast zum deutschen Begriff

²¹⁹ Vgl. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd. II S.470

²²⁰ U.a. Tocqueville: Brief an Eugène Stoffels vom 24.Juli 1836; in: Œuvres complètes, VI, S.433

²²¹ Vgl. Vollrath: Tocqueville über die politischen Implikationen des neuzeitlichen Individualismus, S.245

²²² Vgl. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd.II S.141f.

²²³ Vgl. Vollrath: Tocqueville über die politischen Implikationen des neuzeitlichen Individualismus, S.247

²²⁴ Vgl. dazu ebd. S.239

„Selbstverwaltung“ keine Unterjochung unter eine Form der Selbstbürokratisierung zu verstehen ist, sondern die Kunst, associations civiles et politiques einzurichten und zu beleben. Nach dem Zusammenbruch der associations féodales - der natürlichen Handlungsverbände des aristokratischen Zeitalters²²⁵ - ist Zusammenhandeln und damit die Betätigung politischer Freiheit nur in „associations artificiellement créées - in künstlichen Handlungsverbänden“ möglich²²⁶ in Form von bürgerlichen Vereinigungen zu verschiedensten Zwecken, die gegenüber den associations féodales den Vorzug genießen, daß sie die Freiheit der gemeinsamen Handlungsmöglichkeiten wesentlich verbreitern, weil sie nicht mehr auf natürliche Zugehörigkeiten festgelegt sind und nicht auf die Handlungsfreiheit weniger Adelliger beschränkt bleiben. Die associations civiles et politiques der demokratischen Zeitalter sind dagegen in vielfältigen Formen zu unterschiedlichsten Zwecken möglich und können sich wechselnden gesellschaftlichen Anforderungen flexibler anpassen. Sie ermöglichen damit gleiche Handlungsmöglichkeiten für alle Mitglieder der associations.

Nicht die seltenen großen, sondern die vielen kleinen lokalen Entscheidungen sind es, die durch die Häufigkeit der Anteilnahme und Mitentscheidung die Grundhaltung der Bürger verändern. Werden die kleineren gemeinsamen Angelegenheiten durch Zusammenschluß geregelt, dann müssen sich nicht nur die privaten Leidenschaften verbergen, die der Individualismus ausgeprägt hat, und die Menschen „sont [...] arrachés [...] à la vue d’eux-mêmes - werden aus ihrer Selbstschau herausgerissen“²²⁷. Verantwortungsbewußtsein für öffentliche Angelegenheiten wird nicht durch eine globale Liebe zur Menschheit entwickelt, sondern durch die konkrete gemeinsame Regelung gemeinsamer Probleme²²⁸. Nicht nur soziale Werte wie Kooperationsfähigkeit werden durch die Ausübung politischer Freiheit erworben, sondern die gegenseitige Achtung vor den Urteilen der Einzelnen in gemeinsamen Entscheidungsprozessen realisiert auch erst die Achtung vor der Würde der einzelnen Menschen. Menschliche Freiheit und Würde des Menschen bilden eine unauflösliche Einheit²²⁹. Aufgrund des freiheitlichen Engagements entfalten sich Energien, die in ihrer Stärke wie in ihrer Kreativität²³⁰ sowie in ihrer Angemessenheit gegenüber konkreten Menschen und Situationen jede zentrale Verwaltung weit übertreffen. Diese Ausführungen Tocquevilles lesen sich insofern als Konkretisierung dessen, was Kant und Arendt unter der Heilkraft der Institutionen verstehen²³¹. Allerdings können solche Vereine auch Unruhe in den politischen Raum hineinragen, die Gleichförmigkeit stören und aufgrund der Konkurrenz um die öffentliche Meinung auch Haßgefühle auslösen. Doch werden solche Mißstände vergehen und die Vorzüge immer überwiegen²³², dies desto mehr, als die Öffentlichkeit immer geübt wird in der Selbstverwaltung. Tocqueville hat die Gefahr der Anarchie immer als das geringere Übel angesehen gegenüber der politischen Gleichgültigkeit innerhalb der modernen Despotie²³³.

Die Selbstverwaltung umfaßt bei Tocqueville eine Vielzahl von Vereinigungsmöglichkeiten, die sich jedoch lediglich in Inhalt und Umfang unterscheiden sowie in den diese Vereine leitenden Interessen, nicht jedoch in ihrem Charakter des Sich-vereinigens²³⁴. Man kann zwischen bürgerlichen und politischen Vereinen unterscheiden, wobei bürgerliche Vereine interessegeleitet entstehen, so vor allem spontan entstehende Bürgervereine und Nachbarschaftsräte, während politische Vereine meist

²²⁵ Vgl. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd.II S.147ff.

²²⁶ Vgl. ebd. S.164

²²⁷ Vgl. ebd. S. 154(Œuvres complètes ed.Mayer Bd.2, S.109)

²²⁸ Vgl. Hereth: Tocqueville zur Einführung, S.46

²²⁹ Vgl. Oberndörfer / Jäger: S.123, sowie Rau: Demokratie und Republik S.58

²³⁰ Vgl. Rau: Demokratie und Republik, S.84

²³¹ Vgl. Kap. 1.2.1.4.

²³² Vgl. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd.II S.154f.

²³³ Vgl. ebd. S.155, S.424

²³⁴ Vgl. Vollrath: Tocqueville über die politischen Implikationen des neuzeitlichen Individualismus S.251

größere Zahlen von Menschen umfassen, um ohne spezielle Interesseleitung, sondern in ihrer Reinform allein aus der Freude am politischen Freisein politische Gremien zu beeinflussen. Schließlich nennt Tocqueville noch intellektuelle und moralische Vereine, die das Bewußtsein und die Gewohnheiten prägen²³⁵. Alle diese Vereine verweisen aufeinander, die Gesellschaft wird durchprägt von vielfältigen großen und kleinen Machtzentren, die zu Mittelgewalten²³⁶ werden und so eine Zentralisierung politischer Macht unmöglich machen. Jede Vereinigung zum gemeinsamen Handeln bedeutet Politik im Kleinen, und bringt so den Mitgliedern der Vereinigungen auch das Interesse an der Politik der Zentralregierung näher²³⁷: „Die bürgerlichen Vereinigungen erleichtern also die politischen; andererseits entwickelt und vervollkommnet die politische Vereinigung erheblich die bürgerliche.“²³⁸ Tocqueville sieht damit keinen grundlegenden Gegensatz zwischen interessegeleiteten Vereinigungen und solchen allein aus Freude an der politischen Freiheit bzw. aus Interesse an der Welt. Die interessegeleitete Vereinigung zwingt die Bürger zur Zusammenarbeit und bietet auf diese Weise erste Erfahrungen mit der Freiheit an und weckt damit den Geschmack an ihr. Selbstverwaltung im sozialen Bereich fördert damit immer auch Freiheit im Politischen. In der sozialen Selbstverwaltung lernen die Individuen die Freiheit kennen, die sich im politischen Zusammenhang voll entfalten kann. Die soziale Selbstverwaltung wird zur Zugangsmöglichkeit zum politischen Bereich, wohlgemerkt nicht unter Nivellierung der Gefahr der modernen sozialen Angleichungsentwicklung, sondern gerade angesichts ihrer.

Tocquevilles Verständnis der Vereinigungen bedeutet schließlich auch etwas kategorial anderes als Partizipation an Politik, da Partizipation zentralistisch orientiert bleibt, und die Bürger nur als „Rädchen“ im Getriebe der Zentralregierung versteht²³⁹, während Tocquevilles Verständnis politischer Freiheit die Bedeutung des Handelns in „kleineren“ lokalen politischen Angelegenheiten hervorhebt. Tocqueville sieht die Bedeutung der Vereinigung als derart wichtig an, daß er jedes Vereinigungsverbot, auch wenn es aus Verfassungsschutzgründen notwendig erscheint, als für das Volk letztlich schädlich ansieht, weil es sich auf das Netz der Vereinigungen wie eine Amputation auswirkt: „Ich verstehe, daß man einem Manne den Arm abnimmt, um sein Leben zu retten; aber man soll mir nicht weismachen, er werde sich ebenso geschickt erweisen, wie wenn er nicht einarmig wäre.“²⁴⁰ Sollte ein Land politische Vereine ganz verbieten, wird auch kein Interesse an bürgerlichen Vereinen vorhanden sein, bzw. die Vereine, die existieren, wären schwach²⁴¹. Tocqueville sieht die Freiheit als das einzige Gegenmittel gegen die Übel an, die die Gleichheit hervorruft²⁴². Zu dieser Freiheit gehört zwar auch die Pressefreiheit als Organ freier öffentlicher Meinungsäußerung²⁴³ sowie ein unabhängiges Rechtswesen, das zentrale Moment der Freiheit bildet jedoch die Vereinigungsfreiheit²⁴⁴, durch die die Macht dezentrale Strukturen gewinnt und die Bürger im politischen Handeln einübt.

2.1.4.2.2. Der Geschmack an der Freiheit

Tocqueville kennzeichnet den Individualismus als eine Leidenschaft für die Gleichheit, und Leidenschaften sind bekanntlich lenk- und zügelbar, jedoch naturhaft drängend als Mitgift der

²³⁵ Vgl. dazu Rau: Demokratie und Republik, S.71

²³⁶ Vgl. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd.II S.425

²³⁷ Vgl. ebd. S.155

²³⁸ Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd.II S.172

²³⁹ Vgl. Hereth: Tocqueville zur Einführung, S.61

²⁴⁰ Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd.II S.178

²⁴¹ Ebd. S.176

²⁴² Vgl. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd. II S.159

²⁴³ Ebd. S.473, S.167ff.

²⁴⁴ Vgl. Rausch: Tocqueville, S.231

Lebendigkeit. Der Individualismus ist dem demokratischen Zeitalter mit naturhafter Notwendigkeit mitgegeben. Ihm ist lediglich ein gegenläufiges Streben zugesellbar, das diese Leidenschaft zu zügeln vermag. Tocqueville bezeichnet dieses dem Individualismus zuzugesellende Streben als „Liebe zur Freiheit“. Der Geschmack ist ein freiheitliches Vermögen, Kant beschreibt ihn als „interesseloses Wohlgefallen“, so daß die Liebe zur Freiheit selbst eine freiheitliche Grundhaltung ist. Die Konstatierung eines interesselosen Geschmacks korrigiert die sozialwissenschaftliche Grundannahme, daß alles Handeln letztlich immer selbstinteressiert motiviert sei.

Die Interesselosigkeit macht zum einen den Wert des Geschmacks an der Freiheit aus, auf der anderen Seite auch ihre Bedrohtheit. Um die Freiheit zu verlieren, muß diese nur losgelassen bzw. nicht mehr wahrgenommen werden. Ihre Vernichtung braucht dort, wo kein Freiheitsbewußtsein existiert, keine Gewaltanwendung. Während die Despotie das natürliche Phänomen der Gleichheit ist, so muß die Freiheit sowie der Geschmack an ihr künstlich hervorgerufen werden²⁴⁵. Stellt man Gleichheit und Freiheit nebeneinander, so fällt auf, daß die Freiheit der Gleichheit unterlegen erscheint, weil sie nicht nur dem naturhaften Individualismus entgegenarbeiten muß, der sich auf die Gesamtheit einer Gesellschaft ausbreitet, sondern auch weil dessen Vorteil, die individuelle Unabhängigkeit, sofort sichtbar wird und alle Kräfte in Beschlag nimmt, während ihre negative Konsequenz, die Gefahr der Despotie, erst mit der Zeit deutlich werden. Die Freiheit dagegen bleibt immer die Sache allein derer, die sich engagieren, ihre negativen Konsequenzen zeigen sich sofort, vor allem die vorübergehende Beunruhigung des politischen Bereiches, während ihre Vorteile erst nach längerer Zeit sichtbar werden²⁴⁶. Die aristokratische Liebe zur Freiheit muß künstlich erworben werden, die „Kunst der Vereinigung“ muß zur „Grundwissenschaft“²⁴⁷ der Demokratie werden, um die Liebe zur Freiheit zu kultivieren²⁴⁸. Die naturhafte Leidenschaft des Individualismus kann nur durch ein erhöhtes Engagement und erhöhten Freiheitssinn kompensiert werden.

Der Interesselosigkeit des Freiheitssinnes steht nicht entgegen, daß die Anlässe zur Vereinigung oft subjektive Notwendigkeiten bilden. Bürger können durchaus aufgrund einer akuten Situation, die mit ihren subjektiven Interessen eng verwoben ist, zum Zusammenschluß gezwungen sein, doch muß sich aus diesem Gezwungensein die Einsicht ergeben, daß der eigene Vorteil mit dem Vorteil der anderen eng verbunden ist²⁴⁹. Tocqueville beschreibt, wie gerade die Amerikaner mithilfe ihrer „doctrine de l'intérêt bien entendu - der Lehre vom wohlverstandenen Eigennutz“²⁵⁰ beständig begründen, daß es zur aufgeklärten Selbstliebe gehört, sich gegenseitig zu unterstützen und für das Wohl des Staates beträchtliche Opfer darzubringen²⁵¹. In Wirklichkeit ist der Antrieb gar nicht Eigennutz sondern interesselos, denn sobald die Freiheit benutzt wird, um selbstinteressierte Motive zu befriedigen, wird diese Freiheit mißbraucht und in Ketten gelegt: „Wer in der Freiheit etwas anderes als sie selber sucht, ist zur Knechtschaft geboren.“²⁵² Der amerikanische wohlverstandene Eigennutz umfaßt nichts anderes als die Freude am Freisein und den damit verbundenen Stolz, in der Selbstverwaltung mitzuarbeiten.

²⁴⁵ Vgl. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd.II S.164

²⁴⁶ Vgl. ebd. S.143ff.

²⁴⁷ Vgl. ebd. S.175

²⁴⁸ Gerade in diesem Punkt liegt der Grundwiderspruch des politischen Liberalismus zum Kommunitarismus. Während der Kommunitarismus die Charakteristika der natürlichen Handlungsverbände, vor allem auch das private Vertrauen, möglichst noch der Freiheit entgegengesetzt, für die Zivilgesellschaft nutzbar machen möchte, reklamieren Tocqueville und Arendt öffentliche, künstlich erzeugte Tugenden für den politischen Bereich und eine dem Politischen eigene Liebe zur Welt bzw. Geschmack an der Freiheit.

²⁴⁹ Vgl. ebd. S.156ff.

²⁵⁰ Vgl. ebd. S.179 (Œuvres complètes ed.Mayer Bd.2, S.127)

²⁵¹ Vgl. ebd. S.181

²⁵² Tocqueville: Der alte Staat und die Revolution, S.172

Die von Tocqueville beschriebenen aristokratischen Tugenden der Hochherzigkeit, der Fähigkeiten, mit öffentlicher Beachtung umzugehen, und des Bewußtseins der eigenen Fähigkeiten im öffentlichen Einsatz²⁵³ finden auf diese Weise Eingang in die demokratische Gesellschaft. Sie sind streng zu unterscheiden vom politischen Ehrgeiz, der die öffentliche Anerkennung benötigt, um sich wertvoll fühlen zu können. Die politische grandeur kennzeichnet vielmehr ein Interesse an der Öffentlichkeit, das am Handeln und Sprechen in der Welt Freude hat und das in gleicher Weise die von Tocqueville beschriebene „doctrine de l'intérêt bien entendu“ prägt: „[Die Amerikaner] zeigen selbstzufrieden, wie die aufgeklärte Selbstliebe (l'amour éclairé d'eux-mêmes) sie ständig dazu drängt, sich gegenseitig zu helfen und für das Wohl des Staates bereitwillig einen Teil ihrer Zeit und ihres Reichtums zu opfern. Ich denke, daß sie sich hierin häufig selber Unrecht tun; denn man sieht manchmal in den Vereinigten Staaten wie anderswo Bürger, die sich von einer uneigennütigen und nicht-berechnenden, dem Menschen natürlichen Begeisterung hinreißen lassen; die Amerikaner geben es aber nicht zu, daß sie derartigen Anwendungen gehorchen; sie wollen lieber ihrer Philosophie als sich selbst Ehre erweisen.“²⁵⁴ Der Wert dieser Lehre liegt nicht nur in der Abstinenz von jeder moralischen Forderung der Selbstlosigkeit und der damit zumeist verbundenen Diffamierung des Selbstinteresses, eine Forderung, die ja allzu schnell wieder selbstbezogen ist, weil sie um die Lösung von sich selbst besorgt bleibt. Sondern die von Tocqueville beschriebene „doctrine de l'intérêt bien entendu“ ordnet das Selbstinteresse in das Interesse an der Welt ein und nicht unter und vermag auf diese Weise von unsichtbarer Hand Gemeinsinn zu üben. Das gemeinsinnige Tun vermag in der Welt zu erscheinen, ohne daß der spezifisch moralische Wert dieses Handelns mitzuerscheinen braucht, sondern im Gegenteil dem Eigeninteresse zugeschrieben werden kann. Der Täter des gemeinsinnigen Handelns erfährt selbst einen Nutzen von seinem Tun, ohne diesen Eigennutzen für sich abzweigen zu müssen. Das im intérêt bien entendu bzw. amour éclairé d'eux-mêmes verborgene Interesse an der Welt und die darin ausgedrückte Liebe zu ihr kennzeichnet einen Eigennutz höherer Art, der nicht mehr auf sich selbst gerichtet ist. Wesentliches Kennzeichen dieses wohlverstandenen Eigennutzes ist die Größe der erbrachten Opfer: „Die Lehre vom wohlverstandenen Eigennutz löst keine großen Opfertaten aus, regt aber täglich zu kleinen Opfern an; für sich allein vermag sie den Menschen nicht zur Tugend zu führen; sie formt aber eine Menge Bürger, die ordentlich, mäßig, ausgeglichen, vorsorgend, selbstbeherrscht sind; und lenkt sie auch nicht unmittelbar durch den Willen zur Tugend, so führt sie durch Gewöhnung nahe an diese heran.“²⁵⁵ So bleibt der Opfercharakter selbst im Tun verborgen und wird dadurch vom moralischen Auge nicht wahrgenommen, doch entwickelt die aufgeklärte Selbstliebe gerade aufgrund ihrer Unscheinbarkeit ihre Heilkraft für den modernen Individualismus und dessen innere Komponenten. Ein anderes wesentliches Kennzeichen des wohlverstandenen Eigennutzes wird im Passungsverhältnis des Miteinanders offensichtlich, das weder ein Über- noch ein Untereinander impliziert: „Die doctrine de l'intérêt bien entendu hält vielleicht einige Menschen davon ab, sich hoch über den gewöhnlichen Stand der Menschheit zu erheben; eine große Zahl anderer aber, die unter diese Stufe hinabsanken, treffen auf sie und halten sich an ihr fest.“²⁵⁶ Indem die Unterschiede der Personen immer weniger in ihrem moralischen Charakter wahrnehmbar werden und es auf diese Weise unterlassen wird, Heilige zu produzieren, begegnen sich alle auf einer relativ gleichen Stufe, so daß sich die Auszeichnung wesentlich leichter allein auf das Handeln und Sprechen konzentrieren kann.

Herausragendes Kennzeichen der Freiheit nach Tocqueville liegt damit in der Vermittlung zwischen Selbst- und Weltliebe, die keinen Gegensatz mehr kennen. Der freiheitliche Charakter des

²⁵³ Vgl. ebd. S.116

²⁵⁴ Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd.II. S.181 (Œuvres complètes ed.Mayer Bd.2, S.128)

²⁵⁵ Ebd. S.182

²⁵⁶ Ebd.

Freiheitssinnes bemißt sich weder an dem Fehlen von Notwendigkeiten noch an der Freiheit vom Selbstbezug, sondern allein an dem Wert, der dem Geschmack am gemeinsamen Handeln beigemessen wird. Die Unterscheidung zwischen Selbstinteresse und Freiheitsliebe liegt demnach in der Über- bzw. Unterordnung der verschiedenen Handlungsmotive: „Entwickelt sich in einem dieser Völker die Vorliebe für materielle Genüsse schneller als die Bildung und die freiheitliche Gewohnheit, so tritt ein Augenblick ein, da die Menschen vom Anblick der neuen begehrten Güter fortgerissen werden und wie außer sich sind. [...] Diese Leute glauben, der Nützlichkeitslehre zu gehorchen, aber sie haben davon nur eine grobe Vorstellung, und um sich dem, was sie ihre Geschäfte nennen, besser zu widmen, vernachlässigen sie das Hauptgeschäft, nämlich Herr ihrer selbst zu bleiben.“²⁵⁷ Die eigentliche Nützlichkeitslehre ist vielmehr umgekehrt begründet: die Freiheit ist die Voraussetzung für materiellen Wohlstand. Freiheit und Wohlstand verbinden sich, sobald die Freiheit auch um ihrer selbst willen verfolgt wird²⁵⁸. Die Kreativität, die im Politischen eingeübt wird, schlägt zurück auf das Wirtschaftsleben und löst eine Aktivierung der wirtschaftlichen Kräfte aus²⁵⁹. Gleiches wäre für den sozialen Bereich zu formulieren. Wenn die Kunst der Vereinigung in einer Gesellschaft weit fortgeschritten ist, werden diese Vereinigungen auch auf den sozialen Bereich zurückwirken und diesen beleben, ohne der Gefahr einer sozialen Wohlfahrtsdespotie zu erliegen. Wo Menschen stolz darauf sind, die sozialen Belange ihrer Gesellschaft selbst in die Hand nehmen zu können, sie zu ihrer eigenen Sorge erheben, dort wird staatliche Fürsorge sich nie zum übermächtigen und entmündigenden Versorgungsstaat entwickeln können. Damit kennzeichnet Tocqueville eine eigene Lösung im Konflikt zwischen sozialer Gleichheit und politischer Freiheit. Angesichts der Gefahr der Entwicklung der sozialen Angleichung in Verbindung mit dem daraus erwachsenen modernen Individualismus zu einer modernen Despotie, kann es für ihn nur die Möglichkeit geben, in der Gesellschaft einen Geschmack an der Freiheit zu entwickeln, der in der Schaffung von Zwischeninstitutionen zwischen Staat und Gesellschaft sich sozialer Anliegen durch gemeinsames Handeln in Freiheit annimmt. Tocqueville traut damit dem Geschmack an der Freiheit zu, daß dieser den modernen Individualismus' - das bewegende Prinzip der demokratisch-sozialen Angleichung - überwindet.

2.1.5. Selbsthilfe und politische Freiheit

2.1.5.1. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft

Tocquevilles Gedanke einer Kritik des modernen Individualismus und dessen Überwindung durch die Suche nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Gleichheit und Freiheit hat in jüngster Zeit eine neue Aktualität gewonnen. In kritischer Auseinandersetzung mit dem klassischen Konzept des Wohlfahrtsstaates und dessen Zielsetzung der Wohlfahrt seiner Bürger werden mittlerweile wieder verstärkt die Hilfepotentiale anderer Sektoren der Gesellschaft entdeckt und neue Wege eines Welfare-mix dieser Sektoren gesucht. Dem Staat wird in dieser Wohlfahrtsgesellschaft eine wichtige Position zuerkannt, indem staatliche Wohlfahrt Leistungen erfüllen kann, die kein anderer Sektor auszufüllen in der Lage ist. Aber dennoch verbleibt im Modell des Wohlfahrtsmix dem Staat nur ein Teilsystem innerhalb der Wohlfahrtsgesellschaft ohne Vorrangposition, wobei nicht nur der sogenannte „rheinische Kapitalismus“²⁶⁰, sondern auch die skandinavischen Modelle wohlfahrtsstaatlicher Regelung in ihrer Monopolisierung von Wohlfahrt in die Kritik geraten²⁶¹.

²⁵⁷ Ebd. S.207f.

²⁵⁸ Vgl. ebd. S.209f.

²⁵⁹ Vgl. Hereth: Tocqueville zur Einführung, S.94

²⁶⁰ Vgl. Koch: Im Diesseits des Kapitalismus, S.767

²⁶¹ Vgl. Evers/Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.18; sowie Schäfer: Entwicklungen und theologische Begründungszusammenhänge der Diakonie, S.158

Hintergrund dieser Kritik ist die Erkenntnis, daß der Wohlfahrtsstaat seine eigenen Voraussetzungen zerstört. Er stützt das Individuum im Horizont einer solidarischen Gesellschaft. Doch gerade die staatliche Hilfe ersetzt die solidarische Hilfe innerhalb der Gesellschaft²⁶² und fördert ein Anspruchsdenken²⁶³ und damit eine erhöhte Abhängigkeit von staatlicher Hilfe. Der Staat gleicht damit lediglich die Schäden des modernen Individualismus kompensatorisch aus und fördert damit gleichzeitig diesen durch sein Hilfeangebot²⁶⁴. Eine solche Gesellschaftsform unter der Herrschaft staatlicher Wohlfahrtsregelung unterfordert damit das gemeinsinnige Handeln seiner Bürger, indem es sie durch staatlich-zentralistische Regelung zur Bequemlichkeit anleitet²⁶⁵. Damit verwandelt sich die politische Regierung eines Landes in einen zentralistischen, bürokratisch allzuständigen und damit in einen von Tocqueville so genannten despotischen und entmündigenden Versorgungsstaat. Es ist verfehlt, die staatszentrierte Wohlfahrtspolitik als solidarisch zu bezeichnen im Gegensatz zu einer wirtschaftsliberalen Ordnung, da das staatliche Wohlfahrtsmonopol gesellschaftliche Solidarität, solange damit gemeinsinniges Handeln gemeint ist, gerade verhindert²⁶⁶. Statt der Solidarität oder gar des Gemeinsinnes fördert der Wohlfahrts- oder Versorgungsstaat vielmehr lediglich die individualistische Freiheit aufgrund seiner Verrechtlichung und Bürokratisierung und legt die Beziehungen in der Wohlfahrtspflege auf Hierarchiebeziehungen fest²⁶⁷ mit einer ausgedehnten Herrschaft der Beamten als der Exponenten der Bürokratie, die gleichzeitig regieren sowie als Rädchen im Getriebe der Bürokratie ebenfalls nur funktionieren und sich dabei der Verantwortlichkeit entziehen können²⁶⁸. Hinzu kommt, daß sich staatliche Hilfe am Durchschnittsbürger orientieren muß, so daß bei einem staatlichen Wohlfahrtsmonopol Minderheitenprobleme unterschiedlichster Prägung entstehen²⁶⁹.

Diese Kritik des Wohlfahrtsstaates soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß der staatliche Wohlfahrtssektor seine nur von diesem leistbare Funktion innerhalb der Wohlfahrtsgesellschaft behält. Nur staatliche Wohlfahrtsregelung ist zu flächendeckenden Maßnahmen fähig, die über streng standardisierte Hilfen verfügt, die zwar den einzelnen Problemfall nicht thematisiert, dafür aber eine gerechte, das heißt gleichmäßige Verteilung der Güter gewährleisten kann²⁷⁰. Die standardisierte staatliche Hilfeleistung gewährt damit Berechenbarkeit und Verlässlichkeit²⁷¹. Staatlicher Wohlfahrtspolitik wird aufgrund dieses Tatbestandes vor allem die Funktion der Sicherung des Existenzminimums zuerkannt²⁷², das bei entsprechend umsichtigem Einsatz gesellschaftlichen Gruppen als Anreiz dienen kann, die staatlichen Leistungen in Eigenverantwortung zu ergänzen, gleichzeitig aber die Einzelnen flächendeckend und nachhaltig vor Verarmung zu schützen. Seine Aufgabe wird nicht protektiv, sondern vielmehr fördernd und regulativ beschrieben²⁷³. Regulierend und finanzierend regelt staatliche Hilfe damit Wohlfahrt, während sie in einem Wohlfahrtsmix in der Produktion der Dienstleistungen auffällig zurücktritt. Freilich wird die Wirksamkeit dieses Modells daran zu messen sein, inwiefern staatliche Finanzierung und Regelung den Erbringern von Dienstleistungen ihre eigenen

²⁶² Vgl. Donati: Konzepte und Strategien einer integrierten und synergetischen Sozialpolitik, S.132

²⁶³ Vgl. Schmid: Der Welfare-Mix in der vergleichenden Politikforschung, S.194, Webers: Was ist Selbsthilfe? S.8

²⁶⁴ Vgl. Donati: Konzepte und Strategien einer integrierten und synergetischen Sozialpolitik, S.133

²⁶⁵ Vgl. dazu Dubiel: Der utopische Realismus, S.802, der in diesem Zusammenhang auch explizit auf Tocquevilles Denken verweist. Vgl. auch Dahrendorf: Weltmarkt und Sozialökonomie, S.826f.

²⁶⁶ Vgl. dagegen Dahrendorf: Weltmarkt und Sozialökonomie, S.821ff. u.a.

²⁶⁷ Vgl. Salamon: Third Party Government, S.81.84

²⁶⁸ Vgl. Arendt: Vita activa, S.41

²⁶⁹ Vgl. ebd. S.84

²⁷⁰ Hierzu vor allem Evers/Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.24

²⁷¹ Vgl. ebd.

²⁷² Vgl. Pinker: Zum Verständnis der gemischten Wohlfahrtsökonomie, S.66, Dubiel: Der utopische Realismus, S.802

²⁷³ Vgl. Evers/Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.35.43

Ermessensspielräume überläßt. Hier braucht staatliche Wohlfahrtspolitik selbst eine wirksame Instanz der Selbstkontrolle.

Der Trend zur Deregulierung des staatlichen Wohlfahrtsmonopols ist in jüngster Zeit unverkennbar. Sie ist jedoch weniger mit der Einsicht in die staatliche Bedrohung des Gemeinnsinns als vielmehr durch wirtschaftliche Gesichtspunkte motiviert. Die moderne Sozialdespotie hat sich als unbezahlbar herausgestellt. Damit ist die Absicht verbunden, daß das staatliche Wohlfahrtsmonopol durch den Marktsektor ergänzt und korrigiert werden soll. Die Marktorientierung findet immer mehr Eingang, nicht nur in neue Sektoren sozialer Hilfen wie die Leistungen der Pflegeversicherung, sondern prägt auch zunehmend die Organisationen der Wohlfahrt unter der Herrschaft des social managements, die sich immer mehr als Wirtschaftsunternehmen auf dem sozialen Markt verstehen. In einer Zeit knapper Kassen im Sozialbereich müssen die einzelnen Institutionen sozialer Hilfen Kostenreduzierungen vornehmen, die meist unter betriebswirtschaftlichen Gesichtspunkten durchgeführt werden. Damit dringen marktsektorale Prinzipien in den Sozialbereich ein, deren Folgen im Gesundheitsbereich am deutlichsten sind. Der Marktsektor vermag zwar nicht die Sicherheit und Berechenbarkeit staatlicher Leistungen zu gewährleisten, dafür wertet er den Empfänger wohlfahrtsstaatlicher Hilfe zum Kunden auf²⁷⁴, dem die Kompetenz zugesprochen wird, über Form und Inhalt der Hilfe selbst zu entscheiden, um den geworben werden muß und auf dessen individuelle Wünsche eingegangen werden muß. Neben dieser Betonung individueller Wahlfreiheit²⁷⁵ gewährt ein sozialer Dienstleistungsmarkt eine Optimierung des finanziellen Mitteleinsatzes unter Effizienzgesichtspunkten. Monopole sozialer Hilfe wie die großen Wohlfahrtsverbände werden aufgebrochen²⁷⁶, und sind nunmehr gezwungen, sich auf dem Angebotsmarkt zu behaupten gegen kleinere Anbieter. Der Sozialmarkt fördert damit Phantasie, Kreativität und Flexibilität im Angebot sozialer Hilfen²⁷⁷.

Genau diese Vorteile marktstrategischer Organisation sozialer Hilfe müssen jedoch auch kritisch hinterfragt werden. Es ist trotz der bestehenden Vorzüge äußerst problematisch, den Bereich sozialer Hilfen allein marktstrategisch umzubauen, und betriebswirtschaftliche Aspekte zum Allheilmittel zur Modernisierung des Sozialstaates zu erheben. Unter politisch-liberaler Perspektive entpuppt sich die marktorientierte Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Anbietern sozialer Hilfe als rein individualistische Form von Freiheit²⁷⁸, die den modernen Individualismus aufgrund der Kommerzialisierung der sozialen Beziehungen verstärkt und informelle Hilfesysteme in Familie und bürgerschaftlichen Gemeinnsinn untergräbt²⁷⁹. Marktwirtschaftliche Dienstleistungen machen familiäre Abhängigkeiten informeller Hilfen wie eigenes Engagement in der Bürgerschaft überflüssig und ersetzen es durch den wirtschaftlich geregelten Austausch von Geld gegen Dienstleistungen.

Doch auch dieser Warenaustausch selbst bleibt im sozialen Sektor problematisch, insofern der Markt sich über Angebot und Nachfrage selbst regelt. Doch entscheidet über die Nachfrage sozialer Hilfen nicht in erster Linie der Kunde selbst, sondern zwischen Anbieter und Kunde schiebt sich diejenige staatliche oder staatlich geregelte Instanz, die über Art und Umfang der Leistung entscheidet. Da der Kunde meist lediglich Anspruchsinhaber bestimmter wohlfahrtsstaatlicher Leistungen ist, aber selbst gar nicht in der Lage ist, die Kosten der Dienstleistungen zu übernehmen, entscheidet sich die Regelung von Angebot und Nachfrage eher zwischen Kostenträger und Anbieter

²⁷⁴ Zur Problematik der Kundenorientierung vgl. Kap. 2.2.2.3.1.

²⁷⁵ Vgl. u.a. Rückert: Diakonie im Wettbewerb, S.152, Evers/Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.23f.

²⁷⁶ Vgl. Exner: Wieviel Wettbewerb trägt unser soziales Sicherungssystem, S.141

²⁷⁷ Vgl. Ebd. S.140

²⁷⁸ Vgl. Evers/Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.24

²⁷⁹ Vgl. ebd. S.27.43

als zwischen Anbieter und Kunde. Die Freiheit des Kunden wie auch der Anbieter existiert auf weiten Ebenen gar nicht, vielmehr hat die Ökonomisierung sozialer Leistungen eine Regelungswut der Bürokratie hervorgebracht, die die Wahlfreiheit teilweise gänzlich kontaminiert. Die Monetarisierung des öffentlichen Bereichs trägt damit in Bestätigung der toquevilleschen These zur Verstärkung der Angleichungstendenz und damit zu einer modernen Despotie bei. Der Markt bildet damit keinen Gegenpol zum zentralistischen Wohlfahrtsstaat, sondern fördert ihn teilweise vielmehr. Gleichzeitig verstärkt sich auf den verschiedensten Ebenen wohlfahrtsstaatlicher Hilfen die Tendenz zu kostensparenden Billiglösungen. Die Kreativität verengt sich auf die Optimierung der Effizienz und läßt keinen Raum für Innovationen. So führt die Ökonomisierung statt zu einer Erhöhung der Pluralität sozialer Dienstleister zu einer Uniformierung²⁸⁰, die alternative Modelle ausgrenzt. Dieser Zusammenhang läßt vor allem deshalb tragische Züge erkennen, weil die Kunden sozialer Hilfen, die selbst meist aus unterschiedlichsten Gründen aus dem marktwirtschaftlichen Wettbewerb herausgefallen sind, nun erneut zu Opfern des Wettbewerbs werden, insofern sie der effizientesten Form von Hilfe unterzogen werden, während nicht-monetisierte bzw. nicht monetisierbare Hilfen unter dem Kostendruck entfallen müssen.

Dieser Zusammenhang rührt an das Wesen des Marktes selbst angesichts der Personhaftigkeit von Menschen, um die es in sozialer Hilfe immer auch geht. Hannah Arendt macht in ihren Ausführungen zum Tauschmarkt deutlich, daß sich auf dem Warenmarkt die Menschen „nicht in ihrer Eigenschaft als Personen, sondern [...] als Warenbesitzer“²⁸¹ begegnen. Man kann fragen, inwiefern soziale Dienstleistungen überhaupt hergestellte Waren sind und nicht mehr Stoffwechselprodukte der Arbeitsproduktion, so daß die Teilnehmer des Konsumprozesses auch nicht mehr als Warenbesitzer, sondern als „Funktionen“ im Arbeitsprozeß auftauchen²⁸². Wie dem auch sei, jedenfalls behält die Notwendigkeit der Zurschaustellung des Hilfeangebots auf dem Sozialmarkt den professionell-strategischen Charakter marktorientierter Hilfestellung, die einen bezahlbaren Tauschwert innehat, herstellungskategoriale Züge. Die Problematik des Tauschmarktes liegt ähnlich - wenn auch weniger radikal als in der Arbeitsgesellschaft - in der Abzweckung, wenn nicht gar im Ausschluß personaler Dimensionen innerhalb des Warenaustausches: „Diese eigentümliche, menschlich-personale Kontaktlosigkeit in einer Warengesellschaft hat Marx als Selbstentfremdung und Entmenschlichung des Menschen angeprangert, und das in ihr herrschende Primat des Warenaustauschs schließt in der Tat das Personale aus dem öffentlichen Bezirk aus und drängt alles eigentlich Menschliche in den Privatbereich der Familie oder die Intimität der Freundschaft.“²⁸³ Zwar zeigt sich ein Stück der Genialität des Herstellers bzw. des Professionellen in seinem Werk, doch ändert dies nichts daran, „daß das Wesen dessen, wer einer ist, sich aller Verdinglichung und Vergegenständlichung durch ihn selbst entzieht.“²⁸⁴ Es fehlt dem Hersteller ein gewisser innerer Stolz, der für Arendt die Integrität der Person ausmacht: „Stolz aber ist nur möglich in dem Vertrauen, daß Wer-jemand-ist an Größe und Bedeutung alles übersteigt, was dieser Jemand möglicherweise leisten und vollbringen mag. [...] Auf das stolz zu sein, was man getan hat, wird sich nur das Vulgäre herablassen“²⁸⁵. Der Teilnehmer am Tauschmarkt, egal ob als Anbieter oder als Kunde, behält demnach seine Humanität nur insofern, als er „dem eigenen Werk gegenüber souverän“ bleibt, und dabei zusieht, daß „die Quelle der Produktivität nicht versiegt; denn diese Quelle springt in der Tat aus ihrem Wesen und bleibt als solche außerhalb des Werkvorgangs, wie sie unabhängig davon ist, was in ihm nun jeweils geleistet

²⁸⁰ Vgl. Pinker: Zum Verständnis der gemischten Wohlfahrtsökonomie, S.75

²⁸¹ Arendt: Vita activa, S.149

²⁸² Vgl. ebd. S.150

²⁸³ Ebd. S.205

²⁸⁴ Ebd. S.206

²⁸⁵ Ebd. S.206f.

wird.²⁸⁶ Insofern der Tauschmarkt lediglich mit objektivierbaren Leistungen handeln kann, geht ihm diese Quelle verloren. Die von Arendt aufgezeigte Problematik wird auf dem Sozialmarkt in besonderer Weise deutlich, als es hier nicht gelingt, die humanen Dimensionen sozialer Hilfe entsprechend zu vergüten. Unter der Herrschaft marktwirtschaftlichen Denkens bleibt eine Palette von abrechenbarer Versorgungsleistungen, die der menschlich-personalen Bedeutung sozialer Hilfe in keiner Weise gerecht werden. Eine soziale Arbeit in humaner Dimension muß sich aus anderer Quelle speisen als der des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs und auf die Dimension der Humanität hin offen bleiben.

Wohlfahrtsstaatliche Hilfpolitik hat in den vergangenen Jahrzehnten immer stärker zur Auflösung des vierten sogenannten „informellen Sektors“ der Wohlfahrtsgesellschaft geführt, zu dem Familie, Nachbarschaft wie kleine Gesprächs- und Selbsthilfegruppen zählen²⁸⁷, sofern diese sich nach außen relativ stark abschließen. Gerade die Familie wurde in ihrer traditionellen sozialen Stützfunktion verkannt als „Graswurzeln der Gesellschaft“²⁸⁸ und durch staatliche Hilfe ersetzt, was in verschiedenen Bereichen zur Auflösung dieser familialen Stützfunktion führte. Erst in jüngerer Zeit wird wieder stärker die Notwendigkeit erkannt, die informellen Netze sozialer Hilfe durch flankierende Maßnahmen von politischer Seite aus zu stützen²⁸⁹. Die Krise der informellen Hilfe schreitet aufgrund des zunehmenden Zusammenbruches der Leistungen der natürlichen Handlungsverbände, den Tocqueville bereits vor 150 Jahren diagnostiziert hat, scheinbar unaufhaltsam fort, der sich heute scheinbar nur verlangsamen läßt, aber nicht mehr rückgängig zu machen ist. Dieser Zusammenbruch vollzieht sich national äußerst unterschiedlich, was vor allem offensichtlich wird, wenn man beispielsweise die familialen Leistungen in Deutschland mit denen südeuropäischer Länder vergleicht²⁹⁰. Aber die Familie gerät auch strukturell schnell an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit. Im Vergleich mit anderen Sektoren ist familiäre Hilfe durch Unfreiheit gekennzeichnet, da sie in höchstem Maße partikular ist und sich durch starke Barrieren zwischen innen und außen auszeichnet. Die innerfamiliäre Hilfe ist durch moralische Verpflichtungen und affektiv-diffus motiviert. Die darin liegenden Konflikte des Gefangenseins in der häuslichen Enge, die Verbindung von Hilfe mit Erwartungen und Forderungen, Strukturierungen von Hilfe, die bis zur gänzlichen Entmündigung reichen können, liegen auf der Hand²⁹¹.

2.1.5.2. Selbsthilfe im Horizont politischer Freiheit

Zwischen diese drei Sektoren schiebt sich als sogenannter „dritter Sektor“ ein weiterer Bereich sozialer Hilfe, der in einer Art Klammerfunktion einzelne Aspekte der anderen Sektoren verbindet und in Beziehung zueinander setzt, indem er Konfliktaustragung und Vermittlung zwischen verschiedenen Sphären der Gesellschaft übernimmt²⁹². Aus diesem Grund wird dieser Bereich sozialer Hilfe auch als „intermediärer Sektor“ bezeichnet. In diesem Sektor spielt die Selbsthilfe eine herausragende Rolle, von der ein besonderer Erfolg gerade bei Scheitern von Markt und Staat erwartet wird²⁹³. Die Gegenstellung zum marktstrategischen Denken drückt sich im Titel „Non-profit-Sektor“ aus. Im Gegensatz zu den angelsächsischen Ländern ist die kontinentale Selbsthilfe einer Gegenbewegung gegen staatlich-bürokratische und monopolistische und damit teilweise auch gegen

²⁸⁶ Ebd. S.207

²⁸⁷ Vgl. Evers/Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.25f.

²⁸⁸ Vgl. Donati: Konzepte und Strategien einer integrierten und synergetischen Sozialpolitik, S.132

²⁸⁹ Vgl. Evers/Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.31

²⁹⁰ Vgl. ebd. S.28, Donati: Konzepte und Strategien einer integrierten und synergetischen Sozialpolitik, S.126ff.

²⁹¹ Vgl. Evers/Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.26

²⁹² Vgl. Laville: Von der Gemeinwirtschaft zur Solidarwirtschaft, S.104

²⁹³ Vgl. ebd. S.113

professionelle Hilfeleistung, vor allem gegen deren hierarchische Struktur, entsprungen. Ganz im Gegensatz dazu verstehen amerikanische Autoren den Staat als Korrektiv und Ergänzung des Non-profit-Sektors²⁹⁴.

Selbsthilfe wird im Deutschen meist reflexiv verstanden, was zu Mißverständnissen des Selbsthilfesektors selbst führt. Wer im Deutschen von Hilfe zur Selbsthilfe spricht, meint damit ein Ziel sozialer Hilfestellung, das den Klienten wieder in die individuelle Autonomie entläßt. Selbsthilfe meint jedoch einen Zusammenschluß zu einer Organisation, in der die Mitglieder sich in ihrem Helfen nicht nur reflexiv unter Rückbezug auf den Verband verstehen, so daß sich das „ich helfe mir“ zu einem „wir helfen uns“ erweitert, sondern vielmehr weltgerichtet ein „wir helfen selbst“ implizieren kann, wodurch Selbsthilfe zu einem ausgezeichneten Modell der *tocquevilleschen associations civiles*, bzw. in diesem Fall *sociales*, werden kann. Diese These wird vor allem durch die Literatur zur Selbsthilfebewegung des ISAB-Instituts gestützt, in der die Selbsthilfe in drei verschiedene Typen eingeteilt wird²⁹⁵. Der erste Typ kennzeichnet die Selbsthilfegruppen von Betroffenen, die in überschaubarem Rahmen Raum vor allem für Gespräche bilden, in denen sich ausschließlich die Mitglieder, die sich aufgrund gleicher Problematik zusammenfinden, gegenseitig helfen. Dieser Typ Selbsthilfe ist verstärkt innenorientiert, und wird deshalb teilweise auch dem vierten, informellen Sektor zugerechnet. Daneben stellt ein zweiter Typ die „außenorientierten Selbsthilfegruppen dar, die nicht nur sich, sondern auch anderen, nicht zur Gruppe gehörigen Personen helfen wollen, sich als Ansprechpartner nach außen verstehen. Dabei bleiben diese Hilfen auf individuelle Probleme gerichtet. Diese meist größeren Vereine organisieren sich wiederum in einzelnen Untergruppen. Daneben gibt es jedoch einen dritten Typus sogenannter „Selbsthilfeinitiativen“, die häufig auch nicht selbst betroffene Bürger als freiwillige Helfer, die sich sozial engagieren möchten, zu ihren Mitgliedern zählen. Diese Initiativen sind nicht nur mit persönlichen Problemen von Betroffenen beschäftigt, sondern mit sozial- und gesundheitspolitischen Zusammenhängen, wobei Öffentlichkeits- und Lobbyarbeit einen besonderen Stellenwert erhält. Gerade an diesem dritten Typus zeigt sich der Übergang von den *associations civiles* zu den *associations politiques* sehr deutlich, die Arendts Momente des politisch qualifizierten Handelns ermöglichen in Förderung von Initiativität in einer Pluralität von Mitgliedern wie dem politischen Interessenvertretungen sowie einer entsprechenden Wertschätzung von Öffentlichkeit und Sichtbarkeit. Überall dort, wo diese Form von Selbsthilfe den Charakter eines Selbstbedienungsladens hinter sich läßt, verwandeln sich die in ihnen vorfindlichen Interessen in politisch qualifizierbare Meinungen und damit auch die reine Interessenvertretung in Form von Formulierung von Ansprüchen gegenüber der politischen Regierung in vielfältige Formen von Mitgestaltung des Gemeinwesens.

Diese Charakteristik zeigt, daß die Gründe für ein Engagement in der Selbsthilfe nur unzureichend charakterisiert sind, wenn diese in individualistischen Motiven gesucht werden, auch wenn keinesfalls bestritten werden soll, daß Selbsthilfe immense individuelle Vorteile für ihre Mitglieder birgt. Zu solchen Motiven der „Selbstveränderung“ durch Selbsthilfe wird vor allem die Ganzheitlichkeit genannt, die nicht bei der individuellen Intervention stehen bleibt, sondern Prävention und Nachsorge²⁹⁶ genauso implizieren kann wie die Mitberücksichtigung der Situation der Angehörigen²⁹⁷. Diese Ganzheitlichkeit ist vor allem dem spezifischen Blickwinkel der Selbsthilfe zu verdanken, unter dem Hilfsbedürftige gesehen werden. Hilfsbedürftige sind hier nicht mehr nur Probleminhaber,

²⁹⁴ Vgl. Salamon: *Third Party Government*, S.86ff.

²⁹⁵ Vgl. dazu Band 136 des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend: *Selbsthilfe und Selbsthilfeunterstützung in der Bundesrepublik Deutschland*, S.17; sowie Band 17 der ISAB-Berichte aus *Forschung und Praxis: Praxishandbuch für Selbsthilfekontaktstellen*, S.13; Sowie ebd. Bd.42 der gleichen Reihe: *Selbsthilfe 2000*, S.129.

²⁹⁶ Vgl. Trojan: *Möglichkeiten und Grenzen von Selbsthilfe*, S.114f.

²⁹⁷ Vgl. ebd. S.115

sondern Selbsthilfe kann nur funktionieren unter Aktivierung der Betroffenen und damit ihrer Motivierung, die notwendig die psychosoziale Ebene übersteigt und deren Sprechen und Handeln mitumfaßt. Selbsthilfe bricht auf diese Weise nicht nur die herstellungskategorial instrumentelle Hilfeebene auf, sondern auch die konsumistische Hilfeorientierung²⁹⁸, motiviert die Betroffenen und weckt deren eigene Engagementbereitschaft²⁹⁹. Dies ist nur aufgrund des Freiwilligkeitscharakters der Selbsthilfe möglich. Selbsthilfe trägt damit zu einem „neuen Subjektivismus“ bei, der die Eigenständigkeit der Einzelnen und das Handeln im Verbund mit anderen miteinander verknüpft³⁰⁰ und der ein Selbstgefühl des „offenen Individuums“ impliziert, das Interesse an der Welt hat, statt sich gegen die Öffentlichkeit abzuschotten³⁰¹. Daneben steht im Zentrum der Selbstveränderung durch Selbsthilfe die Aufhebung der Isolierung der Betroffenen, die je nach Anlage der psychischen, gesundheitlichen oder sozialen Problematik bis zur gänzlichen Ausgrenzung aus der Gesellschaft reichen kann. Bereits Arendt hat darauf hingewiesen, daß Krankheit und Schmerzen fast unweigerlich in die Verborgenheit des privaten Haushalts führen³⁰². Selbsthilfe vergemeinschaftet nicht nur trotz, sondern auch angesichts der jeweiligen Problematik und schafft so „psychosoziale Stabilisierung“³⁰³, ja sie kann sogar im Zusammenhang der Aktivierung Sinnstiftung fördern³⁰⁴, indem sie Hilfsbedürftigen einen Raum in der Welt zuspricht, in dem sie ihre Stimme erheben und handelnd tätig werden können. Nutzer von Hilfe sollen auf diese Weise als Mitarbeiter gewonnen werden und damit ihre eventuelle Fixierung auf die eigene Hilfsbedürftigkeit überwinden können³⁰⁵. Ein weiteres Ziel von Selbsthilfe wird mit dem Begriff der Reziprozität³⁰⁶ beschrieben. Hilfe signalisiert immer auch ein Gefälle zwischen Hilfsbedürftigen und Helfenden. Die Gleichbetroffenheit innerhalb der Selbsthilfe bricht dieses Gefälle auf, so daß Hilfsbedürftige ihre Selbstachtung wiedergewinnen können. Das Gefälle zwischen Helfenden und Hilfsbedürftigen ist - soweit überhaupt - nur noch ein zeitlich strukturiertes, insofern die Helfenden selbst einmal ebenso betroffen waren und eventuell noch sind, während die Hilfe die Hilfsbedürftigen wiederum zum Helfen befähigen soll. Auch innerhalb der Hilfeleistung können die Trennungslinien zwischen Selbst- und Fremdhilfe bis zur Unkenntlichkeit verschwinden.

Die Problematik der Interpretation der Selbsthilfe unter vorrangig individualistischen Selbstveränderungszielen liegt darin begründet, daß sie nur eine subtilere Gestaltung zu einer konsumistischen Vereinnahmung ihrer Leistung impliziert, die unweigerlich zu ihrer Selbsterstörung führen muß. Jede Selbsthilfegruppe, die nur aus dem Grund zusammen ist, weil jeder Teilnehmer dadurch seine Interessen besser, das heißt hier ganzheitlicher verfolgen kann, wird sich unweigerlich früher oder später selbst auflösen. Dies gilt auch dann, wenn das Ziel der Selbstveränderung durch das der Sozialveränderung ergänzt wird³⁰⁷. Dabei soll die Bedeutung dieser Selbstveränderungsmomente von Selbsthilfe nicht übersehen werden. Selbsthilfe kann sich jedoch unter dem Sozialveränderungsmoment auch dadurch auszeichnen, daß sie aufgrund ihrer Nähe zum jeweiligen Problemfeld wesentlich spezialisierter Hilfe zu leisten vermag als staatliche und

²⁹⁸ Vgl. Laville: von der Gemeinwirtschaft zur Solidarwirtschaft, S.118f.

²⁹⁹ Vgl. z.B. Donati: Konzepte und Strategien einer integrierten und synergetischen Sozialpolitik, S.137; von Ferber: Selbsthilfe und soziales Engagement in Deutschland - die gesellschaftliche Bedeutung der Selbsthilfe, S.13

³⁰⁰ Moeller: Selbsthilfegruppen, S.345

³⁰¹ Ebd. S.347

³⁰² Vgl. Arendt: Vita activa, S.50

³⁰³ Vgl. Trojan: Möglichkeiten und Grenzen von Selbsthilfe, S.114f.

³⁰⁴ Vgl. von Ferber: Selbsthilfe und soziales Engagement in Deutschland - die gesellschaftliche Bedeutung der Selbsthilfe, S.26

³⁰⁵ Vgl. Laville: von der Gemeinwirtschaft zur Solidarwirtschaft, S.112

³⁰⁶ Vgl. Schmid: Der Welfare-Mix in der vergleichenden Politikforschung, S.194

³⁰⁷ Vgl. von Ferber: Selbsthilfe und soziales Engagement in Deutschland - die gesellschaftliche Bedeutung der Selbsthilfe, S.12; Moeller: Selbsthilfegruppen, S.369

professionelle Hilfe³⁰⁸. Dies gilt vor allem für den Umgang mit verschiedensten Minderheiten³⁰⁹. Selbsthilfe verdankt ihre Existenz zudem zu einem großen Teil einer kritischen Distanz und damit der Chance eines kritischen Korrektivs zu bürokratischen und professionellen Hilfeleistungen³¹⁰, und trägt so innergesellschaftlich zu einem Abbau sozialen Anspruchsdenkens bei³¹¹. Sie reproduziert in der Gesellschaft gefährdete Werthaltungen und gerade ihr volkswirtschaftlicher Nutzen ist in letzter Zeit stärker ins Blickfeld gerückt³¹². Von besonderer Bedeutung ist die Öffentlichkeitsarbeit von Selbsthilfe, die nicht nur innerhalb der Gesellschaft Problembewußtsein zu schaffen vermag³¹³, ohne die individuelle Situation Betroffener veröffentlichen zu müssen, sondern auch die Schaffung einer Interessenvertretung auf politischer Ebene impliziert und dabei imstande ist, auch sozialanwaltschaftliche Aufgaben³¹⁴ zu übernehmen. Ihre Funktion kann in diesem Zusammenhang gar als „eine Art Frühwarnsystem für aktuelle Probleme in der Gesellschaft“³¹⁵ beschrieben werden.

Wird diese Funktion, mit der vor allem Selbsthilfeinitiativen angesprochen sind, jedoch als „Konsumentengewerkschaft“ beschrieben, wird das Unzureichende der Kennzeichnung von Selbsthilfe unter dem Titel Selbst- und Sozialveränderung deutlich. So kann möglicherweise auch die öffentliche Funktion von Selbsthilfe, vor allem von Selbsthilfeinitiativen, auf Durchsetzung ihrer selbstbezüglichen Interessen verkürzt werden. Diese Kennzeichnung würde nur unzureichend verstehen können, warum sich nicht nur Selbst- sondern auch Fremd- bzw. Nichtbetroffene in Selbsthilfeinitiativen engagieren. Stattdessen muß angenommen werden, daß Selbsthilfe überall dort, wo sie die Anspruchshaltung sowie die rein selbstinteressierte Bedürftigkeitshaltung durchbricht, Eigennutz und Gemeinsinn miteinander verbinden kann³¹⁶, so daß sie befähigt ist, eine ausgezeichnete Form des „Bürgerengagements“³¹⁷ darzustellen. Selbsthilfe bietet nicht nur die Möglichkeit, sich durch Aktivierung eigener und fremder Ressourcen selbst zu helfen, sondern bietet in Form von Selbsthilfeinitiativen als Teil der „associations dans la vie civile“ im Sinne von Tocqueville die Möglichkeit, politische Tugend zu entfalten, und es als Glück zu erfahren, im Verein mit anderen zu handeln, sowie von anderen gesehen und gehört zu werden, um aufgrund dessen ein Gespür für die aristokratische „grandeur“ zu entwickeln. Wird schon das Handeln in der Gruppe als öffentlich erlebt, so trägt dieses Erleben direkt wie indirekt zur Entwicklung einer größeren Aufgeschlossenheit für das Politische bei³¹⁸. Zwar wird in der Literatur vereinzelt wahrgenommen, daß die Motive für Selbsthilfeengagement über egoistische Motive weit hinausgehen, doch trifft die Kennzeichnung „altruistisch“³¹⁹ oder „solidarisch“³²⁰ noch nicht den politischen Kern der Motive, insofern sich beides einem Gegensatz zur Interessiertheit verdankt. Selbsthilfeengagement bietet dagegen nicht nur die Möglichkeit, Selbstinteresse und Interesselosigkeit zu verbinden, sondern ermöglicht prinzipiell auch die Betätigung eines eigenen politisch qualifizierten Weltinteresses. Nicht nur um der eigenen Not

³⁰⁸ Vgl. Stark: Selbsthilfeförderung unter Kosten-Nutzen Gesichtspunkten, S.98

³⁰⁹ Vgl. Salamon: Third Party Government, S.84

³¹⁰ Vgl. von Ferber: Selbsthilfe und soziales Engagement in Deutschland - die gesellschaftliche Bedeutung der Selbsthilfe, S.13
Vgl. Dörrie: Der Beitrag der Wohlfahrtsverbände zur Unterstützung von Selbsthilfegruppen und der Wert der Selbsthilfe für die Wohlfahrtspflege, S.68

³¹¹ Vgl. Webers: Was ist Selbsthilfe? S.8

³¹² Vgl. von Ferber: Selbsthilfe und soziales Engagement in Deutschland - die gesellschaftliche Bedeutung der Selbsthilfe, S.7

³¹³ Vgl. ebd. S.12

³¹⁴ Vgl. Dörrie: Der Beitrag der Wohlfahrtsverbände zur Unterstützung von Selbsthilfegruppen und der Wert der Selbsthilfe für die Wohlfahrtspflege, S.68; Moeller: Selbsthilfegruppen, S.358

³¹⁵ Vgl. Engelhardt: Zur Bedeutung der Selbsthilfe, S.135

³¹⁶ Vgl. von Ferber: Selbsthilfe und soziales Engagement in Deutschland - die gesellschaftliche Bedeutung der Selbsthilfe, S.21

³¹⁷ Ebd.

³¹⁸ Vgl. Moeller: Selbsthilfegruppen, S.372

³¹⁹ Vgl. ebd. S.22

³²⁰ Vgl. Evers/Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.23

Abhilfe zu schaffen oder um die sozialen Gegebenheiten zu verändern, sondern damit verbunden auch aus Freude am Miteinanderhandeln und Liebe zur Freiheit im Verein mit anderen geschieht Selbsthilfe. Und gerade damit erhält sie Momente politischen Handelns im Sinne von Hannah Arendt.

Es ist dieses Weltinteresse, das einen Unterschied zwischen Selbsthilfe und traditionellem kirchlichen Ehrenamt signalisiert. Geht man den Ursprüngen des Begriffes Ehrenamt nach, so wird deutlich, daß dieser dem Vereinsrecht entnommen ist und dadurch starke rechtliche Formalisierung erfahren hat im Vergleich zum britischen volunteer³²¹. So droht der rechtlich verfaßte Amtscharakter die freiheitliche Motivation zu überlagern. Gleichzeitig hat kirchliches Ehrenamt meist wenig mit Ehre, also mit Status und Anerkennung zu tun³²². Dieses ist höchstens in den presbyterialen Ämtern der Fall. Aber eben diese Unsichtbarkeit³²³ der ehrenamtlichen Arbeit und damit verbunden die fehlende Möglichkeit, eigenverantwortlich mitzuzentscheiden, läßt diejenigen, die zu Freiwilligenarbeit bereit sind, immer stärker in die Selbsthilfearbeit abwandern³²⁴. Die traditionelle Motivation zum kirchlichen Ehrenamt, ausgelöst durch das Gefühl, gebraucht werden zu wollen, dabei jedoch darauf bedacht zu sein, sich altruistisch ein- bzw. unterzuordnen und im Dienst aufzuopfern³²⁵, ist heute nicht mehr tragfähig, insofern eine solche Motivierung unter anderem dazu führt, kirchliche Mitarbeiter quantitativ zu überfordern bei qualitativer Unterforderung³²⁶, Ehrenamtliche den Profis hierarchisch unterzuordnen³²⁷ und sie zu Erfüllungsgehilfen und Lückenbüßern zu degradieren³²⁸. Diesen Trend, vom freiwilligen Engagement als Freiwilliger selbst profitieren zu wollen, als Moment einer allgemeinen Entwicklung zu zunehmender Selbstbezüglichkeit zu interpretieren, würde die Situation verkennen. Es geht nicht um eine Instrumentalisierung der Freiwilligenarbeit zu einer rein individualistischen Selbstverwirklichung, sondern um ein neues Bewußtsein dafür, daß nur ein die eigene Initiativität integrierendes Engagement eine Form gemeinsamer Welt stiftet, die das Prädikat Freiheit verdient. Wenn diese Form politisch qualifizierter Freiheit außerhalb der Kirchen, zumal wenn sie durch ein vorgeordnetes Amt gekennzeichnet sind, leichter verwirklichbar ist³²⁹, so ist zu fragen, inwiefern kirchliches Nachdenken über Freiwilligenarbeit nicht durch einen fehlenden Sinn für Freiheit gekennzeichnet ist, das noch in dem alten Denkmuster des Gegensatzes von selbstbezogen und altruistisch verhaftet ist. Es ist die Frage, ob die oft beklagte Problematik der Wohlfahrtsverbände über die Schwierigkeiten der Zusammenarbeit zwischen Ehrenamtlichen und Professionellen nicht auch dem Bild des altruistischen Mitarbeiters zuzuschreiben ist, deren Implikate in der professionellen Sozialarbeit im Zuge der Diskussion um das Helfersyndrom mehr und mehr in Verruf gekommen sind³³⁰. Sobald Ehrenamtliche unter altruistischer Perspektive betrachtet werden, wird ihnen das Weltinteresse und damit das Interesse, mitzuzentscheiden, in ihrem Tun Anerkennung zu erfahren und eigene Ideen in die Welt einzubringen, abgesprochen. Sollte hier wirklich ein Defizit in der Wahrnehmung von Freiheit vorhanden sein, so wird auch eine neue Vergegenwärtigung der Zusammenarbeit von Selbsthilfe und kirchlichen Institutionen hier keine Brücke schaffen können. So sehr es zu begrüßen ist, daß die Denkschrift der EKD³³¹ der Zusammenarbeit mit verschiedensten Institutionen der Selbsthilfe ein

³²¹ Vgl. Schmid: Der Welfare-Mix in der vergleichenden Politikforschung, S.200

³²² Vgl. Foitzik: Mitarbeit in Kirche und Gemeinde, S.53

³²³ Vgl. z.B. ebd. S.35 Anm.31

³²⁴ Vgl. ebd. S.35

³²⁵ Vgl. ebd. S.41

³²⁶ Vgl. ebd. S.51

³²⁷ Vgl. ebd. S.20

³²⁸ Vgl. ebd. S.57

³²⁹ Vgl. ebd. S.54

³³⁰ Vgl. dazu Müller-Kohlenberg: Ehrenamtliche - Sozialengagierte - Volunteers, S.15

³³¹ Vgl. Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift, S.19 Nr.24; S.43 Nr.79; S.44 Nr.83; S.45 Nr.88; S.54 Nr.54.

besonderes Augenmerk schenkt, so notwendig ist es dabei, das Weltinteresse dieser Initiativen zu teilen, wenn die Zusammenarbeit gelingen soll. Zwar werden auch die Wohlfahrtsverbände dem dritten, sogenannten Freiwilligensektor zugerechnet, und in der Tat leistet in den Wohlfahrtsverbänden die ehrenamtliche Arbeit in ihrem Umfang doppelt so viel wie die vergleichbare professionelle Berufstätigkeit³³², doch ist diese äußerst deutsche Konstruktion von Wohlfahrtsverbänden einen „unvollendeten Liberalisierungsprozeß“³³³ geschuldet. Auf „neokorporationistische“³³⁴ Weise und in enger Verflechtung mit dem Staat³³⁵ sind durch die Wohlfahrtsverbände Vertretungsmonopole geschaffen, die die Subsidiarität stabilisieren³³⁶ und so gleichzeitig den Freiheitsraum entkräften, so daß sich Selbsthilfeinitiativen neben diesen zentralisierten und konzentrierten Institutionen bürokratisierter Nächstenliebe nur mühsam eigene Handlungsräume schaffen können³³⁷. Ihre Zugehörigkeit zum dritten Sektor allein signalisiert damit noch nicht einen entsprechenden Sinn für Freiheit. Vielmehr müßten sie selbst verstärkt Selbsthilfeinitiativen initiieren und sich mit entsprechenden anderen Initiativen vernetzen.

2.1.5.3. *Selbsthilfe und Welfare-mix*

Bei einem derartigen Plädoyer für die Selbsthilfe als Ermöglichung der Instituierung politischer Freiheit sollen jedoch die Grenzen der Selbsthilfe nicht übersehen werden. Dabei wird in der Literatur auf die Problematik hingewiesen, daß teilweise zumal kleinere kirchliche und freikirchliche Initiativen beanspruchen, auf die persönlichen, religiösen oder moralischen Belange erheblichen Einfluß zu nehmen³³⁸. Eng damit verbunden ist die teilweise fehlende politische Urteilskraft, wenn Selbsthilfeinitiativen in ihrem partikularen Denken verhaftet bleiben und ihre politische Betätigung auf das Durchsetzen der eigenen Gruppeninteressen reduzieren³³⁹. Auch durch eventuelle Einschränkung der Hilfe auf Gruppenmitglieder kann Selbsthilfe zu einer Verstärkung der Ungleichheit beitragen. Aufgrund der Abgrenzung zum Staat und damit auch teilweise zu professionell organisierter Hilfe und zur der Selbsthilfe eigenen Freiheitsliebe kann sich zudem ein Pochen auf die eigene Autonomie entwickeln, das die Zusammenarbeit mit anderen Sektoren der Wohlfahrtsgesellschaft erschweren kann. Schließlich wird in der Literatur auf den teilweisen Mangel an Professionalität und damit an professioneller Verantwortlichkeit der Hilfeleistung hingewiesen³⁴⁰.

Bei genauerer Reflexion dieser Tatbestände wird deutlich, daß Selbsthilfe genau dort ihre Schwächen hat, wo der staatlich-politische Sektor seine Stärken hat. Eine Wohlfahrtsgesellschaft ist damit nicht durch Ersetzen einzelner Sektoren durch andere denkbar, sondern aufgrund der zunehmenden Komplexität von gesellschaftlichem Hilfebedarf nur durch einen koordinierten Wohlfahrtsmix der einzelnen Sektoren, wobei dem dritten Sektor der Wohlfahrtsverbände und Selbsthilfeinitiativen die Funktion von Scharnieren zwischen Markt, Staat bzw. Politik und informellem Sektor zukommt³⁴¹. Je stärker die wohlfahrtsstaatliche Leistung des informellen Sektors in modernen Wohlfahrtsstaaten schrumpfen wird, je mehr sich die natürlichen Verbände in ihrer Wirkkraft auflösen, desto größere

³³² Vgl. Foitzik: Mitarbeit in Kirche und Gemeinde, S.39 in Berufung auf C. Badelt: Unbezahlte Arbeit in den sozialen Diensten. In: R. G. Heinze / C. Offe (Hg.): Formen der Eigenarbeit, Opladen 1990, S.109

³³³ Schmid: Der Welfare-Mix in der vergleichenden Politikforschung, S.193

³³⁴ Ebd.

³³⁵ Vgl. Evers / Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.32.36

³³⁶ Vgl. Schmid: Der Welfare-Mix in der vergleichenden Politikforschung, S.199

³³⁷ Vgl. Evers/Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.13

³³⁸ Vgl. Salamon: Third Party Government, S.98

³³⁹ Vgl. Evers / Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.23.35; Salamon: Third Party Government, S.90; Schmid: Der Welfare-Mix in der vergleichenden Politikforschung, S.195

³⁴⁰ Vgl. Evers/Olk: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs, S.23

³⁴¹ Vgl. Schmid: Der Welfare-Mix in der vergleichenden Politikforschung, S.195

Bedeutung wird dem Selbsthilfesektor zukommen³⁴². Es ist von einem weiteren Schrumpfungsprozeß der Fähigkeiten des informellen Sektors auszugehen. Eine Ausweitung des Marktsektors im Wohlfahrtsmix unterliegt wie gesehen besonderen Schwierigkeiten, die in den strukturellen Wesensmerkmalen von wirtschaftlichen Prinzipien selbst begründet liegen, die nur schwer in befriedigender Weise auf einen Sozialmarkt übertragbar sind. Besonderes Augenmerk ist deshalb auf das Verhältnis von Selbsthilfeinitiativen und staatlicher Wohlfahrtspolitik zu legen. Zum einen hat der Non-profit-Sektor ähnliche Ziele wie staatliche Wohlfahrtspolitik, so daß sich eine Zusammenarbeit in besonderem Maße anbietet³⁴³, zum anderen wird staatliche Intervention in dem Maße freiheitliche Formen von Hilfe ersticken, in dem staatliche Bürokratie ihre Form von Angleichung durchsetzt. Staatliche Intervention wird sich auf Beauftragung, Prioritätensetzung und subsidiärer Hilfeergänzung zu reduzieren haben³⁴⁴, während die konkrete Umsetzung in der persönlichen Verantwortung anderer Sektoren geschehen muß. Doch auch dabei darf der selbstorganisierte Hilfeleistung keine Handlangerrolle zugesprochen werden, sondern braucht eigene Entscheidungsräume und Kontrollrechte gegenüber staatlicher Bürokratisierung. Vielmehr darf ein Wohlfahrtsmix-Modell dem Staat lediglich die Rolle einer Ergänzung der Leistungen anderer Sektoren zuschreiben. Bedeutsam für die Koordination im Wohlfahrtsmix bleibt die Grundeinsicht, daß die durch die individualistische Grundhaltung bedingte Versorgungsmentalität die natürliche Entwicklung darstellt, während die Selbstverwaltung und die diese motivierende Liebe zur Freiheit künstlich erzeugt werden muß. Wohlfahrtspolitik wird diese künstliche Erzeugung sozialer Selbsthilfe zu ihrem vorrangigen Ziel erklären müssen, wenn sie sich der Gefahr einer modernen Despotie erwehren will, bzw. nach deren finanzieller Überforderung die Entwicklung eines ungerechten, individualistischen Gemeinwesens verhindern will.

³⁴² Vgl. Moeller: Selbsthilfegruppen, S.341

³⁴³ Vgl. Salamon: Third Party Government, S.88

³⁴⁴ Vgl. ebd.

2.2. Helfendes Handeln im Kontext welthafter Freiheit

2.2.1. Arendts Reflexion des Handelns als philosophisches Konzept von Beziehung

Das Politische ist bei Hannah Arendt nicht nur sektoral, sondern auch modal bestimmt als Tätigkeitsweise des Handelns, das bei ihr ontologische Begründungsmomente trägt. Der Mensch ist dasjenige Wesen, dessen Anfang ein *initium* darstellt, das zu Initiative befähigt. Damit ist das Politische bei Arendt nicht auf einen bestimmten Sachbereich festgelegt, sondern ein existentielles Phänomen, von dem man erwarten kann, daß es nicht nur den politischen Fach- und Sachbereich bestimmt, sondern die allgemeinen menschlichen Angelegenheiten prägt und durchgestaltet. Die existentielle Begründung geschieht zunächst anhand des von Arendt immer wieder angeführten Augustinus-Zitates, durch das sie das menschliche Handeln als reflexive Darstellung des existentialen Anfangs jedes Individuums, seiner Gebürtlichkeit interpretiert. Diese existentielle Begründung betrifft also zunächst den Aspekt der menschlichen Initiativität, seine Fähigkeit, Neues in der Welt anzufangen. Doch insofern ein Anfang Fortführung braucht, um nicht vergeblich zu bleiben, erhält die Mitwelt für Arendt herausragende Bedeutung. Der Anfänger trifft in der Welt auf andere Menschen, die mit der gleichen Fähigkeit anzufangen ausgestattet sind. Aufgrund der jeweiligen Außerordentlichkeit der Anfänge von verschiedensten mit dem Vermögen anzufangen begabten Wesen, konstituiert sich aus dem Verhältnis von Gleichheit und Verschiedenheit der zweite Aspekt des Handelns: die Pluralität. Diese Pluralität bildet dabei alles andere als einen Störfaktor des Handelns, sondern ermöglicht bzw. ermächtigt erst zum Handeln, insofern der einzelne als einzelner im Handeln ohnmächtig ist, weil sein Handeln von niemandem bestätigt, gesehen oder weitergeführt wird. Miteinander von Menschen meint bei Arendt nicht den privaten Club, sondern ein weithin sichtbares Miteinander auf einer für alle sichtbaren Bühne der Welt. Die drei Momente Initiativität, Pluralität und Sichtbarkeit konstituieren das existential begründete Phänomen menschlichen Handelns. Das bewahrende Moment ergibt sich erst aus Arendts Verständnis von Sichtbarkeit als erinnerndes Bewahren des weithin sichtbar gegründeten Anfangs. Ihr Begriff von Welt umschließt alle drei Momente, insofern Welt das Bezugsgewebe kennzeichnet, in dem die jeweiligen Anfänge als einzelne Fäden zu einer immer unabgeschlossen bleibenden Vernetzung sichtbar werden, die sich aus der Vielheit der Bezüge ergibt, und damit die Möglichkeit haben, bewahrt zu werden. Dieses Bezugsgewebe als der immer gegenwärtige und schwer faßbare Kontext des Handelns besteht also nicht aus den handelnden Personen selbst, sondern aus dem Zwischenraum, der sich im Umgang miteinander eröffnet. Aus diesem Zwischen erhalten die Menschen ihr *Wer-sie-sind*, ihr je eigenes Selbstbewußtsein¹. Was Arendt in ihrem politischen Konzept aufzeigt, ist nicht eine Anthropologie, die eine Antwort versucht auf die Frage, was der Mensch sei, sondern ein philosophisches Konzept menschlicher Beziehungen, eine Philosophie der Zwischenmenschlichkeit². So weit Arendt zur Phänomenalität von menschlichen Beziehungen, im Modus des Handelns, Stellung nimmt und die Anforderungen beschreibt, die notwendig sind, die freiheitliche Qualität dieser Beziehungen zu erhalten und zu fördern, sind aus ihrem Denken Konsequenzen für die Gestaltung dieser Beziehungen gewinnbar, womit ihr Denken höchste Relevanz erhält für die vorliegende Thematik helfender Beziehung im Kontext der Humanität. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang auch Arendts Porträts verschiedenster Persönlichkeiten, die sie in ihrem Sammelband: „Menschen in finsternen Zeiten“ zusammengestellt hat, sofern an diesen Persönlichkeitsbildern beispielhaft humane Momente beschrieben sind, die die Gestaltung politisch qualifizierter Beziehungen betreffen.

¹ Vgl. Heuer: Zwischenmenschlichkeit - Die neue Rolle des Subjekts in Hannah Arendts politischer Theorie, S.110

² Vgl. ebd. S.112

2.2.2. Sozialberufstätigkeit als Beziehungsarbeit

Soziale Berufe sind rechtlich an die Sozialgesetzgebung angebunden und den im Sozialgesetzbuch geregelten Rechten und Pflichten zugeordnet. Dieses Sozialrecht soll „zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit und sozialer Sicherheit Sozialleistungen einschließlich sozialer und erzieherischer Hilfen gestalten“³. Neben dem Ausgleich sozialer Ungleichheit, wirkt diese soziale Arbeit also auf soziale Sicherheit und damit auf Vermeidung und Behebung sozialer Not hin. Diese Vermeidung und Behebung sozialer Not geschieht entweder aufgrund bürokratisch geregelter Verteilung von materiellen Hilfen, oder durch auf die persönliche Notlage abgestimmte „soziale und erzieherische Hilfen“, womit das Tätigkeitsfeld sozialer Berufe aufgezeigt ist. Diese Hilfe soll dazu beitragen, „ein menschenwürdiges Dasein zu sichern, gleiche Voraussetzungen für die freie Entfaltung der Persönlichkeit, insbesondere auch für junge Menschen zu schaffen, die Familie zu schützen und zu fördern, den Erwerb des Lebensunterhaltes durch eine frei gewählte Tätigkeit zu ermöglichen und besondere Belastungen des Lebens, auch durch Hilfe zur Selbsthilfe, abzuwenden oder auszugleichen.“⁴

Das Ziel sozialer Sicherheit impliziert damit für den Anlaß der Hilfe immer die Inblicknahme von verschiedensten Notlagen, denen präventiv, korrektiv oder kompensatorisch durch entsprechende Hilfen begegnet werden soll. In dem Horizont der Menschenwürde, die dazu verpflichtet, soziale Not zu lindern, um freie Entfaltung der Persönlichkeit zu ermöglichen, werden hier neben der allgemeinen Ausgleichsgerechtigkeit bereits bestimmte Arbeitsfelder genannt, in denen soziale Arbeit tätig wird wie Kinder- und Jugendarbeit, Berufsberatung und Arbeitsbeschaffung, Hilfe in besonderen Lebenslagen, zu denen besonders Alter, Krankheit, Behinderung sowie besondere persönliche Notlagen gehören.

Über die Notorientierung hinaus suggeriert der Begriff „soziale Arbeit“ im Kontext der gesellschaftlichen Ausgleichsgerechtigkeit, daß die übrige Berufswelt unsoziale Arbeit betreiben würde. Dabei stellt der Begriff „sozial“ auf problematische Weise die Gleichheit in den Mittelpunkt der Betrachtung. Deutlich wird dies für die soziale Arbeit, vor allem in der Orientierung der Einschätzung von Hilfsbedürftigkeit am Maßstab von Normalisierung. Die Adressaten sozialer Arbeit sind die „Abnormalen“, die aus den Normierungsrastern der Mitbürger herausfallen und diesem möglichst wieder zugeführt werden sollen, wobei gefragt werden muß, ob die Not dieser Hilfsbedürftigen nicht zu einem nicht geringen wenn nicht gar hauptsächlichen Teil nicht erst aufgrund dieses gesellschaftlichen Normierungsmaßstabes eingetreten ist. Solange soziale Arbeit mit dem Maßstab einer durchschnittlichen Normalität arbeitet, unterstützt sie in soweit solche gesellschaftliche Tendenzen, die soziale Not erst produziert⁵ und sich an der Gleichheit statt an der Freiheit orientiert

Der Begriff „sozial“ wird in der vorliegenden Arbeit lediglich aufgrund der weiten Verbreitung dieser Terminologie beibehalten. Im Mittelpunkt sozialer Arbeit darf gerade nicht die Gleichheit stehen, sondern die Abschaffung und Verhinderung von Notlagen und Unterstützung in diesen Notlagen, um damit die Voraussetzung von freiem Handeln und Urteilen von Menschen in der mit anderen gemeinsamen Welt zu schaffen. Soziale Berufstätigkeit kennzeichnet helfende Berufe. Helfen ist dabei eine Tätigkeitsbeschreibung, die ihre begrifflichen Wurzeln aus einer weiten Verbreitung im Alt- und Mittelhochdeutschen, Gotischen bis ins Baltische herauszieht und mit „Unterstützung“ oder „Förderung“ übersetzbar ist. Mit Helfen ist eine spezifische Tätigkeitsform beschrieben, die einen eigentümlichen Charakter hat. Dieser Begriff unterscheidet sich vom Begriff des Altruismus, insofern

³ Sozialgesetzbuch (SGB I) §1 Abs. 1

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Zander: Sozialarbeit. In: Bauer (Hg.): Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens, S.1763

Altruismus zwar immer eine helfende Tätigkeit auslöst, weil sie den anderen (lateinisch: alter) im Blick hat, doch gleichzeitig das Motiv dieser Tätigkeit deutet. Altruismus will immer einen Gegensatz zum Egoismus beschreiben, so daß die helfende Tätigkeit nicht zugunsten des Helfers geschieht, sondern ohne jegliches Eigeninteresse. Insofern Helfer eine berufliche Pflicht erfüllen, für die sie entsprechend entlohnt werden, kann ihre Tätigkeit bereits nicht mehr als rein altruistisch beschrieben werden⁶.

Die sozialberufliche Hilfe umfaßt verschiedenste Berufsfelder wie Altenpflege, Krankenpflege, Behindertenbetreuung, erzieherische Tätigkeiten, Einzelfallhilfen, soziale und psychologische Beratungstätigkeit sowie aufklärende Bildungsarbeit. Die Thematisierung sozialer Arbeit beschränkt sich daher nicht auf die Fokussierung des Berufsstandes des Sozialarbeiters und Sozialpädagogen, sondern umfaßt gleichzeitig die Arbeit von Psychotherapeuten, Erziehern, Krankenschwestern und -pflegern sowie Altenpflegerinnen und Altenpflegern. Die berufliche Tätigkeit umfaßt das Beraten ebenso wie das Unterstützen. Diese Arbeit wird im Fall des Beratens durch die psychiatrisch-medizinische Behandlung begrenzt, in der das reine Fachwissen im Vordergrund der Hilfe steht, durch die die Beziehung zwischen Helfer und Hilfsbedürftigem an Distanz gewinnt, im Fall des Beratens durch die bürokratische Verteilung von Mitteln wie beispielsweise der Hilfe zum Lebensunterhalt oder anderer Beihilfen, die nicht personenbezogen sondern anonym aufgrund der formalen Überprüfung von Ansprüchen geschieht⁷.

Damit gehört die helfende Tätigkeit in den Bereich der Dienstleistungen, bzw. der „personenbezogenen Dienstleistungen“⁸ als dem kulturgeschichtlich quartären Sektor der Erwerbstätigkeit nach dem agrarischen, industriellen sowie allgemeinen Dienstleistungssektor⁹. Die Personenbezogenheit der Dienstleistungstätigkeit stellt damit die spezifische Dimension des helfenden Tätigseins heraus, die diese unterscheidet von anderen Formen der Dienstleistung, in denen nicht der personale Bezug, sondern eine herstellungskategoriale Verrichtung im Mittelpunkt der Tätigkeit steht. Dazu mag dann zur Kundengewinnung auch eine persönliche Komponente hinzutreten, diese hat jedoch im Vergleich zur sozialberuflichen Hilfeleistung einen gänzlich anderen Stellenwert. Das Interpersonale als Beziehung zwischen Personen steht im Zentrum helfender Tätigkeit. Immer geschieht die helfende Tätigkeit der sozialen Arbeit in, an oder durch eine persönliche Beziehung. Eine angemessene Hilfe ist gar nicht möglich oder schlägt gar in Schaden um, wenn keine solche Beziehung aufgebaut werden kann oder spezifische Beziehungsstörungen auftreten. So bezeichnet etwa Biestek die helfende Beziehung als die „Seele“ der Hilfe¹⁰, ohne die der Prozeß des Helfens gar nicht in Gang kommt. Sie stellt das Umfassende dieser beruflichen Hilfe dar, wobei die methodischen Fertigkeiten lediglich Teilaspekte des Ganzen der Beziehung zwischen Helfer und Hilfsbedürftigem sind¹¹. Tragende Momente dieser Beziehung sind Gefühle und Gedanken sowie eine Absicht zur Hilfeleistung, die wiederum einen Wandel im Denken, Fühlen und Verhalten bewirken will¹². So ist eine Reflexion der spezifischen Form der helfenden Beziehung unerlässlich für die soziale Arbeit.

Erhebliches Konfliktpotential dieser Arbeit ergibt sich aus der Tatsache, daß die Hilfe in politischem Auftrag geschieht. So wird helfende Tätigkeit immer wieder als „Hilfe gegenüber der Gesellschaft“ bzw. „Selbsthilfe der Gesellschaft“¹³ interpretiert, da Sozialberufstätige schließlich selbst wie Hilfsbedürftige Teile der Gesellschaft darstellen. Aber eine solche Vereinheitlichung der

⁶ Vgl. Bierhoff: Psychologie hilfreichen Verhaltens, S.10

⁷ Vgl. Zander: Sozialarbeit. In: Bauer (Hg.): Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens, S.1765

⁸ Campbell: Nächstenliebe mit Maß, S.15 im Rückgriff auf P. Halmos: The Personal Service Society, S.22

⁹ Vgl. Dewe / Ferchhoff: Helfende Berufe. In: Bauer (Hg.): Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens, S.925

¹⁰ Biestek: Wesen und Grundsätze der helfenden Beziehung in der Sozialen Einzelfallhilfe, S.29

¹¹ Vgl. ebd. S.21

¹² Vgl. Bang Die helfende Beziehung als Grundlage der persönlichen Hilfe, S.94

¹³ Baum: Ethik sozialer Berufe, S.20

verschiedenen Parteien, die an der Hilfstätigkeit beteiligt sind, unter dem einheitlichen Mantel der sie umfassenden Gesamtgesellschaft, die als sich selbst helfendes Subjekt auftritt, wird der Problematik nicht gerecht, die in der Position des beruflichen Helfers in seiner Stellung zwischen sozialpolitischem Anbieter von Hilfe und dem Adressaten als den Hilfsbedürftigen und nach Hilfe Nachfragenden liegt. Gerade in Zeiten leerer Kassen offenbart sich deutlich, daß soziale Dienste nicht nachfrageorientiert Hilfen anbieten, sondern eher einen Anbietermarkt darstellen¹⁴, der je nach finanziellen Prioritäten fast beliebig Hilfen einsetzen oder zurücknehmen kann. Anbieter und Nachfrager der Hilfen in Form der Adressaten können in ihren Interessen zu einem nicht geringen Teil konkurrieren, zwischen deren Fronten dann nicht selten der berufliche Helfer gerät.

2.2.2.1. Helfende Tätigkeit unter dem Paradigma des Arbeitens

Steht im Zentrum helfenden Handelns das Abschaffen von Notlagen, so liegt es nahe, soziale Arbeit an der Tätigkeitsstruktur des Arbeitens zu orientieren, insofern Arbeiten der unbedingten Notwendigkeit geschuldet ist, die die Natur diktiert. Doch diese Interpretation des Helfens stellt die größte Gefährdung des helfenden Handelns selbst dar, statt ihm eine interpretatorische Grundlage zu verschaffen, weil im Modus des Arbeitens lediglich noch Natur begegnet. Die Orientierung der sozialen Arbeit an der Not statt am Geschehen zwischenmenschlicher Freiheit hat verheerende Folgen für die helfende Beziehung. Dies gilt auf Seiten der Helfenden ebenso wie auf Seiten der Hilfsbedürftigen. Indem Arbeiten den reinen Stoffwechsel mit der Natur¹⁵ beschreibt, begegnen Hilfsbedürftige nur noch als diese Natur, als jeweilige Exemplare von animal, die versorgt werden müssen. Hinzu kommt, daß der Rhythmus des Alltags, die Routine besonders in solchen Institutionen, die Menschen zum Lebensraum werden sollen, in den unterschiedlichsten Formen von Heimen, dazu verführt, die Persönlichkeit derjenigen aus den Augen zu verlieren, die diese Heime bewohnen. Die Not selbst bestimmt den Kreislauf des Arbeitens, die zu eigenständiger und menschenwürdiger Gestaltung dieser Arbeit gar keine Gelegenheit gibt. Eine menschliche Beziehung zum Hilfsbedürftigen, die seine Möglichkeiten, seine Wünsche und Meinungen sowie seine Bezüge in den Blick nehmen könnte, droht in der Routine des Alltags, der ewigen Wiederkehr der zu versorgenden Notstände, unterzugehen. Soziale Arbeit, die sich solcherart an der Not orientiert, entmündigt Hilfesuchende¹⁶, ohne dies irgendwie beabsichtigt zu haben. Arendts Ausführungen zur sozialen Frage, die Bedrohung der Freiheit durch die Dominanz der Not behält hochaktuelle Bedeutung für die Qualität helfenden Handelns¹⁷.

Der Helfende in Orientierung an der Notlage wird tatsächlich mit seiner Arbeit nie fertig¹⁸, die Not ist jeden Morgen neu mit der gleichen zwingenden Intensität präsent. Je mehr die finanziellen und personellen Mittel für soziale Arbeit gekürzt werden, desto eher verstärkt sich die der Not innewohnende Tendenz, helfendes Handeln zu reiner Versorgungsleistung zu degradieren. Diese Tatsache bleibt genauso wenig ohne Folgen für den Helfenden, von dem lediglich Versorgungsleistung ohne Beziehungsqualität nachgefragt wird und der durch diese Versorgungsleistung seine eigene Versorgung sicherstellt. Arendt beschreibt die Verwandlung der modernen Gesellschaft in eine „Gesellschaft von Jobholders“, in der von den Mitgliedern kaum mehr verlangt wird „als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht, und als bestehe die einzige aktive individuelle Entscheidung nur noch darin, sich selbst gleichsam loszulassen, seine

¹⁴ Vgl. Oppl: Soziale Dienstleistungen. In: Bauer (Hg.): Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens, S.1793

¹⁵ Vgl. Arendt: Vita activa, S.90

¹⁶ Vgl. Zander: Sozialarbeit. In: Bauer (Hg.): Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens, S.1766

¹⁷ Vgl. Kap. 2.1.1.2.

¹⁸ Vgl. Arendt: Vita activa, S.90

Individualität aufzugeben, bzw. die Empfindungen zu betäuben, welche noch die Mühe und die Not des Lebens registrieren, um dann völlig 'beruhigt' desto besser und reibungsloser 'funktionieren' zu können.¹⁹ Mancher Helfer in sozialen Institutionen ist unter der Last der ihn umgebenden Nöte in verheerender Art und Weise auf solch reines Funktionieren im Getriebe einer sozialen Institution zur Versorgung menschlicher Not zurückgeworfen, bis er jedes Bewußtsein eigener Initiativität in dieser Arbeit gänzlich verliert.

Verbunden mit diesem helfenden Arbeiten ist jedoch im Gegensatz zum Stellenwert der übrigen beruflichen Arbeit die Wahrnehmung dieser Arbeit in den Kategorien des Privattraumes. Ihr ist nicht die öffentliche Anerkennung beruflicher Tätigkeit beschieden sondern „der statisch ruhende Pol, um den sich ihre Arbeit zentriert, ist die vertikale Gliederung der Familie, sind Aufzucht und Mütterlichkeit [...]; die Achse, um die sich ihre Handlungen bewegen, ist die gesellschaftliche Heteronomie der Frau.“²⁰ Soziale Arbeit tritt in ihren Anfängen innerhalb der Frauenbewegung an als „angewandte, auf die Welt übertragene Mütterlichkeit“²¹. Doch im Laufe der Ausbildung des Helfens zum Beruf werden die personalen, welteröffnenden Momente dieser Mütterlichkeit abgezogen, um im Laufe der Bürokratisierung vor allem die versorgenden Momente zu fördern, und um schließlich zum einen unter dem Paradigma der Hingabe eine Haltung der Allzuständigkeit zu fördern, andererseits der Professionalisierung zu fördern, ohne daß diese Professionalität oftmals gesellschaftlich anerkannt ist.²² Aufgrund der „Unproduktivität“ ihrer Leistung werden dem helfenden Arbeiten lediglich reproduktive Momente zugeschrieben, wobei selbst dieser reproduktive Wert ständig in Frage steht, aufgrund der aus weit verbreiteter Sichtweise oftmals andauernden „Unproduktivität“ der Hilfsbedürftigen. Dabei ist Produktivität versus Unproduktivität selbst eine Kategorie, die aus dem Herstellungsprozeß entnommen und in der Moderne arbeitskategorial strukturiert ist²³. Letztendlich wird die gesellschaftliche Bewertung solcher Mütterlichkeit sozialem Arbeiten verweigert, insofern ihre Institutionen immer auch dazu dienen, die Not aus den Augen zu haben, um sie in die Dunkelheit totaler Institutionen zu verbannen. Soziales Arbeiten verfällt somit schließlich der Bedeutungslosigkeit²⁴. War der Privatraum in der Antike noch Ort der Lebenserhaltung, des Geborenwerdens, wie der Krankheit und des Todes, so reduziert sich dies in der sozialen Institution auf letzteres. Die Notorientierung nimmt schließlich der Sorge für den Lebensprozeß die Möglichkeit der diesem innewohnenden Arbeitsfreude²⁵, im Rhythmus der Natur mitzuschwingen, da dieser Rhythmus innerhalb sozialer Arbeit lediglich die Miß- und Notstände des Lebens betrifft.

Die Not des Lebensprozesses zwingt zum rastlosen Tätigsein. Je größer die Not ist, die bekämpft werden muß, desto größerer Gewalt bedarf es, mit dieser Not fertig zu werden. Diese Gewalt äußert sich vor allem in der Gewalt der Organisation. Da helfendes Tätigsein immer weniger im individuellen Privatraum geschieht und stattdessen in Institutionen verschoben wird, in denen sich diese Not potenziert, verstärkt sich gleichzeitig die bürokratische Organisation, die versuchen muß, die Not durch Reglementierung einzugrenzen und planmäßig zu bekämpfen. Die Kumulation von Not führt fast von selbst zu bürokratischen und hierarchischen Herrschaftsstrukturen von Institutionen, am stärksten ablesbar an denjenigen Institutionen, die Lebensraum für Hilfsbedürftige bieten sollen. Würde in der Heimerziehung wirklich konsequent nur das stattfinden, was rechtlich und bürokratisch

¹⁹ Ebd. S.314

²⁰ Zander: Sozialarbeit. In: Bauer (Hg.): Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens, S.1763

²¹ Sachße: Mütterlichkeit als Beruf, S.306 im Rückgriff auf Jeanette Schwerin

²² Vgl. Sachße: Mütterlichkeit als Beruf, S.310

²³ Vgl. Arendt: Vita activa, S.92ff.

²⁴ Vgl. ebd. S.58

²⁵ Vgl. ebd. S.97

angesichts der Aufsichtspflicht vorgesehen oder erlaubt ist, könnte kaum sinnvolle Arbeit stattfinden. In anderen Institutionen wie beispielsweise in manchen Altenheimen fällt die massive Reglementierung des gesamten alltäglichen Lebensbereiches von Essenszeiten über Körperpflege bis zu Schlafenszeiten auf²⁶. Die strukturelle Organisation mit ihren Momenten Einheitlichkeit, Kontrollierbarkeit und rechtlicher Sicherheit kennzeichnen die totale Institution²⁷, die total geworden ist aufgrund ihrer Sorge um ihre drängende Not, die den gesamten Lebensbereich der Bewohner betrifft und der sie anders als durch reglementierende Organisation nicht Herr zu werden weiß²⁸. Die Ausrichtung einer solchen Institution verschiebt sich von einer Bewohnerorientierung auf eine Organisationsorientierung²⁹. Dies bleibt nicht ohne Folgen für Hilfsbedürftige wie für Helfende und deren Beziehung zueinander. Das Gewicht von Rechten zu Pflichten verschiebt sich in solchen Institutionen zu Ungunsten der Hilfsbedürftigen auf die Pflichten. Die meisten Konflikte zwischen Helfenden und Hilfsbedürftigen entzündeten sich an Vorschriften³⁰. Dabei sind die Kompetenzen ungleichmäßig verteilt. Der Hilfsbedürftige steht in der Hierarchie der totalen Institution gleichsam auf der untersten Stufe³¹.

Um diesem deprimierenden Bild sozialer Arbeit zu entgehen, wird teilweise versucht, der Orientierung sozialer Arbeit an der menschlichen Not neue Interpretamente entgegenzusetzen. So wird beispielsweise von der zunehmenden Selbstgenügsamkeit sozialer Arbeit gesprochen, die nicht mehr Störfälle der Gesellschaft aufgreift, sondern selbst ein kulturelles und sozialpolitisches Arbeitsfeld darstellt³². Dabei wird übersehen, daß soziale Arbeit auf beauftragende gesellschaftspolitische Arbeitsaufträge angewiesen bleibt und daß eine solche Ausweitung sozialer Arbeit unbezahlbar bleibt. In ähnliche Richtung weist der Versuch, soziale Arbeit nicht an Notlagen sondern an „lebensgeschichtlichen Anforderungen“³³ zu orientieren. Solche Interpretationen sind geprägt von idealistischen Zügen, die die Not- und damit ebenfalls die Hilfsorientierung sozialer Arbeit zu transzendieren versuchen. Sie halten insgesamt der Realität sozialer Arbeit nicht stand und sind darüber hinaus bereits aus dem Grunde fragwürdig, als sie den Druck der gesellschaftlichen Angleichung durch Sozialisierung ad absurdum führen könnten.

Es ist von herausragender Bedeutung, die Gewalt institutioneller Organisation sowie die Sinnentleerung im Zusammenhang des Zwanges zu sehen, den die Not auslöst. Diese Sinnentleerung findet auf Seiten der Helfenden ebenso statt wie auf Seiten der Hilfsbedürftigen. Nicht nur das Tun, auch das Denken von Hilfsbedürftigen erliegt früher oder später dem Zwang der Not, sobald sie Menschen auf sich und diese ihre Not zurückwirft. Sie zieht Betroffene unweigerlich in die Dunkelheit und Isolation. Für die soziale Arbeit ist es von größter Bedeutung, den von Arendt aufgezeigten Zusammenhang von Not und fehlendem Sinn für die gemeinsame Welt und die damit verbundene Freiheit zu vergegenwärtigen. Dem Engagement für Freiheit, das sich im Miteinander realisiert, steht nirgendwo so stark wie im sozialen Bereich die Vermeidung und Bekämpfung von Verelendung entgegen, wie die Schaffung von Existenzvoraussetzungen gleichzeitig die Voraussetzung für die Entwicklung einer Freiheitskultur bildet. In besonderer Weise Hilfsbedürftige in der Betreuung durch verschiedenste helfende Institutionen sind oftmals in unterschiedlichstem Maße von

²⁶ Vgl. Funk: Hilfsbedürftige und Helfende, S.225f.

²⁷ Vgl. ebd. S.250

²⁸ Total ist hier nicht im politischen Sinne verstanden und damit in Parallelität zum Totalitarismus gemeint. Soziale Institutionen sind vielmehr dann total, wenn sie Bewohner und Mitarbeiter gänzlich reglementiert, ihnen Denken, Entscheiden und Fühlen abnimmt, in dem sie sie gänzlich in den Funktionskreislauf ihrer Prozeßabläufe integriert.

²⁹ Vgl. ebd. S.247

³⁰ Vgl. ebd. S.297

³¹ Vgl. ebd. S.240

³² Vgl. Martin: Sozialarbeit und Sozialpädagogik im Grundriß, S.21

³³ Zander: Sozialarbeit. In : Bauer (Hg.): Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens, S.1768

Selbstbezogenheit, Desinteresse an der Welt und an jeglichem Miteinander in Freiheit sowie ihren Möglichkeiten innerhalb dieser Welt aufgrund ihrer Not geprägt, die sich nach Behebung der Notlage eben nicht von selbst wieder in einen Sinn für diese humanen Qualitäten verwandelt, und die in nicht zu unterschätzendem Maße eine hohe Frustrationsquelle innerhalb der Arbeit darstellt. Im Gegenteil drängt sich oftmals der Eindruck auf, daß durch Notlinderung gewonnene Freiräume nur zur Okkupation oder Korruption öffentlicher Bereiche sich ständig erhöhender Privatinteressen führen, statt zur Entwicklung humaner Fähigkeiten. Soziale Arbeit endet gerade nicht mit der Zufriedenstellung existentieller Bedürfnisse, sondern beginnt mit diesen. Soziale Arbeit braucht den Horizont der Welt und das Werben für diese Welt. Erst das Interesse an der Welt führt aus arbeitskategorialen Denk- und Handlungsstrukturen sowie aus dem Kreisen um die je eigenen Defizite und Gefährdungen hinaus und gibt Menschen das Gefühl dafür zurück, nicht nur ihr Leben selbst bestimmen zu können, sondern in der Welt im Verein mit anderen mitbestimmen zu können.

2.2.2.2. Herstellungskategoriale Momente sozialer Arbeit

Um dem vergeblichen Charakter sozialer Arbeit unter dem Drängen der Not und der diese auslösenden Routinetätigkeit zu entgehen, wird in der Theorie sozialer Arbeit der professionelle Charakter des Arbeitens betont. Ein bewußter und kontrollierter Vollzug helfenden Handelns mit möglichst überprüfbaren Ergebnissen soll die Notlage, um derer willen Hilfe in Anspruch genommen wurde, überwinden. Kaum dabei berücksichtigt wird die Tatsache, daß durch verstärkte Professionalisierung in diesem Sinne helfendes Handeln in die Gefahr gerät, verstärkt herstellungskategorial vollzogen zu werden mit den dem Herstellen inhärenten Konsequenzen.

Diese Herstellungsorientierung tritt bereits mit der Zielsetzung sozialer Arbeit zutage, wenn diese mit „Hilfe zur Selbsthilfe“³⁴ charakterisiert wird. Dieses Modell erlebt - gerade in Abgrenzung zur sozialen Versorgungsmentalität klassischer Anstalten - im Kontext der Subjektorientierung bzw. des „supported living“ in jüngster Zeit eine neue Popularität. Das Helfen hat somit nicht nur einen eindeutigen Anfang, die Aufmerksamkeit auf eine Hilfsbedürftigkeit, sondern ist auch durch ein eindeutiges Ende gekennzeichnet, die Selbsthilfe des Hilfsbedürftigen. So wichtig es ist, die Selbstheilungskräfte zu aktivieren, zumal die versorgende Struktur arbeitenden Handelns die Tendenz hat, in Abhängigkeitsverhältnisse zu überführen, so verfehlt ist es gleichermaßen, die Selbsthilfe als letztes Ziel der Hilfe zu formulieren, da es genügend Bereiche sozialer Arbeit gibt, in denen diese Selbsthilfe gar nicht oder lediglich in eingeschränktem Maße erreichbar ist, wie beispielsweise in der Alten- oder der Behindertenarbeit. Eine Aktivierung der Selbsthilfekräfte wird hier regelmäßig an Grenzen stoßen, so daß diese Form der Arbeit nie ihr Ziel erreicht. Unter der Perspektive der Selbsthilfeautonomie muß solche Hilfe ohne Aussicht auf vollständige Autonomie notgedrungen einen minderwertigen Status einnehmen. Die herstellungskategoriale Struktur, eine Tätigkeit nicht nur an einem definitiven Anfang, sondern auch einem definitiven Ende, einem wie auch immer gearteten fertigen Produkt, zu orientieren, ist auch für helfende Handeln verfehlt. Denn das Ende von Hilfe stellt niemals ein für jeden sichtbares Werk dar wie das eines Handwerkers, sondern impliziert eine Ausweitung des Bezugsgewebes von Hilfsbedürftigen. Das Im-Bezug-stehen des Helfens bildet gleichzeitig das Ziel der Hilfe, nur daß dieses Bezugsgewebe sich von der helfenden Beziehung auf selbsthelfende und welthafte Bezüge verlagert.

Wird nicht das In-Bezugstehen selbst, sondern die Selbsthilfe als Endziel angesehen, so wird das Ziel sozialer Arbeit damit erreicht, daß der Helfer seine Tätigkeiten selbst abschafft. Eine solche Selbstvernichtung kann nicht im Interesse des Helfenden sein; helfendes Handeln wird damit zu einem

³⁴ Vgl. z.B. Baum: Ethik sozialer Berufe, S.142 unter Rückgriff auf Thomas Chalmer; sowie Bang: Die helfende Beziehung, S.95

Tätigsein, das durch ein Defizit definiert ist. Nach abgeschlossener Hilfeleistung ist das Werk ja gerade nicht fertig, sondern Handeln in seinem Vollsinn wird gerade jetzt möglich, indem der ehemals Hilfsbedürftige in neuer Weise mit seiner Umwelt Handlungsräume erschließen bzw. sich in sie einbringen kann. Dies vermag er jedoch nur, wenn die Hilfe nicht isoliert den einzelnen Hilfsbedürftigen anvisiert hat, sondern ihn bereits in der Hilfe nicht nur in seinen Bezügen zu seiner Umwelt wahrgenommen hat, sondern ihm auch neue Bezugsmöglichkeiten aufgezeigt hat. Wenn das höchste Ziel helfenden Handelns in der „optimalen Entfaltung [der] Persönlichkeit“³⁵ bzw. „in Selbstverwirklichung und Erfüllung“³⁶ gesehen wird, wird dieses Umfeld höchstens zur Funktion dieser optimalen Entfaltung, nicht aber der umfassende Horizont der Hilfe, in dem erst Hilfe den ihr eigenen Stellenwert erlangt. Indirekt fördert solche Hilfe ein Souveränitätsverständnis, das die autonom gewordenen Subjekte von ihrer Umwelt isoliert, insofern sie dort zu einer Souveränität eine Herrschaftsausübung gegenüber allen anderen ausüben müßten. Das Ziel der Selbsthilfe steht damit in unmittelbarem Zusammenhang mit dem von Tocqueville beschriebenen demokratischen Individualismus und bedingt damit eher ein Ohnmachtsgefühl als ein Bewußtsein eigener Handlungsmöglichkeiten.

Damit eng verbunden ist die Tatsache, daß das herstellende Tätigsein ein solches darstellt, das sich in der Einsamkeit vollzieht, das Bezugsgeflecht gerade nicht von Anfang an in den Blick nimmt und sich somit rücksichtslos und zerstörend auf dieses Bezugsgeflecht auswirken kann. Dies kann interessanterweise geschehen, obwohl die Beziehung eigens thematisiert wird. Die helfende Beziehung kann gar als die „Seele der Einzelfallhilfe“³⁷ bezeichnet werden; durch sie sollen die schlummernden Fähigkeiten im Menschen geweckt werden. Aber sie wird auch instrumentalisiert, zum „Mittel zur Erfüllung einer Funktion“³⁸ und gerät damit in die Gefahr, der Beziehung nicht ihren je eigenen Stellenwert zu überlassen. Diese Problematik wird noch offenkundiger, wenn bedacht wird, daß besonders die Methode der Einzelfallhilfe sich auf die einzelne Beziehung konzentriert. Fast ausschließlich thematisiert wird die Beziehung zwischen Helfern und Hilfsbedürftigen, ohne nicht nur das Umfeld von Hilfsbedürftigen mit einzubeziehen, sondern auch das Umfeld von Helfern, besonders die Institution, in der er steht, ausreichend in die Hilfe zu involvieren. Damit verbunden ist nicht nur eine Einsamkeit des Hilfsbedürftigen, dessen Einsamkeit ja oftmals gerade ein bedeutsamer Anlaß seiner Hilfsuche war, sondern auch ein Kampf des Helfers an mehreren Fronten gegen Ansprüche und Anregungen von außen, nicht zuletzt gegen Ansprüche seiner Institution, statt deren Unterstützung und die seiner Kollegen nutzen zu können³⁹. Kaum eine Arbeit ist in dem Maße wie soziale Arbeit auf Teamgeist angewiesen, der davor schützen kann, sich in der Eigendynamik einer isolierten Beziehung zu verlieren. Kaum ein Arbeitsbereich ist derart gefährdet, in der Arbeit zu vereinsamen wie die Einzelfallhilfe⁴⁰. Besonders problematisch ist daher auch die Übertragung des Konzeptes von Rogers auf die soziale Arbeit. Ein Konzept der Gesprächspsychotherapie wird notwendigerweise den Schwerpunkt der Arbeit auf die Einzelbeziehung im therapeutischen Schonraum legen. Wird ein solches Konzept auf Felder der sozialen Arbeit übertragen⁴¹, so wird soziale Arbeit zur Quasi-Therapie und kann ihrem eigenen Aufgabenbereich nicht mehr gerecht werden.

³⁵ Biestek: Social Casework, A report of the Milford Conference, zitiert nach Bang: Die helfende Beziehung, S.95

³⁶ Combs u.a.: Die helfenden Berufe, S.146

³⁷ Biestek: Grundsätze der helfenden Beziehung in der sozialen Einzelfallhilfe, S.29

³⁸ ebd. S.20

³⁹ Dieser Zusammenhang wird als Robin-Hood-Haltung beschrieben, wenn Helfer und Klient sich gegen den Anstellungsträger verbünden. Vgl. Stiels-Glenn: Ohnmacht, Macht und Verantwortung in psychosozialen Berufen, S.16

⁴⁰ Vgl. Schmitt: Metaphern des Helfens, S.244

⁴¹ So beispielsweise für den Bereich Heimerziehung vgl. Häflinger: Die grundlegenden Bedingungen erfolgreicher Einzelbeziehungen des Sozialpädagogen nach Carl R. Rogers, S.94.116f.

Doch die herstellungskategoriale Erfassung des helfenden Tätigkeitsfeldes hat nicht nur Auswirkungen auf das Bezugsgeflecht des Helfers wie des Hilfsbedürftigen, sondern auch auf die helfende Beziehung unmittelbar. Gerade wenn der Blickwinkel im Geschehen des Helfens auf die einzelne Beziehung zwischen Helfer und Hilfsbedürftigen eingeengt wird, tritt das Moment der Ungleichheit dieser Beziehung in den Vordergrund, das unter dem Titel Macht in der helfenden Beziehung immer wieder diskutiert wird. Macht wird dabei definiert als „potential influence of some influencing agent O, over some person P“. Macht kennzeichnet allein den Grad der Beeinflussung des einen auf einen anderen. Diese Beeinflussung kann auch gegenseitig geschehen⁴². Noch deutlicher ist Wurr, wenn er Macht im Rückgriff auf Max Weber definiert als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“⁴³ und im folgenden Herrschaft und Macht explizit gleichsetzt, insofern Herrschaft für ihn lediglich die Anwendung von Macht bedeutet⁴⁴. Herstellungskategoriales Tätigsein ist gleichzeitig herrschaftskategorial. Der Herstellende ist Herrscher über den Gegenstand, den er nach seinem Plan ins Werk setzt. Dem Gegenstand wird insofern immer Gewalt angetan. Wird die helfende Beziehung herstellungskategorial gedeutet, kann sie dem Hilfsbedürftigen nie gerecht werden; sie braucht das Ungleichgewicht in der Beziehung, um die erfolgreiche Hilfe an ihm herzustellen. Immer wird Herrschaft in Abhängigkeit führen. Das Ungleichgewicht, das aufgrund der Hilfsbedürftigkeit auf der einen Seite und der funktionalen Kompetenzen andererseits besteht, wird sich von selbst verstärken, wobei die bewußte Wahrnehmung der Person des Hilfsbedürftigen diese Ungleichheit nie auszugleichen vermag. Aufgrund seiner Funktion innerhalb einer Institution wird der Helfer immer auch darüber wachen, inwiefern innerhalb der Beziehung die institutionellen Regeln eingehalten werden. Er wird unversehens zum „sanften Polizisten“⁴⁵. Arendts phänomenale Analyse des Herstellens zeigt diesen Zusammenhang von Herstellen und Herrschaft auf. Unter der Perspektive ihres Konzeptes können die oft genannten Lösungen des Herrschaftsproblems nicht weit tragen. Es kann keine Lösung bedeuten, „milde zu herrschen“⁴⁶, die Gleichberechtigung zu suchen⁴⁷ oder sich der eigenen Unterdrückungsbereitschaft bewußt zu werden⁴⁸, denn immer wird der Helfer in der herstellungskategorial ausgerichteten Hilfe danach trachten müssen, die Kontrolle über die Richtung der Entwicklung zu behalten, weil er, um sein Ziel zu erreichen, versuchen muß, den Hilfesuchenden dem von ihm inszenierten Geschehen unterzuordnen.

Die Ungleichheit in der Beziehung zwischen Helfer und Hilfsbedürftigem besteht jedoch nicht nur aufgrund der Bedürftigkeit des einen und damit Abhängigkeit sowie der Kompetenzen, die sich aus der beruflichen Stellung des Helfers in seiner Institution ergeben, sondern die Herrschaftsausübung geschieht im besonderen aufgrund von Wissen. Die Idee beherrscht den Vorgang des Herstellens. Der Hersteller herrscht mittels des Wissens, aufgrund dessen er aus vorhandenem Material durch Gewaltanwendung ein Produkt fertigt. Die zunehmende Professionalisierung sozialer Berufe bringt die Gefahr mit sich, eine bestimmte Form des wissenden Umgangs mit anderen Menschen zu praktizieren, durch die Helfende eine Überlegenheit über die Situation erlangen. Wenn von Helfern gefordert wird, daß Helfen ein „vorhersagbarer Prozeß“⁴⁹ sein muß, so wird damit implizit auf diese Form von Wissen rekurriert, die das Ergebnis des Helfens bereits vorweggenommen hat. Der Helfer wird zum Experten der Situation und dieser weit überlegen. Die Expertenherrschaft zeigt sich in der

⁴² Houtmann: Machtaspekte in der helfenden Beziehung, S.14

⁴³ Wurr: Macht in der sozialpädagogischen Interaktion, S.7

⁴⁴ Vgl. ebd. S.9

⁴⁵ Dewe / Ferchhoff: Helfende Berufe. In: Bauer (Hg.): Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens, S.927

⁴⁶ Vgl. ebd. S.12

⁴⁷ Vgl. ebd. S.33

⁴⁸ Vgl. ebd. S.38

⁴⁹ Combs u.a.: Die helfenden Berufe, S.192

helfenden Beziehung in zweierlei Gestalt. Zum einen begegnet der Experte dem Hilfsbedürftigen nicht mehr unvorbelastet, sondern ordnet ihn immer schon in seine vorgefaßten Diagnoseschemata ein. Der Hilfsbedürftige wird zum Fall, die Hilfe zur Einzelfallhilfe, die Helfer werden zu „Detektiven, die manchmal offen, manchmal subtiler, in den Klienten einzudringen versuchen - auf der Suche nach den Gründen für sein Verhalten“⁵⁰. Dieses Vorgehen bedeutet nicht nur Überlegenheit und damit Herrschaft über den Klienten, weil allein der Helfende sich auskennt mit dem, was zu tun ist, sowie ein Durchleuchten der Persönlichkeit, die im Einzelfall inquisitorische Ausmaße annehmen kann⁵¹. Es bedeutet auch, ihm die Chance zu nehmen, mit seinen Meinungen und Beobachtungen aus verschiedensten Perspektiven wahrgenommen zu werden und damit an der gemeinsamen Welt teilzuhaben. Er ist stattdessen immer schon subsumiert worden unter die Diagnoseschemata fachwissenschaftlicher Theorie und damit um seine Einzigartigkeit betrogen.

Das Expertentum funktioniert auch in der Art der Intervention, in der betonten Methodenherrschaft. Selbst die helfende Beziehung wird in Phasen aufgeteilt⁵², in denen ein je eigenes Vorgehen des Helfers zu praktizieren ist. Der Umgang mit den Hilfsbedürftigen wird ein technischer: „Man untersucht das Problem sachlich, bestimmt das Wesen der Komponenten, entscheidet sich hinsichtlich erwünschter Ziele, prüft, wie man dorthin gelangt und macht sich dann an die Lösung der Aufgabe. Dies ist ein logisches, geradliniges, objektives Vorgehen, das man auch als die ‘wissenschaftliche Methode’ bezeichnet.“⁵³ Die Methoden wechseln dabei modebedingt, der objektive statt intersubjektive Umgang mit dem Hilfsbedürftigen indessen bleibt in jeder Methode bestehen.

Professionalisiertes Expertentum entscheidet sich schließlich an der Verwirklichung bestimmter Ideen. Jedes ideologische Konzept, das helfendes Handeln als Realisierung humaner Ideen versteht, subsumiert die jeweilige Situation unter diese Idee und verhindert so ein freiheitliches Zwischen, das unter der Herrschaft der Idee erstickt. Im Kontext des Denkens von Hannah Arendt wird deutlich, daß jede noch so humane Idee, ganz gleich, ob philosophischer, theologischer, oder psychologischer Herkunft, sogar ein solches, das sich aus der Realisierung der Menschenwürde herleiten würde, die jeweilige Situation objektiviert, der Herrschaft der Idee unterordnet und damit freiheitliche Neuanfänge verwehrt, sofern diese Ideen nicht offenbleiben für neue Erfahrung, allen voran die für das Umdenken so bedeutungsvolle negative Erfahrung. Am deutlichsten können die problematischen Momente herstellungs- und damit herrschaftskategorialen Helfens wohl in hochprofessionalisierten Bereichen beobachtet werden wie Krankenhäusern oder auch in psychologischen Praxen, deren Theorien ihre medizinisch professionalisierte Herkunft oft kaum verleugnen können. Es sind die Spezialkenntnisse, die diese Arbeit strukturieren und darum besonders deutlich Professionshierarchien entwickeln.

2.2.2.3 Eine Skizzierung handlungsorientierten Helfens

Helfen ist mehr als arbeitskategoriales Versorgen menschlicher Nöte, wie es auch anderes ist als ein herrschaftskategoriales Herstellen von reflexiver Selbsthilfe der Betroffenen aufgrund von professioneller Methoden- oder geisteswissenschaftlicher Ideenorientierung. Dieses Mehr ist kein rein theoretisches Konstrukt, das lediglich in der Transformierung Arendtscher Kategorien auf helfendes Tätigsein übertragen werden kann, sondern Momente dieses handlungsorientierten Helfens sind bereits in der Reflexion des Charakters von Selbsthilfeinitiativen sichtbar geworden. Helfendes

⁵⁰ Ebd. S.243

⁵¹ Vgl. Zander: Sozialarbeit. In: Bauer (Hg.): Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens, S.1767

⁵² Vgl. z.B. Bechtler: Helfende Beziehung. In: Fachlexikon der sozialen Arbeit, S.404

⁵³ Combs u.a.: Die helfenden Berufe, S.243

Tätigsein von Selbsthilfeinitiativen vollzieht sich handlungskategorial, wo es die rein selbstinteressierte Ausrichtung an der je individuellen Abhilfe überwindet und weltzentrierte Momente aufnimmt. Selbsthilfeinitiativen können damit sichtbar machen, daß Gemeinsinn bzw. Geschmack an der mit anderen gemeinsamen Welt dem sozialen Handeln eine besondere Würde zu verleihen vermag, indem es in ausgezeichnetem Sinne human ist. Helfen kann damit eine Form des Glücklichseins implizieren, in der das Interesse an der Welt eine Liebe zu ihr ausprägt, die dem gemeinsamen Sprechen und Handeln einen besonderen Sinn zu verleihen vermag und diese Liebe zur Welt kann schließlich ansteckend sein, indem die Lust am Handeln andere zum Handeln animiert.

Das Interesse an der Welt kennzeichnet eine innere Wertschätzung der Welt, die politische Freiheit entstehen läßt. Freiheit läßt offen, wie sie sich ausprägen wird. Arendt hat bewußt lediglich phänomenologisch einige Momente tätigen und geistigen Menschseins aufgezeigt und reflektiert, aber nie den Anspruch auf eine mehr oder minder geschlossene Anthropologie gestellt. Für sie standen die Bedingungen von Freiheit und Unfreiheit im Zentrum ihres Denkens. Auch die Gebürtlichkeit kennzeichnet zwar ein ontologisches Fundament dieser Freiheit, doch leitet sie die Momente menschlichen Freiseins weniger aus Folgerungen dieser ontologischen Tatsache ab als aus der Reflexion menschlichen Freiseins in der Geschichte. Arendt hat deshalb keine Festlegungen ausgesprochen, was der Mensch sei. Aus diesem Grunde ist auch keine Theorie helfenden Handelns möglich, das sich auf Arendts Denken beruft, da die Freiheit eine Offenheit in sich birgt, die diese theoretischer Festlegung entzieht. Lediglich sind wie in einem Cluster verschiedene Aspekte aus ihrem offenen Konzept heraus entwickelbar, die einzelne Momente der Ermöglichung von politisch qualifizierter Freiheit im Kontext sozialen Handelns und Hilfeefernung darstellen.

2.2.2.3.1. Würdigung menschlicher Personalität

Herstellungskategoriale Hilfe bleibt dem technischen Denken verhaftet und erklärt damit Hilfsbedürftige gewollt oder ungewollt immer zu Zwecken und damit zu Objekten ihres Tuns. Als humane Subjekte begegnen Hilfsbedürftige nur dann, wenn sie als handelnde Personen erscheinen können. Und die einzige adäquate Umgangsweise mit handelnden Personen ist das Handeln, indem es die einzige der freiheitlichen Konstitution von Menschen gerecht werdende Tätigkeitsweise darstellt. Die sachliche und fachliche Hilfe braucht handlungskategoriale Züge zur humanen Verfaßtheit ihres Tuns. Zwei Momente sind für solche Humanität von besonderer Bedeutung, die Spontaneität autonomer Selbstbestimmung, nicht reflexiv verstanden als je eigene Selbstbestimmung, sondern transitiv als Selbstbestimmung weltlicher Angelegenheiten, sowie das Wahrnehmungsfeld des einzelnen, seine individuellen Perspektiven auf die Welt. Freiheitlich humane Hilfe muß die Spontaneität und individuellen Perspektiven von Hilfsbedürftigen des Adressaten nicht nur mit einbeziehen⁵⁴, sondern zum Grundpfeiler ihres Helfens machen. Diese Spontaneität jedoch durchbricht immer schon jeden technisch-herstellungskategorialen Umgang in einer Beziehung. Die Veränderung, die Hilfe bewirken soll, betrifft fast immer auch die individuellen Perspektiven von Hilfsbedürftigen, ihre individuellen Deutungen der je eigenen Situation. Diese Veränderung geschieht nicht am, sondern im Menschen, so daß sie sich jeder direkten Manipulation gänzlich entzieht⁵⁵. Hilfe kann nicht in einen Menschen hineinhandeln, sie muß den Adressaten ansprechen und ihm damit persönlich begegnen, so daß diese Begegnung ihn veranlaßt, sich selbst zu verändern. Hilfe ist darauf angewiesen, daß die Hilfsbedürftigen selbst tätig werden, sie muß ein Umfeld der Hilfe schaffen, das dessen eigene Entwicklung begünstigt und ihn zu hilfreichem Handeln animiert. Doch selbst dieses Umfeld kann wieder inhuman manipulativ mißbraucht werden. Sobald dieses Umfeld technisch hergestellt wird, um

⁵⁴ Vgl. Zander: Sozialarbeit. In: Bauer (Hg.): Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens, S.1767

⁵⁵ Vgl. Combs u.a.: Die helfenden Berufe, S.252

auf diese Art das gewünschte Verhalten bei ihm auszulösen, sobald es zum Ziel wird, den Adressaten zur Veränderung wie die Maus aus dem Loch herauszulocken⁵⁶, so wird die Hilfe nur erneut unter herstellungskategoriale Methoden gestellt, die das intersubjektive Moment in der helfenden Beziehung gewaltsam übergehen müssen. Am Ende muß sich der Adressat betrogen vorkommen, der sich zur Veränderung entschließt, weil die Beziehung ihn dazu verlockt, wobei er schließlich erkennen muß, daß diese Beziehung nur Mittel zum Zweck war und die Beziehungen nicht den eigentlichen Sinn des helfenden Handelns darstellten.

Wird die je eigene Spontaneität aller Beteiligten in die Hilfe wirklich einbezogen, dann ist damit gefordert, sich in die Situation sowie die Perspektiven dieser Adressaten hineinzuversetzen. Hilfe ist nur dann human und kann nur dann wirklich gelingen, wenn solches Verständnis möglich ist, das mit den Adressaten mitdenken will. Damit darf nicht in erster Linie ein emotionales Mitfühlen gemeint sein, das jeden beruflichen Helfer auf Dauer überlasten würde, sondern vielmehr ein Mitdenken, die Fähigkeit, über den Gemeinsinn Perspektiven derer einzunehmen, um die es in der Hilfe gehen soll, um von dort Ausblicke für Hilfsmöglichkeiten zu gewinnen. Damit steht immer auch der je einzelne im Brennpunkt der sozialen Arbeit. Diese Förderung betrifft jedoch nicht nur die Denkwelt des anderen und seine Urteilsfähigkeit, sondern auch sein Vermögen zu handeln, die Initiativität, mit der jeder seinen je eigenen Anfang in der Welt tätig nachvollzieht, indem er Neues in die Welt bringt. Nicht nur Arendts Konzept von menschlichen Meinungen in ihrer vielfältigen Perspektivität, sondern auch ihr Verständnis menschlichen Handelns gibt dieser Humanität ihre Bedeutung. So wie die individuellen Perspektiven dort, wo sie nicht allein von Selbstinteresse bestimmt sind, für die Welt bewahrt und nutzbar gemacht werden sollen und ihnen damit Bedeutung beigelegt wird, bzw. diese Perspektiven aus fragwürdigen Selbstbezüglichkeiten zur Weltorientierung befreit werden sollen, um Horizonte zu erweitern, so soll das Vermögen anzufangen bzw. fortzuführen gefördert und gewürdigt werden, um so dasjenige am Menschen, was seine Person ausmacht, das Wer der von ihm erlebten und mitgestalteten Geschichten, sichtbar und hörbar zu machen.

Daß Menschen Würde besitzen, stellt gerade nicht eine abstrakte Tatsache dar, sondern diese Würde, die man jemandem beimißt, zeigt sich in nichts so deutlich wie in der Spontaneität, die man einem Menschen in den jeweiligen Beziehungen zugesteht. Wer einen anderen Menschen sein läßt, ihn eigene Wege und Entscheidungen zugesteht, auch wenn sie eigenen Absichten zuwiderlaufen, würdigt damit gleichzeitig seine Persönlichkeit, die selbstständig ein Stück Welt zu gestalten vermag. Für soziale Arbeit bedeutet diese Würdigung eine Entklientelisierung der Hilfsbedürftigen. Klienten sind abhängig, sie sind genötigt, sich an den erforderlichen Hilfsprozeß anzulehnen, sich ihm anheimzugeben. Auch die neuerdings diskutierte Kennzeichnung der Hilfsbedürftigen als Kunden von sozialen Dienstleistungen führt hier nicht viel weiter. Zwar hat Hilfe manche Ähnlichkeit mit Tätigkeiten des Dienstleistungssektors, vor allem auch der Austausch von Dienstleistung gegen Lohn, doch übergeht diese Kennzeichnung den personalen Charakter, der den Beteiligten an der Hilfe wesentlich humanere Dimensionen abnötigt als anderen Dienstleistungen. Zwar wird im Dienstleistungssektor der Kunde zum König und damit in besonderer Weise aufgewertet im Vergleich zum abhängigen Klienten, aber er begegnet gerade nicht als Person, als mit Spontaneität Begabter und Inhaber von spezifischen Perspektiven, sondern als Abnehmer von Dienstleistungen. Die Begegnung findet unter marktwirtschaftlicher Perspektive auf der Basis des Austausches von Dienstleistung gegen Lohn statt. Der Kunde ist nur insofern interessant, als die Ware an den Mann oder die Frau gebracht werden soll. Die Kundenorientierung strukturiert das Hilfehandeln damit unter solchen Kategorien, die dem helfenden Handeln fremd sind. Schließlich ist der Kunde nur insoweit König, als er Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Dienstleistungen bzw. Dienstleistungsanbietern

⁵⁶ Vgl. ebd. S.256

genießt. Seine Spontaneität wird auf die Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Alternativen verkürzt. Im Gegensatz zur Wahlfreiheit ist Spontaneität in hohem Maße kreativ. Diese kreative Spontaneität wird nur dann entsprechend gewürdigt, wenn Hilfsbedürftige als Partner im ursprünglichen Sinne des Wortes verstanden werden, als Teil-Haber, d.h. als gleiche - mit der gleichen Gabe der Spontaneität Begabte - unter Gleichen, die aufgrund dieser Gabe Neues in die Welt zu setzen fähig sind, das lohnt, um daran anzuknüpfen, es in die Welt einzufügen und fortzusetzen.

Die Kennzeichnung von Hilfsbedürftigen als Partner im Hilfsgeschehen kann leicht idealistisch anmuten. Die Würdigung der Person in Form von Würdigung seiner Spontaneität unterliegt im Helfen besonderen Schwierigkeiten, nicht nur weil Spontaneität in ihrer Radikalität auch äußerst zerstörerische Züge tragen kann, sondern auch, weil das Hilfsgeschehen einige spezifische Momente trägt, die diese Würdigung von Spontaneität gefährden und so Hilfe schnell in Entmündigung verwandeln. Da ist zunächst die doppelte Funktion von Helfenden zu berücksichtigen, zum einen zu betreuen, zum anderen in Teilbereichen auch Kontrollfunktionen wahrzunehmen. Man denke neben dem Erziehungsbereich beispielsweise an die Arbeit im Suchtentzug oder mit Straffälligen oder in der Bewährungshilfe. In dieser Kontrollfunktion erreicht die Möglichkeit spontanen Handelns der Hilfsbedürftigen schnell ihre Grenzen. Doch sollte auch in diesen Punkten überlegt werden, wie diese Kontrollfunktion wieder selbst wirkungsvoll so kontrolliert werden kann, daß neben ihr Freiheits- und Entscheidungsräume entstehen, die die Hilfsbedürftigen selbst ausfüllen können.

Ein weiteres wichtiges Argument gegen ein Konzept der Hilfspartnerschaft ist der Verweis auf die Personalengpässe. Ansprüche von Kunden und wachsende Entscheidungsfreiräume bedeuten immer auch Unterbrechung von Routine, Komplizierung des Arbeitsfeldes, Unordnung des Arbeitsablaufes; also auch wachsendes Arbeitspensum. Wo Betreuung bereits auf ein Minimum an Versorgung gekürzt wurde, werden Adressaten wie Helfende lediglich die Sinnlosigkeit solches Insistierens auf die Würdigung von Personalität empfinden angesichts der Herrschaft der Versorgung der drängendsten Bedürfnisse. Es ist allerdings möglich, den zeitlichen Arbeitsdruck derart zu erhöhen, daß Gewährung von Spontaneität in der Hilfeleistung unmöglich wird. Arendt selbst lehrt, daß Elend und Not wirkmächtige Mittel darstellen, um jeglichen Freiheitsraum zu vernichten. Doch beginnt die Würdigung von Spontaneität bereits in kleinsten Alltäglichkeiten, die mitunter kaum Zeit, sondern eher Aufmerksamkeit bedürfen, um Selbstgestaltungsmöglichkeiten wahrzunehmen. Wo die Betreuungsarbeit zeitlich an ihre Grenzen stößt, können immer noch Konzepte überlegt werden, wie zu einer menschenwürdigen Förderung ehrenamtliche Kräfte mobilisiert werden können. Es kann nicht darum gehen, die Not aus der Hilfe auszuschließen. Vielmehr rechtfertigt sich die Hilfe gerade aufgrund von eingetretenen Notlagen. Aufgabe eines handlungskategorialen Helfens bleibt es, den Zwang der Not zu unterbrechen, um Freiheitsräume zu eröffnen und mitzugestalten, als die Selbstinteressiertheit, auf die die Not zurückwirft, zu durchbrechen und Weltinteresse zu wecken.

Ein noch wesentliches Argument gegen ein Hilfspartnerschaftsmodell stellt die Einsicht dar, daß viele hilfeschuchende Partner sozialer Arbeit selbst unfähig sind, Entscheidungsfreiräume sinnvoll wahrzunehmen und zu gestalten. Sie sind oftmals nicht nur ungeübt im Umgang mit Spielräumen, sondern ihre Not hat sie oftmals derart ausschließlich auf sich selbst und ihren sie zwingenden Lebensprozeß sowie ihre Defizite zurückgeworfen, daß die Wahrnehmung von Möglichkeiten um sie herum gänzlich außerhalb ihres Blickfeldes liegt. Dieses Eingeschlossensein in sich selbst, in Form des reinen Lebensprozesses, bricht oftmals auch dann nicht auf, wenn das Drängende der Not behoben ist. Hier bedeutet soziale Arbeit in hohem Maße eine Tätigkeit gegen den Anschein, die Bewahrung des Vertrauens auf die Menschen⁵⁷, daß ihnen die Fähigkeit zur Initiative innewohnt, auch wenn sie

⁵⁷ Vgl. Arendt: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günter Gaus, S.34

aktuell solcher Initiativität aus unterschiedlichsten Gründen beraubt erscheinen, um auf der Grundlage dieses Vertrauens immer wieder Handlungsräume zu eröffnen. Dieses Vertrauen in nicht oder kaum sichtbare Möglichkeiten beinhaltet den Appell, in der Hilfetätigkeit diese Möglichkeiten nie aus dem Blick zu verlieren, um damit den Adressaten von Hilfe nicht die ihnen zukommende Würde abzusprechen. Der Glaube an diese Menschenwürde ist in diesem Sinne sicher in einer guten Weise idealistisch.

Schließlich bedeutet Hilfe angesichts der Würdigung der menschlichen Gabe der Spontaneität von Hilfsbedürftigen zu einem wesentlichen Teil Überzeugungsarbeit. Ihre Schwierigkeit besteht darin, daß die angebotene Hilfe oft auch unbequeme Verhaltensänderungen bedingt, so daß die Hilfe selbst als Last erscheint, die allzu schnell abgebrochen werden kann. Dieser Konflikt ist sicher letztlich unlösbar. Helfen kann nur für eine Lebensqualität in Freiheit werben, für die sich solche Opfer der Veränderung lohnen. Freiheit bedeutet damit immer auch, die Wahl zu lassen zwischen Angstvermeidung und freiheitlichen Vollzügen. Dazu muß Helfen selbst freiheitlich gestaltet sein. Tatsache ist, daß die Hilfeleistung oftmals in ungerechtfertigter Weise in die Freiheitsräume von Hilfsbedürftigen einbricht, die so als Vorwand zur Herrschaftsausübung über Menschen genutzt wird.

Indem die Schwierigkeiten der Würdigung menschlicher Spontaneität deutlich werden, werden auch die Gefahren des Verlustes von Freiheit durch Hilfe offensichtlich sowie der immense Aufwand an Freiheitsliebe und Vertrauen, der notwendig ist, Hilfe human zu gestalten. Die Bekundung von Spontaneität als menschliches Gewährwerden der eigenen Gebürtlichkeit und die mit ihr verbundene Würdigung der Person stellt noch eine vopolitische Form von Freiheit dar. Der Partner ist in diesem Sinne noch kein vollwertiger Teilhaber einer Handlungsgemeinschaft. Doch stellt diese individualistische Form von Freiheit als Inhabung von Spontaneität eine unbedingte Voraussetzung politischer Freiheit dar. Nur wo die menschliche Gabe der Spontaneität und damit der spontanen Wahl zwischen Alternativen geachtet wird, ist Initiativität überhaupt denkbar⁵⁸.

2.2.2.3.2. Versprechen und Verzeihen

Weil dieses Handeln nur in Pluralität gelingt und die Perspektiven nur zur Geltung kommen, wo sie gehört werden, erhält Beziehung ihre herausragende Bedeutung. Wird dieses Vermögen der Initiativität ernst genommen, so bedeutet dies für jede Hilfe, daß sie „niemals die Ziele, die ihm ursprünglich vorschwebten, in Reinheit verwirklichen“⁵⁹ kann. Ziele müssen offenen Ausgang haben, sie können nicht das Geschehen zwischen Helfer und Hilfsbedürftigem bestimmen. Die Geschichte die innerhalb der helfenden Beziehung entsteht, entsteht zwar durch das Handeln der Beteiligten, aber sie wird dennoch nicht von Menschen „gemacht“⁶⁰, also hergestellt. Nicht die Intensität von Beziehungen, nicht eine Form von emotionaler Übereinstimmung zwischen den Partnern geben diesen Beziehungen ihre Lebendigkeit, sondern der Grad der Freiheit, in dem sie aufeinander und miteinander einwirken können, macht sie zu sinnvollen und spannenden Ereignissen. Daß es zu solchen Geschichten kommt, in denen sich neue Horizonte eröffnen, die dann wieder im je eigenen Bezugsfeld aufgegriffen und fortgeführt werden können, wird dann zur vorrangigen Aufgabe der helfenden Beziehung.

Die Förderung von Initiativität, wie Arendt sie versteht, hat verschiedene Dimensionen in einem Konzept helfenden Handelns. Insofern Hilfe immer in eine Beziehung integriert ist, stellt diese Förderung spezifisch moralische Anforderungen an die Qualität dieser Beziehung. Doch diese Anforderungen können nicht von außen der Beziehung auferlegt werden, sondern entwachsen der

⁵⁸ Vgl. Arendt: Was ist Politik, S.51

⁵⁹ Arendt: Vita activa, S.174

⁶⁰ Vgl. ebd. S.177

Qualität des Handelns selbst⁶¹. Arendt nennt zwei solcher Maßstäbe, Versprechen und Verzeihen. Während sich das Verzeihen auf die Vergangenheit des Getanen bezieht, indem es uns „von den Folgen unserer Taten entbinden“⁶² kann, ohne daß wir unter der Last des Getanen zusammenbrechen würden, so bezieht sich das Versprechen auf das Handeln in die Zukunft hinein, auf die Unabsehbarkeit der Taten, um so angesichts der zerstörerischen Kraft des menschlichen Vermögens anzufangen Inseln der Sicherheit zu errichten⁶³. Beide moralischen Maßstäbe sind nur unter der Bedingung der Mitwelt möglich. Nur wer anderen verzeihen kann, kann es auch sich selbst gegenüber, nur wer Versprechen gegenüber anderen halten kann, vermag auch, sich selbst gegenüber zu versprechen. Im Umgang miteinander wird der Umgang mit sich selbst eingeübt. Diese Einsicht von Arendt ist besonders deshalb von herausragender Bedeutung, weil die entgegengesetzte Haltung weit verbreitet ist, daß nur derjenige zu gelungenen Beziehungen fähig ist, der zu einem gelungenen Umgang mit sich selbst fähig ist, was dann bedeutet, daß bei Defiziten auf Therapie und Selbsterfahrungsgruppen hingewiesen wird, bevor ein Mensch als gemeinschaftsfähig angesehen wird. Arendts Verständnis geht den entgegengesetzten Weg. Beziehung und damit auch helfende Beziehung trägt einen wichtigen Beitrag nicht nur zur sozialen, sondern auch zur individuellen Persönlichkeitsentwicklung bei; und dies geschieht gerade nicht durch Aufarbeitung von Problemen sondern durch Selbsterfahrung in Beziehung. Die Beziehung erhält so heilende Kraft - auch für das Individuum.

Arendt erinnert in ihren Ausführungen über das Verzeihen an Jesus von Nazareth, der das Verzeihen vom Himmel herab und unter die Menschen geholt habe⁶⁴. Verzeihen ist nicht mehr nur eine Angelegenheit Gottes, sondern eine solche der Menschen untereinander, die aufgrund der Unwissenheit über die Folgen nicht wissen, was sie tun⁶⁵. Dieses Verzeihen ist nach Arendt nicht grenzenlos. Es findet diese Grenze nicht nur bei unbestrafbaren Verbrechen wie den Untaten des Holocaust, die in ihrer Unbestrafbarkeit auch eine Unverzeihbarkeit zur Folge haben. Sondern auch direkt als Bosheit beabsichtigte Taten können nach Arendt nicht verziehen werden⁶⁶. Arendt geht es auch gar nicht um diese gravierenden und damit auch äußerst seltenen Fälle, sondern vielmehr um das ganz alltägliche Verzeihen, das sich zum einen aus der Irrtumsfähigkeit in unseren Entscheidungen ergibt, als auch daraus, daß wir nicht abschätzen können, was aus unserem Tun im bestehenden Bezugsgewebe wird, weil wir auf die Folgen keinen Einfluß haben. Das Verzeihen stellt den Gegensatz dar zur Rache, die eine rein natürlich-automatische Reaktion auf verfehlte Handlungen bedeutet und daher berechenbar ist⁶⁷. Nicht rächende Bestrafung ist daher ein Akt der Freiheit, sondern allein das Verzeihen. Dabei besteht von der Freiheit aus gesehen ein gradueller Unterschied zwischen Rache und Strafe. Während Rache vom Vergangenen bestimmt ist, indem es auf dieses vergangene Vergehen lediglich reagiert und damit der Freiheit entbehrt, ist die Strafe von der Verfehlung lediglich provoziert. Der Strafende kann immer auch Milde walten lassen. Das Verzeihen bildet die Alternative zur automatischen Reaktion, indem es beide von den Folgen entbindet, den einen von der Reaktion, den anderen von der Schuld, und so neues Handeln und Sinnesänderung

⁶¹ Vgl. ebd. S.231

⁶² Vgl. ebd. S.232

⁶³ Vgl. ebd. S.240

⁶⁴ Vgl. ebd. S.234

⁶⁵ Vgl. ebd. S.234f.

⁶⁶ Vgl. ebd. S.235. Hier bleibt aus christlicher Perspektive zu fragen, ob nicht auch Bosheit verziehen werden kann unter dem Blickwinkel, daß die Möglichkeit besteht, daß der Täter diese Bosheit irgendwann bereuen kann. Könnte sie nicht verziehen werden, so könnte er auch nie neu anfangen, ohne die Last des Vergangenen verlieren zu können. Die Problematik der unbestrafbaren Schuld des nationalsozialistischen Terrors ist davon allerdings noch nicht betroffen.

⁶⁷ Vgl. ebd.

ermöglicht⁶⁸. Es ist dabei in besonderem Maße personal geprägt. Nicht nur ist es als handelnde Tätigkeit in Bezug auf den Verzeihenden personenthüllend, indem der Verzeihende dem natürlichen, von Rache und Strafe bestimmten Geschehen eine andere Richtung gibt, sondern es ist auch bezugstiftend⁶⁹. Verzeihen geschieht immer unwillen des Schuldigen. Obwohl die Tat unrecht bleibt⁷⁰ und nicht schöneredet wird, geschieht Verzeihen einzig und allein aus Achtung vor der Persönlichkeit der Täters der unrechten Tat, zu dem der Bezug trotz der Tat auf Zukunft hin bewahrt werden soll. Verzeihen impliziert damit gerade nicht Vergessen, aus dem nicht für die Zukunft gelernt werden könnte, sondern es geschieht angesichts einer Tat allein aus Achtung vor der Person. Diese Ausrichtung auf die Person bedeutet nicht eine emotionale, sondern ist begründet im Respekt, der den Wert des anderen immer aus der Entfernung des Zwischenraums wahrnimmt und so gerade weltstiftend ist⁷¹.

Der Wert des Verzeihens und des damit verbundenen unvoreingenommenen Umgangs mit den jeweiligen Beziehungspartnern, auch für die helfende Beziehung, ist gar nicht hoch genug anzusetzen. Gerade weil aufgrund vielfältiger Unfähigkeiten mancher Hilfsbedürftige die helfende Beziehung immer wieder von massiven Enttäuschungen gekennzeichnet ist, gerade wenn Selbstbild wie Beziehungsfähigkeit erschreckend wenig ausgeprägt ist, ist es innerhalb dieser Beziehungen von besonderer Bedeutung, trotz dieser Enttäuschungen immer wieder auch das Vertrauen in die Möglichkeit zu aktivieren, daß die Initiativität sowie die individuellen Perspektiven des Hilfsbedürftigen auf die Welt auch seine Umwelt bereichern können, wenn dieser fähig wird, diese Individualität in das Bezugsgeflecht zu integrieren. Diese Hoffnung wird nie unrealistisch sein oder gar vertrauensselig jede Vorsicht möglicher Beziehungsenttäuschungen in den Wind schlagen, es bedeutet auch nicht jeden Verzicht auf Konsequenzen für verfehltes Handeln, aber es bedeutet einen freiheitlichen Umgang mit diesen Konsequenzen, die eben in bestimmten Situationen auch nicht eintreten können, weil der Verzeihende Möglichkeiten zu immer neuen Anfängen eröffnen will.

In gleicher Weise weiß jeder berufliche Helfer um die immense Bedeutung von Verlässlichkeit und Regeln im Umgang mit Hilfsbedürftigen. Zumal in der pädagogischen Arbeit wird die Bedeutung von Ordnungen immer wieder betont⁷². Diese Bedeutung deckt sich mit Arendts Ausführungen zum handlungskategorialen Versprechen. Dieses Versprechen erhält seine Bedeutung aufgrund der Unzuverlässigkeit des Menschen - auch sich selbst gegenüber⁷³, der aufgrund seines Vermögens der Initiativität ständig neu anfangen kann und so das bisher Verlässliche zu zerstören vermag. Zum anderen ist der Mensch nicht Herr über das, was er tut, weil er in seinem Handeln in ein Bezugsgewebe hineinhandelt, das gänzlich unberechenbar bleibt, wenn dieses Bezugsgewebe nicht auch Voraussehbares gewährleistet, das sich die Handelnden auch unter wechselnden Umständen versprechen. Erst aufgrund gegebener Versprechen wird es Menschen möglich, über die Zukunft zu disponieren⁷⁴. Versprechen ermöglichen damit Freiheit, obwohl sie und indem sie individuelle Entscheidungsfreiräume auf freiheitliche Weise begrenzen. Da diese Begrenzung aufgrund der Einigung untereinander zustande kommt, stellt das Versprechen die einzige Bindung dar, die der Freiheit adäquat ist. Die Freiheit bindet sich damit durch nichts anderes als durch sich selbst und bleibt deshalb ein freiheitlicher Akt. Die gegebenen Versprechen bilden die Kraft, die die durch sie Versammelten zusammenhält. Erst die Versprechen begründen für Arendt Verantwortlichkeit. Der

⁶⁸ Vgl. ebd. S.236

⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁰ Vgl. ebd. S.237

⁷¹ Vgl. ebd. S.238

⁷² Vgl. z.B. für die Pädagogik: Dreikurs / Solz: Kinder fordern uns heraus; S.102ff.

⁷³ Vgl. Arendt: Vita activa, S.239

⁷⁴ Vgl. ebd. S.241

Verantwortliche verpflichtet sich für die Zukunft, unabhängig von der jeweiligen Situation über sein Handeln im Zusammenhang mit dem gegenüber anderen Versprochenen Auskunft zu geben. Im Rückgriff auf Nietzsche kennzeichnet Arendt diese Verantwortungsfähigkeit im Zusammenhang des Versprechens als „Macht- und Freiheitsbewußtsein [...], das dem zuwächst, der sein Wort gibt als etwas, auf das Verlaß ist, weil er sich stark genug weiß, es selbst gegen Unfälle, selbst ‘gegen das Schicksal’ aufrechtzuerhalten“⁷⁵. Arendt nimmt damit noch mehr als die verpflichtende Seite des Versprechens seinen machtvollen Charakter in den Blick. Versprechen bilden als Ordnungsmacht die einzige freiheitliche Alternative zur Ordnung durch Herrschaft. Arendt unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen Souveränität über die Zukunft im Kontext des Versprechens und herstellungskategorialer „Meisterschaft“, insofern „Souveränität nur möglich ist, wo Viele im Für- und Gegeneinander für sich selbst gutschagen und sich für die Umstände, die sie nicht voraussagen können, dennoch binden, während Meisterschaft nur zu leisten ist, wo ein Einzelner sich von allen isoliert und in dieser Isolierung sich an nichts bindet, weder an sich selbst noch an andere, außer an sein Werk.“⁷⁶ Die Souveränität, die im Versprechen begründet liegt, kennzeichnet keine solche über andere, sondern über die Zukunft mit anderen zusammen. Dabei sieht Arendt die Gefahr der Überbetonung des bindenden Aspektes, so daß Versprechen die Freiheit zu handeln nicht ermächtigt, sondern im Gegenteil zerstört: „Sobald Versprechen aufhören, [...] Inseln in einem Meer der Ungewißheit zu gleichen, sobald sie dazu mißbraucht werden, den Boden der Zukunft abzustecken und einen Weg zu ebnen, der nach allen Seiten gesichert ist, verlieren sie ihre bindende Kraft und heben sich selbst auf.“⁷⁷ Es verlangt einen besonderen Geschmack an der Freiheit, herauszufinden, wie viele vertragsartige Versprechen die Freiheit fördern und wo die Freiheit im Gegenteil durch sie behindert wird. Versprechen erfüllen ihren eigentümlichen Sinn nur als „Inseln des Vorsehbaren“ in einem „Meer der Ungewißheit“ aufgrund der Unabsehbarkeit menschlicher Handlungsfreiheit. Die Freiheit selbst wird damit zum Maßstab der Verantwortlichkeit. Damit wendet sich Arendt explizit gegen eine moralische Tendenz, Freiheit in Sicherheit und moralische Verantwortung aufzulösen. Die Begründung von Freiheit, die in ihrer Selbstbegrenzung liegt, ist nie absolut; sie impliziert immer auch mögliche gemeinsame Umgestaltungen des Versprochenen. Das Versprechen verfolgt den Versprechenden keinesfalls in der gleichen Weise wie die Erynnyen den Orest.

Versprechen hat im Kontext helfenden Handelns auf verschiedensten Ebenen eine herausragende Bedeutung. Es reicht von einseitigen Zusagen, die grundlegendes Vertrauen begründen sollen über solche Grundregeln, die die Voraussetzungen des Hilfeprozesses bilden, sowie Absprachen unterschiedlichster Reichweite, die den Gang des Hilfesgeschehens gestalten bis hin zu vertraglichen Vereinbarungen. Auf allen diesen Ebenen bildet das Versprechen ein grundlegendes Moment der Beziehungsarbeit, instituiert Inseln der Verlässlichkeit, die selbst freiheitlich zustandekommen und ermöglicht somit die Bildung eines Geschmackes an der Freiheit. In diesem Zusammenhang ist zunächst auf den bindenden Inhalt des Versprechens hinzuweisen, die durch Übereinkunft erzielten Regeln, die künftiges Handeln in seiner Unabsehbarkeit eingrenzen. Von Arendts Konzept des Versprechens ist manches lernbar für die Gestaltung zwischenmenschlicher Regelmäßigkeit in helfenden Beziehungen. Helfende Beziehung bedarf einer Fülle von Regeln, um die freiheitlichen Vollzüge innerhalb des Hilfesgeschehens zu beheimaten und es wird für die Entwicklung von Verlässlichkeit und Vertrauen alles darauf ankommen, wie diese Regeln zustande kommen. Sollen Regeln die Qualität von Versprechen haben, so brauchen sie unbedingt Transparenz. Sie müssen offenbar sein statt heimlich den Verlauf der Beziehung zu bestimmen, gleichzeitig müssen sie jedoch

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd. S.240

auch nachvollziehbar und einsichtig begründet sein, um ein Einverständnis zu ermöglichen. Ein Abklären gegenseitiger Erwartungen zu Beginn einer Beziehung vermag hier manches für die Zukunft zu bewirken. Versprechen leistet damit einen wesentlichen Beitrag für die Vertrauensbildung. Doch dazu gehört auch, daß die aufgestellten Regeln zwar nicht unveränderbar sind, aber nur gemeinsam geändert werden können. Jede Willkür im Einhalten von Regeln kann hier nur Schaden im Vertrauen anrichten, auch wenn diese Verlässlichkeit anfangs oftmals für den Helfer nur einseitig als Vertrauensangebot anbietbar ist. Dabei wird es einen großen Unterschied machen, ob Regeln im gegenseitigen Einverständnis oder herrschaftskategorial begründet sind. Herrschaftskategoriale Regeln ordnen nicht bei sondern unter, sind rigide und werden starr gehandhabt; sie tendieren dazu, die zu regelnden Bereiche beständig auszudehnen. Die Regeln auf der Basis des Versprechens regeln wesentlich flexibler und menschlicher, sind kommunizierbar, bewahren Beziehung und vermehren dadurch Freiheit.

Das Versprechen hat im Hilfesgeschehen vor allem seinen Ort als Gestaltung wechselseitiger Hilfepartnerschaft. So fließt in das Versprechen immer auch das Abklären von Interessen ein. Im Aushandeln von Übereinkünften jeglicher Art werden immer auch die Interessen der Partner transparent. In mehr oder weniger großem Maße ist es dabei notwendig, die Interessen von Hilfsbedürftigen, die oftmals gänzlich ungeübt sind, diese ihre Interessen zu artikulieren, ans Licht zu heben, bzw. ihnen zu helfen, ihre Interesse überhaupt zu entdecken. Im Versprechen finden die Interessen selbst eine Heimat, indem sie respektiert und über Übereinkünfte für die Zukunft hin bewahrt werden. Aber Versprechen im Sinne Arendts bedeutet mehr als ein reiner Interessenabgleich. Es geht um die freiheitliche Gestaltung dieser Interessen, die den Aufweis gemeinsamer Handlungsmöglichkeiten im Umgang mit ihnen impliziert, die Absichten in Form von Übereinkünften in entsprechendem Maße für eine bestimmte Zukunft bindet, ohne dabei das Vermögen der Spontaneität durch Überregulierung zu ersticken.

Handlungsorientiertes Helfen bedeutet jedoch mehr als subjektorientierte Hilfe durch Förderung und Gestaltung der Verwirklichung der Interessen von Hilfsbedürftigen. Ein wirkliches Miteinander kommt nur dann zustande, wenn nicht nur Hilfebedürftige sondern auch Helfende ihre Interessen und Handlungskompetenzen einbringen. Die Subjektorientierung gerät immer in die Gefahr, daß die hilfsbedürftigen Subjekte nicht über ihren Horizont hinaus zu einem Welthorizont gelangen. Interventionen über die Interessen von Hilfsbedürftigen hinaus oder in Korrektur bestimmter Fehlhaltungen lassen sich nicht mit dem Hinweis rechtfertigen, was eigentlich gut ist für sie. Handlungsorientierte Hilfe im Kontext des Versprechens hat die Möglichkeit, Helfen nicht vom Subjekt, sondern vom Zwischen zweier Partner aus in den Blick zu nehmen, so daß nicht nur hilfsbedürftige Subjekte ihre Interessen und Impulse einbringen, sondern auch Helfende, die damit nicht nur subjektive Interessen und Voraussetzungen der Hilfe, sondern auch Aspekte professionell korrigierenden Helfens einfließen lassen können, die Hilfebedürftigen neue Horizonte eröffnen können, wobei sie mit ihnen im gegenseitigen Versprechen ausgehandelt werden und nicht mit professioneller Übermacht übergestülpt werden. Das Gestalten der Hilfe im Kontext des Versprechens bildet die Möglichkeit, professionelle Ziele nicht mit professioneller Übermacht durchzusetzen, sondern sie als Interessen der helfenden Seite zu artikulieren, die mit anderen Interessen abgeglichen werden müssen, bis Übereinkünfte entstehen, die der Situation gerecht werden können. So geschieht die helfende Intervention im Modus der Freiheit.

Mit der Kennzeichnung der Transparenz und Verlässlichkeit von Regeln des Hilfesgeschehens, der Integration von Interessen und der Initiierung von Neuem bzw. von Hilfe nicht gegen, sondern in versprechendem Miteinander von Partnern eines Hilfesgeschehens ist noch nicht die volle Bedeutung des Versprechens für die helfende Beziehung charakterisiert. Versprechen geschieht freiheitlich im

Bewußtsein der Bedeutung der Spontaneität der Beteiligten. Jedes Ringen um Regeln gemeinsamen Handelns, sofern diese nicht zukünftige Spontaneität erdrücken, impliziert eine Wertschätzung der Initiativität der Partner. Indem um bindende Übereinkünfte gerungen wird, wird das Freiheitsvermögen der Beteiligten explizit anerkannt und in einem Bezugsgewebe integriert. Versprechen bilden damit die Knotenpunkte im menschlichen Bezugsgewebe der Welt; sie tragen von sich aus zu einem Bewußtsein eigener Möglichkeiten bei sowie zur Förderung der außerordentlichen Möglichkeiten, die im Zusammenhandeln mit anderen begründet liegen. Damit übersteigt vertragliches und quasi-vertragliches Versprechen ein reines Abgleichen von Interessen bei weitem und übt die Partner in der Entwicklung eines Interesses an der Welt.

2.2.2.3.3. Soziale Arbeit in der Orientierung an der Welt

Soziale Arbeit als Arbeit an und mit Menschen braucht eine humane Orientierung, um den Menschen, denen geholfen werden soll, gerecht zu werden. Humane Konzepte sind in der Literatur zur Konzeption helfenden Handelns weit verbreitet, doch liegt auch in der direkten Orientierung am Menschen eine Schwierigkeit, die darin besteht, Menschen auf sich zu verweisen und zu konzentrieren. Die große Möglichkeit eines Beziehungskonzeptes, das sich an Hannah Arendt orientiert, liegt in der Chance, sich als Konzept human zu verstehen und dennoch etwas anderes als den Menschen selbst in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken, nämlich den Zwischenraum zwischen Menschen, den Arendt Welt nennt und der den Raum benennt, „der sie in sich versammelt und zugleich voneinander trennt.“⁷⁸ Beide Momente gehören in dieser Menschenwelt, die aus nichts weiter besteht als aus den Bezügen zwischen ihnen, dem Bezugsgewebe, untrennbar zusammen, das Verbundensein untereinander wie der Respekt vor der einzelnen Person. Welt gibt es mit anderen Worten nur unter der Bedingung der Pluralität⁷⁹. Jede Konzeption von Hilfe, die sich allein am einzelnen Menschen sowie an der einzelnen helfenden Beziehung orientiert, wird den Menschen gar nicht gerecht, weil Menschen im Bezugsgeflecht der Welt stehen und um ihre Person erst angesichts der Welt wissen. Helfen im Horizont des Denkens von Hannah Arendt geschieht angesichts dieser Welt, in dieser Welt und auf Welt hin. Helfen ist weltstiftend. Soziale Arbeit stellt sich unter diesem Blickwinkel dar als Anwaltschaft der Welt. Der Helfende als Teil der Menschenwelt wirbt für diese Welt, setzt sich für sie ein und öffnet für weltliche Bezüge. Schließlich übt er ein in geglücktes weltliches Handeln. Damit hat das Helfen einen Zielhorizont, der die Einzelbeziehung ebenso wie die reine Selbstabschaffung der Hilfe zur reflexiven Selbsthilfe übersteigt. Die individuelle helfende Beziehung bleibt in diesem Kontext betrachtet eine Sonderform weltorientierten Helfens, wenn auch insofern welthafter bedeutungsvoll, als sie wertvolle Voraussetzungen schafft, die in den Zusammenhang der Welt einbringbar sind. Hilfe wird letztlich immer das weitere Bezugsgeflecht im Blick haben. Einzelarbeit ist gegenüber der Arbeit in und an einer Gruppe nachrangig, sofern solche wie auch immer verfaßte Gruppen charakteristische Züge von Handlungsverbänden tragen. Dabei ist die Gruppe nicht Mittel zum Zweck der Selbsthilfe, sondern steht als Teil der Welt und die Welt gleichsam aufzeigend im Zentrum helfenden Geschehens. Weltorientierte Hilfe wird darum bemüht sein, weltliche Bezüge aufzuzeigen, Isolation aufzuheben, bestehende Weltbezüge zu nutzen statt sie zu gefährden.

Die menschliche Würde blieb zunächst individualistisch geprägt als Würdigung der individuellen Gabe der Spontaneität. Unter der Perspektive der Weltbezogenheit erweitert sich diese Würde zum Respekt vor der Person im Zwischen der Welt, weil sich das Personhafte erst in diesem Zwischen zeigt. Dieser Respekt begegnete bereits im Zusammenhang des Verzeihens. Den Grund des

⁷⁸ Vgl. Arendt: Was ist Politik? S.25

⁷⁹ Vgl. ebd. S.105

Verzeihens bildet der Respekt vor dem Werk des Schuldigen, der sein Tun überwiegt. Dieser Respekt ist erst möglich in einer handlungskategorialen Verfaßtheit von Hilfe. Das routinierte Versorgungshandeln der arbeitsorientierten Hilfe entmündigt Hilfsbedürftige. Ebenso übergeht herstellungsorientiertes Helfen die Person durch die herrschaftskategoriale Verfassung der Hilfe, die alle Umwelt zur Objektwelt degradiert. Das herstellungskategoriale Tätigsein mißt zudem den Wert einer Person an seiner Leistung. Doch bei solcher Identifikation der Person mit ihrem Werk geht gerade „das spezifisch Menschliche, das zur Größe gehört, nämlich größer zu sein als alles Getane, beständig verloren“⁸⁰, wie Arendt in ihrem Nachruf auf Waldemar Gurian schreibt. Unter dieser Größe versteht sie „die eigentliche Ebene, Intensität, Tiefe, Leidenschaftlichkeit der Existenz“⁸¹. Der Respekt ist somit unabhängig von jeder Leistungsfähigkeit oder Nichtleistung beispielsweise aufgrund von Behinderung allein auf die menschliche Existenz gegründet als auf eine Fähigkeit, Initiativen zu ergreifen in einer mit anderen gemeinsamen Welt. Dabei ist zu betonen, daß dieser Respekt nichts darstellt, das dem helfenden Handeln von außen auferlegt ist als moralische Forderung, er ergibt sich vielmehr aus der Liebe zur Welt selbst, die die Pluralität derart schätzt, daß ihr alles daran liegt, daß die einzelnen Personen mit ihrer Individualität an dieser Welt teilnehmen.

Zum Respekt gehört zum einen die Anerkennung der jeweiligen Perspektiven auf die Welt, die bei Hilfsbedürftigen entsprechend anders ausfallen können aufgrund der von ihnen in besonderer Weise gemachten Erfahrungen. Diese besonderen Erfahrungen machen ihre Perspektiven, ihre Meinungen, in besonderem Maße bedeutsam in der Welt der Meinungsvielfalt. Wo immer solche Perspektiven aus der Welt ausgeschlossen werden, weil die entsprechenden Meinungen keine Möglichkeit haben, gehört zu werden, wird ein Teil der gemeinsamen Welt vernichtet. Und diese Vernichtung schlägt auf den Vernichter selbst zurück, weil sie eine Verarmung der gemeinsamen Welt bedeutet: „Je mehr Völker es in der Welt gibt, die miteinander in dieser und anderer Verbindung stehen, desto mehr Welt wird sich zwischen ihnen bilden und desto größer und reicher wird die Welt sein. Je mehr Standpunkte es in einem Volk gibt, von denen die gleiche, Alle gleichermaßen behausende und Allen gleichermaßen vorliegende Welt gesichtet werden kann, desto bedeutender und weltoffener wird die Nation sein.“⁸² Was für Völker und Nationen im politischen Zusammenhang gilt, gilt in gleichem Maße für das Leben innerhalb eines politischen Gemeinwesens im Zusammenleben mit den verschiedensten Menschen unterschiedlichster Lebenserfahrungen und damit Perspektiven auf die Welt. Dieser Zusammenhang betrifft ein Grundmotiv des helfenden Handelns in der Welt. Nicht nur weil Mitmenschen leiden, sondern auch damit sie am Bezugsgeflecht teilhaben können und damit die Welt reicher machen, soll ihnen geholfen werden.

Damit diese Perspektiven fruchtbar werden können, müssen die Meinungen politische Qualität erlangen, sie müssen auf Welt hin verfaßt sein. Dort, wo Betroffene gelernt haben, von der rein privaten Betroffenheit Abstand zu gewinnen und reflexiv mit ihr umzugehen, sind die Meinungen oftmals von einer ausgesprochenen Reife geprägt, die eine Bereicherung für die Welt bedeuten. Die Hilfe zu dieser Distanzierung von der unmittelbaren Betroffenheit, um über die eigene Person hinaus die weltliche Bedeutung dieser unmittelbaren Erfahrungen zu erkennen, um zum einen aus anderen Standorten als dem eigenen das Geschehen reflektieren zu können, andererseits die eigene Perspektive für die Welt fruchtbar zu machen, gehört zum wesentlichen Geschehen im Hilfefandeln. Ein solcher Akt der Distanzierung von der reinen Privatheit der Erfahrungen, um einen höheren, allgemeinen Standort zu finden, kann für Hilfsbedürftige, die sich in ihr Leiden eingeschlossen haben, bereits ein Akt der Befreiung bedeuten.

⁸⁰ Arendt: Waldemar Gurian, S.317

⁸¹ Ebd.

⁸² Arendt: Was ist Politik, S.105f.

Zum Respekt gehört zudem der Respekt vor dem Willen und dem Handeln der jeweiligen Person. Gerade weil Hilfsbedürftige in unterschiedlichstem Maße in ihren Möglichkeiten eingeschränkt sind, wird der Respektierende in besonderem Maße daran interessiert sein, die verbliebenen Möglichkeiten zu schützen und für die Welt zu bewahren statt ihm seine Selbständigkeit durch eine Abhängigkeit von Hilfe noch weiter zu rauben. Dieser Zusammenhang wird in der Fachliteratur stark betont und ist in seiner Bedeutung auch kaum hoch genug einzuschätzen. Helfen hat immer die Aufgabe, das Autonomiegefühl zu stützen statt Adressaten zu abhängigen Bedürftigen zu machen. Doch diese Forderung darf nicht isoliert formuliert werden. Autonomie darf nicht allein deshalb gefördert werden, weil die Würde ein essentielles Menschenrecht darstellt. Vielmehr erhält diese Autonomie erst ihre volle Bedeutung, wenn sie im Kontext der Welt wahrgenommen wird. Förderung von Autonomie bedeutet Stützung des Handlungsvermögens für die Welt. Autonomie meint damit nicht Selbsttätigkeit auf Kosten der Welt, bzw. in der Isolation oder größtmöglichen Unabhängigkeit von ihr; die Welt bedroht nicht Selbständigkeit, so daß man die Menschen vor der Welt schützen müßte, sondern gibt den selbständigen Worten und Taten erst ihre Bedeutung und schützt sie davor, in der Bedeutungslosigkeit zu verschwinden. Auch der Hinweis auf die Selbstverwirklichung als Grund der Förderung der Autonomie bleibt problematisch, da Selbstverwirklichung auch von der Welt absehen kann. Das Interpretament der Welt hilft zum Verständnis der Autonomie als Selbständigkeit in besonderem Maße, weil Welt nichts anderes bedeutet als den Zusammenhang selbstbestimmten Taten von selbstbestimmten Personen. Wer von der Menschenwelt her denkt, wird von selbst die Autonomie der ihm Begegnenden zu bewahren suchen.

Zum Respekt gehört schließlich die Wertschätzung der einzelnen Person jenseits aller Hilfsbedürftigkeit. Die Rede vom „Behinderten“ enthält ihre Problematik nicht aufgrund des Begriffs. Das Gehindertsein aufgrund körperlicher oder geistiger Beschädigung ist mehr oder minder augenfällig, doch wird im Gebrauch des Begriffs immer wieder offenkundig, daß behinderte Menschen fast ausschließlich unter der Perspektive dieses Gehindertseins und ihrer Hilfsbedürftigkeit wahrgenommen werden. Was für Behinderte gilt, gilt gleichermaßen für Hilfsbedürftige allgemein. Der Hilfsbedürftige ist niemals nur hilfsbedürftig, er ist immer eine Person mit vielfältigen Seiten. So bedeutsam es ist, die notwendige Hilfe zu leisten, so bedeutsam ist es auch für Hilfsbedürftige, weltliche Bezüge zu erleben und zu gestalten, die nicht durch ihre Hilfsbedürftigkeit bestimmt sind, sondern in denen sie sich als Gleiche unter Gleichen erleben, und dies nicht nur unter Gleichbehinderten. Die Behinderung macht eben nicht die jeweilige Person aus. Wo solch eine Reduzierung auf die Defizite von Menschen geschieht, wird menschliche Würde untergraben, die immer Kompetenz und Vielseitigkeit umfaßt.

Hilfe ist aufgerufen, sich selbst zu transzendieren, doch dies nicht, indem sie sich selbst abschafft, sondern indem sie auf die Welt jenseits der Hilfe hinweist, so daß sie sich selbst in diese Welt integriert als Ermöglichung und damit als Anwaltschaft von Welt. Hierin wird vielleicht ein besonderer Sinn des biblischen Satzes deutlich, daß im Helfen die Rechte nicht wisse, was die Linke tut (Mt 6,3). Hilfe darf nicht sich selbst im Blick haben, sondern hat hinweisenden Charakter auf die Welt. Damit verbunden ist eine Werbung für die Welt und den hohen Wert weltlicher Bezüge trotz aller vielleicht erfahrener Enttäuschungen. Wo Isolation dazu geführt hat, daß Hilfsbedürftige sich selbst isoliert haben, muß das Aufzeigen neuer Bezugsmöglichkeiten und deren Wert eines der obersten Ziele im Hilfeprozeß werden in aller Förderung von Selbständigkeit, wann immer diese möglich ist. Soziale Arbeit bedeutet nicht nur Anwaltschaft der Welt, sondern darüber hinaus eine Vermittlungstätigkeit, so daß die Welt bereit wird, sich für die Integration von Hilfsbedürftigen zu

öffnen. Das Öffnen einzelner Räume für Begegnungen ist Voraussetzung für eine solche Reintegration.

2.2.2.3.4. Helfen als Ermächtigung

Arendt hebt in ihrem Nachruf auf Waldemar Gurian hervor, daß seine Fähigkeit des Mitempfindens ihn befähigt hat, den Entrechteten und Besitzlosen nicht nur zu helfen, wo er konnte, sondern „sie mit Bedacht in die Gesellschaft hineinzuführen, in Kontakt zu bringen mit seinen anderen Freunden, um die Demütigung und Schmach, welche die Gesellschaft beständig dem Unrecht des Unglücks hinzufügt, wettzumachen, soweit es in seiner Macht stand.“⁸³ Es ist ein Doppelpes, worauf Arendt am Beispiel von Gurian aufmerksam macht. Durch das Einführen in die Gesellschaft wird zum einen der Respekt wiederhergestellt, indem diese Entrechteten wieder als weltbezogene Personen in der Öffentlichkeit erscheinen können, statt ausschließlich in ihrem Status des Entrechtetseins wahrgenommen zu werden. Zum anderen bietet der Anschluß an die gesellschaftliche Welt die Möglichkeit, integriert zu werden, um mit anderen zusammen Macht zu erzeugen⁸⁴. Macht als handelnde Integration in weltliche Bezüge wird damit selbst zu einem heilenden Moment. Damit steht Gurians Initiative der verbreiteten Ansicht entgegen, daß Hilfsbedürftige zunächst ihre individuelle Autonomie wiedererlangen müßten, um daraufhin wieder auf die Welt zugehen zu können. Vielmehr ist Gurian bewußt, daß manche Hilfsbedürftigkeit bei einer Integration in ein weltliches Bezugsgewebe sich von selbst erledigen kann.

Macht wird damit zum Schlüsselbegriff im Zusammenhang der Hilfe gegenüber in welcher Form auch immer registrierter Schwachheit bzw. Hilfsbedürftigkeit. Jede einseitige Hilfe eines Helfers gegenüber einem Hilfsbedürftigen, ohne daß dieser die geschehene Unterstützung wiedergutmachen kann - und dies stellt die Realität dar in jedem professionellen Hilfsprozeß - bedroht sehr schnell das Selbstwertgefühl des Hilfsbedürftigen⁸⁵, da die Hilfe die eigene Unselbständigkeit offenbar macht. Dies betrifft um so mehr solche Hilfe, die eine langfristige Abhängigkeit impliziert⁸⁶. Hilfe stört zunächst immer den im Menschen gegenwärtigen Wunsch nach Autonomie⁸⁷, insofern Hilfe Nichtautonomie ergänzt durch Fremdhilfe. Zusätzlich verstärkt wird die damit verbundene Bedrohung des Selbstwertgefühls, wenn der Helfer die Hilfe zur eigenen Selbstdarstellung benutzt⁸⁸. Er mißbraucht dann die Hilfsbedürftigkeit eines anderen, um selbst verstärkte Anerkennung zu erhalten. Jedes herstellungskategoriale Verständnis von Hilfe wird mit diesem Moment der Selbstdarstellung verbunden sein, indem im Hilfsprozeß etwas werkhafte hergestellt wird, das anschließend als solches in der Welt erscheint und auf den Hersteller unwillkürlich zurückweist. Der Hilfehersteller hat sich mit seinem Werk hervorgetan. Der berufliche Helfer wird aus diesem Dilemma nie ganz herauskommen, zumal er von außen, außerhalb des Bezugsfeldes mit dem Hilfsbedürftigen zusammentrifft.

Dennoch bezeugen selbst mit größtem statistischen Aufwand angefertigte empirische Untersuchungen, daß im Kontext des Phänomens der Kooperation Hilfe möglich wird, die keine Kränkung des Selbstwertgefühls hervorruft. Wenn die Hilfe gegenüber einem Gruppenmitglied für das Ziel der

⁸³ Arendt: Waldemar Gurian, S.322

⁸⁴ Gesellschaft darf hier nicht in Arendts Sinne einer konformistischen Form des Miteinanders im Gegensatz zum Politischen verstanden werden, sondern als Geflecht personal geprägter Gruppen von Menschen, die allerdings zumeist unpolitisch ausgerichtet sind, während stattdessen die Geselligkeit eine zentrale Rolle spielt. Dennoch hindert dies nicht, daß diese Formen geselligen Miteinanders im einzelnen auch Momente politischer Qualitäten annehmen können.

⁸⁵ Vgl. Bierhoff: Psychologie hilfreichen Verhaltens, S.13

⁸⁶ Vgl. ebd. S.149

⁸⁷ Vgl. ebd. S.148

⁸⁸ Vgl. ebd. S.14

Gruppe funktional ist, dann wird diese Hilfe vom Hilfsbedürftigen als positiv und nicht den Selbstwert bedrohend eingeschätzt⁸⁹. Wenn also Hilfe keine isolierte Handlung bedeutet, sondern eingebettet ist in einen kooperativen Kontext, dann bleibt die Kränkung des Selbstwertes aus, da nicht die Bedürftigkeit der Person sondern die Zusammengehörigkeit untereinander den primären Anlaß der Hilfe gibt. Mit dieser Kooperation ist das Machtphänomen angesprochen, wie Hannah Arendt es versteht. Auf dem Hintergrund des Denkens von Arendt ist das Mißtrauen gegenüber dem Machtphänomen, wie es oftmals im Kontext der sozialen Arbeit geäußert wird, verfehlt. Macht stellt nicht einen Mißbrauch des Hilfsbedürftigen dar, sondern bildet im Gegenteil eine besondere Chance sozialer Arbeit. Hier wird immer wieder Macht mit Herrschaft verwechselt. Macht bezeichnet diejenigen spezifischen Möglichkeiten⁹⁰, die sich auf der Grundlage des koordinierten Handelns ergeben⁹¹. Sie bedeutet jedoch in dieser Koordination keine Bemächtigung, sie will nicht benutzen sondern befähigen, ermächtigen. Das Ich-kann verbindet sich mit dem Ich-kann anderer, nicht einfach additiv, sondern verbunden zu einem eigenständigen Wir mit dem Konsens, daß niemand allein handeln kann, ohne zur Gewalt zu greifen. Macht bedeutet die Verbindung des Wir-können mit dem Wir-wollen⁹², zu dem jedes einzelne „Ich will und ich kann“ seinen spezifischen Beitrag leistet, aber sich im Miteinander zu etwas gänzlich Neuem formt. Durch die Verbindung zu einem Wir entstehen neue Möglichkeiten, ja es wird Handeln im eigentlichen Sinne erst möglich, insofern Handeln nur möglich ist mit anderen und angesichts ihrer. Macht eröffnet Möglichkeiten, sie trägt bei zur Erweiterung des Handlungsspielraumes jedes einzelnen. Dabei darf jedoch nicht dieser individuelle Handlungsspielraum im Vordergrund des Interesses stehen. Wo aktuelle Macht benutzt wird, um den je eigenen Handlungsspielraum zu erweitern, dort wird die Macht bereits wieder aufs Spiel gesetzt. Wo Macht benutzt wird, wird die Zusammenordnung der Teilnehmer als Gleicher unter Gleichen wieder aufgehoben und stellt sich einer über die anderen, der den Verband für seine Zwecke mißbrauchen will. Insofern Macht ein sehr ausgeprägtes Gespür für die Gleichheit des Zuganges der Teilhaber zu ihr impliziert, wird sie sich meist sehr schnell gegen solchen Mißbrauch zu wehren wissen. Im ursprünglichen Sinne ist Macht nichts anderes als die Verflechtung der Worte und Taten miteinander, die dazu genutzt werden, „neue Bezüge zu etablieren und zu festigen“⁹³, wodurch die Teilnehmer selbst dann noch zusammengehalten werden, „wenn der immer flüchtige Augenblick des Zusammenhandelns verflogen ist“⁹⁴. Dazu muß das Miteinander, das diese Macht stiftet, nahe genug und gleichzeitig distanziert genug sein, um für ein Miteinanderhandeln offen zu bleiben. Miteinanderhandeln ist nur möglich, wo das Miteinander derart präsent ist, daß um Zustimmung und Folgebereitschaft gerungen werden kann, wo es aber ebenso nicht das Vermögen zu handeln jedes einzelnen erdrückt. Schließlich setzt Macht eine Atmosphäre der Freiheit voraus, so daß Einsichten und Absichten wirklich zu fortwährenden Neuanfängen genutzt werden können, insofern Macht zentral von dem gemeinsamen Handlungsmöglichkeiten zusammengehalten wird. Eine solche Macht „stiftet und erhält den öffentlichen Raum der Erscheinungen und ist als solches das, was die Welt als ein gegenständliches Gebilde von Menschenhand wortwörtlich am Leben hält, nämlich überhaupt erst lebendig macht“⁹⁵. Die Welt der Gegenstände bildet bestenfalls die Bühne der Welt, lebendig und menschlich wird diese Welt erst aufgrund des Verflochtenseins der Worte und Taten der in dieser Welt handelnden und sprechenden Menschen.

⁸⁹ Vgl. ebd. S.152

⁹⁰ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.194

⁹¹ Vgl. Arendt: *Vom Leben des Geistes*, S.191

⁹² Vgl. Arendt: *Macht und Gewalt*, S.86

⁹³ Arendt: *Vita activa*, S.194

⁹⁴ Ebd. S.195

⁹⁵ Ebd. S.198

Die Erweiterung der Möglichkeiten betrifft zunächst solche, die das Zusammenhandeln betreffen. Sie tritt aber nach Arendts Konzept in direkten Gegensatz zur Stärke: „Stärke ist im Zusammenhang der Welt gänzlich wertlos.“⁹⁶ Macht ist im Gegensatz zur Stärke gänzlich unabhängig von materiellen Faktoren, wozu auch diejenigen Faktoren gehören, die einzelne körperliche Fähigkeiten betreffen. Im Gegenteil wirkt sich allzu offensiv vorgetragene Stärke schädlich auf die Macht aus⁹⁷, weil diese leicht eine Monopolisierung zur Folge hat, gegen die sich etablierte Macht schnell zur Wehr setzen wird. Wer sich nicht in das Miteinander einordnen will, um allein aufgrund der Anerkennung anderer herauszuragen, denen er sich in ihrem Reden und Handeln zeigt, sondern individuelle Stärke zur Schau stellen will, erfährt immer den Widerstand der Macht, die solche Überheblichkeit als Korruption ihrer Mächtigkeit erfährt, weil sie die der Macht immanenten Gleichheit bedroht. Auf der anderen Seite ist Macht jedoch auch fähig, der Schwäche die Möglichkeiten, die sich aus dem Zusammenhandeln ergeben, entgegenzusetzen. Behindernde Einschränkung, welcher Art auch immer, sind, solange Entscheidungskompetenz möglich bleibt, kein Ausschlußkriterium für die Macht. Im Gegenteil, Schwäche wird im immateriell begründeten Miteinander bedeutungslos, da Macht sich allein auf Worte und Taten gründet. Die Bedingung der Gleichheit, die die Menschen innerhalb eines machtvollen Miteinanders einander zu- und beordnet, gleicht Unterschiede in der Stärke bzw. Schwäche einzelner dahingehend aus, daß diese Unterschiede bedeutungslos werden gegenüber der viel bedeutungsvolleren, künstlich gestifteten politisch qualifizierten Gleichheit im Handlungsverband. Doch nicht nur indem die Schwäche keine Rolle mehr spielt, gleicht die Macht Schwäche aus, sondern auch aufgrund ihrer Eigentümlichkeit, daß sie Schwäche aktiv auffängt, den Teilnehmern der Macht zur Seite steht, um der Schwäche Abhilfe zu schaffen, weil vermeintlich Schwache dazugehören und mit ihren Möglichkeiten und Perspektiven den Verband bereichern. Wo diese Möglichkeiten gehindert sind, werden die Mitglieder um der Macht willen bestrebt sein, Schwächeren unter die Arme zu greifen, um dieses Gehindertsein auszugleichen. Macht gleicht Ungleichheit in Schwäche aus, ohne dem gesellschaftlichen Phänomen der Angleichung zu verfallen, die die Individualität zerstört, indem sie alle Mitglieder unter einheitliche Normen zwingt. Macht hat deshalb keinen Konformismus zur Folge und fördert dennoch die Gleichheit in Form der gleichen Zugangsberechtigung zur Teilhabe am Miteinander, somit gleichwertige Möglichkeiten, seine Person einzubringen und an der Macht teilzuhaben. Eine helfende Beziehung ist im Kontext des Phänomens der Macht daher immer auch eine Gleichheitsbeziehung, weil beide Partner allein - unabhängig von allen Unterschieden in Stärke oder Schwäche - ohnmächtig sind und nur ermächtigt sind aufgrund von machtvollen Verbänden, denen beide jeweils wenn nicht gar gemeinsam angehören.

Die Bedeutung der Macht in ihrer helfenden Funktion ist für das Hilfehandeln kaum zu unterschätzen. Sie stellt dasjenige Umfeld dar, das Hilfe ermöglicht, ohne daß die Würde der Person des Hilfsbedürftigen eine Kränkung erleidet. Gruppen jeglicher Art können somit einen heilenden Faktor im Hilfsprozeß darstellen, sobald sie sich als Handlungsverbände verstehen und nicht lediglich um ihre jeweiligen Privatinteressen kreisen. So trifft nicht auf jede Gruppe das Phänomen der Macht zu. Macht entsteht dort, wo Möglichkeiten entstehen können, die eine Gruppe entwickeln kann, wo Gruppen Kompetenzen haben, etwas bewegen zu können in der Welt. Macht braucht einen Machtraum, um sich entfalten zu können. Es geht nicht um ein geselliges Miteinander sondern vielmehr um gemeinsames Handeln. Weltorientierte Hilfe wird immer mitintendieren, solche Freiräume zu schaffen, die diese Entfaltung ermöglichen.

Des weiteren ist zu beachten, daß Macht ein Phänomen darstellt, das verschiedenste handelnde Personen umfaßt. Das politische Phänomen der Macht trifft nicht primär auf Gruppen von

⁹⁶ Ebd. S.180, vgl. Arendt: Macht und Gewalt, S.45

⁹⁷ Vgl. Arendt: Macht und Gewalt, S.46

Gleichgesinnten oder Gleichbetroffenen zu, also auf Gruppen, die sich aus Solidaritätsgründen zusammenfinden, und sich verbinden, weil sie ein einheitliches Interesse verfolgen, das alle einzelnen selbst betrifft bzw. weil bestimmte Personen andere Personen dieses Interesses unterstützen wollen. Solidaritätsgruppen können machtvoll sein, doch was Arendt im Blick hat und deshalb aus politischem Blickwinkel in höherem Sinne Macht bedeutet, ist nicht die Solidarität der Schwachen oder die Solidarität mit den Schwachen, weil diese Solidarität immer die Schwachheit im Blick haben wird, sondern eine selbstlose Macht allein um des Miteinanders willen, die in ihrer Ausübung Schwäche ausgleicht, ohne diese Schwäche immer explizit zu thematisieren. Es muß nicht die Selbsthilfegruppe sein, die diese Ermächtigung leistet. Vielmehr ist jede Gruppe dazu fähig, sobald sie die Möglichkeiten des Hilfsbedürftigen integrieren kann und dazu ihn in seiner Schwäche stützt. Gurians Art zu helfen, indem er Hilfsbedürftigen gesellschaftliche Kontakte ermöglicht, um so in gesellschaftliche Machtgefüge integriert werden zu können, bildet deshalb in stärkerem Maße das Vorbild für Hilfe, wie Arendt sie versteht, als es irgendeine Form von Selbsthilfegruppe darstellen könnte. Denn in diesen Gesellschaften geht es nicht so sehr um Solidarität mit den Schwachen, als vielmehr um das ganze Spektrum menschlicher Angelegenheiten in der mit anderen gemeinsamen Welt.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß viele Hilfsbedürftige, die professionelle Hilfe aufsuchen, unter Isolation und Einsamkeit leiden. Hier kann professionelle Hilfe nur begrenzt helfen, da sie immer von außen in das Bezugsfeld der Adressaten eintritt. Soziale Arbeit kann Bezüge und deren Bedeutung aufzeigen, sie kann Machträume anbieten, aber diese werden allzu oft Ersatzräume sein für solche, die die Adressaten in ihrem Bezugsfeld nicht finden können. Da Macht vom Engagement jedes einzelnen lebt, wird soziale Arbeit den Auftrag haben, dieses Engagement zu fördern und zu motivieren, wobei es einen der bedeutendsten Faktoren darstellt, aufzuzeigen, daß und welche Möglichkeiten innerhalb der jeweiligen Gruppe offenliegen. Aus der Arbeit mit Drogen- und Alkoholabhängigen wie mit Straffälligen ist längst bekannt, daß neue Wege der Persönlichkeitsentfaltung nur möglich sind, wo auch das jeweilige Bezugsfeld mit den Gruppen, die das problematische Verhalten gerade stützen und herausfordern, durch ein neues Bezugsfeld ersetzt werden können, was wiederum nur dort möglich ist, wo wirkliche Alternativen angeboten werden kann. Soziale Arbeit ist in starkem Maße gerufen, passende machtvolle Alternativen im Bezugsfeld aufzuzeigen.

Erst in zweiter Linie trifft das Phänomen der Ermächtigung auch auf Selbsthilfegruppen und schließlich auf sozialpädagogische Gruppenarbeit zu, da diese Gruppen sich aufgrund der Schwachheit bzw. Hilfsbedürftigkeit erst gegründet haben und explizit auf die Stützung dieser Schwachheit ausgerichtet sind. Sie sind insofern zunächst individualistisch ausgerichtet und stehen vor der Gefahr, daß die Teilnehmer kein Interesse an der Gruppe als solcher haben, sondern die Dynamik der Gruppe allein für ihre Interessen nutzen wollen. Solche Selbstinteressiertheit ohne ausgesprochenes Interesse am Miteinander bedroht jedoch gerade den Bestand der Gruppe. Erst Selbsthilfeinitiativen transzendieren diese Selbstinteressiertheit und verwandeln sie in Weltinteresse. Damit können sie recht verstanden Wegbereiter zu stärker ermächtigenden und damit politisch verstandenen Gruppen werden, indem im Solidaritätszusammenhang ein Miteinander erprobt wird, das im politischen Zusammenhang sich voll entfalten kann. Auch Hilfguppen dürfen, um zu ermächtigen, nicht auf die Sorge um die Hilflosigkeit ausgerichtet sein, sondern brauchen Machträume, in denen sie sich mit denjenigen Handlungsmöglichkeiten entfalten können, die durch freie Gestaltungsräume konstituiert sind; sie müssen die Fähigkeit besitzen, Handeln im Verein miteinander zu ermöglichen, indem sie die Möglichkeiten der einzelnen Gruppenmitglieder fördern und integrieren. Sie brauchen schließlich die Ausprägung eines eigenständigen Wir-Bewußtseins, das

die bloße Addition der einzelnen Hilfsbedürftigen übersteigt und das Bewußtsein umfaßt, daß das Zusammenhandeln die Handlungsspielräume um bedeutende Möglichkeiten erweitert. Soziale Arbeit tut gut daran, solcher gruppenzentrierter Arbeit wieder erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden. In Gruppenarbeit, die dazu anstiftet, daß diese Gruppen ein Wir-Bewußtsein in Verbindung mit Handlungsmöglichkeiten ausprägen, liegt ein wesentlicher Vorteil und ausgesprochener Wert von sozialer Arbeit, das damit gleichzeitig einen wesentlichen Unterschied des Charakters ihrer Arbeit im Vergleich zu therapeutischer Hilfe beschreibt.

2.2.2.3.5. Soziale Arbeit und Sichtbarkeit

Eine Reflexion sozialer Arbeit unter der Perspektive des Denkens von Hannah Arendt vermag nicht nur das Verständnis von menschlicher Würde in Form von Achtung der je eigenen Spontaneität zuzuspitzen und die Mitwelt nicht nur allgemein als Gemeinschaft in den Blick zu nehmen, sondern dezidiert als Handlungsgemeinschaft, in der sich zwischenmenschliche Macht konstituieren kann. Arendts Denken eignet neben diesen Aspekten auch ein eigenes Verständnis von Sichtbarkeit, deren Wertschätzung allzu oft in der Sozialarbeit übersehen wird. Diese Sichtbarkeit ist nicht mit Öffentlichkeitsarbeit in Form der Erstellung von Hochglanzprospekten zu verwechseln, auch nicht mit der Zurschaustellung einzelner Leistungen. Arendts Verständnis von Sichtbarkeit ist vielmehr unauflöslich mit ihrem Handlungsverständnis verbunden. Handeln braucht Sichtbarkeit, denn nur Sichtbarkeit gewährleistet, daß das individuelle Tätigsein ein Anfangen von etwas Neuem werden kann, weil Tätigsein nur insoweit Fortführer findet, als es vor anderen erscheint und diese es als fortführend wert anerkennen. Insofern ist bereits das Phänomen der Macht unauflöslich mit dem Erscheinungsraum verbunden⁹⁸. Macht kommt erst durch Erscheinen von Tätigen mit ihren Taten zustande und „dient“ gleichzeitig „dem Erscheinen und Scheinen selbst“⁹⁹; durch sie wird der öffentliche Raum „im Dasein gehalten“¹⁰⁰. Die Sichtbarkeit gewährleistet das Verflochtensein der Worte und Taten miteinander, so daß „Worte nicht leer und Taten nicht gewalttätig stumm sind“¹⁰¹. Sichtbarkeit verhindert damit die Vergeblichkeit des Tuns, die der Verborgeneheit eigen ist, so daß sie nicht zerstörerischer Gewalt bedarf, um sich durchsetzen zu können; denn wo Anfänge unsichtbar bleiben, können sie weder Fortführer finden noch Würdigung erfahren und somit in die Welt eingefügt werden. Die verborgene Tat hätte genauso gut auch nicht geschehen können. Sie ist weltlos isoliert, auch wenn sie an anderen geschieht.

Mit dem fortführenden Moment ist ein weiteres Kennzeichen der Sichtbarkeit verbunden. Das Erscheinen von Worten und Taten vor anderen hat beredenden Austausch und meinungshaftes Urteilen über das Tun zur Folge, das im Wettstreit der Meinungen das Geschehen von mehreren Seiten offenbart und so die ganze Bandbreite der verschiedenen Perspektiven sichtbar macht. Nur die Zuschauer, nicht die handelnden Personen selbst, die durch ihr Engagement immer auch in das Geschehen aktiv involviert sind, haben dabei den Überblick, die verschiedensten Perspektiven gegeneinander abzuwägen, wenn sie auch freilich dem Geschehen nur dann gerecht zu werden vermögen, wenn sie vom Standpunkt der Welt aus urteilen und nicht außerhalb, wenn sie also in ihrem Urteilen die Fähigkeit nicht verlieren, sich in den Standpunkt der verschiedensten betroffenen Personen hineinzusetzen. Räume, denen solcher Meinungsaustausch eigen ist, zeichnen sich durch eine spezifische Helligkeit aus. Durch jeden Standpunkt, der hörbar und sichtbar wird, wird Licht auf Geschehendes sowie auf menschliche Situationen geworfen, die Standpunkte machen ein Stück Welt sichtbar und tragen auf diese Weise bei zur Stärkung des menschlichen Wirklichkeitsgefühls, das

⁹⁸ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.193

⁹⁹ Ebd. S.199

¹⁰⁰ Vgl. ebd. S.240

¹⁰¹ Ebd. S.194

durch nichts als durch dieses Erleben von Welt im Zwischen menschlichen Handelns und Sprechens getragen wird.

In diesem Zusammenhang steht schließlich auch das diesem erzählend bewahrenden Urteilen der Zuschauer geschuldeten Erzeugen von Geschichten, durch das die gemeinsame Welt auch zwischen Generationen bewahrt wird und das mit dem Erzählen der Taten das Wer der Handelnden miterscheinen läßt, insofern sich Personsein nach Arendt ganz wesentlich durch die Taten und Worte konstituiert, die aus dem natürlich bedingten Verhalten herausragen. Sichtbarkeit erhält somit nicht nur Bedeutung für das Wirklichkeitsgefühl, sondern auch für das Selbstbewußtsein von Menschen, insofern Personsein nur unter der Bedingung der Sichtbarkeit ihrer Worte und Taten möglich ist: „Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unser selbst“¹⁰².

Arendts Option für Sichtbarkeit hat Folgen für die Konzeption von Öffentlichkeitsarbeit in sozialen Institutionen. Sichtbarkeit ist eng verbunden mit ihrem Konzept von Freiheit. Arendt hat nur Kritik übrig für jede Form des Zurschaustellens von Leistungen und Werken sowie von materiellen Werten¹⁰³. Sichtbarkeit betrifft nichts anderes als das Handeln und Sprechen selbst, entweder in Form der pluralen Perspektiven, die sichtbar werden sollen, oder in Form der Außerordentlichkeit des Handelns, die das naturbedingte Sichverhalten durchbricht und sich deshalb als Anfang auszeichnet, der es wert ist, von anderen gesehen zu werden. Die Größe als der ausschließliche Maßstab zur Beurteilung des Handelns ist nicht mit der Größe der Leistung als deren Erfolg oder Mißerfolg gleichzusetzen, sondern sie mißt sich allein an der Außerordentlichkeit des Handelns selbst¹⁰⁴, insofern es außerhalb der Ordnung der Naturnotwendigkeiten im Modus der Spontaneität geschieht¹⁰⁵. Öffentlichkeitsarbeit bedeutet in diesem Kontext zuerst die Schaffung von Räumen, in denen diejenigen, die in welcher Weise auch immer der jeweiligen Institution zugehören und sie am Leben halten, mit ihren Worten und Taten erscheinen können, so daß Anfänge Fortführer finden können, also Macht entsteht, die verschiedensten Meinungen sich als welthaft qualifizieren können und als plurale Perspektiven die beredeten Gegenstände beleuchten können. Diese Sichtbarkeit wird fast von selbst danach drängen, keine rein interne Öffentlichkeit zu bleiben, sondern sich auch außerhalb der Institution fortzusetzen und sich damit über die Grenzen der Institution hinaus zu vernetzen. Solche Vernetzungsmöglichkeiten bereitzustellen, Verbindungen zu schaffen für die internen Räume der Sichtbarkeit über ihre Grenzen hinaus, so daß diese nicht in reine Nabelschau verfallen, ist vordringliche Aufgabe solcher Öffentlichkeitsarbeit in der Gesellschaft. Eine solche Sichtbarkeit wird auch dazu beitragen, daß sich Institutionen in der so instituierten Öffentlichkeit verantworten, indem sie in und vor dieser Öffentlichkeit auch immer wieder aufgerufen sein werden, das Handeln in ihr zu rechtfertigen. Damit wird deutlich, daß Sichtbarkeit auch höchst unbequem sein kann und der Mangel an Mut und an Gewohnheit im Umgang mit Öffentlichkeit schnell dazu verführt, Sichtbarkeit zu vermeiden, um dem lästigen Hinterfragtwerden wie auch eventuellen ungerechten „Nestbeschmutzern“ zu wehren. Dagegen bedeutet Arendts Option für die Sichtbarkeit eine Instituierung verschiedenster Wege zu mehr Sichtbarkeit, angefangen von Patenschaften für die Hilfsbedürftigen der Institutionen über Vernetzungen mit Interessenvertretungen bis zu eigenen Pressebüros in den Institutionen, die Mitarbeiter wie Bewohner in ihrer Wahrnehmung von Öffentlichkeit unterstützen, wobei zu überlegen ist, wie eventuellem Mißbrauch von Öffentlichkeit effektiv aber nicht restriktiv gewehrt werden kann. Solche Formen von Öffentlichkeit werden

¹⁰² Ebd. S.50

¹⁰³ Vgl. z.B. Arendt: *Vita activa*, S.200.207; dies.: *Über die Revolution*, S.88

¹⁰⁴ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.200

¹⁰⁵ Vgl. ebd. S.201

wesentlich mehr und Authentischeres beitragen zur institutionellen Profilierung als Hochglanzprospekte oder offizielle Tage der offenen Tür, deren Demonstrationen meist nicht mehr als glaubhaft empfunden werden, zumal diejenigen Faktoren, die eine humane Institution ausmachen, nicht auf diese Art demonstrierbar sind. Ein wirklich tragfähiges Profil kann eine Institution nicht herstellungshaft nach außen darstellen, sondern es kann ihr nur von den die Institution belebenden Menschen in ihren Meinungen zugesprochen werden.

Damit verweist das Phänomen der Sichtbarkeit auf die handelnden und sprechenden Menschen selbst zurück. Soziale Institutionen stehen dabei vor der Schwierigkeit, daß Krankheit und Leiden sowie soziale Defizite, von denen die Hilfsbedürftigen sozialer Institutionen betroffen sind, Phänomene privatester Art sind, die sich in keinster Weise eignen, zur Schau gestellt zu werden¹⁰⁶, die aber gerade den Grund darstellen, warum diese Menschen die jeweilige Institution aufsuchen. Eine Sichtbarmachung der Leiden und Nöte selbst kann nur der Förderung von öffentlichen Mitleidsregungen dienen. Ein solcher Einsatz von Sichtbarkeit zur Förderung von Spendenmitteln verbietet sich von selbst, weil es Hilfsbedürftige entwürdigt, sie in ihre Scham einschließt und ihre Intimität verletzt. Dennoch wird Sichtbarkeit in sozialen Institutionen nie an den Nöten vorbei gelingen, weil diese Nöte gerade den Gegenstand des helfenden Handelns bilden. Doch wird eine Instituierung von Sichtbarkeit, die nicht die Not selbst, sondern das Erscheinen dessen im Blick hat, wie Hilfsbedürftige handelnd mit ihren Einschränkungen umgehen und Räume der Freiheit schaffen eine gänzlich andere Qualität haben als die Veröffentlichung von Nöten selbst. Geht es um Interessenvertretungen in der Öffentlichkeit angesichts von Nöten, wird sich eine Sichtbarmachung allgemein struktureller Ursachen der Notlagen anbieten, die durch mehr oder weniger institutionalisierte Interessenvertretungen repräsentiert sind, um Öffentlichkeit auf bestimmte Anliegen aufmerksam zu machen und sich der Not anwaltschaftlich anzunehmen. Die Konzentration der Sichtbarkeit auf das Handeln statt auf die Hilfsbedürftigkeit wird nicht nur die Privatsphäre der Hilfsbedürftigen schützen, sondern diesen auch die Möglichkeit bieten, der gesellschaftlichen Tendenz entgegenzutreten, Hilfsbedürftigkeit in das Dunkel eigens dafür vorgesehener Institutionen zu verbannen und damit dem Anblick des Leidens enthoben zu sein. Räume der Sichtbarkeit für Hilfsbedürftige in sozialen Institutionen können das Gefühl der Vergeblichkeit und Sinnlosigkeit des Daseins in der gesellschaftlichen Isolation aufbrechen und ihm wirkungsvolle Alternativen entgegensetzen. Arendt benutzt zur Verdeutlichung dessen, was Sichtbarkeit ausmacht, die Metapher der Bühne. Indem Menschen in ihrem Reden und Handeln wie auf einer Bühne vor anderen, den Zuschauern, erscheinen können, wird deren Persönlichkeit deutlich. Solche Bühnen werden zu einer Stabilisierung des Selbstbewußtseins beitragen, das mit dem Eintritt in eine Hilfeinstitution so oft einen Einbruch erleidet. Jede welthafte Verbindung innerhalb und außerhalb von solchen Institutionen, die Anfängen wie auch Qualifizierung von Meinungen als welthafte Meinungen ermöglicht, fördert gleichzeitig humane Werte. Die Bedeutung und Möglichkeit solcher innerinstitutioneller Bühnen ist vielerorts noch gar nicht im Blick.

Doch Hilfeinstitutionen werden nicht nur von Hilfsbedürftigen mit Leben gefüllt, sondern ebenso von Helfenden, die in gleicher Weise in ihrem Tätigsein der Sichtbarkeit bedürfen. Die Unsichtbarkeit der Not und gesellschaftliche Verdrängungsmodelle in Institutionen der Isolation spielen eine nicht unerhebliche Rolle für das in Helferberufen bekannte Burnout-Syndrom. Der Gegenstand helfenden Handelns, die jeweilige Not, kann nicht gut zur Schau gestellt werden, ja sogar äußerst abstoßend wirken und dadurch der Sichtbarkeit wie der Würdigung dieser Arbeit entgegenwirken. Eine Überwindung dieser Unsichtbarkeit bedarf deshalb im sozialen Bereich besonderer Anstrengungen, wenn Helfende nicht in einem Gefühl der Verlassenheit zurückgelassen werden sollen. Unsichtbares

¹⁰⁶ Vgl. ebd. S.50; dies.: Über die Revolution, S.87

Handeln bleibt vergeblich, weil es der welthafter Qualifikation entbehrt, weder Fortführung findet, noch beredet werden kann, und damit unwirklich wird. Hinzu kommt die Gefahr, daß aufgrund dieser Unsichtbarkeit helfenden Handelns inhumane Untaten nur noch schwer ein Korrektiv finden. Unsichtbares Handeln braucht sich nicht zu rechtfertigen. Die Folge solcher Rechtfertigungslosigkeit ist eine Reflexionslosigkeit des Tuns selbst und damit verbunden auch eine Verantwortungslosigkeit. Nicht nur durch Insider, auch durch die Presse werden teilweise viel zu spät Situationen bekannt, in denen sich helfendes Tätigsein pervertieren konnte bis hin zu Straftaten an Hilfsbedürftigen. Oftmals bilden diese Situationen nur die Spitze eines Eisberges und manche Institutionen tun alles dazu, den Deckmantel des Schweigens und der Unsichtbarkeit über manches Geschehen zu decken, selbst wenn sich dadurch manche Untaten fortsetzen. Hier fehlen intakte Formen von Sichtbarkeit, die wirkungsvolle Frühwarnsysteme bilden und somit solchen Untaten wehren.

Sichtbarkeit wird dabei nicht immer als anzustrebendes Gut empfunden. Sie bedarf allerdings spezifischer persönlicher Qualitäten wie vor allem des Mutes, sich zu zeigen in seinem Tun und dadurch sich auch infragestellen zu lassen. Zum anderen bedarf sie eines eigenen Geschmackes, der zum einen ein Gespür dafür impliziert, was sich zum Erscheinen eignet und was nicht, zum anderen ein entschiedenes Votum für die Sichtbarkeit, eine zur ihr, einschließt. Arendt beschreibt diese Liebe zur Sichtbarkeit am deutlichsten in ihrer Laudatio auf Karl Jaspers. Dort stellt sie dar, daß das Personhafte eines Menschen einen geistigen Raum der „humanitas“ braucht, um erscheinen zu können¹⁰⁷. Was immer dem Licht des Gesehenwerdens standhält, gehört für Arendt zu dieser Humanität¹⁰⁸. Dazu gehört nicht nur die Empfindung von Freude und Ehre, gehört zu werden, sondern auch die „Lust am Offenbar-werden-lassen, am Erhellen des Dunklen“¹⁰⁹, sowie die „Verantwortung vor der Menschheit für jeden [eigenen, geäußerten] Gedanken auf sich zu nehmen“¹¹⁰. Die Liebe zur Sichtbarkeit ist mit generellem Mißtrauen gegenüber der Öffentlichkeit nicht vereinbar. Weil ein Vertrauen in die Welt besteht, fällt es auch leicht, sich vor dieser Welt für sein Tun zu verantworten, ja die Welt ist faktisch in jedem Handeln bereits gegenwärtig, weil es immer schon angesichts ihrer geschieht. Diese in der Liebe zu Sichtbarkeit begründete Humanität ist politisch, „insofern das humane Handeln und Sprechen auf den Raum der Welt bezogen bleibt. Es bindet sich „an das Mitdenken dessen, was der andere denkt“¹¹¹, also an die erweiterte Denkungsart nach Kant.

Diese Humanität erfordert für das helfende Handeln nicht nur Anerkennung des anderen in seinem Denken, Entscheiden und Tun und damit bereits seine Aufnahme in die Welt, sondern auch die Fähigkeit, mit sich selbst kritisch umzugehen, für sein Tun Rechenschaft geben zu können, sich hinterfragen zu lassen, und für andere wie zum Beispiel Hilfsbedürftige transparent zu handeln, Willkür zu vermeiden und sich an Entscheidungsprozessen zu beteiligen. Liebe zur Sichtbarkeit von Mitarbeitern sozialer Arbeit könnte viel beitragen zu vermehrter Transparenz dieser Arbeit nach außen wie nach innen und damit zur Vermeidung von Untaten wie auch zur Anerkennung von Hilfsbedürftigen und deren Sichtbarwerden in der Welt, um dadurch die Dunkelheit ihrer Existenz zu durchbrechen. Auf gleiche Weise würde sie aufgrund des impliziten Bewußtseins des Wertes und der Vorteile der Sichtbarkeit die Dunkelheit, in der sich verschiedenste soziale Institutionen bewegen, zumindest teilweise durchbrechen. Untaten in sozialer Arbeit werden fast immer auch von Kollegen gedeckt, die mit der Verantwortungsfähigkeit verbundene Reflexivität ist oftmals nicht ausgeprägt beziehungsweise untergegangen im Gang des Berufsalltags.

¹⁰⁷ Vgl. Arendt: Laudatio auf Karl Jaspers, S.91

¹⁰⁸ Vgl. ebd. S.93

¹⁰⁹ Ebd. S.92

¹¹⁰ Ebd. S.93

¹¹¹ Ein Zitat von Jaspers, zitiert in Arendt: Laudatio auf Karl Jaspers, S.97

Doch es geht bei der Liebe zur Sichtbarkeit nicht nur um die Abwendung von Untaten. Liebe zur Sichtbarkeit hat atmosphärische Qualitäten in helfenden Beziehungen selbst, wie sie durch Arendts Ausführungen zu Jaspers hindurchscheinen. Nicht nur werden solche Helfer nach Wegen suchen, wie Hilfsbedürftige als Person in der Welt wahrgenommen können und auf diese Weise Anerkennung und Würdigung erfahren, sie werden auch die helfende Beziehung selbst unter dem Leitbild der Sichtbarkeit und Transparenz gestalten, die die Freiheit des anderen insofern würdigt, als Transparenz Sicherheiten schafft, die Anfänge erst ermöglicht. Wo Helfer für Hilfsbedürftige nachvollziehbar handeln, wird es Licht in der helfenden Beziehung und kann Vertrauen entstehen. Liebe zur Sichtbarkeit zeigt damit nicht einfach eine Verpflichtung der Helfenden auf, sondern vielmehr einen Wert, der auf die die Welt auf diese Weise Liebenden selbst zurückstrahlt.

2.3. Institutionspolitische Aspekte freiheitlichen Hilfehandelns

Theoretische Konzepte sozialer Arbeit führen, zumindest wenn von psychologischen Konzepten abgesehen wird, in der Praxis dieser Arbeit in vielen Bereichen ein Schattendasein. Dieses Schattendasein ist nicht allein in der Tatsache begründet, daß soziale Arbeit oftmals derart in ihr Alltagsgeschäft involviert ist, daß für grundlegende Gedanken zur Konzeption dieser Tätigkeit allzu oft gar kein Raum bleibt, sondern auch in der Erfahrung, daß solche Konzepte meist weit ab der beruflichen Erfahrungen aus anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen entworfen sind und daher unter Realitätsferne leiden. Entweder die Theorien sind nicht in die Praxis integrierbar oder sie werden von der Dominanz des Alltagsgeschäftes überspült. Ein theoretisches Konzept tut daher gut daran, sich eng mit der Praxis in Beziehung zu setzen, und dies nicht sekundär, anschließend an den theoretischen Entwurf, sondern als Konzept am konkreten Geschehen zu reifen. Auch für die vorliegenden Aspekte einer Konzeption sozialer Praxis kann es nicht genügen, Ideen aufzuzeigen für die Gestaltung dieser Praxis auf der Grundlage des Tätigkeits- und Weltverständnisses von Hannah Arendt, sondern solch ein Konzept muß sich den dieser Arbeit entgegenstehenden Belastungen und Komplikationen sozialer Arbeit stellen. Es genügt nicht, ein Konzept zu entwerfen, soziale Arbeit human für die Adressaten dieser Arbeit zu gestalten, sondern sie muß gleichfalls human konzipiert werden für die beruflichen Helfer, die diese Arbeit ausüben sollen. Zu dieser Humanität gehört unbedingt, die besondere Situation beruflicher Praxis zu würdigen und zu bedenken, um entsprechende Bewältigungsstrategien zu entwickeln, die dem intendierten Konzept entsprechen.

Aufgrund einer theoretischen Konzeption Handlungsanforderungen an die Helfer zu entwickeln bedeutet eine Erhöhung der Erwartungshaltung diesen gegenüber, und jedes humane Konzept wird solche Erwartungen formulieren. Doch die Praxis sozialer Arbeit krankt gerade in einem nicht zu unterschätzenden Maße daran, daß idealisierte Erwartungen nicht praktikabel sind und auf diese Weise zu erhöhten Enttäuschungen und Resignationen der betroffenen Helfer führen¹, die dann mit dem für den sozialen Bereich typischen Phänomen der emotionalen Erschöpfung reagieren, in der Fachliteratur Burnout genannt. Konzepte sozialer Praxis haben somit Verantwortung gegenüber denen, an die sich ihre Konzepte richten, damit diese Konzepte gerade nicht idealisierte Forderungen stellen ohne zureichenden Rekurs auf die Praxis und damit in Ermangelung der Realisierbarkeit, sondern Anstöße zu einer gelungenen Praxis sozialer Arbeit geben. Um die Belastungen zu würdigen, die soziale Berufstätigkeit im besonderen bestimmen, soll auf den besonderen Charakter sozialer Berufstätigkeit hingewiesen und die Komplikationen und Widersprüche aufgezeigt werden, in denen diese Arbeit vollzogen wird. Dazu gehört auch eine eingehende Würdigung der Literatur zum Burnout. Erst auf dieser Grundlage soll der Bogen zurückgeschlagen werden zum Denken von Hannah Arendt, um einzelne Perspektiven der Bewältigung dieser Komplikationen und Widersprüche zu gewinnen.

2.3.1. Arbeit und Beruf

Soziale Arbeit hat zunächst den Charakter des Arbeitens, und es ist wichtig, sich die Bedeutung von Arbeit und ihren Stellenwert zu vergegenwärtigen, bevor die spezifische Situation beruflicher sozialer Arbeit eigens analysiert wird. Zum Verständnis dieser Arbeit ist es von wesentlicher Bedeutung, die unterscheidende Tätigkeitsphänomenologie Hannah Arendts hermeneutisch zu verstehen. Berufliches Arbeiten impliziert nicht nur arbeitskategoriale Momente sondern auch Kennzeichen des Herstellens und Handelns. Im Gegensatz zu Arendts Unterscheidung der Tätigkeitsbereiche und deren phänomenalen Verschränktheit mit Charakteren des öffentlichen Bereiches, die lediglich implizit aus

¹ Vgl. Ewald: Burnout bei Sozialarbeitern - eine qualitative Untersuchung, S.193

Arendts Texten entnehmbar ist, deutet sie eine derartige Verschränkung für die Tätigkeitsarten zumindest an. Zum einen bemerkt sie, daß alle Tätigkeiten, insofern sie sich routiniert vollziehen, ein Element des Arbeitens enthalten², viel bedeutungsvoller für den vorliegenden Zusammenhang ist jedoch, daß sie in jeder Tätigkeit ein Element von Handeln wirksam sieht: „Im Sinne von Initiative - ein initium setzen - steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten“³. Die Tätigkeitsweisen sind also lediglich analytisch zu unterscheiden. Die Distinktionen treffen nicht die realen Tätigkeiten im Ganzen. Das gilt in besonderem Maße für die Moderne, in der solche Bereiche, die in früheren Zeiten schicksalhaft erfahren wurden, so daß sie allein unfreie, meist rituell festgelegte Tätigkeitsvollzüge zuließen, vom Phänomen der Freiheit berührt werden und sich auf diese Weise der menschlichen Entscheidungsfindung öffnen⁴.

Die analytische Struktur des Arbeitens gewinnt Arendt vor allem an der Aufweisung des klassischen griechischen und römischen Verständnisses von Arbeiten bzw. deren Verachtung in der Antike. Auf dieser Grundlage weist sie nach, inwiefern vor allem das Verständnis des Tätigseins als Produktion und Reproduktion bei Marx defizitär ist, weil es, insofern Marx das Arbeiten in das Zentrum der Reflexion rückt, die Fähigkeit der Ausübung von Freiheit übergeht. Schließlich zeigt sie die Gefahr der Moderne auf, die damit begonnen hat, „theoretisch die Arbeit zu verherrlichen, und sie hat zu Beginn unseres Jahrhunderts damit geendet, die Gesellschaft im Ganzen in eine Arbeitsgesellschaft zu verwandeln“⁵, bis sie sich „in eine Gesellschaft von Jobholders“ verwandelt, „und diese verlangt von denen, die ihr zugehören, kaum mehr als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht, und als bestehe die einzige aktive, individuelle Entscheidung nur noch darin, sich selbst gleichsam loszulassen, seine Individualität zu betäuben“⁶.

Diese Darstellung des Phänomens Arbeitens trifft nicht dasjenige Phänomen, das seit dem Beginn der Neuzeit „Beruf“ genannt wird. Mit diesem Begriff kündigt sich eine neue Interpretation des Phänomens der Arbeit in der Moderne an. Dabei ist zu berücksichtigen, daß bereits das Alte Testament nicht die Abwertung der Arbeit in der griechischen und römischen Antike teilt⁷, insofern in der Paradieserzählung bereits der Mensch geschaffen wurde um den Garten zu bearbeiten (‘abad) und zu bewahren (schamar). Ebenso zeichnet sich das Neue Testament durch eine höchst ambivalente Haltung zur Arbeit aus, zumal Jesus selbst wie auch Paulus neben ihrer Lehrtätigkeit Handwerker waren. Dennoch bildet sich im Mittelalter eine starke Abwertung der Arbeit zugunsten der *vita contemplativa* des Klosters aus. Der positive Wert der arbeitenden Tätigkeit wird lediglich noch darin gesehen, „asketische[s] Mittel der Selbstdisziplinierung“⁸ zu sein. Erst Luther schafft mit seiner Abwertung der mönchisch-asketischen Frömmigkeit aufgrund seiner Neufundierung der paulinischen Rechtfertigung aus Glauben den Boden für ein Neuverständnis des Arbeitens. Dabei behält er den mittelalterlich asketischen Arbeitsbegriff bei⁹, ebnet jedoch die Unterschiede in den Arbeitstätigkeiten ein, und erklärt das Arbeiten generell als Gottesdienst, als Beruf im Sinne einer *klÁsij Gottes*¹⁰ zur Erfüllung der innerweltlichen Liebespflicht gegenüber dem Nächsten¹¹. Damit

² Vgl. Arendt: *Labor, Work, Action*, S.34

³ Arendt: *Vita activa*, S.15f.

⁴ Vgl. Vollrath: *Das Konzept des „Besitzindividualismus“*, S.34

⁵ Arendt: *Vita activa*, S.11

⁶ Ebd. S.314

⁷ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.340 Anm.53

⁸ Bocker: *Arbeit und Eigentum*, S.412

⁹ Vgl. Zur Mühlen: *Reformation und Orthodoxie*. In: *Theologische Realenzyklopädie* Band 1, S.635, vgl. z.B. Luther: *WA* 56,350,8f.; *WA* 7,30,15-19

¹⁰ Vgl. Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, S.66

¹¹ Vgl. ebd.; Luther: *WA* 6,204,15f.

erhält Arbeit eine sittliche Würde¹², die zwar im Neuen Testament bereits in Ansätzen angelegt ist (vgl. Eph.4,28; Act.20,35), jedoch keinesfalls dort bereits jenen Stellenwert einnimmt, den Luther ihm zuspricht. Im Calvinismus wird die Arbeit gar zum Erkenntnismittel des Erwählungsstandes. Am beruflichen Erfolg ist der Segen Gottes ablesbar¹³. Vor allem in der puritanischen Aufnahme des Calvinismus führte diese Aufwertung der Arbeit schließlich zu einer Rationalisierung der Arbeitswelt¹⁴, die verstanden werden muß als Bemächtigung dieses Tätigkeitsbereiches als eines nunmehr mittels rationaler Gestaltungskraft freiheitlich erfahrenen Gestaltungsraumes des Menschen¹⁵, die insofern eben nicht mehr nur als reiner Stoffwechsel mit der Natur verstanden werden kann. Ausdrücklich wird nicht zuletzt durch den Beitrag der Aufklärung in der Moderne das Arbeiten als Form der Selbstverwirklichung verstanden¹⁶. Nicht nur bedeutet berufliches Arbeiten eine Befreiung vom Zwang der Natur und somit Freiheit in Form von Weltbemächtigung¹⁷, sondern diese Weltbemächtigung geschieht zunehmend in freiheitlicher Weise, indem der Umgang mit jener Lebensnotwendigkeit in selbständiger Entscheidungskompetenz geschieht. Die Arbeitswelt nimmt auf diese Weise optionale Momente auf. Freiheit und Notwendigkeit sind nicht mehr in antiker Strenge kategorisch voneinander abgrenzbar, sondern in der Moderne werden sogar dem Arbeiten als derjenigen Tätigkeit, die sich ursprünglich allein der Lebensnotwendigkeit verdankt, freie Gestaltungsräume abgerungen. Dies wird möglich, weil die spezifische Notwendigkeit des Lebens nicht mehr als existentielle erfahren wird, sondern lediglich naturhaft, d.h. nunmehr als eine durch menschliches Eingreifen formbare. Man wählt in der Moderne nicht nur seinen Beruf, sondern zumindest in Grenzen auch seinen Arbeitsplatz. Oft wird dieser Beruf zumindest einmal im Leben gewechselt. Arbeitszeiten werden flexibler, und es wird vermehrt um Erhöhung von Kompetenzen und Eigenverantwortung gerungen. Damit erleben Berufstätige zunehmend, daß sie durch persönlichen Einsatz etwas bewegen und bewirken können.

Da sich die arbeitende Tätigkeit wesentlich „gesellig“ vollzieht, weil diese Geselligkeit der Interdependenz geschuldet ist, die auch den Arbeitsprozeß prägt, erhält das Miteinander im Arbeiten politische Konnotationen, insofern die Freiheit im Sinne des Ergreifens von Möglichkeiten, die sich eröffnen, und damit im Sinne von Weltgestaltung sich nicht in souveräner Weise äußern kann, sondern sich in der mit anderen freien Wesen gemeinsamen Welt vollzieht. Kaum jemand bestreitet heute noch die Bedeutung von Arbeitskollegen und beruflichen Kontakten für die eigene Identitätsfindung. Nicht wenige wählen berufliche Tätigkeit, um Anerkennung zu erhalten, Sinn zu erfahren und nicht zu vereinsamen. Menschlich kann dieses Miteinander unter Kollegen nur gestaltet sein, wenn es durch Momente des Handelns und damit der Pluralität geprägt ist. Dies ist allerdings in unterschiedlichen Berufen auch in unterschiedlichem Maße der Fall. Keine Form des Arbeitens ist heute noch prinzipiell ausgeschlossen von der Möglichkeit, Freiheitsmomente und damit das Bedürfnis nach Selbstdarstellung und Selbstverantwortung zu integrieren.

2.3.2. Soziale Arbeit im Selbstwiderspruch

Die Umgestaltung der Arbeit zum Beruf wird am stärksten offensichtlich an dem neuzeitlichen Phänomen der sogenannten personenbezogenen Dienstleistungsberufe, unter denen soziale Berufe

¹² Vgl. Zur Mühlen: Reformation und Orthodoxie. In: Theologische Realenzyklopädie Band 1S.636; Brocker: Arbeit und Eigentum, S.421

¹³ Vgl. Brocker: Arbeit und Eigentum, S.423, vgl. Calvin: CR 30,671

¹⁴ Vgl. Weber: Vorbemerkung zur Religionssoziologie Bd.1, S.7ff.; vgl. Brocker: Arbeit und Eigentum, S.424

¹⁵ Vgl. Vollrath: Das Konzept des Besitzindividualismus, S.34

¹⁶ Vgl. Brocker: Arbeit und Eigentum, S.441

¹⁷ Vgl. Honecker: Arbeit. 18.-20. Jahrhundert. In: Theologische Realenzyklopädie Band 1, S.639. 643; Arendt: Vita activa, S.344 Anm.75

meist eingeordnet werden. Was früher jenseits der arbeitsphänomenalen Produktivität und Reproduktivität im Kreislauf des Lebensprozesses, also jenseits von Lohnabhängigkeit entweder ehrenamtlich oder in kirchlichen Orden geleistet wurde, geschieht im zwanzigsten Jahrhundert zunehmend im Rahmen von lohnabhängiger Beschäftigung in Form verschiedenster sozialer Dienstleistungsberufe mittels beruflicher Qualifikation mit entsprechenden qualitativen Ansprüchen an diese Tätigkeiten. Doch diese Umwandlung bringt verschiedene Widersprüche mit sich, die diese Dienstleistungstätigkeit prägen. Der Gebrauchswert der Arbeit besteht bei personenbezogenen Dienstleistungen weder in irgendeinem vorzeigbaren Werk, auch nicht in Erfolgen meßbaren Dienstleistungen, sondern das immaterielle zwischenmenschliche Geschehen zwischen Helfenden und Hilfsbedürftigen bildet das Fundament dieser Tätigkeit¹⁸. Die damit geforderten zwischenmenschlichen Qualitäten stehen quer zur Lohnabhängigkeit. Während Mitmenschlichkeit nur in Räumen der Freiheit gedeihen kann, zwingt die Lohnabhängigkeit in ihrer alltäglichen Ausübung zur beruflichen Tätigkeit der Beziehungsarbeit zur Versorgung der je eigenen materiellen Grundbedürfnisse. Sie können sich meist insbesondere nicht die Personen auswählen, mit denen sie helfende Beziehungen unterhalten. Grundlage ihres Tätigseins sind somit keine freien Assoziationen.

Desgleichen läßt sich die von der Beziehungsarbeit geforderte Zwischenmenschlichkeit nicht vereinbaren mit der Forderung nach Professionalität aufgrund der beruflich qualifizierten Ausübung der Tätigkeit, durch die die Interaktionen zwischen Helfenden und Hilfebedürftigen ihre Reziprozität einbüßen. Helfende sind als professionelle Helfer insofern immer bereits Hilfebedürftigen überlegen¹⁹ und damit gerade nicht ebenbürtige Partner. Schließlich treten professionelle Helfer zum einen als zur Zwischenmenschlichkeit fähige Individuen, zum anderen als Träger einer Berufsrolle und damit als Inhaber von Pflichten und Rechten in Erscheinung. Die helfende Beziehung wird nie frei sein von dem Einfluß, die berufsmäßige Helfer in Form solcher institutioneller Momente einbringen müssen - auch als institutionskritischer Helfer.

Vor allem jedoch stellt die mit der Professionalität verbundene Forderung nach emotionaler Distanz in manchen Aspekten einen Widerspruch zur Zwischenmenschlichkeit dar, die gerade voraussetzt, daß Helfende sich so auf die helfende Beziehung einlassen, daß Anfangen und Fortführen möglich wird, andererseits relativ selbstdistanziertes Urteilen möglich ist. Auf beiden Seiten können hier Helfende die gelingende aristotelische Mitte verfehlen und ihre Arbeit gefährden. Sobald Hilfe zu distanziert geschieht, wird gar kein helfender Prozeß in Gang kommen, sobald sie sich zu nah auf die helfende Beziehung einlassen, werden sie keine professionelle Hilfe mehr leisten können, wenn nicht gar an den Nöten der Adressaten zugrunde gehen²⁰.

Damit stehen die wichtigsten Momente dessen, was berufliche Tätigkeit ausmacht, Lohnabhängigkeit, beruflich qualifizierte Tätigkeit, berufliche Rechte und Pflichten professioneller Distanz in Widerspruch zu sozialen Berufsinhalten. Diese Inhalte sind nicht allein fachlich qualifizierbar, sondern haben immer auch Komponenten allgemeiner Zwischenmenschlichkeit. Sozial Berufstätige sind im Gegensatz und in einem Ausmaß wie in keinem anderen Berufszweig dazu aufgerufen, ihr eigenes Arbeitsmittel zu sein²¹, sich als Person mit ihrem sehr persönlichen Vermögen der Spontaneität in ihre Arbeit hineinzugeben und diese in jeder Beziehung neu zu wagen und in Frage stellen zu lassen. Sobald sie sich diesem Einsatz entziehen, können helfende Prozesse gar nicht initiiert werden. Damit ist verbunden, daß die Grenzziehung zwischen beruflicher und privater Sphäre nicht gelingt. In dem Maße, wie Helfer sich in eine Beziehung einbringen, bringen sie auch in gewissem Maße ihre

¹⁸ Vgl. Wedekind: Beziehungsarbeit, S.61

¹⁹ Vgl. Wagner: Ausgebrannt, S.85

²⁰ Vgl. Burisch: Das Burnout-Syndrom, S.138

²¹ Vgl. Marquard: Psychische Belastung in helfenden Berufen, S.13

persönlichen Einstellungen, Haltungen und Interaktionsmuster ein, und nehmen andererseits wiederum die beruflichen Erfahrungen mit in ihr sonstiges öffentliches wie in ihr Privatleben²². Hier liegt der große Unterschied zwischen sozialberuflichem und therapeutischem Helfer begründet. Während Therapeuten aufgrund ihres methodisch gesicherten Arbeitsfeldes sich selbst vom therapeutischen Geschehen so weit zurückziehen können, daß sie lediglich zu Projektionsflächen für Klienten werden²³, fällt diese methodische Sicherung von Distanz für Sozialberufstätige aus, wodurch sie in höherem Maße auf ihre persönlichen v.a. auf ihre Beziehungsfähigkeiten zurückgeworfen sind in der Gestaltung ihres Arbeitsfeldes.

Diese personenbezogene Dienstleistung erfordert nicht nur erhöhte Beziehungsfähigkeit und damit zwischenmenschliche Qualitäten für die helfende Beziehung, sondern ebenso eine wesentlich intensivere Zusammenarbeit der Helfer miteinander, um das helfende Beziehungsmilieu gemeinsam zu gestalten. In der Burnout-Literatur wird immer wieder die Bedeutung des Klimas im Team hervorgehoben²⁴. Die Mitglieder im Team sind nicht nur Arbeitskollegen, die gut oder weniger gut zuarbeiten, sondern sie sind Mitgestalter des Klimas, das helfende Beziehungen ermöglicht. Störungen im Team können verheerende Auswirkungen, nicht nur auf das Arbeitsklima, sondern auch auf die Möglichkeit erfolgreicher Arbeit haben, sie wirken sich viel stärker auf das Wohlbefinden der Mitarbeiter aus, weil die gesamte Arbeit dadurch in Mitleidenschaft gezogen wird.

Mit dem Hinweis auf die Forderung nach freiheitlich konstituierter Zwischenmenschlichkeit als wesentlichem Faktor für das Gelingen helfender Berufstätigkeit ist auch die besondere Qualität des Arbeitsvollzuges aufgezeigt. Im Gegensatz zu anderen Dienstleistungsbranchen, die Dienstleistungen an und für Menschen anbieten, in denen der Sachwert der Handlung die Priorität hat vor jeder Beziehungsqualität, stellt der Personenbezug in der personenbezogenen Dienstleistung den primären Faktor in dieser Arbeit dar. Soziale Arbeit ist nicht Arbeit an Menschen sondern mit ihnen²⁵. Erst in zweiter Linie und oftmals nur als Mittel der Beziehungsgestaltung spielen sachliche Werte in die helfende Beziehung mit hinein, so beispielsweise bei gemeinsamen kreativen Gestaltungen. Mit dem Fortfall der Ausrichtung am Sachbezug ist ein Defizit technischer Rationalität für die Beziehungsarbeit verbunden²⁶. Mittel-Zweck-Denken hilft im Gestalten von Gegenständen, sie wird jedoch nie der Gestaltung zwischenmenschlicher Wirklichkeit gerecht werden. Nicht nur trägt die Arbeit an einer Unabwägbarkeit des Risikos, weil Menschen frei sind und damit nicht methodisch manipulierbar, sondern weil menschliches Handeln immer auch uneinschätzbar ist. Die Folgen helfenden Eingreifens sind aufgrund der Freiräume, die die Adressaten haben zur Gestaltung der Beziehung, sich auf die Beziehung einzulassen und mitzugestalten, nicht abschätzbar, wodurch dieser Arbeit eine enorme Flexibilität abverlangt wird. Ständig müssen Helfer auf neue Geschehnisse und Umstände, die nicht vorhersehbar waren, eingehen und mit ihnen umgehen. Zum anderen gibt es oftmals gar kein fest umrissenes Ziel der einzelnen Tätigkeiten mehr, zu dem Mittel auswählbar wären. Die Hilfe umfaßt je nach sozialem Bezugsfeld den gesamten Rahmen des Alltagsvollzuges, vom morgendlichen Wecken, pflegerischen Arbeiten, über Grundversorgung, Putzarbeiten bis zu einzelnen Hilfen, Ratschlägen, Behördengängen, Freizeitbeschäftigung bzw. -angebote sowie die Aufsicht. So beherrscht nicht nur eine Unsicherheit in der Einschätzung der geleisteten Arbeit den Berufsalltag²⁷ und stellt damit beständig den Wert dieser Arbeit in Frage, sondern das berufliche Geschehen ist auch geprägt von

²² Vgl. Wedekind: Beziehungsarbeit, S.69

²³ Vgl. ebd. S.70f.

²⁴ Vgl. Ewald: Burnout bei Sozialarbeitern - eine qualitative Untersuchung, S.188; Burisch: Das Burnout-Syndrom, S.117

²⁵ Vgl. ebd.: S.12

²⁶ Vgl. ebd. S.7f.

²⁷ Vgl. Ewald: Burnout bei Sozialarbeitern - eine qualitative Untersuchung, S.189

einer Aufgabenvielfalt, die kaum abgrenzbar und unter einzelne Ziele zu bringen sind²⁸. Die Betreuungsarbeit stellt technisch gesehen eine diffuse Restgröße dar jenseits methodisch gesicherter und damit technischer Hilfen in bürokratisch-organisatorischen, medizinischen und psychotherapeutischen Handlungsfeldern²⁹.

Eng mit diesem Defizit technischer Rationalität, die berufliche Qualitätsmaßstäbe sichern würde, hängt zusammen, daß der Betreuungsarbeit, an der das Dilemma sozialer Arbeit in besonderem Maße deutlich wird, kein eigenes Kompetenzmonopol zugehört, weil ihre Arbeit durch eine allgemeinmenschliche Fähigkeit, die Beziehungsfähigkeit, bestimmt ist. Sie hat mit Problemen zu tun, die in vieler Hinsicht Alltagsprobleme sind³⁰. Oftmals besteht sie vordergründig in nichts anderem als einem Aufsichtführen, um so für alle Fälle verfügbar zu sein³¹. Im Vordergrund der beruflichen Tätigkeit stehen oftmals pflegerische und hauswirtschaftliche Routinetätigkeiten, die aber nur Voraussetzungen sein können, für die eigentliche Beziehungsarbeit, für die allerdings nicht selten weder Freiraum noch Zeit vorhanden ist. So ist die Arbeit ständig geprägt durch das Schaffen von Voraussetzungen von etwas, zu dem die Helfer jedoch nie kommen³². Zum anderen müssen diese Routinetätigkeiten selbst vom Arbeitsinhalt der Beziehungsarbeit geprägt werden bzw. die Weise, wie diese Tätigkeiten gestaltet werden, wird immer Auswirkungen haben auf die helfende Beziehung. Was von außen gesehen Routinearbeit ist, zeigt sich erst unter der Hand durch die zwischenmenschliche Gestaltung dieser Routine als Beziehungsarbeit. So bleibt unter technisch-rationaler Perspektive die eigentliche Arbeit unsichtbar und damit ohne Anerkennung von außen. Helfende fühlen sich häufig eher als vollzeitlich beschäftigte Reinigungskräfte, Hausaufgabenbetreuung und Küchenhilfe, anstatt als berufliche Helfer in helfenden Beziehungen.

Eng verbunden mit der Übermacht der alltäglichen Routinetätigkeiten ist der Zwang der vielfältigen Nöte, die in Zeiten der Kostenreduzierung das helfende Tätigsein derart bestimmen können, daß unter dem Eindruck des Eingespanntseins in Sachzwänge nicht nur Räume für persönliche Begegnung immer schwieriger zu bewahren sind, sondern auch das Bewußtsein für freiheitliche Tätigkeitsvollzüge, Möglichkeiten des Zusammenschlusses und des Anerkanntseins voneinander in seinem Handeln.

In einem Berufsfeld, in dem herstellungskategoriale Ziele ihre Bedeutung eingebüßt haben, fällt gleichzeitig die Möglichkeit der Effizienzkontrolle aus. Sie wird nicht selten ersetzt durch eine verstärkte persönliche Kontrolle in Form von Hierarchisierung der Tätigkeit³³ und damit verbunden durch deren bürokratische Überfrachtung. Das Modell der Pflegeversicherung bildet dazu vielleicht das beste Beispiel. Nicht der Erfolg, auf den in dieser Tätigkeit nur schwer rekuriert werden kann, qualifiziert den Helfer, weil dieser Erfolg, wenn überhaupt, sich oftmals erst nach Jahren des Arbeitens und in einzelnen und unscheinbaren Äußerungen zeigt, die schließlich von späteren Entwicklungen wieder eingeholt werden können. Stattdessen macht anstelle der fehlenden Effizienzkriterien vielerorts die Hörigkeit gegenüber Autoritäten Helfende zu „guten“ Helfern. Bürokratisierung hat in keinem anderen Arbeitsgebiet so verheerende Auswirkungen wie in sozialen Dienstleistungstätigkeiten³⁴. Die damit verbundene Zentralisierung der Entscheidungsstrukturen lähmt die individuellen Autonomiebedürfnisse zur Strukturierung der Beziehungsarbeit vollständig, insofern sich keine Beziehung frei entfalten kann ohne individuelle Freiräume. Schließlich gibt die rechtliche

²⁸ Vgl. Marquard: Psychische Belastung in helfenden Berufen, S.11

²⁹ Vgl. ebd. S.19

³⁰ Vgl. Wagner: Ausgebrannt, S.83

³¹ Vgl. Marquard: Psychische Belastung in helfenden Berufen, S.11

³² Vgl. ebd. S.103

³³ Vgl. Wagner: Ausgebrannt, S.54

³⁴ Vgl. Burisch: Das Burnout-Syndrom, S.116.118

Verregelung dieser Tätigkeit enge Grenzen. Man denke nur an die teilweise absurden Regelungen von Aufsichtspflicht, die, würden sie von Betreuern ernstgenommen, jegliches berufliches Handeln verhindern würde.

Schließlich darf nicht die Rolle der politischen Gemeinschaft in der sozialen Arbeit übersehen werden, insofern diese letztlich der Auftraggeber sozialer Institutionen ist. Dieser Auftrag mutet teilweise jedoch höchst ambivalent an, insofern es oftmals der vordringliche Auftrag scheint, Unbequeme und Notleidende nicht mehr sehen zu müssen und sie in sozialen Institutionen möglichst unschädlich und unsichtbar zu machen. Die Nöte und Hilflosigkeiten, die helfendes Handeln erfordern, sind mitunter durch gesellschaftliche Modernisierungsschübe von der Gesellschaft selbst erzeugt. Soziale Arbeit ist aufgerufen, diese Modernisierung wieder abzufedern und die Problembereiche zu kitten³⁵. Die Gesellschaft hat also oftmals gar keine primär humanen Ziele für die von ihr beauftragten sozialen Dienste. Vielmehr steht in vielen Bereichen die schlichte Aufbewahrung im Vordergrund. Dies zeigt sich vor allem dann, wenn es um die finanzielle Ausstattung dieser Institutionen geht. Soziale Arbeit ist wie kulturelle Arbeit gänzlich vom politischen Haushalt abhängig³⁶ und wird in Zeiten leerer Kassen ständig auf rein aufbewahrende Betreuungsarbeit gekürzt. Daß in solchen Fällen sinnvolle zwischenmenschliche Arbeit in keiner Weise mehr geleistet werden kann, daß reine Aufbewahrungsarbeit jede humane berufliche Motivation bereits im Ansatz zerstören muß und auf diese Weise berufliche Erschöpfung zur Folge haben muß, liegt auf der Hand.

Auf diesem Hintergrund der Fülle von Belastungsfaktoren mag es verwundern, daß es genügend Autoren gibt, die für den Burnout in helfenden Berufen vor allen oder gar ausschließlich individuelle psychische Faktoren verantwortlich machen³⁷. Solche individuellen Momente werden dort, wo die Analyse nicht vollständig in tiefenpsychologische Spekulationen abgeleitet wie in Schmidbauers Theorie vor allem in einer fehlenden Passung zwischen Anforderungen und Ressourcen gesehen³⁸, wobei die Anforderungen vor allem solche darstellen, die die Helfer an sich selbst stellen. Hohe persönliche Ansprüche passen nicht zur vorgefundenen Arbeitsrealität, was erhöhte Enttäuschungen verursacht³⁹ und so auch als Autonomieeinbuße interpretiert wird⁴⁰. Solche Enttäuschungen der eigenen Ideale und Anforderungen wie die Einbuße der Gewißheit, Handlungsalternativen zu besitzen, führen schließlich zum Burnout.

Daß jeder Mensch anders auf emotionalen Streß, wie ihn in besonderer Form die soziale Arbeit mit sich bringt, reagiert, und deshalb immer auch individuelle Momente beim Burnout mitwirken, liegt auf der Hand, und dennoch muten die individualistischen Modelle von Burnout fragwürdig an. Ist letztlich nur derjenige gefeit vor dem innerlichen Ausbrennen, der keine Erwartungen an seine Arbeit hat und somit auch nicht enttäuscht werden kann? Vor allem ist es fatal, wenn zu allem Unglück der emotionalen Erschöpfung auch noch den erschöpften Helfern die Ursache ihrer Reaktion zugeschrieben wird⁴¹, statt darin ihre individuelle Reaktion auf vorhandene Streßfaktoren zu sehen. Und in der Tat ist in Helferkreisen Burnout zum Stigma geworden und damit per se bereits therapieverdächtig, so daß sich kaum ein Helfer noch freiwillig eingesteht, sich ausgebrannt zu fühlen. Damit wird die Problematik jedoch wieder in die Dunkelheit der individuellen Psyche der Helfenden verbannt, statt sie konstruktiv zu lösen. Diese Einschätzung der beruflichen Belastungsfaktoren in

³⁵ Vgl. Wedekind: Beziehungsarbeit, S.72

³⁶ Vgl. auch Wagner: Ausgebrannt, S.82

³⁷ Vgl. dazu neben dem Klassiker von Schmidbauer: Die hilflosen Helfer, auch Eckhardt H. Müller: Ausgebrannt - Wege aus der Burnout-Krise, sowie Barbo Bronsberg / Nina Vestlund: Ausgebrannt - Die egoistische Aufopferung.

³⁸ Vgl. Schmitz / Hauke: Burnout und Sinnverlust

³⁹ Vgl. Ewald: Burnout bei Sozialarbeitern - eine qualitative Untersuchung, S.193

⁴⁰ Vgl. Burisch: Das Burnout-Syndrom, S.70

⁴¹ Vgl. Wagner: Ausgebrannt, S.37

helfenden Berufen verändert sich im Kontext des Denkens von Hannah Arendt. Krisen des Helfens sind in diesem Kontext immer auch Freiheitskrisen. Wo berufliches Helfen in unfreien Tätigkeitsmodi ausgeübt wird, geht Helfenden schnell der Sinn für Freiheit verloren, wodurch Gefühle der Ohnmacht, Sinnlosigkeit und Verlassenheit erzeugt werden.

2.3.3. Institutionalisierung von Freiheit im Kontext des beruflichen Hilfehandelns

Über den Umgang mit den Belastungsfaktoren sozialer Arbeit ist viel geschrieben worden. Sicher spielt dabei der Umgang mit eigenen Erwartungen der Helfenden an ihr berufliches Tätigsein eine wichtige Rolle, doch verstellt die Konzentration des Blickes auf die Selbstregulierung jedes Helfers allzu schnell den Blick auf notwendige institutionelle Reformen. Auch das Allheilmittel Supervision muß in diesem Kontext gesehen werden, die in fast allen Werken zur Burnout-Literatur empfohlen wird. Supervision ist eine Einrichtung, die zur Erhöhung der beruflichen Selbstkontrolle der Berufstätigen beitragen soll⁴². Da Supervision kein eigenes Instrumentarium dazu zur Verfügung hat, bleibt ihr nur die Zuhilfenahme psychotherapeutischer Methoden⁴³. So dient Supervision zunächst einer verstärkten Psychologisierung des beruflichen Alltags. Zum anderen steht der Supervisor in einer merkwürdig distanzierten Position gegenüber den Supervisanden, dessen psychologische Kompetenz die Praktiker unbemerkt infantilisieren kann⁴⁴. Dabei ist nicht die Notwendigkeit und Bedeutung der Teambberatung bestritten, im Gegenteil tut es not, diese Beratung vor psychologischer Überfrachtung zu bewahren, um im Arbeitsfeld entscheidungs- und gestaltungsfähig zu bleiben.

Über organisatorische Empfehlungen für die Gestaltung des Feldes sozialer Arbeit ist in vielfältiger Weise in der Literatur geschrieben worden, worauf hier verwiesen werden kann. Sicher sind manche Streßsymptome durch organisatorische Veränderung regulierbar. Viel wichtiger scheint im Zusammenhang dieser Arbeit aber der Hinweis auf die Notwendigkeit der Schaffung von Freiheits- und Erscheinungsräumen in der sozialen Arbeit. Am offensichtlichsten wird diese Notwendigkeit im erzieherischen Bereich. Wenn das Letztziel von Erziehung als Bildung beschrieben wird, wobei der Bildungsbegriff aufgespalten wird in Emanzipation und Mündigkeit⁴⁵, wird damit eine Erziehung angesprochen, die die Erziehung zur Ausübung von Freiheit und Verantwortlichkeit in das Zentrum ihres Tuns stellt. Eine Freiheitserziehung kann jedoch nur gelingen in einem Kontext der Freiheit, in dem der Geschmack an dieser Freiheit das Handeln bestimmt. Diese Freiheitsorientierung besteht nicht nur für den erzieherischen Bereich. Wie gesehen werden in der vorliegenden Arbeit die Momente Initiativität, Pluralität und Sichtbarkeit als konstitutiv für menschliches Handeln angesehen. Soll helfendes Handeln immer auch die Sorge um diese Momente umfassen, so stellt es einen unerträglichen Widerspruch dar, wenn beruflich Helfende einerseits keine Gestaltungsfreiräume ihrer eigenen Arbeit zugestanden werden, sie andererseits Hilfsbedürftige anleiten sollen, diese Freiräume durch Ausübung von Freiheit zu nutzen und sie dabei zu unterstützen. Die berufliche Tätigkeit selbst, die die freiheitliche Gestaltung helfender Bezüge erfordert, bedarf anders als technisch rationale Aufgabenfelder zum Gelingen dieser Arbeit notwendig ein hohes Maß an gemeinsam gestaltbaren Entscheidungsfreiräumen als Voraussetzung der Entwicklung eines Freiheitssinnes.

Fällt im institutionellen Kontext das Wort Freiheit, so wird dabei vor allem auch an Mitbestimmung gedacht. Mitbestimmungsrechte vergrößern nicht in jedem Fall die Gestaltungsfreiräume. Im Gegenteil weist Burisch auf eine Untersuchung hin, in der verstärkte Mitbestimmung zur Erhöhung von Burnout-Faktoren beigetragen hat, insofern Mitspracherechte zu erhöhten Erwartungen

⁴² Vgl. Belardi: Zur geschichtlichen Entwicklung: Von der Supervision zu Organisationsberatung, S.335.339

⁴³ Vgl. Wagner: Ausgebrannt, S.104

⁴⁴ Vgl. Wedekind: Beziehungsarbeit, S.78

⁴⁵ Vgl. Kaiser / Kaiser: Studienbuch Pädagogik, S.58ff.

beitragen können⁴⁶. Mit dem Wachsen der Mitbestimmungsrechte muß immer auch das Wachsen des Werts und des Wesens politisch qualifizierter Freiheit mitwachsen, und damit verbunden das Bewußtsein, gemeinsam etwas bewegen zu können und damit die Freiheit gerade in einem freiheitlich-kooperativen Miteinander zu finden. Die Entscheidungsfreiräume müssen die eigene Arbeit unmittelbar betreffen und sie müssen zur Entfaltung ihrer Bedeutung sich mit einem spürbaren Freiheitszuwachs verbinden.

Ein Plädoyer für eine Erweiterung von Entscheidungskompetenzen innerhalb sozialer Tätigkeitsfelder wird immer eine solche Ausübung von Freiheit im Blick haben, die sich im Miteinander unter Helfern und Hilfsbedürftigen bildet und entfaltet und an der möglichst viele Betroffene beteiligt sind. In diesem Kontext kann Arendts Reflexion des politischen Räteystems von besonderer Bedeutung sein. In diesem Räteystem sieht sie nicht nur die Erfahrungen der russischen Sowjets während der Oktoberrevolution bewahrt⁴⁷, nicht nur die ungarische Revolution hat für sie in solchen Räten ihre Wurzeln⁴⁸, sondern sie sieht ihre ersten Wurzeln bereits in der Pariser Kommune und den Volksgesellschaften der Französischen Revolution wirksam⁴⁹, während sie ihre reinste Ausprägung in den amerikanischen townhall meetings erkannte⁵⁰. Diese spontan gebildeten revolutionären Volksorgane wurden in keine Verfassung aufgenommen, und Arendt sieht in diesem Geschehen ein „Absterben des revolutionären Geistes“⁵¹ in jeder der aufgewiesenen Revolutionen. An die Stelle der Räte setzen sich im Verlauf der verschiedenen Revolutionen entweder die Berufsrevolutionäre, die die Politik mit Theorie überfrachten⁵², das „Neue einer Revolution“ und damit die Freiheit selbst übersehen und nicht verstehen können. Neben dieser intellektuellen Eliminierung der Freiheit beispielsweise von Robbespierre spielt das Parteiensystem in seiner Funktion, spontane Entscheidungsorgane zu eliminieren, eine besondere Rolle. Diese Parteien entstanden nach Arendt aus den verhärteten Fronten bzw. Fraktionen im Parlament⁵³, die sich gerade aufgrund dieser Verhärtungen mehr und mehr vom Volk entfremdeten⁵⁴. Letztlich sieht sie im Parteiensystem eine Umwandlung von politischem Handeln in Verwaltung wirksam, wobei sich die Parteien damit in letzter Konsequenz wieder selbst abschaffen, weil eine Ein-Parteien-Herrschaft die Funktion des Verwaltens besser erfüllen kann als das Mehrparteiensystem⁵⁵. Mit der Entfremdung vom Volk geht eine Feindschaft der Parteien gegenüber allen spontan etablierten Räten einher, die aufgrund ihrer spontan gebildeten Macht von selbst die Parteien herausfordern müssen: „Keine Partei, wie revolutionär sie sich auch gebärden möge, hat je daran gezweifelt, daß sie eine wirkliche Verwandlung des Staates in eine Räterepublik nicht würde überleben können.“⁵⁶

Ihre Kritik neuzeitlicher Verfassungen aufgrund des Zurückdrängens spontan etablierter Räte setzt daher früher an als an der Kritik des Parteiensystems. Vielmehr stellt Arendt den Ursprung des Parteiensystems, das Repräsentationssystem selbst in Frage: „Der Konflikt drehte sich immer um bloße Repräsentation auf der einen, um direktes Handeln auf der anderen Seite. Immer waren die Räte Aktionsorgane, immer waren die revolutionären Parteien Repräsentationsorgane“⁵⁷. Den

⁴⁶ Vgl. Burisch: Das Burnout-Syndrom, S.62

⁴⁷ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.317

⁴⁸ Vgl. ebd. S. 338

⁴⁹ Vgl. ebd. S.307ff.

⁵⁰ Vgl. ebd. S.302

⁵¹ Vgl. ebd. S.306

⁵² Vgl. ebd. S.332f.

⁵³ Vgl. ebd. S.316

⁵⁴ Vgl. ebd. S.318

⁵⁵ Vgl. ebd. S.350f.

⁵⁶ Ebd. S.351

⁵⁷ Vgl. ebd.

entscheidenden Fehler der neuen Republik der Vereinigten Staaten sieht Arendt in der alleinigen Etablierung der Repräsentation, die für sie auf einen Verlust der Ausübung von Freiheit hinausläuft: „Sie [die Republik] gab dem Volke die Freiheit, aber sie enthielt keinen Raum, in dem diese Freiheit nun auch wirklich ausgeübt werden konnte. Nicht das Volk, sondern nur seine gewählten Repräsentanten hatten Gelegenheit, sich wirklich politisch zu betätigen, was heißt, daß nur sie in einem positiven Sinne frei waren.“⁵⁸ Die townhall meetings erhielten keinen angemessenen Platz in der Bundes- wie in den Länderverfassungen der Vereinigten Staaten, so daß das Repräsentationsprinzip Arendts Auffassung nach fortan den Ersatz für direktes politisches Handeln bildete⁵⁹. Dieses Repräsentationsprinzip impliziert für Arendt, daß „zwar alle Macht vom Volke stammt, das Volk aber diese Macht nur am Wahntag besitzt, wonach sie Eigentum der Regierenden wird“⁶⁰, so daß „die Wähler eben periodisch zusammentreten, um sich ihrer Macht zu entledigen“⁶¹.

Arendt tritt in solchem Ausmaß für die politische Freiheit ein, daß sie in jeder Institution, die dieser politischen Freiheit in Form von Macht Grenzen setzt, eine Bedrohung der Freiheit selbst sieht. Arendts Kritik des Repräsentationsprinzips ist an einigen Stellen einseitig und die Realisierbarkeit einer Räterepublik in mancher Hinsicht fraglich. Vor allem stellt sich die Frage, ob nicht das Repräsentationsprinzip der manchmal auch gefährlichen Unmittelbarkeit der Ausübung politischer Macht in Räten und politischen Vereinen ein wichtiges Gegengewicht gibt. Doch muß hinter Arendts Verteidigung der revolutionären Räte das emphatische Bemühen gesehen werden, die politische Freiheit zu retten und ihr Räume für die Möglichkeit freiheitlichen Handelns zu eröffnen. Diese Möglichkeit sieht Arendt in den revolutionären Räten in Reinform realisiert. Sie bilden für sie die „politische Schule des Volkes“⁶², indem in ihnen die Ausübung von Macht im Miteinander, die Realisierung von Freiheit, erlebt und erprobt werden kann. In solchen Räten, „in deren Rahmen jeder von seiner Freiheit Gebrauch machen kann und also in einem positiven Sinne frei *ist*“⁶³, hat sich ein öffentlicher Raum konstituiert, in dem Freiheit in Erscheinung treten kann. Dieser Raum ermöglicht Initiativen und damit Freiheit, führt sie fort, diskutiert und würdigt sie. Räte bilden damit „Inseln der Freiheit“, die immer schon bedroht sind von einem „Meer der Notwendigkeit“, in Form der Sorge um die Lebensgrundlage, die zu sichern ist, der Linderung der Armut, Besorgung von Verwaltungsaufgaben oder Abwehr von Herrschaftsokkupationen wie der Freiheitsberaubung durch Krieg und Gewalt, gegen das sie sich beständig verteidigen müssen⁶⁴. In einem anderen Bild vergleicht sie die Räte mit „Oasen in der Wüste zufälliger Willkür“⁶⁵, da die Freiheitsausübung der Räte etwas grundlegend anderes darstellt als politische Beliebigkeit. Es sind damit diese freiheitlich konstituierten Machtzentren, die im Kontext der Unfreiheit den Sinn für politische Freiheit und damit für Humanität bewahren können, die sich nicht in Sachzwängen verlieren, sondern sich ein Gefühl für die gemeinsamen Handlungsmöglichkeiten angesichts der Zwänge bewahren.

Aufgrund der Bedeutung der politischen Freiheit, um derer willen diese Räte sich überhaupt erst bilden, gehört vor allem „die Spontaneität ihrer Entstehung“ und damit negativ gesprochen „die Abwesenheit von Kontinuität und Tradition, das Fehlen jeglichen organisierten und organisierenden

⁵⁸ Ebd. S.302 Daß Arendt dabei die Bedeutung der Repräsentation unterschätzt hat, wurde bereits erwähnt, kann jedoch im vorliegenden Zusammenhang unberücksichtigt bleiben (vgl. Kap. 2.1.3.2.).

⁵⁹ Vgl. ebd. S.302f.

⁶⁰ Ebd. S.303 nach einem Zitat von Benjamin Rush in William S. Carpenter: The Development of American Political Thought, S.103

⁶¹ Ebd. S.304

⁶² Ebd. S.302 im Rückgriff auf Jefferson

⁶³ Ebd. S.326

⁶⁴ Vgl. ebd. S.355

⁶⁵ Ebd. S.354

Einflusses⁶⁶ zu den hervorstechenden Merkmalen von Räten. Spontaneitätsinstitutionen stehen aufgrund ihrer freiheitlichen Konstitution in stärkerer Distanz zur Tradition und geraten daher vor allem mit traditionalistischer Starrheit schnell in Konflikt. Einmal entstanden geben sie sich nicht mit Nebenaufgaben zufrieden, sondern ihr Hauptmerkmal besteht gerade in dem „Streben nach einer möglichst unmittelbaren, weitgehenden und unbeschränkten Teilnahme des Einzelnen am öffentlichen Leben“⁶⁷. Der Konflikt mit der institutionellen Leitung ist dabei immer ein grundlegender, indem sich diese Räte in ihren Kompetenzforderungen nicht einfach zurückdrängen lassen. Aufgrund des Wachstums des politischen Verantwortungsbewußtseins in den Räten waren sie gerade nicht Produktionsstätten von Chaos und Anarchie, sondern sowohl „Ordnungs- wie Kampforgane“⁶⁸, denen nichts mehr am Herzen lag als eine neue politische Ordnung so schnell wie möglich auf die Beine zu stellen⁶⁹. Gleichzeitig blieben sie sich jedoch der hohen Wirkung ihres Tuns ständig bewußt und ließen sich nicht auf Nebenschauplätze verdrängen, sondern bestanden „eifersüchtig [...] auf ihrer Fähigkeit zu handeln“⁷⁰. So bildeten diese Räte gleichsam die Garantie dafür, daß sich kein Alleinherrscher mehr den gemeinsamen Handlungsraum an sich reißen konnte⁷¹.

In den Räten erst wird die Herrschaft der Wenigen erweitert zu einer Teilhaberschaft jedes einzelnen. Bereits Jefferson schlug ein Rätssystem vor, in dem „jeder Mann im Staate ein aktives Glied der gemeinschaftlichen Regierung werden und persönlich eine große Anzahl von Rechten und Pflichten ausüben könne, die zwar untergeordneter Natur, aber nichtsdestoweniger wichtig genug sind und vor allem durchaus im Rahmen seiner Kompetenzen liegen“⁷². Die Kompetenzen der einzelnen ergeben sich aufgrund des öffentlichen Wettstreits um das Vertrauen der anderen, während die Machtbefugnisse der einzelnen und die Vollmachten der jeweiligen Räte gesetzlich geregelt werden sollten. Diese einzelnen stehen innerhalb dieser Räte nicht nebeneinander, sondern sind immer schon miteinander versammelt, jeder einzelne hat in dem Maße an der ihm zukommenden Macht teil, das er im Rahmen seiner Kompetenzen ausüben kann, so daß „ein jeder zählt und man sich auf jeden verlassen kann“⁷³. In der spezifischen Form des Miteinanders eines Rates kann sich jeder einzelne des Wertes seines Tuns bewußt werden, womit eine ungeheure Aufwertung dieses seines Tuns verbunden ist, weil „jeder Einzelne sich hier mithandelnd findet und seinen Beitrag in den Ergebnissen des Tages gleichsam vor Augen sieht“⁷⁴. In den Räten überwinden die Handelnden die Dunkelheit und Vergeblichkeit ihres Tätigseins und gelangen zu einer neuartigen Sichtbarkeit, indem das Getane im Lichte des Gesehen- und Gehörtwerdens der Mithandelnden erscheint und reflektiert wird. Das Rätssystem konstituiert einen Raum, in dem die Freiheit selbst in Erscheinung treten kann⁷⁵. Gleichzeitig bilden die Räte den Raum für den Meinungs austausch, so daß Meinungen erst in ihrem Prozeß öffentlicher Diskussion zustande kommen. Außerhalb solcher Diskussionsfähigkeit kann es gar keine politisch qualifizierten Meinungen geben⁷⁶. Das Ziel, daß jeder einzelne an der Macht der einzelnen Räte beteiligt ist, hindert Arendt allerdings nicht, im Kontext ihrer Konzeption des Rätgedankens für eine Elitebildung zu plädieren. Sie hat eine Stufenbildung verschiedener Räte im Blick, in der die Räte „sich gleichsam selbst selektieren, also spontan entstehen, dann auf personalem

⁶⁶ Ebd. S.338

⁶⁷ Ebd. S.338f. in einem Zitat von Anweiler: Die Räte in der ungarischen Revolution, in: Osteuropa, Bd. 8, 1958

⁶⁸ Ebd. S.338

⁶⁹ Vgl. ebd. S.349

⁷⁰ Ebd. S.344

⁷¹ Vgl. ebd. S.325

⁷² Ebd. S.324

⁷³ Ebd. S.325

⁷⁴ Ebd. S.339, wobei sie Max Adler zitiert: Demokratie und Rätssystem, Wien 1919

⁷⁵ Vgl. ebd. S.326

⁷⁶ Vgl. ebd. S.346

Vertrauen beruhen und schließlich nahezu automatisch in einer föderativen Staatsform enden“⁷⁷. Die Versammelten in einem Rat sind immer schon eine „Elite“, doch eine solche, die von unten unterstützt ist, indem die Freiheit selbst sie selektiert und so die „Elite“ mit ihresgleichen, dem Volk, verbunden bleibt, indem sie in den Ratsversammlungen als den Organisationsformen des Volkes diesem Rechenschaft ablegen müssen und dadurch ihm verbunden und verantwortlich bleiben⁷⁸. Die Elite beruht hier allein auf Selbstselektion, das Ausgeschlossensein dagegen auf Selbstausschließung, allein weil der Wille zur Ausübung politischer Freiheit nicht vorhanden ist⁷⁹. Die Elitebildung ergibt sich ausschließlich aufgrund der Anerkennung durch andere, die den Einzelnen durch öffentliche Meinungsbildung zuteil wird und nicht durch objektive Statusfaktoren.

Es stellt sich im vorliegenden Kontext die Frage, ob Arendts Rätekonzept auf institutionelle Zusammenhänge beruflichen Handelns übertragbar ist. Immerhin bestreitet Arendt selbst die Übertragung auf den nicht-politischen Bereich, so auch ausdrücklich auf die Berufseliten⁸⁰, weil in ihnen ganz andere Maßstäbe der Elitenbildung herrschen als im politischen Bereich. Sie orientieren sich durchgängig an „objektiven Kriterien, die sich dem Meinungsaustausch und dem persönlichen Eindruck entziehen“⁸¹, vor allem an verschiedensten Arten von objektiv meßbarer Leistung. Eben diese Kriterien treffen jedoch für soziale Arbeit, wie gesehen, gar nicht zu. Meßbare Leistung ist kaum bis gar nicht zu ermitteln. Die Würdigung helfenden Handelns ist nur möglich aufgrund von Anerkennung durch andere, die sich eine Meinung über das Getane erlauben können. Ein wie auch immer institutionalisiertes Räteystem, in dem auf Teamebene angefangen sich weiter auf andere Ebenen stufenmäßig fortsetzend Entscheidungsgremien von Helfenden und Hilfebedürftigen formieren, um die anstehenden Aufgaben verantwortlich in die Hand zu nehmen, bildet eine ausgezeichnete Möglichkeit, wie die Freiheit auf institutioneller Ebene unmittelbar organisiert, bewahrt und gefördert werden kann. Solche Gremien ergänzen die Bedeutung der Institutionalisierung politischer Repräsentanten, die zwar geeignet sind, Verantwortung zu institutionalisieren und Meinungen unter dem Gesichtspunkt der Gemeinnützigkeit zu reinigen, aber schnell die Basis aus dem Blick verlieren. Dies bedeutet etwas wesentlich anderes als die bereits institutionalisierte Organisation von Mitarbeitervertretung, die lediglich ein schwaches Gegenüber zur zentralisierten sozialen Verwaltung darstellt, in entscheidenden Bereichen kein Mitspracherecht hat und wenig Unterstützung an der Basis der Beschäftigten erhält. Eine Neuorientierung ist sicher nicht durch Neuorganisation allein möglich, vielmehr muß der spontane Wille der beruflichen Helfer, ihre Freiheit auszuüben und institutionelle Zwänge aufzubrechen, bereits aufgebrochen sein, der dann über verschiedene Räteformen in politische Bahnen gelenkt werden kann und somit die gesamte Arbeit befruchten kann. Erfahrungsgemäß ist dieser Drang zur Ausübung von Freiheit in Erziehungseinrichtungen am größten, da Erziehende in besonderem Maße dazu aufgerufen sind, das Freiheitsstreben von Kindern und Jugendlichen zu fördern und entsprechend auch für die Ausübung ihrer eigenen Arbeitstätigkeit selbst verstärkte Forderungen nach verstärkter Bewegungsfreiheit erheben müssen. Hier wird ein Konflikt zwischen Förderung von Freiheit und bürokratisierter Herrschaftsausübung von Verwaltungen als besonders drückend empfunden. Aufgrund des diesen räteähnlichen Vereinigungen eigenen Dranges nach möglichst umfassender Selbständigkeit muß bei solch einem Unternehmen deutlich sein, daß ihre Initiierung umfassende Umwälzungen mit sich bringen kann und letztlich auch wird, da solche Räte sich in ihrem Streben nach möglichst weitgehender Teilnahme an institutionellen Entscheidungen

⁷⁷ Ebd. S.358

⁷⁸ Vgl. ebd. S.357

⁷⁹ Vgl. ebd. S.360

⁸⁰ Vgl. ebd. S.358

⁸¹ Ebd. S.359

kaum zurückdrängen lassen⁸². Schwierig bleibt dabei die Frage nach der Rolle der Zentralverwaltung. Ist es vorstellbar, daß die Zentralverwaltung analog zur Zentralregierung einer Räterepublik außer für die Präsentation nach außen nur zu dem Zwecke vorhanden ist, die Sicherheit der elementaren Räte zu garantieren?⁸³ Diese Frage können wohl letztlich nur praktische Versuche beantworten. Die Frage, wie weit die Kompetenzen solcher institutionalisierten Räte gehen können, kann nur in Verbindung mit konkreten Situationen und deren Erprobung beantwortet werden.

Besonders hervorzuheben ist im Zusammenhang mit dem Rätedenken die Wirkung auf das Alltagshandeln. Die große Gefahr des Alltags helfenden Handelns besteht wie bereits beschrieben im Untergang helfender Tätigkeit in Reproduktionstätigkeiten, die allein unter dem Paradigma der Routine betrieben werden. Der Druck alltäglicher Handlungszwänge dringt darauf, die Abläufe unter Anwendung von möglichst einfachen Rezepten und unter der Strategie des Verdrängens alles weiteren zu erledigen⁸⁴. Ein auf diese Weise strukturierter Alltag ist nicht mehr offen für Diskussion, weil er in seiner Komplexität allein pragmatisch reduziert auf möglichst routinierte Abläufe. Ein Helfer, dessen Tätigsein auf diese Weise arbeitskategorial ausgerichtet ist, ist überhaupt nicht mehr an der Klarheit seines Wissens interessiert. Es ist die Frage, ob die oftmals zu beobachtende „Theorieabstinenz“ und Theoriemüdigkeit beruflicher Helfer nicht auch mit diesem Untergang ihrer Tätigkeit in alltäglicher Routine zusammenhängt⁸⁵. Arbeitskategorial ausgerichtetes Tätigsein ist am besten herrschaftskategorial regierbar, um die routinierten Kräfte am effizientesten nutzen zu können. Alltagsroutine ist daher oftmals mit einer Verstärkung von Herrschaftsstrukturen verbunden⁸⁶. Professionelle Spezialisierung kann hier nicht weiterhelfen, sie führt im Gegenteil zu einer Methodenherrschaft innerhalb sozialer Arbeit. Doch verändert sich Alltagshandeln unter politischer Perspektive grundlegend, indem Alltag zum „Ort unmittelbarer Auseinandersetzung mit und Aneignung von Erfahrung“⁸⁷ wird. Der Alltag erscheint in seiner Multiperspektivität und damit in seinen Brüchen und Widersprüchen aufgrund vielfältiger Meinungsdiskussionen auf, womit die Grundvoraussetzung dafür vorhanden ist, daß sich etwas an diesem Alltag ändern kann. Der Alltag wird offen für Reflexion und damit auch für Kritik. Das Handeln kann reflektiert werden, um transparent und gleichzeitig selbstbestimmt verändert zu werden⁸⁸. Das Handeln endet nicht in Vergeblichkeit sondern wird kritisch von allen Beteiligten gesehen und gewürdigt und erhält damit seine Sinnhaftigkeit zurück.

Räte als Form institutionalisierter Freiheit organisieren nicht nur die Freiheit als Bewegungsfreiheit und erhöhen damit die Macht, die sich im Miteinander bildet, sie verändern auch die Qualität des beruflichen Tätigseins, indem sie Momente der Sichtbarkeit aufnehmen und somit aktiv auf der Basis vielfältiger Reflexionsebenen die Dunkelheit sozialberuflichen Handelns überwinden und jedem einzelnen wieder den Wert seines beruflichen Handelns aufzeigen. Soziale Berufstätigkeit ist zwischenmenschliche Arbeit als Arbeit an und in Beziehungen. Die Politisierung dieser Arbeit durch eine entsprechende Institutionalisierung von Teams, die institutionell gewährleistete Kompetenzen innehaben, können diesem Tätigsein den dem Politischen eigenen Glanz zurückgeben, indem das zwischenmenschliche Handeln zu weltorientiertem und damit freiem, pluralem und sichtbarem Handeln wird. Es liegt auf der Hand, daß ein solches Konzept gegen viele Widerstände ankämpfen

⁸² Einzelne Beobachtungen dazu, was diese Organisation unter dem Paradigma der Freiheit bedeuten kann, sind den pädagogischen Erfahrungen Makarenkos entnehmbar. (Vgl. Anton S. Makarenko: Ein pädagogisches Poem)

⁸³ Vgl. Arendt: über die Revolution, S.326

⁸⁴ Vgl. Thiersch: Alltagshandeln und Sozialpädagogik, S.14

⁸⁵ Vgl. ebd. S.15

⁸⁶ Vgl. ebd.

⁸⁷ Ebd. S.18

⁸⁸ Vgl. ebd. S.23

muß, gegen eingelebte Gewohnheiten und liebgewordene Privilegien ebenso wie gegen den politischen Fatalismus, daß sich sowieso nie etwas ändern wird.

Man mag skeptisch sein, was Arendts Konzept einer Räterepublik betrifft, und diese Skepsis ist bereits allein deshalb angebracht, weil sie das Repräsentationsprinzip unterschätzt. Im institutionspolitischen Kontext geht es darum, die Freiheit von der Basis bis zu den obersten Repräsentationsinstanzen so zu institutionalisieren, daß auf verschiedensten Ebenen eine Mitgestaltung in den helfenden Institutionen möglich wird. Dazu kann Arendts Reflexion der politischen Räte einen wertvollen Beitrag leisten. Soziale Arbeit im Kontext der Welt steht unter dem Paradigma der Handlungsfreiheit. Humanität ist dabei eng verbunden mit dem Initiieren von Neuem vor einem Publikum, das über dieses Neue urteilt und dabei insbesondere über die Fortführung solcher Initiativen entscheidet. Dieses politische Verständnis von Freiheit und Humanität impliziert politische Qualitäten der institutionellen Gestaltung gemeinsamen Handelns. Institutionelle Mitbestimmungsrechte sind unter dieser Perspektive kein institutionelles Beiwerk, sondern gehören konstitutiv zum humanen Vollzug weltorientierten Handelns, indem sie die Voraussetzungen dafür bilden, daß innerinstitutionell ein Sinn für Freiheit entstehen kann, der das freiheitliche Bezugsgewebe ermöglicht und am Leben hält. Ein wesentlicher institutioneller Schwerpunkt angesichts der freiheits- und damit auch welt- und sinnbedrohenden Gefährdungen sozialer Arbeit liegt damit in der Gestaltung von Mitbestimmung begründet.

2.4. Die Bezugswissenschaften sozialer Arbeit im Lichte der Welt

2.4.1. Arendts Kritik der Sozialwissenschaften

2.4.1.1. Arendts Reflexion der Sozialwissenschaften im Kontext der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung

Die Bezugswissenschaften der sozialen Arbeit gliedern sich in geisteswissenschaftlich orientierte Disziplinen und sozialwissenschaftliche. Es zeigt sich in auffallender Weise eine unübersehbare Dominanz der Sozialwissenschaften in der sozialen Ausbildung. Hierzu zählt nicht nur die Soziologie als sozialwissenschaftliche Grunddisziplin sondern auch die Ersetzung von Pädagogik durch Erziehungswissenschaft und von politischer Theorie durch Politikwissenschaft als der „Wissenschaft von den Prozessen, Strukturen und Inhalten der Herstellung (sic!) allgemeiner Verbindlichkeit in menschlichen Gesellschaften beliebiger Komplexität“¹. Geschichtliche Dimensionen des Menschseins haben keinen Ort in diesem Ausbildungssystem. Der Sonderstellung der Psychologie soll ein eigenes Kapitel vorbehalten sein. Wenn soziales Handeln sich primär am Theoriehorizont der Sozialwissenschaften orientiert, so hat dies Auswirkungen auf das Helfehandeln, die die Möglichkeit von Freiheit und damit verbunden das Zusammensein unter Menschen im Horizont der Sozialwissenschaften überhaupt betreffen. Miteinander wird im sozialwissenschaftlichen Kontext ausschließlich thematisiert als „soziale Wirklichkeit“, als Bezeichnung für „all jene Elemente der dem Menschen gleichwie zugänglichen Wirklichkeit, die als Verhaltensweisen, Handlungsmuster, Rollen, Rollengefüge, Organisationen und Institutionen beliebiger Komplexität durch menschliches Mit-, Für- und Gegeneinander entstehen.“² Das Tätigsein kommt folglich ausschließlich in ihrer Typik zum Bewußtsein. Jedes individuelle Tätigsein wird lediglich auf der Folie des typischen Verhaltens wahrgenommen. Auch die Organisation von Institution wird auf solche Verhaltensmuster hin entwickelt. Sozialwissenschaft wirkt somit direkt zurück auf die Wirklichkeit sozialer Gefüge. Dem Individuellen d.h. der Freiheit, wird keine oder eine nur störende Bedeutung beigemessen. Der Mensch ist das, was er typischerweise tut; und dieses, was er typischerweise tut, tut er nicht bewußt und in Freiheit.

Damit ist bereits der Hauptkritikpunkt von Arendt an den Sozialwissenschaften genannt. Sie stellt diese Kritik jedoch in den Horizont einer umfassenden Analyse der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung, den sie ausschließlich als Verhängniszusammenhang thematisiert. Muß man aus genannten Gründen die Behauptung zurückweisen, daß Arendt sich am antiken griechischen Polismodell orientiert, so ist nicht zu übersehen, daß ihre Wissenschaftskritik ausgesprochen modernitätskritische Züge trägt. In Parallelität zu Heideggers Phänomenologie ist sie einem Denkansatz vom Ursprünglichen her verhaftet, der auf die „mimetische Wiedergewinnung der verlorenen Ursprünge der Phänomene“³ gerichtet ist. Statt einer „Seinsvergessenheit“ im Sinne Heideggers konstatiert sie eine verhängnisvolle Entwicklung der Moderne in Form einer Weltentfremdung, die mit dem Beginn der Neuzeit ihren Anfang nahm. Dieses Verhängnis ist für Arendt in der Wissenschaftsentwicklung nicht durch die menschliche Fähigkeit, Wunder zu tun, unterbrochen worden, sondern durch Weltvergessenheit gekennzeichnet. Der klassische Weltbezug, gesichert durch den die Sinne zusammenhaltenden Gemeinsinn, wie er in der Antike bis ins Mittelalter hinein gewußt wurde, ist der Moderne, insbesondere der modernen Wissenschaft, verlorengegangen.

¹ Patzelt: Sozialwissenschaftliche Forschungslogik, S.8

² Vgl. S.9

³ Benhabib: Modelle des öffentlichen Raums, S.100

Das zentrale historische Ereignis in diesem Zusammenhang stellt für Arendt die Entdeckung des Teleskops und die damit verbundene Veränderung des naturwissenschaftlichen Weltbildes dar. Dieses Naturbild ist dadurch geprägt, „daß das Vermögen des menschlichen Sinnesapparats, Wirklichkeit zu vermitteln, in Frage gestellt wurde“⁴. Mit Hilfe eines Apparates schickt sich Galilei an, den Himmel zu betrachten und entdeckt dabei, daß die alltägliche Sinneswahrnehmung, daß die Erde sich um die Sonne dreht, eine Täuschung ist. Nicht die mathematischen Berechnungen von Kepler und Kopernikus bilden den Bruch des neuzeitlichen Weltbildes sondern die empirisch nachprüfbar Entdeckung mit dem Teleskop macht die Entdeckung zum historisch folgenreichen Ereignis⁵. Indem die tägliche Wahrnehmung des Sonnenlaufs als trügerischer Schein entlarvt wird, wird jede Unterscheidung zwischen Schein und Sein fortan fraglich⁶. Wenn auch genaueres Hinsehen nicht mehr vor trügerischer Scheinhaftigkeit bewahrt, kann irgendwann auch die Entdeckung mithilfe eines Apparates durch einen anderen „besseren“ Apparat wieder aufgehoben werden. Der moderne Konstruktivismus zieht nur die logische Konsequenz aus diesem Sachverhalt.

Gleichzeitig fällt mit dem Bewußtsein der permanenten Täuschung der Sinne auch die Zweiteilung von Himmel und Erde. Die Gesetze, die den Fall und die Bewegung erdgebundener Körper bestimmen, gelten auch für die Bewegung der Himmelskörper⁷. Die irdischen Naturgesetze werden zu Sonderfällen universal gültiger Gesetze, die die weltgebundene Wahrnehmung ablösen⁸. Diese Gesetze bilden den Ausgangspunkt, die Welt fortan mit ihrer Hilfe zu verändern. Es ist, als habe die Menschheit nun endlich den archimedischen Punkt erreicht, von dem aus die Welt aus den Angeln gehoben werden kann. Die Natur wird „von einem Standpunkt im Universum außerhalb der Erde gehandhabt“⁹, worin sich ein herstellungsorientierter Umgang mit der Natur anmeldet, der sich anschickt, Natur souverän und gewalttätig beherrschen zu wollen, bis „wir die Erde den kosmischen Kräften des Universums“¹⁰ aussetzen wie beispielsweise in Form von Kernreaktionen.

Die Antwort der Philosophie auf dieses Ereignis ist jedoch „nicht Jubel sondern der Zweifel des Descartes“¹¹. Dieser Zweifel ist eng mit dem Verlust des Welt- bzw. Gemeinsinnes verbunden. „Der Wunsch, die Welt aus den Angeln zu heben, [scheint] nur gewährt worden [zu sein] unter der Bedingung eines radikalen Welt- und Wirklichkeitsverlustes und als habe die Furcht, von den Sinnen getäuscht zu werden, sich nur bestätigt durch die Realisierung überirdischer Macht.“¹² Indem das Teleskop die Sinneswahrnehmung für Täuschung erklärt¹³, tritt fortan der Zweifel an die Stelle des *quomodo est*, „also jenes Staunens über jegliches, das ist, wie es ist, welches seit dem Beginn des Philosophierens ausdrücklich oder unausdrücklich im Zentrum aller metaphysischer Bemühungen stand.“¹⁴ Daß Wahrheit sich überhaupt offenbart, steht fortan in Frage¹⁵, und angesichts dieser Frage droht das Subjekt des Zweifels im Nichts zu verlöschen. Gewißheit ist fortan lediglich noch als Selbstgewißheit des Subjekts des Zweifels erfahrbar, die Selbstreflexion tritt an die Stelle des Wirklichkeitsbewußtsein. Diese Gewißheit besteht an allen Orten, wo immer das Subjekt sich vollzieht, doch es schließt sich gleichsam ein in diesen Selbstvollzug, indem es nicht über sich hinaus

⁴ Arendt: *Vita activa*, S.255f.

⁵ Ebd. S.253ff.

⁶ Ebd. S.268

⁷ Vgl. ebd. S.253

⁸ Vgl. ebd. S. 256

⁹ ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd. S.255

¹² Ebd. S.256

¹³ Vgl. ebd. S.268

¹⁴ Ebd. S.267; vgl. auch Heidegger: *Was ist das - die Philosophie?* S.24ff.

¹⁵ Arendt: *Vita activa*, S.269

der Außenwelt gewiß sein kann¹⁶. Der Gedanke, daß ein deus malignus die menschlichen Sinne permanent narrt, wird bei Descartes lediglich durch einen brüchigen ontologischen Gottesbeweis zurückgewiesen, der die Wirklichkeitsgewißheit insgesamt gewährleisten soll¹⁷, und es bleibt das Bemühen des gesamten deutschen Idealismus nachzuweisen, wie das in sein eigenes Bewußtsein eingeschlossene Selbst der Realität der Welt gewiß werden kann. Die Philosophie entdeckt fortan ein neues Forschungsgebiet: das menschliche Bewußtsein¹⁸ und verliert dabei an die Naturwissenschaft ein anderes: die Außenwelt. Statt wahrgenommener Gegenstände wird nun zuerst die sinnliche Wahrnehmung selbst wahrgenommen, wie sie sich der Selbstreflexion als dem inneren Sinn präsentiert¹⁹. Der Weltverlust der Moderne ist in der Wissenschaftsentwicklung v.a. der Geistes- und Sozialwissenschaften verbunden mit radikalem Selbstbezug.

Dieser Verlust der Weltbezogenheit und deren Ersetzung durch Selbstbezogenheit kennzeichnet nach Arendt auch seit dem Beginn der Moderne den Wirklichkeitszugang der Naturwissenschaften. Das Universum affiziert seit der Erfindung des Teleskops nur noch unsere Meßinstrumente statt unsere Sinne²⁰. „Anstatt mit objektiven Eigenschaften [...] finden wir uns mit den von uns selbst erbauten Apparaten konfrontiert, und anstatt der Natur oder dem Universum begegnen ‘wir gewissermaßen immer nur uns selbst’“²¹, wie Arendt im Rückgriff auf Heisenberg ausführt. Aber nicht nur die Apparate zeigen einen Verlust der phänomenalen Weltbegegnung an, sondern auch das wissenschaftliche Experiment. Dem Experiment wohnt ein Element des Herstellens inne. Nicht nur die dazu gehörenden Apparate werden hergestellt, sondern die Phänomene selbst, die beobachtet werden sollen, werden arrangiert: „Der Versuch wiederholt den Naturprozeß, und zwar so, als handele es sich darum, die Dinge der Natur selbst noch einmal herzustellen.“²² Mit einher geht ein Verlust des klassischen *qewreʿn*, der Wirklichkeitseröffnung des zuschauenden Betrachters, die das Urteilen ermöglicht und wird ersetzt durch das praktische Interesse am Erfolg als letztes Wahrheitskriterium. Theorie erhält lediglich den Sinn einer „Arbeitshypothese“, die im Experiment zum Erfolg gebracht werden soll²³. Schließlich wird die Konzentration der neuzeitlichen Wissenschaft auf die Selbsttätigkeit sichtbar an der Mathematisierung der Erscheinungswelt. Aufgrund dieser Mathematisierung werden „die Sinnesdaten auf die dem menschlichen Verstand innewohnenden Verhältnisse und Maßstäbe [reduziert], mit denen wir in der Tat, wenn wir uns nur in der genügenden Distanz halten und uns auf die konkrete Mannigfaltigkeit des Gegebenen nicht einlassen, alles Vielfältige auf die Formeln bringen können, die in den Schematismen unseres eigenen Verstandes enthalten sind.“²⁴ Die weltlichen Phänomene werden in ihrer Mathematisierung ihrer konkreten Mannigfaltigkeit beraubt und zu Verstandesprodukten transformiert.

2.4.1.2. Die naturwissenschaftliche Ausrichtung der Sozialwissenschaften

Dieses mathematisch-naturwissenschaftliche Weltbild wird grundlegend für das moderne Wissenschaftsverständnis, vor allem für jene modernen Wissenschaften, deren Grundlagen erst in der Moderne geschaffen wurden, besonders für die Sozialwissenschaften und die Psychologie. Nicht nur die Phänomene des Miteinanders, sondern - beispielsweise in der sozialwissenschaftlichen Theorie Von Hayeks - alle Phänomene des Geisteslebens werden apriori als naturwissenschaftlich erklärbar

¹⁶ Vgl. ebd. S.273

¹⁷ Vgl. Descartes: *Meditationes*. *Meditatio III.13*, vgl. auch Röd: Descartes, S.102ff.

¹⁸ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.272

¹⁹ Vgl. ebd. S.286

²⁰ Vgl. ebd. S.256

²¹ Ebd. vgl. Anm.16, dabei Heisenberg zitierend: *Naturbild und Physik*, S.17f.

²² Arendt: *Vita activa*, S.288

²³ Vgl. ebd. S.271

²⁴ Ebd. S.261

vorausgesetzt mit Fortschreiten der Erkenntnisse im neurophysiologischen Forschungsfeld²⁵. Für ein Forschungsfeld, das das Miteinander unter Menschen in den Blick nimmt, muß ein solcher Standpunkt wesentliche Implikationen für die Wahrnehmung des Forschungsgegenstandes bedeuten. Das Mißtrauen gegenüber den Wahrnehmungen der eigenen Sinne wird dasjenige, das vor Augen liegt, zum Täuschenden und der Unwahrheit Verdächtigen erklären. Die Wahrheit kann dann nur hinter den Erscheinungen liegen, so daß es Aufgabe des Forschers wird, „die Natur in die Falle zu locken und ihr ihre Geheimnisse abzugewinnen“²⁶. Dieses Interesse an verborgenen Motiven hinter den sichtbaren Handlungen kennzeichnet die Sozialwissenschaften, die an dem sichtbaren Tätigsein von Menschen weniger interessiert sind als an der Untersuchung der sichtbaren Interaktionen zu dem Zweck, „latente Funktionen“ dahinter aufzudecken. Sozialwissenschaft wird zur Kunst des Fallenstellens, die die wahren Beweggründe von Menschen entlarven soll. So schreibt beispielsweise Peter Berger: „Unterhalb der sichtbaren Gebäude der menschlichen Welt bestehen verborgene, unsichtbare Interessen- und Machtstrukturen, die darauf warten, von Soziologen aufgedeckt zu werden.“ Soziologie wird daher ihrem Wesen nach „subversiv“ verstanden²⁷. Arendt reagiert sehr bestimmt auf jede Suche nach solchen verborgenen Motiven, weil eine solche Suche die sichtbare Welt untergräbt und zu einem sekundären Phänomen erklärt. Sie zerstört damit diese Welt, die der Sichtbarkeit in konstitutiver Weise bedarf. Das Aufdecken latenter Motive durchschlägt nicht nur die persona, die Maske jedes Handelnden, die ihn vor dem Gesehenwerden in seiner Privatheit schützt, sondern macht auch das Aufscheinen dessen, was er tut, die Darstellung seiner Person zunichte. Die Person wird nicht mehr aufgrund ihres weithin sichtbaren Handelns beurteilt, sondern alles Handeln wird auf latente, unsichtbare Motive zurückgeführt. Die Beschreibung der Sozialwissenschaftler ist nicht mehr mit dem Handeln der Menschen befreundet sondern so verfaßt, „als säße ein objektivierender Verhaltensforscher auf einem anderen Planeten, etwa auf dem Mars, und untersuche das soziale Verhalten des Menschen“²⁸. Eine Position jenseits dessen, was in der Welt geschieht, wird zum Maßstab der Bewertung und Beurteilung des Handelns, wobei sich der Wissenschaftler anmaßt, das sichtbare Handeln bis in seine unsichtbaren Momente hinein zurückzuverfolgen, ja sogar dieses Unsichtbare zum Ursprung zu erklären und rechnet dabei mit dem Vermögen der Freiheit zu handeln gar nicht mehr.

Eng damit verbunden und ebenfalls naturwissenschaftlich geprägt ist die Untersuchung des Miteinanders in den Sozialwissenschaften unter der Perspektive, allgemeine Gesetze des Miteinanders zu entdecken in Anlehnung an Naturgesetze. So kritisiert Arendt beispielsweise in Bezug auf die Wirtschaftswissenschaften, daß es ihrer Voraussetzung gemäß „innerhalb der rein ökonomischen Sphäre Gesetze gäbe, die gleich Naturgesetzen dahin führen, die Akkumulation des Kapitals zu sichern, als ob diese wirtschaftlichen Gesetze nicht gesellschaftliche und von Menschen erzeugte Regeln wären, die genauso lange Gültigkeit besitzen als Menschen bereit sind, sich in ihrem wirtschaftlichen Handeln nach ihnen zu richten - also gegebenenfalls Bankrott anzukündigen, anstatt mit gezogenem Revolver sich der Kasse des nächsten Bankhauses zu bemächtigen“²⁹. Die von Menschen erzeugten Regeln werden als Naturgesetze wirtschaftlichen Verhaltens interpretiert, denen

²⁵ F. v. Hayek: *Szientismus und das Studium der Gesellschaft*, S.27.57.62. Im Folgenden soll punktuell auf verschiedenen sozialwissenschaftliche Forschungsansätze hingewiesen werden, um damit die Ausführungen Arendts zu untermauern. Damit ist keine repräsentative Untersuchung der Sozialwissenschaften zu leisten. Eine solche würde aber den Zusammenhang dieser Arbeit sprengen. Die Ausführungen zu von Hayek orientieren sich weitgehend an der Arbeit von Herms: *Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns*.

²⁶ Arendt: *Vita activa*, S.271

²⁷ Berger/Kellner: *Für eine neue Soziologie*, S.11f.

²⁸ Arendt: *Macht und Gewalt*, S.19, Lorenz: *Das sogenannte Böse*, S.59 Arendt nimmt dieses Zitat von Lorenz auf zur Charakterisierung eines Grundzuges der Sozialwissenschaften insgesamt.

²⁹ Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. S.248f.

absolute Notwendigkeit unabhängig vom menschlichen Einfluß zukommt. Diese Interpretation begegnet nicht etwa lediglich marginal, sondern bildet einen Grundzug der Wirtschaftswissenschaften wie der Sozialwissenschaften allgemein. Die Gesetze des Verhaltens werden von den gesellschaftlichen Subjekten gerade „nicht aufgrund von Einsicht sondern gerade aufgrund des Fehlens von Einsicht in die Folgen einer bestimmten Verhaltenswahl“³⁰ befolgt, wodurch sie sich den Naturgesetzen angepaßt haben. Die Menschen unter diesen Gesetzen werden wie von unsichtbarer Hand regiert, wie Arendt im Rückgriff auf Adam Smith ausführt³¹ und handeln daher nicht mehr aufgrund gemeinsamer Macht oder Entscheidung. Aus einer solchen Perspektive bleibt vollständig außer Betracht, inwiefern zwischenmenschliche Regeln bewußter zwischenmenschlicher Regelung oder Veränderung unterliegen. Die sozialwissenschaftliche Betrachtung schreibt vielmehr bestimmte Verhaltensformen als allgemeinmenschlich gesetzmäßig und damit unveränderlich fest und schafft damit gar teilweise erst Realität.

Doch Arendts Hauptaugenmerk liegt auf der von den Sozialwissenschaften konstatierten Regelmäßigkeit selbst. Indem diese ihr Hauptaugenmerk auf Verhaltensgesetze legen, müssen sie von Anfang an vom einzelnen Handelnden abstrahieren. Das Grundaxiom sozialwissenschaftlicher Betrachtungsweise bringt Bellebaum auf den Punkt: „Menschen, die sich in gleichen Situationen befinden, handeln gleich oder doch annähernd gleich“³². Die Situation kennzeichnet danach den eigentlich individuierenden Faktor. Wer die Situation kennt, kennt damit auch den Handelnden, während sein Handeln sich überhaupt nicht mehr durch Entscheidung auszeichnet. Er handelt lediglich auf der Basis feststehender Muster in absoluter Gleichförmigkeit. Die Menschen zeichnen sich lediglich noch durch Gleichheit aus und sind zu Verhaltensbündeln zusammenfaßbar. Motiviert ist dieses Auffinden von Regelmäßigkeit durch das Aufzeigen von Vertrautheit. Das Einmalige wird in der Regelmäßigkeit der vertrauten Gesetze versenkt und auf diese Weise Sicherheit erzeugt, die menschliches Verhalten prognostizierbar und kalkulierbar macht³³. Die Handlungsmuster bilden damit die soziologische Antwort auf die von Gehlen konstatierte Weltoffenheit des Menschen. Weil der Mensch nicht instinktgesichert ist, braucht er Regeln. Und diese findet er aus sozialwissenschaftlicher Sicht eher in latenten Handlungsmustern als in bewußten Entscheidungen zu einzelnen Gewohnheiten. Arendts Urteil über diesen Zusammenhang ist eindeutig und begegnet bereits in ihrer Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus, vor allem mit dem Phänomen der Massen: „Der Kollektivismus der Massen wurde von denen begrüßt, die hofften, mit ihrer Hilfe die Unvoraussehbarkeit individueller Handlungen und Reaktionen zu eliminieren, um Menschen gemäß neuentdeckten Naturgesetzen der geschichtlichen Entwicklung zu handhaben“³⁴. Die Konstatierung von allgemeinmenschlichen Handlungsmustern als automatisch funktionierender Gesetze, nach denen einzelne ihr Tätigsein vollziehen, verwischt menschliche Einmaligkeit und schafft so der modernen Massengesellschaft die theoretische Grundlage. Dem Sicherheits- und Voraussagbarkeitsanliegen der Sozialwissenschaften muß die Unvoraussehbarkeit des Handelns ein Hindernis bleiben. Die Eliminierung dieses Phänomens geschieht mithilfe der Statistik, dem „wichtigsten wissenschaftlichen Rüstzeug“³⁵ der Sozialwissenschaften, deren Gesetze überall da gültig sind, „wo sehr große Zahlen oder sehr lange Zeitabschnitte ins Spiel kommen“³⁶. Wie die den Naturgesetzen analogen Verhaltensgesetze der Sozialwissenschaften die menschliche Freiheit vernichten, zerstören die

³⁰ Herms: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns, S.202

³¹ Vgl. Arendt: Vita activa, S.44

³² Bellebaum: Soziologische Grundbegriffe, S.15

³³ Vgl. z.B. Campbell: What is Science, S.76

³⁴ Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.553

³⁵ Arendt: Vita activa, S.42

³⁶ Ebd. S.43

Gesetze der Statistik die Pluralität, beide sind untrennbar miteinander verbunden. Handlungen und Personen werden in Zahlen transformiert und auf diese Weise addierbar. Je größer die Zahlen, desto stärker zeigt sich in ihnen die Konformität der Masse, während individuelle Taten und Ereignisse lediglich als „bloße Abweichungen und Schwankungen“ also Störungen des Mittelwertes vorkommen. Der Mittelwert erhält indessen als Normalitätswert normative Bedeutung, dem gegenüber abweichendes Verhalten entweder vernachlässigbar oder korrigierbar ist. So wirkt die Statistik zurück auf eine weitere Verhaltensangleichung sozialwissenschaftlich analysierter Massenindividuen und stützt deren Massenhaftigkeit. Einmaligkeit wird in doppelter Weise vernichtet. Sie wird nicht nur nicht wahrgenommen, sondern fällt auch der Norm der Normalität zum Opfer.

Arendt bestreitet nicht die Richtigkeit der Ergebnisse solcher statistischer Untersuchungen, da individuelle „Taten und Ereignisse ihrem Wesen nach selten sind“. Aber Taten zeichnen sich gerade dadurch aus, daß sie Alltägliches, also regelhaftes Handeln unterbrechen. Der Sinn des Alltäglichen wird verkannt, wenn dieses Alltägliche aus unbewußten Gesetzmäßigkeiten abgeleitet wird. Auf diesem Wege ist nur einheitliches Sich-Verhalten im Unterschied zum ausgezeichneten Handeln eruierbar, das von Niemand regiert wird, weil es automatisch verläuft. Die Sozialwissenschaften unter der Herrschaft des Prinzips der Normalität vergessen gänzlich, „daß auch diese Alltäglichkeit den ihr eigenen Sinn nicht aus dem Alltag selbst bezieht, sondern aus dem Ereignis oder der Tat, die diesen Alltag und seine Alltäglichkeit allererst konstituiert haben“³⁷. Erst wenn alltägliches Handeln im Lichte der persönlichen Entscheidungen bedacht wird und die bewußten Beweggründe für diese Entscheidungen reflektiert werden, kann dieses Handeln in seiner humanen Dimension verstanden werden, insofern erst diese Entscheidungen dem daraus folgenden Handeln seine Sinnhaftigkeit aufprägen.

Indem die Alltäglichkeit abgelöst von ihrem Sinn, den sie in unterschiedlichem Grad aus geschichtlichen Entschlüssen und Ereignissen erfährt, untersucht wird, ist eine prinzipielle Vorentscheidung in der Frage nach Freiheit oder Determination getroffen. Das wird beispielsweise in den nationalökonomischen Theorien von Von Hayek sichtbar, der sich explizit mit der Freiheitsfrage auseinandergesetzt hat. Das regelhafte Verhalten geschieht nicht nur vorbewußt, es ist auch unerheblich, inwiefern es einmal mit einem bewußten Ereignis begonnen hat. Freiheit bedeutet höchstens noch, daß eine Entscheidung am Ort des Individuums getroffen wurde aber nicht durch dieses³⁸. Die Persönlichkeit wirkt nur noch „wie ein Filter, durch den die äußeren Ereignisse Verhalten hervorbringen“³⁹. Freiheit heißt „Abwesenheit von äußerem Zwang, d.h. [...] Schutz von Spielräumen des Selbsterhaltungstrebens von Einzelnen gegeneinander“⁴⁰. Spontaneität begegnet bei Von Hayek als „spontane Interaktionsordnungen“, als „Ergebnis menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs“⁴¹, wodurch Spontaneität die Bedeutung von Absichtslosigkeit erhält statt von Freiheit⁴². Der Sinn von freiheitlicher Spontaneität, die fähig ist, Neues in die Welt zu bringen, ist hier gänzlich verloren. Ein Plädoyer für die Achtung der Freiheit neben der Konstatierung der sozialwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten greift hier zu kurz. Menschen können eben nicht freiheitlich handeln und gleichzeitig sozialwissenschaftlich ergründbar sein. Die naturgesetzliche Ausrichtung zerstört die Individualität, während die statistische Erfassung die Pluralität ausschaltet zugunsten einer allumfassenden Gleichheit. Die Subversivität unterminiert schließlich die Sichtbarkeit

³⁷ ebd.

³⁸ Vgl. Herms: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns, S.197

³⁹ Von Hayek: Die Verfassung der Freiheit, S.93

⁴⁰ Ebd. S.206, vgl. Von Hayek: Die Verfassung der Freiheit, S.13ff.

⁴¹ Von Hayek: FStS, S.97ff.

⁴² Vgl. Herms: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns, S.178

menschlicher Phänomene, womit alle zentralen Momente des weltlichen Zwischenbereiches im Sinne Arendts verloren sind.

2.4.1.3. Das sozialwissenschaftliche Paradigma der Selbstinteressiertheit

Die Folgen naturwissenschaftlicher Begründung zwischenmenschlicher Phänomene werden bei keinem anderen Denker so offenkundig wie im politischen Denken von Thomas Hobbes, dessen Anthropologie für den Zusammenhang der Kritik der Sozialwissenschaften bei Arendt eine Schlüsselrolle einnimmt, dessen Theorie Arendt jedoch auch „unübertroffene Offenheit“ und „großartige Konsequenz“ zugesteht. Gerade weil Hobbes die Konsequenzen naturwissenschaftlichen Denkens nicht harmonisiert, werden an seinem Konzept wie an keinem anderen die Folgen für welthafte Zwischenmenschlichkeit deutlich. Arendt beschreibt Hobbes bereits in ihrem Totalitarismus-Buch als Denker dessen, was sie später als Gesellschaft analysiert, indem er „beschreibt, wie der Mensch sein muß und wohin er, von der Tradition des Abendlandes christlichen und antiken Ursprungs sich abwendend, gehen muß, um den Forderungen einer kommenden Gesellschaftsordnung, die er nicht nur ahnte, sondern bis ins Detail durchschaute, zu genügen und in ihr sich zu bewegen. In diesem Sinne ist sein Entwurf vom Menschen weder je übertroffen worden noch kann man ihn als antiquiert bezeichnen“⁴³. Diese damals aufkommende Gesellschaftsordnung ist die Weltsicht der Bourgeoisie, die die Welt in ökonomischen statt in politischen Kategorien wahrnimmt. Was Hobbes beschreibt, ist das Zusammenleben der Menschen unter dem Marktprinzip, das er mit dem ihm zur Verfügung stehenden naturwissenschaftlichen Begriffsarsenal erklärt, wobei gerade Galilei eine Sonderrolle in dieser Erklärung einnimmt⁴⁴. Alles Existierende ist danach mechanistische Ortsbewegung von Körpern, auch Bewußtsein wird aufgelöst in bewußte Bewegung; die innere Vorstellung ist durch Empfindung, also durch Erregung eines Sinnesorgans aufgrund äußerer Ursachen bedingt, sie hat keinerlei eigene Spontaneität⁴⁵. Die Menschen funktionieren damit vollständig determiniert. Das zentrale menschliche Streben richtet sich nach einem grundlegenden Interesse aus, dem Interesse der Selbsterhaltung und der ruhelosen Maximierung von Wohlbefinden⁴⁶. Damit verändert sich aber auch der Sinn des Begriffs des Interesses. Es bezeichnet nicht mehr das *esse inter homines*⁴⁷, wie es die Römer verstanden als Interesse an einer mit anderen gemeinsamen Welt, sondern im Gegenteil das ausschließliche Interessiertsein an sich selbst. Jede Tätigkeit, jedes Motiv und Ziel wird auf dieses Selbstinteresse zurückgeführt, so daß andere nur im Horizont dieses Bedürfnisses vorkommen. Mitmenschen sind von Bedeutung, insofern sie nützlich für die Maximierung des eigenen Wohlbefindens sind oder aber diesem entgegenstehen, bzw. gar die Selbsterhaltung bedrohen. Verloren geht in diesem Konzept die Reflexion des Gemeinsinnes und damit schließlich auch der Gemeinsinn selbst als Orientierungsorgan in der Welt. Arendt schreibt dazu: „Die Welt als mögliche Quelle von Regeln und Maßstäben [ist] ausgeschaltet, und es wird auf Triebe und Leidenschaften zurückgegriffen, die gleichsam nur der Zwischenschaltung eines berechnenden Verstandes bedürfen, damit den Menschen ein Haus wächst wie der Schnecke ihr Schneckenhaus“⁴⁸. Es ist lediglich die Ähnlichkeit der Menschen angesichts zum einen ihrer Leidenschaften, zum anderen ihrer Verstandesstruktur, die noch eine menschliche Gemeinsamkeit stiften in der Welt. Nur in ihrer jeweiligen Interessiertheit an sich selbst gleichen sich die einzelnen Individuen. Jeder kann sich das Verhalten des anderen erklären, weil jeder für sich aus demselben

⁴³ Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: S.242

⁴⁴ Vgl. Steinvoth: Stationen der politischen Theorie, S.15

⁴⁵ Vgl. Hobbes: Leviathan, 1,11

⁴⁶ Vgl. ebd. 11,75

⁴⁷ Vgl. Arendt: Vita activa, S.15.173

⁴⁸ Arendt: Vita activa, S.292

Motiv heraus handelt wie jeder andere auch. Die zwischenmenschliche Pluralität wird in der Nachfolge von Hobbes durch die Rede von dem Menschen allgemein aufgrund seiner bei allen identischen Struktur ersetzt. Die Privatinteressen, „die ihrem Wesen nach zeitweilig und vorübergehend sind, weil sie an die festgelegte Zeit, die der Mensch auf der Erde verbringt, gebunden sind“ stehlen sich aus der Sphäre des Politischen die unendliche Zeit⁴⁹. Was sich aufgrund seiner Wechselhaftigkeit nie als stabiler Bezugspunkt eignete, die privaten Leidenschaften und Interessen, werden zum beherrschenden und umfassend erklärenden Maßstab alles menschlichen Tätigseins. Damit verbunden ist eine Umkehrung der Verhältnisse. Nicht mehr begrenzt das Interesse an der gemeinsamen Welt die Privatinteressen, sondern im Gegenteil begründet das Interesse an sich selbst erst das Gemeinwohl. Dazu wird eine merkwürdige Harmonie der Privatinteressen vorausgesetzt, wobei „diejenigen, welche von Natur dazu neigen, ihr Privatinteresse zu verfolgen, [...] dadurch bereits für das Gemeinwohl aufs beste Sorge tragen“⁵⁰. Eine „kommunistische Fiktion“ der Zusammenfassung aller einzelnen unter ein einheitliches Interesse leitet so „mit unsichtbarer Hand (Adam Smith) das gesellschaftliche Verhalten aller Menschen [...] und [stellt] so die Harmonie der widerstreitenden Interessen immer wieder her“⁵¹. Der Wirtschaftsliberalismus führt somit zu keiner grundlegend anderen Konzeption von Miteinander als der Kommunismus, nur die dahinter stehende Idee ist eine andere. Es ist im Liberalismus die Konkurrenz aller gegen alle, die alle zu einer Einheit verbindet. „Durch die bloße Addition von Privatinteressen [soll] eine neue Qualität, das Gesamtinteresse“⁵² erzeugt werden, eine Vorstellung, die Arendt in Rückgriff auf Hobbes mit einem Ameisenhaufen vergleicht⁵³. Das öffentliche Wohl ist dabei ausschließlich aus den privaten Interessen hergeleitet und hat keine eigene Qualität, der politische Körper ist allein um des Privatinteresses willen entworfen⁵⁴. Das Politische wird zum Mittel der Befriedigung des Selbstinteresses, während das dem Politischen eigene Prinzip der zwischenmenschlichen Freiheit diesem Selbstinteresse zum Opfer fällt. Diesen Zusammenhang stellt Arendt als einen Grundzug der Hobbes folgenden Wissenschaften heraus: „Sie addieren privates Leben und persönliche Verhaltensweisen und präsentieren die Addition in der Form eines geschichtlichen oder ökonomischen oder politischen Gesetzes“⁵⁵.

Hobbes denkt die Konsequenzen dieses Modells menschlichen Handelns und dessen Folgen für das Miteinander bis zum Ende durch. Dabei wird deutlich, daß Selbstinteressiertheit das Miteinander unter Menschen zerstört. Die Bedeutung eines anderen Menschen mißt sich von nun an nur noch nach seinem Preis, „das heißt, er richtet sich danach, wieviel man für die Benützung seiner Macht bezahlen würde und ist deshalb nicht absolut, sondern von dem Bedarf und der Einschätzung eines anderen abhängig“⁵⁶. Die Menschen selbst werden dem Kriterium der Nützlichkeit unterworfen; auch in Bezug auf sie selbst gelten fortan lediglich die Marktgesetze. Nicht nur absolute Werte, wie die klassischen Tugenden, sind damit ausgeschlossen, sondern die Menschen verlieren ihre „sachlich fundierten Beziehungen zu [ihren] Mitmenschen“. Statt des weltlich angestammten Sinnes zählt für die Beurteilung des eigenen wie des fremden Tätigseins nur noch das „dauernde Sich-Vergleichen“, die „Konkurrenz aller mit allen“, auf dessen Grundlage jeder seinen je eigenen Wert erhält⁵⁷. Gekennzeichnet ist das Zwischenmenschliche folglich vor allem durch die ihm eigene Feindseligkeit

⁴⁹ Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.250

⁵⁰ ebd.

⁵¹ Arendt: Vita activa, S.44

⁵² Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.251

⁵³ Vgl. auch Hobbes: Leviathan 17,133

⁵⁴ Vgl. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.240

⁵⁵ Ebd. S.251

⁵⁶ Hobbes: Leviathan 10,67

⁵⁷ Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.244

im Zeichen dieser dem Menschen eigenen Konkurrenz. Die Glücksmaximierung hat nicht allein das Genießen zu einem bestimmten Zeitpunkt zum Ziel, sondern das Interesse, diesen Genuß auch für die Zukunft sicherzustellen⁵⁸. Diese Sicherstellung wiederum ist nur durch Überlegenheit über die Umwelt erreichbar, so daß Hobbes „ein fortwährendes und rastloses Verlangen nach immer neuer Macht für einen allgemeinen Trieb der gesamten Menschheit [hält], der nur mit dem Tode endet“⁵⁹. Der Konflikt ist letztlich im Individuum selbst angesiedelt. Es erkennt „in der absoluten Minderheit seiner Vereinzelung“ aufgrund seiner ausschließlichen Interessiertheit an sich selbst seinen Vorteil, kann diesen Vorteil jedoch nur mit Hilfe der Mehrheit erreichen⁶⁰. Das Miteinander zeichnet sich aus durch „erstens Konkurrenz, zweitens Mißtrauen, drittens Ruhmsucht“⁶¹; zu ergänzen wäre noch die Vernunft als Konfliktursache, insofern sie zwischen Menschen in unterschiedliche Meinungen zerfällt⁶² und dadurch Uneinigkeit auslöst. Dabei ist jedes Individuum nur eines von vielen, die alle gleich selbstbezogen sind und gleichzeitig alle die gleiche Stärke haben, die nach Hobbes lediglich auf der Tatsache der gleichen Tötungsmöglichkeit aller gegenüber allen beruht⁶³. Nur weil der Mensch auch durch Todesfurcht, dem Wunsch nach komfortablem Leben und der Hoffnung, durch seinen Fleiß, Dinge zu erwerben, geprägt ist, also aufgrund der Bedürfnisse des Kaufmanns, sucht jeder Mensch auch nach Frieden. Dieses Friedensbedürfnis ist jedoch höchst labil und störungsanfällig. Sobald das Gleichgewicht oder die Einheit zerstört ist, vermag es dem Krieg aller gegen alle nichts entgegenzusetzen.

Die Verbindlichkeit des Friedens ist von dem vereinzelt Individuum nicht durchsetzbar; so ist es dieses Friedensbedürfnis, das den Staat erforderlich macht. Er ist nicht Folge freiheitlichen Zusammenschlusses sondern der Notwendigkeit geschuldet, die sich aus den Privatinteressen der Bürger ergibt⁶⁴. Indem die einzelnen Bürger ihre Stärke auf den Souverän übertragen, erzeugen sie den Leviathan. Hobbes vergleicht diesen Vorgang mit dem Werk eines Uhrmachers, wobei „Werkstoff und Konstrukteur“ der Mensch ist⁶⁵. Indem es im Politischen darum geht „ein künstliches Lebewesen [...] genannt Gemeinwesen oder Staat herzustellen“⁶⁶ gerät das Politische unter herstellungskategoriale Bestimmungen gleich dem Werk eines Uhrmachers. Unter methodischer Herrschaft des Ursache-Wirkungs-Modells, wobei jedes Tätigsein seinen Ursprung in einer näher zu erläuternden Selbstinteressiertheit hat, wird mit Hilfe eines naturwissenschaftlich exakten Begriffsarsenals die Wirklichkeit des Uhrwerkstaates hergestellt, ohne sich dabei auf die phänomenale Wirklichkeit einlassen zu müssen oder diese verstehen zu können⁶⁷. Die eruierten Leidenschaften und Triebe, die die Selbstinteressiertheit des Individuums konstituieren, bilden nun diejenigen „Prozesse, die ihrerseits dazu benutzt werden sollen, einen Mechanismus zu treiben“, oder mit den Worten, in denen Arendt Hobbes zitiert, „einen Automaten herzustellen, der sich selbst durch Federn und Räder bewegt wie eine Uhr“⁶⁸. Die Grundinteressiertheit des Menschen an sich selbst kann als Triebkraft in den Automaten eingesetzt werden, die diesem die notwendige Energie liefert. Gesellschaftswissenschaftlich eingesetztes „social engineering“ funktioniert auf genau diese Weise. Die Gesellschaft funktioniert als Maschine, die von außen mit den zur Verfügung stehenden Mitteln

⁵⁸ Hobbes: Leviathan 11,75

⁵⁹ ebd.

⁶⁰ Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.243

⁶¹ Ebd. 13,95

⁶² Vgl. ebd. 17,132; vgl. Steinvorth: Stationen der politischen Theorie, S. 37f.

⁶³ Vgl. Hobbes: Leviathan 13,94

⁶⁴ Vgl. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.244

⁶⁵ Hobbes: Leviathan. Einleitung, S.5

⁶⁶ Arendt: Vita activa, S.291; Hobbes Zitierend: Leviathan, Einleitung

⁶⁷ Vgl. Arendt: Vita activa, S.293

⁶⁸ Ebd. S.292; Hobbes: Einleitung

dirigiert werden kann⁶⁹. Die herstellungskategorialen Methoden dieser Ingenieur Tätigkeit wechseln dabei, denn die dem Herstellen entnommene „Vorstellung, daß nur das wirklich sein wird, was ich im Begriff bin zu machen, wird ständig widerlegt durch den Gang der Ereignisse, die durch Handeln entstanden sind und in denen sich nichts häufiger ereignet als das absolut Unerwartete“. Herstellungskategorial-technische Methodik wird auf diese Weise im zwischenmenschlichen Bereich nie die gewünschten Ergebnisse in zuverlässiger Voraussagbarkeit erbringen, ohne daß dieser Tatbestand zu einer Korrektur der herstellungskategorialen Denkweise führt, die sich in der geistigen Grundhaltung äußert, „in Form des Kalküls mit Konsequenzen zu denken [...] und damit das Ereignis selbst auszuschalten, da es ja unvernünftig bzw. unreal wäre, sich auf das einzurichten, was nicht mehr ist als ein ‘unendlich Unwahrscheinliches’“⁷⁰. Die Selbstinteressiertheit stellt nicht nur die handhabbare Energie für gesellschaftliche Gebilde dar, sie ist auch ganz im Gegensatz zum menschlichen Vermögen der Freiheit naturwissenschaftlich errechenbar, insofern sie sich letztlich auf biologische Konstanten zurückführen läßt.

Hobbes erhält für die Geschichte der modernen Sozialwissenschaft eine Sonderstellung, insofern „unter der anschließenden Diskussion für und wider Hobbes [...] sich so allmählich die utilitaristische Doktrin“⁷¹ herausbildete. Die Sozialwissenschaften wiesen zwar Hobbes’ rücksichtslose Folgerichtigkeit der Gründung sozialer Wirklichkeit auf rein egoistische Motive zurück, die psychologische Grundlegung des Verhaltens auf bei allen Menschen identische Selbstinteressen und die empirische Methode wurden jedoch beibehalten. Die unerwünschten Konsequenzen der Selbstinteressiertheit wurden durch verschiedene Harmoniekonstruktionen der egoistischen Interessen abgeschwächt⁷², wie Hobbes sie schonungslos offenlegt. Das Modell der unsichtbaren Hand, das die Einzelinteressen schließlich in ein Gesamtinteresse integriert, wie es Adam Smith formuliert, ist dabei nur ein Beispiel unter vielen⁷³. Daneben besteht in den Sozialwissenschaften die Annahme von „altruistischen Interessen“, die die egoistischen in gewissem Maße unterdrücken. Doch treten die altruistischen Interessen, wenn sie nicht gar auf Selbstinteressiertheit zurückgeführt werden, dadurch nur in den Dienst der egoistischen Interessen. Sie regeln das Selbstinteresse und führen es zu einem allgemeinen Wohlfahrtsinteresse, so daß die Gesellschaftsentwicklung bestimmt ist durch die „harmonisch sich vereinigenden Sonderinteressen“⁷⁴. Daß diese Harmonie wohlmeinende Konstruktion ist, weil die konsequente Verfolgung des Selbstinteresses, wie Hobbes gezeigt hat, gerade nicht Harmonie sondern Entzweiung zur Folge hat, die erst durch äußeren Zwang befriedigt werden muß, wird dabei allzu gerne übersehen. Spätestens dort, wo die Sicherheit der Interessenverfolgung nicht mehr gewährleistet ist, stellt die Harmonisierung ihre Funktion ein.

Der Utilitarismus hat nachhaltig vor allem auf die Wirtschaftswissenschaften gewirkt⁷⁵, bildet aber die oftmals unreflektierte Grundlage sozialwissenschaftlichen Denkens allgemein. Die Interpretation aller menschlichen Tätigkeiten als Wirkungen des Triebes nach Selbsterhaltung und Lustmaximierung gilt als allgemeingültiges Dogma sozialwissenschaftlichen Denkens. So konstatiert auch Von Hayek eine Fixiertheit des Menschen auf die Ziele der Selbsterhaltung und der Anerkennung von Artgenossen, oder in seiner Umkehrung Angst vor physischer Gewalt oder dem Verlust des sozialen Ansehens⁷⁶. Die Selbsterhaltung „tritt an die Stelle der in der Ethik im eigentlichen Sinne thematischen Realisierung

⁶⁹ Vgl. Arendt: Vita activa, S.49

⁷⁰ Arendt: Vita activa, S.293

⁷¹ Myrdal: Das politische Moment in der nationalökonomischen Doktrinbildung, S.29

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd. S.39

⁷⁴ Ebd. S.40

⁷⁵ Vgl. ebd. S.19ff.

⁷⁶ Vgl. Herms: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns, S.205

des höchsten Gutes⁷⁷. Die „endgültige Entscheidung über Gut und Böse“ erwartet von Hayek nur noch „durch den Untergang der Gruppen, die die falsche Ansicht hatten“⁷⁸ und nicht mehr durch humane Wertentscheidungen. Entgegen aller Bestreitungen läuft ein solches Konzept auf sozialdarwinistische Teleologie hinaus, die hier ganze Gruppen zur Disposition stellt⁷⁹.

Arendt diskutiert die Bedeutung von Hobbes' Anthropologie und Staatswissenschaft in etwas anderem Zusammenhang. Sie sieht in ihm den Philosophen der neu aufkommenden Bürgerklasse⁸⁰, die politische Macht durch Reichtum ersetzt und das öffentliche Inter-esse in Privatinteressen eintauscht, wobei sie ihn gleichzeitig als größten Vertreter der politischen Philosophie der Neuzeit herausstellt, die sich durch die „Radikalität der Weltentfremdung“⁸¹ auszeichnet. Hobbes entwirft in seinem Denken die letzte Dimension dessen, was Arendt als Gesellschaft kennzeichnet. Im Gang der Wissenschaftsentwicklung wirkmächtig wurde zum einen das Prinzip des Nutzens, das „alle Probleme lösen und alle menschlichen Motive erklären kann“, zum anderen die herstellungskategoriale Souveränität, „für die alles Gegebene sofort Material wird und die gesamte Natur sich ausnimmt wie ‘ein ungeheuer großes Stück Stoff, aus dem wir herausschneiden können, was wir wollen, um es wieder zusammen zu schneiden, wie wir wollen’“⁸². In der Nachfolge von Hobbes wird es geradezu unvorstellbar, daß Menschen aus anderen Motiven heraus tätig sein können als aus Interessen an sich selbst. Der selbstinteressierte Mensch wird so zum Maß aller Dinge⁸³ und zerstört damit jedes interesseloses Wohlgefallen an einer mit anderen gemeinsamen Welt. Dieses vorausgesetzte Selbstinteresse bildet das Material, um daraus unter Verwendung geeigneter Methoden die moderne Welt zu schneiden, notfalls ohne jegliche humane Dimension von Welt. Die Harmoniekonstruktionen verdecken dabei lediglich die Implikationen des egoistischen Selbstbezuges. In dem von Harmonisierungstendenzen noch unverstellten Denken von Hobbes wird deutlich, daß die radikale Selbstinteressiertheit jedes Miteinander zerstört, soweit die egoistischen Individuen nicht von außen zu einer Einheit durch Gewalt zusammengeschweißt werden.

2.4.1.4. Die Orientierung am Kreislauf des Lebens

Die Entwicklung der Wissenschaft bleibt in der Moderne nicht bei Hobbes stehen. Bereits bei Hobbes werden dem Prinzip der Nützlichkeit, in dem sich herstellungsorientiertes Denken anmeldet, die beständigen Werte entzogen, indem der Wert in den Marktpreis aufgelöst wird. Die moderne „Absage an die unlebendige Starrheit des mechanistischen Weltbildes“⁸⁴ wird am deutlichsten in der Ablösung des Bildes vom Uhrmacher sichtbar, das die beiden grundlegenden Axiome des Kausalitätsgesetzes impliziert, „daß alles, was ist, einen Grund haben (nihil sine causa), und daß dieser Grund vollkommener sein muß als seine vollkommenste Wirkung [...], zum anderen daß der verursachende Hersteller oder Schöpfer dem, was er verursacht, herstellt oder schafft, prinzipiell überlegen ist“⁸⁵, das einmündet in das Bild eines organischen Entwicklungsprozesses, in dem niedere Wesen sich zu höheren entwickeln⁸⁶. Das Prozeßdenken verlagert das Gewicht vom Was des Tätigseins, dem Produkt, auf das Wie, so daß „alles Seiende nur Funktion und Exponent eines Prozesses ist, und dieses Prozeßdenken steht den Bedürfnissen und Idealen einer am Herstellen

⁷⁷ Vgl. ebd. S.206

⁷⁸ Von Hayek: Die Verfassung der Freiheit: S.145f.

⁷⁹ Vgl. Herms: S.207

⁸⁰ Vgl. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.242, 249

⁸¹ Arendt: Vita activa, S.293

⁸² so Arendt: Vita activa, S.298 im Rückgriff auf Bergson

⁸³ Vgl. ebd. S.299

⁸⁴ Arendt: Vita activa, S.305

⁸⁵ Ebd. S.304

⁸⁶ Vgl. ebd. S.304

orientierten Denkungsart fremd und sogar feindlich gegenüber⁸⁷. Maßstab des Tätigseins in diesen Prozessen ist nicht mehr der Nutzen sondern die Lust-Unlust-Kalkulation, die sich lediglich im Bewußtsein abspielt, „und es bleibt so in sich selbst eingeschlossen und abgetrennt von der Außenwelt“⁸⁸. Die Sozialwissenschaft erfährt damit ihre Neugründung in der Psychologie. Das „hilflose Getriebensein von wechselnden Stimmungen“⁸⁹ wird zum Schlüssel zum Verständnis der sozialen Wirklichkeit und zum Ansatzpunkt von Verhaltensänderung. Nicht mehr die objektiven Werte eines hergestellten Dinges und sei es eine Organisation des Miteinanders, beispielsweise ein gesetzlicher Rahmen, bilden den Maßstab des Tätigseins und dessen Beurteilung, sondern allein der Prozeß der Zu- und Abnahme innerhalb der Lust-Unlust-Differenz bestimmt den Wert der Tätigkeiten. Nicht mehr weil ein Ziel den Handelnden als wertvoll erscheint, werde sie tätig, sondern einzig und allein zur Steigerung des je eigenen Lustgefühls bzw. um den Leidensdruck einer empfundenen Unlust aufzuheben.

Die Orientierung des Verhaltens am Lustprinzip stellt für Arendt den endgültigen Sieg der Selbstreflexion dar⁹⁰, indem diese Selbstreflexion den einzigen objektiven Gegenstand, den sie in sich vorfindet, die ständig wechselnden je eigenen Leidenschaften, zum Maß aller Dinge macht. Die Welt meldet sich noch in Form des Stoffwechsels des leidenschaftlichen Selbst mit seiner Umwelt, insofern die inneren Bedürfnisse Befriedigung verlangen durch außerhalb des Subjekts befindliche Objekte. Die Außenwelt ist versenkt in die Lust-Unlust-Erfahrungen, sie kommt allein über die private Bedürftigkeit in den Blick. Spontaneität und Bewußtsein einer mit anderen gemeinsamen Welt büßen damit ihre Bedeutung und damit auch ihre Wirklichkeit ein: „Das den Menschen Gemeinsame ist nicht die Welt [...], sondern die in jedem Einzelexemplar sich wiederholende Selbigkeit bestimmter Eigenschaften“⁹¹. Indem auch das Denken nur noch als schlußfolgernde Gehirnfunktion vorkommt, die vom Computer längst übertroffen ist⁹², wird der Mensch zum animalischen Lebewesen mit intellektueller Besonderheit degradiert. So zeigt sich für Arendt in der Moderne eine Umkehrung von Leben und Welt, in der alle Tätigkeiten nur noch den Charakter des Stoffwechsels mit der Natur erhalten und damit den Charakter von Prozessen im Modus des Arbeitens annehmen. Der Bereich der menschlichen Angelegenheiten ist entgrenzt und eingeebnet auf den Status biologischer Prozesse, aber diese Grenzen waren es gerade, „durch die Menschen, soweit unsere Erinnerung reicht, sich stets gegen die Natur abgegrenzt haben, um die Welt vor ihr zu schützen“⁹³. Es gibt nun keinen kategorialen Unterschied mehr zwischen dem Handeln unter Seinesgleichen und den biologischen Prozessen des eigenen Körpers. Sobald menschliches Tätigsein mit den Kategorien des Lebens untersucht wird, sind die zentralen Momente der Menschenwelt: Initiativität, Pluralität und Sichtbarkeit verloren.

Nicht nur das Einzelwesen Mensch wird dabei als biologisch-prozeßhaft tätig vorgestellt, sondern ebenso der Zusammenhang dieser Einzelwesen, die unter der Herrschaft „eines alles beherrschenden und dirigierenden Interesses“⁹⁴ lediglich eine bestimmte Stufe einer organischen, gesellschaftlichen Entwicklung innerhalb eines evolutionären Prozesses abbilden. Die Metapher vom Organismus bildet dabei ein weit verbreitetes Paradigma der Sozialwissenschaften, wobei ausdrücklich auf die Parallelität zu biologischen Prozessen verwiesen wird. So schreibt beispielsweise Lilienthal: „Zellen

⁸⁷ Ebd. S.300

⁸⁸ Ebd. S.301

⁸⁹ Ebd. S.303

⁹⁰ Vgl. ebd. S.305

⁹¹ Ebd. S.301f.

⁹² Vgl. ebd. S.314

⁹³ Ebd. S.316

⁹⁴ Ebd. S.313

und Zwischenzellensubstanz, Dauer- und Bildungszellen, festere und losere, dauerhaftere und vergänglichere Gewebe, mittelbare und unmittelbare Wechselwirkung, Streben nach Gleichheit und Unterordnung, endlich die embryonalen Gesetze, Alles wird ein denkender Naturforscher und ein mit der Naturkunde vertrauter Sociolog auch im socialen Organismus wiederfinden.⁹⁵ Der biologische Organismus gibt das Vorbild ab, dem die Persönlichkeit als rein funktional bestimmte Zelle entspricht. Der Unterschied zwischen Gesellschaft und biologischem Organismus ist dabei nur noch ein gradueller, so daß "die menschliche Gesellschaft in Wirklichkeit ein eben so reales Wesen bilde, als alle übrigen Naturorganismen, und daß der ganze Unterschied zwischen diesen und dem sozialen Organismus nur im Grade der Ausbildung und Vollkommenheit bestehe."⁹⁶ So bestehen auch die Verbindung zwischen den Einzelnen lediglich analog zu den biologischen Gesetzen. „Und diese Analogie besteht namentlich darin, dass der Mensch in der Gesellschaft einen Nervenknotten repräsentiert, und dass für die Wechselwirkung, in der er mit den übrigen Individuen steht, dieselben Gesetze, wie für die einzelnen Theile des Nervensystems, Geltung haben“⁹⁷. Deutlicher ist die Versenkung der menschlichen Angelegenheiten in den biologischen Prozeß nicht demonstrierbar. Sie läuft immer auf das gleiche Ziel hinaus: das menschliche Miteinander konstituiert sich aufgrund der gegenseitigen Abhängigkeit der Glieder als Einzelfunktionen eines zusammenhängenden Ganzen in Form eines Organismus. Freiheit wird zum freien Spielraum in Analogie zur zufälligen Beliebigkeit, der tatsächlich kleiner als allgemein angenommen und vom soziologischen Standpunkt aus deswegen vernachlässigbar ist⁹⁸. Wie die Beeinträchtigung eines Organs den gesamten Organismus beeinträchtigt, so funktioniert das Prinzip der Arbeitsteilung nur, solange kein Teil seinen Dienst versagt, und so können auch „die herrschenden Kräfte“ (sic!) statt der politischen Institutionen nicht mehr „die Ordnung aufrechterhalten, wenn ihnen nicht die Lebensbedürfnisse von Seiten jener Teile, die in Ordnung zu halten sind, geliefert werden“⁹⁹.

An dieser Wahrnehmung des Zwischenmenschlichen unter dem Paradigma der gegenseitigen Abhängigkeit ändert auch die neuere Ablösung des Organismusdenkens durch die Systemtheorie nichts, insofern auch diese ausdrücklich evolutionärem Denken verhaftet ist. Das System übernimmt wesentliche Momente des Organismusdenkens wie „relative Selbstgenügsamkeit“ bzw. „eine Menge aufeinander bezogener Interaktionen mit spezifischem Sinn, der sie von anderen unterscheidbar macht“¹⁰⁰, sobald nur die Qualität der Informationsübermittlung innerhalb eines Organismus ins Zentrum der Betrachtung gerückt wird. Das Systemkonzept ist vor allem dem evolutionärem Denken verhaftet, insofern „alle Evolution auf Systemdifferenzierung beruht“¹⁰¹. Sie orientiert sich an „evolutionären Mechanismen [...], die man organische, psychische und soziale Systeme übergreifend (sic!), als Mechanismen der Variation, der Selektion und der Stabilisierung beschreiben kann“¹⁰². Freiheit im Handeln und Sprechen kommt in einem solchen Konzept nur noch als „Mutieren“¹⁰³ vor; nicht das Fortführen entscheidet darüber, welcher Anfang ein historisches Ereignis genannt zu werden verdient, sondern „Kommunikationsmedien“ selektieren nach dem „Selektionsprinzip [... des] intersubjektiven Erfolgs der Sinnbildung“¹⁰⁴, und nicht freiheitliche geschaffene Institutionen, sondern Systembildungen stabilisieren gesellschaftliche Interaktionen durch die Momente von „Kompatibilität

⁹⁵ Lilienfeld: Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft, Bd. II, S.10f.

⁹⁶ Ebd. Bd. I S.398

⁹⁷ Ebd. Bd. I S.182

⁹⁸ Vgl. ebd. Bd.I S.358ff.

⁹⁹ Spencer: Gesellschaft als Organismus, §217

¹⁰⁰ Münch: Theorie sozialer Systeme, S.24ff.

¹⁰¹ Luhmann: Systemtheoretische Argumentationen, S.361

¹⁰² Ebd. S.363f.

¹⁰³ Ebd. S.364

¹⁰⁴ Ebd. S.366

und Reproduzierbarkeit von Problemlösungen“¹⁰⁵. Das Miteinander hat unter dem Paradigma des Systems damit jegliche menschliche Seite des Miteinanderseins verloren und eine dem Evolutionsdenken entnommene Automaten-sprache gefunden. Die handelnden Menschen und ihre Beziehungen zueinander sind zu Momenten in evolutionären Prozessen verkommen. Die Zwischenmenschlichkeit ist nicht mehr auf den Gemeinsinn gegründet als dem Bewußtsein, einer gemeinsamen Welt anzugehören, und individuelle Entscheidungen können den gesellschaftlichen Prozeß nur stören, da dieser Prozeß voraussetzt, daß sich die Glieder des Systems von den automatisch ablaufenden Entwicklungen treiben lassen.

2.4.1.5. *Geschichtswissenschaft als Wissenschaft des Zwischenmenschlichen*

Arendts Urteil über die Grundlagen der Sozialwissenschaften ist unmißverständlich. Die sozialwissenschaftliche Beschreibung und Erklärung zwischenmenschlicher Phänomene rechnet nicht mit dem menschlichen Vermögen zu handeln in dem von Arendt beschriebenen Sinn oder erklärt es explizit oder de facto zu einem sekundären Phänomen. Sie leugnet dabei nicht, daß sich die von den Sozialwissenschaften erhobenen Zusammenhänge mehr und mehr bewahrheiten könnten, aber gerade diese Tatsache spricht für sie um so stärker dafür, daß die Menschen in der Moderne immer stärker gemäß latenten Automatismen handeln und die Fähigkeit zu handeln verlieren¹⁰⁶. Das Vermögen zu handeln ist gerade nicht ein solches, das zu den sozialwissenschaftlich erhobenen Gesetzmäßigkeiten hinzukommen könnte, vielmehr verändert das Moment des Handelns, insofern es jede Tätigkeitsform berührt, jede automatische Handlung so grundlegend, daß handelndes Tätigsein mit Hilfe „spontaner Interaktionsordnungen“ oder anderer Konstruktionen von Handlungsmuster nicht mehr adäquat verstanden werden kann. Die Sozialwissenschaften stellen menschliche Vollzüge ins Zentrum ihrer Betrachtung, die gerade nicht in Freiheit und bewußter Wahl vollzogen wurden. Ihre Ergebnisse können nur solchen Gegenstandsbereichen angemessen sein, die von dem menschlichen Vermögen zu wählen und zu entscheiden noch unberührt sind. Insofern die Moderne sich jedoch gerade dadurch auszeichnet, daß moderne Menschen in ständig wachsendem Maße zur Wählbarkeit gezwungen sind¹⁰⁷, muß die Gültigkeit sozialwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten gerade abnehmen.

Die sozialwissenschaftlichen Paradigmen bleiben nicht ohne Folgen für die soziale Praxis im Horizont dieser Wissenschaften. Dabei spielt insbesondere die Tatsache eine herausragende Rolle, daß „keine hervorragende Leistung möglich ist, wenn die Welt selbst ihr nicht einen Platz einräumt“¹⁰⁸. Handeln ist nur möglich, insofern es gesehen und gehört wird. Wo eine Wissenschaft sich weigert, dem Handeln einen Platz in der Welt einzuräumen, indem es jedes bewußte Handeln ausblendet, um unbewußt typische Verhaltensmuster als zwischenmenschlich leitend anzusehen, kann die ihr folgende berufliche Praxis nur zur Folge haben, daß sie ihr Berufsfeld nach weltverneinenden Gesetzmäßigkeiten gestaltet und damit welthaftes Miteinander gerade untergräbt. Die Sozialwissenschaften zur primären Bezugswissenschaft sozialer Arbeit zu erheben hat verheerende Folgen für die Fähigkeit zu handeln im Sinne Arendts im sozialen Bereich für Helfer wie für Betreute gleichermaßen.

Die Sozialwissenschaften nehmen Arendt zu Folge denjenigen Stellenwert ein, den klassischerweise die Geschichtswissenschaften eingenommen haben¹⁰⁹. Solange die Geschichtswissenschaft Epochen

¹⁰⁵ Ebd. S.367

¹⁰⁶ Vgl. Arendt: Vita activa, S.314

¹⁰⁷ Vgl. P.L.Berger: Der Zwang zur Häresie, S.14ff.

¹⁰⁸ Ebd. S.49

¹⁰⁹ Briefwechsel Arendt / Jaspers, Brief 150

im Rückgriff auf sie bestimmende Ereignisse zu verstehen versucht statt sie im Rückgriff auf allgemeinmenschliche Gesetze oder geschichtliche Strukturen zu erklären, wird diese Wissenschaft dem Verständnis eines freiheitlich konstituierten menschlichen Bezugsgewebes in besonderer Weise gerecht. Arendt spricht damit einen Zusammenhang an, auf den bereits Tocqueville hingewiesen hat, indem er für das demokratische Zeitalter eine Zunahme an Erklärung von Geschehnissen durch große Ursachen registrierte, während die menschliche Fähigkeit zu handeln aus dem Blick gerät, weil sie aufgrund der Masse der Tätigen „unvergleichlich mannigfaltiger, verborgener, verwickelter, weniger mächtig und infolgedessen schwerer zu entwirren und zu verfolgen [sind] als in demokratischen Zeitaltern, wo es nur darauf ankommt, in den allgemeinen Geschehnissen das persönliche Handeln eines einzigen oder einiger Menschen zu untersuchen.“¹¹⁰ Zudem besteht die Neigung, „die Ereignisse miteinander zu verflechten und ein System daraus zu bilden.“¹¹¹ Die Gesellschaften sind in Bewegung ohne daß eine „treibende Kraft“¹¹² sichtbar wird, so daß „man versucht ist zu glauben, diese Bewegung sei nicht gewollt und die Gesellschaften gehorchten einer höheren Kraft, die sie beherrscht.“¹¹³ Die Entwicklung historischer Geschehnisse erscheint unter dieser Perspektive „leicht als unwiderstehlich; nachdem man gesehen hat, daß man ihr nachgibt, ist man nahe daran zu glauben, daß man ihr nicht widerstehen konnte.“¹¹⁴ Die sozialwissenschaftliche Betrachtungsweise hat somit bewußtseinsbildende Funktion, die Freiheit in Notwendigkeit versenkt und damit Möglichkeiten freiheitlichen Handelns vernichtet und unsichtbar macht. Sie verstärkt somit die dem Bereich des Helfens inhärente Gefahr des Welt- und damit auch des Sinnverlustes. Die Alternative zur beherrschenden Position der Sozialwissenschaft in der modernen Gesellschaft kann nach Arendt wie für Tocqueville nur eine solche Geschichtswissenschaft darstellen, die die Ereignisse bewahrt und von vergangenen Ereignissen her Gegenwart deutet. Arendts eigenes Bemühen, am Beispiel bestimmter historischer Ereignisse und durch erzählendes Bewahren und Deuten biografischer Notizen von ihr wichtigen Personen, um bestimmte Aspekte menschlichen Lebens zu verstehen und erzählend zu bewahren, muß in diesem Kontext gesehen werden. Für soziale Arbeit bedeutet dies, daß Verstehen von Aspekten menschlichen Tätigseins stärker als durch sozialwissenschaftliche Typologien im Kontext geschichtlichen und biografischen Verstehens gelingt, mit denen gegenwärtige Erfahrungen in Bezug gesetzt werden. Der Fokus auf verschiedenste Lebensentscheidungen im Kontext des jeweiligen Bezugsgewebes wird ganz andere Perspektiven auf soziale Zusammenhänge freilegen als sozialwissenschaftliche Deutungsmuster. Solch freiheitsbewahrendes Verständnis menschlicher Bezüge und Handlungsvollzüge bewahrt und ermöglicht erst freiheitliche Vollzüge im Hilfehandeln, insofern damit Helfen selbst im Kontext freiheitlicher Vollzüge erscheint.

2.4.2. Die Psychologisierung sozialer Arbeit

Der Diskussion der Psychologie im sozialwissenschaftlichen Kontext kommt eine Sonderstellung zu, indem zum einen ihr Gegenstandsbereich über das sozialwissenschaftlich beobachtbare Verhalten hinausweist, insofern die rein privaten Gründe für die Verhaltenswahl erforscht werden sollen. Hauptgegenstand der Psychologie ist daher das dem Verhalten korrespondierende individuelle Erleben und sein Zusammenhang mit den äußeren Bedingungen, die sich aus der jeweiligen Umwelt ergeben als die beiden Ursachen des äußeren Verhaltens. Insofern diese Ursachen erst soziales Verhalten erklären sollen, wird Psychologie zum anderen zur Grundlagenwissenschaft der Sozialwissenschaften. Die Psychologie übernimmt dabei in weiten Teilen das

¹¹⁰ Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Bd. II, S.126

¹¹¹ Ebd. S.127

¹¹² Ebd. S.128

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd. S.129

wissenschaftsmethodische Instrumentarium und die Vorannahmen der Sozialwissenschaften wie vor allem die naturwissenschaftliche Ausrichtung der Beobachtung und der Theorien auf der Grundlage individualistischer Vollzüge von menschlichen Tätigkeiten sowie die Suche nach allgemeinen Verhaltensgesetzen. Dabei wird die Suche nach latenten Ursachen und den daraus folgenden Auswirkungen für das Menschenverständnis, die Orientierung an der Prozeßhaftigkeit wie die Erklärungsgrundlage der primären Selbstinteressiertheit nirgendwo so deutlich wie in der Psychologie. Der von Arendt konstatierte Weltverlust ist im psychologischen Menschenbild aufgrund der Konzentration auf das private Selbst auf die Spitze getrieben, insofern damit eine Privatisierung beschrieben ist, die selbst dem privaten Subjekt noch verborgen ist, weil sie ihm unbewußt ist, so daß Arendts Kritik der Psychologie noch stärker ausfällt als an den Sozialwissenschaften allgemein. Für sie zeigt sich die volle Bedeutung der modernen Entwicklung in den Wissenschaften erst in vollem Ausmaß in der zu ihrer Zeit v.a in Amerika aktuellen Entfaltung des psychologischen Behaviorismus’.

Die Auseinandersetzung mit der Psychologie ist aber nicht nur im Zusammenhang einer Beschäftigung mit dem Denken von Hannah Arendt von Bedeutung, sondern berührt ebenso den Bereich der praktischen Sozialarbeit. Die Psychologie in ihrer vielfältigen Ausdifferenzierung in höchst unterschiedliche Theorien vom Menschen, die oftmals miteinander im Konflikt stehen, ist zur Grundlagendisziplin dieses Berufszweiges geworden. Dieser Sachverhalt zeigt sich insbesondere in der Sonderstellung dieser Disziplin in der Ausbildung sozialer Berufe, im hohen Anteil der Psychologie an der Fort- und Weiterbildung, schlägt sich im Ausmaß der Psychologieliteratur im sozialen Arbeitsfeld sowie im Anteil beruflicher ”Techniken” psychologischer Provenienz nieder, allen voran der Supervision. Dabei spielen vor allem zwei äußerst unterschiedliche psychologische Theorien eine besondere Rolle für die soziale Praxis: zum einen der tiefenpsychologische Ansatz, wie er von Freud begründet wurde, zum anderen der humanistische Ansatz, wie er von Rogers entfaltet wurde, um als ”Gesprächspsychotherapie” das Training zur Gesprächsführung in der sozialen Arbeit zu bestimmen. Beide Ansätze sollen im Folgenden im Kontext des Welthorizontes und des weltorientierten Denkens und Handelns reflektiert werden.

Schließlich übernehmen immer mehr Psychologen oder psychologisch geschulte Sozialarbeiter und Sozialpädagogen Aufgabenfelder, die klassischerweise der sozialen Arbeit zufielen. Vor allem in den ”totalen Institutionen”, die den zu Betreuenden Lebensraum bieten sollen, fällt eine Aufwertung psychologischer Dienste auf Kosten des Stellenwertes der sozialen Arbeit im Lebensraum von Heimen auf, der Arbeit im Gruppendienst bzw. auf einer Station. Die therapeutische und psychodiagnostische Arbeit erhält die Priorität innerhalb der sozialen Arbeit vor der sozialberuflichen Praxis, auch wenn diese psychologischen Dienste rein zeitlich gesehen nur einen minimalen Stellenwert einnehmen im stationären Alltag. Die Sozialberufstätigen werden damit zu Erfüllungsgehilfen der Psychologen.

2.4.2.1. Die Dehumanisierung des Menschen in der behavioristischen Psychologie

Im Behaviorismus kulminiert die Entwicklung der modernen Wissenschaften für Arendt, indem im behavioristischen Weltbild der Sieg des Lebens über das Handeln an ein Ende gekommen ist. Der Mensch verhält sich danach nicht mehr kategorial anders als ein Pawlowscher Hund, Movens des Verhaltens ist allein der Reiz/Reaktions-Mechanismus. Menschliche Regungen besitzen für Skinner keinerlei Realitätsgehalt und beruhen ausschließlich auf Konditionierung, die es zur wissenschaftlichen Beschreibung zu überwinden gilt¹¹⁵. Der Mensch geht gänzlich im beobachtbaren tierischen Verhalten auf. Für Arendt bedeutet eine solche Sichtweise des Menschen eine Reduktion auf das

¹¹⁵ Skinner: Behaviorism at fifty. S.90f

”automatische Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht, und als bestehe die einzige aktive, individuelle Entscheidung nur noch darin, sich selbst gleichsam loszulassen, seine Individualität aufzugeben, bzw. die Empfindungen zu betäuben, welche noch die Mühe und die Not des Lebens registrieren, um dann völlig ‘beruhigt’ desto besser und reibungsloser ‘funktionieren’ zu können”¹¹⁶. Hier ist der Sieg der automatischen Prozesse über die Individualität gleichsam an ein Ende gekommen. Übrig bleibt die ”tödlichste, sterilste Passivität [...], die die Geschichte je gekannt hat”¹¹⁷, insofern für Arendt Aktivität untrennbar mit persönlichen Entscheidungen verbunden ist, die die automatischen Lebensprozesse gerade immer wieder wie durch Wundertätigkeit unterbrechen, um ihnen einen anderen Verlauf zu geben. Wenn der Mensch auf solche Weise seiner Individualität beraubt ist, bleibt allein eine identische, animalisch funktionierende Menschenmasse übrig¹¹⁸. Die moderne Hochschätzung der Arbeit sieht sie in diesem Kontext. Die Einzelnen sind nur noch identische Exemplare einer Gattung, die im Kreislauf von Produktion und Konsum steht. Der Behaviorismus gibt der aufkommenden Massengesellschaft die ihr zukommende Selbstinterpretation, auf deren Grundlage die Welt mittels eines naturwissenschaftlich orientierten ”social engineering”¹¹⁹ herstellungskategorial handhabbar wird¹²⁰. Skinner entwirft auf der Grundlage der Konditionierung und der ihr eigenen Passivität der Individuen ein Bild der Zukunft in Form einer völligen - ohne Einspruch der Individuen - Beherrschung der Gesellschaft: ”Nun, wo wir wissen, wie positive Verstärkung funktioniert und warum die negative Verstärkung nicht funktioniert, können wir zielbewußter und daher auch nachhaltiger in unseren Plan einer Gesellschaft vorgehen. Wir können eine Art Aufsicht ausüben, unter der die Beaufsichtigten sich frei fühlen, obgleich sie einem Kodex gehorchen, der viel genauer ist, als es zuvor im alten System der Fall war. Dennoch fühlen sie sich frei. Sie tun, was sie zu tun wünschen, nicht, was ihnen zu tun auferlegt wird. Das ist die Wurzel der ungeheuren Kraft, die in der positiven Verstärkung liegt; hier gibt es kein Sträuben und keine Revolte. Durch einen sorgsam ausgearbeiteten Plan überwachen und lenken wir nicht das definitive Verhalten, sondern die Voraussetzungen dazu, die Motive, Wünsche, Neigungen. Das Seltsame ist, daß sich dabei die Frage der Freiheit niemals stellt”.¹²¹ Die Menschen müssen nur die Interpretation von Freiheit als freies Verfolgen eigener Wünsche akzeptieren, um ein funktionierendes Element in einer solchen totalitären Gesellschaftsordnung zu werden.

Mittels Konditionierung wird eine Fügsamkeit der Menschen erzielt, die der beste Boden ist für jede Form von Totalitarismus. Arendt stellt darum diese Interpretation des Menschen nicht allein in den Kontext der Destruktion des menschlichen Vermögens des Anfangens, sondern es ist bereits die Einrichtung von Konzentrationslagern und ihre Funktion im Terrorapparat des Totalitarismus, die nicht nur den Behaviorismus, sondern mit ihm die Grundlagen der Sozialwissenschaft insgesamt von Grund auf in Frage stellt¹²². Nicht nur stellt ihre Einrichtung die sozialwissenschaftliche Grundposition in Frage, daß jegliches Handeln dem Selbstinteresse geschuldet sei¹²³, insofern die Einrichtung der Konzentrationslager eben nicht auf irgendeine Utilität zurückgeführt werden kann, sondern im Gegenteil jeglicher Nützlichkeitsabwägung widersprochen hat¹²⁴. Vielmehr stellen gerade die

¹¹⁶ Arendt: Vita activa, S.314

¹¹⁷ Ebd. S.315

¹¹⁸ Vgl. ebd. S.44

¹¹⁹ Vgl. ebd. S.49

¹²⁰ Vgl. ebd. S.49

¹²¹ Skinner: Walden two, S.218

¹²² Arendt: Die vollendete Sinnlosigkeit, S.7

¹²³ Vgl. ebd. S.8

¹²⁴ Vgl. ebd. S.10

Konzentrationslager diejenigen "Laboratorien für das Experiment der totalen Beherrschung"¹²⁵ von Menschen dar, das offenbart, wie das Endprodukt der totalen Konditionierung aussehen wird. Die Konzentrationslager beweisen, daß nicht allein das Utilitätsdenken durchbrochen werden kann, sondern sämtliche uns vertrauten Verhaltensmuster, ja sogar die Objektivität der Wirklichkeit aufgehoben werden können¹²⁶. Arendt beobachtet, daß die Insassen unter einem permanenten Gefühl der Unwirklichkeit litten. Diese Laboratorien funktionierten durch schrittweise "Desintegration von Persönlichkeit", nicht nur der juristischen Persönlichkeit, insofern, die Verhaftung in keinem Zusammenhang mit den Handlungen stand, sondern auch der moralischen, insofern durch die Abgeschlossenheit der Lager keine Tat in der Welt erscheinen konnte, sowie drittens eine „Desintegration der Individualität“ durch systematische Folter¹²⁷. Übrig blieben tatsächlich "Reaktionsbündel", die "sich wie pawlowsche Hunde verhielten und [denen] jegliche spontane Regung ausgetrieben war"¹²⁸. Die von Pawlow beschriebene Zukunftsvision läuft für Arendt auf nichts anderes hinaus als das, was in den Konzentrationslagern bereits demonstriert wurde. Skinners Menschenverständnis ist letztlich nichts anderes als eine Vision von Gesellschaft in Form eines gesellschaftsweiten Konzentrationslagers der völligen Beherrschung menschlichen Verhaltens.

Arendt spart nicht an Deutlichkeit in ihrer Kritik des Behaviorismus. Aber nicht nur der Behaviorismus ist von dieser Kritik betroffen. Jedes Menschenverständnis, daß sich an automatisch funktionierenden Verhaltensmustern orientiert, die spontan im Sinne von automatisch ablaufen, hat letztlich ein totalitär mißbrauchbares Welt- und Gesellschaftsbild zur Folge, da jede Rückführung des Tätigseins auf automatische Prozesse das Zentrum der Persönlichkeit untergräbt und Menschen verfügbar zu machen versucht.

Diese Kritik der Entmenschlichung des Menschen durch eine menschenfeindliche Wissenschaft vom Menschen ändert sich auch nicht wesentlich durch die moderne Weiterentwicklung des Behaviorismus zur Kognitionspsychologie. Letztendlich schaltet diese Neuerung lediglich zwischen Reiz ("Input") und Reaktion ("Output") einen Computer in Form des menschlichen Gehirns. Die Konditionierung kompliziert sich lediglich durch informationsverarbeitende Prozesse. Der Unterschied zwischen menschlichem Denkvermögen und elektronischen Rechnern reduziert sich auf den zwischen natürlicher und künstlicher Intelligenz¹²⁹. Individualität gründet sich allein auf eine unterschiedliche Programmierung, nicht auf die Fähigkeit, Neues in die Welt zu bringen. Von den Ergebnissen der Informatik wird dabei in der Kognitionspsychologie auf das menschliche Denken geschlossen. Der Mensch wird zur sinnentleerten Computermaschine erklärt. Arendts Kritik solcher Theorien orientiert sich dabei nicht an deren Mangel an emotionaler Wärme und Verbundenheit, unter dem menschliches Verhalten damit reflektiert wird, sondern am Persönlichkeits- und Sinnverlust durch Verkennung des menschlichen Freiheitsvermögens und damit verbunden des menschlichen Sinnzusammenhanges.

Die Grundproblematik der naturwissenschaftlich orientierten Psychologie besteht in der Übertragung von Erkenntnissen aus nichtmenschlichen Bereichen, dem Bereich des Tierlebens oder der Computerinformatik auf die zwischenmenschliche Welt. Durch diese Vorentscheidung wird der menschliche Bereich bereits nicht mehr in seiner Eigenart wahrgenommen, sondern fremden Kategorien unterworfen. Arendt demonstriert die Folgen der Wahrnehmung menschlicher Phänomene unter dieser Voraussetzung in ihrer Auseinandersetzung mit den Forschungen von

¹²⁵ Ebd. S.24

¹²⁶ Ebd. S.26

¹²⁷ Vgl. ebd. S.24f.

¹²⁸ Ebd. S.29

¹²⁹ Vgl. dazu auch bereits Arendt: *Vita activa*, S.314

Konrad Lorenz. Die Ergebnisse der Ethologie als der "Biologie des Verhaltens"¹³⁰ und die Übertragbarkeit auf den Menschen fußen insgesamt auf der Vorentscheidung, daß der Mensch sich tiermorph verhalte. Doch gerade diesen Sachverhalt bestreitet Arendt: "Man ist überrascht und oft entzückt zu hören, daß gewisse Tiere sich wie Menschen benehmen, aber ich verstehe nicht, wie man daraus eine Rechtfertigung oder Verurteilung menschlichen Verhaltens ableiten kann"¹³¹. Aufgrund der evolutionären Geschichte der Menschheit - so die Behauptung der Ethologen - verhalten sich Menschen unterhalb der anthropomorphen Erscheinungen im Grunde immer noch wie Tiere. Damit wird bestritten, daß die spezifischen Fähigkeiten des Menschen, sein Vermögen zu handeln, erst jedem Verhalten seine Prägung gibt. Vielmehr wird die Menschlichkeit des Menschen zur Oberfläche, unter der die evolutionär früheren und damit einer unreflektierten Voraussetzung nach grundlegenden animalischen Verhaltensweisen als die eigentlichen Faktoren des Menschseins eruierbar werden. Der Mensch wird damit konsequent als animal rationale verstanden, der sich vom Tier allein durch die oberflächliche Zugabe der Rationalität unterscheidet. Diese Rationalität macht noch nicht einmal seine hohe Würde aus, sondern ist ein Störfaktor, der verantwortlich ist für Fehlfunktionen, beispielsweise innerhalb der menschlichen Aggressivität¹³². Dagegen vertritt Arendt unter Rückgriff auf Von Holst und Portmann die These, daß Menschen anhand der Ergebnisse der Verhaltensbiologie lediglich erkennen können, daß Tiere sich anthropomorph verhalten, und selbst das vermutlich nur aufgrund der Anthropomorphismen, die wir apriori in das Tier verlegt haben. Es gibt keine Berechtigung, einer "besonderen Gattung die Verhaltensregeln anderer Gattungen vorzuschreiben oder zu empfehlen"¹³³. Verhaltensregeln aus dem Tierleben können für die menschliche Gattung nicht Vorbild sein, weil Menschen eben keine animalischen Lebewesen sind, sondern Spezifika darstellen, die ihre Verhaltensregeln allein aus den Zusammenhängen ihres Zusammenlebens entwickeln können. Genau das Gegenteil behauptet jedoch Lorenz, wie Arendt am Beispiel seiner Deutung menschlicher Aggression verdeutlicht. Lorenz erkennt in der menschlichen Aggression nicht eine behavioristische Reaktion auf einen Impuls, sondern analog zu Nahrungs- und Fortpflanzungstrieb einen "primär arterhaltenden Instinkt"¹³⁴, der sich als solcher in keiner Weise von tierischen Instinkten unterscheidet. Die Gefährlichkeit dieses Aggressionsinstinktes besteht seiner Auffassung nach in der Spontaneität seiner Äußerung. Dieser Gefahr kann man nach Lorenz nicht entgehen durch eine Umkonditionierung oder "Wegzüchtung" aggressiver Impulse, sondern allein durch die "Abreaktion an Ersatzobjekten"¹³⁵.

Gegen eine solche Ableitung menschlicher Gewalt vom Futterneid, der Revierverteidigung und der Rangordnung unter Fischen, Vögeln, Raubtieren und Argusfasanen wendet sich Arendt und versucht, Gewalt unter Menschen als weltliches Phänomen zu retten. Sie stellt aus dem politischen Zusammenhang klar, daß Wut, Empörung und Gewalttätigkeit spezifisch menschliche Reaktionen sind. Neben pathologischem Ausleben dieser Affekte ist unter entmenschlichenden Bedingungen wie dem Konzentrationslager nicht die sinnlose Wut Zeichen von Dehumanisierung, sondern im Gegenteil das Ausbleiben solcher Reaktionen¹³⁶. Empörung als menschliche Form der Gewaltäußerung ist bei genauerer Reflexion der Phänomene unter Menschen gerade nicht ein dem Tier vergleichbarer spontaner Triebimpuls, sondern gründet in der menschlichen Fähigkeit, Welt zu verändern: "Nur wo der begründete Verdacht besteht, daß Bedingungen geändert werden können und dennoch nichts

¹³⁰ Arendt: Macht und Gewalt, S.59 unter Rückgriff auf Lorenz

¹³¹ Ebd. S.60

¹³² Ebd. S.62

¹³³ Ebd. S.61

¹³⁴ Lorenz: Das sogenannte Böse, S.55

¹³⁵ Ebd. S.247f.

¹³⁶ Vgl. Arendt: Macht und Gewalt, S.63f.

geschieht, stellt sich Wut ein. Erst wenn unser Gerechtigkeitssinn verletzt wird, reagieren wir mit Empörung¹³⁷. Gewalt gründet so in der Beobachtung, daß Veränderungsmöglichkeiten nicht genutzt werden oder durch menschliches Handeln die gemeinsame Welt als eine gerechte verletzt wird. In der Empörung geht es gerade nicht um Triebentladung, sondern die Geschichte der Revolutionen lehrt vielmehr bei genauerem Hinsehen, „daß unter gewissen Umständen nur der Gewaltakt, also ein wortloses Handeln, das keine Konsequenzen in Betracht zieht, der Situation gerecht werden kann“¹³⁸. Damit ist Empörung ein Phänomen, das nur im menschlichen Zusammenhang der Welt Sinn macht. Eine Umlenkung der ihr eigenen Energie auf Ersatzbefriedigungen hieße gerade, diese Affekte zu entmenschlichen¹³⁹. Indem Menschen sich in ihrem Gerechtigkeitssinn verletzt fühlen, zeigen sie nichts weniger, als daß sie das Miteinander unter Menschen wahrnehmen.

Neben dem Bestehen auf Veränderung und der Verletzung des Gerechtigkeitssinnes ist die Heuchelei die wichtigste Ursache für menschliche Gewalt. Damit ist es die Liebe zur sichtbaren Welt, die Menschen dazu veranlaßt, „dem Feind die Maske vom Gesicht [zu] reißen, die Machenschaften und Manipulationen zu entlarven, die es ihm erlauben, ohne Gewaltmittel zu herrschen, also auch auf die Gefahr der eigenen Vernichtung hin Aktionen zu provozieren, um ihn zu zwingen, Farbe zu bekennen, damit die Wahrheit ans Licht komme“¹⁴⁰. Wird ihnen diese menschliche Reaktion durch therimorphe Ableitung aggressiver Energie verweigert, kann dies höchstens zu einer Gefühlskälte angesichts der gesehenen Not führen, verbunden mit der Umwendung der Sorge um eine gerechte Welt zu einer Konzentration auf die Bewältigung eigener Affekte. Diese Verhaltensänderung würde einen wichtigen Schritt in Richtung auf wachsende Unmenschlichkeit durch zunehmenden Weltverlust bedeuten. Gerade an diesem Beispiel zeigt Arendt die Unmenschlichkeit rein psychischer Korrektur menschlichen Verhaltens außerhalb jeglichen Weltbezuges auf. Sie macht an dem Beispiel der Theorie von Lorenz deutlich, daß Verhaltensänderung ohne Einbezug nicht nur des Denkens, sondern auch der weltlichen Bezüge dehumanisierende Züge trägt. Wird ein solcher wissenschaftlicher Ansatz im Zusammenleben unter Menschen angewandt, so kann er nur unmenschliche Folgen für dieses Miteinander implizieren. In der Tat ist in der sozialen Praxis immer wieder beobachtbar, daß durch solche naturwissenschaftlich orientierte Erklärungen eine unmenschliche Distanz zwischen Betreuenden und Betreuten geschaffen wird, weil das Interesse nur noch den Ursachen von Verhaltensmechanismen gilt statt den handelnden Personen und dem Sinn ihres Handelns. Unmenschliche Theorien pflanzen sich damit in unmenschlicher Praxis im Horizont dieser Theorien fort.

2.4.2.2. Die tiefenpsychologische Orientierung an der Unsichtbarkeit

Im Gegensatz zum Behaviorismus und der Ethologie gründet die Tiefenpsychologie seit Freuds Entdeckung der Psychoanalyse ausschließlich auf der Erforschung des menschlichen Unbewußten in seiner Wirkung auf das menschliche Fühlen, Denken und Handeln. Und doch zeigt gerade Freud, wie unter naturwissenschaftlichem Paradigma das menschliche Seelenleben vollständig entpersonalisiert wird. Auf der Grundlage seiner Erfahrungen in seiner Praxis als Neurologe, in der Arbeit mit und an Hysterikern und Schizophrenen, entdeckt er das Unbewußte als die zentrale dynamische Kraft im psychischen Innenleben. Er versucht, die Seele analog der Methoden der Physik wie der Chemie zu erforschen, wendet dazu jedoch Methoden an, die mit den Naturwissenschaften nichts gemein haben¹⁴¹, weil sein Untersuchungsgegenstand, das Unbewußte,

¹³⁷ Ebd. S.64

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Vgl. ebd. S.65

¹⁴⁰ Ebd. S.66

¹⁴¹ Vgl. Jaspers: Allgemeine Psychopathologie, S.450ff.

gerade nicht wissenschaftlich objektivierbar ist¹⁴². Die Konsistenz der Theorie sowie der naturwissenschaftliche Anschein muß die empirische Überprüfbarkeit ersetzen, da das Unbewußte nicht empirisch einholbar ist. Der Hauptwiderspruch in Freuds Theorie liegt in der Entdeckung eines rational nicht zugänglichen Bereiches - des Unbewußten, der von ihm aber rational erfaßt und beschrieben wird¹⁴³. Unter anderem ist es Jaspers, der auf die Vieldeutigkeit des Begriffs des Unbewußten aufmerksam macht¹⁴⁴, und auch Arendt weist darauf hin, daß dieser Hauptuntersuchungsgegenstand - gleichzeitig Zentrum der psychoanalytischen Therapie - unbeweisbar bleibt, weil sich alles Bewußtgemachte bereits aus dem Reich des Unbewußten verabschiedet hat¹⁴⁵ und damit eine spezifische Veränderung des Unbewußten in Richtung auf Individualisierung durchgemacht hat aufgrund der individuellen Aneignung und Gestaltung dieses Unbewußten bei der Bewußtwerdung. Freuds Glaube an die Eruiierbarkeit des Unbewußten ist merkwürdigerweise verbunden mit dem Glauben an die heilende Kraft des Bewußtseins. Auch Freud rechnet mit der Veränderung des Unbewußten bei der Bewußtwerdung, ja diese Bewußtwerdung stellt das zentrale heilende Moment seiner Therapieform dar. Die Heilung der dämonischen Kräfte des rational erfaßbaren Unbewußten geschieht letztlich allein durch Bewußtmachung in Form von Aufdeckung der Widerstände und der Wiedererinnerung der hinter den Energien stehenden Kindheitskonflikte¹⁴⁶. Wie diese Heilung im einzelnen geschieht, dazu bleibt Freud allerdings die Erklärung schuldig.

Es ist mithin dieser Sachverhalt der theoretischen Spekulation über einen naturwissenschaftlich nicht einholbaren Gegenstand, die in naturwissenschaftlichem Gewand und mit dem den Naturwissenschaften eigentümlichen Wahrheitsanspruch auftritt, der die argumentative Auseinandersetzung mit Tiefenpsychologen oftmals so fruchtlos gestaltet, weil bei Ablehnung der psychoanalytischen Theorie allzu oft aufgrund vermeintlicher wissenschaftliche Erkenntnis unbewußte Widerstände unterstellt werden. Tiefenpsychologie beansprucht nicht nur ein Monopol auf menschliche Tiefe, sie behauptet auch, die wahren Hintergründe menschlichen Seins zu kennen. So führt auch Freud die Ablehnung seiner Theorien allein auf innere Widerstände seiner Umwelt zurück. Er stellt seine Entdeckung in eine Reihe mit den Entdeckungen von Kopernikus und Darwin und bezeichnet sie als „dritte und empfindlichste Kränkung [...] der menschlichen Größensucht“, die er als narzistische Kränkungen bezeichnet, da die Menschheit nach der Tatsache, daß die von Menschen bewohnte Erde nicht Mittelpunkt des Weltalls und der Mensch nicht Krone der Schöpfung ist, nun auch noch erkennen muß, daß er „nicht einmal Herr ist im eigenen Hause seiner Person“¹⁴⁷, weil er durch unbewußte Wünsche beherrscht wird. Die Unterstellung unbewußter Motive ersetzt die argumentative Auseinandersetzung, ein Grundzug, der in psychoanalytischen Diskussionen immer wieder aufweisbar ist. Daß die Ablehnung solcher Theorien auch sachliche Gründe haben kann, kann damit schnell übergangen werden.

Während der Behaviorismus sich ausschließlich am beobachtbaren Verhalten orientiert, weist für Freud dieses beobachtbare Verhalten nur auf ein tiefer gelegenes unbewußtes Zentrum hin, von dem her das Beobachtbare seine Energien empfängt. Es konstituiert sich aus libidinösen Energien, die sich im Laufe der eigenen Geschichte in typischer Weise mit bestimmten Vorstellungen besetzen. Doch spielen für diese eigene Geschichte lediglich die ersten fünf Entwicklungsjahre eine Rolle. Jedes spätere Ereignis wird in diesem Unbewußten mit der Erinnerung an Kindheitserlebnisse verknüpft.

¹⁴² Vgl. Knapp: Begriff und Bedeutung des Unbewußten bei Freud, S.285

¹⁴³ Vgl. ebd. S.285

¹⁴⁴ Vgl. Jaspers: Allgemeine Psychopathologie, S.10

¹⁴⁵ Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.117

¹⁴⁶ Vgl. Pongratz: Problemgeschichte der Psychologie, S.205

¹⁴⁷ Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI S.294f.

Jede spätere Entwicklung ist lediglich Wiederholung oder Entfaltung der Kindheitserfahrungen. Die Individualität und mit ihr jegliches Tätigsein konstituiert sich allein durch die elterliche Prägung innerhalb traumatisch erlebter kindlicher sexueller Konflikte, die aufgrund der Ausprägung der Entwicklungsaufgaben in den einzelnen Phasen der Kindheit bereits vorprogrammiert sind¹⁴⁸. Freud vergleicht diese Persönlichkeitsprägung in der Kindheit mit der Entwicklung einer Fotografie aus einem Negativ, bei der nur eine Entwicklung im Sinne einer Aufprägung eines an sich festgelegten Bildes auf ein Fotopapier geschieht¹⁴⁹. Inhaltlich ist das Bild und damit die Person bereits mit der Aufnahme bzw. nach den ersten fünf Jahren vollständig ausgeprägt und durch neue Erfahrung nicht mehr veränderbar. In psychoanalytischen Theorien fällt eine massive Tendenz zur Entschuldung und Transzendierung der Verantwortlichkeit auf bei gleichzeitiger massiver Belastung der Erziehung mit Verantwortung, insofern Erzieher und Eltern in ihrer Erziehungstätigkeit das kindliche Unbewußte prägen und damit für dessen lebenslange innerpsychische Konflikte verantwortlich sind. Fehlverhalten ist nicht selbstverantwortlich verstehbar, der Täter ist nicht Täter seiner Taten, sondern Nachvollzieher einer elterlichen Prägung.

Weil die kindliche Entwicklung bestimmte konflikthafte Themen durchläuft, die innerhalb der Entwicklung in typischer Weise erlebt werden, folgt auch die individuelle Persönlichkeit gewissen Typologien. Die einzelne Persönlichkeit kann erfaßt werden durch Einordnung in die Entwicklungsmuster. Die Eltern sind es, die die Persönlichkeit gestalten. Solche Persönlichkeitstypologien wurden in vielfältiger Weise in der Nachfolge Freuds ausgedeutet. Die bekannteste ist vielleicht diejenige von Riemann, der in seiner Analyse von vier verschiedenen Persönlichkeitstypen lediglich tiefenpsychologisches Allgemeingut verarbeitet und ausführt. Die einzelne Persönlichkeit wird eingeordnet in die neurotischen Krankheitsbilder von schizoid und depressiv mit der Thematik Selbst und Außenwelt, bzw. zwanghaft und hysterisch mit der Thematik Bewahren versus Veränderung¹⁵⁰. Im erklärenden Einordnen von Personalität in dieses Muster von Persönlichkeitsstrukturen auf der Basis bestimmter aus der Kindheit stammender ungelöster Persönlichkeitskonflikte verblaßt die Individualität menschlicher Persönlichkeit auf der Basis seiner je eigenen Lebensentscheidungen in seinem welthaften Kontext. Abweichungen werden zwar zugestanden aber auf sekundäre Differenzen in der Entwicklung zurückgeführt. Eine solche Rückführung auf Verhaltensmuster macht menschliches Tätigsein deutungssoffen. Psychologisch geschulte Spezialisten müssen die innerpsychischen Zustände aus dem beobachtbaren Verhalten eruieren und mit ihren Kategorien erklären. Da das Unbewußte einer Person jedoch nicht einfach beobachtbar ist, muß es eigens in die Falle gelockt werden in Form von Fehlleistungen und Traumdeutungen, müssen die Widerstände innerhalb der Person überwunden werden und derart die unbewußten Triebe und Abwehrmechanismen rekonstruiert werden. Daß sich dabei ein breiter Interpretationsspielraum eröffnet, der auch zur Willkür einladen kann, liegt auf der Hand. Das Mißtrauen als Grundhaltung der neuzeitlichen Wissenschaften ist in dieser Form der Psychologie auf die Spitze getrieben. Jeder bewußten Äußerung wird zugemutet, dahinter liegende "wahre" Interessen zu verbergen. Die Tiefenpsychologie erhebt damit den Anspruch, den phänomenalen Schein zu durchbrechen, um zum menschlichen Sein mehr oder weniger gewaltsam vorzudringen, das erst die Weise menschlichen Seins ihrem Anspruch nach bestimme. Die scheinhafte Welt gerät damit lediglich in einer ihr unterstellten Konflikthafteigkeit, Oberflächlichkeit und Widerständigkeit in den Blick und verliert damit den ihr eigenen Glanz¹⁵¹. Der Tiefenpsychologe verhält sich als Spitzel gegenüber seinem Mitmenschen. Was dieser zu verbergen sucht, um privateste Anteile vor dem

¹⁴⁸ Vgl. z.B. Freud: Eine Kindheitserinnerung, GW VIII, S.210

¹⁴⁹ Vgl. Freud: Der Mann Moses, GW XVI, S.234

¹⁵⁰ Vgl. Riemann: Grundformen der Angst, S.12

¹⁵¹ Vgl. Kap. 1.1.1.1.

Gesehenwerden zu schützen, versucht der tiefenpsychologische Psychoanalytiker anhand seiner Deutungsinstrumentarien bloßzustellen. Arendt leistete in Diskussionen, in denen ihr derartige Reduktionen auf psychologische Privatinteressen begegnete, energisch Widerstand, insofern solche "Spitzeltätigkeit" jegliche Überzeugung durch Argumente und damit das Besprechen der weltlichen Angelegenheiten unmöglich macht¹⁵².

Arendt bestreitet gar nicht, daß unterhalb der Sphäre der erscheinenden Persönlichkeit solche dynamischen Kräfte wirksam seien; aber sie bestreitet vehement den Stellenwert dieser Kräfte. Zum einen stellt sie fest, daß der Gegenstand, der in der Psychoanalyse vergegenständlicht wird, sich zu einer solchen Objektivierung gar nicht eignen kann, da das „innere Selbst“ durch gar keine Dauerhaftigkeit geprägt ist, durch die es entgegenzustehen vermag: „Gefühle und ‘innere Empfindungen’ sind ‘nicht von der Welt’: ihnen fehlt die wichtigste weltliche Eigenschaft, ‘stillzustehen und zu dauern’, wenigstens so lange, daß sie deutlich wahrgenommen - und nicht bloß empfunden werden können“, stellt Arendt fest mit Bezugnahme auf Kant. Lediglich die „beständige Wiederholung“ bildet etwas „der Wirklichkeit wenigstens Ähnliches“¹⁵³, um überhaupt Unterscheidungen treffen zu können. Aber gerade durch diese Dauerlosigkeit können tiefenpsychologische Zustände niemals unzweideutig auftreten.¹⁵⁴ Das Unbewußte hat somit gar keinen Gegenstandscharakter. Zum anderen würde Arendt Freud zwar in der Beschreibung der unbewußten Energien zustimmen, doch dies lediglich insofern, als die unbewußte Dynamik allein körperlichen Prozessen geschuldet ist, die keinerlei Faszination an sich haben. Ein rein seelisches Lebewesen ist „völlig seinem inneren Lebensvorgang ausgeliefert, seinen Stimmungen und Gefühlen, deren ständige Veränderung sich in keiner Weise von der unserer Körpervorgänge unterscheidet.“¹⁵⁵ Die psychische Natur ist in keiner Weise von der somatischen zu trennen, so daß die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie überhaupt nicht den Charakter von Tiefe haben, sondern im Gegenteil eher banal sind, weil in psychologischem Zusammenhang nichts anderes untersucht werden kann als der Zusammenhang der reinen Vitalität. Diese Vitalität kennzeichnet nicht das Tätigsein von Menschen, sondern ist im Menschen vom Phänomen des Handelns berührt, durch das sich psycho-somatische Prozesse immer schon von Freiheit berührt und damit unterbrochen sind. Damit sind die tiefenpsychologischen Zusammenhänge für das Verstehen menschlichen Tätigseins nur äußerst eingeschränkt relevant und haben höchstens den Charakter von Randbedingungen.

Das bedeutet jedoch nicht, daß Arendts Kritik der Psychologie eine Ablehnung des seelischen Lebens bedeutet. Im Gegenteil will sie dem inneren Selbst gerade den Raum zurückgewinnen, der ihm in der Neuzeit dadurch verloren zu gehen droht, daß Gefühle öffentlich in Erscheinung treten. Alles Gefühlsleben, das aufgrund von Rückschlüssen vom sichtbaren Verhalten auf dahinter wirksame psychische Konflikte in der Öffentlichkeit in Erscheinung tritt, ist gerade nicht mehr reines Seelenleben, sondern bereits reflektiert und damit Teil der bewußten Selbstdarstellung¹⁵⁶. Gefühle brauchen gerade die ihr eigene Dunkelheit, um sich in diesem Schutzraum überhaupt entfalten zu können. Eine reflexive Zurschaustellung - erst recht eine öffentliche - können sie schlechterdings nicht vertragen¹⁵⁷. Insofern gefährdet die Tiefenpsychologie das Seelenleben in fundamentaler Weise, indem sie diesem den Entfaltungsraum raubt, der die Gefühle vor dem Gesehenwerden schützt, wobei die Psychologie anhand einzelner äußerer Verhaltensweisen sich Schlüsse auf das Seelenleben erlaubt. Sie versucht methodisch, die Selbstdarstellung von Menschen aufzubrechen und die Masken,

¹⁵² Arendt: In der zweiten Phase der demokratischen Revolution, S.99f.

¹⁵³ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.49

¹⁵⁴ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.123

¹⁵⁵ Ebd., S.42

¹⁵⁶ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.41

¹⁵⁷ Vgl. ebd., S.44

mit denen sie sich vor der Zurschaustellung schützen, vom Gesicht zu reißen, um die Regungen hinter diesen Masken bloßzulegen und damit gleichsam zu veröffentlichen.

Im Kern ist damit auch Arendts Kritik an der Psychologie eine politische. Sie betrifft die irri- ge Annahme, daß es hinter den Erscheinungen ein Sein gebe, dem gegenüber sich die Erscheinungswelt defizitär zeige. Für Arendt ist die Welt der Erscheinung der Ort der Selbstdarstellung und damit derjenigen Freiheit, die sich allein in ihrer Betätigung vollzieht. Diese Erscheinungswelt hat für sie konsequent Vorrang vor dem vermeintlich wahren Sein hinter den Erscheinungen: „Only what appears is real, what merely is, is not real. Man can be only when he appear, and he can appear only when he acts.“¹⁵⁸ Nicht nur spricht sie allem rein privaten Sein jede Realität ab, weil Realität nur solchem zukommen kann, das zu erscheinen vermag, sondern sie bestreitet auch die letztlich von Platon her kommende Auffassung, daß das Wesen des Menschen geändert werden müsse, um den Menschen zu ändern und schließlich durch ihn die Welt¹⁵⁹. Stattdessen plädiert sie im Psychologischen für solche Korrekturen, die an der Oberfläche der Erscheinungen ausführbar sind und diese Oberfläche auch primär betreffen. Nicht die unbewußten Motive müssen therapiert werden, um dann auch die äußere Erscheinung zu verändern, sondern die gute Erscheinung wird Rückwirkung haben auf das Seelenleben. Arendt beruft sich dazu auf die machiavellistische Maxime: Erscheine halbwegs so, wie du zu sein wünschen solltest!¹⁶⁰ Diese Maxime bindet sich nicht an private Befindlichkeit zurück, ruft nicht zu einer wie immer gearteten innerpsychischen Eigentlichkeit: Erscheine, wer du im Innersten wirklich bist! Sie redet auch nicht dem bloßen Schein das Wort, der keine Stimmigkeit enthält, sondern Arendt spricht der guten Erscheinung Heilkraft auch für das innere Selbst zu. Die Welt wird bereits besser, wenn die Laster nicht in Erscheinung treten¹⁶¹. Die gute Erscheinung vermag nicht nur, die Welt ein wenig zu bessern, sondern auch das innere Selbst positiv zu beeinflussen. Eigenschaften wie Tragfähigkeit und Selbstbeherrschung erhalten durch eine solche Auffassung wieder einen - auch psychologischen - Wert zurück. Damit zeigt sich ein weiteres Mal die fundamentale Konsequenz von Arendts Weltorientierung. Die Welt, nicht das Selbst oder gar dessen Innerlichkeit, bildet für sie den Schlüssel zur Gestaltung menschlichen Tätigseins.

Eine solche Position der Aufwertung der Erscheinungswelt bedeutet für Arendt nicht ein Lob auf die Heuchelei. Doch mißt sie in der Tat derjenigen Heuchelei, die lediglich anderen etwas vorspielt, um „dem Original [zu] schmeicheln“¹⁶², nicht die Bedeutung bei, die die Nichtauthentizität in psychologischen Theorien erhält. Im Gegenteil enthält die Heuchelei immerhin „die anerkennende Verbeugung vor der Tugend“¹⁶³, indem sie das Gute auch dann zeigt, wenn es sich nicht mit der Wirklichkeit deckt. Damit enthält sie gleichsam die Erkenntnis, daß das eigene Handeln auch besser hätte geschehen können. Gerade „die Tugenden sind zur öffentlichen Schaustellung da; ob er sie ernst meint oder ‘nur’ zur Schau stellt, sie machen auf jeden Fall die Welt tugendhafter“¹⁶⁴. Erst die gesellschaftliche Etablierung von Lastern wie der Heuchelei, wenn diese majestätische Züge annimmt¹⁶⁵, wie sie dies tat in der französischen Hofgesellschaft vor der französischen Revolution, trägt unerträgliche Züge und provoziert damit Gewalt. Vom Standpunkt der Welt aus kann jedes authentische Ausleben des eigenen Gefühlslebens, das nicht negative Anteile zu verbergen trachtet, nur peinliche Züge tragen. Die Heuchelei betrifft nach Arendt ohnehin nicht irgendwelche Motive,

¹⁵⁸ Arendt: Machiavelli, 024018

¹⁵⁹ Vgl. Arendt: Was ist Politik? S.26f.

¹⁶⁰ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.129

¹⁶¹ Vgl. ebd., S.135

¹⁶² Arendt: Wahrheit und Politik, S.355

¹⁶³ Arendt: Über die Revolution, S.128

¹⁶⁴ Ebd, S.132f.

¹⁶⁵ Vgl. ebd, S.133

Gefühle und Intentionen, sie beginnt ohnehin überhaupt erst dort, wo geschehene Taten verborgen werden¹⁶⁶. Weil Motive lediglich Möglichkeit nicht aber Wirklichkeit sind, können sie auch nicht umgelogen werden. Lüge ist nur gegenüber der Wirklichkeit möglich, die sich aus Tatsachen zusammensetzt. Erst diejenige Verlogenheit, die zum Selbstbetrug wird, weil das Bewußtsein des Gelogenhabens entfällt, ist gefährlich, weil dadurch das Gefühl für die Wirklichkeit verlorengeht und die Lüge zur wirklichen Natur einer Person wird¹⁶⁷.

Das Zentrum der „Persönlichkeit“, die Freud in Form eines zusammengesetzten Mikroskops oder eines Photapparates beschreibt¹⁶⁸, besteht in einem „Es“, einem dem Ich fremden¹⁶⁹ bis feindlichen Kern, der die Stelle des Subjekts einnimmt¹⁷⁰, insofern diesem Es das Motivationsmoment zur Aktivität einer eigenen Wahrnehmungswelt wie zur Reaktion auf diese zukommt. Das ihm entgegenstehende „Ich“, das sich erst aus diesem „Es“ heraus entwickelt¹⁷¹ ist das „Organ“ des „Widerstandes gegen die Impulse dieses „Es“, der Abwehr der Triebenergie, und bildet die Zensurbehörde dessen, was bewußtseinsfähig ist sowie den Ort der Handlungskontrolle. Gegen das Chaos der Triebvorgänge ist es von der Rücksicht auf Sicherheit beherrscht¹⁷². Insofern diese Widerstände selbst unbewußt funktionieren, kommen auch diesem „Ich“ unbewußte Anteile zu¹⁷³. Aber dieses Ich ist wiederum lediglich ausführendes Organ eines ebenfalls unbewußten „Ich-Ideals“, das die in der Kindheitsentwicklung internalisierten Ver- und Gebote enthält. Das bewußte Ich ist damit lediglich Vermittlungsinstanz zwischen „Es“ und „Ich-Ideal“, von beiden Seiten determiniert. Freud gebraucht dafür das Bild eines Reiters, der sogar die Energie zum Reiten vom Unbewußten borgen muß¹⁷⁴. Das „Ich“ setzt damit lediglich den Willen des „Es“ unter der Triebkontrolle des „Ich-Ideals“ um. In seiner Form von Therapie spielt dabei die Vermittlung zwischen innerem Affektleben und Außenwelt eine untergeordnete Rolle im Vergleich zum Ausgleich zwischen den verschiedenen Instanzen im Seelenleben¹⁷⁵. Die Außenwelt ist untergegangen in den verschiedenen Triebkonflikten. Sie ist letztlich lediglich Anlaß für den innerpsychischen Kampf mehrerer Instanzen miteinander. Die „psychische Realität“ tritt als je private Welt an ihre Stelle. Folglich geschieht auch jede Weltgestaltung um der psychischen Realität willen. Jede Kulturleistung kommt bei Freud allein in ihrem privaten Charakter zur Geltung. Sie ist lediglich der Sublimierung privater sexueller Energie geschuldet. Die Interpretation der unbewußten Energien mag wechseln, die Konzentration auf einen innerpsychischen Kern und der Versuch, jedes Tätigsein von dort aus zu erklären, schließlich das Ersetzen der Wirklichkeit durch innerliche, psychische Realität, ist jedoch Grundbestand verschiedenster Spielarten der Tiefenpsychologie.

Hinzu tritt das sozialwissenschaftliche Konzept der selbstinteressierten Begründung allen Verhaltens, das in Freuds Theorie an das Ende seiner Möglichkeit gekommen ist, insofern die Psyche ontogenetisch in einer Liebesbeziehung zu sich selbst gründet. Freud spricht von einem „primären Narzismus“, in dem der Säugling sich in symbiotischer Einheit mit seiner Mutter begreift und allmächtig fühlt. Das Ich-Gefühl entwickelt sich durch spätere Abscheidung der Außenwelt als der fremden Anteile aus einem anfangs allumfassenden Selbst. Das Ich-Gefühl ist der Rest einer

¹⁶⁶ Ebd. S.132; vgl. Arndt: Wahrheit und Politik, S.355

¹⁶⁷ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.137; vgl. Kap. 1.1.2.3. der vorliegenden Arbeit

¹⁶⁸ Vgl. Freud: Die Traumdeutung, GW II/III S.541

¹⁶⁹ Vgl. Freud: Neue Folge von Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV S.79f.

¹⁷⁰ Vgl. Freud: Abriss der Psychoanalyse, GW XVII S.128f.

¹⁷¹ Vgl. ebd. S.129

¹⁷² Vgl. Freud: Abriss der Psychoanalyse, GW XVII S.63ff

¹⁷³ Vgl. Freud: Das Ich und das Es, GW XIII S.243f.

¹⁷⁴ Ebd. S.253

¹⁷⁵ Vgl. Jappe: Die Entwicklung von Freuds Ich-Begriff, S.450

Allmachtsphantasie¹⁷⁶, die auf nichts anderem gründet als auf der sexuellen Lust am eigenen Leib¹⁷⁷, wobei jeder Mensch immer wieder diesem primären Narzismus zustrebt¹⁷⁸. Die Frustration der Allmachtsphantasien geschieht in den sexuellen Konflikten der Kindheitsphasen, deren wichtigster der "Ödipus-Konflikt" ist. Er ist der eigentliche Beziehungskonflikt in Form des Liebeswunsches zum gegengeschlechtlichen Elternteil als dem ersten Liebesobjekt¹⁷⁹, der in Konflikt gerät mit der Beziehung zum anderen Elternteil. In diesem Konflikt bildet sich das Ich-Ideal. Menschliche Beziehung kommt hier lediglich noch unter triebhaften Aspekten in den Blick. Wenn nicht als unmittelbares „Triebobjekt“ begegnet der andere nur in der Form der Identifikation und der Projektion, die sich beide wiederum erst in einem sexuellen Kindheitskonflikt konstituieren. Wirkliche Beziehung gründet allein auf der Romantisierung dieser Triebhaftigkeit. Das Miteinander hat keine spezifisch humanen Qualitäten mehr. Die Banalität der Argumentation Freuds bezüglich menschlichem Miteinander fällt vor allem in seiner Schrift "Massenpsychologie und Ich-Analyse"¹⁸⁰ auf, in der er das Massenphänomen lediglich auf die Identifikation untereinander und die Projektion des Ich-Ideals auf den Führer zurückführt. Hier sind tatsächlich mit Arendts Worten die Phänomene im "Morast"¹⁸¹ psychoanalytischer Begriffe untergegangen, in dem die weltlichen Phänomene nicht mehr verstanden werden können.

Die Folgen der Interpretation menschlicher Bezüge aus der Frustration eines primären Narzißmus sind verheerend für die Gestaltung weltlicher Bezüge. Das wird z.B. deutlich, wenn es um die psychologische Interpretation der Belastung in sozialen Berufen geht. Statt in der besonderen Verfaßtheit dieser Arbeit und den institutionellen Rahmenbedingungen den Hauptbelastungsaspekt zu sehen, legt Schmidbauer in der meistgelesenen Analyse zu diesem Thema den Hauptaugenmerk auf die Analyse einer spezifisch strukturierten Helferpersönlichkeit: Aufgrund fehlender Akzeptanz der Mutter in der Kindheit und der damit verbundenen „narzistischen Kränkung“¹⁸² bleibt der Helfer auf der Suche nach Anerkennung. Dazu setzt er sich an die Stelle der Mutter, behandelt andere mütterlich¹⁸³ und kompensiert damit eigene aggressive Tendenzen. Der andere wird zum Hilfsmittel zur Behandlung eigener Probleme¹⁸⁴. Einzige mögliche Form der Anerkennung bildet die Dankbarkeit der Pflegeperson¹⁸⁵. Der Helfer leidet unter einem „Helfersyndrom“, durch das er Beziehungen allein auf der Grundlage einer „oralen Kollusion“ zu gestalten vermag. Der Helfer pflegt eine Pflegeperson, weil diese so pflegebedürftig ist, die Pflegeperson wiederum bleibt abhängig und unselbständig, weil der Helfer so fürsorglich ist¹⁸⁶. Gelungene Beziehung kann es unter dieser Perspektive der Reduktion sozialer Beziehungen auf die Triebdynamik nicht geben. Vielmehr muß sich der psychisch Gesunde diesem Konzept nach von der sozialen Arbeit verabschieden, weil ihm als Gesundem jede Motivation zum Helfen fehlt. Der Movens des helfenden Handelns wird als Altruismus beschrieben, der lediglich auf der Sublimierung von Aggression beruht, sofern er nicht zur biologisch instinktiven Ausrüstung des Menschen wie anderer Tiergattungen gehört¹⁸⁷. Erschreckend an Schmidbauers Darstellung ist nicht allein die dehumanisierte Darstellung helfender Beziehung,

¹⁷⁶ Vgl. Freud: Zur Einführung des Narzißmus, GW X S.165

¹⁷⁷ Vgl. ebd. S.138

¹⁷⁸ Vgl. ebd. S.167f.

¹⁷⁹ Vgl. Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI S.341

¹⁸⁰ Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse, GW XII S.71ff.

¹⁸¹ Arendt / Jaspers: Briefwechsel, Brief 272

¹⁸² Schmidbauer: Die hilflosen Helfer, S.48ff

¹⁸³ Ebd. S.120

¹⁸⁴ Vgl. ebd. S.128

¹⁸⁵ Vgl. Willi: Die Zweierbeziehung, S.97

¹⁸⁶ Vgl. ebd. S.101

¹⁸⁷ Vgl. Schmidbauer: Die hilflosen Helfer, S.201

sondern auch die Folgerung, daß allein erhöhte Selbsttherapie in Form von Selbsterfahrungsgruppen die Problematik helfenden Handelns zu lösen verspricht. Man fragt sich unwillkürlich, welchen Stellenwert noch derjenige hat, dem geholfen werden soll. Daß Suche nach Anerkennung auch negative Ausprägungen anzunehmen vermag, sei unbestritten. Doch bleibt die Frage, ob sich an diesem Tatbestand etwas ändert, wenn Sozialberufstätige ständig auf diesen Anerkennungswunsch reflektieren. Übersehen wird in der tiefenpsychologischen Reflexion des Helfens, daß die Welt den Maßstab dafür abgeben kann, wann ein Wunsch nach Anerkennung inadäquat ist. Sobald im Helfen nicht mehr die Situation des Hilfsbedürftigen sondern der Anerkennungswunsch des Helfenden selbst das Tun bestimmt, wird Korrektur dieses Handelns notwendig. Diese Korrektur muß dann welthaft geschehen, indem das Anliegen des Hilfsbedürftigen neu zur Geltung gebracht wird. Wird jedoch der Wunsch, gesehen und gehört zu werden allgemein als neurotisch gewertet, so verschwindet soziale Beziehung wie Welt überhaupt in der Unsichtbarkeit. Die Konsequenz von Schmidbauers Perspektive auf helfende Beziehung bedeutet den Niedergang des Helfens überhaupt sowie die Konzentration der Helfenden auf ihre eigenen Konflikte statt auf die Welt, in deren Bezugsgewebe sie stehen.

2.4.2.3. Das Ideal der Selbstverwirklichung in der humanistischen Psychologie

In Kritik an den allein naturwissenschaftlich orientierten psychologischen Richtungen entwickelte sich vor allem in Amerika eine "humanistische Psychologie" als der "dritten Kraft" neben den behavioristischen Modellen, die sich in ihren Untersuchungen am statistischen Durchschnitt orientieren, und den psychodynamischen Modellen, die ihre Theoriesysteme an der Reflexion psychischer Deformationen entwickeln. Solche Theorien vergessen, daß Psychologie eine Vision von psychischer Gesundheit haben muß, die zum Leitziel für die therapeutischen Verfahren werden kann. Maslow erklärt die "Selbstverwirklichung" des Menschen zu einem solchen Leitziel, das er den Untersuchungen an geistig gesunden Menschen eruiert. Selbstverwirklichung bedeutet dabei „die Entwicklung oder Entdeckung des wahren Ich und die Entfaltung der existierenden oder latenten Möglichkeiten“¹⁸⁸, dem Maslow das Prädikat „voll menschlich“ zuschreibt. Der Mensch ist danach nicht allein ein reaktives Lebewesen oder ein aus dem unbewußten gespeistes Triebwesen, sondern die untersuchende Blickrichtung richtet sich auf eine selbstbezogene Verwirklichung der inneren Möglichkeiten, die auch selbstlose Handlungen umfasst, insofern Selbstlosigkeit selbstbezogene Motive befriedigt. Selbstlosigkeit ist tiefer gesehen ein gesunder Egoismus¹⁸⁹. Maslow erhebt bestimmte instinktiv feststehende Grundbedürfnisse, die diese Selbstverwirklichung beschreiben¹⁹⁰. Bereits hier wird ein weiteres mal die Orientierung am sozialwissenschaftlichen Grundaxiom der Selbstinteressiertheit in allem menschlichen Verhalten offensichtlich.

Die für die psychologische und pädagogische Praxis bedeutendste Richtung dieser humanistischen Psychologie stellt die "klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie" dar, wie sie von Carl Rogers entwickelt wurde. Rogers stellt als einer der ersten eine ausgefeilte Theorie psychischer Selbstverwirklichung auf. Durch seinen Ansatz wie durch die humanistische Psychologie insgesamt ist innerhalb der Psychotherapie unleugbar ein wesentlicher Fortschritt in Richtung auf eine Humanisierung der Psychologie erreicht worden. Rogers geht gerade nicht von einem rein naturwissenschaftlichen Menschenverständnis aus, sondern versucht menschliche Personen von innen her, von ihrer eigenen Denkstruktur und Weltwahrnehmung aus zu verstehen und von diesem Standpunkt aus therapeutisch zu wirken. Zum einen soll der Therapeut authentisch und damit auch

¹⁸⁸ Goble: Die dritte Kraft, S.41

¹⁸⁹ Ebd. S.47

¹⁹⁰ Vgl. ebd. S.57ff.

menschlich bleiben, zum anderen soll die Basis jeder Therapie darin bestehen, den Klienten in seiner Persönlichkeit zu achten. Die therapeutische Arbeit geschieht durch Einfühlung und daraus folgender Widerspiegelung der Äußerungen des Klienten, um "den anderen vom Standpunkt des anderen aus zu verstehen"¹⁹¹. Mit dieser betont humanistischen Ausrichtung der Sicht von Person ist eine Rogers eigene erfrischend undogmatische Theorie verbunden, die nicht versucht, menschliches Tätigsein, Denken und Fühlen unter Naturgesetzmäßigkeiten zu subsumieren. Er wendet sich ausdrücklich immer wieder gegen das Determinismusmodell des Behaviorismus, das nicht mit dem menschlichen Vermögen der Freiheit rechnet¹⁹². Ebenso lehnt Rogers den psychoanalytischen Determinismus menschlichen Verhaltens durch kindliche Prägungen ab¹⁹³, sondern sieht primär gegenwärtige Elemente der Auseinandersetzung zwischen Selbst und Umwelt als für menschliches Verhalten maßgebend an.

Dennoch treten bereits in seiner Stellung zur menschlichen Freiheit unter der Perspektive welthaften Handelns spezifische Widersprüche auf. Dabei ist Rogers' Denken unverkennbar durch die existentielle Position Kierkegaards geprägt und beschreibt Freiheit gerade als zentralen Wendepunkt innerhalb der Therapie: "Ich glaube, daß diese Erfahrung einer verantwortlichen Entscheidung einer der tiefgreifendsten Aspekte der Psychotherapie und eines der Elemente ist, die ganz sicher der Persönlichkeitsveränderung zugrunde liegen"¹⁹⁴. Zu dieser Freiheit gehört zum einen der Mut, ins Ungewisse aufzubrechen, zum anderen die Last der Verantwortung¹⁹⁵. Rogers stellt das Nebeneinander von Determiniertheit und Freiheit dar als "tiefes Paradox, mit dem zu leben wir lernen müssen"¹⁹⁶. Dabei gerät jedoch auch Rogers in die Versuchung, die Freiheit mit dem Determinismus zu versöhnen, insofern Freiheit für ihn unabhängig von Entscheidungsmöglichkeiten auftritt und lediglich eine Qualität innerhalb des Individuums kennzeichnet¹⁹⁷. Damit wird ein Freiheitsverständnis eröffnet, das vom objektiven Standpunkt aus determiniertes Verhalten impliziert, während sich der determiniert Tätige subjektiv frei fühlt: "Der vollständig sich entfaltende Mensch [...] erfährt nicht nur, er benutzt die unumschränkte Freiheit, wenn er spontan, unbehindert und freiwillig das wählt und sich für das entscheidet, was unabhängig davon auch determiniert ist"¹⁹⁸. Freiheit bedeutet dann nur noch, sich in Harmonie mit sich selbst zu fühlen. Nichts anderes hat bereits Skinner behauptet.

Doch nicht nur eine Unbestimmtheit im Freiheitsbegriff fällt bei Rogers unter politiktheoretischer Perspektive auf. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß seine Theorie der Persönlichkeit eingebettet ist in eine Theorie des Lebens, die dem Prozeßcharakter arbeitskategorialer Provenienz verhaftet bleibt. Das gelungene Leben wird als "Prozeß" gesehen, der sich durch "zunehmende Offenheit gegenüber Erfahrung"¹⁹⁹ auszeichnet. Diesem gegenüber zeichnet sich die kranke Persönlichkeit durch eine Abwehrhaltung aus, weil sie spezifische Erfahrungen nicht zulassen kann, ohne sich im Innersten bedroht zu fühlen. Der sich selbst verwirklichende Mensch hat all diese Abwehrhaltungen überwunden und ist fähig, bedrohliche Erfahrungen zu integrieren, um "sich völlig in den Strom des Lebens hineinzubegeben"²⁰⁰. Menschen sind damit aufgerufen, die Bedingungen ihrer Menschlichkeit zu überwinden, um sich im Strom des Lebens anderen Lebewesen gleich einzufügen. Daß menschliche Existenz nicht allein im Strom des Lebens verläuft, sondern durch Gebürtlichkeit und

¹⁹¹ Rogeres: Entwicklung der Persönlichkeit, S.327f.

¹⁹² Vgl. u.a. Rogers: Lernen in Freiheit, S.251ff.

¹⁹³ Vgl. Rogers: Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, S.426

¹⁹⁴ Rogers: Lernen in Freiheit, S.256f.

¹⁹⁵ Vgl. ebd. S.260

¹⁹⁶ Ebd. S.267

¹⁹⁷ Vgl. ebd. S.260

¹⁹⁸ Rogers: Die Entwicklung der Persönlichkeit, S.192

¹⁹⁹ Ebd. S.186

²⁰⁰ Ebd. S.195

Sein zum Tode den Kreislauf des Lebens immer auch schon durchbrochen hat, dieses Faktum ist nach Rogers mit Hilfe der von ihm beschriebenen Offenheit zu überwinden. Er bedenkt nicht, daß er damit die spezifisch menschliche Existentialität verfehlt.

Daß diese Offenheit gerade nicht eine solche gegenüber der Welt und ihrer Unvoraussagbarkeit ist, sondern eine solche, die sich dem Lebensprozeß anheimgibt, zeigt sich daran, daß Rogers die Entwicklung der Persönlichkeit letztlich dem Leben des Organismus entnimmt. Alles menschliche Streben und Tätigsein entspringt nach Rogers einer grundlegenden Tendenz, die allen Organismen zugrundeliegt und sich beim Menschen lediglich in spezifischer Ausprägung zeigt: der "Tendenz, den Erfahrung machenden Organismus zu aktualisieren, zu erhalten und zu erhöhen"²⁰¹. Indem der Organismus immer mehr Erfahrungen - inclusive angstvolle Erlebnisse - in sich zu integrieren vermag, verwirklicht er nicht nur sein Interesse an der Selbsterhaltung sondern auch an einer Reifung hin zu einer "Selbstverwirklichung" im Sinne einer umfassenden Autonomie. Die Entwicklung des biologischen Organismus dient zum Vorbild für die Entwicklung der Persönlichkeit, die auf Selbsterhaltung und Glücksmaximierung beruht. Hobbes' Modell der primären Selbstinteressiertheit ist hier lediglich umgebogen von einem grundlegenden Willen zur Macht auf einen Willen zur innerlichen Selbsterhöhung im Sinne einer umfassenden Aneignung von Welt und damit einer souveränen Stellung über der Welt. Die Aktualisierungstendenz folgt dabei dem Gesetz der evolutionären Entwicklung. Jede einzelne psychische Regung ordnet Rogers diesem primären Streben zu²⁰². Sie ist die grundlegende Motivation allen menschlichen Tätigseins.

Im Zentrum der Theorie von Rogers steht der Begriff der Selbstverwirklichung als Leitlinie dessen, woraufhin sich Menschen entwickeln sollen. Um eine "fully functioning person" zu werden, muß sich jeder beständig mit sich selbst beschäftigen. Die Freiheit hat lediglich die Intention, sich selbst zu ergreifen, insofern die zentrale Entscheidung sich selbst zum Inhalt hat: „Ich bin jemand; ich bin jemand, der es wert ist zu sein; ich bin verpflichtet, ich selbst zu sein“²⁰³. Dieses Ich-selbst-sein besteht wiederum darin, in der Lage zu sein, mit allen eigenen Gefühlen und Reaktionen zu leben, "seinen ganzen Organismus in seiner Komplexität frei fungieren [zu] lassen"²⁰⁴ und auf diese Weise in Harmonie mit sich zu leben und in und an Erfahrung zu reifen. Das Zentrum der Persönlichkeit ist hier das organisch bedingte, fühlende Selbst. Es gilt, "in sich hinein zu hören"²⁰⁵, weil "sein totaler Organismus klüger [ist] als sein Bewußtsein"²⁰⁶, um sich in "wachsendem Vertrauen zum eigenen Organismus" den organischen Reaktionen als "kompetentem und vertrauenswürdigem Leitfaden" anzuvertrauen und auf diese Weise maximale Anpassungsfähigkeit ohne starre Schemata und ohne Fassade zu erreichen²⁰⁷. Die Offenheit der Persönlichkeit geschieht so zugunsten des innerpersonalen Lebensprozesses, wobei das Ziel darin besteht, die psychischen Regungen in eine innere Harmonie zu versetzen bzw. drin zu erhalten. Indem das Subjekt seine historisch gewordene und gefestigte Persönlichkeit transzendiert, überläßt es sich ganz den den inneren Ausgleich suchenden Lust-Unlust-Gefühlen. Die Folge einer solchen Entwicklung kann nur den Verlust der öffentlichen Persönlichkeit bedeuten, bis das Subjekt zu allgemeiner Farblosigkeit verkommt. Die humanistische Psychologie bleibt durch ihre biologisch-organische Fundierung der Persönlichkeit dem naturwissenschaftlichen Denken verhaftet. Sie stellt insofern gerade nicht eine humanistische Alternative zur biologisch orientierten Psychologie dar. Noch verhängnisvoller gestaltet sich die betonte Festschreibung einer

²⁰¹ Rogers: Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, S.422

²⁰² Vgl. ebd. S.423

²⁰³ Rogers: Lernen in Freiheit, S.263

²⁰⁴ Rogers: Entwicklung der Persönlichkeit, S.191

²⁰⁵ Ebd. S.188

²⁰⁶ Ebd. S.191

²⁰⁷ Ebd. S.188f.

Selbstbespiegelung als psychologisches Leitbild. Gerade der humanistischen Psychologie und speziell der Psychologie von Carl Rogers bildet ein wichtiges Moment in der allgemein zu beobachtenden Zunahme der Lebensorientierung an der Selbstverwirklichung in der Gesellschaft, die sich selbst absolut setzt. Je populärer die humanistische Psychologie nach Rogers wird, desto stärker wird das klassische pädagogische Erziehungsziel der Erziehung zur Mündigkeit ersetzt durch die Selbstverwirklichung innerpsychischer Regungen in Orientierung am eigenen Organismus. Statt den eigenen Mund zu gebrauchen, um die weltlichen Dinge in der Welt zu besprechen, seine Stimme verantwortlich zu gebrauchen und sich mit diesem Mund für die gemeinsame Welt einzusetzen, geht es dann lediglich noch um Integration aller inneren Erfahrungen und Möglichkeiten zu einer umfassenden Harmonie der Seelenkräfte. Die Folge ist notgedrungen eine zunehmende Egoisierung und Unfähigkeit der Weltwahrnehmung.

Rogers Psychologie nennt sich "Gesprächspsychotherapie", und so sollte man meinen, daß Beziehung einen zentralen Stellenwert innerhalb seiner Theorie einnimmt. Doch seine theoretischen Vorentscheidungen verhindern gerade eine angemessene Wahrnehmung des anderen als anderem, insofern die verzerrten Symbolisierungen, die die Blockaden und Fassaden im Individuum verursachen, nach Rogers gerade durch Konflikte zwischen den eigenen Bedürfnissen und den Normen der Umwelt, vor allem der Eltern entstanden sind. Durch wachsende Autonomie soll das Individuum dieser Fremdbestimmung entwachsen. Die Therapie zielt also gerade auf Ablösung von solchen Normen der Umwelt und damit von Beziehung überhaupt hin zu authentischer Selbstwerdung. Die Therapie ist klientenzentriert statt beziehungscentriert. Der Therapeut tritt weitestgehend im Therapieverlauf zurück und läßt sich ganz auf den Klienten ein, auch wenn Rogers diesen Mißstand später zu korrigieren versuchte, weil in einer solchen Form von Therapie gelungene Beziehung gerade nicht eingeübt werden kann²⁰⁸. Dennoch sind intakte Beziehungen Rogers gerade ein besonderes Anliegen. Er legt in seiner Form der Therapie eine besondere Betonung auf die Behandlung von Kommunikationsstörungen. Doch sucht er die Ursachen solcher Kommunikationsstörungen allein in den innerpsychischen Blockaden, durch die die Kommunikation zwischen Anteilen des Organismus und dem Bewußtsein gestört ist. Wer unter solchen Störungen der Kommunikation in sich selbst leidet, ist nicht mehr zu intakter zwischenmenschlicher Kommunikation fähig²⁰⁹. Indem diese innerpsychischen Störungen behoben werden, gelangt das Individuum zu vermehrter Kongruenz und damit zu mehr Klarheit in seiner Kommunikation mit anderen²¹⁰. Da Rogers damit rechnet, daß jeder Mensch von selbst ein Bedürfnis nach sozialer Anerkennung hat, und der kongruente Mensch alle Bedürfnisse zu berücksichtigen fähig ist²¹¹, ergibt sich seiner Auffassung nach gelungene Beziehung zwangsläufig aus der Kongruenz der Persönlichkeit, die in Kettenreaktion Kongruenz beim Gesprächspartner provoziert²¹². Das Gespräch bedarf gar keiner eigenen Qualität. Die Welt zwischen Menschen ergibt sich automatisch aus der Kongruenz der Gesprächsteilnehmer. Daß die Fokussierung der Kongruenz in der Selbstbeschaulichkeit münden könnte, daß die Welt der menschlichen Beziehungen einen weltlichen Standpunkt braucht, um überhaupt in ihrer Bedeutung erscheinen zu können, ist hier übersehen. Das wird vor allem deutlich, sobald Rogers seine Theorie auf politische Zusammenhänge überträgt. So will Rogers beispielsweise Konflikte zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern allein durch Widerspiegelung der Standpunkte der Gegenpartei erreichen, wodurch wirkliche Kommunikation stattfindet, was seiner Meinung nach

²⁰⁸ Vgl. Pfeiffer: Carl R. Rogers' Theorie der Psychotherapie, S.1039. Siehe auch Rogers/Wood: The changing Theory of client/centered Therapy

²⁰⁹ Vgl. Rogers: Entwicklung der Persönlichkeit, S.321

²¹⁰ Vgl. ebd. S.333

²¹¹ Vgl. Rogers: Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, S.451

²¹² Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, S.448f.

eine vernünftige Lösung garantiert²¹³. Daß durch eine solche Maßnahme nicht nur eine lächerliche Künstlichkeit geschaffen wird, sondern auch allein die einzelnen Parteien ins Zentrum gerückt werden statt der Welt, die zwischen ihnen gestaltet werden kann, kann aus Rogers' Perspektive nicht zu Bewußtsein kommen. Sein Programm kann nur dahin führen, Interessen auszugleichen. Eine sinnhafte Gestaltung von Miteinander ist damit aber verfehlt, weil jede Partei auf die je eigene Kongruenz bezogen bleibt und dadurch sich selbst statt die Welt verwirklicht.

Der entschieden selbstbezügliche Charakter psychologischer Theorie wird auch dort deutlich, wo humanistische Psychologie Elemente von Arendts Denken in ihr Denken einzubauen versucht. Dies geschieht beispielsweise im Werk von R.L. Laing. Laing setzt, und typischerweise für psychologische Theorie gänzlich unreflektiert, ein inneres Selbst als feste Bezugsgröße der Betrachtung voraus. Lediglich über die Interdependenz mit anderen kommt sekundär ein Gemeinsames zum Tragen. Dieses Selbst hat dann nicht nur eine je eigene Perspektive auf die mit anderen gemeinsame Welt, sondern es hat eine je eigene Welt, die erst sekundär mit den Welten der anderen in Beziehung tritt.²¹⁴ Folglich ist auch das Realitätsgefühl abgelöst von der Öffentlichkeit als dem Zusammensein mit anderen und als rein privates Gefühl verstanden.²¹⁵ Dieses isolierte Selbst ist sogar fähig, sich selbst eine Geschichte zu erzählen²¹⁶, ein Gedanke, der nach Arendt absurd wäre, weil diesem Erzählen eines der wichtigsten Momente des Geschichtenerzählens, wie es Arendt versteht, fehlt: das Bewahren und das Einfügen in eine gemeinsame Welt. Die Geschichte bleibt eine rein private Geschichte. Der politische Charakter von Arendts Konzepten ist damit vollständig aufgegeben und durch eine selbstbezügliche Betrachtungsweise des Menschseins ersetzt. Aufgenommen wird lediglich Arendts Gedanke, daß erst der andere diesem - bereits substantiell vorhandenen - Selbst das *Wer* zuspricht, zumindest seine „erste soziale Identität“²¹⁷. Damit ist Beziehung jedoch bereits wieder auf die Ebene der Interdependenz zurückgesunken. Das Selbst ist vom anderen abhängig, um von ihm - zumindest in der Kindheit - sein *Wer* zugesprochen zu bekommen; eine Verbindung von Pluralität und Freiheit kann daher gar nicht zu Bewußtsein kommen. In Laings Beispielen zeigt sich eine auffällige Konzentration der Betrachtung des Miteinanders auf die Zweierbeziehung. Ein interesseloser und welthaft gebundener Geschmack als *Movens* eines Handelns im Verbund mit anderen, der auf einem freien Spiel mit den Perspektiven anderer beruht, kann innerhalb einer solchen Position der vorgängigen Verabsolutierung des Selbstbezuges nicht mehr in den Blick kommen.

Besondere Folgen hat die psychologische Orientierung an der Selbstverwirklichung in der Praxis der Sozialarbeit der Instituierung einer reflexiven Praxis des Hilfehandelns, die allgemein als „Supervision“ bezeichnet wird und in der die Gesprächsführung nach Rogers eine besondere Rolle spielt. Der Wert dieser Einrichtung vor allem in Arbeitsfeldern, die nicht nur Zweiergespräche umfassen wie in Beratungsstellen, sondern Teamarbeit erfordern, liegt darin, daß Reflexion ein Forum darstellt, sich aus einer zuschauenden Position heraus gegenseitig zu beraten und Entscheidungen zu fällen, d.h. Macht auszubilden, die dem Arbeitsalltag Möglichkeiten und Klarheit eröffnet. Wenn dieser Alltag jedoch super-visiert wird, so daß eine Position oberhalb des Arbeitsalltags bezogen wird, indem in therapeutischem Milieu anhand psychologischer Schemata die jeweilige Einzelsituation geklärt zu werden versucht wird, wenn das Ziel dieser Einrichtung darin besteht, in der Supervision persönlich zu wachsen,²¹⁸ also in der Reflexion der eigenen Affekte deren gelungene Realisierung im beruflichen

²¹³ Vgl. Rogers: Entwicklung der Persönlichkeit, S.324

²¹⁴ Vgl. Laing: Das Selbst und die Anderen, S.35

²¹⁵ Vgl. ebd., S.35

²¹⁶ Vgl. ebd., S.97

²¹⁷ Ebd., S.99

²¹⁸ Auckenthaler: Supervision. In: Asanger, Roland / Wenninger, Gerd: Handwörterbuch Psychologie S.763

Alltag anzustreben, so erhält sie damit wieder jene ausschließlich selbstbezüglichen Momente, die wirkliche gegenseitige Beratung gerade hätte überwinden können.

2.4.2.4. Arendts Verständnis von Personalität und Geschichte

Das Selbst, das Arendt als weltgestaltend und weltverstehend begreift, ist für sie in dem Begriff Person verkörpert. Das rein innerliche psychische Selbst ist bei ihr nicht das eigentliche Selbst, auf das das erscheinende Subjekt immer schon zurückgeführt werden könnte. Auch im Hinblick auf das Innerste der Person bleibt Arendt ihrer Liebe zur Sichtbarkeit und damit zur Welt des Scheinens und Erscheinens treu. Das bedeutete für sie keine Mißachtung der Qualität der je eigenen Gefühlswelt: „Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will.“²¹⁹ Die Problematik, die in dem Wunsch besteht, das eigene Leben um das je eigene emotionale Selbst zu zentrieren, reflektiert Arendt bereits in ihrer frühen Arbeit über Rahel Varnhagen. Diese Biographie ist ihr am stärksten psychologisch geprägtes Werk, doch zeigt sie darin den zentralen Unterschied ihrer psychologischen Reflexion zur psychologisch-wissenschaftlichen Betrachtungsweise auf. Arendt macht es sich zur Aufgabe, „mit größtmöglicher Genauigkeit den Reflexionen der Rahel“²²⁰ zu folgen, statt „ein Buch über die Rahel zu schreiben, über ihre Persönlichkeit, die man psychologisch in Kategorien, die der Autor von außen mitbringt, so oder anders interpretieren kann“²²¹. Arendt diagnostiziert in diesem Zusammenhang eine „moderne Indiskretion, die versucht, dem anderen auf die Schliche zu kommen, und mehr zu wissen wünscht oder zu durchschauen meint, als er von sich gewußt oder preiszugeben von sich gewillt war“²²². Die Psychologie versucht ihrer Interpretation nach, den Menschen die Maske, die ihn vor dem Gesehenwerden schützt, vom Gesicht zu reißen, statt ihn in seiner Persönlichkeit und Würde zu achten. Erst heute erhält diese Psychologiekritik ihre volle Relevanz, insofern psychologische Deutung menschlichen Verhaltens mittlerweile das Menschenverständnis in weiten Teilen wirklich bestimmt.

Dieser von Arendt gewählte Blickwinkel zeigt die Problematik von Rahel Varnhagen in einem besonderen Licht und weist gleichzeitig auf eine Heilungsmöglichkeit dieser Problematik hin. Indem Rahel sich beständig der Reflexion zuwendet, kennt sie letztlich nur einen einzigen Gegenstand der Betrachtung: das eigene Innere, und bleibt damit von der Welt isoliert, insofern sie an ihr desinteressiert ist²²³. Gerade durch selbstbezogene Innenschau erhält Rahels Selbst eine problematische Bedeutungsgröße: „In der durch Reflexion geleisteten Isoliertheit wird es [das Selbst] unbegrenzt, weil kein außen es mehr behelligt; weil kein Handeln mehr verlangt wird, dessen Konsequenzen auch den Freiesten einschränken. Die Autonomie wird zur Übermacht der Möglichkeiten“²²⁴. Die Relationen dessen, was innerhalb dieses Selbst geschieht, verschwimmen, sobald die weltlichen Maßstäbe aufgrund der Isolation verschwinden, so daß dasjenige, dem eigentlich gar keine Besonderheit zukommt, als das Besondere schlechthin reflektiert werden kann. Die Selbstbezüglichkeit verstärkt sich damit selbst. Offenbart sich diese Innenwelt der Außenwelt, so ergibt sich nur Indiskretion. Rousseau ist für Arendt das Vorbild solcher Bekenntnisse psychischer Prozesse. Aber dieses Bekennen geschieht vor einer Anonymität. Situationen werden aus dem Zusammenhang gerissen, um als „Bruchstücke in der unendlichen Reflexion maßlos gesteigert“ zu werden, und präsentiert werden folglich nur Stimmungen, die „das Wirkliche in die Möglichkeit

²¹⁹ Arendt: Vom Leben des Geistes I. Das Denken, S.44; nach einem Zitat von Schelling

²²⁰ Arendt: Rahel Varnhagen, S.13

²²¹ Arendt: Rahel Varnhagen, S.12

²²² Ebd. S.15

²²³ Ebd. S.24

²²⁴ Ebd.

zurückverwandeln" sollen²²⁵. Die Möglichkeiten, durch die sich Stimmungen auszeichnen, sollen durch das Bekennen Realitätscharakter erhalten, womit die Relation von Realität und Potentialität umgekehrt wird. Doch entdeckt Rahel gerade die Mitteilung als Möglichkeit, die Seele auszuschütten und dadurch Bestand zu gewinnen und der Wiederholung zu wehren. „Das Nichtmitgeteilte, das Nichtmitteilbare, das, was niemandem erzählt wurde und auf niemanden Eindruck machte, [...] ist verdammt zur Wiederholung; es wiederholt sich, weil es, obwohl wirklich geschehen, in der Wirklichkeit keine Bleibe gefunden hat“²²⁶. Die Mitteilung soll dem Prozeßhaften der Psyche eine Bleibe geben und dadurch der ewigen Wiederholung des Gleichen wehren. Rahel bemerkt dabei jedoch nicht, daß das dumpfe Getriebensein von der eigenen emotionalen Verfaßtheit nicht mitteilbar ist, sondern, um mitteilbar werden zu können, verwandelt werden muß, um eine Gestalt anzunehmen, die sich zum Sichtbarwerden eignet. Das Leiden erhält seinen Nutzen dadurch, daß darüber Zeugnis abgelegt werden kann²²⁷. Nicht nur in ihr, auch in ihrer Umwelt braucht sich ihr Leiden nicht zu wiederholen, wenn sie ihr Leiden mitzuteilen vermag: „Sie will sich in die Welt und ihre Geschichte einreihen, in der es keine Wiederholung geben sollte“²²⁸. Sie sieht ihre Lebensaufgabe geradezu darin, die Welt davor zu bewahren, ihr Leiden zu wiederholen.

Aber nicht bloße Mitteilung, sondern mitteilendes Verstehen bricht wirklich den Bann der Wiederholung. Erst an Goethe lernt Rahel, daß jedes Geschehen Bedeutung hat und verstehbar ist²²⁹. Aufgrund dieser Verstehbarkeit fällt die „gespenstische Kontur“ ihres Lebens von ihr ab. Von Goethe lernt sie die Sprache als eine Heimat kennen, in der einzelnes Begegnendes „in Allgemeinheit ausgesprochen werden kann, ohne verfälscht zu werden. Ja, daß in dieser Allgemeinheit ihr einzelnes überhaupt aufbewahrt und zum Bleiben bestimmt ist“. Die Einzelheit wird zum „Inbegriff“²³⁰. Das eigene Leiden wird damit aus der Isolation herausgeführt und in einen allgemeinen Kontext gestellt. Das Sprechen wird zum Ansprechen, das mehr ist als ein Bekennen, weil es nicht nur Aussprache will, sondern durch Sprechen in Beziehung treten will zur Umwelt. Noch hat dieses Ansprechen nicht wirklich menschliche Beziehungsqualität. Erst in ihrer Beziehung zu Varnhagen wird dieses Ansprechen zu wirklicher Begegnung. Indem sie im Umgang mit ihm lernt, daß „ein Mensch auf Gründe hören kann“, lernt sie menschliche Einsicht kennen als diejenige „Vernunft, die sich auf andere einläßt und dennoch ihre Autonomie als Humanität behält“²³¹. Ihre Umwelt ist ihr nicht mehr Schicksal, sondern aufgrund der Möglichkeit, an die Vernunft appellieren zu können, um dadurch Verhaltensänderung zu bewirken, erhält diese eine humane Dimensionen. Solches Sprechen vermag Welt zu verändern. Dadurch verändert sich schließlich auch das Erzählen: „Die Wahrheit, die man direkt mitteilt, ohne Rücksicht auf den Zuhörer, ist nicht human, die Wahrheit kennt keine Gründe. Varnhagens Vernunft verwandelt Rahels Wahrheiten in Einsichten“²³², die Varnhagens Handeln verändern können. Ihre Geschichte wird zur „verstehbaren Lebensgeschichte eines bestimmten Menschen“²³³, indem sie in dem Zuhörer einen zuverlässigen Freund findet.

Wenn auch durch solches Erzählen das eigene Selbst auf die Welt hin geöffnet wird, Rahel bleibt in ihrem Selbstbezug verhaftet, indem sie sich auf ihr eigenes Innenleben konzentriert. Erst Alexander von Marwitz öffnet Rahel dafür die Augen, daß „ihr Herz, das immer verstrickt war in sich selbst,

²²⁵ Ebd. S.34f.

²²⁶ Ebd. S.117

²²⁷ Ebd. S.120

²²⁸ Ebd. S.122

²²⁹ Vgl. ebd. S.124

²³⁰ Ebd. S.126

²³¹ Ebd. S.164f.

²³² Ebd. S.165

²³³ Ebd. S.167

immer nur durch sich selbst zum Allgemeinen fand“, während sie in ihrer Beziehung zu von Marwitz zu lernen beginnt, „sachlich zu sein, ‘außer sich’ sein. Sie sieht die Welt auf einmal „unabhängig von ihrer eigenen Verstricktheit und ihrem Ausgestoßensein“²³⁴. Sie versteht nun, daß ihr Leiden „nicht mehr ihre Privatsache [ist], sondern nur das Widerspiel einer dem Untergang geweihten Welt“²³⁵, weil historische Tatsachen zu ihrem Unglück beigetragen haben. Die damalige preußische Politik gibt ihr als deutscher Jüdin nicht die Möglichkeit, Person mit Außenwirkung zu sein. Dabei stellt für Arendt gerade diese Personalität das Zentrum dessen dar, was das menschliche Selbst ausmacht. Die Seele bezeichnet allein das Innenleben in ihren typischen Prozessen, die Person ist dagegen diejenige Instanz, die die Individualität der Persönlichkeit ausmacht. Die Person geht zwar mit den psychischen Energien um und bleibt in diesen verhaftet, doch prägt erst die Persönlichkeit durch spezifische Lebensentscheidungen der Psyche der Selbstbestimmung deren jeweilige Unverwechselbarkeit auf²³⁶. Indem die Person jeweils entscheidet, was erscheinen soll, repräsentiert sie ein Selbst nach außen. Die Selbstrepräsentation ist dabei auf Selbstbezug angewiesen, insofern die Person ihre inneren Möglichkeiten zu reflektieren vermag, auf deren Grundlage sie angewiesen bleibt, aber sie gestaltet diese Möglichkeiten zu einer an die Welt gewandten und in sich konsistenten Sichtbarkeit um. Persönlichkeit ist für Arendt in der Innenperspektive nichts anderes als Charakter, als „Zusammenschluß einer Anzahl wohlbestimmter Eigenschaften zu einem verstehbaren und zuverlässigen Ganzen, das sich gewissermaßen einem unveränderlichen Material von Begabungen und Schwächen aufprägt, das unserem Seelen- und Körperbau eigentümlich ist“²³⁷. Aber diesem Zusammenschluß fehlt die Sinnhaftigkeit, wenn der Charakter sich nicht nach außen präsentieren und erproben kann. Der Charakter ist damit angewiesen auf Sichtbarkeit.

Personalität ist im Kontext der Erscheinungswelt nicht identisch mit Subjektivität, sie bleibt immer auch der Verfügungsgewalt des Subjekts entzogen. Arendt vergleicht diese Person mit dem griechischen „daimon, jenem Schutzgeist, der den Menschen durch sein Leben begleitet, ihm aber immer nur über die Schultern guckt, so daß er von allen, die einem Menschen begegnen, eher gekannt werden kann als von ihm selbst“²³⁸. Die Person wird dem einzelnen zugesprochen durch die Öffentlichkeit als einem „geistigen Raum, und in ihm erscheint, was die Römer die ‘humanitas’ nannten und worunter sie etwas höchst Menschliches verstanden, weil es gültig war, ohne objektiv zu sein“²³⁹. Die menschliche Subjektivität braucht damit die Chance, in der Öffentlichkeit erscheinen zu können, um gesehen und gehört zu werden und damit verbunden den Mut, sich in die Öffentlichkeit zu wagen. Arendt nennt dieses Wagnis der Person „ein Geschenk an die Menschheit“²⁴⁰. Mit Personsein ist daher nicht ein möglichst authentisches Selbstsein angesprochen, sondern ein Selbstsein „mit einer bestimmten gesellschaftlichen Qualität“²⁴¹. Weil Rahel diese Möglichkeit verwehrt ist, weil sie nichts repräsentieren kann außer sich selbst²⁴² und darum nie adäquat wahrgenommen wird, leidet sie und wählt schließlich den Weg zum Parvenu. Die Person bedarf der öffentlichen Institutionen, die ihr einen Ort geben, erscheinen zu können und die gleichzeitig eine Schutzfunktion erfüllen, weil „eine Person in einem Gefüge stehen muß, das sie hindert, dem Zufall und der Wirklichkeit von ungefähr ausgeliefert zu sein“²⁴³. Institutionen haben heilende Kraft, indem

²³⁴ Ebd. S.173

²³⁵ Ebd. S.178

²³⁶ Arendt: Vom Leben des Geistes I. Das Denken, S.45

²³⁷ Ebd. S.46

²³⁸ Arendt: Laudatio auf Karl Jaspers, S.91

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Arendt: Rahel Varnhagen, S.129

²⁴² Ebd. S.134

²⁴³ Ebd. S.179

sie dem Einzelnen Anerkennung und Schutz gewähren und ihn gleichzeitig anleiten, seine Laster vor der Öffentlichkeit zu verbergen. Sobald Personalität in das Zentrum der Betrachtung menschlicher Verfaßtheit rückt, wird auch die therapeutische Funktion von Institutionen sichtbar.

Arendts Reflexion der Person Rahel Varnhagens weist damit Grundeinsichten in die menschliche Personalität auf im Horizont der menschlichen Weltbezogenheit. In diesem Verständnis von Personalität zeigt sich am deutlichsten, daß das menschliche Selbst nicht im Zentrum ihres Denkens steht. Die Person ist für Arendt nicht der letzte Orientierungspunkt, auf den hin sich menschliches Handeln ausrichtet. Ihr Denken ist weltzentriert. Die Welt besteht neben den von Menschen hergestellten Gegenständen aus den durch Personen hervorgerufenen Geschichten. Die Geschichte als uneinheitliches Gewebe verschiedenster Geschichten hat kein Subjekt zu ihrem Verfasser²⁴⁴, weil sie etwas ist, das zwischen den Menschen entsteht. Geschichte ist zwar „durch menschliches Handeln entstanden, doch von Menschen nicht ‘gemacht’“²⁴⁵. Das Produkt des Handelns besteht gerade in etwas anderem als dem herstellungsorientierten Verwirklichen von Zwecken: „Wir fangen etwas an; wir schlagen unseren Faden in ein Netz von Beziehungen. Was daraus wird, wissen wir nie“²⁴⁶. Die Geschichten entstehen quasi neben unserem Tun²⁴⁷, und doch machen diese gerade das Zentrum dessen aus, was in der Welt zu bleiben vermag. Arendt kann die Absicht, seine eigene Geschichte herzustellen, geradezu als „Sünde“ bezeichnen, „eine Geschichte wahr werden zu lassen: das Leben nach einem vorgefertigten Muster beeinflussen zu wollen, anstatt geduldig darauf zu warten, daß die Geschichte dahinter zum Vorschein kommt“²⁴⁸. Wer versucht, seine eigene Fiktion, sich selbst, zu verwirklichen, ist nicht mehr offen für die Welt mit ihrem Bezugsgeflecht und den zu ihr gehörenden Personen, sondern tut ihr Gewalt an im Verfolgen der eigenen Ziele.

Insofern haben die zwischenmenschlichen Geschichten den Vorrang vor den sie gestaltenden Persönlichkeiten. Menschliche Geschichten bilden den letzten Bezugspunkt des Verständnisses menschlichen Handelns, so daß diese Geschichten auch die letzte Dimension dessen bilden, was Persönlichkeit konstituiert: „Wer jemand ist oder war, können wir nur erfahren, wenn wir die Geschichte hören, deren Held er selbst ist, also seine Biographie; Was immer wir sonst von ihm wissen mögen und von den Werken, deren Verfasser er ist, kann uns höchstens darüber belehren, was er ist oder war“²⁴⁹. Der innere Charakter und die Stellung in der Welt können nur die Voraussetzungen dessen bilden, was sich in einer Geschichte zu zeigen vermag, die Person dagegen konstituiert sich aus dem Handeln und dem, was daraus wird. Insofern hat die Geschichte wesenhaft politischen Charakter²⁵⁰, wobei die beteiligten Personen die Folgen ihres Handelns nicht nur selbst in der Hand haben. „Die Unabsehbarkeit der Folgen gehört [...] zum Gang der von einem Handeln unweigerlich erzeugten Geschichte; sie bildet die dieser Geschichte eigene Spannung“²⁵¹. Ein Mensch ohne Geschichte wäre nur „Produkt der Natur, und nichts Persönliches“²⁵². Die Menschen vermögen nicht, über den Tod hinaus zu bleiben, sondern allein ihre Geschichten: „Das Wesen einer Person - nicht die Natur des Menschen überhaupt (die es für uns jedenfalls nicht gibt) und auch nicht die Endsumme individueller Vorzüge und Nachteile, sondern das Wesen dessen Wer-einer-ist - kann überhaupt erst entstehen und zu dauern beginnen, wenn das Leben geschwunden ist und nichts

²⁴⁴ Arendt: *Vita activa*, S.175

²⁴⁵ Ebd. S.177

²⁴⁶ Arendt: Gespräch mit Günther Gaus, S.34

²⁴⁷ Arendt: *Vita activa*, S.174

²⁴⁸ Arendt: Isak Dinesen, S.126

²⁴⁹ Arendt: *Vita activa*, S.178

²⁵⁰ Ebd. S.177

²⁵¹ Ebd. S.184

²⁵² Rahel Varnhagen. In: Arendt: *Rahel Varnhagen*, S.18

hinterlassen hat als eine Geschichte²⁵³. Der Wunsch, das Wesen des Menschen wissenschaftlich bestimmen zu wollen, geht damit am Menschsein vorbei. Dieses Wesen des Menschen liegt nicht in einer wie auch immer gearteten Anthropologie, sondern ist sich selbst immer schon voraus, und nur greifbar in dem, was Menschen in bestimmten Situationen in ihrem Handeln vor anderen gezeigt haben. Die Person enthüllt sich damit erst „ex post facto“²⁵⁴ den Geschichten erzählenden Zuschauern.

Insofern Personalität mit Konsistenz verbunden ist, wird das Dauernde im Gang der Ereignisse zum wichtigsten Bezugspunkt, das für Arendt aufs engste mit dem Erzählen von Geschichten verknüpft ist, indem der Erzähler durch seine Einbildungskraft lediglich das vorstellt, was ohnehin geschieht, sich an den Fluß des Vorgangs bindet, um ihren Verlauf nicht zu verfälschen, sondern im Erzählen den ursprünglichen Vorgang zu wiederholen: „Sei treu gegenüber dem Leben, erfinde nichts, sondern akzeptiere, was das Leben dir bietet, erweise dich all seiner Möglichkeiten würdig, indem du dich erinnerst, darüber nachdenkst und es so in der Vorstellung wiederholst“²⁵⁵. Nicht nur Unsterblichkeit liegt im bewahrenden Vorgang des Geschichtenerzählens, sondern im Erzählen scheint der Sinn des Geschehenen auf, da im Nachdenken und Sprechen nicht nur die geschichtlichen Zusammenhänge des Geschehenen aufscheinen, sondern auch unwillkürlich über das Geschehene geurteilt wird, mit Begriffen belegt wird, die das einzelne Geschehen in den Horizont anderer Ereignisse stellen, und ihm dadurch den vereinzelnden Charakter einer „unerträglichen Folge bloßer Ereignisse“²⁵⁶ nehmen und damit humane Dimensionen verleihen. Das Geschichtenerzählen ist immer schon mit der Urteilskraft verbunden, insofern Urteilen Ereignisse in sinnvolle Kontexte stellt. Dieser Sinn einer Geschichte kann und soll nicht eigens benannt werden²⁵⁷, er deckt sich auch nicht mit den persönlichen Motiven²⁵⁸, sondern er scheint von selbst in den Bezügen des Erzählten auf. Es ist diese Dimension der weltlichen Bezüge, die im Erzählen aufscheinen, die dem Geschichtenerzählen eine heilende Wirkung geben²⁵⁹. Indem die Geschichte das Geschehen in eine von Menschen bewohnte Welt einordnet, gelingt es, sich mit dem Geschehenen zu versöhnen, wie es wirklich war. Indem es erzählt werden, in der Erzählung erinnernd wiederholt werden kann, zeigt sich die spezifisch menschliche Form des Lebendigseins als Wachheit gegenüber der Wirklichkeit sowie das Gefühl der „Konsistenz dieser Wirklichkeit“²⁶⁰, welches das Vergessen verhindert. Gleichzeitig verliert das Geschehen im Distanz gewinnenden Erzählen, das aus der Zuschauerposition das jeweilige Ereignis reflektiert, seine erdrückende Kraft: „Die Belohnung für das Geschichtenerzählen liegt darin, etwas loslassen zu können“, so daß am Ende der Geschichte „die Stille sprechen“ kann²⁶¹. Damit ist etwas grundlegend anderes gemeint als sein Herz auszuschütten, sich auszusprechen, weil die Geschichten das Geschehene und nicht Stimmungen in den Vordergrund rücken, und weil das Erzählen bestrebt ist, dem Geschehenen humane Züge aufzuprägen, indem es die Ereignisse in den Zusammenhang der Welt einordnet. Solange ein Ereignis sich in die Welt einfügen läßt, kann es auch geheilt werden. Wiederholt zitiert Arendt einen Satz von Isak Dinesen: „All sorrows can be borne if you can put them into a story or tell a story about them“²⁶². Erst im modernen Totalitarismus reißt der Faden der

²⁵³ Arendt: *Vita activa*, S.186

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Arendt: Isak Dinesen, S.115

²⁵⁶ Ebd. S.124

²⁵⁷ Vgl. ebd. S.125

²⁵⁸ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.185

²⁵⁹ Den Aspekt der heilenden Kraft des Geschichtenerzählens verdanke ich einem Hinweis von Regine Romberg

²⁶⁰ Ebd. S.293

²⁶¹ Arendt: Isak Dinesen, S.115f.

²⁶² Ebd. S.124; Arendt: *Vita activa*, S.164

Tradition ab und damit die Möglichkeit, die Ereignisse mit der Tradition in Beziehung zu setzen, weil die Ungeheuerlichkeit des Geschehenen jede weltliche Faßbarkeit unmöglich macht²⁶³.

Arendts Konzept der Personalität enthält ein alternatives psychologisches Konzept, das sich nicht mehr an selbstinteressierten Vollzügen orientiert, sondern konsequent den Selbstvollzug in den Horizont der Welt stellt. nicht in einer entsprechenden Konditionierung von Reiz und Reaktion, nicht in einem Wiedererleben unbewußter Erlebnisinhalte, nicht in maximaler authentischer Selbstverwirklichung, sondern in der Weltbezogenheit, der Heilkraft weltlicher Institutionen wie der Heilkraft, die im Geschichtenerzählen verborgen liegt, besteht damit der Schlüssel zur psychischen Gesundung von inneren Konflikten, die aber gleichzeitig über das subjektive Innere hinausweisen auf das menschliche Bezugsgewebe und dessen Sinndimension. Beide Aspekte für Heilung sind für sozialberufliches Handeln in besonderer Weise relevant, insofern soziale Arbeit als Anwaltstätigkeit der Welt hier ihre therapeutische Kraft erhält. Diese Anwaltstätigkeit wird dann sogar in Einzelgesprächen wirksam, wenn Menschen dazu ermutigt werden können, ihre sie belastenden Geschehnisse und Konflikte in erzählbare Geschichten zu verwandeln, ohne dabei indiskret zu werden. Menschen aus ihrem individuellen Leiden herauszuholen und in die Welt zu integrieren, dem Leiden durch Weltbezug die Isolation zu nehmen, hat in sich heilende Qualität.

²⁶³ In jüngster Zeit wird die Bedeutung des Geschichtenerzählens für die pädagogische wie die therapeutische Tätigkeit wieder neu entdeckt. Einerseits wird erkannt, daß zumal biblische Geschichten einen Reichtum beinhalten, der jede begriffliche Summierung weit übersteigt und das Erzählen selbst oft übersehene Möglichkeiten enthält. So leistet es wesentliche Beiträge zur Identitätsstiftung durch die Möglichkeit der Identifikation, hält heilende Kraft bereit als Verarbeitungshilfe für Ängste und unbewältigte Vergangenheiten, stiftet aufgrund von Erzählwiederholung eine eigene Form von Zuhause und schafft eine gemeinsame Welt für die Teilnehmer an den gleichen Geschichten (vgl. Adam: Erzählen; Baldermann: Erzählen als Unterrichtsform; ders.: Erzählen als Notwendigkeit). Zum anderen wird für die therapeutische Arbeit erkannt, daß das Erzählenkönnen aus der Gefangenschaft in biografischen Geschehnissen befreien kann (vgl. Ritschl: Metaphorik der Anthropologie der Zeit, S.340), ja daß psychische Leiden auch als „Leiden an der Diachronizität oder auch den Anachronismen der frühkindlich bedingten Identifikationen und Projektionen“ (ebd. S.346) verstanden werden kann, wobei das Erzählen und Wiedererinnern des Erlebten die „Struktur der Vergebung“ (ebd. S.345) erhält. Auch wenn Ritschls Konzept aufgrund seiner Fokussierung von Diachronizität der verschiedensten Geschichten einer Biografie harmonische Züge trägt, ja die Einzelstories sogar in eine einheitliche „übergeordnete Meta-story“ (ebd. S.344; vgl. ebd. S.346) als Sinn eingefügt werden sollen, wo Arendt nur vergleichendes Urteilen und damit Einordnen in die Welt und Sinnstiftung kennt, bleibt die Koinzidenz zu Arendts These der heilenden Kraft des Geschichtenerzählens unverkennbar.

3. Diakonische Praxis im Lichte des Denkens von Hannah Arendt

3.1. Diakonischer Dienst

3.1.1. Konzepte des Dienens

3.1.1.1. Gehorsames Dienen

Der Zusammenschluß von Innerer Mission und Evangelischem Hilfswerk in den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts löste auch eine umfangreiche Diskussion um die Namensgebung des neuen Dachverbandes evangelischer Sozialtätigkeit aus. Als Pendant zur katholischen Caritas, die sich mit ihrem Namen die Liebe zum Maß ihrer Institution setzte, wählte die Evangelische Kirche in Deutschland den Namen „Diakonisches Werk“. Der spezifisch neutestamentliche Dienstbegriff *diakon...a* sollte zum Programm evangelischer Sozialtätigkeit werden. So wird auch in der gegenwärtigen Diakonieliteratur die Identität der Diakonie durch „Orientierung an einer Leitunterscheidung, die aus einem bestimmten Leitbegriff und seinem Gegenbegriff besteht“, erreicht und dieser Leitbegriff wird im Dienst im Gegensatz zum Nichtdienst gesehen¹. Die Reflexion des diakonischen Selbstverständnisses ihrer eigenen Praxis bedarf daher zuerst einer kritischen Würdigung dessen, wie Diakonie ihren Namen versteht, was sie unter diakonischem Dienst versteht.

Unter diakonischem Dienen wird unter Rückbezug auf neutestamentliche Aussagen zum Dienstverständnis Jesu diejenige „Haltung [verstanden], die Menschen zu Jüngern Jesu macht.“² Die christliche Ethik wird als Ethik des Dienens beschrieben³ und kennzeichnet damit die bestimmende Grunddimension des Christentums gegenüber anderen Religionen⁴. Schon deshalb gehört diakonischer Dienst wesentlich zur Kirche, weil sich Kirche erst durch die drei Zeichen *martur...a*, *leitourg...a* und *diakon...a* auszeichnet⁵, also eines der drei Zeichen christlicher Kirche darstellt. Folgt man den biblischen Spuren des griechischen Begriffes *diakoneōn*, so fällt auf, daß die Septuaginta als die griechische Übersetzung des hebräischen Alten Testaments diesen Begriff kein einziges Mal verwendet, um damit eine Grundhaltung der Gläubigen gegenüber Gott oder innerhalb der Welt zu kennzeichnen⁶. Die spärlichen Belege des Wortfeldes weisen lediglich auf die Kennzeichnung von Hofbeamten hin, bezeichnen also das Verhältnis von Untergebenen zu Höhergestellten⁷. Für das Verhältnis zu Gott oder zum Nächsten werden die Begriffe *douleōein*, *latreōein* oder *Leitourgeōn* verwandt, die allerdings auch mit Dienen übersetzt werden. Dieser Umstand spricht bereits dafür, daß die Grundhaltung der Christen zur Welt und in der Welt im Neuen Testament eine Neubewertung erfahren hat, und daß sich der Wohlfahrtsverband der Evangelischen Kirche in Deutschland ausdrücklich an dieses spezifisch neutestamentlich begründete Dienstverständnis anzubinden versucht, dessen Implikationen im folgenden im einzelnen zu gewinnen sind.

¹ Starnitzke: Diakonie als soziales System, S.286

² Beyer: Art. *diakonōw*; Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament, Bd. II, S.83

³ Vgl. EKD / Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR: Barmen 1934/1984, S.83

⁴ Starnitzke: Diakonie als soziales System, S.299

⁵ Vgl. Järveläinen: Gemeinschaft in der Liebe, S.34

⁶ Vgl. Weth: Kirche in der Sendung Jesu Christi, S.70; Beyer: Art. *diakonōw*; Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament, Bd.II, S.82 u.ö.

⁷ Vgl. Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, S.407, vgl. Prov 10,4a; Esther 1,10; 2,2; 6,3.5

Der Begriff Dienst kennzeichnet eine spezifische Art der Bezogenheit als Dienst an jemandem oder an etwas, von dem her das Tätigsein in besonderem Maße bestimmt ist, ein Umstand, der aus politiktheoretischer Perspektive nicht unproblematisch ist. Dies gilt besonders dann, wenn Dienen als Tätigsein gegenüber einer Person gefaßt wird. Dienst in diesem Sinne signalisiert ein gehorsames Tun gegenüber dem, der den Dienst anordnet, und dem sich der Dienende unterordnet⁸. Von solchem gehorsamen Dienst spricht bereits die Barmer theologische Erklärung⁹. Während der zeitgleich verfaßte Ansbacher Ratschlag „jede Ordnung“ bzw. „jede Obrigkeit, selbst in ihrer Entstellung, als Werkzeug göttlicher Entfaltung“ ehrt¹⁰, rekuriert die Barmer Erklärung angesichts der totalitären Gefahr darauf, daß gehorsamer Dienst ausschließlich als Dienst gegenüber Christus selbst verstanden werden darf¹¹. So unterscheidet sich nach Karl Barth die Diakonie insofern von anderen menschlichen Werken, als dieses Tätigsein aufgrund von Christi Gebot geschieht¹². Diese Unterscheidung zwischen Gehorsam gegenüber Christus selbst und einem solchen gegenüber menschlichen Autoritäten gelang in der Geschichte nicht immer in ausreichendem Maße, auch und gerade nicht innerhalb der Diakonie. Das traditionelle Dienstethos innerhalb der Diakonie, das vor allem durch die Mutterhausdiakonie geprägt ist, war immer auch durch gehorsame Unterordnung gegenüber den die Institutionen prägenden Autoritäten gekennzeichnet¹³. Die institutionelle Hierarchie konnte, weil göttlich eingesetzt, Gehorsam von ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern fordern. Der Hinweis auf den Willen Gottes gab kirchlichen oder weltlichen Autoritäten welcher Art auch immer im Lauf der Kirchengeschichte oftmals fast unumschränkte Macht, weil sie sich als von Gott eingesetzte Autoritäten des Gehorsams von Kirchen und Christen fast unumschränkt gewiß sein konnten.

Diese patriarchale Grundhaltung des Gehorchens gegenüber einem Befehlenden kennzeichnet im diakonischen Zusammenhang vor allem das christlich „patrimoniale“ Gründermodell der Diakonie¹⁴. Alfred Jäger verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf Karl Friedrich von Bodelschwingh. Der Leitende, dem gegenüber der Dienstgehorsam gefordert ist, nimmt die Rolle des gütigen aber strengen Vaters ein, deren Mitarbeiter zu seiner Familie gehören. Die Kennzeichen dieses Dienstverständnisses sind familiäre Nähe bei mehr oder weniger dominanter Unmündigkeit¹⁵. Der Dienst geht auf Kosten der persönlichen Freiheit und damit vom politischen Standpunkt aus auch auf Kosten der Würde der Mitarbeiter. Die institutionspolitischen Implikationen solch eines christlich verstandenen Patriarchalismus' liegen auf der Hand und wurden theologisch gerade angesichts der Erfahrung des Dritten Reiches innerhalb der Diakonie in umfassendem Maße diskutiert. Dabei ist

⁸ Vgl. dazu insbesondere Barth: „Dienst heißt: *tätige Unterordnung*, und als Dienst der Gemeinde: *tätige Unterordnung* unter Gott, von dem sie herkommt, damit aber auch unter die Menschen, an die sie sich wendet, denen sie ja dienen soll, indem sie Gott dient. Nicht weniger als das verlangt Gott von ihr und nicht weniger als das dürfen die Menschen von ihr erwarten.“ (Barth: KD III/2 §72 S.955 Hervorhebung K.B.)

⁹ Vgl. Barmen IV, in: Burgsmüller/Weth: Die Barmer Theologische Erklärung, S.37; EKD / Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR: Barmen 1934/1984, 82

¹⁰ Vgl. Ansbacher Ratschlag A4

¹¹ Vgl. Asmussen: Vortrag über die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche, S.48. Die Tatsache, daß der Ansbacher Ratschlag darauf erweist, daß Christen dennoch entstellte von gütigen Ordnungen unterscheiden, kann über den Eindruck gefährlicher Ergebnisheit im Rückgriff auf biblische Begründungen nicht hinwegtäuschen, weil diese Unterscheidung folgenlos und damit unwirklich bleibt.

¹² Vgl. Barth: KD IV.2 S.673: „Geht es nun in allen guten menschlichen Werken um deren Teilnahme am guten Werk Gottes, zu dem bestimmte Menschen durch Gott selbst erwählt und herangeholt, zu der sie wiederum durch ihn selbst in diesem bestimmten Tun ermächtigt werden, dann folgt von selbst, daß sie sich von allen anderen menschlichen Werken dadurch unterscheiden, daß sie auf Gottes *Anordnung, Gebot und Befehl* hin getan werden.“ (Hervorhebung K.B.); vgl. Lanz: Diakonie - gelebter Glaube, S.69

¹³ Vgl. Wendland: Art. Dienst. Evangelisches Soziallexikon, S.256

¹⁴ Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.24f.

¹⁵ Vgl. ebd. S.25.294

neben der krankhaften Aufopferungsidee vor allem auf die Gefahr der Kritiklosigkeit¹⁶ und der aus dieser folgenden „Systemanpassung“¹⁷ zu verweisen, insofern eine gehorsame Grundhaltung das jeweilige kritische Potential verschüttet und die Dienenden zu Handlangern des Systems werden läßt.

Dieses „patrimoniale Gründermodell“ im Sinne Jägers verbindet sich organisch mit dem Dienstmodell des Staatsdienstes. Immerhin ist der Sozialbereich Teil des Öffentlichen Dienstes¹⁸ und hat damit Teil an dessen Prinzipien der Sorgfalts- und Treuepflicht in der Wahrnehmung des Dienstauftrages. Diese Korrespondenz gilt insbesondere dann, wenn man berücksichtigt, daß es alte, protestantische Tradition ist, staatliche Obrigkeit unter dem Modell der Vaterherrschaft zu fassen. Seinen Ursprung hat dieses Denken in Luthers großem Katechismus, speziell in seiner Auslegung des vierten Gebotes, in dessen Zusammenhang er den Gehorsam gegenüber Vorgesetzten und staatlichen Obrigkeiten mit dem Gehorsam gegenüber den Eltern gleichsetzt. Dieses Gebot ist seiner Auffassung nach „das höchste Werk, das man tun kann, nächst dem hohen Gottesdienst, der in den vorausgehenden Geboten beschrieben ist. Almosengeben und alle anderen Werke, die dem Nächsten gelten, kommen also diesem Werk noch nicht gleich“¹⁹, so daß „alle Tugenden und guten Werke in ihm beschlossen“²⁰ sind. Diese Einschätzung versteht sich aus Luthers Interpretation der Zehn Gebote, in denen er eine Rangfolge ihrer Bedeutung entdeckt. So steht das Gehorsamsgebot an erster Stelle der zweiten Gesetzestafel, die das Miteinander in der Welt betrifft. Genauer gesagt, es steht zwischen der ersten und der zweiten Tafel: „Der Gehorsam gegen die Oberpersonen ist noch ganz durchwaltet vom Gehorsam gegen Gott“²¹. Vorgesetzte und politische Obrigkeiten kommen zwischen Menschen und Gott zu stehen²². Die Gleichsetzung von Eltern und Vorgesetzten erfolgt gänzlich parallel: „Bei diesem Gebot muß weiter auch die Rede sein von all dem Gehorsam gegenüber Vorgesetzten, die zu gebieten und zu reagieren haben. Denn aus der Überordnung der Eltern entspringt und verbreitet sich alle andere. [...] Somit stehen alle, die man Herren heißt, an der Stelle der Eltern und müssen von ihnen Gewalt und Vollmacht zum Regieren sich geben lassen.“²³ Hier wird die Unmündigkeitsstruktur der Beziehung zwischen Vorgesetzten und Untergebenen in besonderer Weise deutlich, zumal wenn man bedenkt, daß hier eine Unmündigkeit angesprochen ist, die diese Unmündigen nicht wie in der Erziehung irgendwann in die Mündigkeit entläßt, sondern diese Unmündigkeit vielmehr lebenslang festschreiben will. Das patrimoniale Gründermodell ist in Teilen der evangelischen Diakonie nicht zuletzt deshalb so zählebig, weil es in lutherischer Interpretation als besonderes Gebot Gottes interpretiert ist, so daß der Gehorsam selbst den Charakter von Gottesdienst erhält und auf diese Weise reibungslose innerinstitutionelle Abläufe und damit eine hohe Effizienz garantiert. Doch richtet dieses Modell überall dort, wo es heute noch zu finden ist, aufgrund des ihm eigenen Anachronismus’ einen nicht unbeträchtlichen Schaden im Ansehen der Diakonie an.

Hannah Arendts Kritik solcher Gehorsamsethik ist geprägt von ihrer Auseinandersetzung mit den Erfahrungen des Totalitarismus’. Sie macht deutlich, daß „totale Treue [...] eine der wesentlichsten psychologischen Grundbedingungen für das Funktionieren der [totalitären] Bewegung“²⁴ ist. Im fraglosen Gehorsam sieht sie nichts anderes als einen „Unterwerfungsinstinkt“ wirksam, der lediglich

¹⁶ Vgl. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.736

¹⁷ Ebd. S.119f.

¹⁸ So beispielsweise Niemeier: Kirchliche Zeitgeschichte. Die Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchliches Jahrbuch 1957, S.12

¹⁹ Luther: WA 30 I; 150, 23-26. Aufgrund der Fülle der Lutherzitate sind diese um der besseren Lesbarkeit willen im heutigen Deutsch wiedergegeben.

²⁰ Luther: WA 6; 252, 5

²¹ Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen, S.189

²² Vgl. ebd. S.187

²³ Luther: WA 30 I; 152, 19-27; vgl. WA 30 I; 153, 19ff.

²⁴ Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.525

das Komplement zum „Herrschaftstrieb“²⁵ bildet und herrschaftskategoriale Institutionen dadurch erst am Leben erhält. Nicht nur an dem Kadavergehorsam von Eichmann in seiner Verantwortung der Judentransporte, sondern auch an dem fraglos-gehorsamen Verhalten der Judenräte im Dritten Reich macht Arendt deutlich, daß die Deportation von Millionen von Juden nur gelingen konnte, weil Gehorsam und gehorsamsähnliche Handlungen eine Fraglosigkeit erzeugen, die Befehlenden erst ihre Machtfülle ermöglicht. Als eindruckliches Gegenbeispiel weist sie auf den sanften Boykott der Deportationen in Dänemark hin²⁶. Gehorsam ist für Arendt nur dann politisch tragbar, wenn er „stets an bestimmte konkrete Menschen und Inhalte gebunden ist, über die wir eine Meinung haben, die wir, weil wir sie haben (und die Meinung nicht uns hat), auch ändern können.“ Politisch qualifizierter Gehorsam ist durch Meinung relativiert und damit unverfügbar. Wer den Gehorsam anderer möchte, muß um ihn werben und seinen Willen argumentativ begründen.

Dadurch verwandelt sich jedoch Gehorsam in eine freiheitliche Folgebereitschaft. Der Gehorsame selbst wiederum kann eben nicht im Gehorsam die Verantwortung für sein Tun abgeben. Er wird die Verantwortung für seinen Gehorsam nicht los. Arendt setzt Gehorsam mit Unterstützung gleich²⁷; Gehorsam ist also gleichzusetzen mit folgender, freiheitlich fortführender Fortsetzung des von einem Anfangenden Begonnenen²⁸. Gehorsam gegenüber Gott selbst ist nur dann politisch tragfähig, wenn dieser Gottesgehorsam nicht in eindeutiger Weise durch innerweltliche Größen repräsentiert ist, sondern den Glaubenden und ihrer Urteilsfindung je neu die Verantwortung für den Inhalt dieses Gehorsams an die Hand gibt, ob und inwiefern sie im Einzelfall folgen dürfen und sollen.

3.1.1.2. *Dienst als Dienstleistung*

Die heutige Diskussion um das Verständnis des diakonischen Dienstes rekurriert denn auch nicht mehr auf eine theologisch fundierte Gehorsamsethik angesichts teilweise beschämender Erfahrungen mit der Folgschaftstreue auch der Diakonie im Dritten Reich. Im Gegenteil wird in der Literatur vielmehr fast übereinstimmend darauf hingewiesen, daß die neutestamentlichen Texte mit Bedacht den Begriff *doûleÚein* vermeiden, der den unterwürfigen Dienst des antiken Sklaven charakterisiert hat, und stattdessen von *diakoneîn* sprechen²⁹, der zwar die Tätigkeit eines Untergebenen charakterisiert, der aber nicht einen Sklavenstatus innehatte³⁰. Vielmehr legt der Begriff das Schwergewicht auf das Dienen „zugunsten von jemand“³¹. Im Zuge einer Modernisierung des diakonischen Dienstverständnisses und in auffällender Abgrenzung gegenüber traditionellem diakonischen Denken wird mittlerweile vermehrt auf den betriebswirtschaftlichen Aspekt der Dienstleistung zurückgegriffen³². An die Stelle der religiösen Begründung eines christlichen Dienstethos als abgeleitetem Gottesgehorsam tritt ein Diakonieverständnis, das diakonische Institutionen verstärkt als innerweltliche betriebliche Unternehmen verstehen, die in der Gesellschaft als Dienstleistungsanbieter auftreten. In jüngster Zeit hält dabei - nicht zuletzt im Zuge des stärker

²⁵ Arendt: Macht und Gewalt, S.40f.

²⁶ Vgl. Arendt: Eichmann in Jerusalem, S.211ff.

²⁷ Vgl. Arendt / Jaspers Briefwechsel, Brief 314

²⁸ Vgl. Arendt: Vita activa, S.181

²⁹ Vgl. Starnitzke: Diakonie als soziales System, S.289f.; Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.122

³⁰ Vgl. Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, S.416 im Verweis auf ein Zitat von Theodor Klausner, Art.: Diakon RAC 3, 905

³¹ Starnitzke: Diakonie als soziales System, S.290

³² Vgl. dazu bereits Barth: „*Diakonie*“ heißt ja schlicht und allgemein ‚Dienstleistung‘, kennzeichnet als nicht nur ein bestimmtes Tun der Gemeinde, sondern ihr Tun in seiner ganzen Weite und Tiefe: mit dem Zeugnis *dient* sie Gott und *dient* sie den Menschen.“ (Barth: KD III/2 §72 S.1020 Hervorhebung K.B.)

werdenden Wettbewerbs im sozialen Sektor aufgrund leerer Staatskassen - immer stärker ökonomisches Denken Einzug in die Diakonie.

Die Vorteile des Dienstleistungskonzeptes zur Kennzeichnung des diakonischen Dienstes liegen auf der Hand. Diakonische Berufstätigkeit hat unweigerlich Dienstleistungscharakter, sobald das Hilfehandeln von professionellen Helfern gegen Lohn auf der Grundlage von Arbeitsverträgen zugunsten von Hilfsbedürftigen vollzogen wird. Aufgrund dieser Professionalität umfaßt es rational-methodisch planbare und durchführbare Vollzüge, die in ihrer Effizienz quantifizierbar und damit monetär bewertbar sind. Mittels der Schlüsselqualifikation des Controllings kann die Effizienz der Dienstleistungsvollzüge überprüft und gesteigert werden. Im Rahmen dieser Effizienz fördert damit die Dienstleistungsbranche in einem bestimmten Rahmen immer auch Kreativität, insofern Dienstleistungsunternehmen am Markt nur überleben können, wenn sie ständig ihre Effizienz steigern und auf den Wechsel der gesellschaftlichen Verhältnisse mit Innovationen reagieren. Die Vorteile dienstleistungskategorialer Charakterisierung diakonischer Tätigkeiten zeigt sich vor allem dort, wo die Hilfeleistung zeitlich stark begrenzt ist und Intervention weniger soziale Beziehung verlangt, sondern vielmehr methodisch kontrollierte und spezifisch professionalisierte sowie sachliche Hilfen umfaßt. Hilfen für Körperbehinderte lassen sich deshalb wesentlich leichter dienstleistungsgebunden verstehen als umfassendere psychosoziale Hilfestellungen³³. Hinzu kommt, daß betriebswirtschaftliche Effizienzsteigerungsmodelle im Trend liegen, so daß das diakonische Dienstverständnis sich als modernisierungsfähig erweist. Man beachte dazu beispielsweise den eklatant zunehmenden Gebrauch des Begriffs „Management“ in vielen diakonischen Texten. In betriebswirtschaftlicher Erfassung ihrer Tätigkeiten gewinnt Diakonie neu Anschluß an innergesellschaftliche Diskussionen, ihr Tun erhält nach jahrelangen Vorwürfen der Unproduktivität eine neue Aufwertung, insofern sie sich als Dienstleistungsunternehmen betont modern geben wollen.

Doch sind auch wesentliche Gefahren eines solchen Dienstleistungskonzept für die Gestaltung sozialer Praxis bereits aufgezeigt worden³⁴. Auch in der diakonischen Literatur wird teilweise vor solchen Gefahren gewarnt³⁵. Unbeschränkte, kritiklose Übernahme betriebswirtschaftlichen Denkens in die Diakonie muß mit einem Verlust des Humanums im kirchlichen Miteinander bezahlt werden. Insofern am Kunden, dem die jeweilige Dienstleistung gelten soll, letztlich nur das Geld interessiert, steht die Dienstleistung im Gegensatz zu diakonischen Konzepten der Würdigung der Person, zumal das Geld im diakonischen Bereich meist gerade nicht vom „Kunden“ kommt, sondern vielmehr von meist staatlichen Kostenträgern³⁶. Die Dienstleistungsorientierung führt somit unweigerlich zu einer Kostenträgerorientierung, insofern nicht vom Kunden gewünschte, sondern nur vom Kostenträger bezahlte Dienstleistungen erbracht werden. Gleichzeitig wird helfende Beziehung im Rahmen der betriebswirtschaftlichen Steuerungsmodelle verdinglicht³⁷. Alle nicht monetarisierbaren Aspekte dieser Beziehung, die erst das Zentrum der Hilfestellung ausmachen gehen unweigerlich verloren. Außerdem trägt die professionelle Gliederung des Dienstleistungsunternehmens zur Hierarchisierung der Mitarbeiter bei. Das beste Beispiel dazu bleibt das Miteinander von Pflegedienstmitarbeitern und Ärzten im Krankenhaus, die allzu oft als Halbgötter in weiß sich deutlich von ihren Mitarbeitern abheben und nicht selten auch abheben wollen. Dörner spricht deshalb in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit einer „Umprofessionalisierung“, die die Grenzen dieser Profession kritisch

³³ Vgl. Dörner: Aufgaben diakonischer Ethik, S.47. Doch gerade deshalb erscheint sein Votum für eine Dienstleistungscharakterisierung für den ganzen Sozialbereich als fragwürdig. (Vgl. ebd. S.51)

³⁴ Vgl. Kap. 2.1.5.1.; 2.2.2.2.; 2.2.2.3.1.

³⁵ Vgl. Busch: Controlling und Theologie, S.289ff.; Gohde: Zur Anwaltschaft herausgefordert, S.26; Ihmig: Diakonie als Kundenservice? S.102ff.

³⁶ Vgl. Ihmig: Diakonie als Kundenservice? S.109.111f.

³⁷ Vgl. ebd. S.115

miteinbezieht³⁸. Schließlich ist auf die ambivalente und für den Sozialbereich schlicht falsche Kennzeichnung der Hilfsbedürftigen als Kunden bereits früher hingewiesen worden³⁹. Die Kritik jeglicher Objektivierung der Hilfsbedürftigen als Fälle der jeweiligen professionellen Methoden Anwendung wird in der Diakonieliteratur ebenso herausgestellt wie die Distanz von Helfenden im Rückzug auf ihre Professionalität, die ein zwischenmenschliches Sicheinlassen auf Hilfsbedürftige verhindert. Der Warenaustausch auf dem Markt ist, wie Arendt treffend konstatierte, durch eine spezifische „menschliche Kontaktlosigkeit“⁴⁰ gekennzeichnet. Dies gilt insbesondere für die Ware Dienstleistung. Dieser Zusammenhang wird vor allem dann offensichtlich, wenn die betriebswirtschaftliche Leistungseinschätzung kommunikative Momente des sozialen Handelns unberücksichtigt lassen muß, weil es keine Parameter gibt, die kommunikative Momente der helfenden Tätigkeit quantifizieren können⁴¹. Das Gleiche gilt für das Austragen von Konflikten. Dienstleistungsanbieter sind aufgerufen, die Wünsche ihrer Kunden zufriedenzustellen, Konflikte zu vermeiden bis hin zum Erfüllen fragwürdiger Sonderwünsche. Dahinter steht auch die wirtschaftliche Notwendigkeit, daß sich Anbieter in ihren eigenen Interessen und Meinungen zurücknehmen, um sich ganz auf ihr Produkt zu konzentrieren. Dies kann neben den konsumistischen Aspekten auch im helfenden Beziehungsgeschehen äußerst kontraproduktiv sein und bestehende Fehlhaltungen verfestigen. Es kann insbesondere eventuell bestehende passive Anspruchshaltungen an die Hilfe verfestigen.

Eine Lösung dieses Konfliktes ist nur möglich, indem zwischen instrumentellem und humanem oder kommunikativem Handeln im Hilfehandeln streng unterschieden wird⁴². Soll die kommunikative Komponente nicht im Sog der Effizienzsteigerung verlorengehen, so müssen die ökonomischen Aspekte als Mittel angesehen werden, kommunikatives Handeln zu stützen⁴³. Die Aufgabe besteht darin, die Basis ökonomischen Denkens, „Eigennutz und Gewinnstreben [...] in eine Ordnung der Gegenseitigkeit einzubinden“⁴⁴ zugunsten einer eigenen „humanen Wert- und Gemeinschaftsbindung“⁴⁵. Dies gilt insbesondere angesichts der Tatsache, daß sich Diakonie ganz besonders um solche Menschen bemüht, die aus welchen Gründen auch immer dem wirtschaftlichen Wettbewerb nicht gewachsen sind⁴⁶. Eine ungebrochene Unterwerfung dieser Menschen unter einen neuerlichen diakonischen Wettbewerb kann nur dazu führen, kostenintensive und betriebswirtschaftlich nicht faßbare Maßnahmen zu vermeiden und damit Hilfsbedürftige doppelt auszugrenzen. Eine Diakonie, die ihre betriebswirtschaftlichen Momente nicht selbst kontrolliert, wird zur Segregationsdiakonie. Die humanen oder von Busch so genannten „kommunikativen“ Momente sozialer Tätigkeit gehen im Tätigkeitsvollzug unter, wenn ihr Wert nicht eigens erkannt und gefördert wird. Der professionell herstellende Dienstleister braucht im Wissen um die Eigentümlichkeit seiner qualitativen Standards eine Souveränität gegenüber seiner herstellungskategorialen Leistung⁴⁷. Kommunikatives Handeln wiederum bedarf einer eigenen Qualitätssicherung, die jedoch nicht vom

³⁸ Dörner: Aufgaben diakonischer Ethik, S.47

³⁹ Vgl. dazu Kap.2.2.2.3.1. Ähnliche Argumentationen verfolgen in der Diakonieliteratur auch Turre: Diakonie im Spannungsfeld zwischen Kirche und Gesellschaft, S.57; Risch: Diakonie - eine Außenwahrnehmung,, S.140; Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs. 92

⁴⁰ Arendt: Vita activa, S.205

⁴¹ vgl. Busch: Controlling und Theologie, S.294

⁴² Vgl. ebd. S.295

⁴³ Vgl. ebd. S.297

⁴⁴ Gohde: Zur Anwaltschaft herausgefordert, S.26

⁴⁵ Huber: Den Menschen entdecken, S.42

⁴⁶ Vgl. Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.92

⁴⁷ Vgl. Arendt: Vita activa, S.207

Controlling geleistet werden kann, sondern aufgrund des handlungskategorialen Vollzuges der Öffentlichkeit bedarf, von der es gesehen, gehört und damit entsprechend gewürdigt werden kann.

Damit ist eine Wettbewerbsorientierung angesprochen, die einen Wettbewerb der Qualität statt der Preise impliziert⁴⁸ und so neben einem „klugen Einsatz der Mittel eine stärkere Konzentration auf bedürftige Menschen, bessere Wahrnehmung der Aufgaben“ sichert. Diese Sicherung geschieht allein durch das Sichtbarmachen dessen, was helfend geschieht, um es dem Urteil der Vielen auszusetzen, die zu kritischer Würdigung, aber auch zu einer Bereicherung aufgrund der vielfältigen Perspektiven beitragen können. Damit setzt die von Busch so bezeichnete „kommunikative Qualitätssicherung“ politische Qualitäten voraus. Qualitätssicherung geschieht durch gestufte Öffentlichkeit auf verschiedensten Ebenen, vom Team über Konferenzen bis zur Öffentlichkeitsarbeit. Das öffentliche Gesehen- und Gehörtwerden selbst sichert Qualität. Sozialinstitutionen stehen damit vor der Aufgabe, angemessene Foren zu schaffen, in denen diese unverrechnbaren Qualitäten hervorleuchten können, in denen Initiativität, Pluralität und Transparenz ihren Ort haben, so daß die bestehenden Qualitäten zum einen durch Würdigung gestützt, zum anderen weiterentwickelt und differenziert werden können. Während instrumentell herstellungskategoriale Vollzüge betriebswirtschaftlich gesichert werden können, sind handlungskategorial-kommunikative Vollzüge nur politisch sicherbar. Der dazu nötigen politisch qualifizierten Öffentlichkeit stellt sich dabei die Aufgabe, den schmalen Grad zu finden, zum einen die Privatsphäre der Betroffenen zu wahren, zum anderen Qualitäten helfenden Handelns sichtbar und damit beurteilbar zu machen.

3.1.1.3. Dienst als Dasein für andere

Das spezifisch diakonische Dienstverständnis diakoniewissenschaftlicher Prägung versteht sich zu einem großen Teil in Abgrenzung zum betriebswirtschaftlichen Dienstleistungsverständnis. Die diakonische Theorie nimmt am ökonomischen Dienstleistungsverständnis ein Defizit der personalen Qualität der Begegnung wahr⁴⁹ und beansprucht diese personale Qualität für ihre eigenen Konzeptionen diakonischen Handelns in einem breiten Konsens. Diese Auffassung bringt Paolo Ricca auf den Punkt: „Dienen heißt im Evangelium immer, einem Menschen dienen, also nicht einer Institution, einer Kirche, einer Idee, einem Programm, sondern einem Menschen. Diakon heißt Menschendiener. Die persönliche Beziehung steht im Vordergrund. Eine anonyme, unpersönliche Diakonie ist keine christliche.“⁵⁰ Nicht Gott selbst in unmittelbarer Weise und nicht einem Austausch von Dienstleistungen gegen Geld gilt das diakonische Dienen, sondern direkt dem im Diakonischen begegnenden Menschen. Dabei wird in der Literatur darauf aufmerksam gemacht, daß der neutestamentliche Diakoniebegriff die griechischen Amtsbegriffe ersetzt⁵¹, so daß nach urchristlichem Verständnis kein hierarchisches Herrschaftsverhältnis dieser personalen Beziehung von Mensch zu Mensch im Wege steht. Diakonisches Dienen hat vielmehr seine eigene, ursprünglich christliche Qualität. Im folgenden soll entfaltet werden, wie die personale Begegnung unter dem Paradigma des Dienens im diakonisch-theologischen Kontext verstanden wird.

Die diakonisch-personale Beziehung hat in vielen - vor allem traditionellen - Konzepten die Struktur der Für-Sorge. Der eine ist für einen anderen da, dem er sich als einem wie auch immer Bedürftigen

⁴⁸ Vgl. Gohde: *Diaconia semper reformanda*, S.242

⁴⁹ Vgl. beispielsweise Gerhard Risch: *Diakonie - eine Außenwahrnehmung*, S.140

⁵⁰ Paolo Ricca: *Diakonie als Dimension der Kirche*, S.65; vgl. ders.: *Die Waldenser Kirche und die Diakonie in Europa*, S.147; vgl. Sigrist: *Die geladenen Gäste*, S.65; ebenso Barth: „Ihr Dienst besteht [...] schlicht darin, daß sie als die Gemeinde Jesu Christi [...] tätig für die Welt da zu sein, d.h. aber in deren Mitte ihren Auftrag, ihr das Wort Gottes zu bezeugen, auszuführen hat.“ (Barth: *KD III/2 §72 S.951*)

⁵¹ Vgl. Schweizer: *Die diakonische Struktur der neutestamentlichen Gemeinde*, S.170; vgl. Philippi: *Art. Geschichte der Diakonie. Theologische Realenzyklopädie Bd.8*, S.622

zuwendet: „Zur Beschreibung dieser diakonischen Struktur gemeinsamen Lebens gehört die *christusförmige Zuordnung von Starken und Schwachen, durch welche jedes Glied der Gemeinde seine besondere Gabe nach Maßgabe seiner Kräfte jenen zuwendet, die dieser Kräfte bedürfen*.“⁵² Kirche selbst wird verstanden als „Kirche für andere“, für die Welt und kann sich dazu neben den Bekenntnissen der Weltkirchenkonferenzen von Evanston und Neu Dehli⁵³ auch auf eine gleichlautende und vielzitierte Aussage von Bonhoeffer stützen⁵⁴. Daneben haben die katholischen Bischofskonferenzen in Südamerika die Fürsorgestruktur in starkem Maße reflektiert als „vorrangige Option für die Armen“⁵⁵, eine Wendung, die wiederum in vielfacher Weise auf die deutsche Auseinandersetzung mit Diakonie zurückgewirkt hat⁵⁶. Noch das jüngst entwickelte „Leitbild Diakonie“ stützt diese Fürsorgestruktur, indem das diakonische Werk ihre Leitlinien unter den Titel „Diakonie stark für andere“ stellt, der dann auch zum Motto des Diakoniekirchentages 1998 in Wittenberg wurde.

Diese Fürsorgestruktur begründet gleichzeitig ein höchst kompliziertes, oftmals kaum zu durchschauendes Oben-unten-Verhältnis in der diakonischen Beziehung. Zunächst kommen dabei diejenigen, die diakonisches Handeln auslösen, also die in welcher Weise auch immer in besonderem Maße Hilfsbedürftigen, hilfebedürftig auch aufgrund gesellschaftlicher Ausgrenzung, am Boden der gesellschaftlichen Pyramide zu stehen⁵⁷. Hinzu kommt, daß Hilfe immer auch den Stolz dessen trifft, der Hilfe braucht, ihn abhängig macht und seine Unterlegenheit offensichtlich macht⁵⁸. So sind zunächst diese Hilfebedürftigen im Kräfteverhältnis unten anzusiedeln. Diakonisches Handeln nun soll sich nach dem Fürsorgeverständnis diakonischen Dienens diesem „Boden der Pyramide der hierarchisch strukturierten Gesellschaft anschließen“⁵⁹. Die bestehende Unterlegenheit von Hilfsbedürftigen soll in der diakonischen Hilfebegegnung ausgeglichen werden. Dem Unteren soll aufgeholfen werden, indem sich der Dienende unter den Hilfsbedürftigen stellt, so daß der Hilfsbedürftige zu „einem Du [wird], unter das ich mich gestellt habe als ein diakonon“⁶⁰. „Das Andere“ soll der Helfer sich „zum Selben machen“, sich „unter den Anderen unterwerfen“,⁶¹ um ihm so „sein Sein als *Anderer* zu ermöglichen“⁶². Und in gleichem Sinne führt Philippi aus: „Diakonie ist das christologische Prinzip der innergemeindlichen Relation, nach dem jede Stärke in der Gemeinde auf die entsprechende Schwachheit, jeder Besitz auf den entsprechenden Mangel, jedes Oben auf seinen Gegenpol Unten so bezogen ist, daß es sich ihm frei in der Agape unterordnet.“⁶³ Diese Unterordnung verlangt vom Dienenden eine „Umkehr“, eine „helfende Hinkehr des Freien, Gesunden, Besitzenden, Bevorzugten zum Allerunwertesten“⁶⁴, so daß „er sich vom selbstbefangenen, ‘aufwärts’gerichteten, ‘religiösen’ (und sozialen) Machtstreben zebedäisch-

⁵² Paul Philippi: Thesen zur Ortsbestimmung der Diakonie in der Theologie, S.215 Hervorhebung P.P.

⁵³ Vgl. Strohm / Schäfer: Abschließende Überlegungen, S.239

⁵⁴ Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, S.206: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“ Bonhoeffer zieht daraus radikale Schlüsse wie die Schenkung allen Kircheneigentums an die Armen. Vgl. auch Schäfer: Entwicklungen und theologische Begründungszusammenhänge der Diakonie, S.164; Turre: Diakonik, S.88

⁵⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils, S.327ff. Ziffer 1134ff.

⁵⁶ Vgl. v.a. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.784ff.

⁵⁷ Vgl. Sigrist: Die geladenen Gäste, S.58

⁵⁸ So auch. Kohler: Kirche als Diakonie, S.177

⁵⁹ Sigrist: Die geladenen Gäste, S.58

⁶⁰ Vgl. Brandt: Dienst und Dienen im Neuen Testament, zitiert in Beyer: Art. diakonšw, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, S.85

⁶¹ Vgl. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.578 unter Rückgriff auf die Beziehungstheorie von Lévinas

⁶² Vgl. ebd. S.579 Hervorhebung H.H.

⁶³ Philippi: Christozentrische Diakonie, S.248

⁶⁴ Ebd. S.182

petrinischer - und letztlich satanischer - Prägung umwendet zum 'einfältigen', gehorsamen Erfüllen des Gebotes in der Gottes Willen gemäßen kreatürlichen Niedrigkeit, deren Not er seine Ziele unterordnet und so dienend zur Hilfe anderer wird.⁶⁵ Unterordnung erhält somit eine religiöse Begründung, die Barth sogar parallel zum Gottesgehorsam sieht: „Dienst heißt: *tätige Unterordnung*, und als Dienst der Gemeinde: ihre tätige Unterordnung unter Gott, von dem sie herkommt, damit aber auch unter die Menschen, an die sie sich wendet, denen sie ja dienen soll, indem sie Gott dient.“⁶⁶ Fürsorgendes Helfen ist damit gebunden an die eigene Selbstbeschränkung des Helfenden auf den Sklavenstand⁶⁷. Philippi charakterisiert eine solche Haltung zum Gegenüber als „plesiozentrisch“⁶⁸, nächstzentriert. Der „geringe Nächste wird zum Zentrum und Richt-Maß allen Handelns“⁶⁹, ja sogar nach Philippi des ganzen eigenen Lebens⁷⁰. Das konkrete „Interesse des hilfsbedürftigen Dus“ wird zum „Kriterium des Helfers, seiner Kenntnisse und Methoden“⁷¹. Der Behandelte wird zum „Experten dafür, [...] was er für sein Leben mit der bleibenden Behinderung eigentlich nötig hat“⁷². An die Stelle des Ich, der sein Tätigsein bestimmt, tritt das Du⁷³, statt von sich aus soll der Dienende „vom anderen her denken“⁷⁴. Der Dienende selbst wie die Diakonie im Zeichen der Versöhnung „lebt vom bittenden Ton“⁷⁵; er kann sich nur „ohnmächtig in die Arme des anderen werfen“⁷⁶ weil dem anderen immer die Freiheit der Verweigerung bleibt. Die Für-Sorge-Struktur des Dienstes kehrt damit das gesellschaftlich bestehende Oben-unten-Verhältnis um. Die von ihrer gesellschaftlichen Situation her eigentlich Unteren werden in der diakonischen Dienstsituation zu Oberen, denen sich die Dienenden nun unterordnen. Dienende stehen dann nicht mehr nur unter der Gesellschaft, sondern auch unterhalb der Unteren der Gesellschaft, um damit diesen Unteren tätig aufzuhelfen.

Fragt man nach der theologischen Begründung dieses Oben-unten-Verhältnisses, so zeigt sich diese im wesentlichen als christologisch. Es ist Christus, der „*morfí qeoà* - in göttlicher Gestalt“ war (Phil 2,6), um dann *morf»n doÚlou* - Knechtsgestalt anzunehmen (V.7) und sich selbst bis zum Kreuzestod hin zu erniedrigen (*tapeinòzein*). Christus sagt von sich, er sei unter den Jüngern wie ein *diakonîn* (Lk. 22,27), er selbst kam, um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben (Mk 10,45), und fordert auf dieser Grundlage seine Jünger auf, selbst Dienende zu sein. Zum Zeichen und in sakramentaler Form präsent wird dieser Zusammenhang in der johanneischen Geschichte der Fußwaschung, die Jesus mit den Worten kommentiert: „Wenn nun ich, euer Herr und Meister (*Ἐ κῦριοj καὶ Ἐ διδᾱσκαλοj*), euch die Füße gewaschen habe, so sollt auch ihr untereinander die Füße waschen. Ein Beispiel (*ὄpòδειγμα*) habe ich euch gegeben, damit ihr tut, wie ich euch getan habe.“ (Jh 13,14f.). Indem die Kirche diesem Beispiel folgt, versteht sie sich folgerichtig als „Gemeinde eines Dieners“⁷⁷. Wie Christus dem mit Sünde behafteten Menschen als den in den Augen Gottes Geringsten gedient hat, so will die Kirche fortan den Geringsten dienen: „Die sinngebende Mitte des Dienens ist Jesu Selbsthingabe.“ Diakonie kennzeichnet damit eine

⁶⁵ Ebd. S.183

⁶⁶ Barth: KD III/2 §72 S.955 Hervorhebung K.B.

⁶⁷ Vgl. Horn: Diakonische Leitlinien Jesu, S.123

⁶⁸ Philippi: Christozentrische Diakonie, S.155

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Vgl. ebd. S.167

⁷¹ Vgl. Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.259

⁷² Turre: Diakonik, S.215

⁷³ Vgl. Rannenber: Tagesordnungspunkt Diakonie, S.16

⁷⁴ Vgl. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.737f. im Rückgriff auf Henning Luther

⁷⁵ Sigrist: Die geladenen Gäste, S.45

⁷⁶ Ebd. S.47

⁷⁷ Ricca: Die Waldenserkirche und die Diakonie in Europa, S.141

„Bewegung von Gott her zum Menschen hin, [...] von oben nach unten“⁷⁸. Gott selbst ist in dieser Begegnung verborgen präsent: „Gott lebt für mich. [...] Gott lebt durch mich auf meine Umwelt hin.“⁷⁹ Aufgrund dieses Zusammenhanges erfährt der diakonische Dienst gleichzeitig seine religiöse Würde: Er wird als Menschendienst gleichzeitig zum Gottesdienst. Der diakonische Dienst wird zur „neuen Qualität zwischenmenschlichen Lebens“, insofern die Dienenden ‚christusförmig werden‘⁸⁰. Die grundsätzliche Lebensweise im Glauben ist das Dasein für andere⁸¹. Christlicher Dienst wird damit zum einen zur Pflicht der Gläubigen aufgrund des Vorbildes Jesu, gleichzeitig jedoch auch zum Ausdruck einer unmittelbaren Gottesverbindung, indem zum einen durch den Dienenden hindurch Gott selbst auf die Welt hin wirkt und der Dienst somit zur Verkündigung von Jesu Dienst wird, zum anderen indem Christus in den Geringsten selbst präsent ist (Mt25,40).

Trotz des zunächst übermächtig anmutenden biblisch-theologischen Begründungshorizontes des sich unterordnenden Dienens bleibt dieses Dienstverständnis auch in der Diakonietheorie nicht unumstritten, vielmehr zeichnet sich gegenwärtig ein breiter Konsens innerhalb der Diakoniewissenschaft in der Ablehnung dieses Oben-unten-Verhältnisses im Dienen für ein darauf gegründetes Selbstverständnis des Diakonischen Werkes ab. Die Ansatzpunkte diakonischer Kritik sind äußerst verschieden gelagert. Die Problematik beginnt mit der direkten Orientierung diakonischen Dienens an hilfsbedürftigen Nächsten, die nicht das hilfreiche Zwischen zwischen den Personen, sondern die jeweiligen Nächsten in ihrer Position des Schwächerseins zum Orientierungspunkt diakonischen Handelns macht. Daraus ergibt sich die rein praktisch-konkrete Frage, ob ein solches Modell des „Hilfsbedürftigen als Experten“ überhaupt realisierbar ist oder nicht vielmehr jenseits aller diakonischen Realität liegt. Können Hilfsbedürftige wirklich uneingeschränkt Experten der diakonischen Beziehung sein? Kann diakonisches Hilfehandeln noch Hilfsbedürftigen neue Perspektiven eröffnen, wenn es sich unter den Hilfsbedürftigen ansiedeln soll? Wie kann auf der Grundlage des Modells des sich unterordnenden Dienens verhindert werden, daß Hilfeempfänger sich in Hilfeabhängigkeit flüchten, zu „Schmarotzern“ von Hilfe werden, statt Hilfe zur Förderung eigener Initiativität zu nutzen⁸²? Auf Helferseite drängt sich gerade in Bezug auf die Diskussion um das Helfersyndrom die Frage auf, wie Helfende unter dem Paradigma des sich unterordnenden Dienens die Hilfeleistung der darin angelegten Überforderung entgehen sollen! Fördert dieses Dienstverständnis nicht unweigerlich das psychologische Phänomen des Helfersyndroms⁸³? Ohnmächtiges Sich-werfen in die Arme von Hilfsbedürftigen macht Helfende selbst ohnmächtig, ohne hilfreich zu sein. Dies gilt insbesondere im Kontext der christologischen Grundlegung, die den sich unterordnenden Dienst zur Hingabe stilisiert.

Eine weitere Anfrage geht dahin, daß die Struktur des Für-seins explizit im Modus des Oben-unten-Verhältnisses verhaftet bleibt, wobei lediglich ein Rollentausch vorgenommen wird. Dieser Rollentausch bleibt zweideutig und einem spezifischen Mißbrauch des Verhältnisses ausgeliefert. Weil Dienende nicht handeln können, solange sie wirklich „unten“ sind, braucht ihr Tun wiederum eine Aufwertung. Starnitzke spricht in diesem Zusammenhang von „vollmächtigem Dienst“⁸⁴. Der Unterordnung im Dienen wird Vollmacht als aufwertendes, stärkendes Prädikat zugesellt. Unklar bleibt hierbei, worin diese Vollmacht besteht. Ist sie eine rein geistliche Größe, oder hat sie auch weltlich-konkrete Komponenten? Wie hängen dann Dienst und Vollmacht zusammen? Diese Frage

⁷⁸ Philippi: Christozentrische Diakonie, S.163

⁷⁹ Sigrist: Die geladenen Gäste, S.41

⁸⁰ Philippi: Diaconica, S.6

⁸¹ Vgl. Sigrist: Die geladenen Gäste, S.67

⁸² Kohler: Kirche als Diakonie, S.181

⁸³ Vgl. Theißen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, S.46ff. und andere

⁸⁴ Vgl. Starnitzke: Diakonie als soziales System, S.290.293

führt zum Hauptkritikpunkt der jüngeren Diskussion innerhalb der Diakonie um das für-sorgende Dienstverständnis. Durch die diakonische Unterordnung kann sich tatsächlich das Oben-unten-Verhältnis ein weiteres Mal umkehren, jedoch zum Schaden für die helfende Beziehung selbst. Helfen kann sich im Selbstverständnis des sich unterordnenden Dienens in eine verdeckte Form der Herrschaft verkehren aufgrund von Herrschaftsgelüsten⁸⁵, die dann kaum noch als solche entlarvbar sind, weil sich die Herrschaft des Dienenden unter dem Anschein seiner Unterordnung nicht mehr zeigt und damit auch nicht mehr sichtbar werden kann. Der Dienst bildet dann nicht mehr ein Gegenmodell zum Herrschen (vgl. Mk 10,42ff.), sondern verlagert die Herrschaft nur auf eine andere, unsichtbare Ebene⁸⁶. Degen spricht in diesem Zusammenhang von einer „karitativen Eroberung“, die darin besteht, daß Dienende „die eigene gesunde Stärke herausarbeiten und demonstrieren“⁸⁷ gegenüber Hilfeempfängern. Gerade die scheinbare Unterordnung ist zu dieser Eroberung in besonderem Maße fähig, weil sie weniger als solche entlarvbar wird. Die Fürsorge verweigert wirkliche Beziehung, handelt am anderen statt mit ihm. Damit wird der Modus der Dienstherrschaft deutlich, den Ulrich Bach mit besonders feinem Gespür als eine Art diakonischer Fehlhaltung offengelegt hat. Im Dienen des einen für den anderen wird eine Distanz auf- oder ausgebaut, in der Dienender und Bediensteter sogar anthropologisch voneinander unterschieden sein können⁸⁸. Auf der einen Seite stehen die Gesunden und Starken, die fähig sind zu dienen, während auf der anderen Seite die Schwachen zu stehen kommen, die die äußerst fürsorgliche Dienstzuwendung benötigen. Es entsteht ein „Binnen-Außen-Gefälle“⁸⁹. Die Mitarbeiter erfahren für sich selbst Ermutigung nur durch Christus, ohne anderweitige Hilfe zu benötigen; Seelsorge dagegen ist nur für die anderen, die Bedürftigen, da⁹⁰. Henning Luther spricht in diesem Zusammenhang von einer „doppelten Verdrängung“⁹¹ und damit auch einer doppelten Ausgrenzung: „Ausgegrenzt wird zum einen die Erfahrung von Negativität, von Defiziten von Begrenztheit, Endlichkeit, Sterblichkeit aus der Normalerfahrung von Welt und Leben. Und ausgegrenzt (verdrängt) werden die anderen als andere, sofern ihre Denk- und Lebensmuster der Mehrheit und ihren Normen nicht entsprechen.“⁹² Die Ausgrenzung von Begrenzung sagt damit Nein zur menschlichen Begrenztheit, zur eigenen auf der einen Seite, was sich in der betonten Demonstration der Dienstfähigkeit zeigt, zur fremden auf der anderen Seite, indem Hilfsbedürftigen ein nur scheinbar höherer Status beigemessen wird als der eigenen. Sie werden lediglich von ihrem Defizit her wahrgenommen und damit zu Objekten der Betreuung degradiert⁹³. Dienstempfängern wird damit eigene Autonomie unmöglich, weil sie statusmäßig auf der Ebene der Dienstabhängigen, als Abhängige von Dienst, festgeschrieben sind⁹⁴, sie sind zum Dienstempfang verurteilt. Zusätzlich unterstützt wird diese Dienstherrschaft dadurch, daß der Dienst himmlische Weihen erfährt. Dienende „geilen danach, von Gott mit himmlischen Aufträgen an die Welt gesandt zu sein (Mission und Diakonie): wir wollen deren Subjekte sein, womit wir unter der Hand die anderen zu ihren - und unseren? - Objekten machen.“⁹⁵ Ihnen bleibt lediglich die Möglichkeit, Danke zu sagen⁹⁶ und damit ihre Unterlegenheit offen zu bezeugen.

⁸⁵ Vgl. Turre: Diakonik, S.66f.; vgl. Ricca: Die Waldenserkirche und die Diakonie in Europa, S.142

⁸⁶ Vgl. Klessmann: Von der Annahme der Schatten, S.118

⁸⁷ Degen: Diakonie im Widerspruch, S.40

⁸⁸ Vgl. Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.199

⁸⁹ Bach: Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein, S.62

⁹⁰ Vgl. ebd. S.61

⁹¹ H. Luther: Wahrnehmen und Ausgrenzen, S.261

⁹² Ebd. S.262

⁹³ Vgl. Bach: Getrenntes wird versöhnt, S.185; ders.: Boden unter den Füßen hat keiner, S.92.198

⁹⁴ Vgl. auch Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.207

⁹⁵ Vgl. Bach: Getrenntes wird versöhnt, S.185

⁹⁶ Vgl. Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.74

3.1.2. Das Konzept der Dienstgemeinschaft

3.1.2.1. Das diakonische Konzept der Dienstgemeinschaft

Sehr sensibel für das Geschehen im Hilfehandeln macht Bach deutlich, daß dieses alte diakonische Fürsorgekonzept ein Modell ist, das Hilfe „aus der Distanz der Vereinzelung“⁹⁷ heraus versteht. Er fordert neben dem „Für“ ein „Mit“ des Tätigseins⁹⁸. Dieses „Mit“ wird in der diakonischen Literatur als „Dienstgemeinschaft“ gekennzeichnet. Im Folgenden soll die Struktur dieses diakonischen Verständnisses von Dienstgemeinschaft dargelegt werden, das nach allgemeiner Auffassung das Besondere der Diakonie überhaupt kennzeichnet. Zuletzt wurde dieses diakonische Proprium noch einmal in den Leitlinien des Diakonischen Werkes festgeschrieben⁹⁹.

Auch die diakonische Dienstgemeinschaft erfährt ihre Herleitung aus dem Christusgeschehen¹⁰⁰. Sie verbindet das diakone'n mit der koinwn...a. Koinwn...a kennzeichnet nach diesem Konzept eine Gemeinschaft, die „nicht eine Partnerschaft zwischen Verschiedenen, sondern die Teilhabe an Christus (1 Kor 1,9), am Evangelium (Phil 1,5), am Geist (2 Kor 13,13), am Glauben (Phlm 6), am Leib Christi (1 Kor 10,16f.)“ impliziert¹⁰¹. Christen gewinnen Anteil am Leib Christi¹⁰², und werden aus dieser Anteilhabe heraus tätig. Die Berufung zum gemeinsamen Dienen ist „geistliche Gabe“¹⁰³ von Christus selbst, und geschieht subjektiv „aus der Dankbarkeit von Menschen [...], die selbst zu ihrem Dienst befähigt sind, und in der Hoffnung von solchen, die in aller Bemühung darauf angewiesen bleiben, daß durch ihr Tun hindurch der handelt, der allein helfen und retten kann.“¹⁰⁴ So soll der Dienst nach dieser theologischen Interpretation gerade nicht als Last angesehen werden, sondern er geschieht christologisch gesehen in dankbarer Freude über die Anteilhabe am Christusgeschehen, aus Freude am Gnadengeschenk des Angenommenseins von Gott in der Vergebung durch Christus. Indem Christen dankbar sind, sendet Christus sie als die seinem Vorbild Nachfolgenden mit ihrem Dank an die Welt. Die Dankbarkeit gegen Gott soll sich an die Welt richten. Dabei verbindet sich die Dankbarkeit über die erfahrene Gnade mit der Dankbarkeit für die mit der Schöpfung gegebenen Gaben: Helfen wird zur Antwort nicht nur auf die eigene Rettung, sondern auch auf die je eigene Begabung¹⁰⁵. Aus der Gemeinschaft des Anteil-Habens wird eine solche des Anteil-Gebens¹⁰⁶: „Wir geben weiter, was wir von Gott empfangen haben.“¹⁰⁷ Das vielleicht schönste Bild für diesen Zusammenhang ist das des römischen Brunnens, in dem jede überfließende Schale die nächstuntere Schale füllt. Durch das Geben entsteht diese besondere Form der Gemeinschaft erst. Die Gabe wird von einem zum anderen weitergegeben. So weit bleibt das Konzept noch in der beschriebenen Fürsorgestruktur. Doch versteht sich das Konzept der Dienstgemeinschaft dahingehend, daß die Gabe auch wieder zum Geber zurückfließen kann. Die Ungleichheit zwischen Geber und Empfänger, die am Fürsorgekonzept kritisch gesehen wurde, verwandelt das Dienstgemeinschaftskonzept in Gleichheit, indem der Geber niemals nur Geber, sondern immer auch Empfänger ist, weil die von Gott Geliebten sich so einander zukehren, daß sie

⁹⁷ Ebd. S.81

⁹⁸ Vgl. ebd. S.92

⁹⁹ Diakonisches Werk: Diakonie - stark für andere. Leitlinie 5: „Wir sind eine Dienstgemeinschaft von Männern und Frauen im Haupt- und Ehrenamt.“

¹⁰⁰ Vgl. Philippi: Diaconica, S.122

¹⁰¹ Busch: Dienstgemeinschaft, S.98

¹⁰² Vgl. Sauer: Ein kleines Stück der Vision Jesu, S.316

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Turre: Diakonik, S.107

¹⁰⁵ Vgl. Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.411; Campbell: Nächstenliebe mit Maß, S.136

¹⁰⁶ Vgl. Philippi: Diaconica, S.12

¹⁰⁷ Diakonisches Werk: Diakonie - stark für andere. Beibext zur ersten Leitlinie

sich gegenseitig helfen. Das Für-andere-Sein erweitert sich zum Füreinander in „wechselseitigem Geben und Empfangen“¹⁰⁸. Die Wechselseitigkeit ist damit eine Wechselseitigkeit „der Hilfe [...], die Helfer und Hilfsbedürftiger einander gewähren“¹⁰⁹. Geben und Empfangen werden dabei als eine Einheit wahrgenommen¹¹⁰. Bereits die Freude beim Annehmen der Gabe ist Gabe des Empfängers an den Geber¹¹¹. Es ist diese Gegenseitigkeit, die nach diakonischem Verständnis Gemeinschaft stiftet: „Als Gebende sind wir auch Empfangende. Als Helfer sind wir zugleich Hilfsbedürftige. Im gegenseitigen Geben und Nehmen erleben wir Gemeinschaft und entdecken, daß Glaube und Persönlichkeit wachsen.“¹¹² Dahinter steht die Einbettung des Dienens in ein Modell von Gemeinde: „Gemeinde entsteht, wenn Menschen im Namen Jesu miteinander leben und mit all ihren Kräften des Geistes füreinander da sind. Sind sie füreinander da, dann dienen sie einander mit ihren Gaben und Kräften und verwirklichen die ‘allgemeine Diakonie aller Gläubigen’.“¹¹³ Diakonisches Tätigsein ist dann nicht mehr Aufgabe bestimmter Hilfeexperten oder von der Kirche beauftragter Diakone, sondern ist Teil des innergemeindlichen Wechselspiels von Geben und Nehmen, das erst Gemeinde konstituiert. Erst diese „Diene-Beziehung mitmenschlich helfender Gegenseitigkeit“ soll als christlich bezeichnet werden¹¹⁴. Indem der Dienst christlich verstanden ist, begründet das Christusgeschehen schließlich das „Dienertum aller Gläubigen“, Hilfsbedürftiger und Helfer¹¹⁵ gleichermaßen.

Dem Modell nach verhindert dieses Konzept des Füreinanders die beschriebene „doppelte Ausgrenzung“ auf beiden Seiten, indem sie bestrebt ist, Ungleichheit und Unterordnung in Gleichheit zu verwandeln, so daß sich die Beteiligten nicht mehr in oben und unten aufteilen lassen. Zum einen wird berücksichtigt, daß Dienende nicht nur geistlich empfangen, sondern auch in der Welt teilhaben an dem Wechselspiel von Geben und Nehmen. Christus begegnet ihnen nicht nur im Angesicht der Notleidenden, die die Hilffähigen zum Geben auffordern (Mt 25,40), sondern auch durch Gebende, von denen sie Gottes Gabe annehmen können. Dienende müssen nicht mehr von ihrer Bedürftigkeit absehen. Gleichzeitig ist mit dem Konzept des Füreinanders als Hilfemodell der Boden dafür bereitet, daß der Blick sich öffnen kann, mit welchen Gaben Hilfsbedürftige begabt sind: „Es gibt auch Stärken der ‘Schwachen‘, die den Helfern zu einer Hilfe und Bereicherung ihres Lebens werden können“¹¹⁶. Hilfeempfänger sollen aus dem Wechselspiel nicht ausgeklammert werden, sondern erhalten ihre Würde als von Gott begabte Geber aufgrund „besonderer und einzigartiger Lebenserfahrungen“¹¹⁷, deren Schätze im diakonischen Füreinander gehoben werden können¹¹⁸. Dies können individuelle Gaben sein, die in den Begabungen der einzelnen Personen wurzeln, oder auch solche, die in ihrer Hilfsbedürftigkeit selbst liegen¹¹⁹: die sprühende Lebendigkeit von Kindern, die Spontaneität und Individualität von behinderten Menschen, vor allem in ihrer teilweise

¹⁰⁸ Sauer: Ein kleines Stück der Vision Jesu, S.316 im Rekurs auf Busch; vgl. Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.203

¹⁰⁹ Turre: Diakonik, S.73; vgl. Strohm: Diakonie und Sozialethik, S.12; Starnitzke: Diakonie als soziales System, S.299; sowie Bach: Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein, S.53 im Verweis auf 1.Petr. 4,10. Auch hierbei ist der sich dienen lassende Jesus selbst das Vorbild (Vgl. Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.174; Campbell: Nächstenliebe mit Maß, S.139

¹¹⁰ Bach: Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein, S.62

¹¹¹ Vgl. Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.229

¹¹² Diakonisches Werk: Diakonie - stark für andere. Beitekt zur Leitlinie 3 im Leitbild Diakonie

¹¹³ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.38

¹¹⁴ Starnitzke: Diakonie als soziales System, S.299

¹¹⁵ Vgl. ebd. S.302

¹¹⁶ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs. 69

¹¹⁷ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.68f.

¹¹⁸ Vgl. dazu vor allem die Schriften von Ulrich Bach, z.B. ders.: Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein, S.57; ders.: Boden unter den Füßen hat keiner, S.128

¹¹⁹ Vgl. Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.69

unbeschwerten Freude an der Welt, die innere Stärke, die Kranke aufgrund ihrer Situation entwickeln können, oder die Lebenserfahrung alter Menschen, von der ihre Umwelt profitieren kann¹²⁰, sowie die Tatsache, daß Hilfsbedürftige anderen helfen, nach der Zielplanung ihres eigenen Lebens zu fragen¹²¹, bzw. daß sie das individuelle Selbstvertrauen auf das Gottvertrauen hin befragen¹²². Schließlich gibt es solche Gaben, die im Hilfehandeln selbst begründet sein können, so vor allem die Anerkennung von Helfenden durch Hilfsbedürftige für die erfahrene Hilfe, die sich bereits darin ausdrückt, daß sie sich auf die Hilfeinitiativen des Helfenden einlassen und an sie anknüpfen.

Tatsächlich ist durch dieses Modell des sich gegenseitig Dienens in einer Dienstgemeinschaft dem Ungleichheitsmodell der einseitigen Fürsorgestruktur der Boden entzogen. Dennoch sind auch an diesem Modell kritische Anfragen notwendig. Dazu gehört von praktischer Seite her die Frage, inwiefern dieses Konzept des Füreinanders wirklich einen adäquaten Ausgleich für das Hilfe-Gefälle bieten kann, so daß Hilfegeber und Hilfeempfänger sich auf gleicher Ebene begegnen. Dort, wo Hilfe wirklich existentielle Nöte betrifft, wird offenbar, daß die Abhängigkeit vom jeweiligen Geber der Hilfe auch das Ungleichheitsverhältnis bestimmt. Je größer die Notlage, desto praxisferner wirkt es, die Gaben der Notleidenden gegen diejenigen der Helfenden aufzuwiegen. So dient möglicherweise auch das Konzept des Füreinanders vor allem dazu, bestehende Unterschiede zuzudecken und damit unsichtbar zu machen, so daß es das Verständnis diakonischer Praxis eher verhindert als ermöglicht.

Doch kommt das Konzept der Dienstgemeinschaft nur selten im Sinne einer Gemeinschaft des gegenseitigen Dienens zwischen Betreuern und Betreuten in den Blick¹²³, sondern vielmehr als eine Gemeinschaft des Gebens und Nehmens der hauptamtlichen Helfer, allenfalls ehrenamtlich Helfende miteinbeziehend¹²⁴. Es gründet sich auf die biblisch-theologische Grundlage, einander zu dienen als Gegenmodell zum Herrschen nach Mk 10, 42-45, die Philippi als „diakonische Grundordnung“¹²⁵ versteht und bildet den „entscheidenden Begründungszusammenhang in der einzigartigen Diakonie“¹²⁶. Jesus gibt dort anläßlich eines Rangstreites der Jünger um den ersten Platz im Reich Gottes eine Jüngerbelehrung, die grundsätzliche Überlegungen über das Miteinander in der Christengemeinde enthält und diese zudem christologisch begründet: „Ihr wißt, die als Herrscher gelten (dokoàntej ørce(n), halten ihre Völker nieder (katakurieÚousin), und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an (katexousifzousin). Aber so ist es unter euch nicht; sondern wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener (diÉkonoj) sein; und wer unter euch der erste sein will, der soll aller Knecht (doàloj) sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene (diakone(n) und sein Leben gebe als Lösegeld für viele.“ Das Miteinander unter Christen wird hier verstanden in Abgrenzung zum politischen Miteinander. Auffallend ist dabei die äußerst kritische Haltung gegenüber weltlicher Herrschaft, die sich zum einen in dem Vorbehalt ausdrückt, daß die Herrscher nur zu herrschen meinen, weil „in Wahrheit *Gott* auch das Regiment über die Völker ausübt“¹²⁷, zum anderen in den äußerst negativ wertenden Begriffen, die zur Charakterisierung der weltlichen Herrschaft verwandt werden, die ein gewaltsam niederhaltendes Herrsein bzw. den Amtsmißbrauch charakterisieren. Dennoch darf in dieser Charakterisierung nicht

¹²⁰ Vgl. Turre: Diakonik, S.73

¹²¹ Vgl. Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.47

¹²² Vgl. Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.62

¹²³ Vgl. dazu vor allem die Schriften von Ulrich Bach

¹²⁴ Vgl. Diakonisches Werk: Diakonie - stark für andere. Leitlinie 5: „Wir sind eine Dienstgemeinschaft von Frauen und Männern im Haupt- und Ehrenamt.“

¹²⁵ Philippi: Diaconica, S.6

¹²⁶ Weth: Kirche in der Sendung Jesu Christi, S.57

¹²⁷ Schmithals: Das Evangelium nach Markus, S.464 Hervorhebung W.S.

so sehr eine grundsätzliche Ablehnung weltlich-politischer Machtausübung gesehen werden, als vielmehr ein politisches Machtverständnis „auf dem Boden einer Zwei-Regimenten-Lehre“¹²⁸, d.h. eine Abgrenzung politisch-öffentlichen Miteinanders zur Zeit Jesu von innerkirchlicher Gemeinschaft.

Diese Beschreibung von Kirche in Abgrenzung zu weltlichen Verhältnissen hat in der Kirchengeschichte in vielfältiger Form weitergewirkt. Sie bildet die Grundlage von Augustins Unterscheidung der beiden civitates, der himmlischen, deren Widerschein die Kirche bildet, gegenüber der irdischen, die er grundsätzlich unterscheidet durch die Ausrichtung an zwei verschiedenen Formen von Liebe: "Der irdische [Staat ist gekennzeichnet] durch Selbstliebe, die sich zur Gottesverachtung erhebt. In jenem werden Fürsten und unterworfenen Völker durch Herrschsucht beherrscht, in diesem leisten Vorgesetzte und Untergebene einander in Fürsorge und Gehorsam liebevollen Dienst.“¹²⁹ Luther greift die biblische wie die augustinische Unterscheidung auf zur Konzeption seiner Zwei-Regimentenlehre und übernimmt dadurch auch das damit verbundene defiziente Verständnis des Politischen: „Deshalb hat Gott zwei Regimenter verordnet: das geistliche, welches durch den heiligen Geist Christen und fromme Leute macht, unter Christus, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie gegen ihren Willen äußerlich Frieden halten und still sein müssen.“¹³⁰ Damit ist das „weltliche Regiment“ als ausschließlich „infralapsarisch“¹³¹ - durch Sünde gekennzeichnet - begründet, denn „wenn alle Welt rechte Christen, das ist rechte Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht notwendig oder von Nutzen.“¹³² Durch die konsequente Ableitung weltlichen Regimentes von der Abwehr des Bösen her, ist bei Luther der scholastische Organismusgedanke aufgegeben, der das natürliche Miteinander als Verflechtung der Einzelinteressen durch einen Gemeinzwirk zu einem Ganzen vereinigte¹³³. Die Abwehr des Bösen ist nur möglich, indem das weltliche Regiment sich allein und mit drastischer Strenge auf die Gewalt gründet. So schreibt Luther den Bauern: „Die Obrigkeit nimmt euch unbillig euer Gut, das ist eine Sache. Andererseits nehmt ihr derselben ihre Gewalt, darinnen all ihr Gut, Leib und Leben besteht“¹³⁴. Auch das Recht erfüllt lediglich die Funktion, daß es „lehre, zwingt und dringe, recht zu tun“¹³⁵; es steht damit im Dienste der Gewalt. Gewalt provoziert Gegengewalt. Um anarchische Zustände zu vermeiden, muß daher die Gewalt monopolisiert werden, um allein von „Oberkeiten“ ausgeübt zu werden, während Gewaltreaktionen von Untergebenen welcher Art auch immer in jedem Fall verboten sind¹³⁶. Weltliche Herrschaft begründet damit notgedrungen aufgrund seines defizienten Modus' ein Verhältnis von oben und unten: „Sonst sind zwar vor Gottes Augen alle gleich; unter uns aber kann es ohne solche Ungleichheit und ordnungsgemäße Verschiedenheit nicht abgehen.“¹³⁷

¹²⁸ Vgl. ebd.

¹²⁹ Augustin: De civitate Dei, XIV 28

¹³⁰ Luther: WA; 251, 14-18

¹³¹ Härle: Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes, S.20f.

¹³² Luther: WA 11; 249, 36- 250, 1

¹³³ Vgl. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S.296, anders Bornkamm: Das Jahrhundert der Reformation, S.292. Bornkamm kann seine These, daß Luthers Konzept das scholastische Denken in diesem Punkt voraussetze aber nicht belegen. Peters hingegen macht geltend, daß neben Gewalt auch Schutz die Funktion der Obrigkeit nach Luther kennzeichnet. Doch wird eben dieser Schutz durch nichts anderes als durch Gewalt erreicht. Vgl. Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen, S.199

¹³⁴ Luther: WA 18; 305, 30-33

¹³⁵ Luther: WA 11; 250, 11f.

¹³⁶ Ausgenommen ist bei Luther lediglich der Widerstand bei politischem Zwang zur Verleugnung des Glaubens (vgl. z.B. WA 11; 267, 11-13). Doch da diese Gewalt lediglich das Gewissen betrifft, kann auch der Widerstand nur auf der Bewusstseins-ebene ausgeübt werden; er ist kein politischer Widerstand. Dazu Luther: „Es ist unmöglich, daß jemand das Evangelium verwehrt werden sollte. Es ist auch keine Gewalt im Himmel und auf Erden, die solches vermöchte.“ WA 18; 322,34-36

¹³⁷ Luther: WA 30 I; 148, 3-6

Erst vor dem Hintergrund dieses radikalen Verständnisses von weltlichem Regiment und Hierarchie von der Gewalt her wird die Konzeption des geistlichen Regiments verständlich. Es ergibt sich organisch als gegenläufiges Konzept zum weltlichen Bereich mit den Momenten: Dienen statt Herrschen, Gleichheit statt Oben-unten, Liebe statt Gewalt. Statt der äußerlichen Gewalt, herrscht im geistlichen Bereich das Gewissen jedes einzelnen über das eigene Verhalten, sowie über das Fehlverhalten anderer, das in Liebe geduldet werden soll, so daß die Christen „den heiligen Geist im Herzen haben, der sie lehrt und macht, daß sie niemand unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gerne und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod.“¹³⁸ Die theologische Distinktion von Sünde und Gnade, Evangelium und Gesetz führt hier von selbst zur Unterscheidung der zwei Regimenter. Der weltliche Bereich definiert sich dabei ebenso konsequent aus der Abwesenheit von Gnade, wie der geistliche Bereich durch die Gnade konstituiert ist und dadurch durch Abwesenheit von Gewalt wie auch von der Herrschaft der Sünde.

Diese lutherische Konzeption der Gegenüberstellung eines geistlichen und eines weltlichen Bereiches ist vor allem im Zusammenhang der Erfahrung des dritten Reiches immer wieder in die Kritik geraten und wird auch aus diakonischer Perspektive als „quietistisch“ bezeichnet¹³⁹, wobei besonders darauf aufmerksam gemacht wurde, welche grausamen Folgen es haben kann, sich gehorsam dem durch Gewalt sich konstituierenden, weltlichen Bereich anzuschließen. Die mit der Zwei-Reiche-Lehre verbundene Gefahr für die Diakonie, sich auf die Barmherzigkeit zu konzentrieren, während die Sorge um die Gerechtigkeit dem Staat überlassen wird, wie sie das Handeln der Inneren Mission gerade auch auf der Grundlage des lutherischen Politikverständnisses noch zu Beginn des Jahrhunderts geprägt hat, wird mittlerweile einhellig negativ gewertet, und durch eine Verbindung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ersetzt¹⁴⁰. Kirche von heute stellt an sich selbst den Anspruch, sich in die politischen Angelegenheiten mutig einzumischen. Allerdings bleibt dabei die Abgrenzung zwischen kirchlichem und weltlichem Miteinander bestehen. Sie wurde noch einmal bestätigt durch die Tatsache, daß die Barmer Theologische Erklärung den Rang eines grundlegenden kirchlichen Bekenntnisses erhielt. Geblieben ist die bekenntnishafte Festschreibung der Abgrenzung des kirchlichen vom weltlichen Miteinander. Die Barmer Erklärung rekurriert dabei eigens auf den Text des Markusevangeliums und formuliert daraufhin: „Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten Dienstes.“¹⁴¹ Der biblische Text, der viele Dienste einschließt, wird hier so umgedeutet, daß die vielen Dienste in den einen Dienst des Evangeliumszeugnisses integriert werden¹⁴². Kirche soll sich diesem Verständnis nach nicht mit der Welt auf eine Ebene stellen¹⁴³, sondern hat „nur als Umkehrung der Welt Bestand“¹⁴⁴. Diese Abgrenzung von Kirche und Welt durch Dienen statt Herrschaft als „Ordnung des Dienstes und nicht der Macht“, die die Kirche „ohne Haß und ohne Polemik von der Ordnung der politischen Gemeinde unterscheiden“¹⁴⁵ soll, durchzieht auch die diakoniewissenschaftliche Begründung des Konzeptes der Dienstgemeinschaft. Der politische Bereich soll nicht mehr wie nach Luthers Zwei-Reiche-Lehre sich selbst überlassen bleiben. Gegen eine solche quietistische Haltung wendet sich genau die Barmer Erklärung. Aber das Miteinander in

¹³⁸ Luther: WA 11; 250, 15-17

¹³⁹ Vgl. die diesbezügliche Aussage von Von Hase, zitiert in: Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.128

¹⁴⁰ von Hase, in: Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.126, vgl. auch Benedict: Barmherzigkeit mit Gerechtigkeit verbinden

¹⁴¹ These IV der Barmer Theologischen Erklärung

¹⁴² Vgl. Schmithals: Das Evangelium nach Markus, S.465

¹⁴³ Vgl. Asmussen: Vortrag über die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche, S.52

¹⁴⁴ Ebd. S.53

¹⁴⁵ Von der Freiheit der Kirche zum Dienen. In: Krumwiede u.a. (Hg.): Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/2, S.188

der Kirche bleibt dem Anspruch nach dem nur politischen Miteinander weit überlegen, das allein unter Herrschaftskategorien wahrgenommen wird. Die Abgrenzung innerkirchlichen Miteinanders ist qualitativ gefüllt durch gegenseitiges Dienen in christologischer Begründung. Statt Selektion und Herrschaft dort geschieht hier Dienst und Gleichheit¹⁴⁶. Die innerkirchliche Dienstgemeinschaft stellt die weltlichen Verhältnisse auf den Kopf: „Kirche ist verkehrte Welt“, die Herrschenden den „Platz an der Seite der Sklaven und Diener“ zuweist¹⁴⁷. Diese „diakonische Grundstruktur“ ist nach Philippi gekennzeichnet 1. durch die Gegenüberstellung Christ gegen die Umwelt, 2. durch die qualitative Zuordnung zur Struktur des gegenseitigen Dienens, die einen umwertenden Charakter impliziert, 3. durch die christologische Kennzeichnung dieses Dienens (Mk 10,45)¹⁴⁸. Dabei ergeben sich bei dieser christologischen Kennzeichnung allerdings biblisch-theologische Probleme, zum einen weil Vers 45 an den biblischen Text sekundär angefügt ist¹⁴⁹, vor allem aber aufgrund der Tatsache, daß der Dienstbegriff *diakonein* in seiner Fürsorgegestalt zwar Unterordnung aber nicht Lebenshingabe bezeichnen kann, zumal Christi Lebenshingabe bis zum Kreuz gar nicht Herrschaftsverzicht impliziert, sondern dessen Herrschaftsanspruch im Gegenteil erst begründet (Phil 2,5ff.)¹⁵⁰. So ist bereits im biblischen Zusammenhang anzufragen, wie das gegenseitige Dienen verstanden werden kann. Es kennzeichnet augenscheinlich ein Miteinander, gegründet auf den Opfertod Christi, ohne eine Opferhaltung der Mitglieder zu implizieren.

3.1.2.2. Die arbeitsrechtlichen Konsequenzen des Konzeptes

3.1.2.2.1. Die Mitarbeiterfrage

Philippi erkennt im biblischen Text Mk 10, 42-45 eine diakonische Grundstruktur, wobei diese diakonische Grundstruktur über die diakonisch-helfenden Vollzüge hinausweist zu einer „Regel, die unter Jüngern allgemein gelten soll“ und damit zu einer „grundlegenden Verfassung der Gemeinde“¹⁵¹. Dabei klingt bereits an, daß das biblisch ausgewiesene Konzept der Dienstgemeinschaft eine „Kirchenordnung“¹⁵² impliziert mit juristisch konkretisierbaren Merkmalen. Schon die Barmer Erklärung spricht davon, daß die Kirche ihre Zugehörigkeit zu Christus nicht nur mit ihrer Botschaft, sondern auch „mit ihrer Ordnung“ bezeugen soll¹⁵³, womit die Auffassung der Beliebigkeit ordnungspolitischer Aspekte bestritten werden soll. Inwiefern das Konzept der Dienstleistung jedoch juristisch qualifizierbar sei, bleibt bis heute nicht nur in der Diakoniewissenschaft umstritten. Bereits Philippi macht geltend, daß diese Ordnung nicht juristiziabel sei¹⁵⁴. Tatsache ist jedoch, daß das Konzept der Dienstleistung einen arbeitsrechtlichen Sonderweg auf mehreren Ebenen für hauptamtliche Mitarbeiter darstellt, der in arbeitsrechtlichem Zusammenhang als „Dritter Weg“ bezeichnet wird. Die Implikationen dieses Sonderweges sollen hier im einzelnen aufgezeigt werden.

Der „Dritte Weg“ kennzeichnet nicht nur die kollektivarbeitsrechtlichen Konsequenzen des Dienstgemeinschaftskonzeptes. Es wird oft übersehen, daß die arbeitsrechtlichen Folgerungen schon weit früher beginnen. Die diakonische Dienstgemeinschaft, so macht Busch deutlich, ist nur möglich

¹⁴⁶ Vgl. Sigrist: Die geladenen Gäste, S.57f.

¹⁴⁷ Vgl. ebd. S.58

¹⁴⁸ Vgl. Philippi: Christozentrische Diakonie, S.202

¹⁴⁹ Schmithals: Das Evangelium nach Markus, S.469

¹⁵⁰ Vgl. ebd. S.471 In Verweis auf Wellhausen

¹⁵¹ Vgl. Philippi: Christozentrische Diakonie, S.110

¹⁵² Vgl. Schmithals: Das Evangelium nach Markus, S.464ff.

¹⁵³ Barmer Theologische Erklärung: These III

¹⁵⁴ Philippi: Christozentrische Diakonie, S.114f.: „Daß diese juristisch gar nicht zu fassende Doppelpoligkeit ihr Wesen nur aus der christologischen Wende herleiten kann, erweist die christologische Begründung der eben ausgesprochenen Grundordnung.“

„in enger Bindung an Jesus Christus“¹⁵⁵. Während diese Verbindung jedoch nach außen unverfügbar ist, gibt es eine Tendenz, zu versuchen, diese Christusverbindung zumindest in ihren Auswirkungen verfügbar zu machen. Die Auswahl von Mitarbeitern bei der Einstellung soll „verantwortlich“ geschehen¹⁵⁶. Diese verantwortliche Auswahl braucht möglichst eindeutige Kriterien zur Beurteilung der persönlichen Momente, die die Voraussetzung dafür bilden, daß die Mitarbeiter sich in die Dienstgemeinschaft einfügen. Als solche bietet sich zunächst die Kirchenmitgliedschaft an, die freilich je nach Tätigkeitsfeld auch konfessionsverschieden sein kann. Die jüngste Denkschrift der EKD argumentiert hier wohl im Blick auf die Situation der Diakonie in Ostdeutschland vorsichtiger¹⁵⁷. Der durch die Mitgliedschaft signalisierte Zugehörigkeitswillen zur Institution Kirche bildet damit das Kriterium für die Bereitschaft, sich einzufügen in die diakonische Dienstgemeinschaft mit ihrer diakonischen Grundstruktur, sich gegenseitig zu dienen. Der Vorteil dieses Kriteriums liegt darin, daß über die formelle Mitgliedschaft hinaus keine Forderungen an das Privatleben der diakonischen Helfer gestellt werden, ganz im Gegensatz zur Inanspruchnahme der privaten Lebensführung im Bereich der katholischen Caritas¹⁵⁸. Dort wird insbesondere die Befolgung der von der römischen Kurie festgesetzten Ehemoral zur Zugangsvoraussetzung für die Dienstgemeinschaft erhoben.

Beide Kriterien jedoch, sowohl die Kirchenmitgliedschaft wie die Sexualmoral, sind dem Kontext der geforderten Dienstbereitschaft fremd, so daß sie als Zugangskriterien untauglich sind, um damit die hohen theologischen Anforderungen des Dienstgemeinschaftskonzeptes zu erfüllen, zumal vor allem in Ostdeutschland aufgrund der geringen Mitgliederdichte in der Kirche längst dazu übergegangen wurde, einen Großteil nicht kirchlich gebundener Mitarbeiter anzustellen bzw. aus zugewonnenen, ehemals staatlichen Institutionen zu übernehmen. Falls der diakonische Dienst tatsächlich nur möglich ist, wenn die diakonisch Tätigen ganz vom Christusgeschehen erfüllt sind und aus Dankbarkeit dafür handeln, kann eine volkshkirchliche Kirchenmitgliedschaft kaum als Zugangskriterium ausreichen. Eine solche diakonische Dienstbefähigung müsste vielmehr höheren Anforderungen genügen, die die christologische Ausrichtung der Dienenden garantieren. Hier wird ein Argumentationswiderspruch in der Diakonie deutlich. Gleichzeitig liegt hier wohl der Grund dafür begründet, daß das Modell Dienstgemeinschaft am ehesten die Realität in diakonischen Bruder- und Schwesternschaften beschreiben und orientieren kann. Haslinger macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß sehr sorgfältig untersucht werden müsse, welche weiteren Anforderungen an Mitarbeiter gestellt werden, wenn die Forderung nach „profilierten Mitarbeitern“ laut wird, „die im Gottesdienst beheimatet sind und sich aus den Kräften der Liebe Christi heraus um Menschen in Not kümmern.“¹⁵⁹ Diese Christusverbundenheit ist unverfügbar und damit zumal im Zusammenhang des volkshkirchlichen Kirchenverständnisses nicht voraussetzbar. Wenn diakonisches Handeln wirklich nur als Frucht des Gottesverhältnisses ausgeübt werden kann, bedeutet die Anforderung solcher Tätigkeit als Glaubensfrucht eine Überforderung kirchlich nur wenig gebundener Mitarbeiter und gerät in gefährliche Nähe zur Werkgerechtigkeit.

¹⁵⁵ Busch: Dienstgemeinschaft, S.100

¹⁵⁶ Vgl. Weth: Kirche in der Sendung Jesu Christi, S.54

¹⁵⁷ Vgl. Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.115: „Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die ihr Christsein und ihre Kirchenmitgliedschaft als Voraussetzung in die Dienstgemeinschaft einbringen, wollen ihren Dienst mit dem Zeugnis ihres Glaubens und ihrer Berufung verbinden. Mitarbeitende, die nicht Christen sind, dürfen keinem Zwang ausgesetzt werden, sie sind aber einzuladen, sich mit Auftrag, Arbeit und Geschichte der Diakonie zu identifizieren, mit der Kirche zu leben. Deshalb sind Angebote der Information über den Glauben und seelsorgerliche Begleitung wesentlich.“ Doch diese auffällig moderate Einstellung zur Voraussetzung der Kirchenmitgliedschaft ändert nichts an der Tatsache, daß Bewerber ohne Kirchenzugehörigkeit im Raum der Diakonie keinen Platz finden.

¹⁵⁸ Vgl. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.422ff. vgl. auch Beyer-Nutzinger: Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft, S.52

¹⁵⁹ Neukamm: Einleitende Überlegungen, S.15; sowie Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.423 Anm.408

Erst recht müssen in diesem Zusammenhang die Kriterien der Mitarbeiterauswahl auf der Grundlage der „privaten Lebensführung“ auf katholischer Seite hinterfragt werden. Das diakonische Geschehen beschreibt einen Zusammenhang, der weit über das berufliche Handeln bis in den Privatraum hineinreicht. Insbesondere am Ehe-, Familien- und Sexualleben wird nach herrschender katholischer Meinung die Dienstbefähigung als Gehorsam gegenüber der biblisch begründeten katholischen Glaubens- und Sittenlehre offensichtlich. Die darin begründeten Folgen für wiederverheiratete, homosexuelle oder in unehelicher Lebensgemeinschaft lebende Mitarbeiter sind allseits bekannt. Sie enden mit der Kündigung. Evangelikale Anstellungsträger sind hier im übrigen eher noch strenger in ihren Anforderungen an die Führung des Privatlebens, an dem sich offenkundig die Christlichkeit der Mitarbeiter entscheiden soll. Neben innertheologischen Anfragen, inwiefern hier statt lediglich im Raum der Kirche groben sittlichen Verstößen zu wehren (1 Kor 6) religiöse Reinheitsgebote aufgestellt werden, die Bekenntnisstatus erlangen und somit sektenhafte Abgrenzungsmomente zur Folge haben können, ist hier anzufragen, inwiefern Dienstgeber über das Privatleben verfügen dürfen¹⁶⁰. Eine gegläuckte Scheidung zwischen öffentlichem und privatem Raum scheint hier bereits im Ansatz mißlungen, zumal man sich fragt, welche Schlüsse die Führung des Intimlebens auf die Qualität der beruflichen Arbeit erlauben kann¹⁶¹. Wenn für deren Qualitätssicherung persönliche Momente nicht außen vor bleiben können, so ist doch zu fragen, welche persönlichen Qualitäten für die Qualität der beruflichen Tätigkeit unverzichtbar sind. Können hier wirklich andere als zwischenmenschliche Fähigkeiten des öffentlichen Lebens eine Rolle spielen?

Das Grundproblem der Anforderungen an die Mitarbeiter¹⁶² liegt allerdings auf einer anderen Ebene. Wird mit den theologischen Anforderungen an die private Moral sowie der je eigenen Dienstbereitschaft nicht, wie Degen deutlich macht, die diakonische Orientierung ins Private abgedrängt¹⁶³? Darf es vor allem der individuelle Glauben und aus diesem folgend eine nebulöse diakonische „Tiefenmotivation“¹⁶⁴ sein, die das Besondere der Diakonie garantiert, anstatt innerhalb der Diakonie Institutionen zu schaffen, die Glauben erlebbar machen, und so Räume zwischenmenschlichen Handelns zu sichern? Ist hier der immer mäßiger besuchte innerinstitutionelle Gottesdienst bzw. die Andacht wirklich noch die adäquate Form des Erlebens von gemeinsamem Glauben, sofern diese überhaupt noch in diakonischen Institutionen stattfinden? Diese Fragen stellen sich vor allem in dem Kontext, daß sich die Dienstgemeinschaft immer auch als eine Gemeinschaft von Hilfsbedürftigen und Helfern versteht. Kann es auf diesem Hintergrund richtig sein, von Helfenden mehr Glauben zu verlangen als von Hilfsbedürftigen? Ist die diakonische Dienstgemeinschaft eine solche, die einzelne einladend miteinbeziehen kann, auch spirituell das innerinstitutionelle Geschehen zu reflektieren und zu erleben, oder muß sie über das Gewissen der je einzelnen Helfer, und zwar vom Anspruch her aller Helfer geleistet werden? Das diakonische Dienstrecht wirkt aus dieser Perspektive als merkwürdiger Zwitter. Während der diakonische Dienst zum einen auf der Basis von Arbeitsverträgen geschieht, mit denen Lohnabhängigkeit, Weisungsgebundenheit und Bindung der Arbeitskraft einhergeht, liegen die diakonisch-theologischen Anforderungen auf einer gänzlich anderen Ebene, die an die kirchliche Bindung in Bruder- und Schwesternschaften erinnert. Letztlich versucht das Konzept der Dienstgemeinschaft, das traditionelle Dienstverständnis des vollzeitlichen Dienstes in Schwestern- und Bruderschaften auf den

¹⁶⁰ Vgl. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gemeinschaft, S.423

¹⁶¹ Vgl. dazu Hannah Arendts Unterscheidung des Öffentlichen und Privaten. Das Privatleben wie das öffentliche Leben sind nur dann geschützt, wenn beide Bereiche voneinander unterschieden werden. Vgl. Kap.1.2.3.1.; 2.1.1.4.

¹⁶² Vgl. Degen: Diakonie als soziale Dienstleistung, S.68

¹⁶³ Vgl. Degen: Diakonie im Widerspruch, S.108

¹⁶⁴ Vgl. Abbing: Art. Theologische Grundprobleme der Diakonie. Theologische Realenzyklopädie Bd.8, S.655

volkskirchlichen Kontext des Diakonischen Werkes zu übertragen; ein Konzept, das bereits an den personalen Voraussetzungen scheitern muß.

3.1.2.2.2. Die Leitungsfrage

Die christologische Begründung des diakonischen Dienstethos' schiebt die Verantwortung für die diakonische Struktur dem individuellen Gewissen der Helfenden in ihrer Stellung vor Gott zu. Diese Inanspruchnahme des persönlichen Glaubens und Gewissens wird auch im Zusammenhang des Verständnisses von Leitung diakonischer Einrichtungen deutlich. Diese wird bei größeren Institutionen meist durch einen Pfarrer ausgeübt, der als solcher die diakonische Ausrichtung der jeweiligen diakonischen Institution gewährleisten soll¹⁶⁵. In seiner leitenden Funktion kann er - so der Anspruch - über die theologische Ausrichtung der Institution wachen bzw. sie in seiner Person nach außen hin darstellen. Damit soll die diakonische Ausrichtung der Institution vor allem personell garantiert werden.

Für diesen diakonischen Leiter ergeben sich aus dem Konzept der Dienstgemeinschaft nun besondere Schwierigkeiten in dem Konfliktfeld von diakonisch-theologisch verfaßtem Dienstverständnis und der erforderlichen Leitungsaufgabe, die sich aus dem diakonischen Verständnis des biblischen Zusammenhanges fast von selbst ergeben. Das komplexe Oben-unten-Verhältnis, von den Möglichkeiten und Kompetenzen über anderen zu stehen, aber sich diakonisch unterordnen zu sollen, das bereits das Dilemma der diakonischen Helfer auszeichnet, ist im Anspruch an diakonisch leitenden Persönlichkeiten auf die Spitze getrieben. Die funktionale Überordnung aufgrund der herausragenden Position in der Institution kollidiert mit dem Anspruch, der Institution und ihren Mitgliedern zu dienen. Wie Helfende allzu schnell ihr Dienen in eine karitative Eroberung verkehren können, so können auch Leitende schnell ihr Dienstverständnis in eine herrschaftskategoriale Eroberung von Entscheidungsgewalt verkehren. Eine solche durch vordergründige Dienstbereitschaft zugedekkte Herrschaft ist jedoch als solche nicht mehr erkennbar ist und kann damit auch nicht mehr den Gegenstand von Verhandlungen und Kritik bilden.

Indem die diakonische Grundstruktur sich dem Christusgeschehen verdankt, erfährt auch die Leitungsfunktion ihre „Umwertung“ im Gegensatz zur Welt von Christus her. Schlüsseltext dazu ist das frühchristliche Bekenntnis Phil 2. Paul Philippi schreibt dazu: „In dieser ‚diakonischen‘ Fassung christologischer Aussage bleibt - in genauer Entsprechung zur ‚Grundordnung‘ die Bestimmung des πρώτου, der auf dem Thron seiner Herrlichkeit erscheint, bestehen; er bleibt der wirklich herrschende κύριος. Die Bestimmung wird aber gleichzeitig an seine irdische Lebensgestalt als ein Letzter gebunden, dergestalt, daß keine der beiden Bestimmungen aufgehoben wird und doch keine für sich gilt; sondern jede sich, sobald sie angesprochen wird, in der anderen offenbart“¹⁶⁶. Herrsein muß danach - nach dem Vorbild Christi - nicht mit der radikalen Unterordnung in Widerspruch stehen. In Christus wird vielmehr eine Zusammengehörigkeit von Erstem und Letztem in seiner Person deutlich, die ein entsprechendes Verhältnis dieses solcherart Höchsten zu den Geringsten impliziert: „Ist Christus ‚nach der menschlichen Natur erhöht‘, so kann er es nur als jener geschichtliche Nazarener sein, der als der Diakonie-Übende ‚gekommen‘ ist, und mit den ‚Geringsten‘ solidarisch, unter uns weilte. Daß er als solcher gleichzeitig der Höchste blieb, gehört zu den in der Bibel am besten vorgebildeten Lehraussagen.“¹⁶⁷ Christus offenbart damit eine solche diakonische Grundhaltung, bei der der Absteigende zu den Geringsten gleichzeitig der Höchste bleibt. Philippi sieht darin eine „eindeutige Gottesbewegung von Phil 2, die ‚aus den Beiden Eines‘ macht, indem sie den ‚Ersten“

¹⁶⁵ Vgl. Turre: Diakonik, S.289; Degen: Diakonie als soziale Dienstleistung, S.68

¹⁶⁶ Philippi: Christozentrische Diakonie, S.165

¹⁶⁷ Ebd. S.220

zum 'Diakonos', den $\text{'}\text{go}\text{Ú}\text{menoj}$ zum $\text{diakon}\hat{\text{in}}$ bestimmt. Erst in diesem Eintritt besteht die Diakonie.¹⁶⁸ Dieses christologische Modell der Einheit von Erstheit und Letztheit in der Person Christi überträgt Philippi auf die diakonische Leitungsfunktion und spricht in diesem Zusammenhang von einer „Hierodiakonie statt Hierarchie“¹⁶⁹, wenn die Leitung ihre Aufgabe ausübt in der „christologisch qualifizierten Weise des sich unterordnenden Dienens“¹⁷⁰. Leitung wird dann „nicht [als] Herrschaft des einen Mitarbeiters über den anderen“, sondern als „Dienst eines leitenden Mitarbeiters an allen anderen und an der diakonischen Institution“ wahrgenommen¹⁷¹, der bewußt die „Ambivalenz von christlich institutionalisierter Vollmacht, die ihm gegeben ist, und Dienst bewußt aushalten“ soll¹⁷². Ihre Unterordnung bleibt freiwillig und büßt daher die Leiterschaft nicht ein¹⁷³, sondern die Leitung wird als diakonischer Dienst in diakonischer Qualität vollzogen.

Diese diakonische Qualität wird in doppelter Weise gewährleistet. Zum einen soll sich die diakonische Leitung in ihrem Handeln am geringsten Glied der Dienstgemeinschaft orientieren, an ihm Maß nehmen¹⁷⁴, bzw. „die Fußstapfen der Diener und Unterprivilegierten suchen“, um „heilende Gleichheit von unten her“¹⁷⁵ zu erreichen. Dabei drängt sich die Frage nach der Praktikabilität dieses Modells angesichts der impliziten Paradoxa von selbst auf. Ist Leitung in Orientierung am schwächsten Glied überhaupt denkbar, ohne die Wirtschaftlichkeit der ganzen Institution zu gefährden? Kann ein sich unterordnender Leiter noch seine Leitungsfunktion ausüben? Sobald das theologische Modell für die Praxis durchdacht wird, zeigt sich die Abstraktheit des Modells. Die diakonische Qualität ist eine Frage der persönlichen Gesinnung und nicht transparenter Maßstäbe. Während das Erster-sein dem Leitenden per Rollendefinition zufällt, bleibt er mit seinem je eigenen Gewissen dafür verantwortlich, wie er dieses Erster-sein als Letzter-sein vollzieht. Der Hinweis auf das Vorbild Christi kann hier nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Modell der praktikablen Lösung des Widerspruchs ermangelt. Hinzu kommt, daß die diakonische Grundhaltung immer schon fundamental bedroht ist. Die diakonische Gesinnung ist nach Philippi mit der Tatsache der Sünde zu konfrontieren, jener, „im Menschen steckenden Korruption“¹⁷⁶, die dazu führt, daß „der Mensch 'in Adam' herrschen und sogar in seinem Hilfehandeln 'von oben herab' über dem anderen stehen will“¹⁷⁷. Dieser Gefahr ist jedoch nur durch je eigene Gewissenserforschung zu begegnen. Aber gerade diese Forderung an die von der Sünde immer schon bedrohten leitenden Individuen führt unweigerlich zu der Anfrage, ob die diakonische Qualität der Leitung allein durch das Gewissen des Leiters gewährleistet werden kann. Ist damit nicht jede Institution dem - unverfügbaren - Gewissen seines Leiters ausgeliefert? Oder wird dem Leiter etwa zugemutet, sein Sündersein überwunden zu haben, bereits im Reich Gottes angekommen zu sein? Die Kirchengeschichte zeigt eher im Gegenteil auf, daß gerade kirchliche Ämter in besonderem Maße - vor allem aufgrund ihrer transzendenten Begründung - zu herrschaftskategorialen Mißbräuchen tendieren. Darauf weist bereits der Amtsbegriff hin. Die EKD-Schrift zum Diakonat macht darauf aufmerksam, daß Amt eigentlich „einen Dienst in abhängiger, untergeordneter Stellung als Beistand oder Dienstleistung für andere beinhaltet“¹⁷⁸. Biblisch-theologisch auffällig ist dabei insbesondere der Sachverhalt, daß die

¹⁶⁸ Ebd. S.200

¹⁶⁹ Philippi: *Diaconica*, S.24

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Vgl. Starnitzke: *Diakonie als soziales System*, S.310

¹⁷² Ebd. S.311

¹⁷³ Vgl. Philippi: *Christozentrische Diakonie*, S.114

¹⁷⁴ Vgl. Philippi: *Thesen zur Ortsbestimmung der Theologie in der Diakonie*, S.221

¹⁷⁵ Sigrist: *Die geladenen Gäste*, S.59

¹⁷⁶ Philippi: *Thesen zur Ortsbestimmung der Diakonie innerhalb der Theologie*, S.216

¹⁷⁷ Ebd. S.217

¹⁷⁸ *Kirchenamt der EKD: Der evangelische Diakonat als geordnetes Amt der Kirche*, S.7

neutestamentlichen Texte die vier griechischen Amtsbegriffe *τῆλοῦ*, *ἐργασίας*, *τιμῆς* und *leitourgia* für den Zusammenhang der Gemeinde sämtlich vermeiden und durch *diakonein* ersetzen¹⁷⁹. Sie signalisieren damit den Anspruch, die herrschaftskategoriale Ausübung von Ämtern zu überwinden. Dennoch hat sich heute das Amtsverständnis längst gewandelt und meint nicht mehr untergeordneten Dienst, sondern bezeichnet vielmehr hoheitliche Aufgaben¹⁸⁰, die ein neues Oben-unten-Verhältnis auf Dauer stellen. An der Differenz von implizitem Anspruch und tatsächlichem Gebrauch des Amtsbegriffes wird deutlich, daß die Kennzeichnung von Leitung als Dienst eine „perfide Machtausübung“ ermöglicht, die es erlaubt, daß sich die herrschaftskategorialen Momente der Ausübung im Gewand vorgeblicher diakonischer Qualität verstecken, und aufgrund des Versteckspiels frei entfalten können, weil sie als solche nicht mehr erkennbar sind. Dieses diakonische Leitungsverständnis liest sich damit insbesondere als Gebrauchsanweisung des patriarchalen Leitungsstils, der väterliche Fürsorge und strenge Väterherrschaft miteinander verbindet. Es gibt dabei vielleicht ein relativ eindeutiges Kriterium zur Identifizierung hierarchischer Überordnung. Überall dort, wo in welcher Form auch immer Leitende nur noch in ihrer Leitungsfunktion auftreten, ohne auch solche Foren zu kennen und zu nutzen, auf denen sie als Mitarbeiter unter Mitarbeitern auftreten können, überall dort hat sich Leitung zur Hierarchie verfestigt. Doch solche Kriterien können unter dem theologischen Deckmantel der Dienstgemeinschaft im Kontext des individuellen Gewissens überhaupt nicht mehr wahrgenommen werden.

Die amerikanischen Verfassungsväter haben demokratische Machtteilung als Intervention gegen zwischenmenschliches Fehlverhalten interpretiert: „If men were angels, no government would be necessary. If angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary. In framing a government which is to be administered by men over men, the great difficulty lies in this: you must first enable the government to control the governed; and in the next place oblige it to control itself. – Wenn die Menschen Engel wären, so bräuchten sie keine Regierung. Wenn Engel die Menschen regierten, dann bedürfte es weder innerer noch äußerer Kontrollen der Regierenden. Entwirft man jedoch ein Regierungssystem von Menschen über Menschen, dann besteht die große Schwierigkeit darin: man muß zuerst die Regierung befähigen, die Regierten zu beherrschen und sie dann zwingen, die Schranken der eigenen Macht zu beachten.“¹⁸¹ Im Bewußtsein, daß Menschen fehlen und immer fehlen können, indem sie mit ihren Möglichkeiten zu handeln Mißbrauch treiben, wird eine Kontrolle notwendig, die die Selbstkontrolle der Regierenden durch private Rechenschaftslegung vor sich selbst übersteigt. Weil menschliches Fehlverhalten auch das je eigene Gewissen korrumpieren kann, wird die einzig wirksame Kontrolle in der gegenseitigen Kontrolle verschiedener Machtinstitutionen, also zwischenmenschlicher Selbstkontrolle gesehen. Unter dieser Perspektive wirkt die private Selbstkontrolle diakonischer Leitung wie eine gänzliche Überforderung der Leitenden bzw. wie eine Nichtkontrolle, insofern der Aspekt der Rechenschaftslegung nach außen fehlt.

3.1.2.2.3. Der Dritte Weg

Am weitesten arbeitsrechtlich ausgestaltet ist indes die kirchliche Haltung gegenüber dem Tarifrecht im Horizont der diakonischen Dienstgemeinschaft. Das Konzept der Dienstgemeinschaft zeigt nach eigenem Anspruch und in bewußter Abgrenzung gegenüber säkularen Formen institutioneller Organisation, einen „Dritten Weg“ der Zusammenarbeit von Arbeitgebern und Arbeitnehmern auf. So wird im Namen der Dienstgemeinschaft eine hierarchische Über- und Unterordnung abgelehnt

¹⁷⁹ Schweizer: Die diakonische Struktur der neutestamentlichen Gemeinde, S.170

¹⁸⁰ Vgl. Kirchenamt der EKD: Der evangelische Diakonat als geordnetes Amt der Kirche, S.7

¹⁸¹ 51. Federalist, S.266

und stattdessen „eine ganzheitliche Form der Zusammenarbeit vorgezeichnet, in der die Dominanz einer Amtsgruppe oder hierarchische Strukturen im Dienstrecht keinen Raum haben“¹⁸², die arbeitsrechtliche Regelungen nach einem „Ersten Weg“ implizieren würde. Gleichzeitig wird das Konzept der Dienstgemeinschaft aber auch unvereinbar angesehen mit dem tarifrechtlichen „Zweiten Weg“ der Interessenregelung durch Tarifverhandlungen von Arbeitgebern und Arbeitnehmern. Bereits der Titel Arbeitgeber und Arbeitnehmer wird für den diakonischen Dienst teilweise abgelehnt, weil er dem Charakter der Dienstgemeinschaft zuwiderlaufe. Vor allen Gegensätzen soll im diakonischen „Dritten Weg“ zunächst das Gemeinsame des einheitlichen Dienstes zu Bewußtsein kommen, in dem es lediglich funktionell unterschiedlich Dienstgeber und Dienstnehmer geben kann. Dem gegenüber werden die gesellschaftlichen Vorgaben der Tarifverhandlungen als „dienstfeindlich“¹⁸³ angesehen, weil diese ein „institutionalisiertes Gegeneinander“¹⁸⁴ implizieren. Den Tatbestand dieses Gegeneinanders entnimmt das diakonische Modell der „arbeitsrechtsüblichen Arbeitgeber/Arbeitnehmer-Polarität“¹⁸⁵, die aufgrund von Konfrontation einen „Kampf miteinander“¹⁸⁶ betreibt, der „auf soziale Gegnerschaft ausgerichtet“¹⁸⁷ sei. Insbesondere wird darauf hingewiesen, daß der sozialistische Interessensgegensatz von Arbeit und Kapital nur für den Wirtschaftsbereich gelte¹⁸⁸. Diese Gegnerschaft soll auf mehreren Ebenen vermieden werden. Statt des Arbeitskampfes ist im diakonischen Dienstrecht der AVR eine paritätisch besetzte Institution aus Dienstgebern und Dienstnehmern vorgesehen, um so dem diakonischen Konzept der Dienstgemeinschaft zu entsprechen und in „Versöhnung“¹⁸⁹ und „brüderlichem Einvernehmen“¹⁹⁰ und „mithilfe der begrifflich impliziten Kategorien Partnerschaft, Solidarität und Wortgebundenheit (in theologisch abgeleiteter Diktion: Unterschiedlichkeit, Gleichwertigkeit und Christusgebundenheit“¹⁹¹ die anstehenden Regelungen zu treffen. Zum zweiten soll eine eigene Mitarbeitervertretungsordnung (MVO) das Betriebsverfassungsgesetz ersetzen, die im Zeichen der Dienstgemeinschaft steht, worauf die Präambel der MVO eigens hinweist. Dabei spielt eine besondere Rolle, daß statt arbeitsgerichtlicher Interventionsmöglichkeiten der Mitarbeiterschaft nur die Anrufung einer innerkirchlichen Schlichtungsstelle vorgesehen ist, deren Entscheidungen jedoch für Dienstgeber keineswegs bindend sind. Somit bleibt die Wahrung des Dienstnehmerrechtes fundamental unsichert.

In der innerdiakonischen Kritik dieses Dritten Weges wird vor allem bemängelt, daß dieser Dritte Weg lediglich „reale Gegensätze“ verschleiert und damit ungerechte Handlungsstrukturen verfestigt¹⁹². Die Rede von dem einen Amt und den vielen Gliedern übersieht, daß es innerhalb der realen Dienstgemeinschaft nachweislich ungleiche Glieder gibt¹⁹³, deren Ungleichheiten nicht einfach in der Einheit des christlichen Auftrags aufgehoben werden können. Das Konzept leidet denn auch an

¹⁸² Strohm: Diakonie und Sozialethik, S.211

¹⁸³ Weth: Kirche in der Sendung Jesu Christi, S.55

¹⁸⁴ Schober: Parität und Spiritualität, zitiert nach Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.237

¹⁸⁵ Ebd. S.236

¹⁸⁶ Herborg: Statt Tarifvertrag, epd S.65, vgl. ders.: Zur Entstehung des Dritten Weges, in Kirchliches Jahrbuch 81/82, S.277

¹⁸⁷ Vgl. Herborg: Zur Entstehung des Dritten Weges, S.281

¹⁸⁸ Vgl. Beyer/Nutzinger: Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft, S.86

¹⁸⁹ Herborg: Statt Tarifvertrag - der dritte Weg? (Thesen). In: Gemeinschaftswerk der evangelischen Publizistik (Hg.): epd Dokumentation 14/78, S.65; vgl. ders.: Zur Entstehung des Dritten Weges. In: Kirchliches Jahrbuch 81/82, S.277; vgl. ebenso Strohm: Diakonie und Sozialethik, S.211f.

¹⁹⁰ Grethlein: Entstehungsgeschichte des Dritten Weges, S.8

¹⁹¹ Seiberrt: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.236

¹⁹² Vgl. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.434

¹⁹³ So auch Busch: Wir sind eine Dienstgemeinschaft von Frauen und Männern im Haupt- und Ehrenamt, S.276, vgl. Schibilsky: Dialogische Diakonie, S.21

der Schwierigkeit, auszuführen, wie sie unter derart harmoniegeladenen Begriffen wie Versöhnung und Brüderlichkeit noch angemessen mit Konflikten umzugehen vermag. In jüngster Zeit wird daher wieder verstärkt darauf hingewiesen, daß Konflikte als Chancen wahrgenommen werden können, wenn sie „in gegenseitigem Respekt“ ausgetragen werden¹⁹⁴. Wie Konflikte ohne eine Kultur des Konfliktes überhaupt offen ausgetragen werden können, bleibt indes innerdiakonisch ungelöst. Die jüngsten Leitlinien sprechen auch nur noch äußerst vorsichtig von der Dienstgemeinschaft, wobei auch wieder zu lesen ist, daß es so etwas wie „diakonische Arbeitgeber“¹⁹⁵ tatsächlich gibt. Auch der Versuch, den Interessensgegensatz allein als einen solchen von Arbeit und Kapital zu beschreiben, ist nicht überzeugend. Immerhin wird das Tarifrecht ebenso vom Öffentlichen Dienst angewandt, der im Gegensatz zu Wirtschaftsbetrieben einen solchen Gegensatz nicht kennt. Damit wirkt das Konzept der Dienstgemeinschaft im Kontext des Dritten Weges wie eine großangelegte Verschleierungstaktik, die ein theoretisches Modell der Gleichheit und Harmonie wie eine Decke über die faktischen Verhältnisse und Konflikte breitet und institutionell absichert. Dabei wird vermieden, den realen Verhältnissen ins Auge zu sehen, um angesichts der Ungleichheiten gleiche Zugangsmöglichkeiten zu Entscheidungsräumen zu ermöglichen, die freiheitliche Gleichheit konkret begründen könnte. Die Geschichte der arbeitsrechtlichen Kommission, dem Harmonieorgan der diakonischen Interessenvertretung im Gegensatz zum Tarifstreit, bietet dazu eine Fülle von Beispielen. Die Arbeit dieser Kommission funktioniert vor allem dadurch, daß sich die Mitarbeiter für ihre Belange kaum noch interessieren, weil sie sich in dieser Kommission gar nicht vertreten fühlen. Dadurch, daß Ungleichheit unter einen diakonietheoretischen Deckmantel der Einheit und Gleichheit gerät, kann auch nicht mehr reflektiert werden, wann das Machtgefüge in ungleiche Bahnen gerät. Das Konzept der Dienstgemeinschaft bleibt damit blind gegenüber Herrschaftsmomenten.

Nicht nur der Dritte Weg in Form von Tarifaueinandersetzungen, sondern auch das Mitarbeitervertretungsrecht¹⁹⁶ macht offensichtlich, daß das Proprium des Konzeptes der Dienstgemeinschaft allein von den Dienstnehmern bezahlt wird. Das Konzept beruht in seinen konkreten Implikationen allein auf der Einschränkung klassischer Arbeitnehmerrechte¹⁹⁷. Der Dienst wird in seinen institutionspolitischen Komponenten überlagert von theologischen Implikationen, die die innerinstitutionellen Konflikte verbergen, statt sie zu erhellen. Schaut man die arbeitsrechtliche Kommission der Diakonie genauer an, so wird schnell deutlich, daß sie in keiner Weise einen Ersatz für die tarifliche Interessenvertretung bilden kann. Ihr Handeln ist nicht nur gänzlich unsichtbar und wird von den Hilfeleistenden der Diakonie überhaupt nicht wahrgenommen, sie ist in ihrer paritätischen Besetzung auf Arbeitnehmer-, sprich Dienstnehmerseite, oftmals wiederum von der diakonischen Führungsebene vertreten, die ja selbst innerhalb der Großinstitution Dienstnehmer sind. Die Einebnung des Konfliktes hat eine Blindheit gegenüber angemessener Repräsentation zur Folge. Wahrscheinlich wird sich bald herausstellen, daß das Konzept der Dienstgemeinschaft nur so lange funktioniert, wie die Kirche die anstrengenden Tarifaueinandersetzungen vom öffentlichen Dienst aushandeln läßt, um dann das ausgehandelte Ergebnis in ihr eigenes BAT-KF meist unbesehen zu übernehmen. Die jüngsten Versuche, aus den tariflichen Ergebnissen des Öffentlichen Dienstes auszubrechen, könnten sich schon bald als der Anfang vom Ende des arbeitsrechtlichen Versöhnungsmodelles herausstellen, weil die arbeitsrechtliche Versöhnung nur unter Verschiebung von Konfrontationen auf Foren außerhalb der Institution zu erkaufen ist. Die Praxis, die Ergebnisse

¹⁹⁴ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs. 118; Busch: Wir sind eine Dienstgemeinschaft von Frauen und Männern im Haupt- und Ehrenamt, S.275

¹⁹⁵ Diakonisches Werk: Diakonie - stark für andere. Beitekt zur Leitlinie 5, vgl. Busch: Wir sind eine Dienstgemeinschaft von Frauen und Männern im Haupt- und Ehrenamt, S.275

¹⁹⁶ Vgl. Sauer: Ein kleines Stück der Vision Jesu, S.318

¹⁹⁷ Vgl. Ebd. S.319

der Tarifaueinandersetzungen je nach Gutdünken zu übernehmen, ohne sich selbst an dem harten Geschäft der Kompromißfindung zu beteiligen, wirkt dabei „schwerlich als ein kreativer Akt kirchlicher Autonomie“¹⁹⁸, sondern auch ausgesprochen bequem und unfair.

3.1.2.2.4. Die Frage nach dem Gehalt

Diese arbeitsrechtlichen Konsequenzen des Dienstgemeinschaftsmodells gehen indes manchen Autoren noch nicht weit genug. Der Versuch aus den Ergebnissen der Tarifverhandlungen des Öffentlichen Dienstes auszubrechen, entsteht nur zum Teil aus dem neuen Kostensparungsdruck. Eine unterschiedliche Besoldung ist eigentlich mit dem Konzept der Dienstgemeinschaft im wechselseitigen Dienen auf gleicher Ebene nicht vereinbar¹⁹⁹. Weil es in der diakonischen Dienstgemeinschaft kein Oben und Unten mehr gibt, fragt sich auch, warum die Putzfrau anders entlohnt wird als der Leiter der Einrichtung. Müßte nicht eigentlich unter diesem Blickwinkel das ganze Lohnsystem verändert werden, so daß es sich nicht am „tariflichen Einkommen“ orientiert, sondern am „gerechten Auskommen“²⁰⁰? Nun sucht auch die Tarifrrechtliche Auseinandersetzung nichts anderes als eine gerechte Lohnstruktur. Doch geht die innerdiakonische Diskussion einen anderen Weg. Im einzelnen wird dabei überlegt, ob sich das Einkommen nicht weniger an der Qualifikation, sondern stärker an der Arbeitsbelastung orientieren soll. Dies wäre nichts anderes als eine verstärkte Leistungsorientierung, mit der aber gerade die protestantische Rechtfertigungslehre ihre eigenen Schwierigkeiten hat. Kann der Dienst als dankbar angenommene Gabe noch als Leistung entlohnt werden? Wer soll diese Leistung gerecht messen? Würde der Lohn nach dem diakonischen Modell dann nicht vielmehr Christus selbst zustehen? Oder sollten Unterschiede in der Lohnzahlung gar gänzlich ausgeglichen werden, so daß jeder Mitarbeiter, gleich welcher Tätigkeit, vollständig gleich entlohnt wird? Durch solche Fragen wird der utopische, realitätsfremde Charakter des Modells deutlich. Dieser utopische Charakter gipfelt in der Forderung eines Bischofs an die Beschäftigten seiner Kirche, „daß sie ihre Vergütung nicht in erster Linie als Verdienst ansehen, sondern als eine besondere Chance, nun ohne Rücksicht auf den notwendigen Broterwerb und eine deshalb notwendige Berufstätigkeit am Dienstauftrag der Kirche teilnehmen zu können.“²⁰¹ Dabei sind endgültig die bestehenden Verhältnisse auf den Kopf gestellt. Das Konzept der Dienstgemeinschaft hat sich als utopisches Modell von allen realistischen Verhältnissen verabschiedet. Das Gehalt wird zur Gabe der Kirche mit sozialstaatlicher Refinanzierung zur Anregung quasi ehrenamtlicher Tätigkeit. Die Tatbestände beruflicher sozialer Arbeit, so beispielsweise Dienstpflichten und Weisungsgebundenheit ebenso wie fachliche Qualifikation scheinen unter dieser Perspektive gar nicht mehr zu existieren.

3.1.2.3. Miteinander oder Füreinander

Aus politischer Perspektive ist durch die Auseinandersetzung mit den konkreten Implikationen noch nicht das Zentrum der Kritik des Konzeptes der Dienstgemeinschaft getroffen. Dieses liegt vielmehr im Dienstverständnis selbst. Der Kern dieses Dienstverständnisses besagt, daß das christliche Dienen in klarer Abgrenzung gegen nichtkirchliche Verhältnisse, begründet durch das dienende Vorbild Jesu, jedes Herrschaftsgebaren, das auch die Hilfeleistung offensichtlich oder unterschwellig bestimmen kann, aufbricht und korrigiert. Dieses Dienstverständnis geht schließlich über das Miteinander helfender Mitarbeiter hinaus. Statt Hilfsbedürftige zu Opfern des Hilfsprozesses zu machen, sollen

¹⁹⁸ So Brakelmanns Nachwort in Beyer/Nutzinger: Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft, S.330

¹⁹⁹ Busch: Dienstgemeinschaft, S.105. So fragt Busch, ob sich Kirche mit einem Konzept der Dienstgemeinschaft angesichts der realen Besoldungsunterschiede nicht selbst überfordert.

²⁰⁰ Sauer: Ein kleines Stück der Vision Jesu, S.319

²⁰¹ Rosenboom: Was erwartet die Kirche von ihren Mitarbeitern? (Thesen). In: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (Hg.): epd Dokumentation 14/78, S.60f.

diese im Gegenteil das Hilfesgeschehen bestimmen, während Hilfeleistende lediglich Erfüllungsgehilfen dieser Selbstbestimmung der Hilfebedürftigen sind. Theißen bringt diese Form des Dienstverständnisses auf den Punkt wenn er in seiner Exegese von Mt 25 feststellt: „Ihre Hilfe für Notleidende ist Dienst an Höhergestellten mit königlichem Status.“²⁰²

Neben ganz konkreten Fragen nach der Praktikabilität dieses Konzeptes, die bereits gestellt wurden, ist die Ansicht auch grundsätzlich zu hinterfragen, daß diakonischer Dienst „herrschaftsfreier Dienst“²⁰³ ist, indem er sich bewußt als Ablehnung und Gegenkonzept zu Herrschaft unter christologischer Maßgabe versteht²⁰⁴. Aus der politiktheoretischen Perspektive des Denkens von Hannah Arendt wird deutlich, daß Dienen lediglich die Kehrseite des Herrschens darstellt. Dienende unterstützen Herrschaft, machen sie erst möglich. Dienendes Tätigsein bleibt herrschaftskategorial, weil es dem besonders Hilfebedürftigen das Herr-sein über das Hilfesgeschehen ermöglichen soll. Doch gerade dadurch ist Hilfsbedürftigen gar nicht geholfen. Sie bezahlen ihr Herr-sein mit Einsamkeit. Arendt bemerkt zu der Verwandlung von freiheitlich-welthaftem Handeln in herrschaftskategoriale Vollzüge: „An die Stelle der dieser Artikulation adäquaten Bezüge zwischen dem Einen, der anfängt, und den Vielen, die gemeinsam vollbringen, tritt das Verhältnis zwischen Befehl und Vollstreckung, in dem der Befehlende und die vollstreckend Gehorchenden sich in keinem Moment des Handelns mehr miteinander verbünden. Der Herrscher und Befehlshaber bleibt allein und isoliert von den anderen, als sei er für immer gleichsam festgefroren in der Position des Anfangenden und Anführenden. [...] Zwar mag der erfolgreiche Herrscher und Befehlshaber es sich leisten können, das für sich allein in Anspruch zu nehmen, was nur durch die Hilfe der Vielen hat vollbracht werden können, aber damit monopolisiert er für sich die zahllosen Kräfte, ohne deren Hilfe seine Stärke machtlos geblieben wäre. In dieser monopolisierenden Anmaßung, in der es ein eigentliches Handeln gar nicht gibt, weil weder der Befehlende noch die Vollstreckenden je wirklich handeln, entsteht dann das Trugbild, daß der Starke am mächtigsten allein sei.“²⁰⁵ Nun liegt der Fall der Hilfsbedürftigen natürlich anders als der der Herrscher. Ihr Herrsein im Hilfesgeschehen soll ihre Schwäche, die in ihrem Angewiesensein auf Hilfe offenkundig ist, ausgleichen. Indem sie das Hilfesgeschehen bestimmen, sollen sie Stärke gewinnen, so daß Stärken und Schwächen zwischen Hilfsbedürftigen und Helfenden quasi ausgeglichen werden. Die Ungleichheit in der Verteilung der Handlungsmöglichkeiten zwischen Hilfsbedürftigen und Helfern soll ausgeglichen werden durch eine freiwillige Zurücknahme der Initiativität der Helfenden, eine Reduktion von Handlungsfreiheit. Der Ausgleich zwischen Helfenden und in besonderem Maße Hilfsbedürftigen geschieht dem Modell nach durch Monopolisierung des Anfangens. Der Hilfsbedürftige soll das Hilfesgeschehen bestimmen, während der Helfende dienendes, ausführendes Organ ist. Diese dienende Haltung bleibt freiwillig und damit in problematischer Weise willkürlich. Hinzu kommt, daß die Einsamkeit der Preis dieses Dienstverhältnisses ist, wie auf dem Hintergrund des Denkens von Hannah Arendt deutlich wird. Indem sich beide nicht mehr auf gleicher Ebene begegnen, weil nicht mehr beiden die gleiche Zugangsberechtigung zur Bühne des Handelns zugesprochen werden soll, kann auch kein Bezugsgewebe entstehen, das beide im Handeln miteinander verbindet. Das Defizit des Miteinanders ist ein solches des Miteinanderhandelns, in dem die Vermögen des Anfangenkönnens ein Gewebe bilden. Durch die Monopolisierung des Anfangens durch Aufteilung in Herrschen und Dienen entfällt die Möglichkeit, ein solches Gewebe zu initiieren.

²⁰² Theißen: Die Rede vom großen Weltgericht (Mt 25,31-46), S.60

²⁰³ Turre: Diakonik, S.66

²⁰⁴ Vgl. dazu beispielsweise Wendland: „Die ‚Herrschaft‘ Christi nimmt also die Form der *dienenden Liebe* an und nicht die der ‚weltlichen Machtausübung‘.“ (Wendland: Einführung in die Sozialethik, S.38 Hervorhebung H.-D. W.)

²⁰⁵ Arendt: Vita activa, S.181f.

Zum anderen liegt dem herrschaftskategorialen Bezug zwischen Menschen ein Defizit der Kommunikation zugrunde. Auch hier hilft das griechische Verständnis des Miteinanders weiter, wie es Arendt in ihrer Analyse herrschaftskategorialer Vollzüge reflektiert: „Wenn die Griechen meinten, daß Sklaven und Barbaren 'aneu logou' seien, des Wortes nicht mächtig, so meinten sie, sie befänden sich in einer Lage, in der freie Rede unmöglich ist. In der gleichen Lage befindet sich der Despot, der nur das Befehlen kennt; um reden zu können, brauchte er andere ihm Gleichgestellte.“²⁰⁶ Auf die Hilfesituation übertragen bedeutet dies, daß freie Rede, wirkliches Miteinanderreden, nur möglich ist, wo man sich auf gleicher Ebene begegnet. Das Denken in Herrschafts- oder Dienstkategorien verhindert aber eben diese Begegnung auf gleicher Ebene. Dabei ist an die Form der damit geforderten politischen Gleichheit zu erinnern, die nicht eine generelle Angleichung zum Ziel hat, sondern im Gegenteil lediglich eine gleiche Zugangsberechtigung zum Handlungsraum impliziert und dabei abblendet von allen anderweitigen, wie auch immer gearteten Verschiedenheiten und Ungleichheiten. Die Gleichheit betrifft das Anfangenkönnen im politischen Raum, im Tun dem Urteil der anderen ausgesetzt und offen für Fortführung des Angefangenen durch andere zu sein. Nicht die Zurücknahme des Stärkeren garantiert die Gleichheit, sondern der gleiche Zugang zu gemeinschaftlichen Möglichkeiten, der Einbezug der Initiativmomente auch derer, die für sich weniger Möglichkeiten haben. Ihre je individuellen Möglichkeiten verlieren im gemeinsamen Handlungsraum ihre Bedeutung angesichts der Möglichkeiten gemeinsamen Handelns, und das Zuhilfeeilen der Vielen im Handeln aktiviert erst die höchsten menschlichen Möglichkeiten. Gleichheit geschieht nicht durch Ausgleich von Möglichkeiten, sondern durch Initiierung gemeinsamer Handlungsmöglichkeiten unter Einbezug der Initiativkräfte aller Beteiligten. Es wird einen fundamentalen Unterschied in der Wahrnehmung des Hilfesgeschehens bedeuten, ob dieses Hilfesgeschehen um die Kompensation von Defiziten bemüht bleibt oder daran interessiert ist, mit den vorhandenen Möglichkeiten etwas Gemeinsames zu gestalten, das möglichst viele Initiativmomente integriert. Helfen bedeutet im Horizont des politischen Denkens mehr als individuelle Hilfestellung, es impliziert vielmehr eine Anwaltschaft für die Welt und damit die Ermutigung zum Einbringen von Initiativen in die Welt sowie Hilfestellung bei der Integration der Initiativkräfte und Perspektiven von solchen, die aus Handlungsverbänden ausgeschlossen sind.

Wenn das diakonische Dienstverständnis die Ungleichheit in der Stärke zwischen Helfenden und Hilfsbedürftigen ausgleichen will, bedeutet dies nicht eine gleiche Ebene, auf der sich die Akteure des Hilfesgeschehens begegnen können, sondern die Ungleichheit in der individuellen Selbständigkeit soll ausgeglichen werden durch eine reziproke Ungleichheit im Anfangen und Folgen, im Bestimmen des Hilfesgeschehens, nur dieses Mal mit umgekehrtem Vorzeichen, so daß der schwächere Partner das Geschehen bestimmen können soll. Dieser Sachverhalt ändert sich auch dann nicht wesentlich, wenn das Gefälle des Tätigseins für andere aufgelöst wird durch das Modell des Füreinander-Tätigseins. Das „Füreinander wird aufgehoben im Miteinander“, so daß beide Partner „, aufgrund der gleichen Verbundenheit mit Christus eines Sinnes“ sind²⁰⁷. Es entsteht so ein „Miteinander, das sich in wechselseitiger Fürsorge aktualisiert“²⁰⁸. Unter politischer Perspektive ist diese Behauptung fragwürdig. Ein Für-andere-Tätigsein kann nicht ein Miteinander aktualisieren. Das Miteinander liegt vielmehr jenseits des Füreinanders, auch wenn dieses einen bedeutenden Platz im Miteinander einnehmen kann. Der Fehler liegt in der impliziten Behauptung, daß das Füreinander von selbst ein Miteinander entstehen läßt. Dabei wird übersehen, daß dem Miteinander Qualitäten zukommen, die dem Füreinander fremd sind. Das Füreinander blendet ab vom Gemeinsamen des Miteinanders. Es vollzieht sich herstellungskategorial quer zum bestehenden Bezugsgewebe. Wer für einen anderen

²⁰⁶ Arendt: Was ist Politik, S.40

²⁰⁷ Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.49

²⁰⁸ Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.402

tätig wird, zwingt diesen, diese Tätigkeit zu erdulden. Der Duldende kann nun seinerseits darauf aufmerksam machen, daß der Fürsorgende hilfsbedürftig ist und darum seinerseits Für-Sorge von ihm erdulden muß. Dennoch bleiben beide merkwürdig isoliert voneinander. Konkret erleben wir diesen Zusammenhang meist im Kontext einer Haltung: Wie du mir, so ich dir. Ich helfe dir, weil ich möglicherweise selbst irgendwann deine Hilfe brauche und hoffe, daß du mir dann ebenso hilfst. Solche stillschweigenden Abkommen können sich mehr oder weniger stark an dem internen Austausch der Hilfe orientieren. Das Konzept des Füreinanders wird nie ganz loskommen von der Sorge, daß das Hilfskonto beider Partner relativ ausgeglichen bleibt. Fürsorgende halten damit den jeweils anderen auf der Distanz des ausgeglichenen Austausches von Hilfeleistungen. Aber damit nicht genug. Nicht nur andere, auch sich selbst isolieren sie von einem möglichen Miteinander. Dienen signalisiert eine Selbstzurücknahme des Dienenden zugunsten des anderen. Dienende bringen bestimmte Bereiche ihrer Persönlichkeit als Handelnde gerade nicht ein in die Handlungsgemeinschaft, um sich stattdessen ganz auf die Hilfe für den anderen zu konzentrieren. Sie berauben sowohl sich selbst als auch die helfenden Beziehungen ihrer höchsten Möglichkeiten²⁰⁹.

Ein freiheitlich konstituiertes Miteinander hingegen liegt auf einer gänzlich anderen Ebene, die Handeln und Dulden miteinander verbindet: „Weil sich der Handelnde immer unter anderen, ebenfalls handelnden Menschen bewegt, ist er niemals nur ein Täter, sondern immer auch zugleich einer, der erduldet. Handeln und Dulden gehören zusammen, das Dulden ist die Kehrseite des Handelns; die Geschichte, die von einem Handeln in Bewegung gebracht wird, ist immer eine Geschichte der Taten und Leiden derer, die von ihr affiziert werden. [...] Da Handeln immer auf zum Handeln begabte Wesen trifft, löst es niemals nur Re-aktionen aus, sondern ruft eigenständiges Handeln hervor, das nun seinerseits andere Handelnde affiziert.“²¹⁰ Erst in diesem Zwischen, in dem eigenständig Handelnde auf diese Weise aufeinandertreffen, entsteht das Miteinander, das Hannah Arendt mit einem Bezugsgewebe vergleicht, in dem jedes Tun und Reden einem Faden gleicht, der in das bereits vorhandene Gewebe von Fäden hineingewoben wird. Dieses Gewebe gelingt aber nur dann, wenn keiner herrscht und keiner dient. Helfen im Kontext der Handlungsgemeinschaft von Handelnden braucht damit nicht nur einen Sinn dafür, Herrschaft im Helfen zu vermeiden, sondern auch einen Sinn für das Miteinander, die Liebe zur Welt. Erst wenn dieses freiheitliche Miteinander selbst als wertvoll erlebt wird, erhält auch das Füreinander seinen ihm zukommenden Ort im Kontext der Freiheit. Nicht das Füreinander aktualisiert das Miteinander, sondern die Lust am Miteinander aktualisiert Für-Sorge. Dabei kann diese Liebe zur Welt eine solche Dominanz einnehmen, daß die Opfer, die die Fürsorge freisetzt, angesichts der Liebe zur gemeinsam gestalteten Welt unbedeutend werden, zumal im Miteinander die Hilfe nicht auf einzelnen lastet, sondern viele zur Hilfe kommen können. Ein Herrschaftsausgleich, wie es das Konzept des Füreinanders kennt, ist im Kontext des handelnden Gestaltens eines Bezugsgewebes gar nicht mehr notwendig, ja steht ihm sogar im Wege, weil der Herrschaftsausgleich durch Selbstzurücknahme der Helfenden deren Handlungsmöglichkeiten reduziert, statt sie zu fördern. Folgerichtig wird im Konzept der Selbsthilfebewegung als Konzept einer selbsthelfenden Handlungsgemeinschaft der Fürsorgeaspekt zugunsten des Aspektes der Handlungsgemeinschaft stellenweise fast unsichtbar.

In diesem Kontext erhalten erst einzelne Aussagen der Diakoniewissenschaft ihren vollen Sinn, die deutlich machen wollen, daß „das pure Für trennt, nur das Miteinander schafft bleibende Hilfe und zwar für beide Seiten“²¹¹. Vielmehr muß „Für-Sorge im Mit-Tun ‘aufgehoben’ sein“²¹², so daß „vor

²⁰⁹ Vgl. dazu auch die Ausführungen zur Selbstverleugnung Kap. 3.3.3.5.

²¹⁰ Arendt: *Vita activa*, S.182

²¹¹ Bach: *Boden unter den Füßen hat keiner*, S.118

²¹² Ebd. S.28

allem Für-Andere-da-Sein das Mit-anderen-Leben²¹³ stehen muß. Im „Das habe ich für dich getan“ erkennt Bach eine Kluft, die im „Das haben wir getan“ verschwunden ist²¹⁴. Hilfe braucht Kooperation²¹⁵. Ausdrücklich gefordert wurde dieses Umdenken auf der Weltkirchenkonferenz in Nairobi, wo die Formel der Kirche mit den Armen statt für sie eigens geprägt wurde²¹⁶. Von der Perspektive des Denkens von Hannah Arendt aus ist der Kontext dieses Miteinanders aufweisbar. Die feine, aber tragende Unterscheidung zwischen Füreinander und Miteinander, die in der diakonischen Literatur noch meist synonym auftauchen, wird deutlich durch Arendts Weltkonzept, das jenseits von allem Rekurs auf individuelle Möglichkeiten und Bedürfnisse auf die gemeinsamen Handlungsräume rekurriert.

Erst in diesem Kontext der Suche nach einer authentischen Form des Miteinanders wird auch der Sinn des neueren Versuches verständlich, diakonisches Handeln nach ihrem „Auszug aus der Gemeinde“ neu an die Gemeinde zurückzubinden. Gemeinde übernimmt in diesen neueren Diakonieansätzen vielfältige Funktionen. Sie kann als lebendige Gemeinde „Empfangsraum“ sein nach der Entlassung aus einer Einrichtung²¹⁷ und als solcher Empfangsraum auch „Integrationsraum“²¹⁸, indem sie als bestehendes „Netzwerk nachbarschaftlichen Helfens“²¹⁹ Möglichkeiten des Miteinanderhandelns und Sprechens eröffnet. Sie kann therapeutischen Charakter²²⁰ annehmen als „heilende Gemeinschaft“²²¹, indem die „Vereinzelung aufgehoben [wird] in der Gemeinschaft“²²² und in ihr Welt jenseits der Hilfsbedürftigkeit aufscheint, so daß die Gemeinschaft gleichzeitig innerhalb des gemeindlichen Miteinanders auch Fürsorgemöglichkeiten bietet. Gemeinde verbindet Menschen, doch nicht, wie es das innerinstitutionelle Hilfesgeschehen manches Mal suggeriert, indem es die einzelnen zu einer Kette formt, sondern indem sie den Netzcharakter des Miteinanders deutlich macht²²³. Die Gemeinde kann dort, wo sie nicht nur Gottesdienstgemeinschaft einer nahezu passiven Gemeinde unter der Leitung eines allzuständigen Pastors ist, tatsächlich Momente einer integrierenden, freiheitlich qualifizierten Handlungsgemeinschaft tragen, die die Initiativmöglichkeiten auch solcher, die weniger individuelle Möglichkeiten aufgrund spezifischer Behinderungen haben, integrieren und ihnen in ihren Initiativen handelnd zur Hilfe eilen. Kritisch ist gegen dieses Konzept anzumerken, daß die Gemeinden angesichts des fortschreitenden Schrumpfungsprozesses der volkscirchlichen Ortsgemeinden immer weniger geeignet erscheinen, derartige Integrationsräume anzubieten, so daß die Rückbindung an die Ortsgemeinde angesichts dieser Entwicklung anachronistisch und utopisch anmutet, so sehr diese auch zu wünschen wäre²²⁴.

Im Zuge dieser Entwicklung entdeckt die Diakoniewissenschaft neu die Möglichkeiten der Selbsthilfe. Nachdem kirchliche Diakonie lange der Selbsthilfebewegung aufgrund ihres „altruistischen“²²⁵, unterordnend-dienenden Konzeptes von Ehrenamt fremd gegenüberstand, wird in der jüngeren Diskussion die Forderung nach einer besseren „Zusammenarbeit“, „Kooperation“ bzw.

²¹³ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.34

²¹⁴ Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.134

²¹⁵ Vgl. Turre: Diakonik, S.82

²¹⁶ Vgl. dazu Strohm / Schäfer: Abschließende Überlegungen, S.240

²¹⁷ Vgl. Leitlinien zum Diakoniat, in: Reitz-Dinse: S.197

²¹⁸ Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.185f.

²¹⁹ Strohm: Diakonie und Sozialethik, S.247

²²⁰ Vgl. Turre: Diakonik, S.100

²²¹ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.65.73

²²² Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.68

²²³ Vgl. Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.52.55

²²⁴ Vgl. Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.185

²²⁵ Rannenberg: Tagesordnungspunkt Diakonie, S.101

„konstruktiven und kritischen und selbstkritischen Partnerschaft“ laut²²⁶. Doch geht es in der Diskussion über die Selbsthilfebewegung letztlich um mehr als um einfache Zusammenarbeit. Vielmehr kann - so der Anspruch - Diakonie von der Selbsthilfebewegung lernen. In den Bürgerinitiativen wird die „[selbst-]heilende Kraft der Gesellschaft“ erkannt und damit ein Moment „konkreter Hoffnung“²²⁷, so daß sich „Christeninitiativen“ als Pendant zu Bürgerinitiativen entwickeln können²²⁸. Dabei spielen insbesondere die Selbsthilfeprinzipien „Selbsthilfe“, „Partizipation“, „Freiraum für eigenverantwortliches Handeln“ eine herausragende Rolle, die es neben dem Anspruch des diakonischen Dienstverständnisses ermöglichen, daß aus Betroffenen Beteiligte werden²²⁹. Gegen den Alptraum einer „bedienten Gesellschaft“²³⁰ rekurriert die Selbsthilfebewegung auf die Förderung der eigenen Kompetenz²³¹, und dies eben nicht nur auf der Seite der Hilfsbedürftigen, sondern auch auf der Seite der Helfenden. Im Gegensatz zum meist weit verbreiteten Verständnis von Ehrenamt als „Fremdbestimmung und Zuarbeit“ wird entdeckt, daß Selbsthilfe vom selbstbestimmten Tätigsein auch der Helfenden ausgeht²³². Die Selbsthilfegruppe wird zum „Ausdruck eines ‘anderen’ Helfens, das die vorhandenen Hilfestrukturen der Gesellschaft ergänzen, hinterfragen, erweitern mag“²³³. Erst in dieser Form der Selbstbestimmung der Helfenden wie der Hilfsbedürftigen kann eine „Symmetrie von Beziehungen“ als „Elementarform politischen Handelns“²³⁴ entstehen, indem die Beteiligten ihre Kompetenzen in die Handlungsgemeinschaft einbringen können. Insofern kann Macht im positiven Sinne Hannah Arendts entstehen, indem Hilfsbedürftige befähigt werden, „sich zu organisieren, sich der Macht [des Zusammenschließens] bewußt [zu] werden [...] und Eigenständigkeit und Selbstbestimmung“ zu verwirklichen²³⁵. Erst wenn alle Beteiligten ihre Initiativität einbringen können, kann ein Bezugsgewebe des Handelns und Sprechens entstehen, in das jeder so involviert ist, daß dieses Gewebe im Sinne Hannah Arendts eine Eigendynamik entwickeln kann, die von einzelnen Unterschieden abzusehen vermag, weil das verbindende Gewebe die Priorität erhält vor allen Ungleichheiten. Das Miteinander erhält damit eine Bedeutung für alle an ihm Beteiligten, mit der dann auch Lust und Freude an diesem Miteinander verbunden sein können²³⁶. Damit wird die Stellung von Hilfsbedürftigen in diesem Miteinander zum Prüfstein für den Charakter einer Handlungsgemeinschaft. Sofern Behinderung erst in zweiter Linie wichtig sein kann²³⁷, insofern das Miteinander sich nicht ausschließlich um die bestehenden Schwierigkeiten dreht²³⁸, ist Raum vorhanden für wirkliches Miteinander-handeln, zum Weben eines politisch qualifizierten Bezugsgewebes. Bach spricht in diesem Zusammenhang davon, daß das Miteinander in Selbstverständlichkeit geschieht²³⁹, bei der das, womit Menschen sich beschäftigen, wichtiger wird als eventuell behindernde Einschränkungen. Diese Selbstverständlichkeit drückt sich gegenüber

²²⁶ Anzeichen eines Umdenkens in der Diakonie ist der Raum, der in den jüngsten öffentlichen Verlautbarungen von EKD und Diakonischem Werk der Selbsthilfebewegung gewidmet wird. Vgl. dazu insbesondere das Jubiläumsjahrbuch Diakonie 1998, die Denkschrift: „Herz und Mund und Tat und Leben“, sowie das Leitbild Diakonie. Die ausdrückliche Aufforderung, der Selbsthilfe mehr Raum zu gewähren, findet sich insbesondere in: Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.71.79.99, Diakonisches Werk: Diakonie - stark für andere, Leitlinie 6.

²²⁷ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.39f.

²²⁸ Ebd. S.73

²²⁹ Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.100

²³⁰ Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.289 unter Rückbezug auf ein Zitat von McKnight

²³¹ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.68

²³² Vgl. Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.309

²³³ Degen: Diakonie im Widerspruch, S.102

²³⁴ Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.310, im Verweis auf Möller: Selbsthilfegruppen, S.79ff.

²³⁵ Die Konferenz in El Escorial. Richtlinien über das Teilen II.5, in: Raiser: Ökumenische Diakonie, S.98

²³⁶ Vgl. Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.56.74.139

²³⁷ Vgl. ebd. S.133

²³⁸ So auch Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.53

²³⁹ Vgl. Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.56.156

Hilfsbedürftigkeit aus in einer von Bach so genannten „Na-und?-Haltung“²⁴⁰, die signalisiert, daß Unterschiede in der reflexiven Selbsthilfefähigkeit keine Barriere für das Miteinanderhandeln darstellen. Im Rückgriff auf Tocqueville könnte man sagen, daß Menschen im Miteinanderhandeln entdecken können, daß ihr individuelles Können gar nicht von großer Bedeutung ist im Vergleich mit den Möglichkeiten, die sich aus dem Zusammenschluß zum Zusammenhandeln ergeben können. Jeder einzelne, ob behindert oder nicht behindert - ist ohnmächtig. Der Rückzug auf die Privatsphäre mit ihren individualistischen Möglichkeiten ist ein Selbstbetrug, der der politischen Bevormundung Tür und Tor öffnet. Transitive Selbstbestimmung, etwas selbst zu bestimmen, im Gegensatz zur reflexiven Bestimmung seiner selbst ist erst möglich im Zusammenhandeln mit anderen.

Würde dieses Miteinander im diakonischen Kontext durchdacht werden, würde auch der falsche Ansatz des Dritten Weges offensichtlich. Die Vermeidung von Interessensgegensätzen verhindert gerade ein machtvolleres Miteinander, das in Selbstbestimmung gründet. Mitarbeiter sind gebeten, ihre Interessen nicht oder doch wenigstens leiser zu äußern. Damit werden im Bild Hannah Arendts Fäden des Bezugsgewebes gekappt und Initiativität beschnitten. Auch wenn nicht bestritten werden kann, daß es im politischen Miteinander oftmals zu Konstellationen kommt, in denen sich Parteiinteressen gegenseitig blockieren, so kann die Lösung solcher unfruchtbarer Konfrontation nicht die Zurücknahme der Interessenhaftigkeit bedeuten und damit die Lahmlegung der politischen Dynamik, sondern der politisch einzige Weg liegt im Ringen um das konkrete Gemeinsame, in das die einzelnen Interessen eingebracht werden können. Nur wenn der gemeinsame Handlungsverband und das Interesse an diesem die partikularen Interessen an Bedeutung übertrifft, lösen sich solche Blockaden zugunsten fruchtbarer Kompromisse.

In enger Verbindung mit dem Dienstgemeinschaftskonzept steht die diakonische Einschränkung der Grundrechte der Koalitionsfreiheit²⁴¹. Interessenskoalitionen sollen dem Dienstgemeinschaftsgedanken und damit das Gegeneinander der vorgegebenen Einheit des Dienstes untergeordnet werden. Abgesehen von der Frage, wie diese Einheit des Dienstes genau zu bestimmen ist, und ob diese Einheit erfahrbar ist - gerade auch im Zusammenhang der volksskirchlichen Diakonie -, drängt sich aus politiktheoretischer Perspektive die Problematik auf, daß eine Einschränkung von Handlungsgemeinschaft und ihrer Kompetenzen zu einer Reduzierung ihrer selbst führen muß. Tocqueville macht deutlich, daß solche Einschränkung gleichbedeutend ist mit einer Amputation des Gemeinwesens²⁴². Macht, so stellt Arendt klar, ist nur initiierbar durch Machtteilung. Ein Miteinander im Handeln ist nicht gewinnbar ohne die Möglichkeit des Gegeneinanders in einer Handlungsgemeinschaft.

Dieser Zusammenhang wird bei einer politiktheoretischen Reflexion der arbeitsrechtlichen Regelungen in der Kirche deutlich. Wenn es stimmt, daß das Konzept der Dienstgemeinschaft im Kern partizipativ gedacht werden muß²⁴³, dann impliziert diese Partizipation eine Gleichheit in den Initiativrechten. Nur durch solche politische Gleichheit kann eine Kontrolle der Dienstgeber und damit eine Selbstbestimmung zum Handeln der Dienstnehmer gelingen. Solche Initiativrechte fehlen nicht nur in der MVO²⁴⁴. Vergleicht man die Organisation der Mitarbeitervertretung in Diakonie und Kirche mit dem Rätekonzept von Hannah Arendt, so wird der Unterschied deutlich. Jedoch das größte politische Defizit wird an der gestuften Institutionalisierung deutlich. Während feiheitsreiche Institutionen in ihren Kompetenzen wachsen, sobald sich ihre Einflußsphäre quantitativ erweitert, ist

²⁴⁰ Ebd. S.25

²⁴¹ Vgl. Beyer/Nutzinger: Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft, S.45.58.88

²⁴² Vgl. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika II, S.178

²⁴³ Vgl. Beyer/Nutzinger: Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft, S.273

²⁴⁴ Vgl. dazu auch Beyer/Nutzinger: Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft, S.105

es bei der Mitarbeitervertretung genau umgekehrt. Mitwirkungsrechte der Mitarbeitervertretung, die im Großen und Ganzen lediglich in Zustimmungsrechten zu Dienstgeberinitiativen bestehen, finden sich fast ausschließlich auf institutioneller Ebene. Auf regionaler und erst recht auf Bundesebene ist die Mitarbeitervertretung fast gänzlich ohnmächtig und auf reinen Erfahrungsaustausch festgelegt. Von Partizipation läßt sich in diesem Zusammenhang nicht sprechen. Hinzu kommt, daß Zustimmungsrechte noch keine Mitwirkungsrechte sind. Mit dem alleinigen Recht auf Zustimmung öffnet sich Mitarbeitern kein Raum von Handlungsmöglichkeiten. Gleich den säkularen Gewerkschaften beschränkt die MVO auch die Aufgaben der Mitarbeitervertretungsordnung auf die Formulierung von Mitarbeiterinteressen, statt institutionell Handlungsräume zu gestalten, in die diese Interessen integrierbar werden. Schließlich entfällt der Streik als wichtigstes Gestaltungsmittel der Arbeiterschaft, Arbeitgeber dazu zu zwingen, die Belange der Arbeitnehmer ernst zu nehmen. Wenn dieses Recht im Arbeitsraum Kirche beschnitten werden soll, so muß ein Pendant geschaffen werden, das gleichwertige Möglichkeiten der Einflußnahme bietet, sofern politische Gleichheit erhalten bleiben soll.

Damit ist die diakonische Dienstgemeinschaft weiter entfernt von Partizipation als andere Institutionen. Freilich ist in der gegenwärtigen Diakoniediskussion noch nicht präsent, daß ein Konzept von Diakonie als Selbsthilfeinitiative das traditionelle Dienstverständnis der Unterordnung unter den anderen - auch wenn dieses in ein Konzept des Füreinander eingebettet ist - sprengt. Der Rekurs auf die Selbsthilfebewegung geschieht noch neben dem traditionellen Dienstkonzept, statt auf dessen Grundlage das bisherige Dienstverständnis zu überdenken. Erst ansatzweise wird bewußt, daß eine solches Konzept auch eine „neue Diakonie“ impliziert, die nicht aus einer „Theologie des Opfers“ heraus, „sondern immer mehr als Teilhabe an der Gestalt des Zusammenwirkens im Ganzen der einzelnen Einrichtungen“²⁴⁵ geschieht. Die neue Diakonie wird „immer weniger als Selbstpreisgabe und Aufopferung verstanden, sondern vielmehr als Partizipation an der Entwicklung und Ausgestaltung der Diakonie“²⁴⁶. Im Horizont dieser neuen Diakonie gilt es, aufzuzeigen, daß sie nicht gegen biblisch-theologisches Dienstverständnis formuliert werden muß, sondern sich vielmehr auch theologisch gründen läßt. Nicht nur kennt das biblische Gemeindeverständnis eine Form des Miteinanders, in dem alle Unterschiede in der Einheit des Seins in Christus aufgehoben sind, so daß „Christus quer steht zu [...] gesund/krank [...] arm/reich und anderen Alternativen, die uns oft arg wichtig sind“²⁴⁷, wie Bach im Verweis auf Gal 3,28 formuliert. Die Sache Christi hat eine Begeisterung zur Folge, die andere Unterschiede in den individuellen Handlungskompetenzen unbedeutend werden läßt. Wenn sich diese Begeisterung auch in Rahmen der volksskirchlichen Diakonie nicht nachahmen läßt, ohne in Scheinheiligkeit und Vergewaltigung der Rechte von Mitarbeitern zu enden, so ist auch heute Diakonie gefordert, gemeinsame Handlungsräume zu finden, in denen die einzelnen Geschmack daran finden können, ihre Initiativität einzubringen.

Ein besonderer theologischer Anknüpfungspunkt an eine neue, freiheitliche Diakonie besteht darin, sie „auszurichten auf den Anbruch der künftigen Gottesherrschaft“²⁴⁸. Reich Gottes spielt in der synoptischen Tradition eine zentrale Rolle als Bezugspunkt des heilenden und verkündigenden Handelns Jesu²⁴⁹. Der Horizont des Reiches Gottes ermöglicht dem diakonischen Handeln eine Perspektive: „Ohne die Reich-Gottes-Perspektive wird Diakonie zur ideenlosen Liebe, die nur kompensiert und wiedergutmacht. [...] Ohne Reich-Gottes-Hoffnung verliert die Diakonie ihre christliche Bestimmung und wird in Praxis und Theorie zu einem Teil sozialstaatlicher

²⁴⁵ Nübel: Teilhabe statt Preisgabe, S.7

²⁴⁶ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.121

²⁴⁷ Vgl. Bach: Getrenntes wird versöhnt, S.163; vgl. auch S.185

²⁴⁸ Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.148 im Verweis auf Krimm

²⁴⁹ Vgl. Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.191

Dienstleistungen.²⁵⁰ Soziale Arbeit im Horizont dieses Reiches Gottes weigert sich, Menschen als „hoffnungslose Fälle“²⁵¹ zu bezeichnen. Vielmehr umfaßt es eine höchst konkrete Vision, die dem Handeln in der Welt eine Orientierung zu geben vermag. Manche Züge der Beschreibung der Selbsthilfe scheinen idealistisch anzunehmen angesichts nicht nur mancher Realität innerhalb der Selbsthilfebewegung, zumal wenn Selbsthilfeinitiativen in individualistische Grundströmungen zurückfallen, erst recht mag eine Übertragung auf Verhältnisse innerhalb der Diakonie unrealistisch anmuten. Von Bedeutung im Horizont des Gottesreiches ist das Aufspüren kleiner möglicher Anfänge dessen, was Vision der Zukunft ist. Das bedingt ein dialektisches Verhältnis zwischen Gottesreich und gegenwärtiger Wirklichkeit: „in Teilhabe am Reich Gottes“, so macht Hollweg deutlich, „sucht [der Christ] seinen Weg des Denkens und Handelns in gleichzeitiger Teilhabe an der irdischen Wirklichkeit, die auch der Wahrnehmung und Erkenntnis durch ihn bedarf“²⁵². Dieses Reich ist dann nicht nur eine rein jenseitige Größe wie das göttliche Gericht²⁵³, das von Gott aus in die Welt einbricht²⁵⁴ und auf diese Weise Welt verändert, sondern ist gekennzeichnet als „Möglichkeit in und aus Wirklichkeit“²⁵⁵, so daß die theologische Praxis von der Frage nach „Vollzügen des Reiches Gottes in der konkreten geschichtlichen Situation“ lebt²⁵⁶. Damit ist die Vision vom Reich Gottes offen für konkrete Fragen des heilen Lebens, das nicht nur theologische Größen, sondern auch die gelungene Gemeinschaft zwischen Menschen thematisieren kann. Das Reich Gottes hat „wesenhaft eine soziale Dimension“²⁵⁷, und diese gelingende soziale Dimension kann an einzelnen Lichtpunkten des Zusammenlebens in der Welt senfkornartig deutlich werden. In diesem Sinne kann Moltmann das Modell der Bürgerinitiativen als „konkrete Hoffnung [...] der Liebe, die hier auf Erden verbinden, heilen, zurechtbringen will“²⁵⁸ bezeichnen, von der aus Kirche und vor allem konkrete Kirchengemeinden „Modelle konkreter Utopie“ gelingender Gemeinschaft entwickeln können²⁵⁹.

Während die Kennzeichnung von Diakonie als einer solchen im Horizont des Reiches Gottes deutlich macht, daß die theologische Größe dieses Gottesreiches Aspekte gelungenen weltlichen Miteinanders aufzunehmen vermag, bietet das biblisch-theologische Verständnis des Bundes als „Basiskategorie im Prozeß der Herausbildung jüdischen Selbstverständnisses“²⁶⁰ die Möglichkeit einer Qualifizierung dieses Miteinanders an, das auf Freiheit beruht, um dieses freiheitliche Miteinander theologisch zu reflektieren. Der Bundesgedanke impliziert Freiwilligkeit und Wechselseitigkeit²⁶¹ gleichermaßen; er hat insofern Vertragscharakter. Wenn in der Literatur der Vertragsgedanke abgelehnt wird, so aus dem Grunde, daß dabei der rein kalkulierende Interessensausgleich eines bestimmten Vertragsdenkens dabei im Blick ist²⁶², bei dem diese individuellen Interessen der einzelnen Vertragspartner letzte Bezugsgrößen bleiben und nicht wieder in ein gemeinsames Miteinander eingebracht werden. Dagegen werden für den biblischen Bundesgedanken die „Wesensmerkmale [...] Treue und Spontaneität“²⁶³ geltend gemacht, die aus dem vertraglichen Miteinander erst ein Miteinander eigener Qualität entstehen lassen. Diese

²⁵⁰ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.20

²⁵¹ Campbell: Nächstenliebe mit Maß, S.145

²⁵² Hollweg: Trendwende in der Diakonie, S.207

²⁵³ Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.195 Im Rekurs auf Schillebeeckx

²⁵⁴ Ebd. S.192

²⁵⁵ Ebd. S.197 im Verweis auf Eberhard Jüngel

²⁵⁶ Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.44

²⁵⁷ Turre: Diakonik, S.113

²⁵⁸ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.39

²⁵⁹ Vgl. Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.326

²⁶⁰ Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, S.250 in einem Zitat von Vogel

²⁶¹ Kutsch: Art. Bund. Theologische Realenzyklopädie Bd.7, S.397

²⁶² Campbell: Nächstenliebe mit Maß, S.131.133

²⁶³ Ebd. S.129

Bundesgenossenschaft, so der Gedanke, findet in der christlichen Gemeinde seine vorläufige Darstellung²⁶⁴ und kennzeichnet auch das helfende Miteinander in Gegenseitigkeit²⁶⁵.

Nun ist jedoch offensichtlich, daß der Bund zwischen Gott und Mensch gerade nicht auf Reziprozität beruht, sondern viel stärker Ähnlichkeiten hat mit altorientalischen Staats-, Vasallen- und Schenkungsverträgen, in denen ein Oberer etwas anordnet, das ein wie auch immer Niedriger nicht ohne Schaden ablehnen kann²⁶⁶. So ist auch der Bund des Alten Testaments eher einseitige Stiftung und Festsetzung, zu der allerdings die Zustimmung der Stiftungsbegünstigten eingeholt wird. Folgerichtig übersetzt die griechische Septuaginta den hebräischen berith auch mit diaq»kh statt mit dem reziproken sunq»kh. Weder im Alten Testament noch im Neuen Testament sind deshalb Gott und Mensch gemeinsam Subjekt einer diaq»kh / eines berith. Insofern hat das einseitig verfügte Testament durchaus Ähnlichkeiten mit dem alt- und neutestamentlichen Bundesverständnis. Allerdings darf dabei die biblische Betonung der expliziten Zustimmung des Gottesvolkes nicht ausgeblendet werden. Die Ablendung von dem Unterschied zwischen wechselseitigem Bund und einseitigem Testament übersieht das eigentümliche Verhältnis zwischen biblischem Für-andere und Miteinander. Die Vorleistung Gottes, zu einem Endpunkt gekommen in der Selbstopferung am Kreuz für die Welt, ist noch nicht das Miteinander, aber indem die einseitige Vorleistung und Bundesverfügung auf die Zustimmung und Entscheidung seines Volkes bzw. der Welt abgestellt wird, eröffnet sie durch das Sein für die Welt einen Raum des Miteinanders. Die paulinische Wendung „™n Cristŕ“ ist räumlich zu verstehen²⁶⁷. Durch die Vor- und Fürleistung eröffnet Gott selbst einen Raum, in dem Miteinanderhandeln möglich wird. Es liegt alles daran, den Tod Christi nicht als nachahmenswert, sondern vielmehr als einmaliges Opfer²⁶⁸, als Eröffnung eines Miteinanders anzusehen, indem es durch ein Miteinander unter Menschen mit Leben gefüllt werden kann. Der puritanische Gedanke des Covenant with God, der einen covenant untereinander zu einem „civil body politic“ (Mayflower Compact) zur Folge hat, ist nur in diesem Zusammenhang verständlich²⁶⁹. Hellsichtig macht auch Philippi deutlich, daß der Sinn der Kenosis Christi, seiner Selbstverleugnung, nicht diese selbst, sondern die Menschwerdung unter Menschen ist. Allerdings zieht Philippi daraus den umgekehrten Schluß: Gott wurde Mensch, um unter Menschen Knechtsgestalt anzunehmen und damit eine diakonische Grundhaltung zum Nächsten aufzuweisen, statt sich als Mensch unter Menschen zu bewegen²⁷⁰. Das gnädig fürsorgende Tun Gottes für die Menschen will nicht zuerst zur Fürsorge, zum Für-andere-Sein, anstiften. Es will Anfang sein einer Gemeinschaft mit den Menschen und unter ihnen und stellt daher die menschliche Entscheidung, die Gabe Gottes anzunehmen, in das Zentrum des Glaubensgeschehens. Fürsorge ist nicht Selbstzweck, sondern hat Mitsein zu seinem Ziel.

Ein Verständnis des Menschseins Christi als individualistisches Dienstverständnis statt diesen Dienst als Eröffnung eines Miteinanders zu verstehen, steht schließlich auch im Widerspruch zum Bild Jesu, das die synoptischen Evangelien zeichnen²⁷¹. Im Blickpunkt seines heilenden Tätigseins stand niemals nur der einzelne Hilfsbedürftige, sondern immer auch sein Bezugsgewebe. Jesus schickt den geheilten Aussätzigen zum Priester, der über die Neuaufnahme in die Gemeinschaft zu befinden hat, setzt sich

²⁶⁴ Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.405

²⁶⁵ Campbell: Nächstenliebe mit Maß, S.133f.

²⁶⁶ Kutsch: Art. Bund. Theologische Realenzyklopädie Bd.7, S.398

²⁶⁷ Vgl. Busch: Dienstgemeinschaft, S.98f.

²⁶⁸ Vgl. Nübel: Teilhabe statt Preisgabe, S.8

²⁶⁹ Vgl. S:E:Morison (Ed.): William Bradford of Plymouth Plantation, außerdem Winthrop: Ein Modell christlicher Liebe, in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd IV/1

²⁷⁰ Vgl. Philippi: Christozentrische Diakonie, S.217ff.

²⁷¹ Vgl. dazu insbesondere Degen: Diakonie im Widerspruch, S.46; Horn: Diakonische Leitlinien Jesu, S.115; Kohler: Kirche als Diakonie, S.96

an die Tische der Zöllner und Sünder, um in den jeweiligen Bezügen neue Gemeinschaftsmöglichkeiten aufzuzeigen und stiftet selbst seine Gemeinschaft von Jüngerinnen und Jüngern, die er in die Welt hinaus schickt, um diese Gemeinschaft zu öffnen, statt exklusiv zu schließen.

3.1.3. Freiheit und Dienst

3.1.3.1. Das protestantische Freiheitsverständnis

Die Frage nach dem diakonischen Dienstverständnis macht die Frage nach dem diakonisch-theologischen Verständnis von Freiheit in diesem Dienst dringend, zumal der Freiheitsbegriff in vieldeutiger Verwendung gebräuchlich ist. Freiheit wird von Hannah Arendt phänomenologisch verstanden. Es ist nicht so sehr Befreiung von einem wie auch immer gelagerten Widerstand, von Schuld, der Welt, Konflikten oder anderen Störfaktoren im Hinblick auf ein bestimmtes Handlungsziel, sondern kennzeichnet die spezifische menschliche Spontaneität im Handeln. Der Mensch handelt nicht nur kausal bedingt, sondern ist begabt mit der Fähigkeit, Kausalität zu durchbrechen, handelnd Neues in die Welt zu bringen, das Welt grundlegend verändern kann. Freiheit und Handeln fallen daher für Hannah Arendt zusammen: „Solange man handelt, ist man frei.“²⁷² Die einzelnen Fäden des Bezugsgewebes einer politisch qualifizierten Handlungsgemeinschaft sind nichts anderes als Fäden dieser Freiheit. Freiheitliches Handeln trifft auf das Freiheitsvermögen anderer, das dem intendierten ursprünglichen Handeln auf einmal eine völlig neue Wendung geben kann. Arendt macht darauf aufmerksam, daß es äußerst verschiedene Formen des Freiheitsverständnisses gibt, wobei sie ihr politisches Verständnis von Freiheit einem radikal unpolitischen, ja freiheitsvernichtenden Sinn einer „Freiheit von Politik“ gegenüberstellt²⁷³. Wer sich vom freiheitlich-politischen Miteinander abschließen will, um seinen individuellen Handlungsspielraum zu erweitern, schließt sich und die anderen von seinen höchsten Handlungsmöglichkeiten ab. Dieses Freiheitsdenken Hannah Arendts ermöglicht es, die hohe Würde der Handlungsfreiheit neu zu reflektieren und mit ihr die Gefahren des Verlustes von Freiheit für die Menschen und ihre Welt zu erkennen.

In der relativ breiten Rede von Freiheit in diakoniewissenschaftlicher Literatur ist deshalb insbesondere zu prüfen, welches Verständnis von Freiheit zugrundeliegt, vor allem unter dem Aspekt, ob diese Freiheit Handlungsräume eröffnet. Die Freiheitsthematik nimmt in der protestantischen Literatur einen herausragenden Raum ein. Dies wird bereits daran deutlich, daß Luthers eigene Namensgebung aus der Latinisierung und anschließenden Germanisierung des griechischen Begriffs $\tau\mu\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\rho\omicron\upsilon\varsigma$ herrührt²⁷⁴, der nach klassisch griechischem Verständnis die politische Unabhängigkeit und Herrschaftslosigkeit ebenso implizierte wie das Sein unter Seinesgleichen²⁷⁵. Reflektiert man Luthers Freiheitsverständnis, wie es am deutlichsten in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ zum Ausdruck kommt, so wird deutlich, daß dieses Freiheitsverständnis zunächst einem rein innerlichen Geschehen entspringt, in dem der Mensch radikal passiv ist. Dies geschieht bei Luther in Gegenstellung zur Vorstellung der Gerechtigkeit vor Gott durch das Tun eigener Werke und damit menschlicher Mitwirkung am eigenen Heil, so daß "unsere Seligkeit außerhalb unserer Kräfte und Beschlüsse vom Wirken des alleinigen Gottes abhängt"²⁷⁶. Der Glaube ist damit zu verstehen als eine „passivitas“, als das „schlichte Sich fallen lassen auf die bedingungslose

²⁷² Arendt: Freiheit und Politik, S.206

²⁷³ Vgl. ebd. S.202; Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.189

²⁷⁴ Vgl. Stock: Luther und die Freiheit, S.83

²⁷⁵ Vgl. Tödt: Freiheit. Theologisch. Evangelisches Kirchenlexikon, Sp.1349f.

²⁷⁶ Luther: WA 18; 634,16f.

Selbstvorgabe Gottes in Christus²⁷⁷. Der Mensch tritt in diesem Glaubenszusammenhang niemals als Handelnder auf, „hier kommt er allein als Empfangender, als Gewirkter, als dem Urteil Ausgesetzter, als bejaht oder verworfen in Betracht. Aber dieses Sein des Menschen vor Gott ist nicht etwas neben und zusätzlich zu dem Sein des Menschen in und vor der Welt, sondern dasjenige, welches das In-der-Welt-Sein des Menschen bestimmt, ob er es wahrhaben will oder nicht.“²⁷⁸ Dennoch kommt auch hier ein Freiheitsmoment menschlicher Wahl ins Spiel, insofern die Gnade Gottes eine radikale Alternative aufzeigt. Umkehr zu Gott ist dann „das Wahrnehmen einer ethischen Option“²⁷⁹. Die Gottesfurcht ist von Gott nur gefordert und kommt nicht naturgesetzhaft über den Menschen. Der Mensch selbst ist aufgerufen, das Gute, das Gott anbietet, zu wählen²⁸⁰. Allerdings bereitet in diesem Zusammenhang der Gedanke der doppelten Prädestination besondere Schwierigkeiten, der sich nicht erst bei Calvin findet, sondern nach paulinischem Vorbild bereits bei Augustinus ausgestaltet ist und dann auch von Luther aufgenommen wurde. Wenn Gott im voraus bestimmt, wem die Gnade zugeteilt wird und wem nicht, ist auch diese rudimentäre Wahlmöglichkeit des Menschen als Zustimmung zum Glaubensgeschehen zerstört. Daß dem christlichen Glauben der Gedanke der Wahl jedoch zutiefst innewohnt, zeigt sich bereits daran, daß die christliche Verkündigung untrennbar mit dem Appell an den Menschen verbunden ist, die Gnade Gottes zu wählen.

Der Prädestinationsgedanke zeigt auf, daß das im Innersten Getroffensein von der Gnade Gottes derart übermächtig von Menschen empfunden werden kann, daß das Bewußtsein der eigenen Wahlfreiheit darin gänzlich verlorengehen kann²⁸¹. Das protestantische Freiheitsverständnis ist zutiefst mit der Gnadentheologie verbunden, es kennzeichnet nicht die Freiheit im Gandengeschehen, sondern vielmehr die Folge des befreienden Geschehens durch Gott selbst²⁸². Die Befreiung durch die Gnade Gottes bewirkt eine „Freiheit zum Bekenntnis der Schuld und zum Bekenntnis der Vergebung unserer Schuld, schließlich zum Bekenntnis zu Dienst und Liebe zur Welt“²⁸³. Freiheit - auch Freiheit im diakonischen Dienst - ist damit vor allem in der Glaubensfreiheit verankert: „Die Freiheit der Diakonie [...] ist dann gewährleistet, wenn Menschen in der Freiheit des Glaubens in der Nachfolge Jesu Christi den Dienst der Nächstenliebe tun.“²⁸⁴ Freiheit meint hier als „nachfolgende, und bei Christen dem Wort Gottes freudig antwortende Freiheit“²⁸⁵ eine Freiwilligkeit im Tun des Willens Gottes nach dem Motto: „Ich bin so frei“²⁸⁶. Diese ganz persönliche, rein innerliche Freiwilligkeit im Dienen stellt die innere christliche Grundhaltung dar²⁸⁷; „denn Christus macht uns durch Liebe willig zum Dienen, läßt Diakonie zur Freude werden“²⁸⁸. Diese Freiwilligkeit wird gerne als „Spontaneität“ gekennzeichnet²⁸⁹, womit deutlich wird, daß hindernde Blockaden im

²⁷⁷ Joest: Martin Luther, S.138

²⁷⁸ Ebeling: Luther. Einführung in sein Denken, S.251

²⁷⁹ Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, S.252

²⁸⁰ Mehl: Art. Freiheit. Ethisch. Theologische Realenzyklopädie Bd.11, S.521

²⁸¹ Vgl. Otto: Das Heilige, S.107ff.

²⁸² Vgl. Stock: Luther und die Freiheit, S.86

²⁸³ Vgl. Von der Freiheit der Kirche zum Dienen. Theologische Sätze des Weißenseer Arbeitskreises. In: Krumwiede u.a. (Hg.): Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/2: S.186f.

²⁸⁴ Neukamm: Freiheit zum Dienst, S.204

²⁸⁵ Tödt: Freiheit. Theologisch. Evangelisches Kirchenlexikon, Sp.1355 im Rückgriff auf Luthers Freiheitsverständnis

²⁸⁶ Neukamm: Einleitende Überlegungen, S.16

²⁸⁷ Vgl. Rohde: Charismen und Dienste in der Gemeinde, S.208

²⁸⁸ Synode der EKD: An die Mitarbeiter in der Diakonie unserer Kirche. In: Niemeier Kirchliche Zeitgeschichte. Die Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchliches Jahrbuch 1957, S.19

²⁸⁹ Vgl. dazu beispielsweise Stock: Luther und die Freiheit, S.94; Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.402; Mehl: Art. Freiheit. Ethisch. Theologische Realenzyklopädie Bd.11, S.515, wo christliche Freiheit mit dieser Spontaneität ausdrücklich identifiziert wird. Vgl. Möller: Selbsthilfegruppen, S.341ff.

innerweltlichen Vollzügen jeder Art durch das Christusgeschehen fortgeräumt sind, so daß in der Folge dieses befreienden Geschehens die guten Werke von selbst, spontan aus dem Inneren fließen: „Eine freie, natürliche Willigkeit soll in uns sein, das Gute zu tun und das Böse zu lassen. Das ist geistliche Freiheit und Erlösung vom Gesetz.“²⁹⁰ Diese Willigkeit verwirklicht sich im diakonischen Tätigsein: „Christus [...] macht uns durch seine Liebe willig zum Dienen und - das ist das Geheimnis der Diakonie - läßt jeden Dienst zur Freude werden.“²⁹¹ Die Gnade bedeutet dann nichts anderes als „Wiederannahme zum Dienst“²⁹². Gottes Gnadenzuspruch wird zum Anspruch Gottes auf unser ganzes Leben. Das spontane, freiwillige Tun gründet wiederum in der Dankbarkeit für das Geschehen in der Gnade, dankbarer Dienst und Spontaneität gehören somit zusammen. Diese Dankbarkeit zu gebieten ist redundant, da Spontaneität gar nicht geboten werden kann. Im Gegenteil ist nichts tödlicher für die Spontaneität als die drängende Forderung²⁹³. In diesem komplexen Verhältnis wurzelt der komplexe Zusammenhang von Indikativ und Imperativ im Neuen Testament²⁹⁴.

Zwei Grundzüge sind für dieses Freiheitsverständnis grundlegend. Zum einen ist diese Freiheit nicht nur vereinbar mit äußerlicher Unfreiheit, sondern kann diese gar zur konsequenten Folge der Spontaneität haben. Die innere Freiheit korrespondiert mit äußerem dankbaren Dienst. Luthers Freiheitsschrift und insbesondere die beiden Kopftesen Luthers: „Der Christ ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan“ sowie „Der Christ ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ bilden „die Magna Charta des lutherischen Verständnisses der Existenz des Christen“²⁹⁵. Während der Christ in seiner Gewissensfreiheit niemandem untertan ist, hat diese Freiheit lediglich rein dienstkategoriales Tätigsein zur Konsequenz. Unbestritten ist damit eine Überlegenheit dieser christlichen Freiheit über alle weltlichen Verhältnisse und Unfreiheiten gesichert²⁹⁶. Hier ist vor allem Paulus' Äußerung maßgebend: „Ob Überfluß oder Mangel: ich kann das alles durch den, der mich können läßt“²⁹⁷. Allerdings bedingt diese Überlegenheit eine gänzliche Unterbestimmtheit weltlicher Selbstbestimmung. Die Freiheit bedeutet damit lediglich freie, das meint ungestörte Spontaneität im Dienst, nicht aus selbstbestimmtem Handeln heraus, ja nicht einmal zum freien Wollen. Auch dieser Zusammenhang wird bei Luther deutlich: „Wenn wir dieses Wort [freier Wille] nicht überhaupt aufgeben wollen, was am sichersten und frömmsten wäre, sollten wir lernen, es doch bis dahin gewissenhaft zu gebrauchen; daß dem Menschen ein freier Wille nicht in Bezug auf die Dinge eingeräumt sei, die höher sind als er, d.h. daß er weiß, er habe in bezug auf seine zeitlichen Geldmittel und Besitztümer das Recht, etwas zu gebrauchen, zu tun, zu lassen nach freiem Ermessen (obwohl dies durch den freien Willen Gottes allein gelenkt wird, wohin immer es ihm gefällt). Im übrigen hat er gegenüber Gott oder in den Dingen, welche Seligkeit oder Verdammnis angehen, keinen freien Willen, sondern ist gefangen, unterworfen, geknechtet entweder vom Willen Gottes oder vom Willen des Satans.“²⁹⁸ An anderer Stelle kommt Luther zu dem Schluß: „Der freie Wille ist in Wirklichkeit eine Erdichtung oder eine bloße Bezeichnung ohne Wirklichkeit. [...] Denn keiner hat es

²⁹⁰ Luther: WA 10 I 1; 361, 10-12

²⁹¹ Synode der EKD: An die Mitarbeiter in der Diakonie unserer Kirche. In: Niemeier: Kirchliche Zeitgeschichte. Die Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchliches Jahrbuch 1957, S.19

²⁹² Abbing: Theologische Grundprobleme der Diakonie. Theologische Realenzyklopädie, S.651

²⁹³ Mehl: Art. Freiheit. Ethisch. Theologische Realenzyklopädie Bd.11, S.515: „Unter den Gefühlen, die das Herz eines Menschen bewegen können, gehört gerade die Dankbarkeit zu jenen, die nicht befohlen werden können; sie muß spontan entstehen.“

²⁹⁴ Vgl. dazu insbesondere Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, 332ff.

²⁹⁵ Strohm: Diakonie und Sozialethik, S.35

²⁹⁶ Vgl. Tödt: Art. Freiheit. Theologisch. Evangelisches Kirchenlexikon, Sp.1355 im Rückgriff auf Calvins Freiheitsverständnis

²⁹⁷ Fuchs: Einübung der Freiheit, S.245 im Rekurs auf Phil 4,12f.

²⁹⁸ Luther: WA 18; 638, 4-11

in der Hand, etwas Böses oder Gutes zu denken, sondern alles [...] entspringt absoluter Notwendigkeit.²⁹⁹ Von hier aus ist jede Möglichkeit abgeschnitten, einen Übergang zu schaffen zwischen geistlicher und ethischer bzw. politischer Freiheit³⁰⁰. Äußerlich bleibt die Knechtschaft, die allerdings in freudiger Spontaneität ausgeübt werden soll. Christliche Freiheit im Sinne Luthers ist eine rein innerliche Gewissens- und Gesetzesfreiheit, die sich nach außen lediglich in erhöhter Leistungsfähigkeit bzw. Fruchtbarkeit niederschlägt, aber in keiner Weise am selbstbestimmten Handeln interessiert ist. Es ist schließlich diese Spontaneität in Form einer Freiwilligkeit, die die Unterordnung im Dienen von dem Untensein von Notleidenden unterscheidet. Der Dienende entscheidet sich freiwillig, wiewohl auf Gottes Gebot hin, unten zu sein und in diesem Untensein zu dienen³⁰¹. Das diakonische Freiheitsverständnis als Spontaneitätskonzept impliziert keine welthafte Gestaltungsmöglichkeiten, mithin keine politische Freiheit.

Die Trennung Luthers zwischen äußerer Heteronomie bei innerer Autonomie wird heute in der Theologie meist nicht mehr in Luthers radikalem Sinn vollzogen. Vielmehr wird versucht deutlich zu machen, daß das Christusgeschehen im individuellen Gewissen letztlich eine Emanzipationsbewegung impliziert, die eine umfassende Emanzipation auch der äußeren Verhältnisse mit sich bringen muß. Am deutlichsten erkennbar ist der Zusammenhang von Gottesbund und Emanzipation in der alttestamentlichen Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten (2.Mose 20,2)³⁰². Ebenso wird dieses umfassende Befreiungsgeschehen im neutestamentlichen Reich-Gottes-Verständnis wahrgenommen³⁰³. So gehört es auch in der Diakoniediskussion zusammen, „befreit [zu sein] von Menschenknechtschaft, erlöst von Gottesfinsternis“ zu einem umfassenden „Ruf in die Freiheit“³⁰⁴. Die Befreiung gilt dem Menschen aus allen ihn behindernden Abhängigkeiten³⁰⁵, weil Emanzipation die Aufhebung der Entfremdung jeglicher Art intendiert³⁰⁶. Im diakonischen Zusammenhang schließt dieses umfassende Emanzipationsgeschehen eine Freiheit von Hierarchie wie allgemein „gegenüber herkömmlichen Bindungen“³⁰⁷ ein. Der Dienst duldet damit keine weiteren Abhängigkeiten außerhalb der dienenden Unterordnung unter den Nächsten und bleibt als Dienst in einer eigentümlichen Ambivalenz zwischen Freiheit und Dienst. Die Parallelität dieses äußeren Freiheitsverständnisses zur südamerikanischen Befreiungstheologie ist unverkennbar. Sie ist als Befreiungsbewußtsein rein negativ gekennzeichnet als Freiheit von Zwängen. Wie das Gnadengeschehen zur inneren Befreiung von Sünde befreit, so soll es auch weltliche Befreiung zur Folge haben.

Damit ist die emanzipatorische Freiheit gleichzeitig gekennzeichnet als individualistische Form von Freiheit. Auch wenn dabei die Verinnerlichung der Freiheit überwunden ist, wie sie neben der Stoa auch für das Luthertum kennzeichnend ist³⁰⁸, stellt die Emanzipation eine solche dar gegenüber äußeren Zwängen. Jeder einzelne soll sich frei von Zwängen bewegen können. Typisch für dieses emanzipatorisch-individualistische Freiheitsdenken ist die Vermittlung von Freiheit und Bindung³⁰⁹. Die je individuelle Freiheit findet im je anderen ihre Grenze³¹⁰, während die Bindung an den anderen

²⁹⁹ Luther: WA 7; 146, 4-8

³⁰⁰ Vgl. Mehl: Art. Freiheit. Ethisch. Theologische Realenzyklopädie Bd.11, S.517

³⁰¹ Vgl. dazu insbesondere Philippi: Christozentrische Diakonie, S.114

³⁰² Vgl. Tödt: Art. Freiheit. Theologisch. Evangelisches Kirchenlexikon, Sp.1353

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.25

³⁰⁵ Vgl. Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.166

³⁰⁶ Vgl. ebd. 173

³⁰⁷ Starnitzke: Diakonie als soziales System, S.296

³⁰⁸ Vgl. Hofmeister: Art. Freiheit. Philosophisch. Evangelisches Kirchenlexikon, S.1350

³⁰⁹ Vgl. z.B. Seibert: Menschendienst, S.71ff.

³¹⁰ Vgl. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.64

die individuellen Möglichkeiten einerseits begrenzt, wie sie sie auch erweitert³¹¹. Freiheit wird hier vorrangig interpretiert als eine individuelle Freiheit gegenüber, in Abgrenzung zu anderer Freiheit³¹². Eine Freiheit im Verein mit anderen, die ihre höchsten Möglichkeiten zu handeln aus dem Zusammensein mit anderen erhält, muß aus dieser Perspektive unterbestimmt bleiben. Nicht zuletzt ist diese individualistische Interpretation von Freiheit dem bis heute hochwirksamen Konzept der Existenztheologie verbunden, die die individuelle Existenz mit Freiheit identifiziert hat, wodurch politische Dimensionen dieser Freiheit nicht mehr in den Blick kommen konnten³¹³. Auch das emanzipative Denken hat an diesem Grundtatbestand nichts geändert. Es kann nur politisch individuelle Freiheitsrechte einfordern, aber nicht politische Freiheit selbst anregen.

Auch wenn Luthers Radikalität des Verhältnisses von innerer Glaubensfreiheit bei äußerer Handlungsunfreiheit in dieser Form meist nicht mehr nachvollzogen wird, sein Grundgedanke bleibt bis in die gegenwärtige Diskussion um das diakonische Tätigsein wirksam. Der individuellen, innerlichen Freiheit des Gewissens entspricht auch im diakonischen Kontext ein dienstkategoriales Miteinander, interpretiert als „freiwilliges Sich-Unterordnen“³¹⁴. Dieser Dienst soll zwar in Freiheit ausgeübt³¹⁵ werden, inwiefern aber diese Freiheit jenseits der Freiwilligkeit auch Momente eigener Autonomie im Handeln impliziert, bleibt unklar, wenn nicht unterbestimmt. Barth identifiziert gar Freiheit und Dienst: „Die Freiheit der Gemeinde und die Freiheit eines jeden der in ihr versammelten Christenmenschen ist eindeutig, mit keinem spekulativen Zweck verwirrt, diese Freiheit, die Freiheit zum Dienen.“³¹⁶ Teilweise kann das Dienstverständnis sogar ausdrücklich in den Gegensatz zur Emanzipation treten³¹⁷. Zurück bleibt das Verpflichtetsein und als Rückseite der Freiheit die Verantwortung im Dienst³¹⁸. Verantwortung ist Teil der Freiheit, doch sie bleibt nur so lange in den Sinnzusammenhang der Handlungsfreiheit eingebunden, solange die Freiheit das Maß der Verantwortung bestimmt und die Last der Verantwortung nicht jede Handlungsfreiheit erdrückt. Verantwortung im Kontext politischer Freiheit ist nicht abstrakt begründet, sondern verbunden mit der Rechtfertigung des Handelns gegenüber anderen im Kontext konkreter handlungskategorialer Versprechen und Verträge. Versprechen in Form von Verträgen kennzeichnen anders als eine abstrakt allgemeine Verantwortung ein freiheitliches, gegenseitiges Verpflichtetsein, das konkrete Absprachen enthält, die durch zwischenmenschliche Einigung erzielt wurden³¹⁹. Unter der Perspektive einer abstrakten Verantwortlichkeit kann nicht mehr reflektiert werden, daß Miteinander nicht nur in einem wie fröhlichen Dienst auch immer geschehen soll, sondern daß es ein eigentümliches Weltinteresse gibt, aus dem heraus Miteinander gestaltet wird - und zwar in äußerst selbstbestimmter Weise. Die diakonische Dienstverpflichtung tritt in den Gegensatz zum selbstbestimmten Handeln, das folglich als „selbstmächtige Autonomie“³²⁰ gekennzeichnet und damit abgelehnt wird.

Diakonisch Tätige nehmen sich nach dem diakonischen Dienstverständnis in ihrem Tätigsein in ihrer Subjektivität auf eigentümliche Weise zurück, insofern Selbstaufgabe an die Stelle der Selbstbestimmung tritt. Hier wird Selbstbestimmung bzw. Autonomie mit Souveränität verwechselt,

³¹¹ Vgl. ebd.; sowie Schwan: Art. Freiheit in der Sicht politischer Philosophie, Theologische Realenzyklopädie Bd.11 S.534

³¹² Ebd.

³¹³ Vgl. dazu Tödt: Art. Freiheit. Theologisch. Evangelisches Kirchenlexikon, S.1358

³¹⁴ Philippi: Christozentrische Diakonie, S.114

³¹⁵ Vgl. Gohde: Diaconia semper reformanda, S.242

³¹⁶ Barth: KD IV/2, §67.4; 783,16, zitiert nach Lienemann: Kirchlicher Dienst zwischen kirchlichem und staatlichem Recht, S.515

³¹⁷ Vgl. Wendland: Art. Dienst. Evangelisches Soziallexikon, S.257

³¹⁸ Vgl. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.64

³¹⁹

³²⁰ Wendland: Art. Dienst. Evangelisches Soziallexikon, S.257

statt zu sehen, daß es nicht-souveräne Formen von Selbstbestimmung gibt, die ein eigentümliches Miteinander eröffnen können. Der Dienst am anderen wird verstanden als ausdrücklicher Gegensatz zur „selbstmächtigen Autonomie“. Dieses Urteil gründet in einer Interpretation von Emanzipation im Hinblick auf den Handelnden selbst. Zu den Befreiungen aus gottlosen Bindungen der Welt gehört nämlich schließlich auch die Freiheit als Befreitsein von sich selbst: „Die Freiheit, die sich in der Fähigkeit äußert, den eigenen Besitz dem anderen zu geben, ist nur die niedrigste Stufe der Freiheit; jemandem verfügbar zu sein, d.h. jemandem einen Teil dessen zu schenken, was unsere Substanz ausmacht, nämlich Zeit, stellt eine höhere Stufe der Freiheit dar. Jemandem oder für jemanden das Leben hinzugeben, ist jedoch die höchste Stufe unserer Freiheit, denn in dieser Freiheit erreichen wir den Gipfel der Liebe und den der Freiheit zugleich, und zwar in dem Sinne, daß wir nicht mehr Gefangene unseres Selbst sind, daß das ‘Ich’ sich als fähig erweist, von sich selbst Abstand zu nehmen, jene Solidarität mit sich selbst zu brechen, die die Wesenheit unserer Existenz ausmacht.“³²¹. Die Befreiung von inneren Blockaden kann damit über die Erlösung von der Werkgerechtigkeit hinaus so weit interpretiert werden, daß sie die generelle Selbstaufgabe zum Inhalt hat, die die Aufgabe des je eigenen Autonomievermögens einschließt. Rätselhaft bleibt in diesem Zusammenhang vor allem, wie ein solcher Dienst dann noch „Dienst an seiner [eines Menschen] Freiheit“³²² sein kann. Wie soll ein Dienst Selbstbestimmung fördern, wenn der Dienende selbst diese Selbstbestimmung nicht ausüben darf? Der Gedanke der Befreiung von sich selbst steht in der ausdrücklichen Gefahr, mit dieser Befreiung auch die eigene Handlungsfreiheit zu zerstören. Selbstverleugnung wird allzu schnell zur Verleugnung von Freiheit und zerstört damit die höchsten menschlichen Möglichkeiten und untergräbt dann die menschliche Würde, die in nichts so deutlich wird wie in der menschlichen Fähigkeit, Neues in die Welt zu tragen.

3.1.3.2. Politisch qualifizierte Handlungsfreiheit im diakonischen Kontext

Arendt bricht in ihrem Verständnis von politisch qualifizierter Freiheit mit verschiedensten Freiheitskonzepten, v.a. aber mit dem der Philosophie. Freiheit in ihrem Sinne ist kein individueller freier Spielraum, der eine Freiheit von Politik kennzeichnen würde, weil dies einen solchen Raum darstellt, in dem keine anderen, freien Mitspieler vorhanden sind. Freiheit ist damit weder als Souveränität identifizierbar³²³, noch und damit verbunden setzt Arendt Freiheit mit Befreiung gleich. Dabei leugnet sie nicht die Bedeutung von Emanzipationsbewegungen, stellt jedoch klar, daß Befreiung die *conditio sine qua non* der Freiheit, aber niemals ihre *conditio per quam* darstellt³²⁴. Emanzipation ist vorpolitische Freiheit, sie garantiert aber noch nicht, daß der durch die Befreiung gewonnene Handlungsraum auch freiheitlich genutzt wird. Desgleichen bricht sie mit der philosophischen Identifizierung von Freiheit mit der inneren Willensfreiheit und macht deutlich, daß politisch qualifizierte Freiheit gerade nicht in ein Innen ausweichen kann³²⁵. Spontaneität ist für sie zwar die individuelle Voraussetzung von Freiheit, aber nicht die Freiheit selbst³²⁶, die für sie mit dem Handeln selbst zusammenfällt³²⁷, und damit die Fähigkeit zum Neubeginnen unter dem Beistand anderer impliziert³²⁸, „durch nichts Vorangegangenes beeinflusst und verursacht, aber als Ursache von Folgendem rechtfertigungsbedürftig [zu sein], so daß Handlung Fortsetzung einer vorangehenden

³²¹ Mehl: Art. Freiheit. Ethisch. Theologische Realenzyklopädie Bd.11, S.524; vgl. auch Merk: Aspekte zur diakonischen Relevanz von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe, S.150

³²² Ricca: Die Waldenserkirche und die Diakonie in Europa, S.144

³²³ Vgl. Arendt: Freiheit und Politik, S.213

³²⁴ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes II, 197

³²⁵ Vgl. Arendt: Freiheit und Politik, S.216

³²⁶ Vgl. ebd. S.226

³²⁷ Vgl. ebd. 206

³²⁸ Ebd. S.218

Reihe ist³²⁹. Damit ist Freiheit „bei Menschen nur im Bezug aufeinander“³³⁰ möglich als ein Bezug unter Freien, den Arendt im Rückgriff auf die griechische Polis erläutert: „Nur wer sich unter Freien bewegte, war frei.“³³¹ Im Rückgriff auf Herodot erläutert Arendt, daß Freiheit mit Herrschaftslosigkeit gleichzusetzen ist, wobei Herrschaft das Verhältnis der Unfreien charakterisiert. Weder unterordnendes Dienen noch souveränes Herrschen sind freiheitliche Vollzüge im Sinne Hannah Arendts. Freiheit ist vielmehr mit Macht als der Kunst, sich mit seinesgleichen zusammenzuschließen, „fast synonym“³³². Zur Freiheit gehört schließlich immer zum einen ein öffentlich garantierter Ort in der Welt³³³, eine räumliche Bewegungsfreiheit³³⁴, die einen Anteil an öffentlicher Freiheit ermöglicht, zum anderen ein Geschmack an der Freiheit, eine Liebe zur Welt, also ein Sinn für die Würde des freiheitlichen Zusammenhandelns und -sprechens unter Seinesgleichen unter der Maßgabe von Initiativität, Pluralität und Transparenz.

Diesem freiheitlichen Denken steht das diakonische Dienstverständnis gegenüber, das das selbstbestimmte Handeln im Miteinander in vielfältiger Weise unterbestimmt läßt, wenn es dieses nicht gar wie gesehen ausdrücklich leugnet. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die neuere Diakonieliteratur teilweise dem selbstbestimmten Handeln wieder mehr Beachtung einräumt. So betont die jüngste Denkschrift beispielsweise, daß der Diakonische Dienst „Gewicht [legt] „auf Freiheit, Mündigkeit und Selbständigkeit der hilfeschenden Menschen neben seiner Teilhabe am gesellschaftlichen Leben“³³⁵, also einen „Dienst an der Freiheit des Menschen“³³⁶ zum Ziel hat, wozu auch gehört, in Hilfsbedürftigen „vorwegnehmend jetzt schon das zu freier und selbständiger Partizipation am Leben bestimmte Wesen [zu] sehen“³³⁷. In diesem Zusammenhang wird nicht vergessen, daß der Dienst an der Freiheit einen freiheitlichen Dienst voraussetzt, auch wenn dieser Zusammenhang nicht unmittelbar gesehen wird. Diakonie muß zur Förderung menschlicher Freiheit im Sinne selbstbestimmten Handelns anderes als Dienstmöglichkeiten im klassisch diakonischen Sinne bieten. Eher braucht sie Konzepte von „Betätigungs- und Beteiligungsmöglichkeiten und [...] damit auch Lernfelder für gesellschaftliche Verantwortung und Solidarität“³³⁸, die eine freiheitliche Atmosphäre schaffen, in denen der Geist der Freiheit sich entfalten kann. Schibilsky spricht von den „neuen Werten“, wozu er Entfaltung der Persönlichkeit, Sensibilität, Kreativität, Phantasie, Engagement zählt, und macht deutlich, daß diese neuen Werte allzu oft in der Diakonie noch gleichgesetzt werden mit einem Abfall vom Glauben³³⁹. Nur eine ausdrückliche Unterstützung solcher neuen Werte in einem kreativen, mächtigen und offenen Miteinander gegen die Implikationen des traditionellen Dienstethos wird freiheitliches und damit erst in letzter Konsequenz humanes Menschsein zu initiieren fähig sein. „Glaube muß“, so macht Degen deutlich, „Wagnis und Initiative in unserer Welt stärken, in der man nur etwas erreichen kann, wenn andere mitmachen.“³⁴⁰ Freiheit in diesem Sinne erhält in der diakonischen Diskussion der Gegenwart eine Aufwertung, insofern die Diakonie selbst sich stärker dem gesellschaftlichen Wettbewerb stellen muß. Nicht nur verlangt der diakonische Aufgabenbereich aufgrund ständig sich veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse und

³²⁹ Arendt: Vom Leben des Geistes, S.200

³³⁰ Arendt: Freiheit und Politik, S.201

³³¹ Arendt: Über die Revolution, S.37

³³² Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.190

³³³ Vgl. Arendt: Freiheit und Politik, S.201

³³⁴ Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.22

³³⁵ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.65

³³⁶ Ebd. Abs.151

³³⁷ Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.270

³³⁸ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.72

³³⁹ Schibilsky: Dialogische Diakonie, S.22

³⁴⁰ Degen: Diakonie im Widerspruch, S.94

damit auch ständig neuer Notlagen „einen hohen Grad an Flexibilität und Anpassungsfähigkeit“³⁴¹, so daß von Diakonie ständig neu auszurichtende Gemeindenähe und Lebensweltorientierung gefordert ist³⁴²; und in diesem Zusammenhang machen „Innovation, Kreativität und Phantasie [...] Diakonie wettbewerbsfähig“³⁴³. Innovation bzw. eine spezifische „spontane diakonische Kreativität“³⁴⁴ verbunden mit einem „schöpferischen Umgang mit Strukturen“³⁴⁵ werden darum immer stärker zu neuen Leitbegriffen für Diakonie³⁴⁶; Diakonie soll gar dem Anspruch nach ein anderes Wort sein für Innovation³⁴⁷. Diese neue Situation kann eine Chance sein für die Veränderung des Selbstverständnisses diakonischen Handelns, vor allem für eine Korrektur des diakonischen Dienstverständnisses. Ein unterordnendes Dienen, auch wenn diese Unterordnung wechselseitig geschieht, wird zu dieser Kreativität nicht in der Lage sein, da die Struktur der Für-sorglichkeit impliziert, daß diakonisch Tätige ihre Spontaneität zurücknehmen zugunsten des Für-seins, Initiativität also gerade nicht zulassen. Die Schaffung von Freiheitsräumen zur Ermöglichung von Innovation und Kreativität, von Anfängen und Folgen, d.h. von freiheitlichem Gestalten der Anfänge kann nur gelingen, wenn dem anfänglichen Charakter besondere Bedeutung beigemessen wird und das Bewußtsein der Mitarbeiter, etwas im Zusammenschluß mit anderen bewegen zu können, ausdrücklich gefördert wird. Diakonie steht damit vor einer Entscheidung, ob sie den Weg des traditionellen Dienstverständnisses weitergeht, oder ob sie die Chance der Situation nutzen möchte, ein neues freiheitlich-politisch qualifiziertes Dienstverständnis auf den Weg zu bringen.

Vor allem wird leider übersehen, daß das Verhältnis von politisch qualifiziertem Dienst sich auf traditionelle Momente stützen kann, die im Laufe der Diakoniegeschichte wenig wirksam blieben. Gerade Wicherns Konzept von Diakonie war von einem starken Bewußtsein der Bedeutung und Würde von freien Assoziationen getragen. Er unterscheidet bürgerliche, kirchliche und freie Diakonie voneinander³⁴⁸. Dabei stehen sich bürgerliche und freie Diakonie diametral gegenüber. Während der bürgerlich-staatlichen Seite die Aufgabe der Administration und Armenfürsorge in Gesetzgebung, Steuererhebung und Polizei zufällt³⁴⁹, bildet für Wichern die freie Diakonie diejenige Kraft, die durch freie Assoziation in Form „flüssiger Bildungen von Gemeinschaftsleben“³⁵⁰ der Diakonie ständig neue Kräfte zuführt³⁵¹. Die kirchliche Diakonie gründet sich demgegenüber auf den apostolischen Diakonat, ausgehend von der Gottesdienstgemeinschaft³⁵², und vermittelt hauptsächlich zwischen bürgerlicher und freier Diakonie³⁵³. Dabei übernimmt sie vor allem die Anwaltsfunktion der freien Diakonie³⁵⁴ und bewahrt gleichzeitig die freie Diakonie vor Separatismus und Utopismus³⁵⁵. In der Gewichtung stellt Wichern klar, daß die freie Diakonie die ursprüngliche ist und die Voraussetzung der kirchlichen Diakonie bilde: „Die Schonung, Mahnung, Kräftigung, Reinigung der freien Diakonie muß allem Diakonat vorangehen, allen Diakonat begleiten, allen Diakonat wie eine Wolke umgeben; die innere kräftige Entwicklung der freien Diakonie kann und muß das Hervortreten eines Ge-

³⁴¹ Ricca: Die Waldenserkirche und die Diakonie in Europa, S.146; vgl. ders.: Diakonie als Dimension der Kirche, S.66

³⁴² Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.87

³⁴³ Ebd. Abs.95

³⁴⁴ Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.32.102

³⁴⁵ Degen: Diakonie im Widerspruch, S.87

³⁴⁶ Vgl. Diakonisches Werk: Diakonie - stark für andere, Beibext zur Leitlinie 4

³⁴⁷ Gohde: Diaconia semper reformanda, S.237f.

³⁴⁸ Wichern: Gutachten über die Diakonie und den Diakonat, S.130f.

³⁴⁹ Vgl. ebd. S.139

³⁵⁰ Ebd. S.183

³⁵¹ Vgl. ebd. S.136

³⁵² Vgl. ebd. S.141

³⁵³ Vgl. ebd. S.131

³⁵⁴ Vgl. ebd. S.169

³⁵⁵ Vgl. ebd. S.131

meinediakonats möglichst weit hinausschieben: sie ist so bedeutsam, daß ihr Verschwinden, ihre Unmöglichkeit bei zunehmender Armut den Gemeindediakonat ruinieren würde. Die freie Diakonie ist das Erste.“³⁵⁶ Die Betonung ihres freien Charakters zeigt sich insbesondere darin, daß Wichern eine Inanspruchnahme von staatlichen Mitteln für die freie Diakonie ablehnt³⁵⁷. Auch die jüngste Denkschrift übersieht in ihrem ausführlichen Rückgriff auf Wichern, daß hier ein Grundkonzept gelegt ist, in dem sich diakonisches Handeln auf Momente freier Assoziation gründet und kirchliche Diakonie konsequent von dieser politisch qualifizierten Freiheit aus reflektiert ist. Damit ist die Verbindung von Selbsthilfeinitiativität und kirchlicher Diakonie bereits bei Wichern grundgelegt und liegt zur Weiterentfaltung längst bereit.

Die radikale Unterbestimmung eines politisch qualifizierten Verständnisses von Handlungsfreiheit wird vor allem im kirchlichen Arbeitsrecht deutlich, das auf Arbeitnehmer- bzw. Dienstnehmerebene durch fast gänzlich Fehlen von Initiativrechten gekennzeichnet ist³⁵⁸. Die Rede von einer „autonomen Dienstgemeinschaft“³⁵⁹ wirkt dabei wie ein Widerspruch in sich. Daß sich, wie Mitarbeitervertretungen immer wieder beklagen, ein Desinteresse der Mitarbeiter an institutionspolitischen Entscheidungen und der Kritik am Dritten Weg herausbildet, wird dabei gerne als Argument genutzt, um aufzuzeigen, daß gar kein Interesse der Mitarbeiterschaft an verstärkter Partizipation besteht. Nicht in den Blick kommt dabei die Möglichkeit, daß aufgrund des Fehlens eigener Handlungsräume der Mitarbeiter ein Geschmack an der Freiheit, ein Sinn dafür, was bei Selbstbestimmung der Mitarbeiter miteinander gestaltbar ist, im Zuge der langjährigen Entmündigung der Mitarbeiterschaft fast gänzlich verlorengegangen ist.

Die Diskussion in der Diakonie ist unter anderem von der Argumentation bestimmt, daß Interessensgegensätze in den Tarifaueinandersetzungen sich in fruchtloser Weise gegenseitig blockieren. Übersehen wird dabei, daß auch das Betriebsverfassungsgesetz eine Partizipation lediglich in der Durchsetzung von Arbeitnehmerinteressen gegen solche von Arbeitgebern vorsieht und damit die Tarifaueinandersetzung auf den Zusammenprall der Interessenvertretungen festlegt, statt ihre Gestaltungskraft für selbstbestimmtes Gestalten der Arbeitsaufgaben zu nutzen. Es fehlen auch im Betriebsverfassungsgesetz weitgehend wirkliche Möglichkeiten selbstbestimmten, initiativen Handelns. Ein wirklich politisch qualifiziertes Miteinander müßte Konzepte entwickeln, die es erlaubt, daß Initiativität und Pluralität der Mitarbeiter das institutionelle Geschehen mitgestalten, so daß das Interesse am gemeinsamen Handeln sich mit den individuellen Interessen verbinden läßt. Ein wirklich eigenständiges kirchliches Konzept von Miteinander wäre aufgerufen, hier eigene, kreative Möglichkeiten der Selbstbestimmung der Mitarbeiter in diakonischen Institutionen zu entwickeln. Das Rätekonzept Hannah Arendts könnte hier Möglichkeiten der institutionellen Gestaltung solcher Selbstverwaltungsorgane aufzeigen³⁶⁰. Dieses an der Pariser Commune und den originären russischen Sowjets reflektierte Rätekonzept hat die Verbreitung der Freiheit durch die Institutionalisierung spontan gebildeter Entscheidungs- und Beurteilungsgefüge zum Ziel, die Schaffung von "Inseln der Freiheit in einem Meer der Notwendigkeit". Gestufte Kompetenzen und freiheitliche Selbstselektion in den jeweils nächsthöheren Räten lassen alle diejenigen an den Entscheidungsprozessen teilhaben, die an der Freiheit interessiert sind. Eine solche freiheitliche Verknüpfung von Teams, Entscheidungsgremien und Mitarbeitervertretungen könnte völlig neue Energien in diakonischen Institutionen freisetzen.

³⁵⁶ Ebd. S.164; vgl. auch S.149.150

³⁵⁷ Vgl. ebd. S.181

³⁵⁸ Vgl. Beyer / Nutzinger: Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft, S.105

³⁵⁹ Brakelmann in Beyer / Nutzinger: Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft, S.330

³⁶⁰ Vgl. dazu Kap. 2.3.3. dieser Arbeit

Ein solches Freiheitskonzept steht in klarem Widerspruch zum traditionellen protestantischen Dienstverständnis, aber interessanterweise nicht zur biblischen Tradition. Es müßte „die Würde des Dienens von der Freiheit aus neu erobern“³⁶¹. Diese Eroberung darf jedoch nicht, wie Wendland meint, Dienst in den Gegensatz zu „selbstmächtiger Autonomie“ rücken, sondern im Gegenteil müßten Dienst und Autonomie zusammengedacht werden. Soll dabei der Dienstbegriff erhalten bleiben, kann er am ehesten übersetzt werden mit Engagement³⁶². Diakonischer Dienst meint dann eher eine ausdrückliche Beteiligung der Handlungspotentiale der Beteiligten, die sie einbringen in die diakonische Sache. Dies bedeutet mehr als eine „Balance zwischen Selbstverwirklichung und Hingabe“³⁶³. Vielmehr will Engagement nicht reflexiv sich selbst, sondern zuerst transitiv etwas selbst verwirklichen und dies mit engagierter Hingabe tun. Engagement hat dabei vor allem zwei Komponenten: es impliziert zum einen die Ansprache an das je individuelle Vermögen zur Spontaneität, zum anderen geht die Richtung der Spontaneität nicht auf den reflexiven Selbstbezug hin, sondern wird als Engagement erst im Zusammenhang der Welt möglich, im Knüpfen von Fäden der Freiheit inmitten eines Miteinanders, in dem sich Engagement entfalten kann. Diakonie hat dann einen wesentlichen Schwerpunkt in der Förderung und Institutionalisierung dieses Engagements. Institutionalisierung muß nicht Engagement ersticken³⁶⁴, sondern kann dieses gerade insofern fördern, als es dieses Engagement auf Dauer stellt und quasi sichere Räume schafft, die die Fortsetzungsfähigkeit von innovatorischen Anfängen ermöglicht.

Eine Entscheidung gegen das traditionelle Dienstverständnis bedeutet nicht eine Entscheidung gegen die christliche Tradition. Im Gegenteil liegt eine breite christliche Tradition bereit, die dieses Dienstverständnis als Engagement auch theologisch zu stützen vermag. Der christliche Glaube spricht im Zusammenhang der Umkehr und Hinwendung zu Christus von einer Wiedergeburt (Joh 3,16). Mit dem Glauben beginnt nach biblischem Verständnis etwas gänzlich Neues, das einer Neuschöpfung gleichkommt (2 Kor 5,17), und es ist gerade dieses Neue, das von selbst Menschen dazu befähigt, aus dem Geist des Neuen heraus Anfänge in die Welt zu bringen. Die Neuschöpfung im Christusergebnis ist dann unmittelbar mit einem neuen Selbstverständnis bei gleichzeitiger neuer Selbstbefähigung verbunden³⁶⁵, insofern die durch den Neuanfang gewonnene Spontaneität Glaubende für die Welt hin öffnet, nicht gegen die Selbstbestimmung, sondern vielmehr diese auf neue Art begründend. Zu überdenken ist dabei das christliche Verständnis von Nachfolge. Meint Nachfolge Christi das Betreten eines gänzlich vorgezeichneten Weges in seinen Fußstapfen, oder ist die Tat Christi eine solche, die als einmaliger Anfang nicht unser gleichförmiges Opfer verlangt, sondern im Gegenteil uns als Anfangenden Räume eröffnet, in denen wir in Freiheit folgend an das Tun Jesu anknüpfen können³⁶⁶? Nicht gehorsamer Dienst der Nachfolge, sondern durch Nachfolge inspiriertes eigenständiges Handeln würde dieses Glaubensleben kennzeichnen. Philippi macht helllichtig darauf aufmerksam, daß der Sinn der kenosis Christi in seinem Kreuz nicht in der Selbstverleugung selbst liegt, sondern daß die Selbstverleugnung die Gemeinschaft mit den Menschen zum Ziel hat³⁶⁷. Philippi versäumte allerdings, daraus den Schluß zu ziehen, daß das

³⁶¹ Wendland: Art. Dienst; Evangelisches Soziallexikon, S.257

³⁶² Am nächsten kommt diesem Verständnis von Dienst als Engagement wohl die Feststellung daß ein neues Diakonieverständnis sich an der Grundidee des „Dahinter-Stehens“ orientieren sollte. (Vgl. Nübel: Die neue Diakonie, S.11)

³⁶³ Degen: Vom Pathos des Helfens, S.30

³⁶⁴ Vgl. zu diesem Aspekt Schibilsky: Dialogische Diakonie. Eine Einleitung, S.16; vgl. die auch sonst häufige Gegenüberstellung von Spontaneität und „geordnetem Dienst“ (z.B. Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.219)

³⁶⁵ Vgl. die Äußerungen von Jürgen Albert, zitiert bei Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.250

³⁶⁶ Vgl. Ricca: die Waldenserkirche und die Diakonie in Europa, S.147, Ricca spricht in dieser Form der Nachfolge ausdrücklich von „motivieren“

³⁶⁷ Vgl. Philippi: Christozentrische Diakonie, S.74. Die Übersetzung von ἑαυτὸν ἑαυτὸν (Phil 2,7), der Selbstentleerung Christi, ist exegetisch strittig. Während Käsemann sie als Vertauschung der präexistenten göttlichen Seinsweise mit der

Christusereignis eine neue Form von Gemeinschaft initiiert, und betont stattdessen die in der Nachfolge gebotene Selbstverleugnung und Unterordnung. Im Umkreis eines Verständnisses von Dienst als Engagement wäre neu zu prüfen, was Selbstverleugnung im christlichen Kontext bedeuten kann. Es kann und darf nicht die Verleugnung des Potentials der Spontaneität umfassen, wenn es nicht das freiheitliche Miteinander selbst zerstören will.

Die frühe Christenheit sah in der Energie, die das Engagement aus dem Ereignis der Neuschöpfung freisetzte, den Geist Gottes wirksam, wobei Geist und Freiheit ausdrücklich miteinander in Verbindung gebracht wurden (Joh 3,8; 2 Kor 3,16)³⁶⁸. Die Verwandlung von Menschen im Glauben bewirkt eine Erneuerungskraft, die dieses Menschen zur Aktivität befreit; und dieser Überschwang wurde derart stark empfunden, daß die Gläubigen sich in solchem Maße vom Geist inspiriert erlebten, daß sie diesen Geist als Subjekt ihres Handelns empfanden. Eine theologische Reflexion der Kirche im Zeichen des „diakonischen Geistes“³⁶⁹ hat deshalb eine besondere Bedeutung für die Förderung freiheitlicher Handlungsvollzüge. Dabei heißt Nachfolge nicht Kopieren des Tuns Christi; und Geist bedeutet nicht, sich rein passiv einer fremden Kraft auszusetzen, sondern sich im durch Christus eröffneten Handlungsraum inspirieren zu lassen, um selbst zu handeln³⁷⁰. Geist umfaßt nach christlichem Verständnis beide Komponenten des Handelns: Er initiiert nicht nur Spontaneität sowie Kreativität und Innovationsfähigkeit, sondern „führt mit anderen zusammen und in die Welt hinein“³⁷¹ und steht damit in besonderer Nähe zum handlungskategorialen Tätigsein. Diakonie und Handlungsfreiheit müssen keine Gegensätze sein, vielmehr kann die Reflexion des Sinnes von handelnder Freiheit dem Sinn von Diakonie neue Horizonte eröffnen.

allgemein menschlich-irdischen versteht, sprechen Lohmeyer und Jeremias vom Ausgießen des Lebens und damit von der Selbstpreisgabe und Hingabe Christi (vgl. Tiedtke / Link: Art. $\kappa\epsilon\lambda\omicron\gamma$. Begriffslexikon zum Neuen Testament, S.849). Die unterschiedliche Deutung zeigt den theologischen Konflikt der Deutung des Christusgeschehens auf. Steht die Menschwerdung unter Menschen im Zentrum seines Kommens oder die Selbstaufgabe im Selbstopfer?

³⁶⁸ Vgl. Strohm: Diakonie und Sozialethik, S.156

³⁶⁹ So auch Ricca: Diakonie als Dimension der Kirche, S.62

³⁷⁰ Vgl. Kohler: Kirche als Diakonie, S.123

³⁷¹ Turre: Diakonik, S.71

3.2. Motiviert durch Barmherzigkeit und Solidarität

3.2.1. Diakonie unter dem Paradigma des Lebens

3.2.1.1. *Diakone·n - Die Sorge um die Lebensnotwendigkeit*

Bei der Reflexion des diakonischen Dienstverständnisses wurde bisher ein wichtiges Moment übergangen. Das antike Verständnis von *diakone·n* implizierte die persönliche Dienstleitung auf einer ganz besonderen Ebene. *Diakone·n* wird meist mit „bei Tisch aufwarten“¹, „für die Mahlzeit sorgen“² wiedergegeben und betrifft damit den Dienst der Frauen im griechischen Haushalt der Antike. Der *diakone·n* -Dienst bindet sich damit explizit an die elementaren menschlichen Lebensbedürfnisse, deren Versorgung er gewährleistet. Erst in Ableitung aus dieser ursprünglichen Bedeutung weitet sich der im Griechischen nicht häufig verwandte Begriff aus zu: „für den Lebensunterhalt sorgen“³, wodurch der Dienst den materiellen Bereich insgesamt betrifft⁴. Diakonie impliziert in diesem Kontext über den unmittelbaren Tischdienst hinaus die Wirtschaftshilfe, das „planvolle und kluge Einsetzen der vorhandenen Ressourcen“⁵, und damit eine Ökonomie, die die Sorge um den Lebenszusammenhang und damit auch diakonisch gewendet die Fürsorge allgemein⁶, die an die Stelle innerfamiliärer Versorgung tritt, sowohl diejenige für das eigene als auch die für fremdes Leben. Eine Diakonie in Orientierung am Begriffsfeld von *diakone·n* grenzt sich damit bewußt gegen jegliche Form der „Luxusdiakonie“ ab und weiß sich den „Grundbedürfnissen menschlicher Existenz“⁷ verpflichtet. Im Kontext der Weltkirchenkonferenz in Nairobi wird folgerichtig von einer „umgreifenden Option für das Leben“⁸ im sozialen Handeln der Kirche gesprochen.

Das diakonische Aufwarten bei Tisch hat im christlichen Kontext einen doppelten Sinngehalt. Neben der Sorge für die Mahlzeit ist der Tisch der christlichen Gemeinde immer auch der Abendmahlstisch der Erinnerung (ὄνημνησij 1Kor 11,25) an die Erlösungstat Christi. In den urchristlichen Gemeinden waren liturgische Erinnerung und sättigende Mahlzeit miteinander verbunden⁹, so daß die Abendmahlsgemeinschaft immer auch soziale Verbindlichkeit in sich schloß¹⁰. Insofern kann diakonisches Dienen auch gekennzeichnet werden als „Teilnehmen an der Tischgemeinschaft“ Christi als Gast¹¹, an der jeder teilnehmend an dieser Gemeinschaft mit anderen teilt und gleichzeitig selbst empfängt, wobei die Gabe materielle und religiöse Momente unmittelbar miteinander verbindet.

Eine Zentrierung von Diakonie auf die Sorge um die elementaren Lebensbedürfnisse, wie sie das diakonische Denken im Horizont des Begriffsfeldes *diakone·n* vornimmt, ist aus politiktheoretischer Perspektive in hohem Maße problematisch. Das wird deutlich im Kontext von Hannah Arendts

¹ Beyer: Art. *diakon·w*. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd.II, S.81

² Ebd.; vgl. auch Balz / Schneider: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, S.726

³ Beyer: Art. *diakon·w*. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd.II, S.81; Merk: Aspekte zur diakonischen Relevanz von 'Gerechtigkeit', 'Barmherzigkeit' und 'Liebe', S. 146; Balz / Schneider: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, S.726

⁴ Holtz: Christus Diakonos, S.133

⁵ Vgl. Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, S.411

⁶ Horn: Diakonische Leitlinien Jesu, S.123

⁷ Ricca: Diakonie als Dimension der Kirche, S.65

⁸ Strohm / Schäfer: Abschließende Überlegungen, S.241 im Rückgriff auf einen Ausdruck von Guillén

⁹ Vgl. v.a. 1Kor 11, 20-22: Paulus mahnt hier an, daß die Korinther bei der Mahlfeier kein wirkliches Teilen vollziehen, sondern jeder für sich ißt (ἕδιον δεῖνον V.21) und damit Unterschiede zwischen den Teilnehmern entstehen.

¹⁰ Vgl. z.B. Rannenberg: Tagesordnungspunkt Diakonie, S.163; außerdem Abbing: Art. Theologische Grundprobleme der Diakonie. Theologische Realenzyklopädie Bd.8, S.621

¹¹ Sigrist: Die geladenen Gäste, S.72

Analyse arbeitskategorialen Tätigseins. Dabei spielt ihre Auseinandersetzung mit dem Denken von Karl Marx eine Schlüsselrolle, der Arbeit als „Stoffwechsel mit der Natur“ kennzeichnete¹². Arbeitendes Tätigsein bleibt im Kreislauf der Natur bzw. dem naturhaften Kontext von Produktion bzw. Produktion der Gattung und Reproduktion¹³, fügt sich in ihn ein, bleibt aber auch in ihm gefangen und entbehrt damit der spezifisch humanen Möglichkeiten freiheitlichen Tätigseins. Diese Naturhaftigkeit gibt dem Arbeiten den Charakter einer „ewigen Wiederkehr des Gleichen“¹⁴, wie ihn die Natur vorprägt, so daß sich im Arbeiten Produzieren und Konsumieren beständig abwechseln. Aber genau diese ewige Wiederkehr hat für menschliches Tätigsein neben einem rhythmisch bergenden Element¹⁵ immer auch den Charakter einer eigentümlichen Vergeblichkeit. Das Moment des Dauernden im sich Verändernden fehlt dem Arbeitenden auf schmerzhaft Weise¹⁶. Er kommt nie zu sich, weil er beständig mit seinen und den naturhaften Bedürfnissen anderer beschäftigt ist, Sklave dieser Notwendigkeit ist¹⁷, sich um die Versorgung dieser Bedürfnisse zu kümmern hat ohne die Aussicht auf kreativ-freiheitliche Momente seines Tun. Je mehr die lebensnotwendigen Bedürfnisse zum Handeln zwingen, je größer die Not ist, die arbeitendes Tätigsein erzwingt, desto weniger Aussicht besteht, dass das Tätigsein auch freiheitlich-sinnvolle Momente implizieren kann. Die Not der Lebensnotwendigkeit erzwingt den Untergang der Freiheit und damit der spezifischen Humanität.

Diese Charakteristik arbeitenden Tätigseins korrespondiert auf eigentümliche Weise mit dem Verständnis diakonischen Tätigseins im Sinne von diakonein. Das Paradigma diakonischen Tätigseins stellt die Tischgemeinschaft dar, in der verbunden mit dem Zeichen christlicher Mahlfeier für die elementaren Lebensbedürfnisse gesorgt werden soll. Im Zentrum des Geschehens stehen die materiellen und psychischen Nöte und Bedürfnisse menschlichen Lebens, eingebunden in die Gemeinschaft mit Gott. Christlicher Glaube will sich verpflichtet wissen, an menschlicher Not nicht vorbeizugehen, nicht die Augen vor ihr zu verschließen. Not soll nicht Not bleiben, sondern durch diakonisch dienende Fürsorge behoben werden. So wichtig solch eine diakonische Abwehr von Gleichgültigkeit gegenüber verschiedensten Lebensnöten auch ist, so problematisch ist dennoch der Versuch, in der materiellen Fürsorge das Zentrum diakonischen Handelns zu sehen. Wenn Diakonie jegliches Tun über die Sorge um die elementaren Lebensbedürfnisse hinaus als „Luxusdiakonie“ abqualifiziert, bindet sie sich selbst in einer Weise an den Kreislauf des Lebens, die letztendlich jede spezifisch humane Qualität ihres Tuns bedroht. Menschsein bedeutet mehr als eine wie persönlich auch immer geleistete Versorgung der elementaren Lebensbedürfnisse. Dieses Mehr ist nicht Luxus, sondern muß Zielpunkt sozialen Handelns bleiben, sofern diese sich als human verstehen will. Die Beseitigung von Not geschieht dann nicht um ihrer selbst willen, sondern auf humane Dimensionen hin, die über die reine physisch-psychische Lebendigkeit weit hinausgehen. Dieser Sachverhalt ist vor allem insofern von herausragender Bedeutung, als der Lebenskreislauf, dem das arbeitskategoriale Tätigsein nach Arendts Analyse verpflichtet ist, einer Sogwirkung unterliegt. Dieser Kreislauf zwingt mit um so größerer Gewalt, je drängender die den Lebenskreislauf bewegende Lebensnotwendigkeit ist. Je stärker soziales Handeln auf die Versorgung ausgerichtet ist, um so stärker entfaltet sich dieser Sog der Notwendigkeit, der schließlich jede Chance humaner, freiheitlicher Vollzüge in sich verschlingt. Das erste Opfer einer solchen not-orientiert-arbeitskategorialen Diakonie ist die politisch qualifizierte Freiheit. Lebensnotwendigkeit bedroht Freiheit direkt, so daß eine Unterordnung von

¹² Marx: Das Kapital, MEW 23,59; Arendt: Vita activa, S.90; dies.: Labor, Work, Action, S.32

¹³ Vgl. Arendt: Vita activa, S.81f. insbesondere Anm.21; dies.: Labor, Work, Action, S.32

¹⁴ Vgl. Arendt: Vita activa, S.89

¹⁵ Vgl. ebd. S.98

¹⁶ Vgl. ebd. S.81

¹⁷ Vgl. ebd. S.78

Freiheitsmomenten unter die Prozeßhaftigkeit des Lebenszusammenhanges die Freiheit selbst vernichtet. Wenn Handeln zum Luxus wird, das angesichts der „eigentlichen“ Aufgabe diakonischen Tätigseins, sich um die elementaren Lebensbedürfnisse zu kümmern, den Sinn von Diakonie bereits wieder verläßt, geht jeder Sinn für Freiheit und freiheitliches Miteinander unweigerlich verloren. Die Sorge um die elementaren Lebensbedürfnisse verlangt teilweise hohen Einsatz und gute Organisation, aber Momente von Initiativität, Pluralität und Transparenz können ein arbeitskategoriales Helfen mit dem Ziel der optimalen Verteilung der Mittel zur Notlinderung nur stören. Wenn sich Diakonie in Organisation und Fürsorge erschöpft, können Momente der Initiativität und Pluralität dem reibungslosen Ablauf nur hinderlich sein und verlieren ihren Sinn. Eine Diakonie im Dienste der Not und des Lebens bleibt politisch-freiheitlich radikal unterbestimmt.

Wo es die Not nicht ist, ist die arbeitskategoriale Routine die Ursache, daß der Lebenszusammenhang humane Möglichkeiten zum Verschwinden bringt. Wenn jedes soziale Tätigsein nach Arendt in der Gefahr steht, das menschliche Vermögen anzufangen und freiheitlich fortzuführen zu verlieren und die sie betreffenden Teilnehmer zu animalia zu degradieren¹⁸, dann steht eine ausdrückliche Rückbindung an den Lebensprozeß, wie er teilweise in der Diakonie geschieht, erst recht in dieser Gefahr. Dies betrifft nicht nur die menschliche Möglichkeit zu handeln. Es wäre vor dem Hintergrund des Denkens von Hannah Arendt zu überlegen, ob nicht auch in diesem Zusammenhang des alles verschlingenden Prozesses der Sorge um die elementaren Lebensbedürfnisse ein Grund dafür zu sehen ist, daß sich kontemplative Momente im Sinne von religiöser Rückbindung und diakonisches Handeln in diakonischen Institutionen immer weiter voneinander zu entfernen drohen. Arendt macht deutlich, daß weder Denken noch Kontemplation im Prozeß der Arbeits- und Konsumgesellschaft irgendeinen Sinn haben¹⁹. Die routinierte Sorge um den Lebensprozeß hat die Tendenz, sich gedankenlos in den Rhythmus des Lebens zu begeben und dabei gleichsam die Besinnung zu verlieren. Welche religiöse Würdigung auch immer die Sorge um die Lebensnotwendigkeit erfahren sollte, der Dienst an der Lebensnot ohne die Perspektive eines kategorial differenten Modus' des Helfens in solchen Notlagen zugunsten eines diakonischen Sichwerfens in den unendlichen Lebenskreislauf endet in einem Gefühl der Sinnlosigkeit des Tuns, weil ihm eine spezifisch humane Dimension fehlt. In diesem Zusammenhang wäre auch zu überlegen, ob Diakonie nicht aufgrund ihrer eigenen Kennzeichnung expliziter Rückbindung an den Lebensprozeß selbst dazu beiträgt, daß sie sich allzu willig in die moderne Konsumgesellschaft einfügt. Unter dem Paradigma des Lebensprozesses kann sie sich gegen eine ungerechte Verteilung der Mittel wenden, aber ihr Protest vermag nicht die Grundlagen der Konsumgesellschaft selbst zu hinterfragen, insofern ihr eigenes Tun den Kontext von Arbeiten und Konsumieren nicht transzendiert. Auch eine Diakonie, die sich vorrangig um die elementaren Lebensbedürfnisse sorgt, bleibt letztendlich auf ihre Art und Weise konsumorientiert.

3.2.1.2. Der Leib als Kennzeichnung diakonischen Miteinanderseins

Diese arbeitskategoriale Kennzeichnung von Diakonie findet ihre Fortsetzung in einem Gemeinschaftsverständnis, das sich aus einem ganz anderen Zusammenhang speist. Das diakonische Konzept des Füreinanders in einer Dienstgemeinschaft wird in der diakonischen Literatur immer wieder im Rückgriff auf Paulus am Bild des Leibes Christi (1 Kor 12,12-31; Röm 12,3-8) verdeutlicht. Dieser Leib ist zunächst pneumatisch begriffen. Der Geist fügt die verschiedenen Gaben (car...smata) der Gemeindeglieder als Gaben des einen Geistes zu einem einheitlichen Leib

¹⁸ Arendt charakterisiert folgerichtig den Arbeitenden als animal laborans, als arbeitendes Lebewesen, also vormenschlich; vgl. dies.: Vita activa, S.79

¹⁹ Vgl. Arendt: Vita activa, S.314; dies.: Labor, Work, Action, S.31

zusammen. Paulus geht es in seinen Ausführungen zu allererst um das Verhältnis von Vielheit und Einheit und daraufhin um das Füreinander-sorgen der einzelnen Glieder (ἀπὸ τοῦ ἑκάστου ἑνὸς 1 Kor 12,25). Insofern fügt sich der Text von selbst in das Konzept der Dienstgemeinschaft ein und bildet eine wesentliche Grundlage des diakonischen Konzeptes des Füreinander. Zum anderen geht Paulus ausdrücklich auf das Verhältnis von starken und schwachen Gliedern in seinem Bild ein. Schwäche wird ausgeglichen, zum einen durch den Hinweis auf die Unentbehrlichkeit schwacher Glieder am Leib, zum anderen durch eine besondere Aufmerksamkeit (τιμῶν), die diese schwachen Glieder erfahren (V.22f.), die über diese Aufmerksamkeit eingefügt werden in den einen pneumatischen Leib.

Die diakonische Bedeutung der paulinischen Leibmetapher liegt auf der Hand. Sie erfährt ihre Zuspitzung dadurch, daß der Leib nicht nur metaphorisch verstanden wird, sondern Realcharakter erhält²⁰. Diakonie, so der Anspruch, realisiert die „soziale Leiblichkeit des Leibes Christi“²¹, sie ist „Lebensäußerung“²², ja sogar „Lebensfunktion“²³ der Kirche²⁴. Diese Wahrnehmung des diakonischen Miteinanders ist aus politischer Perspektive in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zum einen besteht die Gefahr, Differenzen lediglich unter dem Begriff der Verschiedenheit wahrzunehmen²⁵ und dabei zu vergessen, daß Verschiedenheit etwas gänzlich anderes beinhaltet als Pluralität. Während Verschiedenheit tatsächlich in ein größeres Ganzes gänzlich aufgehoben werden kann, beruht Pluralität auf der menschlichen Eigentümlichkeit der Einzigartigkeit²⁶, der Möglichkeit einer sprechenden und handelnden Bekundung des je eigenen Wer-einer-ist²⁷, das zwar das Miteinander bereichern kann, aber nie in dieses verrechenbar ist. Die Leibmetapher beinhaltet damit harmonistische, freiheitsfeindliche Momente, die Unterschiede lediglich innerhalb einer „integralen Ganzheit“²⁸ wahrnimmt, statt die Einheit erst in der Bekundung von Einmaligkeit handelnd zu wagen.

Seibert kennzeichnet die Aufhebung diakonischen Miteinanders in das Leibkonzept als „organistisch“ und macht dabei darauf aufmerksam, daß der Organismus die einzelnen Glieder allein zweckrational neutralisiert²⁹. Individuelles Tätigsein wird damit allein von seinem funktionalen Beitrag im Ganzen der Gemeinschaft wahrgenommen. Dabei wird vergessen, daß Spontaneität sich nur in Freiheitsräumen zu freiem Handeln entfalten kann. Wird Spontaneität funktional gebunden und Reden, das funktionalen Abläufen innerhalb von Gemeinschaften widerspricht, lediglich als Störung der organischen Einheit verstanden, führt dies unweigerlich zu einem Verlust des Freiheitssinnes und damit des freiheitlichen Handelns selbst.

Schließlich wird das Miteinander in einem Leib nicht durch Freiheit selbst zusammengehalten. Vielmehr sagen sich die einzelnen Glieder: „Wir haben uns nötig.“³⁰ Nicht der Wille, gemeinsam zu handeln, bestimmt das Miteinander, sondern das Bewußtsein wechselseitiger Abhängigkeit der einzelnen Glieder voneinander schweißt die Glieder zu einer Einheit zusammen³¹. Nicht nur das Aufgabenfeld der Sorge um verschiedenste Formen menschlicher Not und die ausdrückliche

²⁰ So beispielsweise Järveläinen über Philippi Vgl. Järveläinen: Gemeinschaft in der Liebe, S.85

²¹ Strohm: Die permanente Herausforderung, S.30 in seiner Auseinandersetzung mit dem Diakonieverständnis von Karl Barth

²² Art. 15 GO EKD

²³ Haas: Diakonie 2000, S.153

²⁴ Vgl. auch Philippi: Thesen zur Ortsbestimmung der Diakonie in der Theologie, S.215; 225

²⁵ So z.B. Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.21

²⁶ Vgl. Arendt: Vita activa, S.164f.

²⁷ Vgl. ebd. S.167

²⁸ Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.101 in seiner Auseinandersetzung mit Wicherns Gemeinschaftskonzept

²⁹ Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.79

³⁰ Sigrist: Die geladenen Gäste, S.55

³¹ Dieser Zusammenhang wird am deutlichsten bei Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.65.172

Rückbindung an die Notwendigkeit in Form der Lebensbedürfnisse bestimmen damit den arbeitskategorialen Vollzug diakonischen Tätigseins, sondern auch das Konzept des Miteinanders als quasi biologischer Abhängigkeit der einzelnen Glieder eines einheitlichen Organismus. Die Wahrnehmung des Miteinanders unter der Leibmetapher muß jede Konstitution von politischer Freiheit unmöglich machen. Die Perspektive der organischen Abhängigkeit voneinander verdeckt die gemeinsamen freiheitlichen Möglichkeiten. Die Alternativlosigkeit der Abhängigkeiten droht das gemeinsame Tätigsein zu einem fruchtlosen und fremdbestimmten Vollzug unter allen möglichen Formen von Zwängen zu degradieren. Daß Paulus mit seinem Bild vom Leibe Christi anderes im Blick hatte, beweist die Tatsache, daß er in dem gleichen Brief an die Korinther noch ein zweites Bild verwendet, in dem er die Gemeinde mit einem Haus vergleicht, an dem jeder in je eigener Weise baut, und dessen Tragfähigkeit erst nach diesem Leben deutlich werden wird (1 Kor 3,9-17). Abgesehen davon, daß in diesem Bild das Miteinander so undeutlich geworden ist, daß man sich das daraus entstehende Haus kaum vorstellen kann, ist hier das Tun jedes einzelnen viel mehr als lediglich Funktion des Ganzen; es ist individuelle Realisierung eines selbstbestimmten Werkes. Damit relativiert sich allerdings die Bedeutung des paulinischen Bildes der Gemeinde als Leib erheblich. Die Leibmetapher ist für Paulus ein Bild unter vielen, das bestimmte Zusammenhänge verdeutlicht, während es andere vernachlässigt, aber eine Überstrapazierung unmöglich macht.

Deutlich wird durch diese politische Kritik, wie problematisch jeder Vergleich menschlichen Miteinanders mit Vorgängen aus biologischen Zusammenhängen ist. Die politiktheoretische Kritik der Leibgemeinschaft fällt hier mit Arendts Kritik der Sozialwissenschaften zusammen³². Aus dem gleichen Grunde ist auch jede ökologische Ethik als Ethik des Miteinanders aus politischer Perspektive höchst fragwürdig³³. Eine ökologische Ethik versucht, das komplizierte Verhältnis der Interdependenzen in der Natur auf den Zusammenhang menschlichen Miteinanders zu übertragen. Dabei wird übersehen, daß menschliches Miteinander aufgrund des Vermögens, radikal Neues in eine bestehende Welt zu bringen, gänzlich anders verfaßt ist als natürliche Entitäten und daß eine Reduktion des Menschseins auf natürliche Interdependenzen die menschliche Möglichkeit freien Handelns und Sprechens verleugnen oder zumindest banalisieren muß.

3.2.1.3. Diakonie und das Leiden

Mit diesen Ausführungen ist der Boden bereitet für die Reflexion diakonischer Handlungskonzepte, die das Leben und seine Nöte zur Grundlage ihres Handlungsverständnisses machen. Nicht die Notwendigkeit in der Sorge um menschliche Lebenszusammenhänge allgemein bildet den Anlaß diakonischen Tuns, sondern die zwingenden Nöte aus diesem Lebenszusammenhang heraus veranlassen und gestalten daraufhin Diakonie. Die Weltgerichtsrede Mt 25,31-45 als die „Magna Charta der Diakonie“³⁴ zählt exemplarisch die elementaren Lebensnöte menschlichen Daseins auf, die neben leiblich biologischen (Hungern, Dursten, Krankheit, Nacktheit) auch soziale Nöte mitumschließt (Fremdheit, Gefangensein) als Nöte der Innerweltlichkeit insgesamt³⁵. Diakonie weiß sich explizit der Sorge um diese Lebensnöte verpflichtet. Je stärker diese Verpflichtung gesehen wird, desto drängender stellt sich die Frage, ob dem diakonischen Handeln Qualitäten über diese Notlinderung und Notbeseitigung hinaus zukommen können.

³² Vgl. dazu Kap. 2.4.1.4.

³³ Vgl. dabei vor allem Sigrist: Die geladenen Gäste, S.101ff. sowie in Anklängen aufgrund seines Konzeptes von Ganzheitlichkeit Turre: Diakonik, S.165

³⁴ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs. 19

³⁵ Vgl. Philippi: Christozentrische Diakonie, S.154f.

Not wird subjektiv als Leiden erlebt. Die Reflexion über menschliches Leiden, dessen Sinnhaftigkeit und den Umgang mit ihm, ist damit nicht nur Anlaß des diakonischen Tätigseins, sondern erhält in der Diskussion um diakonisches Handeln einen ausgezeichneten Stellenwert. In der Literatur wird in diesem Zusammenhang immer wieder von der „vorrangigen Option für die Schwachen“ gesprochen bzw. von einer „Orientierung an denjenigen Menschen, die nach den konventionellen Vorstellungen von Ordnung, Rang und sozialer Anerkennung die Geringsten und Benachteiligten sind“³⁶, ein Theorem, das als „vorrangige Option für die Armen“ in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie seinen Ursprung hat und auf den Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin und Puebla seine begriffliche Entfaltung erlangte³⁷. Schwache, Notleidende sollen die Maßstäbe helfender Entscheidungen setzen, sollen Herr sein im Hilfeschehen. Dahinter steht ein diakonischer Widerspruch gegenüber einer Wahrnehmung der Gesellschaft, das ein „olympisches Modell vom Menschen“ impliziert und sich „orientiert [...] am makellosen, jugendlichen, leistungsfähigen Sieger: es ist ein im wesentlichen männlich geprägtes Modell.“ In Abgrenzung zu diesen gesellschaftlichen Tendenzen nimmt die Diakonie den Menschen gerade von seiner Schwäche her wahr: „Der christliche Glaube bringt demgegenüber ein anderes Modell ins Spiel. Das Menschenbild Israels, das Jesus übernommen, weitergeführt und in seiner Lebenspraxis anderen nahegebracht hat, nimmt die Begrenztheit und Verletzlichkeit des Menschen ernst. Es ermutigt dazu, die Endlichkeit des eigenen wie des fremden Lebens anzunehmen. Es verherrlicht die Krankheit nicht - wie wären dann die Krankenheilungen Jesu zu erklären? -; aber es degradiert Kranke, Behinderte und Alte nicht zu Menschen zweiter Klasse.“³⁸ Vorbild für diese Option für die Schwachen ist damit das Verhalten Jesu selbst, sie wird als „entscheidendes Merkmal der Praxis Jesu“ wahrgenommen. Weil Jesus Arme bevorzugte³⁹, ist auch Diakonie aufgerufen, Arme, Schwache, Notleidende zu bevorzugen. Diese Option für Notleidende geht bei Jesus nach diesem Verständnis bis zu dessen Identifikation mit den Leidenden, der sich selbst in besonderer Weise in den Schwachen anwesend sieht⁴⁰.

Doch nicht nur durch die besondere Wahrnehmung von solchen Menschen, die unter einer biologischen oder sozialen Not leiden, erfährt Not in der Diakonie eine besondere Würdigung, sondern gleichzeitig wertet die Bedeutung des Leidens Jesu angesichts der tiefsten menschlichen Not, die in deren Entfremdung von Gott zu suchen ist⁴¹, die Leidenden selbst auf⁴². Weil nur der leidende Gott helfen kann⁴³, erhält Leiden selbst Heilkraft. Christus begegnet damit quasi in beiden Positionen. Er identifiziert sich nicht nur selbst mit den Leidenden, sondern heilt auch als leidender Helfer: „Gott und Leiden verschmelzen [...] zum leidenden Gott, der hilft.“⁴⁴ Der Dienst Jesu findet seine zentrale Gestalt in seinem stellvertretenden Leiden und Sterben für die Menschen und gipfelt in seiner

³⁶ Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.122f.693; Kirchenamt der EKD und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, S.105; Bedford-Strohm: Menschenwürde als ein Leitbegriff für die Diakonie, S.59

³⁷ Vgl. hierzu am ausführlichsten Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.790ff.

³⁸ Huber: Den Menschen entdecken, S.42

³⁹ Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S. 661.790; vgl. Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und die soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.18f.

⁴⁰ Mt 25,40: Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern (ϕδελφῖν μου τῖν ἑνῶν τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐπιεικῶν), das habt ihr mir getan.

⁴¹ Vgl. Weth: Kirche in der Sendung Jesu Christi, S.56

⁴² Vgl. Turre: Diakonik, S.47

⁴³ Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, S.192, zitiert nach Weth: Kirche in der Sendung Jesu Christi, S.79, ebenso Sigrist: Die geladenen Gäste, S.34

⁴⁴ Sigrist: Die geladenen Gäste, S.28

„Lebenshingabe für viele“⁴⁵. Am deutlichsten entfaltet Moltmann diesen Zusammenhang: „Die Heilkraft Jesu liegt in seiner Leidenskraft. Er heilt nicht dadurch, daß er die Krankheiten beseitigt und abschafft, sondern dadurch, daß er sie auf sich nimmt. Menschen werden nicht durch die übernatürlichen Kräfte Jesu geheilt, sondern - durch seine Wunden. Das weist uns auf den Leidensweg Jesu und auf das Kreuz hin, das auf Golgatha stand. [...] Golgatha ist das Geheimnis der Heilungskraft Jesu.“⁴⁶ Moltmann spricht aufgrund dessen von der „Leidenskraft Gottes“⁴⁷.

Indem das Leiden als Qualität des Menschseins Jesu interpretiert wird, wird es religiös glorifiziert. Wer leidet, ist in besonderer Weise mit Jesus verbunden. Gleichzeitig erlangt das Leiden Heilungskraft. In der Nachfolge Christi erhält damit das Leiden einen ausgezeichneten Stellenwert. Die lebenserhaltende Vermeidung von Leiden kehrt sich in eine religiöse Suche nach Leiden. Nicht nur Luther sah im Leiden der Christen ihre besondere Berufung⁴⁸. Im diakonischen Zusammenhang geht es dabei nicht um einen blinden Masochismus, aber um eine besondere Aufmerksamkeit, die das Leiden erfährt - analog zu Jesu Übernahme der menschlichen Schuld - durch freiwillige Übernahme der Leiden anderer. Dazu Moltmann: „Das messianische Geheimnis des Heilens ist das genaue Gegenteil des abgeschobenen Leidens. Es ist das freiwillig angenommene und das für andere übernommene Leiden, damit die anderen leben sollen. Das freiwillige Annehmen von Leiden und Versagungen und das freiwillige Übernehmen von Leiden für andere ist die Verwandlung des Leidens: Es zerstört nicht, es vereinigt. Es isoliert nicht, es verbindet. [...] Wer Leiden nicht mehr auf andere abschiebt, wer Leiden annimmt, wer Leiden mit erleidet, wer Leiden abnimmt, der heilt.“⁴⁹ Damit ist für Moltmann auch der Sinn von Diakonie gekennzeichnet als einer Diakonie unter dem Kreuz: „Diakonie unter dem Kreuz heißt Leiden teilen, Leiden annehmen, Leiden übernehmen.“⁵⁰ Spuren einer solchen Gleichsetzung von Diakonie mit Leiden liegt nicht nur bei Moltmann vor, sondern auch in kirchlich-synodalen Texten: „Diakonie heißt Leiden, aber durch Leiden kommt Gott zu seinem Ziel.“⁵¹ Die Konzentration auf den Lebenszusammenhang verengt sich hier im Anschluß an eine alte, längst nicht überwundene Tradition auf eine Fokussierung des Lebensleides.

Die Chance der diakonischen Position gegenüber dem Leiden besteht darin, dieses Leiden nicht zu verleugnen, sondern in besonderem Maße ernstzunehmen. Doch liegen in der ausdrücklichen Würdigung bzw. Überhöhung des Leidens auch besondere Gefahren verborgen. Die Problematik einer solchen Leidensfokussierung liegt nicht nur in einer gefährlichen Nähe zu einem christlichen Masochismus, in die eine Ethik des Heilens durch Leiden trotz aller gegenteiligen Äußerungen in der diakonischen Literatur unweigerlich geraten muß. Eng damit verbunden ist die Gefahr, daß sich diakonisches Tätigsein in einer auf dieser Grundlage entwickelten Ethik der Passivität, des Ertragens und Erleidens erschöpft, gegen die sich diakoniewissenschaftliche Literatur immer wieder

⁴⁵ Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit, S.36; vgl. Horn: Diakonische Leitlinien Jesu, S.110; Holtz: Christus Diakonos, 140

⁴⁶ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.64

⁴⁷ Ebd. S.70

⁴⁸ Vgl. neben vielfältigen Passagen in der Obrigkeitsschrift vor allem Luthers Aussage an die Bauern gerichtet: „Denn an diesen Sprüchen (Matth. 5,39ff.; Röm. 12,19; 2. Kor. 11,20; 1. Kor. 6,7) begreift ein Kind wohl, daß christliches Recht sei: nicht sich gegen Unrecht sträuben, nicht zum Schwert greifen, nicht sich wehren, nicht sich rächen, sondern Leib und Gut dahingeben, daß es raube, wer da raubt. Wir haben doch genug an unserem Herrn, der uns nicht verlassen wird, wie er verheißten hat. *Leiden, Leiden, Kreuz, Kreuz ist der Christen Recht, das und kein anderes.*“ WA 18; 310, 6-11
Hervorhebung M.L.

⁴⁹ Ebd. S.30

⁵⁰ Ebd. S.32

⁵¹ Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland: Diakonie in der veränderten Welt, in: Kirchliche Zeitgeschichte. Die Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchliches Jahrbuch 1957, S.18

abzugrenzen versucht⁵². Die Leidenstheologie gründet letztlich in einer Konzentration auf den Lebenszusammenhang, die nicht mehr offen sein kann für Freiheitsmomente im menschlichen Handeln und damit die Momente der Selbstbestimmung und des gemeinschaftlichen Handelns ausblenden muß. Vielmehr verwandelt sich eine solche Ethik freier Selbstbestimmung in einer mit anderen gemeinsamen Welt in eine Ethik der Ohnmacht, die Leiden glorifiziert, statt Leidenden einen solchen Umgang mit diesem Leiden zu ermöglichen, daß ein Leben jenseits und angesichts ihres Leidens möglich wird.

Das auffälligste Moment am Leidenskonzept ist die abstrakte Sprache im Zusammenhang mit der Bedeutung des Leidens. Das Leiden selbst erlangt Heilungskraft mit mystischer Qualität. Hier fehlt die Bezugsetzung des Leidens zur konkreten Lebenswirklichkeit, was zu einer Differenzierung des Leidensbegriffes führen würde⁵³. Stattdessen wird Leiden als in sich sinnvoll interpretiert und damit letztlich glorifiziert⁵⁴. Aber dieses Leidensverständnis trifft noch nicht einmal für Christi Leiden zu. Dieses Leiden Christi steht vielmehr im Zusammenhang des Evangeliums, der guten Botschaft, die Jesus so wichtig ist, daß er selbst die Passion für dieses Ziel auf sich nimmt⁵⁵. Christi Leiden ist damit sinnvoll im Hinblick auf das Ziel, um das es ihm mit seiner Botschaft ging. Wie Jesus im Engagement für das Reich Gottes litt, von dessen Realität sein irdisches Leben beseelt war, so sind auch wir in seiner Nachfolge gerufen, nicht das Leiden an sich zu suchen, um dadurch zu heilen, aber leidvolle Erfahrungen nicht zu scheuen, wenn sie unausweichlich sind für das Ziel, an diesem Reich Gottes mitzubauen⁵⁶. Genau diese Relation des Leidens auf ein bestimmtes Ziel hin fehlt immer wieder in der diakonischen Diskussion über die Bedeutung des Leidens.

3.2.2. Diakonie im Zeichen der Barmherzigkeit

3.2.2.1. Diakonische Konzepte der Barmherzigkeit

In enger Verbindung mit dem Konzept des Heilens durch Leiden, aber doch über dieses hinausweisend steht das diakonische Konzept von Barmherzigkeit, insofern Barmherzigkeit ein heilendes Helfen impliziert auf der Grundlage eines Leidensimpulses angesichts der Lebensnot anderer. Die Lebensnotwendigkeit, die in der diakonischen Arbeit begegnet, tritt als „kreatürliche Not“ auf, als das Leiden, das „einen Menschen als Schicksal überkommt“⁵⁷. Diese Not fordert die Tat heraus, die ein Zuhilfeeilen zu Notleidenden impliziert. Dieses Zuhilfeeilen bedarf eines eigenen Motivs. „Von der Not des Mitmenschen geht ein Appell aus, und jeder, der diesen Appell wahrnimmt und positiv beantwortet und damit den anderen selbst bejaht, übt Liebe“. Er öffnet sich dem Appell der Not, statt sich ihm gegenüber zu verschließen und hat „ein Herz für den Nächsten“⁵⁸. Während der Liebesbegriff ein sehr allgemeines Konzept impliziert, das die spezifische Situation helfenden Hinzueilens angesichts von Not in dieser Allgemeinheit nicht zu treffen vermag, kennt die Kirche traditionellerweise einen weiteren Begriff zur Fokussierung des christlichen Motivs des Helfens: die Barmherzigkeit. Die Handlungen, die im Weltgericht nach Mt 25 zur Disposition stehen - Essen und Trinken geben, besuchen, kleiden -, werden auch als „sechs Werke der Barmherzigkeit“⁵⁹ bezeichnet und kennzeichnen somit die konkreten Äußerungen barmherzigen Tuns. Der Begriff Barmherzigkeit wird auch in diakoniewissenschaftlichen Argumentationen immer wieder zur

⁵² So z. B. Turre: Diakonik, S.47f.; Bach: Getrenntes wird versöhnt, S.123ff.

⁵³ Vgl. Volkenandt: Die Leiden des Christen und die Frage nach Gott, S.15

⁵⁴ Vgl. ebd. S.16

⁵⁵ Vgl. ebd. S.31.34 im Verweis auf Schillebeckx

⁵⁶ Vgl. ebd. S.36.38

⁵⁷ Abbing: Art. Theologische Grundprobleme der Diakonie, in: Theologische Realenzyklopädie, Band 8, S.644

⁵⁸ Ebd., S.647

⁵⁹ So z.B. Philippi: Christozentrische Diakonie, S.153

Kennzeichnung diakonischer Arbeit herangezogen⁶⁰. Barmherzigkeit gilt im Rückgriff auf das heilende und helfende Handeln Jesu als „umfassende Motivation“, die als solche im Gegensatz zum technisch-funktionalen Umgang mit Not steht⁶¹ und „denkt und handelt“ ihrem Anspruch nach „vom notleidenden Menschen her“⁶². Dabei hat Barmherzigkeit mit dem eigenen Inneren des barmherzigen Täters zu tun, insofern sie aus dieser Innerlichkeit heraus spontane, barmherzige Handlungen aktiviert⁶³.

Als existentielle Grundhaltung des Menschen ist diese Appellwirkung der Not als barmherzige innere Grundhaltung im Menschen von Løgstrup unter dem Begriff der „souveränen Daseinsäußerungen“ beschrieben worden. Zu solchen Daseinsäußerungen zählt er Vertrauen, Barmherzigkeit und Offenheit. Damit bietet Løgstrup das umfassendste Barmherzigkeitskonzept innerhalb der theologischen Diskussion. Diese Daseinsäußerungen sind von Løgstrup vorethisch verstanden, da sie als Existenziale im menschlichen Dasein verankert sind. Løgstrup hat seine Theorie der souveränen Daseinsäußerungen zum ersten Mal in seiner „Auseinandersetzung mit Kierkegaard“ entwickelt und mit der existenzialen Freiheit verbunden. Die Freiheit der Existenz „besteht im Vollzug der souveränen Daseinsäußerungen.“⁶⁴ Diese sind parallel zu Kierkegaards Verständnis des Absoluten zu verstehen, „das einen Anspruch an uns hat, den wir nicht zurückweisen und um den wir nicht feilschen können.“⁶⁵ Ihrer Absolutheit entspricht deshalb eine spezifische Radikalität, weil „die souveräne Daseinsäußerung augenblicklich ins Entgegengesetzte umschlägt, wenn man sie mit Einschränkungen belegen will. Man kann am Vertrauen, an der Aufrichtigkeit oder an der Barmherzigkeit keine Abstriche machen, man kann sie nicht abschwächen oder dosieren, ohne sie im selben Moment ins Gegenteil zu verkehren; in Mißtrauen, Unaufrichtigkeit und Unbarmherzigkeit.“⁶⁶ Der Radikalität entspricht eine spezifische Spontaneität. „Ob sich die Daseinsäußerung ihrem Impuls gemäß vollziehen läßt, liegt nicht in unserer Hand, ohne unser Zutun 'überkommt' sie uns im buchstäblichen Sinne“⁶⁷. - „Handelt der Mensch spontan, so tut er es ohne Zwang und ohne Hintergedanken. [...] Spontan ist die Barmherzigkeit, weil sie durch die kleinste Berechnung, die kleinste Drehung in Richtung auf Mittel-sein-für-etwas-anderes, als Barmherzigkeit verdorben ist“⁶⁸. Damit erhalten die Begriffe Spontaneität und Souveränität einen unpolitischen Sinn. Sie weisen nicht auf ein Handlungsvermögen des Individuums hin, sondern im Gegenteil auf eine „Souveränität über das Individuum“⁶⁹. Im Gegensatz zur Bedeutung der Selbstreflexion im Innewerden des Absoluten bei Kierkegaard wird das Selbst bei Løgstrup vom Vollzug der Daseinsäußerung her verstanden: „Das Souveräne der Daseinsäußerung liegt darin, daß der Mensch - ohne weiteres - in ihnen er selber ist. Er braucht nicht auf seine eigene Verselbständigung zu reflektieren, er braucht nicht auf die Aufgabe, wie er ein Selbst wird, zu reflektieren, er braucht nicht in ein Verhältnis zu sich zu treten, er hat sich nur in der souveränen Daseinsäußerung zu realisieren.“⁷⁰ Diese Souveränität nennt Løgstrup Freiheit. Der Handelnde ist frei von Reflexivität und damit von bewußter Handlungsplanung und Willenssetzung. Dieses unmittelbare Sichüberlassen an die Daseinsäußerung kennzeichnet die spezifische Selbstlosigkeit als Freiheit von der selbstbezüglichen Reflexivität. Bei Løgstrup ist insofern

⁶⁰ Vgl. Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.114

⁶¹ Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und die soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.39.188

⁶² Ebd. S.35

⁶³ Vgl. Kohler: Kirche als Diakonie, S.110

⁶⁴ Løgstrup: Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.150

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Løgstrup: Norm und Spontaneität, S.9

⁶⁷ Ebd., S.21

⁶⁸ Ebd., S.9

⁶⁹ Løgstrup: Solidarität und Liebe, S.117

⁷⁰ Løgstrup: Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.135

zusammen mit dieser Selbstreflexivität im Vollzug der Daseinsäußerung das Vermögen der politischen Freiheit als Gestalten von Welt und dadurch auch von Selbstkündgebung in einer Geschichte insgesamt verloren. Løgstrup folgt auch hier Kierkegaard, indem er hervorhebt, daß das Individuum die Freiheit lediglich „benutzt, um selber unfrei und in Schuld zu leben“⁷¹. Handlungsfreiheit wird insofern rein negativ verstanden. Entscheidungsfreiheit ist reduziert auf die Alternative von Erfüllen und Verraten der souveränen Daseinsäußerung⁷²: „Es handelt sich also darum, genötigt zu sein, das zu wählen, was ich - möglicherweise - dann tatsächlich wähle zu tun, oder was ich, obgleich ich dazu genötigt bin - möglicherweise - dann nicht zu tun wähle.“⁷³ Selbstwerdung geschieht darum allein im Nachvollzug der Nötigung durch die Daseinsäußerung. Das Woran des Überlassens, das hinter der Daseinsäußerung steht, ist letztlich mit der Natur gegeben, indem „der Mensch im Einklang mit der Natur der Dinge und aus eigenem Antrieb“⁷⁴ handelt. Damit gerät die souveräne Daseinsäußerung in die Nähe affektiver Impulse⁷⁵, die Løgstrup betont von selbstbezüglich reflexiven Momenten abheben will⁷⁶. Da diese affekthaft verstandenen Daseinsäußerungen zur Natur des Menschen gehören, wird alles Handeln von dieser Natur aus begründet: „Niemand kann mit seiner Natur schalten und walten, wie es ihm paßt. Unsere Natur beherrscht uns. [...] Die Natur des Menschen erweist ihm wiederum die Gunst, daß er in sich selbst ruhen kann.“⁷⁷ Die Unverwechselbarkeit des Menschen wird schließlich gar auf diese Natur des Genötigtseins gegründet⁷⁸. Damit ist die souveräne Daseinsäußerung *περφορ* im ursprünglichen Sinne des Wortes. Sie wird passiv erlitten, sobald jemand sie zuläßt. Die zwingende Not eines anderen wird subjektiv durch ein affektives Gezwungenwerden beantwortet und mündet in barmherziges Tun.

In deutlichsten Gegensatz zu Kierkegaard tritt Løgstrup in der näheren Fassung des Absoluten. Während Kierkegaard dieses Absolute darin erblickt, „daß wir aus der Ewigkeit und Jenseitigkeit leben“⁷⁹, macht Løgstrup deutlich, daß das Absolute in der Empirie gegeben ist in Form der souveränen Daseinsäußerungen⁸⁰. Diese stellen somit kein absolutes Gutes dar, da ein solches Gutes niemals den konkreten Bedingungen Rechnung tragen kann und sich somit welt- und situationslos zeigen würde⁸¹. Demgegenüber ist die souveräne Daseinsäußerung explizit in einem doppelten Sinne an die Situation gebunden. Sie ist sowohl von der Situation ausgelöst als sie auch die Situation verändert.⁸² Die Daseinsäußerungen selbst wollen sogar „zugunsten des Inhalts, den die Situation in sie hineinlegt, übersehen werden“⁸³, sie binden sich in unmittelbarer Weise an die Vorfindlichkeit der gegebenen Situation.

Løgstrups Konzeption birgt aus politiktheoretischer Perspektive eine Fülle von Schwierigkeiten in sich. Sein Konzept der Selbstlosigkeit als Sichüberlassen an die Natur und mit ihr an die mit ihr verbundenen Daseinsäußerungen, bindet sich konsequent an die Notwendigkeit und betont das Gezwungensein angesichts ihrer; es demontiert damit die Handlungsfreiheit als grundlegende Möglichkeit menschlichen Daseins. Das bedürfnishaft selbstbezügliche Selbst ist genauso

⁷¹ Ebd.; S.149

⁷² Vgl. ebd., S.142

⁷³ Løgstrup: Norm und Spontaneität, S.44

⁷⁴ Ebd., S.9

⁷⁵ Vgl. ebd., S.19ff.

⁷⁶ Vgl. Løgstrup: Solidarität und Liebe, S.121

⁷⁷ Løgstrup: Norm und Spontaneität, S.150

⁷⁸ Vgl. Løgstrup: Norm und Spontaneität, S.153

⁷⁹ Vgl. Løgstrup: Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.149

⁸⁰ Vgl. ebd., S.150

⁸¹ Vgl. ebd., S.145

⁸² Vgl. Løgstrup: Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S. 151ff.; ders.: Norm und Spontaneität, S.28ff.

⁸³ Løgstrup: Solidarität und Liebe, S.117

ausgeschaltet wie das selbstreflexive. Mit der Ausschaltung der Selbstreflexivität ist die Reflexivität insgesamt bei Løgstrup verloren. Diesem Tatbestand verdankt sich die spezifische Radikalität, die jedes Abwägen sowie jegliche Kompromißbereitschaft ausschließt. Die souveräne Daseinsäußerung erhält gegenpolitische Züge⁸⁴. Wie die in dieser unmittelbaren, nötigen Weise sich vollziehenden Daseinsäußerungen noch Fundament von Rationalität sein können⁸⁵, wie Løgstrup behauptet, bleibt dabei gänzlich ungeklärt.

Løgstrups Konzept der Barmherzigkeit hat weitreichende Folgen auch für das Verständnis des Miteinanders: „Was unsere gegenseitigen Beziehungen, trotz aller unserer Abbruchsversuche, trägt, ist nichts von uns Erzeugtes.“⁸⁶ Daher ist auch nicht selbst bestimmbar, wer zum eigenen Leben dazugehört und wer nicht⁸⁷. Nicht nur die Daseinsäußerung, auch das Miteinander wird im Modus der Notwendigkeit gedacht: „Fragen wir, welchem Zug unseres Daseins [das Liebesgebot] entspringen mag, so ist die Antwort, daß dies das Aufeinander-Angewiesensein ist, das mit zur Einrichtung unseres Daseins gehört. Das Liebesgebot entspringt der Interdependenz und der Macht, die wir von daher übereinander haben. Wir können dem Gebot auch die Formulierung geben: Du sollst die Macht, die dir durch die Interdependenz über den anderen Menschen verliehen ist, zu seinem besten gebrauchen.“⁸⁸ Interdependenz und nicht Freiheit bilden damit die Grundlage des Machtphänomens⁸⁹. Gleichzeitig unterliegt der Bezug zum Nächsten der gleichen Radikalität wie die Daseinsäußerung selbst. Die biblische sogenannte Goldene Regel bezeichnet nicht eine Begrenzung der Liebe zum anderen durch die Selbstliebe sondern sie ist ein Appell an das Vorstellungsvermögen, die Liebe, die jeder für sich selbst verlangt, anderen zu schulden⁹⁰. Indem das Miteinander sich aus der Natur bzw. einer sich der Natur verdankenden Souveränität über das Individuum versteht, fällt der politische Horizont, der sich vom nötigen sozialen Bereich abhebt, vollständig aus. Miteinander kann nur noch aus der Abhängigkeit statt aus der Freiheit des Anfangenkönnens heraus verstanden werden. Die von Menschen erstellte Welt gerät nicht nur in den Hintergrund, sondern sie muß nach Løgstrup bewußt demontiert werden, um zur souveränen Daseinsäußerung vordringen zu können. Somit ist Løgstrups Ansatz aus politiktheoretischer Perspektive zutiefst antipolitisch.

Løgstrups Konzept der Barmherzigkeit als souveräner Daseinsäußerung bildet aufgrund seiner existentialen Momente ein sehr eigenwilliges Verständnis des Phänomens an. Dennoch zeigt sein Konzept auffällige Parallelen zu diakonischen Barmherzigkeitskonzepten. Das Zentrum bildet dabei das Verständnis der Barmherzigkeit von ihrer Spontaneität und damit ihrer Radikalität her. Im Rückgriff auf Luthers Charakterisierung der Barmherzigkeit als schneller und williger Tat im Gegensatz zum kalkulierten Überlegen wird diakonische Barmherzigkeit als „einfach“ und „spontan“⁹¹ bezeichnet, deren „Qualitas“ nach Philippi in ihrer „unverkürzten Leidens- und Dienstbereitschaft“ liegt, die deshalb zur alttestamentlichen Gegenüberstellung von sich erniedrigender, kreatürlich fordernder Barmherzigkeit statt selbsterdachter, „aufwärtsgerichteter“

⁸⁴ So Løgstrup selbst: Solidarität und Liebe, S.125f.: „Erstens: Die christliche Botschaft ist radikal. Zweitens: In der Politik ist man genötigt, auf Radikalität zu verzichten. [...] Die Radikalität in der ethischen Forderung, das Leben unseres Nächsten zu schützen, ist lebendig zugegen im politischen Leben als die Unruhe und Anfechtung dieser Frage. Doch wird sie sich niemals in einer ein für allemal geltenden Lösung finden lassen.“ Politik bleibt damit angesichts der souveränen Daseinsforderungen sekundär, ohne ihnen je genügen zu können.

⁸⁵ Vgl. ebd., S.122

⁸⁶ Løgstrup: Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.150

⁸⁷ Vgl. Løgstrup: Die ethische Forderung, S.142

⁸⁸ Vgl. Løgstrup: Norm und Spontaneität, S.17

⁸⁹ Vgl. ebd., S.161.167ff

⁹⁰ Vgl. ebd., S.10f., 16

⁹¹ Philippi: Christozentrische Diakonie, S.160.181

Opfer geführt hat⁹² und schließlich als Bewegung „von Gott her auf den Verachteten hin“ in Kontrast gerät zu Formen vermeintlich „humanitärer Autonomie und Immanenz“⁹³. Auch diakonische Barmherzigkeitskonzepte kennen daher eine Unmittelbarkeit von Barmherzigkeit, die einen Gegensatz zu Formen von Reflexivität erkennen lassen. Und auch in diakonischem Zusammenhang bedeutet diese Unmittelbarkeit eine Radikalität im Vollzug von Barmherzigkeit. Barmherzigkeit, so der Anspruch, umgreift „den ganzen Menschen“ in seiner personalen Zuneigung⁹⁴ und sieht auch in dem barmherzigen Samariter eine „totale Bereitschaft zur rettenden, existentialen Hinwendung, die alle Mittel, Zeit, Kraft, Leben einsetzt,“⁹⁵ wirksam, die sich dadurch auszeichnet, daß der Barmherzige „dem Mitgefühl in seinem Herzen keine Schranken setzt“⁹⁶, die die unmittelbare, ganzheitlich-radikale Hinwendung abschwächen könnte.

Løgstrup versteht die Reaktion auf den Appell der kreatürlichen Not existential. Diese Interpretation steht im Kontrast zum in der Diakonie verbreiteten Barmherzigkeitskonzept, das die Reaktion vielmehr als psychisch motiviert versteht. Die barmherzige Reaktion ergibt sich aus dem Zusammenhang von *b...oj* und *yuc*» fast von selbst. „Leben“ hat im Griechischen zwei verschiedene Komponenten. Während *b...oj* die körperliche Seite des Lebens, seine Bedürfnisse und Nöte in den Blick nimmt, weist *yuc*» auf das lebendige Leben, wie es sich affektiv vollzieht. Beides ist untrennbar miteinander verbunden. Die *yuc*» ist geradezu Funktion des *b...oj*. So wird der Appell biologischer wie psychischer Not psychisch-affektiv empfunden und beantwortet. Barmherzigkeit stellt somit die psychische Reaktion auf die zwingende biologische wie psychische Not anderer dar. Sie ist zunächst ein allgemeinemenschliches Phänomen. Im deutschen Begriff der Barmherzigkeit ist diese psychisch-affektive Verfaßtheit des Phänomens durch den Rückgriff auf das menschliche Herz bewahrt.

Dieser Zusammenhang wird auch etymologisch deutlich. Die wichtigsten griechischen Begriffe für Barmherzigkeit sind Derivate von „*œleoj*“ bzw. „*sp̄lgcna*“. Ebenso wie *œleoj* ein entzweigeschnittenes Herz charakterisiert angesichts von Not, so sind auch die *sp̄lgcna* dem menschlichen Lebenszusammenhang entnommen und kennzeichnen die menschlichen Eingeweide. *Splagcn...zesqai* kennzeichnet dann das Umgewendetwerden der Eingeweide als dem Sitz der Gefühle angesichts von Not⁹⁷. Der Begriff leitet vor allem die Wunderheilungen Jesu sowie zentrale Handlungen von Gleichnispersonen, so des barmherzigen Samariters, ein⁹⁸. Die Eingeweide gelangen durch das Auf-sich-wirken-lassen der Not aus ihrer Ordnung. Auch der griechische Begriff *o„ktirmÒj* kennzeichnet ein Mitleidsgefühl, das in enger Verbindung mit der bemitleidenswerten Klage und damit auch der subjektiven Ergriffenheit aufgrund dieser Klage steht⁹⁹. Diese Begriffe finden ihr hebräisches Äquivalent in den Derivaten von *racham*, das neben dem Mutterleib auch die „Eingeweide als Sitz des zarten Mitgefühls“¹⁰⁰ charakterisiert und in enger Verbindung damit das Verwandtschaftsgefühl kennzeichnet. In gleicher Weise bewahrt der deutsche Begriff Barmherzigkeit den Zusammenhang psychisch-reaktiver Verfaßtheit des Umgangs mit Not auf. In Parallelität zum lateinischen *miseri-cordia*, angesichts des Leidens ein elendes Herz zu haben, setzt sich

⁹² Vgl. ebd. S.180.223

⁹³ Ebd. S.193

⁹⁴ Turre: Diakonik, S.49

⁹⁵ Eßer: Art. Barmherzigkeit *sp̄lgcna*. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, S.57

⁹⁶ Wingren: Art. Barmherzigkeit. Ethisch. Theologische Realenzyklopädie Bd.5, S.237

⁹⁷ Vgl. dazu v.a. Kamlah: Art. Barmherzigkeit. Neues Testament. Theologische Realenzyklopädie Bd.5, S.226

⁹⁸ Vgl. ebd. S.227

⁹⁹ Eßer: Art. Barmherzigkeit *œleoj o„ktirmÒj*. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, S.53.56

¹⁰⁰ So Gesenius: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, S.690

Barmherzigkeit als Wortschöpfung der gotischen Kirchensprache zur Übersetzung von *misericordia* aus *ab-armen* und *Herz* zusammen¹⁰¹. Das *Ab-armen* ist durch einen Vorgang im Herzen motiviert.

Insofern liegt es nahe, daß auch im diakonischen Zusammenhang davon gesprochen wird, daß Hilfebereitschaft einer bestimmten „Leidenschaft“¹⁰² bedarf bzw. von dieser Leidenschaft „beseelt“ ist¹⁰³, ja daß in Diakonie Glaube zur Leidenschaft wird¹⁰⁴ und diese „Leidenschaft für den Schwächeren [...] die elementare Grundlage diakonischer Praxis“¹⁰⁵ wird. Dieser Leidenschaft liegt eine „emotionale Empfindung“ zugrunde, die die Menschen dazu „veranlaßt anzuhalten, hinzugehen und zu helfen“¹⁰⁶, die also die Menschen fähig macht zur Nachempfindung; sie „weckt und mobilisiert die Sensibilität für die Verletzlichkeit und Hilfsbedürftigkeit des Schwächeren“¹⁰⁷. Im biblischen Barmherzigkeitsverständnis werden „antistoische Züge“ des christlichen Glaubens reflektiert, dem „affektive, deszendierende, ekstatische, solidarische“ Momente der Handlungsmotivation eigen sind¹⁰⁸. Dabei braucht die barmherzige Reaktivität nicht eigens erzeugt zu werden, vielmehr kennzeichnet sie eine biologische, mit naturgesetzlich kausaler Notwendigkeit auf den Appell der Not folgende Reaktion. Sinn der Rede von der Barmherzigkeit ist die Tatsache, daß Menschen die Möglichkeit haben, sich diesem natürlichen Gefühl zu verschließen und so in Distanz zu gehen zur wahrnehmbaren Not. Die diakonische Inanspruchnahme von Barmherzigkeit will die Bereitschaft, „sich anrühren [zu] lassen“, fördern und dieses innere Angerührtsein nach außen kehren: „Barmherzigkeit ist Sache des ganz nach außen gekehrten Innersten, des Herzens, nicht mit moralischer Entschlossenheit gleichzusetzen, sondern ihm zugrunde liegend.“¹⁰⁹ Die innerliche Betroffenheit und daraus sich ergebende barmherzige Tat bringt Barmherzige „in größtmögliche Nähe zu Notleidenden“ und läßt auf diese Weise die Notleidenden zu „geringsten Brüdern“ werden¹¹⁰. Die Kritik der Distanz zu Notleidenden kehrt sich so allzu schnell in ein Konzept distanzloser Barmherzigkeit.

Dabei wird im diakoniewissenschaftlichen Zusammenhang eine Differenz zwischen Barmherzigkeit und bloßem Mitleid festgestellt¹¹¹. Während Mitleid auf der Ebene rein psychischer Reaktivität verbleibt, reklamiert Diakonie unter dem Titel Barmherzigkeit einen Tatimpuls, in den die psychische Barmherzigkeitsreaktion einmündet. Barmherzigkeit hat damit immer aktive Komponenten¹¹². Zum menschlichen Gefühl tritt ein „Akt des Gehorsams aus Betroffenheit durch das Wort“¹¹³ hinzu. Die Barmherzigkeit drängt im Unterschied zum passiven Mitleidsaffekt zur Tat und ist somit „konkrete Lebensäußerung“¹¹⁴, obwohl sie als barmherziges Tun eine Reaktion auf diesen psychisch-existentialen Affekt bleibt.

¹⁰¹ Vgl. Drude: „Alles was Recht ist... wo bleibt die Barmherzigkeit?“ S.90

¹⁰² So Daiber unter Hinweis auf „Charismatiker der Diakonie“ in: Diakonie und kirchliche Identität, S.153

¹⁰³ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.67

¹⁰⁴ Haas: Diakonie 2000, S.148

¹⁰⁵ Daiber: Diakonie und kirchliche Identität, S.145

¹⁰⁶ Nembach: Wer ist mein Nächster, S.15

¹⁰⁷ Huber: Reichtum und Armut, S.403

¹⁰⁸ Bayer: Art. Barmherzigkeit. Evangelisches Soziallexikon, S.122

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Sigrist: Die geladenen Gäste, S.53

¹¹¹ Vgl. z.B. Wagner: Art. Mitleid. Theologische Realenzyklopädie Bd.23, S.105

¹¹² Vgl. Turre: Diakonik, S.49: „In Wirklichkeit ist [Mitleid bzw. Barmherzigkeit] die höchste *aktive Teilnahme am Geschick des Leidenden*“. (Hervorhebung R.T.)

¹¹³ Vgl. Ebd. S.50

¹¹⁴ Preuß: Art. Barmherzigkeit. Altes Testament. Theologische Realenzyklopädie Bd.5, S.219

3.2.2.2. *Barmherzigkeit im Lichte des Denkens von Hannah Arendt*

Das damit skizzierte Barmherzigkeitsmodell als Grundlage sozialen Handelns ist auch im theologischen Zusammenhang nicht unumstritten. Vielmehr werden in der diakonischen Praxis heute oftmals negative Konnotationen mit dem Barmherzigkeitsbegriff verbunden¹¹⁵. Kaum ein beruflich Tätiger im diakonischen Bereich wird sein Handeln noch unter Berufung auf den Begriff Barmherzigkeit rechtfertigen. Darum wird in der diakonischen Diskussion mittlerweile verstärkt gefragt, inwiefern nicht nur Barmherzigkeit, sondern gar auch Gerechtigkeit noch „Leitbegriffe darstellen, die das Leben und Handeln in der Diakonie bestimmen“¹¹⁶. Gegen das Modell eines radikalen, unmittelbaren Barmherzigkeitsvollzuges ist in jüngerer Zeit vermehrt Kritik laut geworden, nicht zuletzt aufgrund der Diskussion um das Helfersyndrom in helfenden Berufen. Theißen macht an der Geschichte vom barmherzigen Samariter deutlich, daß der Samariter sich gerade nicht radikal einem wie auch immer gearteten Barmherzigkeitsimpuls hingibt, sondern nicht nur seine eigenen Grenzen respektiert¹¹⁷, sondern auch nüchtern und sachlich das Seine tut, um die Hilfe für den unter die Räuber Gefallenen schließlich an den Wirt zu übergeben¹¹⁸. Das Beispiel des Samariters wird zum Vorbild für helfende Christen. Das Verhältnis zwischen Hilfsbedürftigem und Helfer ist dabei durch ein ausgewogenes Verhältnis von Nähe und Distanz geprägt, um zu dieser Nüchternheit fähig zu sein. Die jüngste Denkschrift bemerkt dazu: „Hilfsbedürftige können nie ganz von denen verstanden werden, die helfen und nicht selbst in der Situation des Hilfsbedürftigen sind. Helferinnen und Helfer erfahren in dieser Situation auch die Grenzen ihrer Möglichkeiten.“¹¹⁹ Diese Grenzen gilt es zu respektieren, nicht nur um der psychischen Stabilität von Helfenden willen, sondern auch, um das „Mitleid auslösende Leiden in einen vernünftig-allgemeinen Sachverhalt [zu] überführen“¹²⁰. Ein reflektiertes Nähe-Distanz-Verhältnis tritt damit an die Stelle des Konzeptes spontanen, distanzlosen und radikalen Sichüberlassens an einen inneren Barmherzigkeitsimpuls und öffnet das Helfen somit rational abwägenden Impulsen. Es wird offen für selbstbestimmte, professionelle und freiheitlich-politische Qualitäten.

Ein weiterer Schwerpunkt der innerdiakonischen Kritik des Barmherzigkeitskonzeptes betrifft die Tatsache, daß Barmherzigkeit aufgrund ihrer Spontaneität und Unmittelbarkeit „unverrechenbar“ und damit „gesellschaftlich unzuverlässig“ bleibt. Barmherzigkeitsimpulse halten zudem nicht lange an und sind daher zur Konzeption zuverlässiger Hilfeleistung untauglich¹²¹. Um zu gesellschaftlich wirksameren Lösungen zu gelangen, wird versucht, eine theoretische Verbindung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu schaffen. So wie Gott vor allem auf der Grundlage des Alten Testaments als ein „Gott der Barmherzigkeit und des Rechts“ verstanden wird¹²², so ergänzen sich im diakonischen Zusammenhang auch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegenseitig. Christliche Menschlichkeit bedeutet mehr als Gerechtigkeit, sie „überbietet“ diese gleichsam, insofern diese Menschlichkeit in Formen personaler Zuwendung zu suchen ist, deren elementarer Bestandteil die Barmherzigkeit bildet¹²³ als „nicht einklagbares Mehr [im Vergleich zur Gerechtigkeit], das in Freiheit gewährt wird“¹²⁴. In gleicher Weise erhält auch Barmherzigkeit durch den Gerechtigkeitsbegriff eine

¹¹⁵ So konstatiert beispielsweise auch Lanz: Wir leisten Hilfe und verschaffen Gehör, S.270

¹¹⁶ Vgl. Lanz: Diakonie - gelebter Glaube, S.66

¹¹⁷ Theißen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, S.68

¹¹⁸ Vgl. ebd. S.55

¹¹⁹ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben: Abs.69

¹²⁰ Wagner: Art. Mitleid. Theologische Realenzyklopädie Bd.23, S.109

¹²¹ Vgl. Gohde: Diaconia semper reformanda, S.242

¹²² Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.12

¹²³ Vgl. Kirchenamt der EKD und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, S.114

¹²⁴ Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.114

Ergänzung, so daß Barmherzigkeit zur „umfassenden Gerechtigkeit“¹²⁵ wird, ihr „eingespielte und erwartbare“ Momente verleiht¹²⁶ und damit zur „Keimzelle einer Gerechtigkeit [wird], der eschatologische Relevanz zukommt“¹²⁷. Dabei wird darauf rekurriert, daß das alttestamentliche Barmherzigkeitsverständnis „Kategorien des Rechtslebens und des individuellen Gefühlslebens theologisch zusammenführt“¹²⁸. Dem individualistischen Barmherzigkeitsverständnis werden auf diese Weise Momente der ausgleichenden Gerechtigkeit zur Seite gestellt¹²⁹. Barmherzigkeit in diesem Kontext „initiiert ‘Gleichheit’ und ‘Gerechtigkeit’“¹³⁰, barmherziges Tun wird auf Rechtsetzung hin ausgerichtet¹³¹.

Über diese Vermittlung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit hinaus geht eine Kritik des Barmherzigkeitskonzeptes, die an der psychischen Grundlage der mitleidenden Reaktion selbst ansetzt. Hier wird deutlich gemacht, daß barmherziges Handeln nicht ein Handeln vom Notleidenden her implizieren muß¹³², sondern daß diese auch leicht in ihr Gegenteil umschlagen kann und so zur Entmündigung von Notleidenden führt¹³³. Am deutlichsten wird eine solche Herabsetzung im mitleidigen Belächeln des Notleidenden¹³⁴. Der Mitleidige bringt sich durch seine Sentimentalität auf verletzende Weise in Distanz zum Bemitleideten und bleibt so passiv¹³⁵. Dabei kann Mitleid auch den Versuch darstellen, die Distanz zu Menschen mit Behinderung durch das mitleidige Gefühl zu überspielen¹³⁶. Durch diese Perspektive auf das Phänomen verändert sich das Verständnis von Barmherzigkeit grundlegend: Zwar bleibt der Auslöser der barmherzigen Situation der Notleidende in seiner Not, doch steht im Blickpunkt des barmherzigen Tuns der Täter selbst¹³⁷, der handelnd versucht, mit seinem Barmherzigkeitsimpuls unzugehen. Mitleid wird unter dieser Perspektive zum Selbstmitleid¹³⁸, das die Barmherzigen an den Notleidenden abarbeiten wollen. Die vermeintliche Nähe, die Barmherzigkeit zwischen Menschen schafft, zeigt sich damit unter der Hand als Distanzierung, die andere für eigene, affektive Interessen mißbraucht. Der psychische Barmherzigkeitsimpuls durchbricht damit nicht den Zusammenhang der selbstinteressierten Motivierung des Tätigseins, sondern unterstützt die damit verbundene primäre Selbstbezüglichkeit.

Problematisch ist in diesem Zusammenhang beispielsweise die Interpretation Moltmanns, der solches beleidigende Mitleid als „Ausdruck der Angst“ verstehen will, „das fremde Leid zu nahe an sich herankommen zu lassen“¹³⁹. Indem Moltmann jedoch selbst ausdrücklich auf die Bedeutung des Leidens und Mitleidens rekurriert, signalisiert er damit gleichzeitig, daß solches Mitleid sich noch nicht radikal genug dem Mitleidsimpuls überläßt. Die Abwehr beleidigenden Mitleids hat so eine Verstärkung ihrer Unmittelbarkeit und Nähe zur Folge. Damit wird die Lösung für die Distanz in einer Radikalisierung der Nähe gesucht, statt ein gelungenes Verhältnis von Nähe und Distanz anzuvisieren.

¹²⁵ Degen: *Diakonie im Widerspruch*, S.24 unter Rückgriff auf Lk 1,46-79

¹²⁶ Kirchenamt der EKD: *Herz und Mund und Tat und Leben*, Abs.14

¹²⁷ Müller: *Diakonie im Dialog mit dem Judentum*, S.436

¹²⁸ Degen: *Diakonie im Widerspruch*, S.23

¹²⁹ Vgl. Reitz-Dinse: *Theologie in der Diakonie*, S.115 unter Rückgriff auf Luidesdorf

¹³⁰ Vgl. Müller: *Diakonie im Dialog mit dem Judentum*, S.438 im Rückgriff auf Cyprian

¹³¹ Vgl. Drude: „Alles was Recht ist... wo bleibt die Barmherzigkeit?“ S.92

¹³² Vgl. beispielsweise Seibert: *Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes*, S.35

¹³³ So auch Lanz: *Wir leisten Hilfe und verschaffen Gehör*, S.270

¹³⁴ Vgl. Wagner: *Art. Mitleid*. *Theologische Realenzyklopädie* Bd.23, S.108

¹³⁵ Vgl. Wingren: *Art. Barmherzigkeit*. *Ethisch. Theologische Realenzyklopädie* Bd.5, S.234

¹³⁶ Vgl. Degen: *Diakonie im Widerspruch*, S.47

¹³⁷ Vgl. Drude: „Alles was Recht ist... wo bleibt die Barmherzigkeit?“ S.90.99

¹³⁸ Dörner: *Aufgaben diakonischer Ethik*, S.41

¹³⁹ Moltmann: *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, S.57

Mit der Kritik der psychischen Grundlage helfender Motivation unter dem Titel Barmherzigkeit ist auch der Ansatzpunkt der Kritik Hannah Arendts am Mitleidskonzept berührt, die aber gleichzeitig diese ihre Kritik politisch wendet. Arendt versteht die affektive Antwort auf den Appell der Not, den sie unter dem Begriff des Mitleidens diskutiert, politisch nicht nur als defizitär, sondern auch als ausgesprochen gefährlich, zumal wenn diese Affektion in Form des redseligen Mitleids versucht, eine öffentliche Norm zu werden. Philosophisch gelangte das Mitleid im letzten Jahrhundert zu neuer Bedeutung, indem es als Kunst des Einfühlens in Gegensatz trat zum selbstbezüglichen Egoismus¹⁴⁰. Arendts Kritik des Mitleids ist in besonderem Maße von ihrer Rousseau-Kritik geprägt. Während bei Rousseau das Mitleid diejenige seelische Stimmung darstellt, die gegen den partikularen Willen rebelliert und insofern dem eigenen Interesse diametral entgegensteht¹⁴¹, macht Arendt deutlich, daß diese politische Form des Mitleids der Rousseau-Anhänger mit den Malheureux der französischen Revolution eine Verherrlichung des Leidens selbst darstellt, die außerordentliche und unkontrollierbare Kräfte zu entfesseln vermag, insofern die zu Enragés gewordenen Malheureux fortan den politischen Raum beherrschen.¹⁴² Das Mitleid rousseauscher Prägung ist eine Abart echten Mitleidens, da es gar nicht mehr an der Änderung der Umstände interessiert ist.¹⁴³ Echtes Mitleiden, so macht Arendt geltend, läßt sich überhaupt nicht generalisieren, sondern vermag sich nur auf einzelne zu richten.¹⁴⁴

Doch zeigt Arendt auch die Problematik echten Mitleidens und des aus ihm resultierenden spezifischen Miteinanders auf. Mitleiden ist „die natürliche Reaktion des Menschen beim Anblick fremden Leidens“¹⁴⁵, „ein natürlich-kreatürlicher Affekt“¹⁴⁶. Es erstellt in der Tat ein natürliches Band zwischen Menschen¹⁴⁷, das jedoch in den Umkreis der „Brüderlichkeit“ gehört. Arendt stellt diese Menschlichkeit in Form von Brüderlichkeit als „das große Vorrecht der Pariavölker“¹⁴⁸ dar. Doch ist sie dabei weit davon entfernt, diese Brüderlichkeit positiv zu sehen, vielmehr impliziert dieses Pariatum für sie einen „radikalen Weltverlust, eine so furchtbare Verkümmernung aller Organe, mit denen wir der Welt zugewandt sind - von dem Gemeinsinn oder gesunden Menschenverstand angefangen, mit dem wir uns in einer gemeinsamen Welt orientieren, bis zu dem Schönheitssinn oder Geschmack, mit dem wir die Welt lieben.“¹⁴⁹ Mit diesem Weltverlust geht eine Verurteilung zum Rückzug von der Sichtbarkeit qua Öffentlichkeit einher: „In der Unsichtbarkeit, in dem Dunkel, in dem man selbst verborgen auch die sichtbare Welt nicht mehr zu sehen braucht, kann allerdings nur die Wärme und die Brüderlichkeit der eng aneinander gerückten Menschen für die unheimliche Realitätslosigkeit entschädigen, die menschliche Beziehungen überall da annehmen, wo sie schlechterdings weltlos, unbezogen auf eine den Menschen gemeinsame Welt, sich entfalten.“¹⁵⁰ Unsichtbarkeit ist damit konstitutives Moment der Brüderlichkeit, nicht zuletzt weil sie familialen Zusammenhängen entlehnt ist. Sobald die brüderlich Verbundenen sich in der Öffentlichkeit zeigen, verschwindet damit notwendigerweise auch die brüderlich-menschliche Dimension ihres Miteinanders. „Die Menschlichkeit der Erniedrigten und Beleidigten hat die Stunde der Befreiung noch niemals auch nur um eine Minute überlebt. Das heißt [...], daß sie politisch schlechterdings irrelevant

¹⁴⁰ Vgl. dazu insbesondere Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik §14.16

¹⁴¹ Arendt: Über die Revolution, S.99f.

¹⁴² Vgl. ebd., S.142

¹⁴³ Vgl. Løgstrups ähnliche Unterscheidung zwischen Barmherzigkeit und Mitleid: Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.134

¹⁴⁴ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.108

¹⁴⁵ Ebd., S.101

¹⁴⁶ Arendt: Gedanken zu Lessing, S.29

¹⁴⁷ Arendt: Über die Revolution, S.103

¹⁴⁸ Arendt: Gedanken zu Lessing, S.28

¹⁴⁹ Ebd., S.28

¹⁵⁰ Ebd., S.31

ist.¹⁵¹ Der Verlust der emotionalen Wärme ist der Preis der politischen Freiheit¹⁵². Brüderlichkeit ist nicht mit freiheitlichen Vollzügen kompatibel.

Wie die Brüderlichkeit so entbehrt auch das durch Mitleiden gestiftete Miteinander eines politisch qualifizierten Miteinanders¹⁵³. Stattdessen drängt das Mitleiden „mit leidenschaftlicher Intensität über die Welt hinweg direkt zu den Leidenden selbst“¹⁵⁴. Die Unmittelbarkeit des Bezuges bedeutet zunächst Vernichtung von Freiheit. Der „natürlich-creaturliche Affekt“ des Mitleids als rein „natürliche Reaktion auf fremdes Leid“, das Arendt auch beschreiben kann als „gleichsam animalische Unfähigkeit, den Anblick fremder Leiden zu ertragen, zu essen, wenn der andere hungert“¹⁵⁵, läßt keine Freiräume zu, in denen sich ein durch Freiheit gestaltetes Miteinander entfalten kann: „Mitleid ist eine Leidenschaft, und der Leidenschaften ist der Mensch nicht Herr.“¹⁵⁶ Zwar gesteht Arendt zu, daß das Mitleid mit anderen durchaus dem eigenen Interesse entgegensteht, doch stellt sie Rousseaus Konzept des Mitleids als derjenigen seelischen Stimmung, in der sich die Rebellion gegen den selbstbezüglichen Willen in sich selbst vollzieht, grundlegend in Frage¹⁵⁷. Vielmehr weist sie auf Aristoteles hin¹⁵⁸, der das Mitleid im Zusammenhang der Furcht behandelt und macht damit deutlich, daß das Mitleiden selbstbezüglich bleibt, weil alle Leidenschaften auf das Subjekt des von der jeweiligen Stimmung Befallenen bezogen bleiben. Dies wird vor allem in ihrem Hinweis auf Cicero deutlich, der Mitleid und Neid auf der gleichen Ebene sah: „Wer Leid empfindet an eines anderen Unglück, der leidet auch an eines anderen Glück.“¹⁵⁹ Die egoistische Bezogenheit auf den je eigenen Lustgewinn der selbstbezogenen Leidenschaften macht im Mitleiden nur einer Konzentration auf das Leiden als einem „auf sich selbst reflektierten Gefühls [...] der leidenschaftlichen Ergriffenheit durch das Leiden anderer“¹⁶⁰ Platz und führt damit zu einer Verherrlichung des Leidens¹⁶¹.

Dieser Zusammenhang ist in der Tat im Kontext des helfenden Handelns immer wieder zu beobachten. Die Fähigkeit zum Mitleiden impliziert dann lediglich die Weigerung, das eine pathologische Gefühl angesichts des Leidens anderer nicht durch andere, gemeinhin als selbstbezogen bezeichnete Leidenschaften zu ersetzen oder zu überspielen, die in der Abwehr von Leid und Lustgewinn gründen. Mitleidensfähigkeit bedeutet dann nicht unbedingt, daß sich der Mitleidende auch mit dem Glück anderer mitfreuen kann, vielmehr bedeutet es im Gegenteil nichts anderes als eine Fixierung auf ein pathologisches, subjektives und damit egozentrisches Leidensgefühl. Erst in der Mitfreude zeigt sich für Arendt eine „Offenheit für andere“, die zu wirklichem Miteinander führt¹⁶², insofern Mitfreude zum Gespräch miteinander und damit zur Begegnung anstiftet. Mitleiden hingegen kultiviert das Leiden und verleiht diesem eine herausragende Bedeutung, bis es sich schließlich in das von Arendt am Beispiel Rousseaus dargestellte „beredete Mitleid“ pervertiert, das dieses Leiden lediglich noch in abstrakter Form kennt. Dieses beredete Mitleid besteht für Arendt in der Umwandlung einer authentischen, aber rein privaten Leidenschaft in ein kommunizierbares, öffentlich reklamierbares Gefühl: „Nur das Gefühl des Mitleids, das sich in

¹⁵¹ Ebd., S.32

¹⁵² Vgl. Arendt: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache, S.28

¹⁵³ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.109

¹⁵⁴ Ebd., S.110

¹⁵⁵ Arendt: Berthold Brecht, S.277

¹⁵⁶ Ebd. S.273

¹⁵⁷ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.99f.

¹⁵⁸ Vgl. Arendt: Gedanken zu Lessing, S.30

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Arendt: Über die Revolution, S.112

¹⁶¹ So Arendt explizit ebd. S.142

¹⁶² Arendt: Gedanken zu Lessing, S.31

gefühlsseligere Distanz zu seinem Objekt hält, kann sich einer Menge mitteilen und im Raum der Öffentlichkeit erscheinen, um dann als der demagogisch gefährlichste Konkurrent der Solidarität überall da aufzutreten, wo die Unterdrückten und Enterbten die Mehrheit ausmachen. Denn im Unterschied zur Solidarität kann das Mitleid niemals dem Glück und dem Unglück, den Starken und den Schwachen gleichermaßen Rechnung tragen; ohne Unglück gäbe es kein Mitleid, und Mitleid ist ebenso interessiert daran, daß es Unglückliche gibt, wie der Machthaber daran interessiert ist, daß Schwäche und Ohnmacht ihm in die Hände spielen. Hinzu kommt, daß die sentimentale Gefühlsseligkeit des Mitleids beinahe automatisch dazu führt, den Anlaß des Gefühls, also das Leiden der anderen, zu glorifizieren.¹⁶³ Die Kommunikation, die authentische Mitfreude von selbst anstiftet, bewirkt bezüglich des Mitleidens das Gegenteil. Sie verkehrt das seinem Wesen nach stumme, authentische Mitleiden in ein pervertiertes, aber mitteilbares Mitleidsgefühl. Mitleid ist daher authentisch nur in der Verborgenheit der Sprachlosigkeit. Jede öffentliche Reklamierung von Mitleid oder Barmherzigkeit als Grundmotiv sozialen Handelns gehört danach bereits in den Zusammenhang der Pervertierung echten Mitleidens, schafft Distanz zwischen den Betroffenen und fixiert, ja glorifiziert gar das Leiden. Es wirkt damit eher peinlich, weil die Privatheit des Gefühls nicht gewahrt wird. Arendts Kritik des Mitleidens ist so gesehen keine Kritik der Leidenschaft des Mitleidens, sondern eine solche der öffentlichen Inanspruchnahme von Mitleiden. Letztlich ist das beredte Mitleid schlicht geschmacklos; es verfügt nicht über das feine Gespür, was in den öffentlichen Raum gehört und was nicht. Es bleibt die Frage bestehen, ob Arendts Kritik nicht auch eine diakonische Inanspruchnahme von Barmherzigkeit verbietet, weil auch die diakonische Barmherzigkeit eine teilöffentliche Inanspruchnahme eines privaten Gefühls bedeutet, durch die dieses Gefühl erst pervertiert wird.

Wirkliches Mitleiden bleibt für Arendt stumm und passiv zugleich. Der Mitleidende findet keinen Weg aus dem Leiden heraus. Findet der Mitleidige dennoch einen Weg zum aktiven Tätigsein, so sind die politischen Folgen eines öffentlich-politischen Mitleidsaktes verheerend. Diese Aktion gründet Arendts Überzeugung nach in einer Verwandlung des Mitleids in Zorn, „weil [die Revolutionäre] wußten, daß Mitleid das ist, ‘was man denen nicht versagt, denen man Hilfe versagt’. Man kann also das Mitleid loswerden, wenn man sich ‘in die Leidenden [versetzt], nicht, um zu leiden, sondern um ihre Leiden zu beenden’.“¹⁶⁴ Der Maßlosigkeit der mitleidenden Leidenschaft¹⁶⁵ entspricht dabei eine Maßlosigkeit in der Reaktion auf das Leiden: Die Malheureux der Französischen Revolution werden angesichts des Leidens zu Enragés. Das Leiden erzeugt einen Kampf gegen dieses Leiden, der den Sturm der Gefühle zu einem Sturm der Gewalt entfesselt: „Und so ist es auch keineswegs das Mitleiden, das es unternimmt, die Welt zu ändern, um menschliches Leid zu lindern; wenn es aber aus irgendwelchen besonderen Umständen heraus dazu doch gedrängt wird, so wird es seiner Natur gemäß vor den langwierigen und langweiligen Prozessen des Überredens, Überzeugens, Verhandlens und Kompromisseschließens, welche die der Politik gemäßen Handlungen sind, zurückscheuen; es wird stattdessen versuchen, dem Leiden selbst Stimme zu verschaffen und zur ‘direkten Aktion’ schreiten - nämlich zum Handeln mit den Mitteln der Gewalt.“¹⁶⁶

Weil Mitleid sich aus vorpolitischer Leidenschaft rekrutiert, sind den Aktionen aus dem Mitleid heraus auch politische Momente fremd. Zum einen ist dieser Aktivität aufgrund ihrer Unmittelbarkeit jedes abwägende Überlegen und Reflektieren fremd, zum anderen und damit verbunden ist Mitleid stumm und daher unfähig zu öffentlicher Beurteilung. Eng damit verbunden ist die Tatsache, daß

¹⁶³ Arendt: Über die Revolution, S.113

¹⁶⁴ Arendt: Berthold Brecht, S.274

¹⁶⁵ Vgl. Auch Arendt: Über die Revolution, S.114

¹⁶⁶ Ebd. S.110

Mitleid einen derart unmittelbaren Bezug zwischen den Beteiligten schafft, daß es sich mit dem Bestand dauerhafter Institutionen nicht verträgt. Einer Ergänzung von Mitleid oder Barmherzigkeit durch die Gerechtigkeitsforderung, wie er in der diakonischen Diskussion oft zu finden ist, ist darum im Ansatz skeptisch zu begegnen, weil ein solches Modell dem unpolitischen Charakter von Mitleid bzw. Barmherzigkeit nicht gerecht wird.

Schließlich beschreibt Arendt die Gefahr, daß Mitleid mit der Distanz auch die Differenz zwischen Menschen zu verlieren droht und sich identitär vollzieht. Arendt spricht im Rückgriff auf Robbespierre von dem „Meer des Elends“, durch das das Miteinander der Leidenden und damit auch der Mitleidenden gekennzeichnet ist: „Die ‘Unglücklichen’, welche die Französische Revolution aus der Finsternis der Not und des Elends befreit hatte, waren nur zahlenmäßig eine Vielheit. Rousseaus Bild von einer ‘Menge, die in einem Körper vereint’ und von einem Willen beseelt ist, betraf durchaus eine Realität; denn diese Menge war vom Hunger getrieben, und der Schrei nach Hunger ist unisono. Was den Hunger betrifft [und damit auch die Leidenschaft des Mitleidens], gibt es keine Unterschiede, und eine Menge, die von ihm getrieben ist, ist in der Tat wie ein einziger, durch die Straßen sich wälzender Leib.“¹⁶⁷ Wie jede andere Leidenschaft vernichtet auch das Mitleid, wo sie die Aktion beherrscht, jede Pluralität und endet damit im politischen Desaster. Da Mitleiden nicht generalisierbar ist, ohne sich gleichzeitig in Form des rousseauschen Mitleids zu pervertieren, bleibt es auf einzelne gerichtet, anstatt politisch Gerechtigkeit für alle etablieren zu können¹⁶⁸. Während echtes Mitleid „politisch gesprochen, ohne Bedeutung und ohne Folgen“¹⁶⁹ ist, zeitigt es als pervertiertes Mitleidsgefühl, als das es in einziger Form zu öffentlicher Geltung gelangen kann, politisch höchst destruktive Folgen. Es ist jedenfalls in keiner Weise dazu in der Lage, dauerhafte Institutionen zu schaffen¹⁷⁰, da es hierzu den Blick von der unmittelbaren personalen Beziehung weglenken müßte auf eine der Urteilskraft entstammende Gemeinsinnigkeit bzw. eine mit anderen gemeinsame und dennoch von ihnen unterschiedene Welt. Die Politik Robbespieres sieht Arendt als Beispiel für diesen Zusammenhang: „Hinzu kommt, daß Gefühle im Unterschied zu Leidenschaften und Prinzipien ihrer Natur nach maßlos sind und daß Robbespierre, gesetzt den Fall, er war wirklich ein Opfer der Leidenschaft des Mitleidens, gar nicht anders konnte, als diese Leidenschaft in ein Gefühl zu verwandeln und zu pervertieren, wenn er sie politisch einsetzen wollte, d.h. in einem Bereich, in dem er nicht mehr mit dem konkreten Leiden einzelner Personen konfrontiert war. So verwandelte sich, was vielleicht ursprünglich ein echtes Leiden und eine Leidenschaft gewesen war, in die Grenz- und Maßlosigkeit bloßer Gefühle, deren kontrollierte Ausbrüche gerade darum nur zu gut den wirklich grenzenlosen Leiden einer unübersehbar großen Masse des Volkes entsprachen. Für diese Erfolge bei der Menge bezahlte er mit dem Verlust der Fähigkeit, Beziehungen zu Personen in ihrer Singularität herzustellen und an ihnen festzuhalten. Auf die Flut des Leidens rings um ihn antwortete er, indem er den Sturm der Emotionen in sich selbst losließ, und beide zusammen überspülten alle konkreten Erwägungen und Bedenken, ob diese nun freundschaftlicher oder staatsmännischer oder prinzipieller Natur waren.“¹⁷¹ Angesichts dieses Zusammenhanges verkennt ein Appell an Mitleid und Barmherzigkeit die Problematik des Mitleids für den öffentlichen Bereich. Die individualistischen Momente des Mitleids können nicht durch eine Ergänzung, beispielsweise durch eine Verbindung von Barmherzigkeit und Recht, neutralisiert werden und so für das Politische fruchtbar gemacht werden, sondern die Barmherzigkeit steht prinzipiell dem Politischen fremd bzw. feindlich gegenüber.

¹⁶⁷ Ebd. S.120

¹⁶⁸ Ebd., S.108, vgl. dies.: Gedanken zu Lessing, S.30

¹⁶⁹ Arendt: Über die Revolution, S.109f.

¹⁷⁰ Vgl. ebd. S.110

¹⁷¹ Ebd. S.114f.

Aufgrund der eminent politischen Gefahr des Mitleids ist jede Inanspruchnahme von Barmherzigkeit und Mitleid für öffentliches soziales Engagement in hohem Maße problematisch. Arendt diffamiert dabei nicht das Mitleiden selbst, sondern macht deutlich, daß es politisch gesprochen nur eine einzige authentische Weise des Umganges mit dem Mitleiden gibt: diese Leidenschaft in ihrem pathologischen Charakter zu verbergen, um in sich frei zu werden zum Handeln in der Welt. Dazu dient ihr Berthold Brecht als Beispiel: „Brecht jedenfalls hat kaum etwas anderes so sehr zu verbergen getrachtet als die Leidenschaft, an der er am meisten litt, die Leidenschaft des Mitleids. Und gerade um dieser Verborgenheit willen leuchtet sie uns so überzeugend aus nahezu allen seinen Stücken hervor.“¹⁷² Die Folge solchen Verbergens ist für Arendt nicht die Gleichgültigkeit, sondern die Möglichkeit, sich in den Standpunkt anderer zu versetzen, und sie nicht mehr von ihrem Leiden, sondern vielmehr von der Vielschichtigkeit ihrer Situation aus wahrzunehmen. Mitleid hat seinen Stellenwert als privates Einfühlungsvermögen, verbergen vor jeder Öffentlichkeit, die mit jedem Gespräch bereits präsent ist. Dieses authentische Mitleid kann stumm zum Handeln motivieren, aber nicht appellativ reklamiert werden. Die politische Wahrnehmung von Not ist nicht eine solche des subjektiven Leidens und damit des Mitleidens, sondern eine Wahrnehmung der spezifisch politischen Schande der Armut. So bemerkt Arendt auch über Brecht, „daß ihn an der Armut nicht nur das physische Leiden empörte, sondern die Unsichtbarkeit der von ihr betroffenen Menschen“¹⁷³. Das politische Problem der Leidenden besteht in ihrer Unsichtbarkeit aufgrund ihres Leidens. Die politische Intervention betrifft daher die Schaffung von Zugängen zum politischen Bereich auch angesichts des je eigenen, subjektiven Leidens. Das Politische bewahrt sich damit eine Perspektive über die unmittelbare Sorge um die Leidenden hinaus. Nicht weil Notleidende an ihrer Not leiden, soll ihnen politisch in erster Linie geholfen werden, sondern weil sie aufgrund ihrer Not aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen sind und in die Unsichtbarkeit gestoßen sind. Jede Not stößt die an ihr Leidenden in die Unsichtbarkeit unabhängig davon, ob eine Gesellschaft diese Selektion aktiv betreibt. Not zeichnet sich dadurch aus, daß sie jeden auf sich selbst zurückwirft, ein Gefühl der Ohnmacht erzeugt und alle Kapazitäten zu handeln und zu urteilen verschlingt, so daß auch alle öffentlichen Initiativkräfte erlahmen müssen.

3.2.3. Von der Barmherzigkeit zur Solidarität

3.2.3.1. Diakonische Solidaritätskonzepte

Um den diakonischen Umgang mit dem Leiden begrifflich zu eruieren, vollzieht sich in jüngster Zeit in der Diakonie ein Paradigmenwechsel. Der ältere, in jüngerer Zeit immer weniger gebrauchte, aber klassisch diakonische Begriff der Barmherzigkeit wird mehr und mehr ersetzt durch den der Solidarität. Der Begriff Solidarität hat seine Herkunft aus den sozialistischen Arbeiterbewegungen des 19. Jahrhunderts und war ein Kampfbegriff im Klassenkampf von Arbeit und Kapital¹⁷⁴. Die solidarische Vereinigung der benachteiligten Arbeiter bildete machtvolle Interessenskoalitionen aus, die in teilweise machtvoller Weise für die Verbesserung ihrer Lebenssituation eintraten. Wir erleben heute, wie die Gewerkschaften als direkte Nachfahren dieser solidarischen Verbände in dem Maße ihr Solidargefüge und damit ihre politischen Potenzen verlieren, je weniger diese Benachteiligung noch eine alles dominierende Rolle spielt. Die Machtlosen stehen so lange solidarisch zusammen, wie ihre Machtlosigkeit andauert¹⁷⁵. Dem Druck der Not und des Leidens entspricht die Konsistenz der Solidargemeinschaft. Wohl von dort aus ist der Solidaritätsbegriff auch im christlichen Kontext

¹⁷² Arendt: Bertold Brecht, S.273f.

¹⁷³ Ebd. S.276

¹⁷⁴ Vgl. Raiser: Diakonie in weltweiter Perspektive, S.201

¹⁷⁵ Die Erklärung von Lanarca. In: Raiser: Ökumenische Diakonie - eine Option für das Leben, S.57

rezipiert worden als Kennzeichnung des Verhältnisses der Christen zueinander und zur Gesellschaft¹⁷⁶ und schließlich auch zu einem Grundbegriff der katholischen Soziallehre geworden, insofern dem Leiden und Schwachsein im christlichen Denken eine entscheidende Rolle zukommt. Die Grunderfahrung der Solidargemeinschaft, der Ohnmacht nur Herr zu werden, indem sich die Machtlosen zusammenschließen zu einem Handlungsverband, drückt sich aus in der Einsicht, daß letztlich alle in einem Boot sitzen¹⁷⁷ und einander brauchen. Der Grundgedanke der wechselseitigen Abhängigkeit bildet einen grundlegenden Aspekt des Solidaritätsgedankens¹⁷⁸. Auch der Solidaritätsbegriff ist damit organisistisch vorgeprägt und unter dem Druck drängender Lebensnot vom Notwendigkeitsgedanken biologischer Provenienz geprägt, die im christlichen Kontext eng mit dem Gedanken des Leibes Christi verwoben ist¹⁷⁹.

Mit der christlichen Rezeption des Solidaritätskonzeptes wird auch das Tun Jesu als solidarisches Handeln begriffen. Der Opfertod Christi wird zum „höchsten Ausdruck der Solidarität Gottes mit den Menschen“¹⁸⁰, und die biblische Überlieferung über sein Wirken zeigt seine Solidarität mit den Armen seiner Zeit¹⁸¹. Turre konstatiert im Kontext der christologischen Orientierung seiner Arbeit: „In seinem Leiden und Kreuz wird Jesus selbst solidarisch mit dem Leiden und Sterben in dieser Welt.“¹⁸² Damit ist eine altruistische Komponente des christlichen Solidaritätsbegriffes angesprochen, die gegenüber dem säkularen Verständnis von Solidarität eine eigentümliche Wendung nimmt. Die Solidarität der Schwachen der Arbeiterbewegung erweitert sich im diakonischen Kontext zu einer Solidarität mit den Schwachen. Diese Solidarität mit den Schwachen wiederum gründet dem Konzept nach auf einem spezifischen Schwächebewußtsein der vermeintlich Starken. Solidarität ist nur dann möglich, wenn alle Beteiligten sich in gleicher Weise als Leidende verstehen. Diese Gleichheit im Leiden wird auch für den diakonischen Zusammenhang gefordert. Die Hilfe für Schwache setzt dann das Eingestehen eigener Schwäche voraus¹⁸³, der Notleidende erinnert uns an unsere eigene Schwäche. Die Solidarität ist personale und gemeinschaftliche Solidarität „mit der Schwäche der Schwachen“¹⁸⁴ und läßt uns „an seiner [des Schwachen] Not solidarisch partizipieren“¹⁸⁵. Helfende sind damit aufgerufen, explizit auf ihre Schwäche zu rekurrieren, um auf der Grundlage dieses Schwächebewußtseins solidarisch helfen zu können. Solidarität ist solidarisches Schwach- und Untensein: „Ich befinde mich zum vornherein und dann auf der ganzen Linie in einer tiefen Solidarität mit dem anderen und stehe mit dem da unten ganz auf demselben Boden. In solcher Solidarität bin ich ihm verbunden. [...] Darum stehe ich bevorzugt immer wieder bei denen, die sichtlich und unmaskiert unten sind.“¹⁸⁶ Bach spricht in diesem Zusammenhang von der Kirche als

¹⁷⁶ Walther: Art. Solidarität. Evangelisches Soziallexikon, S.1146

¹⁷⁷ Kirchenamt der EKD und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Abs.119

¹⁷⁸ Vgl. dazu Grimm: Art. Solidaritätsprinzip. Evangelisches Staatslexikon, Sp.3145; Kirchenamt der EKD und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Abs.116.118; von besonderer Bedeutung diesbezüglich sind dabei die Organismusvorstellungen von Fouillé (vgl. dazu die Ausführungen von Grimm: Art. Solidaritätsprinzip. Evangelisches Staatslexikon, Sp.3145

¹⁷⁹ Vgl. z.B. Raiser: Diakonie in weltweiter Perspektive, S.201

¹⁸⁰ Grimm: Art. Solidaritätsprinzip. Evangelisches Staatslexikon, S.3146

¹⁸¹ Vgl. Daiber: Diakonie und kirchliche Identität, S.145

¹⁸² Turre: Diakonik, S.4

¹⁸³ Schibilsky: Ethik der Menschenwürde, S.223

¹⁸⁴ Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.289

¹⁸⁵ Ebd. S.291

¹⁸⁶ Busch: Wer ist mein Nächster, S.291; vgl. auch Barth: „In der Diakonie solidarisiert sich die Gemeinde ausdrücklich mit den ‚Geringssten‘, den ἡμίεστοι (Matth.25,40.45), mit denen im Dunkel, die man nicht sieht, mit den an den Rand, zum Teil an den äußersten Rand des Lebens der menschlichen Gesellschaft gedrängten und damit für diese vorübergehend, vielleicht aber auch dauernd bedeutungs- und nutzlos, wenn nicht lästig und störend gewordenen Mitgeschöpfen.“ Barth: KD III/2 §72 S.1021f.

einem „Patientenkollektiv“¹⁸⁷, das Helfende und Hilfsbedürftige in gleicher Weise umfaßt. Hilfe wird zur Partnerschaft von Schwachen in Form der „Solidarität von Menschen mit Grenzen“¹⁸⁸. Indem Helfende das Bewußtsein der eigenen Hilflosigkeit in den ersten Lebensjahren wachhalten, werden sie selbst fähig, die Schwäche von Hilflosen solidarisch zu tragen¹⁸⁹. Hilfe wird aus dieser Perspektive zum „Miteinander zweier Bettler“¹⁹⁰. Sigrist schließlich überhöht in Rückgriff auf Bach¹⁹¹ diese Leidensperspektive zusätzlich und reklamiert „eine Gemeinschaft, die aus der Ohnmacht heraus Partei für das Elend ergreift“¹⁹² analog dem leidenden Christus¹⁹³ und fordert eine „teilende Wirklichkeit von unten her“¹⁹⁴, in der die Mitglieder aufgerufen sind, eine „Kirche der Geringsten“ zu bilden, in der diese Kirche sich „den Menschen am Boden der [gesellschaftlichen] Pyramide anschließen“¹⁹⁵ soll. Damit ist die Nähe des Solidaritätskonzeptes zum Konzept des Heilens durch Leiden¹⁹⁶ deutlich. Solidarität gründet explizit oder implizit auf der Reflexion von Schwäche und Leiden. Heilung entsteht durch das Erleben, nicht allein leidend zu sein, sondern Teil eines Leidens- und Schwächekollektivs zu sein. Dieses Konzept birgt viele Fragen. Wie will dieses Solidaritätskonzept vermeiden, daß unterschiedliche Leidensqualitäten durch den Solidargedanken eingeebnet werden? Ist denn wirklich die Not von Schwerstbehinderten oder Hungernden vergleichbar mit den Schwächen, von denen die vermeintlich Gesunden geplagt sind? Wie kann das Solidaritätskonzept noch angesichts der Leidenszentrierung noch die Stärken der Beteiligten angemessen zur Geltung bringen? Ist das Solidaritätskonzept nicht gleichzeitig ein solches der Ohnmacht, der Unmöglichkeit zu handeln, statt die Initiativmomente von Menschen und die Macht zwischen Menschen zu stärken? Das diakonische Solidaritätsverständnis gründet auf der Betonung der ohnmächtigen statt der ermächtigenden Momente handlungsfähiger Menschen, die folglich auch in ihrem Miteinander mehr als die Möglichkeit zu handeln die Unmöglichkeit dazu betonen müssen.

3.2.3.2. *Solidarität mit den Schwachen aus politiktheoretischer Perspektive*

Hannah Arendt gesteht der Solidarität eine beschränkte politische Gestaltungskraft zu, die, „sofern sie sich auch als Gefühl äußert, durch den Anblick fremder Not geweckt [wird], aber sie wird sie selbst erst, wenn sie das reine Mit-Leiden übersteigt und die Starken und Reichen ebenso miteinbezieht wie die Armen und Schlechtweggekommenen.“ Statt auf eine „allgemeine Menschenliebe“ gründet sich die „an Ideen orientierte und von der Vernunft geleitete Solidarität“ auf die „Prinzipien der Größe, Ehre und Würde des Menschen“, die zwar der emotionalen Wärme weithin entbehren, dafür aber „erheblich dauerhafter als Gefühl und Leidenschaft“¹⁹⁷ sind, und auf diese Weise öffentliche Institutionen zu gründen und zu bewahren vermögen. Nicht die je eigene Schwäche, sondern allein die allen gemeinsame Würde bildet damit die Verbindungskraft des solidarischen Gefüges. Arendts Verständnis impliziert keine vorrangige Verbundenheit der Schwachen oder mit den Schwachen, sondern vielmehr eine solche auf einer kategorial anderen Ebene, in die alle miteinbezogen werden können.

¹⁸⁷ Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.30.125.203 im Rückgriff auf Luther: WA 5, 243,10-12, sowie ders.:Dem Taum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein, S.72 unter Rekurs auf 1Petr. 4,10

¹⁸⁸ Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.136

¹⁸⁹ Ebd. S.206

¹⁹⁰ Ebd. S.92

¹⁹¹ Vgl. Sigrist: Die geladenen Gäste, S.58f.

¹⁹² Ebd. S.34

¹⁹³ Vgl. ebd. S.43f.

¹⁹⁴ Ebd. S.149

¹⁹⁵ Ebd. S.58

¹⁹⁶ Vgl. Kap. 3.2.1.3.

¹⁹⁷ Arendt: Über die Revolution, S.113

Arendt sieht die Bedeutung der Solidarität gerade aufgrund ihres Rekurses auf die Menschenwürde dennoch als äußerst begrenzt an. Dies hängt mit ihrer Kritik der Menschenrechte selbst zusammen. Diese Kritik verdeutlicht sie an der Situation der Flüchtlinge und Heimatlosen, deren Lage ihr aus ihrer eigenen Biographie heraus unmittelbar präsent war. Sie stellt klar, daß der Skandal der Flüchtlinge darin besteht, zu keiner Gemeinschaft dazu zu gehören¹⁹⁸ und daß es gerade dieser Tatbestand ist, den die Menschenrechte nicht garantieren können. Vielmehr gründen sich die Menschenrechte auf eine rein abstrakte Menschennatur, das „Nichts-als-ein-Mensch-sein“¹⁹⁹, vor dem die Welt keine Ehrfurcht hat und dem deshalb Menschenrechtsgarantien auch nicht helfen können. Menschenrechte gründen auf einer Natur des Menschen, während Arendt deutlich macht, daß die höchsten Möglichkeiten von Menschen in einer solchen Natur nicht gefaßt werden können. Freiheit, so ihre Behauptung, ist „Produkt menschlichen Handelns und [hat] mit der ‘Natur’ gar nichts zu tun“²⁰⁰. Ein Menschenverständnis, das der Pluralität des Menschen nicht gerecht wird, verfehlt damit das, was Menschsein auszeichnet. Flüchtlinge sind „nichts als Menschen“, und als solche politisch nackte Gestalten jeglicher „Mittel beraubt, Individualität in das Gemeinsame zu übersetzen“²⁰¹. Das politisch auszeichnende Merkmal der Flüchtlinge besteht in ihrer Weltlosigkeit.

Der Sinn der Menschenrechte ist es, zuverlässige Beschränkungen und Kontrollen politischer Macht zu errichten, also vorpolitische Grenzziehung politischer Macht. Was geschieht, wenn ein Gemeinwesen seine Politik auf die Menschenrechte zu gründen versucht, verdeutlicht Arendt an der Geschichte der französischen Revolution. Der Versuch der französischen Menschenrechtserklärung läuft darauf hinaus, die Menschenrechte als politische Macht zu etablieren und damit „das Politische auf die Natur zu reduzieren“²⁰². Das Wesen des Politischen, die Freiheit, wird in der Wesensbestimmung der menschlichen Natur zum Verschwinden gebracht, auf die sich die Menschenrechte gründen. Die Menschen sind aber in keinem Wesen zu fassen, sondern indem sie beständig ihre Einmaligkeit handelnd darstellen, sind sie immer in der Lage, radikal Neues in die Welt zu bringen; und dieses Neue kann die bisherige Wesensbestimmung des Menschen immer wieder sprengen. Damit ist nicht nur der Versuch, die Menschenwürde als Grundmotiv sozialer Gestaltung zu etablieren, sondern auch die Absicht, eine auf eine solche allgemeine Menschennatur sich berufende Solidarität dafür zu reklamieren, aus politischer Perspektive in hohem Maße problematisch. Gemeinschaftliches Handeln trägt fundamental differente Züge, je nachdem, ob es sich auf konkrete Möglichkeiten bezieht, oder aber auf abstrakte allgemeinemenschliche Charakteristika.

Damit ist jedoch noch nicht das Zentrum der Kritik des diakonischen Solidaritätskonzeptes aus politischer Perspektive getroffen. Auch wenn dieses Solidaritätskonzept die Gefahren affektiver Grundlage sozialer Motivation gebannt hat, bleibt auch die Solidarität als Solidarität der Schwachen und daraus entwickelt Solidarität mit den Schwachen auf eben diese Schwäche fixiert. Die Diakonieliteratur kennt dabei zwei verschiedene Pole des Umgangs mit dieser Schwäche. Auf der einen Seite steht der Protest gegen das Leiden als Grundmotiv sozialen Handelns, den Bach als „Sozialrassismus“ kennzeichnet, insofern sich aus diesem Motiv die Problematik ergibt, wie unheilbar Kranke und damit auch ihre Umwelt auf diesem Hintergrund mit unheilbaren Leiden umgehen sollen. Der Protest gegen das Leiden muß fast zwangsläufig zum protest gegen unheilbar Kranke führen. Auf der anderen Seite steht die diakonische Betonung der Würde des Leidens und der Schwäche, die

¹⁹⁸ Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.460

¹⁹⁹ Ebd. S.466

²⁰⁰ Ebd. S.463

²⁰¹ Ebd. S.470

²⁰² Arendt: Über die Revolution, S.138

die Schwachen lediglich von ihrer Schwäche aus wahrnimmt. Beide Positionen bleiben dem Zusammenhang der Fixierung auf das Leiden verhaftet, nur mit je verschiedenem Vorzeichen. Aus der Perspektive des Denkens von Hannah Arendt bedeutet jedoch gerade eine solche Notorientierung eine Bedrohung für das Politische²⁰³. Je drängender diese Not, desto stärker engt diese den Freiheitsraum des Handelns ein, desto weniger Möglichkeiten für die Ausübung von Spontaneität bleiben erhalten. Notorientierung bedeutet gleichzeitig Orientierung auf das Selbst der von Not Betroffenen. Durch die Konzentration auf die von Not betroffenen Subjekte in Form der Solidarität mit ihnen gerät notwendig der Gemeinsinn aus dem Blick, so daß unter dem Paradigma der Not das Selbstinteresse der Notleidenden zur alleinigen Grundlage allen Tuns wird und die gemeinsame Welt verlorenght. Solange Notleidende vor allem als Leidende öffentliche Wahrnehmung erfahren, werden sie nicht nur als solcherart Leidende auf ihr Leiden festgelegt, sondern erfahren damit auch ihre entsprechende Würdigung. Denn Solidarität erfahren die Schwachen schließlich nur so lange, wie sie als schwach und leidend wahrgenommen werden. Heilung würde ein Herausfallen aus dem Solidaritätsgefüge bedeuten. Zumindest legt die Solidaritätsperspektive die Wahrnehmung einseitig auf die Schwäche fest. Dieser Zusammenhang gilt vor allem für jede Form der Verherrlichung der Würde des Leidens. Die Verherrlichung des Leidens und damit der Leidenden verherrlicht und bestärkt Menschen in ihrem Leiden und kultiviert damit dieses Leiden. Leidende müssen und dürfen sich in ihrem Leiden einrichten, um von „Starken“ umsorgt und gewürdigt zu werden, die sich wiederum in ihrer Solidarität gleichfalls primär ihrer Schwächen bewußt bleiben. Dabei zeigt Arendt, daß die Ohnmacht, die aus diesem Leiden erwächst, keine Alternative zur Macht darstellen kann und keineswegs vor Machtmißbrauch schützt, sondern vielmehr ein Machtvakuum hinterläßt, das den politischen Raum der Gewalt öffnet²⁰⁴. Schließlich ist die Fokussierung auf die Not problematisch, weil angesichts der zwingenden Gewalt der Not das politische Bereden, Kompromisseschließen und Koalitionenbilden lächerlich erscheint. Je stärker und ausschließlicher die Not sichtbar wird, desto mehr wird sie nach herrschaftskategorialen Lösungen verlangen und damit den politischen Raum überspülen.

Angesichts einer solchen Perspektive drängt sich die Frage auf, ob die politische Perspektive auf die soziale Frage eine Gleichgültigkeit gegenüber Notleidenden zur Folge hat. Gibt es ein politisches Motiv für den Umgang mit Notleidenden, oder ist das Politische doch letztlich elitär, und alle, die die Voraussetzungen für ein öffentliches Engagement nicht mitbringen, wozu auch die sozialen Voraussetzungen zählen, sind am besten aus dem politischen Verband auszuschließen? Arendt zieht diesen Schluß nicht. Die Ablehnung der besonderen Würdigung des Leidens bedeutet für sie keine Ablehnung der Leidenden im politischen Kontext. Politisch hat Leiden meist Ohnmacht zur Folge; und in der Tat gibt es Äußerungen innerhalb der Diakonie, die auch der Ohnmacht eine besondere Würde zusprechen. Arendts freiheitliches Konzept des Politischen ist kein wirtschaftsliberales Konzept der Stärkung des Stärkeren, sondern ein Konzept des Miteinanders, in dem Schwache und Starke gleichermaßen ihren Platz haben, jedoch unter der Voraussetzung, daß Schwache wie Starke als solche nicht mehr kenntlich sind. Stärke und Schwäche sind individualistische Kategorien, die im Kontext gemeinsamen Handelns ihre Bedeutung verlieren. Im Konzept der Macht als einem zwischenmenschlichen Handlungsverband, der von den gemeinsamen Möglichkeiten lebt, wird Stärke wie Schwäche irrelevant²⁰⁵. Die soziale Frage erscheint damit im politischen Zusammenhang als Frage nach der politischen Gleichheit von Schwachen und Starken im Sinne einer gleichen

²⁰³ Vgl. dazu Arendts Auseinandersetzung mit der sozialen Frage (Dies.: Über die Revolution, S.73ff.) sowie Kapitel 3.1.1.2. dieser Arbeit

²⁰⁴ Vgl. Arendt: Macht und Gewalt, S.55f.; dies.: über die Revolution, S.141; Vgl. Young-Bruehl: Hannah Arendt, S.564

²⁰⁵ Vgl. Arendt: Vita activa, S.180: „Stärke ist im Zusammenhang der Welt gänzlich wertlos.“ Ebenso Arendts Auseinandersetzung mit Stärke in „Macht und Gewalt“, S.45f.; vgl. dazu Kapitel 3.2.2.3.4. dieser Arbeit

Zugangsberechtigung zu den gemeinsamen Handlungsmöglichkeiten. Politische Not entscheidet sich an der gleichen Zugangsmöglichkeit Notleidender zum öffentlichen Raum, indem dann auch - allerdings nicht primär und nur unter der Voraussetzung, daß die Leidenschaften und Interessen sich in Meinungen verwandeln können - der soziale Ausgleich thematisiert werden kann. Insofern ist aus politischer Perspektive nicht die individuelle Schwäche, sondern die Unsichtbarkeit der Notleidenden empörend²⁰⁶, weil die Unsichtbarkeit die politische Gleichheit gefährdet und damit die Grundlage des politischen Raumes erschüttert. Die politische Sorge um Notleidende gründet nicht in einem Mitleidsgefühl, sondern in einem leidenschaftlichen Einsatz für die politische Gleichheit, die überall dort gefährdet ist, wo einzelne oder Gruppen aus der politischen Gemeinschaft ausgeschlossen sind. Damit ist die politische Motivation des Umgangs mit Not in ausgezeichnetem Maße integrativ. Indem den Notleidenden die Voraussetzungen gegeben werden sollen, am Politischen teilzuhaben, hineingenommen zu werden in den Handlungsverband, haben sie teil an der politischen Freiheit und in diesem Zusammenhang kann auch eine Lösung ihrer Notlage thematisiert werden. Weil die politische Freiheit sich nicht in der Einsamkeit vollziehen kann, sondern anderer bedarf, die dem Handelnden zu Hilfe eilen, ist diese Freiheit von sich aus integrativ. Mitmenschen geraten unter der Perspektive ihrer Möglichkeiten spontanen Handelns in den Blick, so daß die Handlungsgemeinschaft immer darauf bedacht sein wird, wie sie das Vermögen der Spontaneität der Mitglieder bewahrt und fördert. Dieser Zusammenhang gilt nicht nur für die politische Gemeinschaft, sondern in gleicher Weise für jedes Miteinander, das sich aufgrund freiheitlicher Selbstbestimmung im Verband mit anderen konstituiert.

Die Lebendigkeit des Handlungsverbandes ergibt sich allein aus der Pluralität der Handelnden, die gleichzeitig über die Größe der Handlungen entscheidet. Für diese Größe ist nicht die Stärke oder Leistungsfähigkeit entscheidend, sie mißt sich auch nicht unbedingt am in der Geschichte erworbenen Ruhm, sondern vielmehr allein an dem außerordentlichen und kreativ-initiativen Charakter des Tuns. Arendt zitiert dazu gerne einen Satz von Cato: „*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.* - Die siegreiche Sache gefiel den Göttern, die unterlegene aber gefällt Cato.“²⁰⁷ Dieses Zitat repräsentiert für Arendt die „republikanische Gesinnung“²⁰⁸, insofern das politische Urteil sich nicht am Lauf der Geschichte mit Ihren Erfolgen orientieren muß. Scheinbar und im geschichtlichen Zusammenhang wirklich Unterlegene können durch politisches Urteilen eine neue, gänzlich andere Würdigung für ihr Handeln und Urteilen erfahren. Die im Urteilen zugesprochene Bedeutung ist eine Kategorie der jeweiligen Perspektive, die unabhängig bleibt vom geschichtlichen Verlauf. Die politische Meinung stellt der Geschichte „ihr Recht auf ein letztes Urteil“ in Frage, indem dieses politische Urteil über die Geschichte selbst zu Gericht sitzt²⁰⁹. Auf diese Weise wird eine „volle Gerechtigkeit für die Sache der Unterlegenen“²¹⁰ möglich. Nur aufgrund der politischen Meinung gibt es so etwas wie einen „Ruhm der Unterlegenen“²¹¹, indem Urteilende den Perspektivenreichtum der Wirklichkeit zur Geltung bringen und alles Geschehen von verschiedensten Seiten wahrnehmen und artikulieren. Unterlegene können anerkannt werden aufgrund ihrer Initiativität, wie erfolgreich diese auch immer im Konkreten sein mag.

Zur Wahrnehmung des dieses Urteilen voraussetzenden Aspektreichtums bedarf es der Pluralität der Urteilenden, so daß jede Ausgrenzung einer Perspektive aus dem politischen Verband „einen Teil

²⁰⁶ Vgl. Arendt: Berthold Brecht, S.276; dies.: Über die Revolution, S.87

²⁰⁷ Arendt: Briefwechsel mit Jaspers, Brief 158; dies.: Vom Leben des Geistes I, S.212; dies.: Was ist Politik? S.104

²⁰⁸ Arendt - Jaspers: Briefwechsel, Br.158

²⁰⁹ Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.212

²¹⁰ Arendt: Was ist Politik, S.104

²¹¹ ebd.

der gemeinsamen Welt vernichtet“²¹². Die Sorge um aus individualistischer Perspektive schwach Erscheinende, Unterlegene oder Unterprivilegierte ist so Teil der Sorge um die mit anderen gemeinsame Welt, die auch Mühen nicht scheut, die menschlichen Möglichkeiten aller anderen in ihrer Welt zur Geltung zu bringen. Die historisch oder gesellschaftlich Unterlegenen bleiben damit aufgrund der Pluralität selbst in hohem Maße bedeutungsvoll für das Gemeinwesen, weil die Geschichte nur in ausgewählten Aspekten über Bedeutung entscheiden kann, und bisherige Urteile bedeutsame Perspektiven vielleicht noch nicht ans Licht fördern bzw. zur Geltung bringen konnten. Ausgrenzung bedeutet in diesem Zusammenhang die Verweigerung, daß Teile des Gemeinwesens ans Licht kommen können; sie stellt eine Amputation der politischen Pluralität dar. Die Bewahrung der Perspektivenvielfalt in der Welt braucht daher eine politisch qualifizierte Sorge um soziale Belange, die es allen Mitgliedern ermöglicht, an der Handlungs- und Urteilsgemeinschaft teilzunehmen.

Arendt verdeutlicht einen solchen politisch qualifizierten Umgang mit Not und Ungerechtigkeit in einem Brief an Jaspers an einem Beispiel aus ihrer neuen Heimat USA, das den hier beschriebenen Sachverhalt veranschaulichen soll: „Als z.B. zu Beginn des Krieges alle Amerikaner japanischer Herkunft in Konzentrationslager gesperrt wurden, ging ein wirklicher Sturm der Empörung durch das Land, der sich heute noch spürbar macht. Ich war damals in New England bei einer amerikanischen Familie zu Besuch. Das waren ganz durchschnittliche Leute - was man bei uns ‘Kleinbürger’ genannt hätte - und sie hatten bestimmt nie in ihrem Leben einen Japaner gesehen. Die und viele ihrer Freunde, wie ich später erfuhr, schrieben sofort *spontan* an ihren Congressman, insistierten auf den konstitutionellen Rechten aller Amerikaner gleich welcher Herkunft, erklärten, daß wenn so etwas passieren könne, sie sich auch nicht mehr sicher fühlten (die Leute waren anglosächsischer Herkunft und seit mehreren Jahrhunderten im Lande) usw.“²¹³ Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, welche starke politisch qualifizierte Empörung die Sorge um die politische Gleichheit bei sozialen Belangen entfalten kann. Nicht die Nöte der Konzentrationslager bilden hier den Anlaß der Empörung, sondern der Ausschluß einer bestimmten Gruppe aus dem Gemeinwesen. Dieser Ausschluß wird als Bedrohung des gesamten Gemeinwesens empfunden und veranlaßt die Bürger zu politischem Widerspruch. Die politische Gesinnung läßt keine Gleichgültigkeit zu sozialen Fragen zu, sondern fordert ein politisches Engagement zur Wahrung politischer Gleichheit, aus der sich schließlich die Lösung der sozialen Frage fast von selbst ergibt. Die Schwäche der Schwachen ist kein Thema, solange sie in Handlungsverbänden integriert bleiben, weil sich in diesen Handlungsverbänden alle beständig gegenseitig zu Hilfe eilen in Anfängen und Fortführen. Jedes Fortführen eines Anfangs, ist ein Zuhilfeeilen, so daß Helfen einen Grundbestandteil freiheitlichen Miteinanders darstellt²¹⁴. So faszinierte auch Arendt an Amerika von Anfang an die Grundhaltung, „inmitten einer oft wirklich halsabschneiderischen Konkurrenz die fair chance des einzelnen“²¹⁵ zu wahren. Nur wo einzelne eine realistische Chance haben, sich in ein Handlungsgefüge einzuschalten mit ihren individuellen Fähigkeiten, nur dort ist ein freiheitliches Miteinander möglich.

Eine solche politisch qualifizierte Sorge um soziale Notlagen ist auch biblisch-theologischem Denken nicht fremd. Vielmehr kennt auch das Alte Testament die Wahrnehmung von Not von der Gemeinschaft her. In den neueren theologischen Auseinandersetzungen um den Umgang mit Notleidenden tritt eine Perspektive in den Blick, die den aufgezeigten politischen Momenten sozialen

²¹² Ebd. S.105

²¹³ Arendt - Jaspers: Briefwechsel, Brief 34 S.66 Hervorhebung H.A.

²¹⁴ Vgl. dazu Arendt: Vita activa, S.181: „Etwas wird begonnen oder in Bewegung gesetzt von einem Einzelnen, der anführt, woraufhin ihm viele gleichsam zu Hilfe eilen, um das Begonnene weiter zu betreiben und zu vollenden.“

²¹⁵ Arendt - Jaspers: Briefwechsel, Brief 34 S.66

Handelns im Umkreis des Denkens von Hannah Arendt eine theologische Begründung beilegen kann. Der Umgang mit Notleidenden wird dabei vom alttestamentlichen Bundesgedanken aus wahrgenommen²¹⁶. In diesem Zusammenhang wird darauf aufmerksam gemacht, daß die erbarmende Zuwendung Gottes nicht ihren Sinn in sich selbst hat, sondern dieses Erbarmen ist auf Beziehung aus und befähigt als Folge dieser Beziehungsintention Menschen wiederum zu Beziehungen²¹⁷. Das alttestamentliche Barmherzigkeitsverständnis wird damit im Kontext des Bundesverhältnisses - berith- zwischen Gott und Volksgemeinschaft wahrgenommen. Als grundlegender Erweis des Erbarmens Gottes gilt dabei die Befreiung aus Ägypten. Auf der einen Seite ist Erbarmen beziehungsstiftend, auf der anderen Seite setzt das menschliche Erbarmen die Gemeinschaftsbeziehung voraus, die alttestamentlich durch Bund, berith, und damit gleichzeitig auch Treue, ämāth, bestimmt ist. Das Erbarmen ist nicht eine abstrakte, prinzipielle Größe, sondern empfängt ihr Maß und ihren Inhalt von der Gemeinschaft, in der sie steht. Diesem Begriff von Erbarmen liegt im hebräischen Alten Testament meist chässād zugrunde, das in den deutschen Übersetzungen neben Barmherzigkeit auch mit Güte oder Gnade wiedergegeben wird und in der biblisch-theologischen Diskussion dann auch die Konnotation Bundestreue bzw. Vertragstreue erhält. Auffällig ist in dieser Diskussion die enge Zuordnung von chässād zu zedaqa und mishpath. Beide Begriffe werden landläufig mit Gerechtigkeit und Recht übersetzt. Ein formalistisches Rechtsverständnis ist jedoch allenfalls für das Spätjudentum nachweisbar²¹⁸. Das alttestamentliche Verständnis von Recht intendiert eher eine Institutionalisierung, ein Auf-Dauer-stellen von chässād. Zedaqa und mishpath umfassen eher eine Form von „Güte“ im umfassenden nicht-moralischen Sinn²¹⁹, so daß beide Begriffe mittlerweile öfter mit „Gemeinschaftstreue“ wiedergegeben werden²²⁰. Damit stellt das Begriffsfeld beider Vokabeln die Gemeinschaftsbezüge in das Zentrum der Betrachtung statt abstrakte Prinzipien²²¹ und beide Begriffe kennzeichnen die Zuverlässigkeit, Nicht-Willkür eines Handelns²²², das diese Gemeinschaftsbezüge achtet²²³ und von dieser Gemeinschaft ihr Maß nimmt. Auch chässād erhält im Kontext dieses gemeinschaftsbezogenen Gerechtigkeitsverständnisses als Qualität der Bundestreue die Bestimmung „umfassende Gerechtigkeit“²²⁴ und steht damit in Nachbarschaft zur Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue²²⁵. Die Zusammenordnung von chässād und zedaqa bedeutet daher mehr als lediglich eine Ergänzung einer affektiven Barmherzigkeit durch eine dieser Affektion Dauer verleihende Gerechtigkeit²²⁶. Sie stellt vielmehr das Miteinander in das Zentrum beider Phänomene, der Gerechtigkeit wie des Erbarmens. Dabei stehen chässād und zedaqa in einem besonders engen Verhältnis zueinander. Während mishpath eher auf den „selbstverständlichen Akt der Gerechtigkeit“ innerhalb des durch Gott gestifteten Bundes rekurriert, tritt zedaqa zum Buchstaben selbstverständlicher Gerechtigkeit hinzu und sperrt sich auf diese Weise

²¹⁶ Vgl. hierzu vor allem die grundlegende Auseinandersetzung von Schäfer: Gottes Bund entsprechen

²¹⁷ Vgl. Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, S.430. Müller verweist dabei insbesondere auf Hos 2,21 und Jer 2,2

²¹⁸ Vgl. Koch: Wesen und Ursprung der „Gemeinschaftstreue“ im Israel der Königszeit, S.127

²¹⁹ Vgl. von Rad: Weisheit in Israel, S.106

²²⁰ Vgl. die Übersichten in der exegetischen Entwicklung bei Johnson: qdj. In: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Band VI, Sp.903 wie auch Koch: Wesen und Ursprung der „Gemeinschaftstreue“ im Israel der Königszeit, S.108f.

²²¹ Vgl. Koch: Wesen und Ursprung der „Gemeinschaftstreue“ im Israel der Königszeit, S.127

²²² Vgl. Johnson: qdj. In: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Band VI, Sp.906

²²³ Vgl. Koch: Wesen und Ursprung der „Gemeinschaftstreue“ im Israel der Königszeit, S.110

²²⁴ Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.361

²²⁵ Vgl. dazu insbesondere auch Hungar: Art. Solidarität. Evangelisches Kirchenlexikon, Sp.279., der den Solidaritätsbegriff im Verweis auf Gollwitzer in den Zusammenhang der dcx stellt.

²²⁶ Davon legt auch die Übersetzung der Septuaginta noch Zeugnis ab, die dcx mit dem für die Septuaginta genuinen Substantiv ἡλεμοσύνη wiedergibt und damit die Besonderheit des hebräischen Begriffes von Erbarmen widerspiegelt (Vgl. dazu Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, S.427).

dem formaljuristischen Prinzip²²⁷. Diese Transzendenz formaljuristischer Gerechtigkeit erfolgt jedoch nicht gegen das formale Recht, sondern als „Optimierungsangebot“ dieser Gesetzespflichten, als ideale Größe der Handlungsorientierung am Maßstab der idealen Gemeinschaft²²⁸. Der Wert der zedāqā bestimmt sich allein durch die chāssād in ihr, die neben der Gemeinschaftstreue vom Wortfeld her immer auch „das Moment eines letztlich Unverfügbaren, Überschwenglichen, Unerwarteten bewahren will“²²⁹, die aber ihr Übermaß nur gewinnen kann, wo zedāqā als verlässliche Zuwendung stark gemacht ist²³⁰ und die ihre Energie aus ihrem Gottesbezug als „Frömmigkeit im umfassenden Sinne“ gewinnt²³¹. Dem Verhältnis von chāssād und zedāqā entspricht dabei ein Bezug von Innen und Außen des Gläubigen. chāssād im Inneren drängt zu zedāqā im Äußeren und die Äußerung von zedāqā erfährt ihre Sinnmitte in ihrer Konzentration auf chāssād²³². Man könnte auch sagen, der Sinn für die gemeinsame Welt bedingt ein gemeinsinniges Handeln, während dieses politisch qualifizierte Handeln auch erst im Kontext des Gemeinsinns seine Bedeutung erhält. Damit erhält der alttestamentliche Barmherzigkeitsbegriff Konnotationen, die jedes affektive, auf Not konzentrierte Verständnis des Phänomens weit übertreffen. Barmherzigkeit bzw. chāssād als gemeinschaftstreu Engagement wird zu Gottes „revolutionierendem Mittel der Neuschöpfung“²³³, das neue Anfänge in einer Gemeinschaft von Gott und Volk initiiert. Die alttestamentliche chāssād signalisiert dabei ein Verständnis von Pluralität, das initiatorische und gemeinschaftliche Momente miteinander verbinden kann und so wie eine theologische Grundlegung von politisch qualifiziertem Miteinander im Sinne Hannah Arendts anmutet. Diese Verbindung von biblisch-theologischem Zusammenhang sozialen Handelns mit politischem Denken hätte eine neue Wahrnehmung diakonischen Tätigseins zur Folge, das sich allerdings gegen mächtige Theorietraditionen der Diakonie in ihrer Konzentration auf die Schwäche der Schwachen sperrt und stattdessen ein freiheitlich engagiertes Miteinander voraussetzt.

²²⁷ Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, S.218f.

²²⁸ Ebd. S.220

²²⁹ Ebd. S.180

²³⁰ Vgl. ebd. S.181

²³¹ Ebd., S.179

²³² Vgl. ebd. S.441

²³³ Preuß: Art. Barmherzigkeit. Theologische Realenzyklopädie Bd.5, S.222

3.3. Gegründet in der Liebe

3.3.1. Glaube und Liebe

Die theologische Wesensbeschreibung diakonischen Handelns ist mit den Begriffen Dienst und Barmherzigkeit noch nicht zureichend gekennzeichnet, vielmehr gründen beide wiederum in dem größeren Zusammenhang der Liebe. So wird auch im diakoniewissenschaftlichen Zusammenhang darauf hingewiesen, daß Diakonie ihr Proprium in der Liebe habe¹. Weil nach eigenem Verständnis die Kirche selbst die „Verkörperung der Liebe in der Welt“ darstellt², gehört auch die Diakonie in diesen Liebeszusammenhang; sie hat sogar in ausgezeichneter Weise an der christlichen Liebe teil, insofern die Liebe das „Medium der Diakonie“³ darstellt, so daß diakonische Helfer auch als „Moderatoren der Liebe“⁴ im helfenden Geschehen beschrieben werden. Der Begriff des Moderators verdeutlicht dabei, daß Liebe im christlichen Kontext ein Phänomen kennzeichnet, das über die agierenden Personen hinausweist. Liebe ist nicht machbar⁵, allenfalls ist das Miteinander in ihr moderierend gestaltbar, sie ist „nicht institutionell objektivierbar“⁶, sondern „freies, unverfügbares Ereignis“⁷.

Das Verständnis dieser Gründung der Diakonie im unverfügbaren Liebesereignis macht eine Reflexion des spezifisch christlichen Liebesverständnisses erforderlich. Nicht ohne Grund hat sich das katholische Sozialwerk den Namen „Caritas“ beigelegt. Im Gegensatz zum äußerst unbestimmten Begriff Liebe, der in unserer Sprache zu viele Facetten angenommen hat, um noch ein eindeutiges Wortfeld zu haben, will der Begriff Caritas den Nachdruck auf eine „aus Hochachtung stammende Zuneigung zwischen Menschen“⁸ legen als adäquater Übersetzung des griechischen Begriffes $\phi\gamma\lambda\phi$, der grundlegend ist für das neutestamentliche Liebesverständnis. In der Tat ist auffällig, daß das klassisch griechische Verständnis von $\phi\gamma\lambda\phi$ äußerst farblos ist und alternativ zu $\alpha\epsilon\rho\omega\iota$ mit schwächerer Intention verwandt wird⁹. Wenn die biblischen Texte auf diesen Begriff zurückgreifen, während dabei $\phi\gamma\lambda\phi$ den Begriff $\alpha\epsilon\rho\omega\iota$ zumal im Neuen Testament gänzlich verdrängt, so deutet dies darauf hin, daß mit dem Wechsel der Begriffe auch eine Veränderung im Verständnis von Liebe verbunden ist¹⁰. Die neutestamentliche $\phi\gamma\lambda\phi$ grenzt sich damit deutlich vom griechischen $\alpha\epsilon\rho\omega\iota$ -Verständnis ab. Die Neuinterpretation des Phänomens des Grundes einer bestimmten Zuneigung zwischen Menschen und damit der Gebrauch des Begriffes $\phi\gamma\lambda\phi$ kündigt sich bereits in der Septuaginta an und erfährt im Neuen Testament eine neuerliche Aufwertung¹¹. Das Neue Testament stellt die zwischenmenschliche Beziehung in Abgrenzung zum Liebesverständnis seiner Zeit auf einen neuen Grund.

Dieses biblische Liebesverständnis ist eng mit dem biblischen Glaubensverständnis verbunden; man könnte die christliche Liebe auch als die Außenseite des christlichen Glaubens bezeichnen. Die Liebe ist „Ausdrucksform des Glaubens, Seinsweise des Glaubens“¹² dergestalt, daß die menschliche Liebe

¹ Vgl. dazu v.a. Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.188

² Vgl. Campbell: Nächstenliebe mit Maß, S.158

³ Turre: Diakonie, S.121 im Rückgriff auf eine Aussage von Theodor Schober

⁴ Campbell: Nächstenliebe mit Maß, S.108

⁵ Vgl. Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.190

⁶ Ebd. S.204

⁷ Ebd. S.209.213

⁸ Borgmann: Art. Caritas. Lexikon für Theologie und Kirche, S.941

⁹ W. Günther/H.-G. Link: Art. Liebe / $\phi\gamma\lambda\phi$; Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, S.896

¹⁰ Vgl. Strobel: Der erste Brief an die Korinther, S.206

¹¹ Vgl. Wischmeyer: Art. Liebe. Neues Testament. Theologische Realenzyklopädie Bd.21, S.139

¹² Daiber: Diakonie und kirchliche Identität, S.151

nichts anderes darstellt als die „unmittelbare Rückstrahlung der Himmelsliebe“¹³. Gott ist es, der zuerst geliebt hat (1 Joh 4,10.19), und diese Liebe befähigt Gaubende wiederum dazu, ihre Nächsten zu lieben. Sie bewirkt in Menschen als Empfängern der Liebe eine Aufwertung ihrer Person. Menschen verdienen vor all ihrem Tun allein aufgrund des göttlichen Geliebtseins die Hochachtung, die einen Bestandteil der Liebe darstellt, so daß Nächstenliebe immer auch den Aspekt der Achtung der Würde der Person dieses Nächsten mitbeinhaltet.

Diese Liebe Gottes ist jedoch eine Sache des glaubenden Vertrauens, so daß die Liebe ihre Kraft aus diesem Glauben heraus erhält. Liebe wird damit als „in der Öffnung Gottes und darin auch in der Öffnung der Kirche zur Welt wirkende Kraft“¹⁴ verstanden. Vor allem Wichern, der für den diakonischen Zusammenhang von der „rettenden Liebe“¹⁵ spricht - die rettende Liebe Gottes in der Erlösung strahlt dann in die Welt hinein, um dort missionarisch wie helfend ebenfalls zu retten - hat die Liebe als die Außenseite des Glaubens zu seiner Zeit in besonderer Weise betont. Er sah in der Selbstkonzentration der Gemeindeglieder auf das individuelle Glaubensverhältnis die Gefahr, daß die Außenseite der Liebe unkenntlich wird, so daß noch heute sein Diktum: „Die Liebe gehört mir wie der Glaube“¹⁶ im diakonischen Zusammenhang häufig zitiert wird¹⁷. Die Liebe ist damit die Ausdrucksform des Glaubens, so daß Glaube und Liebe unauflöslich miteinander verbunden sind. Ohne Liebe bleibt der Glaube leer, erst in der Nächstenliebe wird die im Glauben erfahrene Liebe Gottes konkret¹⁸, so daß christliche Gemeinden aus diesem Blickwinkel zu „Verwirklichungsfeldern der Liebe Gottes“¹⁹ werden. Auf der anderen Seite bleibt Liebe ohne Glauben nicht nur uneindeutig, sondern auch ohnmächtig²⁰, weil erst der Glaube der Liebe die ihr eigene Kraft zu geben vermag.

Diese theologische Begründung hat Auswirkungen auf das Wesen der christlichen Liebe. Dieses Wesen der christlichen Liebe geht weit über das Alltagsverständnis von Liebe als einem Gefühl des leidenschaftlichen Hingezogensein hinaus, auch wenn das christliche Liebesverständnis diese leidenschaftliche Seite nicht von vornherein ausklammert²¹. Der Neuanfang im Glauben reicht vielmehr weit in die Existenz des Menschen hinein, und die Liebe gibt dieser neuen Existenz ihre Begründung, so daß Liebe auch gekennzeichnet werden kann als „Empfangen eines neuen Existenzgrundes“²² bzw. „Grund einer Daseins-Neuordnung [...], in der *Gott* Jedem das Seine zuspricht.“²³ Weit über ein Verständnis leidenschaftlicher Befindlichkeit gegenüber anderen hinaus versteht sich die christliche Liebe als Außenseite des Glaubens, die eine existenziale Gründung im göttlichen Liebesgeschehen erfährt und Glaubenden eine neue Existenz ermöglicht. Im Folgenden wird es darum gehen, die Konnotationen der diakonischen Interpretation dieses besonderen christlichen Liebesverständnisses auf ihre Konsequenzen für das Miteinander im Zeichen dieser Liebe zu reflektieren.

¹³ Stauffer: Art. $\phi\gamma\alpha\pi\lambda\omega$. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd.I, S.50

¹⁴ Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.228

¹⁵ Vgl. dazu die Ausführungen über Wichern in: Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.5

¹⁶ Wicherns Rede auf dem Wittenberger Kirchentag in Wichern: Sämtliche Werke Bd.I, S.165

¹⁷ Vgl. z.B. Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben, Abs.5; Talazko: Märzrevolution und Wittenberger Kirchentag, S.65; Weth: Kirche in der Sendung Jesu Christi, S.72 Anm.32

¹⁸ Hierzu v.a. Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.212

¹⁹ Wischmeyer: Art. Liebe. Neues Testament. Theologische Realenzyklopädie Bd.*, S.145

²⁰ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben: Abs.18

²¹ Vgl. dazu beispielsweise Daiber: Diakonie und kirchliche Identität, S.153; Campbell: Nächstenliebe mit Maß, S.95 im Rückgriff auf Tillich

²² Ringeling: Art. Liebe. Dogmatisch. Theologische Realenzyklopädie Bd.21, S.172

²³ Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum: S.448 im Rückgriff auf Wolf. Hervorhebung K.M.

3.3.2. Liebe und brüderliche Nähe

3.3.2.1. Diakonische Konzepte brüderlicher Liebe

Im diakonischen Liebesverständnis sind zwei grundlegende Momente eruierbar, die in vielfältigen Argumentationszusammenhängen der Auseinandersetzung mit Diakonie wiederkehren, aber aus der Perspektive freiheitlichen Zusammenseins in der Welt in hohem Maße problematisch sind. Das erste Moment ist eng mit dem Begriff des Nächsten verbunden. „Wer,“ so fragt Jesus im Anschluß an das Gleichnis vom Samariter den Schriftgelehrten, „hat sich diesem unter die Räuber Gefallenen genähert?“ (τ...j τοÚτwn τίν τριίν πλhς...on doke< soi gegonšnai toà τMmpesÒntoj e„j toÝj lVstfj; Lk 10,36) Die Frage des Schriftgelehrten nach dem Nächsten beantwortet Jesus mit dem Hinweis darauf, daß Liebe ein Nahekommen beinhaltet, durch das ein Gegenüber zum Nächsten wird. Und so gibt es auch im diakoniewissenschaftlichen Zusammenhang eine Argumentationslinie, die die durch Liebe gewonnene oder zu gewinnende Nähe in besonderer Weise hervorhebt und damit oft leidenschaftliche wenn nicht gar romantische Züge trägt. So wird beispielsweise in Abgrenzung zur „gesellschaftlichen Grunderfahrung der Atomisierung und Anonymität, der Verzweckung und Warenartigkeit menschlicher Beziehungen“ die „Erfahrung einer Gemeinschaft brüderlich-schwesterlicher Nähe, des Teilens und der gegenseitigen Hilfe“²⁴ für die Kirche von heute reklamiert, die eine „persönliche Nähe und atmosphärische Wärme“²⁵ unter den in dieser Weise sich Nahegekommenen stiftet und alle trennenden Grenzen sprengt. Bereits im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit dem diakonischen Barmherzigkeitskonzept klang die Intention durch, daß durch Barmherzigkeit und Solidarität in der diakonischen Gemeinde die Distanz zwischen Starken und Schwachen abgebaut werden soll und sich beide Partner dadurch näherkommen sollen, während die Unterschiede „eingeebnet“ werden²⁶. Diese Aufhebung alles Trennenden wird im Verständnis christlicher Nächstenliebe eigens in den Blick genommen. Die verbindende Liebe sprengt alle Grenzen²⁷ und stiftet ein Gefühl der Zusammengehörigkeit²⁸. Diakonie geschieht angesichts und inmitten eines ausgezeichnetes „Wir-Gefühls“²⁹, das alle Grenzen sprengt.

Schaut man genauer hin, wie die durch solche Nähe gestiftete Gemeinschaft gedacht ist, so fällt der betonte Rückgriff auf familiäre Gemeinschaftsformen auf. Am stärksten hat Wichern die Diakonie auf die Vorstellung einer familia Dei gegründet, deren Verbundenheit er als solidargemeinschaftlich im Sinne der Liebe der Hausgenossen untereinander verstanden hat: „Das Volk Gottes, die Gottesgemeinde ist das Haus und die Familie Gottes, in welcher der Herr die nach allen Seiten sprudelnde Quelle der Liebespflege zur Erweckung, Erhaltung und Bewahrung des innig verbundenen geistlichen und leiblichen Lebens bleibt. Der Herr baut oder straft sein Haus, er speist und trinkt seine Hausgenossen und sammelt sie um seinen Tisch, wo sie Gäste und Hausgenossen sind und er ihnen mit seinen Gaben dient [...] so daß in dieser Gottesfamilie und dem ihr zugewandten diakone<n des Herrn das tatsächliche Urbild der Familie gegeben ist, welches sich in der Menschenwelt in dem Maße widerspiegelt, als die Hausfamilien und Völkerfamilien das Reich Gottes aufnehmen und die himmlischen Kräfte der Gottesfamilie heilend, züchtigend, pflegend, verklärend in sich wirken lassen.“³⁰ Die Gottesfamilie inkarniert sich so auch in den diakonischen Institutionen. Letztlich setzt Wichern „Liebespflege“ mit „Familienpflege“ gleich³¹, diakon...a mit o„kodom»³²,

²⁴ Steinkamp: Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde, S.89f.

²⁵ Turre: Diakonik, S.100

²⁶ Vgl. z.B. Daiber: Diakonie und kirchliche Identität, S.150

²⁷ Sigrist: Die geladenen Gäste, S.85

²⁸ Ebd. S.61

²⁹ Busch: Wir sind eine Dienstgemeinschaft von Frauen und Männern im Haupt- und Ehrenamt, S.275

³⁰ Wichern: Gutachten über die Diakonie und den Diakonat, S.134

³¹ Ebd. S.143

diakonisches Miteinander mit Brüderlichkeit mit deutlichen Anklängen an patriarchale Herrschaftsstrukturen. Die Familie und ihre Wiederherstellung bezeichnet er schließlich als die Hauptaufgabe der Inneren Mission³³. Die familiär strukturierte Diakonie kommt primär Familien zugute.

Ebenso war Fliedner der Auffassung, daß die Diakonissen eine Familie bilden³⁴, wobei er selbst als Leiter der Diakonenschaft die Vaterfigur der familiären Gemeinschaft bildete. So verband sich familiäre Verbundenheit mit patriarchalischer Herrschaftsstruktur von selbst, wobei nicht die strenge, sondern die väterlich gütige Vaterrolle konzeptionell im Mittelpunkt des Gemeinschaftsgeschehens stand. Dabei wird im Rückgriff auf diese Konzepte auch heute noch teilweise explizit gefordert, im Zusammenhang der Diakonie die Trennung von beruflich und privat aufzuheben zugunsten einer „Verbindung von Persönlichem und Beruflichem, - von Glaube und Handlung -“ als der „entscheidenden Ressource der Diakonie“³⁵, Lebens- und Arbeitswelt nicht zu trennen³⁶, sondern eine Einheit von Dienst-, Lebens-, und Glaubensgemeinschaft zu realisieren³⁷.

Im Zentrum des gegenwärtigen Liebeskonzeptes als einer Gemeinschaft auch emotional geprägter Liebe steht dabei das Verständnis der geschwisterlichen Gemeinschaft. War die Diakonie anfänglich getragen von einer geschwisterlichen Gemeinschaft – allen voran den diakonischen Schwesternschaften -, die in einer Einheit von Anbetung, Zeugnis, Dienst und Leben diakonisch tätig waren, so bildet auch heute noch diese Form konzeptionell ein Idealbild für die Diakonie³⁸. Die Diakonisse ist dann die „Trägerin der Diakonie im eigentlichen Sinne“³⁹, die im Zuge der Professionalisierung diakonischen Handelns „leider“ in den Hintergrund getreten ist. Aber es gilt dann, Momente der brüder- und schwesternschaftlichen Diakonie unter den Bedingungen des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts so weit wie möglich zu bewahren.

Dabei ist das Konzept des diakonischen Miteinanders als geschwisterliche Gemeinschaft unmittelbar verbunden mit der Konzeption der Kirche als einer „Gemeinde von Brüdern“⁴⁰, wie sie bereits in der Barmer Erklärung reflektiert wurde. Dadurch wird die Bruderschaft zur „sozialen Grundform des Christseins“⁴¹ und als diese geschwisterliche Gemeinschaft zur „befreienden Gemeinschaft“⁴², die eine geschwisterliche Bewältigung der anstehenden Aufgaben mit sich bringen soll⁴³. Das diakonische Miteinander zielt demnach über eine „Sozialanwaltschaft für Schwache hinaus „auf den Aufbau einer Gemeinschaft in der Liebe, in der Gesunde und Kranke, Behinderte und Nichtbehinderte miteinander leben und einander wechselseitig mit der Gabe dienen, die sie empfangen haben.“⁴⁴ Die

³² Vgl. ebd. S.142f.

³³ Wichern: Die innere Mission – Eine Denkschrift, S.182

³⁴ Passauer: Der Weg zu einer Dienstgemeinschaft, S.241

³⁵ Risch: Diakonie - eine Außenwahrnehmung, S.135

³⁶ Weth: Kirche in der Sendung Jesu Christi, S.84

³⁷ vgl. Leitlinien zum Diakonat 3.3. in Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.198f., Passauer: Der Weg zu einer Dienstgemeinschaft, S.242

³⁸ Vgl. Diakonisches Werk: Diakonie - stark für andere. Beitext zur Leitlinie 4 des Leitbildes Diakonie: „Die Diakonie ist bis heute von Bruder- und Schwesternschaften geprägt, deren Mitglieder im Dienst am Nächsten und im gemeinsamen Leben verbunden sind. Unsere Tradition verpflichtet uns.“

³⁹ Welker: „Brennpunkt Diakonie“, S.5 im Rückgriff auf eine Aussage von Karl-Adolf Bauer

⁴⁰ Barmen III

⁴¹ Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.217 im Rückgriff auf das „Votum des Theologischen Ausschusses der EKU - „Kirche als Gemeinde von Brüdern“ - zu Barmen III

⁴² Ebd. S.216

⁴³ Henckel: Arbeit in der Diakonie - eine Alternative, S.65

⁴⁴ Winter: Die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 für die Arbeit der Diakonie im sozialen Rechtsstaat heute, S.83 im Rückgriff auf ein Votum des Theologischen Ausschusses der EKU

Gemeinschaft, vor allem die der Mitarbeiter untereinander erhält Vorbildfunktion in der Welt⁴⁵, sie wird zur „Hebel- und Durchbruchsgemeinschaft“⁴⁶. Die in johanneischer Bruderliebe konstituierte Gemeinschaft verlangt damit von den diakonisch Tätigen mehr als eine Sozialanwaltschaft für Schwache. Die Beziehung auf der Basis der Brüderlichkeit braucht vielmehr Momente der privaten, näheorientierten Freundschaft in der diakonischen Beziehung⁴⁷. Ihre Professionalität übersteigend sind diakonische Helfer aufgerufen, nicht nur untereinander freundschaftliche, liebevolle Verbundenheit zu zeigen, sondern sich auch auf diese freundschaftlich-liebevolle Weise mit Hilfsbedürftigen zu verbinden.

Diakonie im Kontext geschwisterlicher Nähe hat damit unmittelbare Konsequenzen für die Gestaltung helfender Beziehungen. Eng verbunden mit diesem Liebeskonzept brüderlicher Nähe steht der Versuch, Diakonie auf das Versöhnungsgeschehen zu gründen, wie dies vor allem im diakonietheoretischen Denken Strohm's geschieht⁴⁸. Strohm rekurriert dabei auf das Versöhnungsgeschehen zwischen Mensch und Gott, das das christliche Verkündigungsgeschehen bestimmt (vgl. 2 Kor 5,18-21), doch verbindet er dabei gleichzeitig Schöpfung und Erlösung miteinander. Es gibt nicht nur eine Versöhnung mit Gott, sondern gleichzeitig ein versöhntes Menschsein, eine „nova creatura“⁴⁹, auf deren Offenbarwerden die Diakonie der Versöhnung zielt. Dieses versöhnte Menschsein hat dabei immer auch ethisch-politische Aspekte: „Im Dienst der Versöhnung kommt es zur Umwertung aller Werte, zur reformatio der beschädigten Gottebenbildlichkeit“⁵⁰, wobei diese Umwertung ganz besonders die sozialen Bewertungen der Gesellschaft betrifft. Der Diakonie wird damit eine zentrale Stelle im Versöhnungsgeschehen zugewiesen, indem sie „durch konkretes Handeln an leidenden Menschen die Versöhnung zur lebendigen Liebestat werden läßt.“⁵¹ Neben dieser Versöhnung als Erlösungsbotschaft und als ethischem Handlungsziel ist Versöhnung schließlich auch „Lebensform der Gemeinde“, die diese zum „Ort der Versöhnung der Menschen untereinander, als Ort der Versöhnung im Blick auf die geängstigte Schöpfung“⁵² werden läßt. Versöhnung ist also nicht nur die geistliche Konsequenz der Rechtfertigung, sondern hat im sozialen Bereich ein „versöhntes Miteinander in der Gemeinde“ zur Folge⁵³. Das Miteinander wird aus der Perspektive des Versöhntseins bzw. der Versöhnungsbedürftigkeit heraus wahrgenommen. Damit wird der soteriologische Versöhnungsbegriff offen für ein zwischenmenschliches Modell von Gemeinde und Gesellschaft, das in der Versöhnung ihre Mitte finden soll, ein Modell, über deren Implikationen sich Strohm nur sehr zurückhaltend äußert. Sigrist dagegen zieht die Verbindung zum Nähekonzept christlicher Liebe sehr offen: So wie „sich die Menschen mit der geradezu unglaublichen Nähe Gottes in Christus versöhnen lassen“ müssen, indem durch das Versöhnungsgeschehen „die Distanz des menschlichen Gotteshasses, der Feindschaft des Menschen Gott gegenüber aufgehoben ist“⁵⁴, so steht auch der diakonische „Dienst der Versöhnung“ im Zeichen dieser Aufhebung von Feindschaft: „Das Dasein für die Versöhnung überwindet die Feindschaft gegenüber Gott, die sich in der Feindschaft gegenüber

⁴⁵ Joh 17,18-23; Schweizer: Die diakonische Struktur der neutestamentlichen Gemeinde, S.185

⁴⁶ Philippi: Diaconica, S.85

⁴⁷ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.71; dazu Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.209

⁴⁸ Vgl. jedoch auch bereits Barth: „Hier in der Diakonie hat [die Gemeinde] Gelegenheit, wenigstens zeichenhaft den kosmischen Charakter der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung [...] sichtbar zu machen.“ Barth: KD III/2 §72 S.1022

⁴⁹ Strohm: Diakonie und Sozialethik, S.8

⁵⁰ Ebd.; vgl. auch S.211, wo Strohm explizit auf der Grundlage des Versöhnungsgedankens auf die Menschenwürde als Maßstab diakonischen Handelns rekurriert.

⁵¹ Ebd. S.36

⁵² Ebd. S.37

⁵³ Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.279

⁵⁴ Sigrist: Die geladenen Gäste, S.42

dem Leben selber auswirkt.⁵⁵ Versöhnung dieser Prägung impliziert damit eine Konzentration auf die Aufhebung jeder Distanz, zunächst zwischen Gott und Mensch, doch in der Folge dessen auch der Menschen untereinander. Der Weg der Versöhnung kennzeichnet somit den Wegfall aller trennenden Schranken zwischen Menschen und damit einen gänzlichen Ausgleich zwischen den Versöhnten in ihrer Unterschiedenheit der Lebenssituationen, soweit diese in menschlicher Hand liegen.

Ein solches Modell impliziert dann notgedrungen ein Miteinander in der Perspektive einer Konfliktregelung, die von der versöhnlichen Überwindung von Spannungen verschiedenster Art geprägt ist. Im Zeichen der Versöhnung muß dann für das Miteinander der Ausgleich von Spannungen im Mittelpunkt des Interesses stehen. Das Konzept der Dienstgemeinschaft erhält in diesem Zusammenhang die Bedeutung eines Realisierungsversuches einer versöhnten Gemeinschaft, indem die Bruderliebe nicht nur die Oben-Unten-Beziehungen aufhebt⁵⁶, sondern auch „Gegeneinander“, „Konfrontation, „Kampf miteinander“ verhindern soll⁵⁷. Im Nähekonzept der christlichen Gemeinde unter dem Paradigma der Brüderlichkeit ist letztlich der Grund zu sehen für die Reserviertheit innerhalb der Diakonie gegenüber jeglichem „strukturierenden Gegensatz“⁵⁸ bzw. „institutionalisierten“⁵⁹ Gegeneinander, das per se als „gemeinschaftsverneinend“⁶⁰ angesehen wird. Übersehen wird dabei, daß diese Institutionalisierung nichts anderes ist als ein Sichtbarmachen unterschiedlicher realer Positionen, das Bedingung dafür ist, daß durch gegenseitiges Überreden und Überzeugen ein gemeinsames Handlungsgefüge entstehen kann. Unter dem Paradigma der Versöhnung und Brüderlichkeit wird die Gefahr sichtbar, daß Konflikte gar nicht mehr als Chance wahrnehmbar sein können, wie dies in diakonischen Entwürfen behauptet wird⁶¹, weil der Selbstwert der politischen Auseinandersetzung, die beides, das Gemeinsame wie das Unterscheidende sichtbar macht und so einen Machtraum stiftet, unter der Perspektive der Versöhnung gar nicht mehr adäquat wahrgenommen werden kann. Das brüderliche Miteinander im Horizont der Versöhnung gerät damit in den Verdacht, unter dem Deckmantel christlicher Liebe Konflikte zuzudecken, statt ihnen einen institutionalisierten Raum zu geben, der einen politisch qualifizierten Umgang mit ihnen ermöglicht.

3.3.2.2. *Brüderlichkeit und Liebe im Lichte des Politischen*

Nicht nur auf der Ebene des Dienstgemeinschaftskonzeptes ist Diakonie im Horizont der Brüderlichkeit in hohem Maße fragwürdig, wenn nicht gar gefährlich. Daß Gemeinsamkeit von sich aus eine hohe Kohäsionskraft zwischen Menschen erzeugen kann, liegt auf der Hand. Diese Kohäsion gilt in besonderem Maße für die Gemeinsamkeit im Erleben von Not, die ein starkes Solidarisierungspotential entfalten kann. Nicht ohne Grund wurde die fraternité im Kontext der Französischen Revolution zu einem Paradigma der Reflexion des Politischen. Das Kohäsionskonzept geschwisterlicher Verbundenheit gilt in gleicher Weise für den religiösen Bereich, zumal der Glaube in hohem Maße die Bestätigung durch andere braucht, ein Umstand, den sich nicht zuletzt auch jede Sekte zunutze macht, indem sie alle Mitglieder auf bestimmte Glaubenssätze festlegt, während sie abweichende Meinungen konsequent ausschließt, weil diese die Verbundenheit untereinander gefährden. Dieser Mißbrauch des Phänomens ändert nichts an der Tatsache, daß gemeinsam

⁵⁵ Ebd. S.44

⁵⁶ Vgl. Steinkamp: Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde, S.97f.

⁵⁷ Vgl. Herborg: Statt Tarifvertrag, in: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (Hg.): epd Dokumentation 14/78 S.65; vgl. ders.: Zur Entstehung des Dritten Weges. In: Kirchliches Jahrbuch 81/82, S.277

⁵⁸ So Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.425, der dem Dienstgemeinschaftskonzept allerdings entschieden kritisch gegenübersteht.

⁵⁹ Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.237

⁶⁰ Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.425

⁶¹ So v.a. das Diakonische Werk: Diakonie - stark für andere, Beitext zur Leitlinie 5

gelebter und gefeierter Glaube ein Zusammengehörigkeitsgefühl stiftet und stützt, das die Qualität eines inneren, religiösen Zuhauses annehmen kann.

Die Problematik beginnt dort, wo die Kategorie der brüderlichen Verbundenheit auf öffentliche Institutionen mit gesellschaftlichem Auftrag und dem Anspruch, selbst Vorbildfunktion in der Gesellschaft zu übernehmen, übertragen werden soll, oder gar das Modell der Brüderlichkeit selbst Vorbildfunktion für gesellschaftliches Miteinander übernehmen soll. Genau dies ist im diakonischen Modell der Fall. Dabei gerät diese Brüderlichkeit und Liebe im diakonischen Geschehen selbst relativ offensichtlich an ihre Grenzen. Deutlich wird die Überforderung artikuliert, die mit dieser Brüderlichkeit verbunden ist. Freundschaftliche Liebe ist in hohem Maße wählerisch. Die Übertragung des freundschaftlichen Miteinanders gegenüber Personen, denen gegenüber jeder sich bewußt entscheidet, daß er zu ihnen eine Beziehung der Nähe haben möchte, auf diakonische Beziehungen ist nicht möglich, ohne die Beteiligten grenzenlos zu überfordern. Freundschaft kann weder für die helfende Beziehung noch für das Miteinander in einer Dienstgemeinschaft eine Grundlage bilden⁶². Dabei geht es in dieser Kritik nicht um eine Vermeidung von Nähe, wo sie von sich aus entsteht, sondern um die Anfrage an ein Konzept, das diakonisches Handeln einseitig auf die Nähe gründet, statt auf ein als gegliückt zu bestimmendes Verhältnis von Nähe und Distanz. Solche letztlich romantischen Konzepte des Helfens machen es nicht mehr möglich, sich in einem guten Sinne professionell zu distanzieren und damit sich selbst und die helfende Beziehung vor einer Überforderung ihrer Leistungsfähigkeit zu schützen.

Zum anderen wird im Zuge des Kostendruckes immer deutlicher, daß Liebe Handlungen zur Folge hat, die in einem Maße über professionelles Handeln hinausweisen, daß sie schlicht unbezahlbar sind. Näheorientierte Liebe und Handeln aus dieser Liebe gehören dem privaten Bereich an. Diakonisches Handeln kann helfen, solche privaten Beziehungen zu stiften, in Gemeinschaften aufgenommen zu werden, in denen Freundschaft möglich wird, aber professionelles diakonisches Miteinander kann dieses freundschaftliche Miteinander nicht oder nur übergangsweise ersetzen. Gerade der Übergangscharakter helfender Beziehungen macht es jedoch notwendig, daß zur Professionalität auch eine gewisse professionelle Distanz gehört.

Eine brüderliche oder freundschaftliche Beziehung im diakonischen Handlungsfeld ist letztendlich unehrlich, weil diakonische Beziehungen gerade nicht aus reiner Liebe, sondern beruflich gestiftet sind, die mit einem Wechsel des Arbeitsplatzes oder dem Erlöschen des Hilfeauftrages in den allermeisten Fällen enden oder zumindest an Intensität verlieren müssen. Eine helfende Beziehung muß daher dieses unweigerliche Ende immer im Blick haben, wenn sie nicht das Vertrauen von Hilfsbedürftigen mißbrauchen möchte. Dies bedeutet nicht, daß persönliche und emotionale Dimensionen aus der helfenden Beziehung ausgeschlossen werden sollen, aber daß diese Form der Liebe nicht das bestimmende Merkmal der Hilfebeziehung sein darf. Diakonisch helfende Beziehungen brauchen eine andere Grundlage des Miteinanders als die größtmögliche Nähe zueinander, ohne dabei jedoch personale Qualitäten dieser Beziehungen zu leugnen, die ein Verhältnis von Nähe und Distanz implizieren, das persönliche Zuneigung zuläßt aber nicht deren letzten Grund bildet. Und diese Forderung gilt gerade angesichts der Tatsache, daß Hilfsbedürftige teilweise nicht zuletzt aufgrund von Isolationserfahrungen solche Formen von Nähe suchen, die professionalisierte Sozialarbeit nicht leisten kann. Ehrenamtliche Arbeit ist hier in einer anderen, aber nicht unbedingt in einer besseren Position. Sie verfügt nicht über die Distanzierungsmöglichkeit aufgrund einer beruflichen Qualifikation der helfenden Beziehung. Solche freiwilligen Mitarbeiter

⁶² Gegen Moltmann: *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, S.71

haben aber gerade aufgrund dieser Tatsache oftmals auch größere Schwierigkeiten, ein gelungenes Maß von Nähe und Distanz in helfenden Beziehungen für sich zu definieren.

Dieser Zusammenhang weist auf Arendts Kritik brüderlich nähekonzentrierter Liebe hin. Bereits im Zusammenhang der Barmherzigkeit wurde diskutiert, daß dem Mitleid qua Barmherzigkeit immer auch der Aspekt eigen ist, den Schwachen nahe zu kommen, mit ihnen Nähe zu stiften. Arendt macht in diesem Zusammenhang deutlich, daß Brüderlichkeit „aus einem Haß auf die Welt, in der Menschen ‘unmenschlich’ behandelt werden, entspringt“⁶³, so daß sie dieser Brüderlichkeit ihren besonderen Stellenwert in finsternen Zeiten zuerkennt, in denen Menschengruppen aus der Öffentlichkeit in die Gemeinsamkeit auf der Basis eines engen Zusammenrückens zurückgeworfen werden. Das Licht der Öffentlichkeit wirkt tödlich auf diese brüderliche Nähe: „Die Menschlichkeit der Erniedrigten und Beleidigten hat die Stunde der Befreiung noch niemals auch nur um eine Minute überlebt. Das heißt nicht, daß sie nichts sei, sie macht in der Tat die Erniedrigung tragbar; aber es heißt, daß sie politisch schlechterdings irrelevant ist.“⁶⁴ Arendt verachtet nicht die Brüderlichkeit, die sie selbst aus ihrer Flüchtlingszeit gut kannte. Im Gegenteil sieht sie den Verlust der Brüderlichkeit und der ihr eigentümlichen Wärme bzw. Menschlichkeit als den hohen Preis der Freiheit an⁶⁵, d.h. sie reflektiert die Brüderlichkeit im Kontext des Politischen, wobei ihr die Unverträglichkeit mit der politischen Öffentlichkeit ins Auge fällt. Aus politischer Perspektive kann die brüderliche Liebe daher nur als in hohem Maße defizitär erkannt werden, weil die der brüderlichen Liebe eigentümliche Nähe einen eklatanten Weltverlust zur Folge hat. Das Näherrücken vernichtet den Zwischenraum, der das gemeinsame Handeln und Bereden aufgrund politisch qualifizierter Urteile möglich gemacht hat. Das Urteilen benötigt ein sehr ausgewogenes Verhältnis von Nähe und Distanz, um sich zum einen den Gegenständen des Urteilens so zu nähern, daß es sie angemessen wahrnehmen kann, um sich zum anderen aber auch so distanzieren zu können, daß es möglich bleibt, diese Gegenstände aus verschiedenen Positionen heraus zu reflektieren⁶⁶. Das „Pariatum“ der brüderlich verbundenen Gemeinschaft hat damit einen hohen Preis: „Ihm entspricht oft ein so radikaler Weltverlust, eine so furchtbare Verkümmern aller Organe, mit denen wir der Welt zugewandt sind - von dem Gemeinsinn oder gesunden Menschenverstand angefangen, mit dem wir uns in einer gemeinsamen Welt orientieren, bis zu dem Schönheitssinn oder Geschmack, mit dem wir die Welt lieben -, daß man in extremen Fällen, in denen das Pariatum über Jahrhunderte angedauert hat, von wirklicher Weltlosigkeit sprechen kann. Und Weltlosigkeit ist leider eine Form der Barbarei.“⁶⁷ Unsachlichkeit aufgrund von Überschwemmung der sachlichen Ebene durch die Kommunikation auf der Beziehungsebene bildet lediglich den Anfang der Problematik der Nahgemeinschaft. Sie geht bis hin zum Verlust des Geschmackssinnes, mit dem wir uns einen Sinn für die gemeinsame Welt verloren geht.

Im Zusammenhang mit ihrer Auseinandersetzung mit dem Verzeihen beleuchtet Arendt einen weiteren Aspekt der Ursache der Weltlosigkeit der brüderlichen Liebe. Sie zeigt auf, „daß die Liebe so ausschließlich auf das Wer-jemand-ist sich richtet, daß sie geneigt sein wird, Vieles und vielleicht Alles zu verzeihen.“⁶⁸ Der Konzentration auf die unmittelbare Beziehungsebene fällt dabei nicht nur die sachliche Ebene zum Opfer, sondern auch die Welt als Bezugsgewebe selbst wird zerstört, so daß der Liebe „eine in der Tat so unvergleichliche Macht der Selbstenthüllung und ein so unvergleichlicher Blick für den Wert der Person in dieser Enthüllung eignet, daß sie mit Blindheit

⁶³ Arendt: Gedanken zu Lessing, S.28

⁶⁴ Ebd. S.32

⁶⁵ Vgl. Arendt: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günther Gaus, S.28f.

⁶⁶ Vgl. v.a. Arendt in Bezug auf die Einbildungskraft in dies.: Verstehen und Politik, S.127

⁶⁷ Arendt: Gedanken zu Lessing, S.28

⁶⁸ Arendt: Vita activa, S.237

geschlagen ist in Bezug auf alles, was die geliebte Person an Vorzügen, Talenten, und Mängeln besitzen oder an Leistungen und Versagen aufzuweisen haben mag. Das heißt aber, daß der Scharfblick der Liebe gegen all die Aspekte und Qualitäten abblendet, denen wir unsere Stellung und unseren Stand in der Welt verdanken, daß sie das, was sonst nur mitgesehen wird, in einer aus allem weltlichen Bezügen herausgelösten Reinheit erblickt. In der Leidenschaft, mit der die Liebe nur das Wer des anderen ergreift, geht der weltliche Zwischenraum, durch den wir mit anderen verbunden und zugleich von ihnen getrennt sind, gleichsam in Flammen auf. Was die Liebenden von der Mitwelt trennt, ist, daß sie weltlos sind, daß die Welt zwischen den Liebenden verbrannt ist. [...] Die Liebe ist ihrem Wesen nach nicht nur weltlos, sondern sogar weltzerstörend, und daher nicht nur apolitisch, sondern sogar antipolitisch - vermutlich die mächtigste aller antipolitischen Kräfte.⁶⁹ Es mag vielleicht übertrieben anmuten, diese Kritik auf den Zusammenhang diakonischen Helfens zu übertragen, zumal Arendt hier ganz offensichtlich die Liebe zwischen Mann und Frau im Blick hat. Doch wird in dieser Kritik ein Grundproblem näherorientierter Liebe im politischen Kontext allgemein deutlich. Die Unmittelbarkeit der Subjektorientierung in leidenschaftlicher Suche der Überwindung von Distanz gegenüber anderen zerstört den fragilen Raum der Welt, indem die Liebe ihr gleichsam jeden Zwischenraum zwischen Menschen nimmt. Der ausschließliche Blick auf die Person des Geliebten nimmt dem Zwischenraum den stabilen Boden des gegenständlichen Zwischen, verflüssigt das Zwischen in reine Bezüge. Am offensichtlichsten sind in diesem Zusammenhang in der Praxis meist die Schwierigkeiten, angesichts einer Konzentration auf die Beziehungsebene die Sachlichkeit im Argumentieren zu bewahren. Doch geht der Weltverlust angesichts der Nähe noch weiter. Indem der Welt jeder Raum fehlt oder die Bewegungsfreiheit in ihr zumindest eingeengt ist, ist nicht nur das Realitätsgefühl dessen bedroht, was in der Nähebeziehung geschieht. Konzentrierte Nähe entzieht auch der Pluralität und damit einer Entfaltung der Initiativmöglichkeiten der Beteiligten im Miteinander jeden Raum.

Am deutlichsten ist die Gefahr der brüderlichen Liebe in ihrem Verhältnis zum Recht. Die Liebe ist „Herrin des Gesetzes“⁷⁰ und „Erfüllung des Gesetzes“⁷¹. Sie füllt das Recht nicht nur aus, sondern weist es in seine Schranken. Die entsprechenden Konsequenzen zog vor allem Luther, der die „Obrigkeit“ mehr als an das Recht an die Liebe des Hausvaters gegen sein Gesinde bindet⁷². Grundregel des Regierens und Leitens ist für Luther „der Liebe Gesetz“⁷³, so daß „die Liebe und die natürliche Vernunft oben schweben. Denn wo du der Liebe nach urteilst, wirst du gar leicht alle Sachen ohne alle Rechtsbücher entscheiden und richten.“⁷⁴ Die Favorisierung der näherorientierten Liebe geht nicht nur mit einer Herabwürdigung der Rechtssphäre einher, sondern auch mit einer Entrechtlichung in christlichen Gemeinwesen und christlicher Institutionen zugunsten meist der subjektiven Gewalt der väterlichen Leitung. Eben diese Konkurrenz von Liebe bzw. geschwisterlicher Gemeinschaft und Recht kennzeichnet auch das Konzept der Dienstgemeinschaft. Das Recht dient auch hier vor allem dazu, die Harmonie der Geschwisterlichkeit zu bewahren, statt

⁶⁹ Ebd. S.237f.

⁷⁰ Wendland: Einführung in die Sozialethik, S.145

⁷¹ Wendland: Die Kirche in der modernen Gesellschaft, S.113

⁷² Vgl. dazu insbesondere Luther: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. WA 11; 272, 13-22:

„Darum muß ein Fürst das Recht ja so fest in der Hand haben wie das Schwert und mit eigener Vernunft ermesen, wann und wo das Recht der Strenge nach zu brauchen oder zu lindern sei, so daß die Vernunft allezeit über das Recht regiere und das oberste Recht und Meister allen Rechts bleibe. So wie ein Hausvater: Obwohl er über sein Gesinde und seine Kinder bestimmte Zeit und Maß für Arbeit und Speise festsetzt, muß er doch solche Vorschrift in seiner Macht behalten, damit er sie ändern und nachlassen könne, wenn sich ein Fall begäbe, daß sein Gesinde krank, gefangen, aufgehalten, betrogen oder sonst verhindert würde, und darf nicht mit gleicher Strenge mit den Kranken wie mit den Gesunden verfahren.“

⁷³ Ebd. WA 11; 279, 34

⁷⁴ Ebd. WA 11; 279, 25-27

eine Handlungsgemeinschaft einzuhegen. Doch eben diese Harmonielastigkeit endet schnell in einer Reduktion der Rechtssphäre.

3.3.3. Sich selbst verleugnende Liebe

3.3.3.1. Das augustinische Liebeskonzept

Das Konzept der Brüderlichkeit und Nähe thematisiert nur einen Teil des christlichen Liebesverständnisses, das insofern nicht spezifisch christlich ist, als es beispielsweise hohe Parallelitäten mit dem Konzept der brüderlichen Solidarität sozialistischer Provenienz aufweist. Das christliche Liebesverständnis in Abgrenzung zu anderen Formen der Liebe ist noch durch einen weiteren Zusammenhang konstituiert. Dabei tritt die christliche Liebe in scharfen Kontrast zu säkularen Formen der Liebe und ist durch einen negativen Selbstbezug gekennzeichnet. Dieser negative Selbstbezug klingt bereits in den Konzepten von Barmherzigkeit und Dienst an. Während Dienst durch die Verleugnung des eigenen Wollens zugunsten einer Dienstbereitschaft für andere geprägt ist, stellt die Barmherzigkeit eine Verleugnung der selbstbezüglichen Leidenschaften zugunsten von fremdbezogener, altruistischer Mitleidensfähigkeit dar. Die christliche Rede von der Liebe stellt in einem breiten Traditionsstrang die Selbstverleugnung in das Zentrum ihrer Reflexion.

Arendt setzte sich schon sehr früh, bereits in ihrer Dissertation, mit dem christlichen Liebesbegriff auseinander. Beiner weist in seiner Auseinandersetzung mit Arendts Dissertation darauf hin, daß gerade an dieser Arbeit in besonderem Maße deutlich wird, daß Arendts Weltzentriertheit ihren Ursprung nicht allein in der Erfahrung des Dritten Reiches hat, sondern bereits in frühester Zeit angelegt ist. In der Abarbeitung am weltverleugnenden, christlichen Denken Augustins legt sie die Grundlage für die Weltzentrierung ihres eigenen Konzeptes und für das Bedenken der Gefahren von Weltlosigkeit in der *Vita activa*⁷⁵. Damit steht das Weltverständnis im Mittelpunkt ihrer Augustinreflexion. Sie untersucht Augustins Liebesverständnis unter der Fragestellung „der Relevanz des Nächsten für den der Welt und ihren Begierden entfremdeten Gläubigen“⁷⁶. Wie kann in einem christlichen Konzept der Weltverleugnung die Nächstenliebe noch eine herausgehobene Stellung haben? Auf welcher Grundlage begegnet der weltlose Christ dem konkreten Nächsten? Dies sind die Grundfragen, denen Arendt in ihrer Arbeit nachgeht. Diese Auseinandersetzung Arendts soll im Folgenden nachgezeichnet werden. Dabei wird Augustins Liebeskonzept lediglich im Lichte der Auseinandersetzung von Arendt reflektiert. Es geht zentral um die Darstellung welt- und selbstbezogener Tendenzen christlicher Konzepte von Liebe. Die Klärung der Frage, inwiefern Arendts Darstellung des Denkens von Augustin dabei einseitig verfährt, bleibt der Augustinforschung vorbehalten.

Interessanterweise hebt Arendt dabei ihr Weltverständnis von Heideggers Terminologie ab, obwohl ihre Dissertation noch stark von dessen Terminologie geprägt ist. So versteht sie Welt in doppelter Hinsicht, zum einen als „Seiendes im Ganzen“⁷⁷, zum anderen als „die sich im habitare [sich aufhalten] und diligere [lieben, hochschätzen] konstituierende Menschenwelt.“⁷⁸ In diese vorfindliche Welt hineingeboren und von ihr abhängig gestaltet der Mensch selbst diese Welt und macht sie sich auf diese Weise zur Heimat⁷⁹. Dabei bleibt dem Menschen immer die Möglichkeit, dieser von ihm selbst erstellten Welt gegenüber fremd zu bleiben. Zur Welt als Heimat gehört notwendigerweise eine

⁷⁵ Vgl. Beiner: *Love and Worldliness*, S.272.276f.

⁷⁶ Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, S.1

⁷⁷ Ebd., S.42 Anm.2

⁷⁸ Ebd., S.42

⁷⁹ Ebd. S.43

„*dilectio mundi*“⁸⁰ eine Liebe zur Welt. Nur wer die Welt liebt, bleibt in der Welt beheimatet. Dieses zweite Weltverständnis zeigt bereits deutlich die Konnotationen ihres späteren politischen Denkens, zentriert auf die mit anderen gemeinsame Menschenwelt.

Die Frage nach der Relevanz des Nächsten bei Augustin geschieht nun von drei verschiedenen Gedankenreihen aus, die bei Augustin parallel bzw. ineinander laufen, ausgehend von drei verschiedenen Verständnissen dessen, was *amor* bei Augustin bedeutet. Im ersten Kapitel diskutiert sie den *amor* im *appetitus*-Zusammenhang. Das *summum bonum* – das höchste Gut – dieses menschlichen *appetitus*, der immer über sich selbst hinaus in die Zukunft hinein strebt, ist jedoch kein innerweltlicher Gegenstand sondern Gott selbst, der damit das eigentliche „Korrelat des *appetitus*“⁸¹ bildet. Diese Ausrichtung auf Gott als das appetithafte höchste Gut wird von Augustin mit dem Begriff *caritas* belegt⁸², während die *cupiditas* – die Begierde – ihren *appetitus* auf die Welt richtet⁸³. *Caritas* geht daher mit Weltverlust einher: „In der *caritas* lebend wird die Welt zur Wüste, statt zur Heimat, sie ist leer und fremd dem, was der Mensch sucht.“⁸⁴ Die Kennzeichnung der Welt als Wüste findet Arendt in Augustins eigenen Aussagen: „So ist für alle Gläubige die Welt das, was die Wüste für das Volk Israel gewesen ist.“⁸⁵ Wenn das Ziel des Strebens außerhalb der Welt lokalisiert wird, so muß gleichzeitig jedes innerweltliche Gut um dieses ewigen Wertes willen verachtet werden. Diese Verachtung impliziert gleichzeitig Selbstverachtung. Zwar gesteht Augustinus dem Menschen einen *amor sui* – eine Selbstliebe – im Sinne eines *appetere se* – eines Sich-begehren – zu, doch bezeichnet diese Selbstliebe lediglich eine Liebe zu demjenigen ewig lebenden Selbst, in das der Liebende verwandelt werden wird⁸⁶. Dem weltlich vorkommenden Selbst geschieht im Gegenteil *odium sui*, Selbsthaß, weil die Liebe zu diesem gegenwärtigen Selbst ständig in der Gefahr des Verlustes steht⁸⁷. „Selbsthaß und Selbstverleugnung haßt und verleugnet das gegenwärtige, vorgegebene sterbliche Ich [...] um des Ewigen willen, das uns erwartet.“⁸⁸ Über die Selbstverleugnung soll das Gute gerade gefunden werden; der Glaubende bleibt also auf seine individuelle Güte fixiert, selbst gut vor Gott dazustehen, dem er die Welt wie sein innerweltliches Selbst opfert. Selbstbezüglichkeit und Selbstverleugnung bedingen sich damit gegenseitig.

Aufgrund dieser radikalen Ausrichtung auf die Transzendenz erhebt sich die Frage, welche positive Bedeutung der Weltbezug und damit der Nächste als Teil dieser Welt noch in diesem Zusammenhang haben kann. Diese Frage wird bei Augustin konsequent vom *summum bonum* – vom höchsten Gut – her beantwortet. Die Liebe zur Welt wird danach beurteilt, ob das jeweilige Innerweltliche brauchbar ist für das *summum bonum*⁸⁹. Aus der *caritas* heraus geschieht das *uti* – das Umgehen mit – der Welt⁹⁰. Damit wird alles Weltliche zur *res*, zum Mittel in Bezug auf das *summum bonum*. Von ihm her geschieht die *dilectio*, die die Welt und das in ihr Vorhandene einschließlich des Selbst auf das *summum bonum* hin ordnet⁹¹. Der Nächste begegnet in diesem Zusammenhang lediglich als ebenfalls *Deo frui* – sich an Gott ergötzen und mit ihm umgehend⁹², er wird nicht mehr in

⁸⁰ Ebd. S.44

⁸¹ Ebd., S.16f.

⁸² Vgl. ebd., S.18

⁸³ Vgl. ebd., S.14

⁸⁴ Ebd. S.13

⁸⁵ Augustin: Ep. Ioan. VII,1; vgl. Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, S.13 Anm.4

⁸⁶ Vgl. ebd., S.17

⁸⁷ Vgl. ebd.

⁸⁸ Ebd., S.20

⁸⁹ Vgl. ebd., S.22

⁹⁰ Vgl. ebd., S.24

⁹¹ Vgl. ebd., S.24f.

⁹² Vgl. ebd., S.27

seiner weltlichen Begegnung erfahren. Im appetitus-Zusammenhang zeigt sich die Selbstlosigkeit als eine solche, die selbstverleugnend zugleich selbstbezogen bleibt, indem sie auf sich und das eigene Verhältnis zu Gott, dem eigentlichen Korrelat des je eigenen appetitus, konzentriert bleibt.

Neben diesem amor-Verständnis des Begehrens eines Zukünftigen, diskutiert Arendt eine zweite Gedankenreihe bei Augustin, in der er die Liebe als eine solche aus der Erinnerung her an eine Vergangenheit zu begreifen versucht. Der Rückgriff auf die Vergangenheit geschieht in Form „einer memoria [Erinnerung], die über die innerweltliche Vergangenheit hinausweist“⁹³. Sie fragt nach dem letzten Ursprung des eigenen Seins und erinnert sich darin des von Gott Geschaffenseins. Indem der Mensch auf diese Weise sich selbst als a Deo creatus – von Gott geschaffen – begreift, zeigt sich die Selbstverleugnung aus dem appetitus-Zusammenhang als eine „pseudo-christliche“⁹⁴. Sie ist zunächst pseudochristlich, weil sie eigentlich dem griechischen Autarkiestreben entstammt⁹⁵. Gleichzeitig ist sie pseudochristlich, weil sie im Zusammenhang des christlichen Glaubens eigentlich relativiert werden muß. Das Bestätigt- und Aufgewertetsein als Kreatur Gottes ist mit der Selbstverleugnung zu vermitteln, sofern sie christlich bleiben soll. Ein von Gott geliebtes Wesen darf sich gerade nicht um der Liebe zu diesem Gott willen in absoluter Weise hassen oder in absoluter Form verleugnen. Dennoch steht es mit dem Selbst- und Weltbezug in diesem Zusammenhang von Schöpfer und Geschaffenen kaum anders als im Kontext des appetitus. Denn indem der Mensch nach dem letzten Ursprung fragt, fragt er sich „aus der Welt heraus“⁹⁶. Das Geschaffensein, das dabei in den Blick gerät, ist kein individuelles Sein, „sondern als das schlechthin Umfassende auch gegen den Einzelnen und für ihn das völlig Indifferente“⁹⁷. Das auf diese Weise in den Blick genommene Geschaffensein hat damit von allen weltlichen Bestimmungen abstrahiert. Dadurch wird ein Blick auf die Welt frei, der eng mit dem memento mori verbunden ist. „Der Mensch wird aufmerksam auf den Ursprung seines Lebens erst durch den Tod. [...] Der Tod wirft das Leben zurück auf seinen eigenen Ursprung, d.h. er wirft es vor die Welt zurück (vor seinem Eintritt in die Welt) und damit auf sein eigenes Noch-nicht“⁹⁸. Die Vergänglichkeit der Welt ist auf diese Weise von einer ursprünglichen wie zukünftigen Ewigkeit umschlossen. Angesichts dieser Transzendierung des Weltlichen „verschwindet jede individuelle Unterschiedenheit, die die creatura [das Geschaffene] gehabt hat: der Tod macht in dem Rückwurf idem [gleich]“⁹⁹. Das Geschaffene wird auf gelungene Weise lediglich wahrgenommen in seiner Eigenschaft des Geschaffenseins¹⁰⁰. Die Welt propter se – um ihrer selbst willen – zu lieben, kennzeichnet die concupiscentia – die Begierde. „Sie liebt das Geschaffene statt des Schöpfers“¹⁰¹, während der ursprüngliche Sinn des Geschaffenseins in der Verweisung auf den ewigen Schöpfer liegt. Der gleiche Zusammenhang gilt auch für den menschlichen Willen, insofern der Begierde die propria voluntas – der eigene Wille – zugrundeliegt, „die überhaupt die Möglichkeit, etwas von sich aus zu machen, bedeutet.“¹⁰² Die Rückbesinnung auf den Schöpfer verlangt also eine Verleugnung dessen, was der Mensch in der Welt von sich aus aus freiem Willen tut.

Die von Menschen erstellte Welt wird damit auch in diesem zweiten Zusammenhang des augustinischen Liebeskonzeptes zur Wüste¹⁰³. „In dieser liebenden Annahme [der Liebe Gottes durch den

⁹³ Ebd., S.32

⁹⁴ Ebd., S.20.35

⁹⁵ Ebd. S.19

⁹⁶ Ebd., S.39

⁹⁷ Ebd., S.41

⁹⁸ Ebd., S.48f.

⁹⁹ Ebd., S.49

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S.53

¹⁰¹ Ebd., S.57

¹⁰² Ebd., S.57f.

¹⁰³ Vgl. ebd., S.60

Menschen] ist die creatura [Schöpfung] mit dem creator [Schöpfer] versöhnt, sie ist aus der Welt zurückgekehrt, d.h. sie hat die Welt und damit sich selbst, sofern sie de mundo [von der Welt] ist, verleugnet. [...] In der Selbstverleugnung verhält sich die creatura [Schöpfung] zu sich selbst sicut Deus [wie Gott], sie liebt sich selbst, wie Gott sie liebt, nämlich sie haßt in sich, was sie selbst gemacht hat und liebt sich nur, sofern sie a Deo creata [von Gott geschaffen] ist.¹⁰⁴ Die Gottesbeziehung gerät hier insofern mit der Welt in Streit, als die Liebe zum Handeln Gottes in der Schöpfung den Haß der von Menschen erstellten Welt nach sich zieht. Die Liebe zur Welt und die Beheimatung in ihr ist Perversion des Geschaffenseins, das seinen Sinn einzig darin hat, über die Welt hinaus auf den Ursprung der Welt zu verweisen¹⁰⁵. Das aktive, selbsttätige Selbst wird gehaßt, weil es vom Schöpfer wegweist, geliebt wird allein das passive, ohne eigenes Zutun von Gott geschaffene. Die Selbstverleugnung impliziert die Verleugnung der aktiven Weltgestaltung. Damit zeigt sich der volle Zusammenhang von Selbst- und Weltverlust im christlichen Glauben augustinischer Interpretation. Der Glaubende tritt in radikale Konkurrenz zur Welt und fordert aufgrund der Verweisung auf die Welterschöpfung aus dem Nichts die Verleugnung der eigenen Weltgestaltung¹⁰⁶.

Diese Selbstverleugnung bleibt nicht ohne Auswirkung auf die Nächstenliebe. Indem Liebe den Umweg nimmt über Gott, statt den Nächsten um seiner selbst willen zu lieben, indem sie nicht den Nächsten selbst, sondern am Nächsten den Schöpfer liebend wahrnimmt, liebt sie ihn lediglich in seiner Unterschiedslosigkeit¹⁰⁷. Diese Liebe in der Unterschiedslosigkeit des Geschaffenseins ist der Grund dafür, daß der Christ fähig ist, auch den Feind zu lieben¹⁰⁸, weil die Liebe von jeglicher Konkretion in Charakter und Handeln absehend lediglich die Kreatürlichkeit des Geliebten liebt. Die Liebe betrifft damit nur denjenigen Anteil am Nächsten, der sein konkretes Sosein gar nicht betrifft. Sie bedeutet damit gleichzeitig eine Isolierung des Geliebten wie des Liebenden von jedem beheimatenden Weltgefüge, sie „stößt [...] den Anderen aus der Welt, in der er den Sinn seines Seins sieht.“¹⁰⁹

Beide dargestellte Formen der Liebe befriedigen Arendt nicht, weil sie die herausragende Bedeutung der Nächstenliebe bei Augustin nicht verständlich machen können, zumal die Gründung der Liebe auf die Geschöpflichkeit alle Kreatur betrifft und nicht das Spezifische der Liebe zum Mitmenschen deutlich zu machen vermag. Arendt zeigt einen dritten Gedankenkreis im Denken Augustins auf, aus dem heraus die Bedeutung der Nächstenliebe verständlich werden kann. Diese Liebe bedarf der Vorstellung einer weltlichen societas¹¹⁰, aus der heraus der Nächste seine Relevanz erhält und durch die die Isolierung aufgehoben ist, die sich in den vorigen Zusammenhängen des augustinischen Liebeskonzeptes zeigte. Diese societas begründet sich bei Augustin christlich: „Die wahre societas gründet auf der Tatsache des gemeinsamen Glaubens.“¹¹¹ Der Glaube wiederum ist „an ein bestimmtes, konkret geschichtliches Faktum gebunden.“¹¹² Insofern dieses Faktum in der Erlösung durch Christus gründet, bezeichnet dieser Glaube die societas der christlichen Gemeinde. Doch da der Gläubige nach augustinischem Liebesverständnis in die Isolierung gerufen ist, muß die Glaubensgemeinschaft geschichtlich früher gegründet sein als in der Erlösung: „Die gemeinsame Abstammung von Adam, auf der eine bestimmte und verbindliche Äquivalenz aller Menschen

¹⁰⁴ Ebd., S.67f.

¹⁰⁵ Ebd. S.58

¹⁰⁶ Vgl. ebd. S.67

¹⁰⁷ Vgl. ebd. S.70

¹⁰⁸ Vgl. ebd. S.72

¹⁰⁹ Vgl. ebd. S.71

¹¹⁰ Vgl. ebd., S.75

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd., S.76

miteinander beruht¹¹³, bildet die Grundlage sozialen Miteinanders, geformt durch die *dilectio proximi*, die Nächstenliebe. Diese Gründung geschieht damit geschichtlich. Während die Gründung der Liebe im *appetitus*-Zusammenhang auf die absolute Ewigkeit ausgerichtet ist und die Liebe als Ehrung des Schöpfers im Geschaffensein sich an den absoluten Ursprung bindet, ist in der *vita socialis* ein geschichtliches bzw. geschichtlich interpretiertes Faktum maßgebend für die Qualität dieser Liebe¹¹⁴. Die Erlösung kommt in die durch Adam gestiftete Welt hinein und ruft aus dieser heraus¹¹⁵. Die Liebe gründet hier auf der gemeinsamen Herkunft, der sich niemand entziehen kann, und die eine „Äquivalenz der Situation“¹¹⁶ impliziert. „Die schicksalshafte Verwandtschaft“ impliziert ein Aufeinanderangewiesensein der Menschen¹¹⁷, die wiederum das Vertrauen der Menschen aufeinander erforderlich macht¹¹⁸. Die Welt zeichnet sich damit als das „durch Verwandtschaft in der *generatio* immer schon Vertraute und ursprünglich Zugehörige“ aus¹¹⁹. Mit dieser Äquivalenz ist ein „Aufeinanderangewiesensein“ der Menschen verständlich. Das Leben in dieser Angewiesensein aufeinander ist aber nur möglich durch gegenseitiges Vertrauen. Weil der Mensch an die vorgegebene Welt gebunden bleibt, ist Brüderlichkeit im Umgang miteinander erforderlich¹²⁰. Auch dieses Verständnis der Verbundenheit mit dem Nächsten koppelt sich zurück an eine Vergangenheit, doch ist in diesem Fall die Vergangenheit geschichtlich bestimmt und impliziert ein welthaftes Bezogensein aufeinander. Indem die Erlösung durch Christus auf diese Vergangenheit der gemeinsamen Abstammung von Adam und der darin gegebenen Sünde der Welt verweist, bleibt auch im Glauben diese gemeinsame Vergangenheit verbindlich. Der andere begegnet als „ständige Mahnung an die eigene Sünde“¹²¹, weil beide durch die gleiche Abstammung und die gleichzeitig mit ihr gegebene Sündhaftigkeit verbunden sind. Die Welt behält damit gleichwohl ihre rein negativen Konnotationen. Sie verbindet allein durch die Abwehr gegenüber der Welt als der gemeinsamen sündigen Herkunft¹²². Gleichzeitig ist das Miteinander allein auf gegenseitige Abhängigkeit gegründet, die erst gegenseitiges Vertrauen nötig macht. Die Notwendigkeit begründet das Miteinander.

Damit signalisiert das Liebesverständnis Augustins im Umkreis der *vita socialis* zwar eine gewisse Würdigung der konkreten geschichtlichen Welt und damit auch des Nächsten als dem je geschichtlich konkreten Individuum. Der andere ist danach der gleichfalls Sündige, weil er der gleichen Herkunft von Adam entstammt. Doch zeigt Arendt in dieser frühen Auseinandersetzung mit der Thematik der Welthaftigkeit, daß ein solches rein negatives Verständnis von Welt dem Nächsten wiederum nur indirekt Bedeutung beimißt. Der Nächste wird nicht um seiner selbst willen geliebt. Im Gegenteil kommt das *frui*, das Geliebtsein um seiner selbst willen nur Gott zu¹²³. Stattdessen geschieht die Liebe aufgrund der Notwendigkeit des Aufeinanderangewiesenseins bzw. zur Förderung des eigenen Sündenbewußtseins und Warnung vor der eigenen Überheblichkeit¹²⁴. Arendt bezeichnet diese Liebe daher als „indirekt“¹²⁵, weil sie den Umweg nimmt über die Beziehung

¹¹³ Ebd., S.77

¹¹⁴ Vgl. ebd. S.76

¹¹⁵ Vgl. ebd. S.77

¹¹⁶ Ebd. S.78

¹¹⁷ Ebd. S.81

¹¹⁸ Vgl. ebd. S.78

¹¹⁹ Ebd. S.82

¹²⁰ Vgl. ebd., S.86

¹²¹ Ebd. S.83

¹²² Vgl. ebd. S.86

¹²³ Vgl. ebd. S.22; vgl. zu dieser Kritik des Fehlens einer Liebe zum Nächsten um seiner selbst willen auch Thürmer-Rohr:

Nicht mündig genug, nicht trostbedürftig genug, S.79. Auch Thürmer-Rohr setzt die Weltliebe im Rückgriff auf das Denken von Hannah Arendt in Kontrast zum augustinischen Verständnis von Liebe (vgl. ebd. S.87f.).

¹²⁴ Vgl. Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, S.83

¹²⁵ Ebd. S.89

zu Gott. Damit zeigt das augustinische Liebesverständnis auch im Zusammenhang der *vita socialis* selbstbezügliche Motive. Der Nächste wird letztendlich nur um der eigenen Erlösung willen geliebt.

Die problematische Beziehung zum Nächsten hängt damit unauflöslich mit der problematischen Stellung der Welt selbst zusammen. Auf der einen Seite bildet die Welt das andere des Christseins, dem der Christ den Kampf ansagt. Auf der anderen Seite bleibt der Christ der Welt gerade in diesem Kampf verbunden. Dazu Arendt: „Jede mögliche Fremdheit des Christen in der Welt ist immer eine Ent-fremdung, denn das Selbstverständliche ist das Beheimatetsein in ihr.“¹²⁶ Diese Welt als die selbstverständliche Heimat des Menschen kann durch weltverleugnende Selbstisolation, wie sie im Glauben als Ausrichtung auf die weltferne Ewigkeit geschieht, verlorengehen. Die Gefahr der Weltlosigkeit, die Arendt in der „*Vita activa* vornehmlich im Zusammenhang der Moderne diskutiert, klingt bereits in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Nächstenliebe augustinischer Prägung an. Die christliche Weltverleugnung ist notwendig, weil die menschliche Weltliebe Gott dessen Platz streitig macht. Gott und Welt liegen miteinander in Streit. Dabei begegnet die Welt lediglich im Horizont des selbstbezüglichen Weltbezuges, der sich die Welt egoistisch einverleiben will. Diesem egoistischen Weltbezug tritt eine selbst- und weltverleugnende Liebe gegenüber, die allerdings insofern selbstbezogen bleibt, als sie ausgerichtet ist auf die eigene weltferne Ewigkeit, das *summum bonum* bzw. das ewige Seelenheil. Die selbstbezogene Weltliebe wird bei Augustin nur getauscht gegen eine weltverleugnende Selbstliebe. Der Blick auf eine weltbezogene Selbst- und Nächstenliebe kann unter dieser Alternative nicht gelingen.

3.3.3.2. *Welt- und Selbstverleugnung im Liebesverständnis Luthers*

Dieses augustinische Liebesverständnis hat in vielfältiger Form im christlichen Denken weitergewirkt. Von herausragender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Aufnahme des augustinischen Denkens durch den Augustinermönch Luther. Dabei gibt Luther dem augustinischen Konzept eine neue Wendung, die in seinem anderen Verhältnis zur Welt begründet liegt. Welt kommt bei Luther nicht mehr nur aus der Perspektive der Begierde in den Blick, so daß Glaube nur in Abwendung von der Welt möglich wäre, vielmehr erhält aufgrund der Abwertung der mönchischen Askese bei Luther die Welt eine neue Dignität. Gottesdienst soll nicht durch irgendwelche menschlichen Werke in Abgeschiedenheit von der Welt erfolgen, sondern vielmehr durch das Ausfüllen der Aufgabe, die Gott jedem Menschen an seinem jeweiligen Ort in der Welt gestellt hat¹²⁷. Auch Luthers Ständedenken hat hier eine seiner Wurzeln. Die menschliche Arbeit wird zur Berufung Gottes, die Berufsausübung zum „äußeren Ausdruck der Nächstenliebe“¹²⁸. Diese Würdigung der Welt als Ort der göttlichen Berufung geht allerdings einher mit einer Ethik der Überwindung der Welt. Diesen Sachverhalt im lutherischen Denken stellt vor allem Ernst Troeltsch heraus: „Es gilt die Welt zu überwinden, wo man sie findet, mitten in der Welt das Herz von der Welt zu befreien und sie von ihr unabhängig zu machen. [...] Die Weltbejahung hört im Grunde nicht auf, Askese, d.h. Weltverleugnung zu sein, nur ist es eine andere Askese als die heroische Mortifikations-Askese der Kirche und als die gesetzliche Weltenthaltung der Sekten. Es ist die innerweltliche Askese der Überwindung der Welt in der Welt, der Selbstverleugnung im Beruf und im beruflichen Dienst für das Ganze.“¹²⁹ Weltbejahung und Weltverleugnung bilden damit einen einheitlichen, wenn auch in sich widersprüchlichen Phänomenzusammenhang. Dieses paradoxe Weltverhältnis der innerweltlichen Askese bleibt nicht ohne Folgen für Luthers Verständnis von Liebe.

¹²⁶ Ebd. S.83

¹²⁷ Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S.69

¹²⁸ Ebd. S.71

¹²⁹ Troeltsch: Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S.442.444

Luthers Liebesverständnis hängt ähnlich wie im Denken Augustins eng mit seinem Glaubensverständnis zusammen. Der Glaube zeichnet sich dabei durch Weltüberwindung aus; denn, so fragt Luther, „was sollen dir deine Güter und guten Werke, die dir überlassen sind, um deinen Leib zu regieren und zu versorgen, wenn du doch genug hast am Glauben, in dem dir Gott alle Dinge gegeben hat?“¹³⁰ Sola fide – die Gerechtigkeit allein aus Glauben – radikalisiert sich bei Luther zu einem Genughaben am Glauben dergestalt, daß der Gläubige sich möglichst passiv der Gnade Gottes aussetzen soll¹³¹. Der Mensch kann in der Glaubenssphäre nichts durch eigenes Tun ausrichten, sondern bleibt allein auf die Gnade Gottes angewiesen. Sola fide impliziert sola gratia – die ausschließliche Angewiesenheit auf die göttliche Gnade, absehend von jeglicher eigenen Tätigkeit der Glaubenden. Die „totale Rettung“ durch die Gnade in Christus impliziert eine Ersetzung des denkenden, handelnden und erlebenden Ich durch Christus selbst. An der Stelle des Ich lebt hinfort im eigenen Innersten ein anderer¹³². Das Ich kommt allein im Zusammenhang der Werkgerechtigkeit in den Blick und damit in seinen gottfeindlichen, negativen Momenten¹³³. In radikaler Weise ist daher die Glaubenssphäre durch Selbstverleugnung geprägt, der eine entschiedene Weltverleugnung entspricht. Doch da diese Welt gleichzeitig als Ort der Berufung Gottes verstanden ist, wird die Welt zum Ort des christlichen Gottesdienstes, in dem die Liebe ihre herausragende Position erhält: „Es gibt keinen größeren Gottesdienst als die christliche Liebe, die den Bedürftigen hilft.“¹³⁴ Die Liebe ist die der Welt zugewandte Seite des Glaubens. Dem „inwendigen“ Glauben entspricht die „auswendige“ Liebe¹³⁵. Die menschlichen „Werke“ erhalten damit in der Sphäre des Glaubens eine neue Prägung. So schreibt Luther im Rückbezug auf Phil 2,1ff: „Sieh, da hat Paulus ein Christenleben deutlich so zusammengefaßt, daß alle Werke dem Nächsten zugute ausgerichtet sein sollen, weil jeder für sich selbst an seinem Glauben genug hat und alle Werke und das Leben ihm überlassen sind, seinem Nächsten damit aus freier Liebe zu dienen.“¹³⁶ Das Tun in der Liebe, zugunsten des Nächsten, garantiert den Ausweg aus der selbstbezüglich sich selbst rechtfertigenden Werkgerechtigkeit. Der selbstbezüglichen Werkgerechtigkeit tritt die selbstlose Nächstenliebe gegenüber. Die „Ich-Auslöschung“ im Glauben setzt sich damit fort in der Liebe. Nicht nur im Glauben, sondern auch in der Liebe bleibt das menschliche Subjekt radikal passiv. Die Selbstverleugnung beschreibt damit vor allem eine solche der je eigenen Initiativität. Indem der Gläubige das liebende Tun nicht initiiert, kann es sich mit diesem auch nicht selbst vor Gott rechtfertigen. Die Liebe selbst muß sich am Ich vorbei direkt aus dem Glauben heraus auf die Welt richten¹³⁷: „Aus dem allen ergibt sich die Folgerung, daß ein Christenmensch nicht sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten; in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe.“¹³⁸ Dabei verhalten sich Glaube und Liebe zueinander wie Person und Werk. Der im Ich gewirkte Glaube selbst ist der Täter der Liebestaten, vorbei am menschlichen Subjekt des Handelns: „So fließt aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst.“¹³⁹ Die Liebe wird damit zum Werkzeug des Glaubens¹⁴⁰ und damit auch der Liebende selbst: „Alle

¹³⁰ Luther: WA 7; 37, 30-32

¹³¹ Vgl. Taube: Gott und das Ich, S.173. Taubes Auseinandersetzung mit Luthers Konzept des Zusammenhanges von Glaube und Liebe in seinem Galaterkommentar bildet für die folgende Darstellung die Grundlage. Sie wird ergänzt durch Zitate von Luther selbst, vornehmlich aus seiner Freiheits- sowie seiner Obrigkeitsschrift.

¹³² Vgl. ebd. S.141

¹³³ Vgl. ebd. S.239

¹³⁴ Luther: WA 12; 13, 26-27

¹³⁵ Luthers Auslegung des Galaterbriefes, S. 636, zitiert nach Taube: Gott und das Ich, S.248f.

¹³⁶ Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7; 35, 9-12

¹³⁷ Vgl. Taube: Gott und das Ich, S.246.249

¹³⁸ Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7; 38, 6-8

¹³⁹ Luther: WA 7; 36, 3-4

¹⁴⁰ Vgl. Taube: Gott und das Ich, S.257

christliche Lehre, Werk und Leben kurz, klar, im Übermaß begriffen ist in zwei Stücken Glauben und Lieben, durch welche der Mensch zwischen Gott und den Nächsten gesetzt wird als ein Mittel, das da von oben empfängt und unten wieder ausgibt und gleichsam ein Gefäß oder Rohr wird, durch welches der Brunn göttlicher Güter ohne Unterlaß fließen soll in andere Leute.⁴⁴¹

Zu einem herausragenden Merkmal der christlichen Liebe wird dadurch im Denken Luthers die kontradiktorische Gegenüberstellung von Selbstinteresse und Liebe¹⁴². Nur wenn der Glaubende sich selbst beiseite setzt, kann er den Fluß der Liebe von Gott her auf den Nächsten hin auch in angemessener Weise zulassen. Dazu greift Luther ausdrücklich auf Augustin zurück: „Eigenliebe sucht das Ihre, nimmt Gott, was sein ist, und den Menschen, was deren ist. Sie gibt weder Gott noch Menschen etwas von dem, was sie hat, ist und kann. Wie Augustin sagt: Der Anfang aller Sünde ist die Selbstliebe. Aus diesem allen folget, daß die Gebote nichts anderes als Liebe gebieten und (Eigen)liebe verbieten, und daß nichts als Liebe die Gebote erfüllet, ebenso wie sie nichts übertritt als (Eigen)liebe. Darum sagt Paulus, daß die Liebe die Erfüllung aller Gebote ist, gleichwie die böse (Eigen)liebe die Übertretung aller Gebote.“¹⁴³ Selbstliebe hat damit rein negative Konnotationen: „Die Selbstliebe ist immer gottlos, wenn sie nicht außer sich selbst in Gott ist [...] das heißt, daß ich nichts suche, als daß ganz allein der Wille Gottes in mir geschehe.“¹⁴⁴ Die Liebe erfolgt damit wesentlich unter Ausschluß des Selbstbezuges: „Liebe zum Nächsten achtet nicht ihr eigenes, sieht auch nicht, wie groß oder gering, sondern wie nützlich und notwendig die Werke dem Nächsten oder der Gemeinde seien.“¹⁴⁵ Genau besehen korrigiert die Nächstenliebe die Selbstliebe: „Der Mensch liebt in verkehrter Weise sich selbst und sich allein. Diese Verkehrtheit kann nicht zurechtgebracht werden, es sei denn, daß man den Nächsten an die eigene Stelle setzt.“¹⁴⁶ Insofern ist Liebe schließlich gleichzusetzen mit Dienst. Der Liebende stellt sich als solcher unter den Nächsten, dem der liebend dient: „Liebe aber, die ist dienstbar und untertan dem, das sie lieb hat.“¹⁴⁷ Diese Untertänigkeit hat dabei zwei Seiten. Für die Liebenden bedeutet sie in Verbindung mit der Selbstverleugnung Bedürfnislosigkeit und Leidensbereitschaft, „daß sie niemandem übel tun und von jedermann willig Übel erleiden“¹⁴⁸. Bedürfnisse spielen eine zentrale Rolle nur als Bedürfnisse des Nächsten. Diesen Zusammenhang entfaltet Luther am deutlichsten in seiner Obrigkeitsschrift: „Jetzt hab ich’s gesagt, daß die Christen untereinander und bei sich und für sich selbst keines Rechtes noch Schwertes bedürfen; denn es ist ihnen nicht nötig noch von Nutzen. Aber weil ein rechter Christ auf Erden nicht sich selbst, sondern seinem Nächsten lebt und dient, so tut er der Art seines Geistes entsprechend auch das, dessen er nicht bedarf, sondern das seinem Nächsten von Nutzen und nötig ist.“¹⁴⁹ - „An dir und an dem Deinen hältst du dich nach dem Evangelium und leidest Unrecht als ein rechter Christ für dich. An dem andern und an dem Seinen hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten“¹⁵⁰. Die eigenen Interessen, Absichten und Bedürfnisse sollen verleugnet werden um der Interessen der anderen willen. Eher zufällig kommen diese noch ins Spiel, falls sich die Interessen des Nächsten mit den eigenen decken oder aber andere liebend für die eigenen unartikulierten Interessen sorgen, wodurch der Idealfall eines Füreinanders entsteht.

¹⁴¹ Luther: WA 10 I 1; 100, 8ff.

¹⁴² Taube: Gott und das Ich, S.242.259.416

¹⁴³ Luther: WA 7, 212,4-11

¹⁴⁴ Luther: WA 2, 581, 13-16

¹⁴⁵ Luther: WA 11; 261, 6-8

¹⁴⁶ Luther: WA 56, 126, 25-26

¹⁴⁷ Luther: WA 7; 21, 8

¹⁴⁸ Luther: WA 11; 252, 29

¹⁴⁹ Luther: WA 11; 253, 21-23

¹⁵⁰ Luther: WA 11; 255, 17-20

Die zentrale Frage dieses Liebeskonzeptes Luthers liegt in der Problematik begründet, wie eine solche die eigenen Bedürfnisse und Handlungssubjektivität verleugnende Liebe fähig sein soll, die Bedürfnisse und Handlungskompetenzen des Nächsten noch angemessen in den Blick zu nehmen. Fast ebenso breit wie auf die selbstverleugnende Liebe ist Luthers Liebeskonzept auf den Rückgriff auf die goldene Regel gegründet. Indem der Liebende auf seine eigene Subjektivität mit ihrer Bedürftigkeit und Handlungssubjektivität reflektiert, wird er fähig, die Subjektivität des anderen in den Blick zu nehmen. Damit öffnen sich Perspektiven weltlichen Urteilens, die einen relativierten Bezug zu Nächsten implizieren. Der Nächste ist so bedürftig aber auch so wichtig wie der Liebende selbst. Indem der Liebende sich in den Nächsten hineinversetzt, kann er die Interessen des anderen im Kontext der welthaften Position reflektieren und in Bezug setzen zu seinen eigenen Interessen, um mittels der welthaften Aufnahme dieser Interessen freiheitliche Bezüge zu gestalten. Insofern ist der Geliebte nicht lediglich der andere, sondern gleichzeitig der dem Liebenden Nahe bzw. Nächste. Voraussetzung dazu ist, daß der Liebende von sich aus an den Verfolg von Interessen überhaupt gewöhnt ist. Er weiß mit Interessen umzugehen. Der Nächste wird dann nicht mehr an die Stelle des eigenen Ichs gesetzt, sondern vielmehr wird ein relativiertes Miteinander der Liebe zum Nächsten im Bezug zur Selbstliebe möglich, das den anderen genauso wie sich selbst liebt (Lev 19,18; Mk 12,31p). Ein solcher perspektivisch relativierter Liebesbezug ist jedoch aufgrund des negativen Selbstbezuges bei Luther gar nicht mehr möglich, so daß auch eine Gründung des lutherischen Liebesverständnisses auf die goldene Regel nicht mehr gelingen kann¹⁵¹. So erhebt sich die Frage, wie ein sich selbst verleugnender Christ noch die Bedürfnisse seines Nächsten angemessen in den Blick nehmen kann. Die Liebe nach Luther ist in bestimmter Hinsicht „ohne Konkretion“¹⁵², insofern die Verleugnung der eigenen konkreten irdischen Personalität rein konzeptionell eine mangelnde Wahrnehmung der Personalität anderer bedingen muß¹⁵³. Die selbstverleugnende Liebe verliert mit dem Verlust der Selbstperspektive auch die Fähigkeit, sich an die Stelle anderer zu setzen und damit einen welthaften Standort einzunehmen. Der Nächste kann gar nicht mehr als Person in den Blick kommen¹⁵⁴, sondern nur noch als unpersönlicher und undifferenzierter Anderer¹⁵⁵. Der liebende Bezug ist distanziert, weil der Liebende seine Subjektivität aus diesem liebenden Bezug zurückhält und damit auch notgedrungen die Fähigkeit verlieren muß, sich auf den Nächsten angemessen einzulassen. Die gegenseitige Bedingtheit von Selbstverleugnung und Weltverleugnung, wie Arendt sie für Augustins Liebesverständnis konstatiert, setzt sich im Denken Luthers fort. Die Welt wird zum Ort, an dem das Selbstinteresse abgetragen werden soll und die Liebe zur Art und Weise, wie diese Selbstverleugnung geschehen soll. Die Leere der Welt aufgrund des Fehlens eines welthaften Bezugsgewebes, an dem Liebende und Geliebte gleichermaßen Anteil haben, kann nur durch Konzentration auf den negativen Selbstbezug ausgefüllt werden. Statt an der Welt orientiert sich die selbstverleugnende Liebe lediglich an der Überwindung der Eigenliebe. Der Selbstverleugnende bleibt - wenn auch negativ - auf sich selbst konzentriert und damit von der Welt, wiewohl an die Welt gewiesen, isoliert.

3.3.3.3. *"Erwjund 'Ag£ph*

Luthers Konzept der Liebe als Gegenkonzept zur Selbstliebe hat übermächtige Konsequenzen gehabt für die weitere Entwicklung des protestantischen Verständnisses christlicher Liebe und auf

¹⁵¹ So jedoch Strohm: *Diakonie und Sozialethik*, S.8

¹⁵² Taube: *Gott und das Ich*, S.25

¹⁵³ Daß Luther in seiner praktischen Arbeit als Seelsorger über viel reichere Fähigkeiten verfügte, reflexiv auf die konkrete Situation anderer einzugehen, zeigt dabei, daß seine tätige Liebesfähigkeit eigentlich viel reicher war, als es seine konzeptionellen Ausführungen zum Thema vermuten lassen.

¹⁵⁴ Ebd. S.307

¹⁵⁵ Vgl. ebd. S.330

vielfältige Weise in der protestantischen Theologie weitergewirkt. Dies gilt insbesondere für die durch die biblisch-theologische Diskussion um den neutestamentlichen Begriff $\phi\gamma\lambda\phi$ angestoßene dogmatische Kontroverse um die Konzepte von $\alpha\rho\omega\iota$ und $\phi\gamma\lambda\phi$. Basis für diese Kontroverse bildet dabei die Eigenart der griechischen biblischen Texte, den im Profangriechischen gängigen Begriff $\alpha\rho\omega\iota$ zu vermeiden und konsequent von $\phi\gamma\lambda\phi$ zu sprechen¹⁵⁶. Selbst die Liebe zwischen Mann und Frau soll nach neutestamentlichem Verständnis durch $\phi\gamma\lambda\phi$ gekennzeichnet sein, statt durch $\alpha\rho\omega\iota$ (vgl. Eph 5,25.28.33). Dieser Wortgebrauch ist für den damaligen klassischen griechischen wie hellenistischen Wortgebrauch gänzlich ungewöhnlich¹⁵⁷. Dort erhielt vielmehr umgekehrt der $\alpha\rho\omega\iota$ umfassende Bedeutung über die erotische Beziehung hinaus. Er beschrieb nicht nur das geschlechtliche Liebesverhältnis, sondern umfaßte ebenso die Liebe zur Weisheit wie auch schließlich die Liebe zu Gott. Beredtes Zeugnis für dieses $\alpha\rho\omega\iota$ -Verständnis legt Platons Dialog „Symposion“ ab. Doch trotz dieses hochgradig sublimierten Verständnisses von $\alpha\rho\omega\iota$ behält diese Liebe in all ihren Konnotationen die Struktur der Begehrlichkeit bei. Diese Begehrlichkeit ist geprägt durch das „Bewußtsein des gegenwärtigen Mangels“ verbunden mit dem „Wunsch, diesen in einen höheren, glückseligeren Zustand zu beheben“¹⁵⁸. Die Eros-Liebe zu Gott bleibt letztlich bestimmt durch eine emotional gestimmte Sehnsucht oder ein Streben¹⁵⁹. Dieses Liebesverständnis weist damit Parallelen zum augustinischen appetitus-Zusammenhang auf. Die auf protestantischer Seite in der ersten Hälfte des Jahrhunderts wegweisende Untersuchung durch Nygren führt das neutestamentliche $\phi\gamma\lambda\phi$ -Konzept nicht allein im Kontrast zum platonischen $\alpha\rho\omega\iota$ -Konzept aus, sondern als prinzipielle Entgegensetzung, wonach Eros und Agape ursprünglich nichts miteinander zu tun haben¹⁶⁰, ja sogar miteinander im Kampf liegen¹⁶¹. Vermischen sich dennoch beide Konzeptionen in der Geschichte des christlichen Liebesbegriffes, wie unter anderem bei Augustin¹⁶², so nach Nygren immer auf Kosten des Agape-Denkens, das von Natur aus schwächer ausgeprägt ist als das Eros-Denken¹⁶³.

Die Charakteristika der Agape kennzeichnet Nygren als „spontan“¹⁶⁴ im Sinne von „unverdient“ und daher „wertindifferent“¹⁶⁵, insofern sie sich Wertlosem zuzuwenden vermag, sowie „schöpferisch“¹⁶⁶, indem sie aus Wertlosem allererst Werte erschafft. Durch diese Momente hindurch ist die Agape schließlich „gemeinschaftsstiftend“¹⁶⁷, zunächst zwischen Gott und Mensch, doch bildet die göttliche Agape auch das Vorbild für die menschliche Gemeinschaft¹⁶⁸. Im Zentrum des Agape-Denkens steht der negative Selbstbezug: „Jeder weiß, wie er sich von Natur aus selbst liebt. So, sagt das Liebesgebot, sollst du deinen Nächsten lieben. Dadurch, daß die Liebe diese neue Richtung erhält, dadurch, daß sie vom eigenen Ich weggewendet und auf den Nächsten gerichtet wird, ist zugleich die natürliche Verkehrung des Willens überwunden.“¹⁶⁹ Die goldene Regel bedeutet damit Auswechslung der Subjekte. An die Stelle des Ich tritt der Andere. Die Parallele zur lutherischen Liebeskonzeption ist damit unverkennbar. Die Selbstliebe wird allein unter negativem Vorzeichen wahrgenommen,

¹⁵⁶ Vgl. Strobel: Der erste Brief an die Korinther, S.206

¹⁵⁷ Schneider: $\phi\gamma\lambda\phi$, $\phi\gamma\alpha\rho\lambda\omega$, $\phi\gamma\alpha\rho\eta\omicron\iota$. In: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I, Sp.22

¹⁵⁸ Nygren: Eros und Agape, S.117

¹⁵⁹ Vgl. Strobel: Der erste Brief an die Korinther, S.207

¹⁶⁰ Vgl. Nygren: Eros und Agape, S.14

¹⁶¹ Vgl. ebd., S.32

¹⁶² Vgl. ebd., S.351ff.

¹⁶³ Vgl. ebd., S.27

¹⁶⁴ Ebd., S.45

¹⁶⁵ Ebd., S.46

¹⁶⁶ Ebd., S.47

¹⁶⁷ Ebd., S.49

¹⁶⁸ Vgl. ebd., S.57

¹⁶⁹ Ebd., S.64

während die Agape-Liebe diese negative Selbstliebe überwindet: „Agape [...] schließt alles, was Selbstliebe heißt, grundsätzlich aus. Das Christentum erkennt die Selbstliebe nicht als legitime Form der Liebe an. [...] Die Selbstliebe [...] tritt als ihr großer Gegner auf, der bekämpft und überwunden werden muß.“¹⁷⁰ Dieser radikal negative Selbstbezug bildet das Fundament für Nygrens kontradiktorische Gegenüberstellung von Eros und Agape. Der begehrenden und selbstbehauptenden Eros-Liebe tritt die opferbereite, sich ganz hingebende Agape gegenüber¹⁷¹.

Aufgrund der gleichzeitigen Entgegensetzung nicht von Weltlosigkeit und Weltbezug, sondern von Selbstbezug und Weltbezug, wie dies bereits bei Luther anklingt, kann Nygren eine solche Liebe sogar explizit als allein welthaft begreifen. Der Liebende im Sinne der Agape braucht nicht mehr Rücksicht auf sich selbst zu nehmen, sondern inkarniert sich gänzlich in die Welt hinein, gibt sich ganz und gar hin und verschenkt sich an die Welt¹⁷². Nygren hält die Agape allein für welthaft, so daß sie die Situation angemessen zu berücksichtigen vermag. Während der Eros aus der Welt heraus flieht, um seine Sehnsucht nach dem Ewigen zu befriedigen¹⁷³, hat allein die Agape wirklich Augen für den konkreten Nächsten „ohne Nebengedanken oder Seitenblicke auf etwas anderes.“¹⁷⁴ Doch was sieht eine solche sich aus der Transzendenz inkarnierende Liebe am Nächsten, wenn nicht das Selbst dieses Nächsten mit seinen Möglichkeiten, seiner Geschichte, seinem Standort? Nygren verliert auf diese Weise wie vor ihm bereits Augustin und Luther den Blick auf den konkreten Nächsten mit seinen weltlichen Bezügen aus den Augen. Die Selbstverleugnung der Agape muß nach Nygren konsequenterweise auch den konkreten Nächsten verleugnen.

Die Gefährlichkeit eines solchen Liebeskonzeptes braucht nicht eigens aufgezeigt zu werden. In der neueren Kritik an einem solchen protestantischen Liebesbegriff werden - angestoßen vor allem durch die analytisch-psychologischen Konzepte zur depressiven Persönlichkeitsstruktur, der selbstbezüglich-selbstverleugnende Momente zugesprochen werden - vor allem die Folgen für die Befindlichkeit solcher Art selbstloser Liebender aufgezeigt. In diesem Zusammenhang wird eine neuerliche Erotisierung christlicher Liebe diskutiert beispielsweise in Form der paradoxen Bestimmung dieser Liebe als „selbstloser Selbstliebe“, die auf selbstlose Weise das *summum bonum* des eigenen Seins bejaht¹⁷⁵. In ähnliche Richtung weist eine Bestimmung von Liebe als „Sehnsucht nach gemeinsamer Erlebnisgegenwart, die aus dem Überwältigt-sein von der Erscheinung einer anderen Person entspringt“¹⁷⁶. Dies führt zu der Forderung, wieder neu affektiv-erotische Momente der Barmherzigkeit aufzuspüren¹⁷⁷. Die Liebe kann jedoch nicht nur durch affektive Momente Konkretion erfahren, durch die sich die Liebe leicht an der Intimität orientiert und damit das Nähe-Distanz-Verhältnis im Kontext des Helfens schnell gefährden kann. Liebe wird konkret auch durch freiheitliche Handlungsmomente, durch Offensein und Würdigung kleinster handelnder Anfänge im zwischenmenschlichen Geschehen. Selbstverleugnende Liebe verleugnet nicht nur die affektive Seite der Person, sondern pflegt letztendlich einen objektivierenden Umgang mit anderen insgesamt. Hinter dieser Selbstverleugnung steht der Weltverlust des selbstlos Liebenden, der das Gewebe zerstört, über das der Liebende dem Geliebten in einer gegliederten, Handeln und Sprechen freisetzenden Distanz begegnen kann.

¹⁷⁰ Ebd., S.147

¹⁷¹ Vgl. ebd., S.136.142

¹⁷² Vgl. Strobel: Der erste Brief an die Korinther, S.208

¹⁷³ Vgl. Nygren: Eros und Agape, S.118ff.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., S.145f.

¹⁷⁵ Pieper: Über die Liebe, S.178f.

¹⁷⁶ Stock: Die Liebe und ihre Zeichen, S.66

¹⁷⁷ Vgl. ebd. S.81

3.3.3.4. *Selbstverleugungskonzepte in der Diakonie*

Dieses dogmatische Verständnis von Agape bleibt bis heute nicht ohne Folgen für manche diakonische Konzepte von Nächstenliebe. Auch in der Diakonie wird teilweise heute noch unterschieden zwischen einer sich „herabbeugenden Liebe Christi“ gegenüber einer „aufwärtsstrebenden Liebe der Menschen“¹⁷⁸, womit das „Sich-beugen“ folglich als herausragendes Proprium des christlichen Liebesverständnisses charakterisiert wird. Diakonische Liebe verbindet das Aktivitätsmoment mit dem Moment der Selbstverleugung. So schreibt beispielsweise Wichern in seinem berühmten „Gutachten“: „Die Pflege der Liebe ist die Auslebung, Ergießung, Ausgestaltung der Liebe“ und hat damit handlungskategoriale Züge. Sie lebt nur in ihrer Aktualisierung. Doch ist mit ihr gleichzeitig nach Wichern ein selbstverleugnendes Moment verbunden, indem sie „nur lebt und reich wird im Geben und nur geben kann, indem sie arm ist durch den heiligen Geist und im Glauben alles von ihrem Herrn entnimmt.“¹⁷⁹ Auch im diakonischen Kontext wird zur Konzeption dieser christlichen Liebe auf die Liebestat Christi zurückgegriffen, deren Ereignis fruchtbar gemacht werden soll für diakonisches Tätigsein. Von herausragender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Konzept von Paul Philippi, der im „Leben-hingebenden Dienst das Wesen, den Mittel- und Zielpunkt seiner [Christi] ganzen Sendung“¹⁸⁰ sieht. Für Philippi nimmt dabei der Christushymnus von Phil 2 eine herausragende Position ein, indem dort das spezifische Merkmal des Handelns Christi darin begründet liegt, „daß *der Gottgleiche* a) nicht festhielt, sondern entäußerte und dies b) unter Annahme der demütigen, gehorsamen Knechtsgestalt das heißt zugunsten derer, denen sein Dienst sich zuwandte.“¹⁸¹ Die Selbstentäußerung erhält dadurch einen ganz besonderen Stellenwert: „Der ‘Gottgleiche’ bzw. der *prıtoj - mšgaj* wird wirklich, das heißt nach seinem Sein (seiner ‘Substanz’ nach, keineswegs nur nach seiner ‘Akzidenz’!), zum *doàloj* bzw. *di£konoj*.“¹⁸² Christi Niedrigkeit unterscheidet sich dabei nur noch in dem einen Punkt von menschlicher Not, daß Christus im Gegensatz zu anderen Notleidenden freiwillig in das Allzumenschliche bzw. den Bodensatz menschlicher Not hinabstieg¹⁸³.

Phil 2 bildet gleichzeitig die Grundlage für die Forderung der Nachfolge Christi in dessen Selbstverleugung: „Das christologische Maß, das die Armen und Kleinen zu Repräsentanten des Kyrios erwählt hat, heißt: *Sein*, wie er *geworden* ist, mithin *di£konoj* sein - Selbsterniedrigung, Lebenshingabe und -preisgabe, Letzter-Sein eingeschlossen.“¹⁸⁴ Philippi stellt dabei dem *genus maiesticum* Jesu seinen *genus tapeinoticum*, seine Niedrigkeit, zur Seite, das er in der Dogmatik noch unzureichend entfaltet sieht¹⁸⁵, und das er als das *genus diaconicum* in die Dogmatik eingeführt wissen will¹⁸⁶. Das *genus diaconicum* Christi impliziert dann das *genus diaconicum* der Gemeinde: „Das *genus diaconicum* der Christologie impliziert die christozentrische Relation der Gemeinde. Es wendet jede religiöse oder philosophische Fragestellung (1 Kor 1) in die Diene-Beziehung mitmenschlich-helfender Gegenseitigkeit“¹⁸⁷.

Zentrum des so verstandenen *genus diaconicum* bildet die sich selbst erniedrigende Liebe. Die negative Beziehung zum Selbst bildet ein Grundmotiv christlicher Liebe. Dazu Philippi: „Sich selbst

¹⁷⁸ Turre: Diakonie, S.146

¹⁷⁹ Wichern: Gutachten über die Diakonie und den Diakonats, S.133

¹⁸⁰ Philippi: Christozentrische Diakonie, S.115

¹⁸¹ Ebd. S.118; Hervorhebung P.P.

¹⁸² Ebd. S.118f.

¹⁸³ Vgl. ebd. S.120

¹⁸⁴ Ebd. S.203 Hervorhebung P.P.

¹⁸⁵ Vgl. ebd. S.219

¹⁸⁶ Vgl. ebd. S.221

¹⁸⁷ Ebd. Hervorhebung P.P.

verleugnen' und 'das Kreuz aufnehmen' sind zwei Seiten derselben einen Sache der Nachfolge und legen sich, mit exegetischem 'und' verbunden, gegenseitig aus. [...] Die Lebensgestalt Jesu, die der Jünger notwendig von ihm übernimmt, ist demnach, aufs Subjektive gesehen, die der Selbstverleugnung, das heißt die des Absehens vom (vermeintlichen) eigenen Interesse, die des Verzichtes auf die Lebensart der Selbstdurchsetzung. [...] Das Gegenteil der 'Selbstverleugnung' ist das Suchen der eigenen yuc», das ist des eigenen Lebens.¹⁸⁸ Die „christusgemäße Lebensgestalt“ ist damit konkreter gesehen durch „Selbstverleugnung, Bereitschaft zur Selbsthingabe, zur Demut und zum Leiden gekennzeichnet“. Folge dieser Konzeption ist die kontradiktorische Gegenüberstellung zweier Lebensweisen: „Auf der Gegenseite: Ehrgeiz (Mt. 18,1); Ichbezogenheit (Lk. 9,46): Streben nach Geltung, nach oben, nach Herrlichkeit (mšgaj, me...zwn, pŕitoj e• nai). Auf der Christuseite: Umkehr (Mt. 18,3): Selbstverleugnung, Demut (mikrŌteroj, œscatoj e• nai; tapeinoàn ~autŌn).“¹⁸⁹ Philippi macht dabei deutlich, daß mit der Selbstverleugnung keineswegs das Wesen der Diakonie gekennzeichnet ist: „Selbstverleugnung ist noch nicht Diakonie! Sie steht aber doch in einer Beziehung zu ihr. Sie ist gewissermaßen die Kehrseite, das Negativbild des Dienens.“¹⁹⁰ An anderer Stelle kennzeichnet er das Verhältnis von Diakonie und Selbstverleugnung als ein solches von Aktivität und Passivität, bzw. negativ und positiv. Dem negativ, passiv verstandenen Selbstverzicht und der damit verbundenen Leidensbereitschaft entspricht auf der anderen Seite die positive oder aktive Seite der Zuwendung zum Nächsten¹⁹¹. Die Selbstverleugnung bildet damit die negative Grundlage des diakonischen Dienstbegriffes, dem auf positiver Seite die Struktur des bereits entfalteten Für-seins entspricht¹⁹². Doch ist dieses Verhältnis von Selbstverleugnung und Dienst für andere auch umgekehrt bestimmbar. Die „Abwendung vom selbstbefangenen Herrschaftsstreben“ erfolgt gerade durch die „Umwendung hin zum Verachteten“¹⁹³. Damit wird der Hilfsbedürftige zur „Gabe Gottes“ für uns, unserer Selbstverleugnung zu Hilfe kommend. Der Hilfsbedürftige hilft uns, unser Erster-sein zu durchbrechen, um Letzter werden zu können¹⁹⁴.

Diese Gegenüberstellung jeglicher Form von Selbstmächtigkeit gegenüber einer christlich verstandenen Selbstlosigkeit prägt nicht nur das Denken Philipppis, der diesen Zusammenhang am detailliertesten entfaltet hat, sondern durchzieht bis heute große Teile der diakonischen und diakoniewissenschaftlichen Literatur¹⁹⁵, auch wenn vermehrt Widerspruch zum diakonischen Selbstverleugnungskonzept auch im diakonischen Zusammenhang laut wird¹⁹⁶. Dabei ist besonders die praktische Konsequenz dieser Selbstverleugnung im Blick, die unter dem Titel „Opfer“ oder auch „Hingabe“ eingefangen wird. Gerne wird im Hinblick auf eine Kritik der selbstverleugnenden Liebe als Grundlage der Diakonie auf einen Gedankengang von Löhe hingewiesen, der das mögliche Maß dieser sich verleugnenden Hingabe im diakonischen Dienst in besonderem Maße kennzeichnet: „Was will ich? Dienen will ich.- Wem will ich dienen? Dem Herrn Jesus in seinem Elenden und Armen.- Und was ist mein Lohn? Ich diene weder um Lohn noch um Dank, sondern aus Dank und Liebe;

¹⁸⁸ Ebd. S.73f.

¹⁸⁹ Ebd. S.105

¹⁹⁰ Ebd. S.73

¹⁹¹ Vgl. S.102

¹⁹² Vgl. Kap. 3.1.1.3.; 3.1.2.3.

¹⁹³ Philippi: Christozentrische Diakonie, S.187

¹⁹⁴ Vgl. ebd. S.100.155

¹⁹⁵ Vgl. etwa die Diskussion um die altruistische, der Selbstsucht entgegengesetzte Liebe bei Campbell in ders.: Nächstenliebe mit Maß, v.a. S.23f. Explizit von einer Entgegensetzung von „selbstmächtiger Autonomie“ gegenüber dem Dienst am anderen spricht auch Wendland: Art. Dienst. In: Evangelisches Soziallexikon, S.257

¹⁹⁶ Vgl. dazu insbesondere Theißen: Die Legitimationskrise des Helfens und der barmherzige Samariter; Klessmann: Von der Annahme der Schatten; Nübel: Die neue Diakonie. Teilhabe statt Preisgabe

mein Lohn ist, daß ich dienen darf! - Und wenn ich dabei umkomme? Komme ich um, so komme ich um, sprach Esther, die Königin, die doch Ihn nicht kannte, dem zuliebe ich umkäme und der mich nicht umkommen läßt.- Und wenn ich dabei alt werde? So wird mein Herz doch grünen wie ein Palmbaum und der Herr wird mich sättigen mit Gnade und Erbarmen. Ich gehe mit Frieden und fürchte nichts.¹⁹⁷ Die christliche Dienstbereitschaft zeigt sich für Löhne nicht nur darin, daß der Dienende sich der Gnade Gottes anheimstellt. Die Gnade tritt vielmehr in Konkurrenz zur grundlegenden Sorge um das eigene Dasein. Der Tod spielt keine Rolle mehr. Das Dienen wird maßlos. Der Gedanke der Maßlosigkeit des Bezuges zum anderen aufgrund der Übertretung jeder Grenzen in sich selbst findet sich - wenn auch meist in abgeschwächter Form - in vielfältigen Konzepten von Diakonie bis heute. So wird Liebe explizit als „Selbsttranszendenz“ verstanden, die ausdrücklich das Ziel hat, „die Entfremdung infolge von Sünde und Schicksal durch die Wiedergewinnung des Getrennten in der Gnade zu überwinden.“¹⁹⁸ Zur Liebe gehört es, „grenzenlos“ zu sein und bestehende Grenzen zu sprengen¹⁹⁹ bis zur Selbstverneinung²⁰⁰, so daß Liebe sich darin äußert, „sich rückhaltlos in die Welt zu werfen und alles zu benützen, was ihren besonderen Zwecken dient“²⁰¹. Die Liebe findet in sich keinen Halt mehr und „liefert sich in die Hände des anderen aus“²⁰². Der Liebende steht in seinem Lieben „mit seinem Leben ein.“ Diakonisches Handeln wird damit als „Vollzug eines ganzen Opfers, als Hingabe des Lebens verstanden“²⁰³, und in eben dieser totalen Hingabe unterscheidet sich christliches diakone'n vom antiken Verständnis des Begriffes²⁰⁴. „Die Kirche, die in der Nachfolge Jesu sich verleugnet und die Welt liebt, ist durch ihre Selbstverleugnung von der Welt unterschieden und durch ihre Liebe mit ihr verbunden.“²⁰⁵ Dabei fehlt auch der Rückbezug auf das Vorbild Christi nicht. Turre beispielsweise schreibt dazu: „Die rechte Motivation für leistungsbereite Mitarbeit in der Diakonie erwächst aus der Erinnerung an das, was dem Mitarbeiter durch das Opfer Christi schon für sein Leben geschenkt ist. [...] Diakonie in der Nachfolge Jesu Christi ist bereit zum eigenen *Opfer*. Echte Opferbereitschaft bringt sich selbst in den Vollzug der Arbeit ein.“²⁰⁶ Insofern sieht auch Turre in der Selbstverleugnung einen Grundzug christlichen Seins, insofern „in der Nachfolge Jesu nicht Selbstverwirklichung, sondern *Selbstentäußerung* Kennzeichen christlichen Handelns ist (Mk 8,34parr). Dies ist christologisch begründet worden, da auch Christus sich selbst dahingegeben hat (Gal 1,4; Eph 5,2.25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14). Es ist auch pneumatologisch begründet worden, da als Kennzeichen des Geistes Gottes seine von der Selbstsucht befreiende Wirkung herausgestellt wurde (Röm 8,9.12; Gal 5,13.16f).“²⁰⁷ Und Moltmann spricht in diesem Zusammenhang explizit davon, daß die Diakonie eine „Bereitschaft zum Leiden und Sterben“, eine „selbstvergessene Sterbefreudigkeit“²⁰⁸ verlangt. Dabei stirbt das Selbst im Umgang mit dem Leid ab²⁰⁹. An ein - erschreckendes - Ende kommt ein solches Modell sich selbst verleugnender Liebe in einer Verbindung von Abendmahlssymbolik und Diakonie: „Wir

¹⁹⁷ Zitiert nach Klessmann: Von der Annahme der Schatten, S.114

¹⁹⁸ Ringeling: Art.Liebe. Ethisch. Theologische Realenzyklopädie Bd.21, S.180

¹⁹⁹ Vgl. Horn: Diakonische Leitlinien Jesu, S.116

²⁰⁰ Ringeling: Art. Liebe. Dogmatisch. In: Theologische Realenzyklopädie Bd.21, S.175

²⁰¹ Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.207, wobei Jäger den Akzent nicht auf die Selbstverleugnung, sondern auf den Weltbezug legt.

²⁰² Sigrist: Die geladenen Gäste, S.285

²⁰³ Beyer: Art. diakonšw. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd.II, S.85

²⁰⁴ Vgl. ebd. S.82.85

²⁰⁵ Von der Freiheit der Kirche zum Dienen. Theologische Sätze des Weißenseer Arbeitskreises, in: Krumwiede u.a.: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/2, S.187

²⁰⁶ Turre: Diakonik, S.58 Hervorhebung R.T.

²⁰⁷ Ebd. S.61 Hervorhebung R.T.

²⁰⁸ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.28

²⁰⁹ Vgl. ebd. S.29

empfangen das gebrochene Brot, um uns selbst brechen zu lassen und brauchbar zu werden für die Menschen, zu denen Gott uns sendet.²¹⁰ Aufgabe der diakonisch Tätigen bleibt mithin, daß „wir uns hineinopfern in diese Welt.“²¹¹ Hier geht es um mehr als um die Aufgabe der eigenen Daseinssicherung. Dienst heißt hier aktive, grenzenlose und rücksichtslose Selbstopferung.

3.3.3.5. Selbstbezüglichkeit, Selbstverleugnung und Weltliebe im Lichte des Denkens von Hannah Arendt

Diesem Konzept der Selbstverleugnung wird auch innerhalb der diakoniewissenschaftlichen Diskussion teilweise massiv widersprochen, wobei der Hinweis auf die Burnout-Gefahr, also ein psychologischer Ansatz, eine herausragende Bedeutung hat²¹². Dabei wird der „totale Anspruch“²¹³ der Lebensopferung angeprangert, der verheerende Auswirkungen nicht nur für Helfende, sondern auch für Hilfsbedürftige hat, die zu Objekten solchen totalen Gebens werden. Insbesondere wird darauf hingewiesen, daß die diakonische Selbstverleugnung in ihrer Herkunft aus der Kommunitätendiakonie nicht für eine volkshkirchliche Diakonie nutzbar gemacht werden kann. Der Helfer selbst liefert sich an den Hilfsbedürftigen aus²¹⁴, verausgabt sich in der helfenden Beziehung²¹⁵. Im Gegensatz dazu wird darauf hingewiesen, daß Diakonie Teilhabe statt Selbstpreisgabe erfordert, so daß der Helfende seine eigenen Bedürfnisse und Interessen in das helfende Tätigsein miteinbringen kann²¹⁶. Degen bemerkt dazu, daß Helfen nicht nur bedingungslose Hingabe impliziere, sondern auch der eigenen Persönlichkeitsentwicklung diene²¹⁷. Unbefriedigend bleibt in diesem Zusammenhang der Hinweis, daß sich nur der hingeben kann, der sich selbst gefunden hat²¹⁸. Warum sollte jemand, der die Bedeutung seiner eigenen Persönlichkeit wie seiner Bedürfnisse erkannt hat, diese in einem zweiten Schritt wieder negieren? Ebenso fragwürdig bleibt die Behauptung, daß umgekehrt derjenige sich findet, der sich „ganz für andere drangibt“²¹⁹. Wenn der Inhalt der Selbstverleugnung die gänzliche Abwendung von sich selbst impliziert, ist damit gleichzeitig auch jeder mögliche positive Selbstbezug verloren. Biblisch begründet wird die Selbstliebe meist mit dem Gebot der Nächstenliebe, die die Selbstliebe ausdrücklich miteinschließt bzw. mit der goldenen Regel, die „auf konkrete Weise in den Kern eines unaufhörlichen Konfliktes zwischen dem Eigeninteresse und das Selbstopfer gestellt“²²⁰ ist. Bereits biblisch mag diese Begründung nicht ganz zu überzeugen, solange nicht berücksichtigt wird, welche Konsequenz eine solche Lesart für das Verständnis der fast übermächtigen Schriftbelege zur Selbstverleugnung als konstitutiver Lebensweise von Christen in der Nachfolge Christi hat.

Aber auch sachlich überzeugt der Hinweis auf ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen Selbstliebe und Selbstlosigkeit nicht, da ein solches Modell impliziert, daß diakonisch Tätige von diesem Ausgleich in sich in hohem Maße eingenommen sind, d.h. sie bleiben auf ihr eigenes Inneres konzentriert. Das Selbstverleugnungskonzept wie das Konzept des Ausgleichs zwischen Selbst- und Nächstenliebe

²¹⁰ Michel: Zeit im Umbruch - Kirche im Umbruch, S.84

²¹¹ Ebd. S.86

²¹² Vgl. dazu insbesondere Theißen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, S.47f.; vgl. auch die entsprechende Antwort bei einer empirischen Befragung in: Nübel: Teilhabe statt Preisgabe, S.89

²¹³ Vgl. Klessmann: Von der Annahme der Schatten, S.115

²¹⁴ Sigrist: Die geladenen Gäste, S.285

²¹⁵ Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.359 im Rückgriff auf Möller. Die genaue Abgrenzung dieser Verausgabung gegenüber einer „Selbstverleugnungsideologie“ bleibt bei Schäfer unklar.

²¹⁶ Vgl. Nübel: Teilhabe statt Preisgabe, S.8

²¹⁷ Vgl. Degen: Diakonie im Widerspruch, S.93

²¹⁸ Vgl. Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.31

²¹⁹ Turre: Diakonik, S.61

²²⁰ Nembach: Wer ist mein Nächster? S.24 im Rückgriff auf eine Aussage von Paul Ricoeur

bleibt schnell auf den Selbstbezug konzentriert, statt an der Form der Weltzuwendung interessiert zu sein, in deren Zusammenhang Selbst und Nächster erst miteinander in gelingenden Bezug zueinander treten können. Diese Selbstbezüglichkeit, wenngleich unter negativem Vorzeichen im Konzept der Selbstverleugnung, wird insbesondere am Terminus „Opfer“ deutlich. Er impliziert immer den Gedanken: „Ich opfere *mich*, gebe *mich* hin.“ Im Widerstreit gegen das welthafte Selbst kämpft das gläubige Selbst mit seiner Selbstverleugnung und bleibt so auf sich selbst bezogen.

Auch in der Auseinandersetzung mit der Thematik der selbstverleugnenden Liebe bietet das Denken von Hannah Arendt die Möglichkeit, den Zusammenhang aus einer anderen Perspektive zu bedenken und so neue Aspekte der Gefahren von Selbstbezogenheit wie Selbstverleugnung zu eruieren sowie einen eigenen Lösungsansatz des Konfliktes aufzuzeigen. Arendt weiß dabei um die Gefahren selbstbezogener Existenz, die sich unter dem Begriff des Selbstinteresses bündeln lassen im Gegensatz zum *esse inter homines*, dem Sein unter bzw. zwischen Menschen, wie es das römische Denken verstand²²¹. Diesem Selbstinteresse ist ein unmittelbarer Rekurs auf die eigenen Bedürfnisse eigen, der in seiner Unmittelbarkeit jeden weiteren Horizont des Weltinteresses zunichte machen kann. Das Ende eines solchen Sichüberlassens an die automatischen und damit automatisierten, prozeßhaften Abläufe im je eigenen Inneren sieht sie in der Schreckensvision der modernen Arbeitsgesellschaft wirksam²²².

Dieser unmittelbare Selbstbezug verhindert jenes Weltinteresse, das Arendt im Rückgriff auf Kant als Geschmack kennzeichnet und das folglich ein Absehen von diesem unmittelbaren Selbstinteresse zur Voraussetzung hat²²³. Gerade aus diesem Grunde, weil Selbstinteresse unmittelbar und dominant das Bewußtsein einnimmt, liegt das Verhängnis der Not für das Politische darin, daß das Drängen der unmittelbaren Not dem Geschmack an der mit anderen gemeinsamen Welt keinen Raum mehr gewähren kann. Eine basale Existenzsicherung ist daher unbedingte Voraussetzung für die Einnahme welthafter Perspektiven und damit für die Fähigkeit, sich an die Stelle anderer zu versetzen²²⁴. Arendts Kritik der Sozialwissenschaften liegt zu einem wesentlichen Teil in dem diesen Wissenschaften eigenen Paradigma der Selbstinteressiertheit begründet. Indem das Zentrum des menschlichen Tätigseins in Selbsterhaltung und Glücksmaximierung gesehen wird, wird jeder Bezug zum Nächsten unter der Perspektive dieser unbewußten, unmittelbaren Motive der Selbstinteressiertheit reflektiert. Der dahinter stehende Argwohn gegenüber vermeintlichen eigentlichen Absichten jedes mitmenschlichen Handelns unter dem Motiv der Selbstinteressiertheit tötet die Welt und das Weltinteresse nachhaltig²²⁵, weil die Welt lediglich unter der Perspektive des Mißbrauchs für geheime private Zwecke in den Blick genommen wird. Welt ist zwar auf der einen Seite der selbstverständliche Horizont menschlichen Denkens und Tuns, und doch kann dieser Welthorizont verlorengehen, sobald Welt nicht mehr in ihrer Bedeutung geachtet und gepflegt wird. Der fortgesetzte Mißbrauch der Welt zu selbstinteressierten Zwecken wie der Argwohn der Vermutung beständiger selbstinteressierter Motive zerstört zwar nicht das Sichbefinden in einer vorfindlichen Welt, aber die Ermöglichung von Handeln und Urteilen in dieser Welt, d.h. deren Gestaltung als eines mit anderen gemeinsamen Bezugsgewebes.

Eine eigene Form von Selbstbezüglichkeit, an der das Zerstörungspotential selbstinteressierten Menschseins in besonderer Weise deutlich wird, diskutiert Arendt unter dem Begriff der Sou-

²²¹ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.173

²²² Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.314f.; vgl. dazu Kap. 2.2.1.

²²³ Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft* B 5ff.; vgl. Arendt: *Vom Leben des Geistes I*, S.75: Arendt spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit der „Stille der Leidenschaften“; vgl. auch Kap. 1.1.3.; 1.1.4.

²²⁴ Vgl. Arendt: *über die Revolution*, S.73ff., vgl. Kap. 3.1.1.2.

²²⁵ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.104; vgl. Kap.3.4.1.3.

veränität²²⁶. Tätigsein unter dem Paradigma der Souveränität ist herstellungskategorial geprägt. Wer ein Werk als materiale Herstellung einer selbsterdachten, intelligiblen Idee erstellt, ist Herr nicht nur über das Material der Herstellung, sondern auch über den Herstellungsprozeß. Dieser vorgestellten Idee wird alles Vorhandene unter- und zugeordnet, auch die vorhandene Welt. Damit geht der Souverän des Herstellens mit dem Bezugsgewebe der mit anderen gemeinsamen Welt letztlich immer gewaltsam um. Nur so behält er die Kontrolle über die Verwirklichung seiner ureigensten Idee. Selbstbezüglichkeit kommt hier unter der Perspektive der gewaltsamen Unterordnung der Welt unter je eigene Ideen in den Blick. Erst wenn der Hersteller die herrschaftskategoriale Kontrolle über sein Tätigsein aus der Hand gibt und andere innovative Ideen zuläßt, die dem Prozeß eine neue Richtung geben können, verwandelt sich die herstellungskategoriale Gewalt in weltorientierte Initiativität.

Doch nicht nur die Selbstbezüglichkeit, auch die Selbstlosigkeit kann aus der politischen Perspektive Hannah Arendts verheerende Folgen für menschliches Miteinander haben, die weit über das psychologische Problem der Selbstausbeutung bzw. des Helfersyndroms hinausgehen. Nur auch an sich selbst interessierte Menschen sind geübt im Umgang mit Welt, weil der eigene Standort in der Welt immer auch von eigenen Interessen mitbestimmt sind. Hannah Arendt macht deutlich, daß mit der „Ausschaltung des eigenen Interesses [...] nur Negatives gewonnen ist und außerdem noch die Gefahr besteht, mit der Unterbindung der personalen Interessiertheit die Bindung an die Welt und die Zuneigung zu ihren Gegenständen und Sachen, die in ihr sich abspielen, zu verlieren.“²²⁷ Selbstinteresse und Weltinteresse sind unmittelbar miteinander verbunden. Der Verlust des Selbstinteresses verliert die Interessenhaftigkeit insgesamt. Aus den Interessen können unter bestimmten Bedingungen, die von der Welt selbst her gegeben sind, politisch relevante Meinungen erwachsen und als Perspektiven in der Welt fruchtbar werden. Nicht nur wird es fraglich, wie an sich nicht mehr interessierte Urteilende noch fähig sein sollen, die Perspektiven anderer einzunehmen, vielmehr erfordert das Miteinandersein in einer mit anderen gemeinsamen Welt einen eigenen Weltsinn bzw. Gemeinsinn, der unauflöslich, wie Arendt im Rückgriff auf Kant zeigen kann, ebenfalls mit einem Gefühl der Lust verbunden ist. Das Weltinteresse wird in besonderem Maße deutlich in Arendts Rekurs auf das amerikanische Glücksverständnis²²⁸. Nicht nur das Einnehmen anderer Perspektiven, das Licht, das von den vielfältigen Perspektiven ausgeht, die im öffentlichen Meinungsaustausch aufleuchten, kann als beglückend erlebt werden, sondern auch das „acting in concert“²²⁹, das nicht in der souveränen Durchsetzung eigener Handlungsinteressen besteht, sondern in der Artikulation der je eigenen Gabe der Spontaneität, um damit Neuanfänge in der Welt zu gestalten. Dieses Glückserlebnis besteht dabei nicht nur in der Realisierung von Initiativität verbunden mit dem Wunsch, von anderen gesehen und gehört zu werden, sondern auch in dem Nichtwissen, was daraus wird, das dem Handeln die ihm eigene beglückende Spannung und Lebendigkeit verleiht. Nicht nur dieses Glücksempfinden, auch die initiativen Momente und der Wunsch, diese Initiativmomente vor anderen zu zeigen, um sie ihrem erhellenden Urteil auszusetzen und um ihre Fortführung des Angefangenen zu werben, kann aus einer Position der Selbstverleugnung heraus nicht mehr einbezogen werden, so daß Selbstverleugnung gleichzeitig Weltverleugnung zur Folge haben muß.

Welch weitreichende Folgen eine solche Verlassenheit von sich selbst wie von der Welt haben kann, zeigt Arendt deutlich auf in ihrer Diskussion der Heuchelei. Wer sich selbst und die Welt verlassen hat, setzt damit nicht nur seine Handlungskompetenzen im Extremfall bis zum Verlust der eigenen

²²⁶ Vgl. hierzu neben Arendts Ausführungen zum Herstellen in dies.: *Vita activa*, S.127ff. auch ihren Aufsatz „Freiheit und Politik“, S.213f.

²²⁷ Arendt: *Was ist Politik?* S.97

²²⁸ Vgl. Arendt: *Über die Revolution*, S.147ff.

²²⁹ Ein Zitat von Edmund Burke, von Arendt zitiert z.B. in dies.: *Freiheit und Politik*, S.224

Spontaneität aufs Spiel²³⁰, sondern auch seine Freundschaft mit sich selbst, mit der Arendt das Gewissen kennzeichnet²³¹. Wenn das eigene Selbst zum zu verleugnenden Feind geworden ist, wird aus dieser inneren Freundschaft Feindschaft. Von dem sehr konkreten Zusammensein mit sich bleibt dann lediglich ein abstraktes Prinzip der Selbstübereinstimmung im Sinne Kants übrig, das unter Verlust der Orientierung an der Welt seinen Gehalt verloren hat und Gefahr läuft, beliebig füllbar zu werden²³². Diese Beliebigkeit muß nicht die Gedankenlosigkeit Eichmanns zur Folge haben, sie wird sich jedoch immer abstrakte Prinzipien zum Maßstab setzen müssen, die die weltbezogene Menschlichkeit ersetzen muß. Davor sind auch christliche Glaubensverständnisse nicht gefeit, und manches Miteinander in pietistischen Gruppierungen, protestantischen Freikirchen und Sekten legt ein beredtes Zeugnis ab von den Gefahren, die von solcher Gesetzlichkeit ausgehen können.

Arendts Lösung der Frage nach der Weise eines gelungenen Selbstbezuges ergibt sich von ihrem Weltkonzept her. Ein gelungener Weltbezug impliziert gelingenden Selbstbezug, ja der Welt und ihren Institutionen kann Arendt sogar „Heilkraft“ in Bezug auf die selbstbezügliche Selbstinteressiertheit zusprechen²³³. Nicht nur zwischen Selbst und Nächstem, sondern bereits zwischen mir und mir selbst tritt vermittelnd die Welt als derjenige Horizont, der die unmittelbare Selbstbezüglichkeit durchbricht und eine Distanz im eigenen Selbst und zu ihm ermöglicht. Arendt verdeutlicht diesen Zusammenhang unter Rekurs auf Kants Rede von der „Operation der Reflexion“²³⁴. Indem Urteilende ihre eigenen Interessen reflektierend in den Blick nehmen, schaffen sie eine Distanz in sich. Diese distanzierende Reflexivität geschieht im Horizont der Welt, indem die eigenen Interessen aus verschiedensten weltlichen Perspektiven heraus wahrgenommen werden. Der reflexiv Urteilende wird quasi vom unmittelbaren Zusammensein mit seinen Interessen erlöst, die Welt anderer Standpunkte tritt zwischen ihn als Urteilenden und seine Interessen und gewährt ihm damit einen Freiraum zur handelnden Gestaltung von Welt. Zusammen mit dem eigenen Interesse ist damit die Menschenwelt mitanwesend, so daß aus diesem distanzierten Selbstbezug heraus über den vermittelnden Horizont der Welt eine qualifizierte Meinung möglich wird. Insofern diese Operation der Reflexion unter Zuhilfenahme der Einbildungskraft erfolgt, ist die Einbildungskraft dafür verantwortlich, daß die Gegenstände des Urteilens in ein angemessenes Nähe-Distanz-Verhältnis zu mir selbst gebracht werden²³⁵, so daß im Horizont der Welt erst Verstehen möglich wird. Folge eines solchen Weltbezuges ist eine spezifische „Bewegungsfreiheit in der Welt“²³⁶, die sich im Geistigen durch das Durchbrechen des unmittelbaren Selbstbezuges²³⁷ zu einem freien Spiel verschiedenster Perspektiven und einer damit verbundenen Horizonterweiterung auszeichnet.

Diese Bewegungsfreiheit betrifft nicht allein die Bildung von Meinungsfreiheit, sondern impliziert auch handlungskategoriale Komponenten. Die Tendenz, praktische Vollzüge auf die Durchsetzung privater Interessen zu reduzieren, verkennt das interesseleitende Motiv des Weltinteresses. Tocqueville macht in seiner Auseinandersetzung mit dem amerikanischen „aufgeklärten Selbstinteresse“ deutlich, daß ein distanzierter Umgang mit den Privatinteressen Handlungen freisetzen kann, die in auffälligem Maße von Weltinteresse geprägt sind²³⁸. Private Interessen haben auf diese Weise geradezu katalysierende Wirkung; sie stiften erst zu weltbezogenem Handeln an. Weltliebe entsteht so unter Einbezug und

²³⁰ Vgl. Arendt: Die vollendete Sinnlosigkeit, S.186ff.; vgl. Kap.1.2.2.

²³¹ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes I, S.184ff.; Kap. 1.2.1.

²³² Vgl. dazu Eichmanns Gebrauch von Kants kategorischem Imperativ in Arendt: Eichmann in Jerusalem, S.174ff.

²³³ Vgl. Arendt: Über die Revolution, S.226

²³⁴ Kant: Kritik der Urteilskraft B158

²³⁵ Vgl. Arendt: Verstehen und Politik, S.127

²³⁶ Vgl. Arendt: Was ist Politik, S.97, hier allein auf das Geistige bezogen

²³⁷ Es ist dieser Aufbruch unmittelbarer privatsubjektiver Selbstinteressiertheit, den Arendt allein als Selbstverleugnung kennzeichnet, vgl. dies.: Das Urteilen, S.91

²³⁸ Vgl. dazu Kap. 2.1.4.2.2.

Verwandlung der je eigenen Interessen aufgrund des Bewußtseins, daß der eigene Vorteil eng mit dem Vorteil der anderen verbunden ist, bis erkannt wird, daß die Liebe zur Welt und die mit ihr verbundenen Handlungsmöglichkeiten bedeutsamer sind als die Liebe zu sich selbst mit seinen Ideen und Bedürfnissen, ja daß die Weltliebe der Selbstliebe erst den ihr zukommenden Stellenwert beimißt.

Christliche Nächstenliebe steht keinesfalls in Widerspruch zu dieser Weltliebe, wenn man das christliche Agapeverständnis in diesem Zusammenhang reflektiert. Angesichts der Bedeutungsstreuung des Liebesbegriffes stellt sich die Frage, inwiefern der Liebesbegriff überhaupt noch tauglich ist zur Verdeutlichung dessen, was der neutestamentliche Begriff $\phi\gamma\lambda\phi\varsigma$ aufzeigen möchte. Wenn $\phi\gamma\lambda\phi\varsigma$ weder eine besondere oder gar romantisch verstandene Nächstennähe kennzeichnen soll, noch eine sich verleugnende Hingabeintention impliziert, so stellt sich die Frage nach dem Bedeutungskern des christlichen Liebesverständnisses erneut. Eine Möglichkeit besteht in dem Hinweis auf eine weniger affektbetonte Form der Zuwendung zum anderen, die gleichwohl bis tief in die menschliche Personalität hineinreicht²³⁹. In der Tat spielt die Nüchternheit im Neuen Testament eine besondere Rolle (vgl. v.a. 1 Thess 5,8; 1 Petr 1,13). Sie impliziert dann einen reflexiven Umgang mit emotionaler Gestimmtheit, die bestimmt ist von einer Achtung vor dem anderen, die nicht abstrakt bleiben muß, sondern ihre Bestimmung erfährt von der zugewandten Offenheit für die reflektierten Meinungen von anderen als deren individuelle Perspektiven sowie deren Handlungskompetenzen als deren Möglichkeiten, freiheitlich zu handeln.

Aus dieser Perspektive heraus erhält auch das Lesen der neutestamentlichen Texte neue Aspekte. Paulus' Hohelied der Liebe entwickelt diese zwar in breitem Maße ex negativo, doch ist eine Dominanz der selbstverleugnenden Liebe diesem Text nicht entnehmbar²⁴⁰. Gleiches gilt auch für das Verständnis desjenigen biblischen Textes, der am stärksten als Beleg für den selbstverleugnenden Charakter christlicher Liebe herangezogen wird, den Christushymnus von Phil 2. Christliche Liebe soll nach gängiger theologischer Interpretation Maß nehmen an der göttlichen Liebe in Christus, der sich entäußert hat und gehorsam war bis zum Kreuzestod (Phil 2,7f.). Ihre Radikalität hat die Selbstverleugnung daher aus dem Zentrum der neutestamentlichen Botschaft, dem Christusereignis. Agape Gottes in Christus wird dort als das das Innerste der Person zutiefst betreffende und umgestaltende Ereignis verstanden, das sich der radikalen Selbstentäußerung und Lebenshingabe Christi verdankt. Die Problematik des sich selbst entäußernden Liebeskonzeptes besteht darin, diese Gottesliebe in Christus auf die Beziehung zwischen Menschen bruchlos zu übertragen. Das Christusereignis bleibt dann nicht einmaliges Ereignis, sondern fordert die Fortsetzung der Selbstopferung in jedem Gläubigen²⁴¹. Die Nächstenbeziehung erhält somit opfernde, herabneigende, personal distanzlose, weil das Innerste der geliebten Person betreffende, Konnotationen. Doch der klassische biblische Text zu dieser Parallelisierung von Gottes- und Menschenliebe, der Christushymnus in Phil 2 ist in diesem Punkt gerade nicht ohne Vorbehalt. Obwohl die ersten Verse ein unter anderem hochgradig affektiv bestimmtes Miteinander in der Gemeinde kennzeichnen (vgl. Phil 2,1-4), geschieht der Anschluß an den Christushymnus, der Christi Selbstentäußerung besingt, merkwürdig gebrochen (V.5): „Seid auf diese Weise unter euch gesinnt; $\acute{\omicron}\ \kappa\alpha\ \dots\ \tau\omicron\mu\ \eta\ \chi\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma\ \iota\eta\sigma\omicron\upsilon\alpha$ - das [seht ihr] auch an Christus Jesus“²⁴². Zwar wird Christus als Vorbild genannt für die Gesinnung

²³⁹ Vgl. Schneider: Art. $\phi\gamma\lambda\phi\varsigma$ $\phi\gamma\alpha\pi\epsilon\omega$ $\phi\gamma\alpha\pi$ »toj. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd.I, Sp. 21

²⁴⁰ Gegen Strobel: Der erste Brief an die Korinther, S.206ff.

²⁴¹ Vgl. dazu auch die Kritik in Nübel: Teilhabe und Preisgabe, S.8: „Eine vom einmaligen Opfer Christi ausgehende Ethik des Dienens kann ihren Ausdruck nicht in dessen Wiederholung, auch nicht in dessen Fortsetzung, sondern nur in seiner dankbaren Aufnahme finden, und die liegt in der Teilhabe aller.“

²⁴² Vgl. auch die Übersetzung von Wilckens: „Sucht im Umgang miteinander dem zu entsprechen, was durch Jesus Christus zur Geltung gekommen ist.“

untereinander. Doch es wird gerade nicht eine solche Gesinnung gefordert, die mit derjenigen Christi vollends identisch ist. Der grammatikalische Anschluß von Miteinander und Christusergebnis ist schwierig aufzulösen²⁴³. Eine Gründung theologischen Denkens auf diese biblische Quelle tut daher gut daran, diesen Vorbehalt ernstzunehmen. Die Selbstverleugnung Christi ist nicht bruchlos auf menschliche Tätigkeitsweisen übertragbar. Dies wird in der Literatur oftmals übersehen. Beispielsweise stellt der Weißenseer Arbeitskreis seinen theologischen Sätzen zum Dienen die biblische Aussage aus Phil 2 in bruchlos identifizierender Art voran: „Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war“²⁴⁴ und stellt damit die Selbstopferung Jesu als nachzuahmendes Vorbild für jedes christlich dienende Handeln hin. Ziel christlicher Nächstenliebe muß dann konsequenterweise die Selbsthingabe bis zur Selbstvernichtung sein.

Aus diesem Zusammenhang ergibt sich die Notwendigkeit, die christliche Rede von Selbstverleugnung neu zu überdenken. Selbstverleugnung in Form des Absehenkönnens von eigenen Privatinteressen gehört wie gesehen auch zu einem gelungenen politisch qualifizierten Miteinandersein, aber es kennzeichnet nicht dessen herausragende Qualität. Vielmehr ist wirkliche Selbstverleugnung in hohem Maße gefährlich für die menschlichen Bezüge. Stattdessen verdient das in neutestamentlichen Aussagen implizierte Moment der Achtung des jeweils anderen eine neue Würdigung im diakonischen Kontext, die sich letztendlich auf das Geschaffensein in Gottebenbildlichkeit gründet. Dieses gottebenbildliche Geschaffensein impliziert die Möglichkeit, daß Menschen selbst initiativ und kreativ werden können. Arendts Konzept der Initiativität ist eng verbunden mit Augustins Auslegung der Schöpfungsgeschichte Genesis 1 und steht damit ausdrücklich in der Nähe zur christlichen Reflexion der menschlichen Bezüglichkeit. Die mit der Schöpfung des Menschen verbundene existenziale Gabe der Spontaneität bestimmt auch das humane Geschehen zwischen Menschen. Das christliche Liebesverständnis kann vom Schöpfungsverständnis her als freiheitliches in den Blick kommen, indem der liebende Bezug auf der Grundlage der Achtung vor der kreatürlichen Spontaneität jedes einzelnen verstanden werden kann. Liebe bedeutet dann primär eine beachtende und achtende Offenheit für die Spontaneität und die daraus erwachsenden Anfänge anderer. Sie zeigt sich daran, wie wir, wenn wir lieben, mit den freiheitlichen Momenten umgehen, die andere in die Welt hineintragen. Liebe, anders ausgedrückt, zeigt sich im fortwährenden Knüpfen von Bezugsgeweben, und unser Liebesmaß mißt sich daran, wie viele Fäden wir in diesem Netz freiheitlicher Bezüge zulassen können.

²⁴³ Vgl. Lohmeyer: Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, XI. Abteilung, S.91 Anm.3

²⁴⁴ Von der Freiheit der Kirche zum Dienen. Theologische Sätze des Weißenseer Arbeitskreises, in: Krumwiede u.a.: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/2, S.186

3.4. Bereit zu guten Werken

3.4.1. Diakonisches Handeln im Kontext der protestantischen Rechtfertigungslehre

Diakonischer Dienst wird in der Literatur gerne als „Lebensäußerung des Glaubens“¹ dargestellt und dabei betont in den Kontext protestantischer Lehre von der Gerechtigkeit aus Glauben gestellt. So ist etwa im Leitbild Diakonie zu lesen: „Unser Glaube spricht durch Taten. Er zeigt sich in der Art, wie wir tun, was wir tun. Wir geben weiter, was wir von Gott empfangen haben.“² Damit wird das diakonische Tun explizit an das Glaubensgeschehen zurückgebunden. Neben dieser Charakterisierung des im Horizont dieses Glaubens geschehenden Tuns als Lebensäußerung bzw. Sprache des Glaubens begegnet auch immer wieder das Verständnis diakonischen Tätigseins als Frucht des Glaubens: „Dieses dienende Tätigsein ist nach biblischem Verständnis eine Frucht des Glaubens. Wer in Christus, dem Weinstock (Joh 15,5), bleibt, bringt viele Früchte. Glauben und Früchte der Liebe gehören untrennbar zusammen. Es ist Gott, der in den Menschen das Gute wirkt. Der Glaube gibt der Liebe ihre Eigenart und ihre Kraft, und die Liebe erweist die Echtheit des Glaubens. Der Glaube wird in der Liebe greifbar, und die Liebe wird durch den Glauben eindeutig. Die Liebe ohne den Glauben macht die Erfahrung ihrer Ohnmacht, der Glaube aber vertraut auf die Macht der Liebe Gottes.“³ Erst im Kontext des protestantischen Verständnisses von Glauben wird daher der Charakter des diakonischen Tuns als die diesem Glauben entsprechenden guten Werke der Liebe vollends verständlich. Liebe ist hier zum Synonym dafür geworden, wie sich Glaube im zwischenmenschlichen Tun äußert. Im folgenden soll es darum gehen, dieses Verhältnis von Glauben und Tun des Guten sowie die Folgen dieses gläubigen Tuns für die Welt zu reflektieren.

Die protestantische Konzeption der dem Glauben entsprechenden guten Werke macht einen Rückgriff auf die protestantische Rechtfertigungslehre notwendig. Diese Rechtfertigungslehre machte in der Reformationszeit Front gegen kirchliche Forderungen nach „kindische unnotige Werk“, als welche bestimmte religiöse Handlungen angesehen wurden wie „Rosenkränze, Heiligendienst, Monichwerden, Wallfahrten, gesetzte Fasten, Feiern, Bruderschaften etc.“⁴ In höchstem Maße problematisch erschien den Protestanten der Reformationszeit die vertikale Richtung dieser Tätigkeiten; das Tun war auf vergebliche Weise auf die Beziehung zwischen Mensch und Gott hin ausgerichtet und geriet dabei zur Bedingung des Glaubens und der göttlichen Gnade. Nur wer bestimmte fromme Werke tat, fand Zugang zum Glauben. Glaube wurde damit kirchlicherseits an Handlungsbedingungen geknüpft. Diese Handlungsbedingungen wurden von den Protestanten als „Werke“ im engeren Sinne bezeichnet. Im Widerspruch gegen eine solche Gerechtigkeit vor Gott aus Werken, die sogenannte Werkgerechtigkeit, machten die Protestanten wieder neu darauf aufmerksam, „daß unser Werk nicht mügen mit Gott versöhnen und Gnad erwerben, sondern solchs geschieht allein durch den Glauben, so man glaubt, daß uns um Christus willen die Sunde vergeben werden, welcher allein der Mittler ist, den Vater zu versöhnen.“⁵ Dieser protestantische Widerspruch gegen die herrschende kirchliche Dogmatik war weniger als Verbot bestimmter Tätigkeiten bzw. Werke als vielmehr befreiend bzw. „trotzlich und heilsam“ für das Gewissen der Gläubigen gemeint: „Dann das Gewissen kann nicht zu Ruhe und Friede kommen durch Werk, sondern allein durch Glauben, so es bei sich gewißlich schleußt, daß es umb Christus willen ein gnädigen Gott hab“⁶. Weil

¹ Kirchenamt der EKD: Der evangelische Diakonat als geordnetes Amt der Kirche, S.10

² Diakonisches Werk: Diakonie - stark für andere. Leitlinie 1

³ Kirchenamt der EKD: Herz und Mund und Tat und Leben Abs.18

⁴ Confessio Augustana, deutsche Ausgabe XX W33f.

⁵ Ebd. W34

⁶ Ebd.

Werkgerechtigkeit unter dem Druck des eigenen Schuldgefühls gegenüber einem übermächtigen Richtergott bzw. aufgrund der unerfüllbaren Forderungen dieses Gottes geschieht, sind die guten Werke der Werkgerechtigkeit nicht nur unerlöst angesichts des inneren Zwanges, vor Gott gerecht sein zu wollen, sondern auch selbstbezogen. Das gute Handeln geschieht allein um eines versöhnten Gottesverhältnisses bzw. um des eigenen ewigen Heiles willen. Ob dieses Tun der guten Werke auch der Welt zugute kommt, bleibt zweitrangig. Die Werke bedingen hier den Glauben. Luthers Rechtfertigungslehre zerstört den Sinn solcher Werke, sich durch sie mit Gott versöhnen zu wollen, und verhilft der paulinischen Lehre des „sola fide“⁷ wieder neu zu dem ihr gebührenden Stellenwert: „Was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünd, das ist: Wo das Herz in Zweifel stehet, ob Gott uns gnädig sei, ob er uns erhöere, und gehet dahin in Zorn gegen Gott und tut Werk, wie köstlich die scheinen, so sind es doch Sünd, denn das Herz ist unrein, darümb können die guten Werk ohn Glauben Gott nicht gefallen, sonder das Herz muß vor mit Gott zufrieden sein, und schließen, das sich Gott unser annehme, uns gnädig sei, uns gerecht schätze nicht von wegen unsers Verdiensts, sondern umb Christus willen aus Barmherzigkeit. Das ist rechte christliche Lahr von guten Werken.“⁸ Nicht rechte Werke, sondern allein rechter Glaube versichert die Menschen der Gnade Gottes und damit der eigenen Gerechtigkeit vor Gott. Allerdings bedeutet diese Rechtfertigung aus Glauben nicht, keine guten Werke mehr zu tun, vielmehr ist der Glaube „der Anfang aller guten Werke.“⁹ Damit kehrt sich das Verhältnis von Glauben und Werken um; nicht die guten Werke bedingen den Glauben, sondern Werke werden zur „Frucht“ des rechten Glaubens: „Werke machen nicht gut, wie auch die Früchte nicht einen guten Baum ausmachen, sondern ein guter Baum bringt gute Frucht, und ein guter Mann schafft ein gutes Werk. Ein guter Mann und ein guter Baum wächst ohne Werke allein durch den Glauben an das wahre Wort Gottes.“¹⁰ Werke aus solchem Glauben haben einen anderen Charakter als Werke, die Glauben schaffen wollen, indem sie versuchen, eine Versöhnung mit Gott zu schaffen. Der Glaube gibt erst die Kraft zu guten Werken: „Dann außer dem Glauben und außerhalb Christo ist menschliche Natur und Vermögen viel zu schwach, gute Werk zu tun, Gott anzurufen, Geduld zu haben im Leiden, den Nächsten lieben, befohlene Ämter fleißig auszurichten, gehorsam zu sein, bloße Lust zu meiden etc. Solche hohe und rechte Werk mögen nicht geschehen ohn die Hilf Christi, wie er selbs spricht Joh 15: ‘Ohn mich kunnt ihr nichts tun.’“¹¹ Die reformatorische Einstellung zur Bedeutung der Werke bedeutet damit eine Umkehr des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Gute Werke sind als Frucht Folge und Wirkung des rechten Glaubens, nicht dessen Voraussetzung. Aber auch die Perspektive der guten Werke ändert sich: „Die werden nicht gute Werke genannt, die wir Gott tun; sondern die wir unserm Nächsten tun sollen, das sind gute Werke.“¹² Indem die guten Werke nicht mehr das Gerechtesprochensein vor Gott zum Ziel haben müssen, können sie sich auf die Welt einlassen und ihr zugute kommen.

3.4.2. Die diakonische Spannung von Glauben und Tun des Guten

3.4.2.1. Gute Werke im Kontext der Passivität im Glauben

Dieses reformatorische Konzept des Verhältnisses von Glauben und Werken erscheint lediglich in der Theorie einfach und klar. Die Gefahren des Konzeptes bzw. angesichts des Konzeptes werden erst im konkreten Leben der Kirche bzw. der Gläubigen in der Kirche, in den Folgen für die

⁷ Röm 3,28, wobei das sola zwar sachlich das Anliegen von Paulus korrekt wiedergibt aber von Luther in den Text seiner Bibelübersetzung eingefügt ist.

⁸ Confessio Augustana XX, Ed. princeps

⁹ Luther: WA 5, 119, 14f.

¹⁰ Luther: WA 6, 95, 15-18

¹¹ Confessio Augustana XX W 36

¹² Luther: WA 10 III, 98, 16f.

Weltbezüge, deutlich. Dabei bildet die diakonische Praxis in Kirche und Gemeinde das wohl beste Beobachtungsfeld, insofern Diakonie ihre Tätigkeit als das Tun guter Werke im klassischen Sinne im Horizont evangelischer Rechtfertigungslehre versteht. Hier zeigte sich in der Geschichte protestantischer Diakonie zum einen die Gefahr, daß die Konzentration auf den allein seligmachenden Glauben derart überbetont werden konnte, daß in diesem Horizont alle guten Werke der Selbstrechtfertigung verdächtigt wurden¹³. Weil Menschen allzu schnell der Gefahr erliegen, sich ihr Heil in Christus zu verdienen, muß alle Aufmerksamkeit von den Werken weggelenkt und auf den Glauben hingelenkt werden, zumal die guten Werke als Früchte des Glaubens sich aus diesem Glauben von selbst, ohne menschliche Einwirkung ergeben sollen. Die traditionelle lutherische Überschätzung des Predigtamtes vor allen anderen kirchlichen Ämtern, eingeschlossen das diakonische, hat hier ihren Ursprung. Zwar bemühen sich auch die lutherischen Kirchen mittlerweile um eine Korrektur dieser Einseitigkeit¹⁴, doch ist in der Praxis meist immer noch eine Vorrangstellung des Pastors vor dem Diakon zu beobachten und am deutlichsten an der Tatsache ablesbar, daß der Gemeindediakon im Gegensatz zum Pfarrer keine Stimme im Presbyterium hat. Indem die Reformation den Zusammenhang zwischen Nächstenliebe und Glaube kritisierte¹⁵, geriet sie bei Konzentration auf das unmittelbare Gottesverhältnis in die Gefahr, die sozialen Aufgaben nicht mehr angemessen in den Blick zu nehmen, was in der Geschichte des Protestantismus' an bestimmten Stellen zu der verhängnisvollen Auffassung geführt hat, die soziale Fürsorge der weltlichen Obrigkeit zu überlassen, an deren Gestaltung einzelne Gläubige allenfalls mitwirken¹⁶. In diesem Kontext forderte Wichern in seiner berühmt gewordenen Rede auf dem Wittenberger Kirchentag, daß sich die Kirche aus dem Glauben heraus ihrer sozialen Aufgabe wieder bewußt werde und sie institutionell gestalte: „Meine Freunde, es tut *not*, daß die evangelische Kirche in ihrer Gesamtheit anerkenne: 'die Arbeit der innern Mission ist mein!', daß sie ein großes Siegel auf die Summe ihrer Arbeit setze: *die Liebe gehört mir wie der Glaube*. Die rettende Liebe muß ihr das große Werkzeug, womit sie die Tatsache des Glaubens erweist, werden. Diese Liebe muß in der Kirche als die helle Gottesfackel flammen, die kund macht, daß Christus eine Gestalt in seinem Volk gewonnen hat. Wie der ganze Christus im lebendigen *Gottesworte* sich offenbart, so muß er auch in den *Gottestaten* sich predigen, und die höchste, reinste, kirchlichste dieser Taten ist die rettende Liebe.“¹⁷ Und so ist es seit Wichern immer wieder Anliegen diakonischer und diakoniewissenschaftlicher Literatur, den Zusammenhang von Glaube und Liebe neu zur Geltung zu bringen und damit helfendes Tätigsein wieder zum ureigenen Anliegen der Gläubigen zu machen.

Dieses Plädoyer Wicherns für die Taten der Liebe geht über die einfache Bezeichnung der guten Werke als Frucht des Glaubens hinaus. Die rettende Liebe als gutes Werk aus dem Glauben heraus ist eigentlich „Gottestat“, die als „Werkzeug“ und „Gottesfackel“ den Glauben gegenüber dem Täter und gegenüber der Welt „erweist“. Über die Taten geschieht die Vergewisserung des Glaubens, wobei Gott selbst der eigentliche Täter dieser Taten ist. Christus ist damit zugleich Subjekt und Objekt der Diakonie¹⁸, indem er als Täter gleichzeitig im Hilfsbedürftigen gegenwärtig ist. Glaube ist

¹³ Vgl. Rannenberg: Tagesordnungspunkt Diakonie, S.54

¹⁴ Vgl. dazu v.a. Kirchenamt der EKD: Der evangelische Diakoniat als geordnetes Amt der Kirche v.a. Kap. 2.2. und 2.3. Das Diakonienamt wird hier als Liebesdienst in „unablösbarer“ Folge des lebendigen Glaubens verstanden (S.9) und ist damit nicht aus dem Predigtamt ableitbar, sondern hat im Liebesgebot seine „eigenständige Wurzel“ (S.11). Vgl. auch Philippi: Über den Beginn des kirchlichen Amtes. In: *Diaconica*, S.20ff.; sowie Daiber: *Diakonie und kirchliche Identität*, S.18f.

¹⁵ Vgl. Degen: *Diakonie im Widerspruch*, S.80

¹⁶ Vgl. ebd. S.81

¹⁷ Wicherns Rede auf dem Wittenberger Kirchentag 1848; S.165 Hervorhebung H.W.; vgl. dazu auch Talazko: *Märzrevolution und Wittenberger Kirchentag*, S.65f.

¹⁸ Vgl. Wichern: *Gutachten über die Diakonie und den Diakoniat*, S.132

reformatorisch als „schöpferische Passivität“ gedacht, deren „Ausfluß“ die Diakonie darstellt¹⁹. Die guten Werke sind als Früchte des Glaubens im Kontext der Rechtfertigungslehre frei geworden von dem Verlangen, vor Gott gerecht sein zu müssen²⁰. Der von Gott zugesprochene Glaube reinigt damit die Liebe von Herrschaftsansprüchen und bewahrt diakonisch Tätige vor Überforderung. Sie ist nicht mehr auf die Anerkennung Gottes bedacht, die sich konkret so leicht wieder vermischt mit der Anerkennung vor Menschen. Gleichzeitig wird diakonisches Tätigsein unverfügbar. Wenn gute Werke lediglich Früchte des rechten Glaubens darstellen, wobei dieser Glaube den Charakter eines Geschenkes hat, dann sind auch die aus diesem Glauben folgenden Werke unverfügbar. Gute Werke können sich nur von selbst bzw. von Gott aus einstellen, sie sind nicht mehr von Menschen gestaltbar. Philippi fordert aus diesem Grunde ein Neuüberdenken der Rechtfertigungslehre, wobei er die Realwirksamkeit dieser Rechtfertigung in besonderer Weise, eben nicht nur als Folge des Glaubens betont: „Aber eben dies gilt es hervorzuheben, daß die Frucht vom Baum nicht zu scheiden ist. Führt man die Rechtfertigungslehre nicht stets weiter zu ihren Realwirkungen im zwischenmenschlichen Bereich, so zerschneidet man einen wesentlichen Zusammenhang. [...] Der Schritt über die Grenze zum Mitmenschen hin muß auch aus der Rechtfertigungslehre getan werden, sonst ist sie nicht christlich, das heißt nicht Christus gemäß.“²¹ Eine solche Anerkennung von Rechtfertigung und diakonischem Tätigsein impliziert die Forderung, Diakonie als Realwirkung der Rechtfertigung in gleicher Weise wie den rechten Glauben in die Mitverantwortung der Gläubigen zu stellen und damit die Passivität der Auffassung eines automatischen guten Wirkens zu korrigieren. Die Reflexion diakonischen Handelns als Frucht des Glaubens betont schnell das Angestoßensein zu helfendem Handeln derart, daß das „Wie“ des Vollzuges der Hilfe zweitrangig wird. Wenn auch das „Daß“ des Helfens aus dem Glauben heraus verstanden werden kann, so darf dabei nicht übersehen werden, daß die reale Gestaltung, in welchem institutionellen Rahmen und mit welchen Zielen geholfen werden soll, in die menschliche Verantwortung fällt. Passives Warten auf Gottes Gabe des Helfens als Frucht der Gnade Gottes in Christus verleugnet sehr schnell die menschliche und kirchliche Verantwortung für die Welt.

3.4.2.2. *Diakonisches Tätigsein als von Gott gebotenes gutes Werk*

Damit wird das „pure passive“ des Glaubens ergänzt dadurch ein konkretes nicht passives sondern vielmehr höchst aktives „Aussehen“ dieses Glaubens: „Das ‘Aussehen’ dieses mir ohne allen Verdienst und Würdigkeit’ geschenkten Glaubens ist aber dies, daß er ‘immer im Tun guter Werke’ (also ‘*pure active!*’) ist; diese Seite des Glaubens gehört darum so zu seiner Beschreibung wie die erste. So sind zwei Seiten des Glaubens wohl zu unterscheiden, aber nie getrennt zu leben!“²² Das genaue Verhältnis von Aktivität und Passivität ist dogmatisch äußerst schwierig bestimmbar. So besteht die Gefahr der Rechtfertigungslehre nicht nur in Verlust der aktiven Seite des Glaubens zugunsten der rechtfertigenden Passivität im Glauben, sondern immer auch in der Gefahr des Rückfalls in eine neuerliche Werkgerechtigkeit, je nachdem, wie stark die Bedeutung diakonischen Tätigseins im Zusammenhang des christlichen Glaubens aufgrund der tätigen Güte Christi betont wird. Diese Gefahr liegt in der Bedeutung tätiger Güte gegenüber Notleidenden im biblischen Zusammenhang begründet. Bereits die prophetische Literatur vollzieht einen Perspektivenwechsel bezüglich des Gottesdienstes. Immer wieder taucht die Einsicht auf, daß Jahwe gar keinen Gefallen findet an den kultischen Opfern, sondern tätige Güte – *chässäd* - für notleidende Nächste fordert (vgl. z.B. Am 5,21-24), deren Prototyp im Alten Testament die Witwen und Waisen darstellten.

¹⁹ Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.359 im Rekurs auf eine Aussage von Möller

²⁰ Vgl. Daiber: Diakonie und kirchliche Identität, S.18

²¹ Philippi: Christozentrische Diakonie, S.233f.

²² Ebd. S.234 Hervorhebung P.P.

Doch mit der Hinwendung des Gottesdienstes fort von der kultischen Selbstrechtfertigung hin zum fürsorglichen Handeln ist nicht gleichzeitig eine Abkehr von der Sorge um das Urteil Gottes verbunden, sondern indem helfendes Tun gottesdienstlichen Status erhält, wird tätige Güte um so leichter zu einem neuerlichen Betätigungsfeld der Selbstrechtfertigung. Gute Werke erhalten damit in besonderer Weise „spirituelle Valenz“²³; Barmherzigkeit, bringt Menschen mit Gott in Verbindung, weil Gott selbst barmherzig und gerecht (Ps 116,5 Septuaginta) ist²⁴. Der von der kultischen Selbstrechtfertigung Befreite wird nicht frei für die Welt sondern verlagert diese Selbstrechtfertigung in den Bereich tätiger Güte. Dies kennzeichnet nicht lediglich ein alttestamentliches Problem, sondern findet sich in gleicher Weise in der frühchristlichen Literatur. So weist Müller beispielsweise auf den 2.Klemensbrief hin, der Barmherzigkeit als „eine Erleichterung von Sünde“ und damit als Selbstrechtfertigung par excellence ausweist²⁵. Noch deutlicher ist in diesem Zusammenhang wohl der altkirchliche „Hirt des Hermas“, der diakon...a als „rühmlich vor Gott“²⁶, als einen gottgefälligen, gottesdienstlichen Akt, als leitourge ν n anerkennt²⁷. Insofern ist es gerade die dem Nächsten zukommende Güte, die der Versuchung zur Werkgerechtigkeit ausgesetzt ist²⁸, weil sie in besonderem Maße mit dem Wohlgefallen vor Gott und seinen Geboten in Verbindung steht²⁹. Und weil solche Selbstrechtfertigung von selbst in Verbindung steht mit dem Stolz auf das auf diese Weise Gott gegenüber Geleistete, ist das um Gottes willen geleistete gute Werk als solches im reformatorischen Sinne damit bereits im Ansatz verdorben³⁰. Statt dem Bewußtsein der Abhängigkeit von der Gnade stellt sich das Bewußtsein ein, ein besonderes bzw. sogar das Gebot Gottes schlechthin befolgt zu haben.

Damit ist kein rein alttestamentliches oder altkirchliches Problem angesprochen, sondern diese Thematik stellt sich auch im aktuellen diakoniewissenschaftlichen Kontext. Harbsmeier sieht diese Selbstrechtfertigung in besonderem Maße in der kirchlichen Institutionalisierung tätiger Güte begründet. Wenn diakonisches Handeln in spezifisch christlichen Institutionen geleistet wird, die sich von säkularen Institutionen abgrenzen, wird ihnen bereits das Prädikat eines vor Gott guten Werkes aufgeprägt³¹. Das Tun guter Werke in einer betont christlichen Institution weist dieses Tun selbst als christlich aus, bringt die Tätigen Christus näher. Doch greift diese Argumentation zu kurz. Weth weist im Nachwort zu Harbsmeier mit Recht darauf hin, daß die Kirche das Diakonat als ihre ureigene Lebensäußerung erkannt hat³², und eine Verweigerung einer Institutionalisierung einer solchen als wesentlich erkannten Aufgabe, um stattdessen „anonyme“ gute Werke zu ermöglichen, die die Erkennbarkeit dieser Werke als gut erschweren, führt lediglich zu einer Individualisierung des Tätigseins, die Harbsmeier denn auch offen favorisiert³³. Solch eine Individualisierung bedeutet aus politischer Perspektive nichts anderes als Beraubung der höchsten menschlichen Möglichkeiten bzw. den Versuch, sich als Institution Kirche aus der sozialen Verantwortung zu stehlen.

Unterdessen würde eine Verweigerung von kirchlicher Institutionalisierung das Problem der Selbstrechtfertigung durch tätige Güte gar nicht lösen, weil die kirchlich-institutionelle Prägung der

²³ Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, S.429

²⁴ Ebd. S.428f.

²⁵ Vgl. ebd. S.437; 2Clem 16,4

²⁶ Vgl. ebd. S.425; P Herm 8,6

²⁷ Vgl. ebd. S.426

²⁸ Vgl. dazu Turre: Diakonik, S.8;

²⁹ Vgl. dazu in Verbindung mit dem Geben von Almosen Daiber: Diakonie und kirchliche Identität, S.20

³⁰ Vgl. Harbsmeier / Weth: Glaube und Werke in der totalen kirchlichen Arbeitswelt, S.38f.

³¹ Vgl. ebd. S.22

³² Vgl. Weth: Eine notwendige Herausforderung und eine notwendige Rückfrage. In: Harbsmeier / Weth: Glaube und Werke in der totalen kirchlichen Arbeitswelt, S.46

³³ Vgl. Harbsmeier / Weth: Glaube und Werke in der totalen kirchlichen Arbeitswelt, S.22

guten Werke allenfalls eine Gefahr verstärkt, die im protestantischen Konzept der Rechtfertigung aus Glauben generell präsent sind. Dazu gehört bereits das höchst komplexe Verhältnis von Indikativ und Imperativ im theologisch-exegetischen Zusammenhang. Als eines der auffälligsten Beispiele für dieses Verhältnis nennt Bultmann Gal 5,25: „Wenn wir im Geist leben, so laßt uns auch im Geist wandeln.“ Was zuerst im Indikativ formuliert ist, wird noch einmal mit gleichem Inhalt im Imperativ formuliert, nicht zuletzt als Wille Gottes für uns. Die Werke als gottgewirkte Äußerungen des Glaubens werden gleichzeitig den Glaubenden geboten. Doch genau in diesem Imperativ liegt die Gefahr eines Rückfalls in die Werkgerechtigkeit begründet, insofern die tätige Güte in den Blick kommt als eine von Gott geforderte. Die Gnade Gottes bedeutet neben der Vergebung immer gleichzeitig die „Wiederannahme zum Dienst“³⁴, den glaubende Menschen aktiv ergreifen sollen. Neben das Evangelium als Gabe von Gott tritt das Gesetz als gottgegebene Aufgabe, wobei die Gabe die Aufgabe in sich schließt und diese Aufgabe als Vorrecht angesehen wird³⁵. Oder, wie die Barmer Theologische Erklärung formuliert, der Zuspruch wird „so und mit gleichem Ernst [...] Anspruch auf unser ganzes Leben“³⁶. Indem aber der Anspruch primär als ein solcher von Gott verstanden wird, schließt das gehorsame Tun gemäß diesem göttlichen Anspruch mit ein, daß die guten Taten erst sekundär der Welt zugut geschehen, primär aber im Gehorsam gegenüber Gott, d.h. um Gott zu gefallen. Sobald solche Imperative nicht als Verweisfunktion auf die Welt verstanden werden, sondern primär als Gebote Gottes, geschieht die Güte nicht mehr gegenüber der Welt, sondern gegenüber Jesus selbst zur Erfüllung seines Willens³⁷. Gebot Gottes und Hinwendung zur Welt in Orientierung an dieser Welt treten hier in Konkurrenz miteinander. Gute Werke gegenüber der Welt in primärer Orientierung am Gehorsam gegen Gott werden eine gänzlich andere Qualität haben als gute Taten, die primär aus Liebe zur Welt geschehen, weil sie nicht nur gänzlich unterschiedlich motiviert sind, sondern auch auf völlig unterschiedliche Weise Maßstäbe zum Handeln setzen. Insofern sind einzelne Äußerungen aus der Diakonieliteratur äußerst problematisch, wenn dort deutlich gemacht werden soll, daß diakonisches Handeln ohne öffentliche Aufmerksamkeit geschieht, weil die diakonisch Tätigen sich „dem Ruf Jesu mehr verpflichtet fühlen als der Anerkennung vieler“³⁸. Wenn die „evangelische Tiefenmotivation“ für diakonisches Tätigsein primär im Appell Gottes begründet liegt³⁹, dann wird das Tun statt auf die Welt auf die Güte vor Gott hin, auf das Gerechwerden gegenüber dem göttlichen Gebot hin ausgerichtet. Dieser Appell wird unweigerlich die Originalität der Weltliebe um der Welt willen verdrängen müssen und die Welt zum Forum des Gottesgehorsams machen. Ebenso verfehlt ist der Versuch, das „Du sollst“ des göttlichen Gebotes in ein „Du wirst“ zu verwandeln⁴⁰. Damit ist nur eine grammatikalische Alternative gefunden. Indem Glaubende eine Zukunft primär als von Gott gebotene Zukunft in den Blick nehmen, werden sie diese Zukunft immer auch als ein zu verwirklichendes Sollen gegenüber Gott empfinden. Auch der Hinweis, daß das Nichttun nichts anderes als Undankbarkeit ist⁴¹, hilft dabei nicht weiter, insofern auch der Hinweis auf Undankbarkeit letztlich nutzbar ist, um einen aus dem Glauben begründeten moralisch-theologischen Handlungsdruck zu erzeugen. Deutlich wird damit, daß die protestantische Rechtfertigungslehre das Problem der Selbstrechtfertigung gar nicht lösen kann, wenn diese ein neues Verhältnis zwischen Glauben und guten Werken zur Folge haben soll. Vielmehr muß zum erneuerten

³⁴ Albert/Philippi: Art. Theologische Grundprobleme der Diakonie. Theologische Realenzyklopädie Bd.8, S.651

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Barmen II

³⁷ Vgl. auch Kohler: Kirche als Diakonie, S.114

³⁸ Turre: Diakonik, S.51 Aus diesem Grund braucht nach Turre diakonisches Handeln keine öffentliche Anerkennung, weil es in Gott seinen „eigentlichen Auftraggeber“ hat.

³⁹ Albert/Philippi: Art. Theologische Grundprobleme der Diakonie. Theologische Realenzyklopädie Bd.8, S.647

⁴⁰ Vgl. Busch: Wer ist denn mein Nächster? S.289

⁴¹ Vgl. ebd. S.290

Gottesverhältnis in der Rechtfertigung aus Glauben ein neues Weltverhältnis hinzutreten, das im Tun von der Welt her denkt und von dieser Welt die Maßstäbe nimmt. Der Hinweis auf den Anspruch Gottes im Tun des Guten läßt das Gute Gott zu liebe statt der Welt zugut geschehen.

3.4.2.3. *Diakonie als Innere Mission*

„Ohne Taten bleibt das Wort leer, ohne Worte bleiben die Taten stumm“⁴², so macht Brandt in seiner Schrift über das neutestamentliche Dienstverständnis deutlich bzw., wie Turre in Aufnahme dieses Satzes von Brandt schreibt: „Wort und Tat der Kirche legen sich gegenseitig aus und weisen über sich hinaus. Die Tat macht das Wort begreifbar und das Wort macht die Tat eindeutig.“⁴³ Damit soll der unauflöslche, in der diakonischen Literatur immer wieder thematisierte Zusammenhang von Wort und Taten des Glaubens beschrieben werden und gleichzeitig deren Gleichrangigkeit deutlich werden, nicht zuletzt gegen das traditionell lutherische Amtsverständnis des Vorranges des Predigtamtes vor allen anderen Ämtern und damit auch vor dem Diakonat⁴⁴. Und doch löst auch dieses Beziehungsverhältnis von Wort und Tat nicht unbedingt den Konflikt. Der „Begriff „Wort“ verweist darauf, daß das Glaubensgeschehen nicht ohne intelligible Momente denkbar ist. Unter diesem Aspekt ergibt sich aber eine Vorrangstellung des Wortes vor der sinnlich vollzogenen Tat, ähnlich dem kantischen Verständnis des Zusammenhangs von Anschauung und Verstand in seiner Erkenntnistheorie⁴⁵. Kant bindet den Verstand an den Wirklichkeitsbezug durch den angeschauten Gegenstand zurück, so daß Begriffe nach ihm ohne Anschauung leer bleiben. Wie die Begriffe ohne die konkrete sinnliche Anschauung leer bleiben, so bleibt auch das Wort ohne die konkreten Taten unanschaulich. Das Denken hat keinen Zugriff auf die Wirklichkeit der Begriffe, sondern bleibt auf die Anschauung verwiesen. Ebenso bleibt das Wort an dessen Realisierung in der Tat verwiesen. Dennoch führt diese Entmachtung des Denkens in Bezug auf die Wirklichkeit bei Kant nicht zu einem wirklichen Sicheinlassen auf die Wirklichkeit, sondern die Urteilskraft greift allein subsumierend auf die Wirklichkeit zu. Die Begriffe sind vom Denken gebildet, der Verstand sucht lediglich nach deren Realitätsgehalt. Ein reflexives Verhältnis von Anschauung und Denken bzw. von Einbildungskraft und Verstand und damit ein wirkliches Sicheinlassen auf die Wirklichkeit ist erst in der ästhetischen Urteilskraft möglich⁴⁶. Die Beziehung von Wort und Tat im Diakonischen ist ähnlich gelagert. Wenn diakonisches Tun lediglich „Lebensäußerung“ des Glaubens ist in dem Sinne, daß es nur die „Realwirkung“⁴⁷ dieses Wortes bzw. des Glaubens darstellt, so bleibt dieses Handeln ohne Rückwirkung auf den Glauben. Christus begegnet dann nicht mehr wirklich in der Welt, es sei denn als Handlungsimperativ beim Anblick von Not, und die Welt kann nicht mehr in der Weise zu Gläubigen sprechen, daß sie erst aufzeigt, was Glaube konkret in seiner Mannigfaltigkeit bedeutet. So ist der Wirklichkeitsbezug im Verhältnis von Wort und Tat im diakonischen Kontext noch genau zu reflektieren auf die Gleichursprünglichkeit von Glaube und Weltbezug hin. Eine wortdominierte Diakonie ist eine weltlose Diakonie, insofern Weltbezogenheit nur gelingt im Bewußtsein, daß diese Welt ihren eigenen Stellenwert und damit ihre eigenen Maßstäbe hat. Nur in Liebe zur Welt kann die Erhaltung eines weltlichen Bezugsgewebes gelingen. Der Erweis des Glaubens in den Taten greift hier zu kurz.

⁴² Turre: Diakonie, S.4; Brandt: Dienst und Dienen im Neuen Testament, S.27

⁴³ Turre: Diakonie, S.103

⁴⁴ Vgl. hierzu Daiber: Diakonie und kirchliche Identität, S.18f.

⁴⁵ Vgl. Kap.1.1.1.1.

⁴⁶ Vgl. Kap. 1.1.1.3. Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft B XXVI

⁴⁷ Philippi: Christozentrische Diakonie, S.233

Zunächst stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Verständnis, daß die Taten ohne das Wort stumm bzw. uneindeutig bleiben⁴⁸. Deutlich wird durch diese Formulierung, daß das Tun allein nicht genügt, sondern einer Deutung durch das Wort bedarf. Die klassische Form des Hinzutretens des Wortes liegt in der Verbindung von Mission und Diakonie zur Inneren Mission. Weil Diakonie nicht nur das körperliche Wohl im Auge hat, sondern vielmehr Heil in einem ganzheitlichen Sinne⁴⁹, kann das missionarische Moment des Helfens nicht außen vor bleiben. Wer die Bedeutung der Gnade Gottes für sein eigenes Leben erkannt hat, will von dieser elementaren Überzeugung auch nicht schweigen. So weit bleibt Turres Anliegen verständlich. Problematisch wird dieses Verhältnis von Wort und Tat erst dann, wenn man es auf das Verhältnis von Mission und helfendem Handeln überträgt. Wenn die Taten ohne das Wort stumm bleiben, dann ist Diakonie nicht lediglich offen für Mission, sondern Diakonie wird dann erst durch die Verbindung von Mission und Helfen zu wirklicher Diakonie. Diakonie ohne Mission ist dann stumm und damit defizitär. Eine solch deutliche Verbindung von sozialem Handeln und Mission findet sich beispielsweise bei Weth, der deutlich macht, daß „es einen relativen Vorrang der Evangelisation“ bzw. des „Wortzeugnisses vor dem Tatzeugnis [gibt], weil Diakonie als Diakonie im Namen Jesu nur kenntlich wird im Zusammenhang der ausdrücklichen Anrufung des Namens Jesu und Verkündigung Christi.“⁵⁰ Damit verliert diakonisches Handeln seinen originären Selbstwert und wird lediglich zur sekundären Angelegenheit, ja die Fürsorge gerät in die Gefahr, ein Mittel für missionarische Absichten zu werden. Dies geschieht insbesondere bei Wichern selbst, die die Innere Mission als „Zwillingsschwester“ der Heidenmission „im Bereich der Getauften“ ansieht⁵¹. Wichern wehrt sich ausdrücklich gegen die Gleichsetzung der Inneren Mission mit „kirchlicher Armenpflege“⁵², die in christlichem Sinne betrieben wird: „Die Wohltätigkeit, welche auch von der innern Mission in des Herrn Namen geübt wird, ist an ebenso vielen Stellen, als wie an andern Stellen nicht, ein Durchgangspunkt ihrer Tätigkeit, ein sehr oft, aber doch nur zufällig mit ihr verbundenes Element, in keiner Weise aber je ihr eigentlicher Zweck.“⁵³ Der eigentliche Zweck der Arbeit der Inneren Mission liegt damit in der Verkündigung. Das helfende Tun bietet nur ein Forum dazu. Über das Helfen sollen letztlich Bedürftige für die Verkündigung bereit gemacht werden. Das diakonische Handeln wird damit explizit zum Mittel für missionarische Zwecke. Am deutlichsten kritisiert Ricca eine solche missionarische Ausrichtung von Diakonie: „Steht Diakonie nicht im Dienst des Menschen, sondern im Dienste der Mission, so sind beide verdorben, sowohl die Diakonie als auch die Mission. Wird Diakonie zum Mittel, um etwas zu erreichen, so hört sie auf, Diakonie zu sein. Die Diakonie ist nicht Mittel, sondern Zweck. Dienen, um etwas anderes heimlich zu erreichen, ist geradezu eine teuflische Erfindung. Man könnte meinen, Mission heilige die Diakonie, aber Diakonie hat es nicht nötig, geheiligt zu werden. Sie ist schon heilig, sie ist das Allerheiligste, was im Christentum vorkommt.“⁵⁴ Diakonie ist grundsätzlich mißverstanden wenn sie geheiligt werden will, bzw. wie Bach deutlich macht, nach einem religiösen Mehrwert Ausschau hält, weil ein solcher Mehrwert immer zu einer

⁴⁸ Vgl. Turre: Diakonie, S.4

⁴⁹ Vgl. v.a. Turre: Diakonik, S.62ff.; 163ff.

⁵⁰ Weth: Kirche in der Sendung Jesu Christi, S.53.59; in gleicher Weise bereits Wichern: „So gewiß das Wort und der Dienst am Wort immer der *erste* Dienst, und zwar auch Liebesdienst (diakon...a), bleibt und der Ausgangsort, das Prinzip, ist, aus dem der andere erst hervorgehen kann (denn kein einzelnes Wirken, sondern nur das Wort und seine Predigt wirkt den Glauben und dieser Glaube wirkt die Liebe und allerlei Werke der Liebe, auch die, mit denen es der Diakon zu tun hat), so notwendig behält auch der Dienst am Wort in der Kirche und Gemeinde die *erste* Stelle und damit die *Leitung* in der organisierten Gemeinde.“ (Wichern: Gutachten über die Diakonie und den Diakoniat, S.162 Hervorhebung J.H.W.)

⁵¹ Wichern: Die innere Mission – eine Denkschrift, S.183

⁵² Ebd. S.189

⁵³ Ebd. S.190 Daß die Wohltätigkeit an anderen Stellen nicht Mittel der Inneren Mission ist, liegt lediglich daran, daß manche keine Wohltätigkeit benötigen.

⁵⁴ Ricca: Die Waldenser Kirche und die Diakonie in Europa, S.144

„gesetzlichen Knute“ wird, sein zu wollen, wie Jesus selbst war⁵⁵. Der kleine aber feine Unterschied liegt in der Frage, ob Diakonie als Innere Mission lediglich offen für das Evangelium bleibt oder ob diakonisches Tun ohne missionarische Momente als defizitär eingestuft wird. Letztlich läuft eine solche konstitutive Verbindung von Mission und Diakonie auf einen Mißbrauch von Hilfsbedürftigen hinaus, die nur dann Hilfe erhalten, wenn sie ihre Missionierung erdulden. Diakonie im Zeichen der Mission ist vielleicht das auffälligste Beispiel für den Mißbrauch der Welt für fremde Zwecke, im vorliegenden Zusammenhang für spezifisch religiöse Zwecke.

3.4.2.4. Die Dienstgemeinschaft als operationalisiertes Proprium der Diakonie

In Bezug auf die Gütethematik interessiert die Verbindung von Mission und Diakonie vor allem insofern, als diakonisches Handeln durch die konstitutive Verbindung mit dem Wort einen „Mehrwert“ gegenüber säkularen Formen des Helfens erlangt und damit in besonderem Maße als christlich gilt. Doch eine solche Weihung diakonischen Handelns durch das Wort geschieht nicht nur durch die Zusammenbindung von Diakonie und Mission. Vielmehr muß jede theoretische Gestaltung einer diakonischen Besonderheit durch Rekurs auf das Wort Gottes im Kontext der Rechtfertigungslehre in hohem Maße als problematisch gesehen werden, sofern diese Besonderheit diakonisches Handeln in eindeutiger Abgrenzung zu säkularem Hilfehandeln als christlich kennzeichnet. Damit kehrt die Untersuchung zur Thematik der Dienstgemeinschaft zurück. Das Konzept der kirchlichen Dienstgemeinschaft hat in herausragender Weise die Bedeutung einer Inanspruchnahme eines Propriums kirchlichen Handelns gegenüber säkularem Helfen, indem es aus dem Wort Gottes heraus eine konkrete Gestaltung spezifisch diakonischen Tätigseins einfordert will. Das Modell der Dienstgemeinschaft, wie es Barmen IV bekennend einfordert als Gestalt der Kirche, gründet dabei auf Barmen III. Dienstgemeinschaft wird zum nach außen eindeutig erkennbaren Proprium, das von den Glaubenden in der Welt dargestellt werden soll. Nicht nur durch Verkündigung, sondern auch durch die konkrete Ordnung mit ganz konkreten Momenten soll die Kirche ihren Glauben bezeugen. Die Verwirklichung der Dienstgemeinschaft macht den Glauben nach außen sichtbar und die dazu notwendige Ordnung ist kirchlich herstellbar. Die impliziten Momente eines solchen Propriums bringt am deutlichsten Philippi im Rekurs auf Mk 10,42-45 auf den Punkt. Dienstgemeinschaft bedeutet danach 1. eine eindeutige Gegenüberstellung von Christ und Umwelt, die das christliche Handeln als eindeutig christlich ausweist, impliziert 2. qualitative Momente zu einer Unterscheidung realer Dienstgemeinschaft und kann 3. eindeutig christologisch gekennzeichnet werden und damit ihren Ursprung aus dem Glaubensereignis ausweisen, das sich umwertend auf die Praxis auswirkt⁵⁶. Damit sind alle Momente in diesem Konzept vereinigt, die auch die Gefahr der Werkgerechtigkeit darstellen. Das besondere, diakonische Tun wird in Abgrenzung zur Umwelt gestaltbar, an qualitativen Momenten eindeutig bestimmbar und dabei gleichzeitig mit der Gnade selbst verbunden. Die Gestaltung der kirchlichen Dienstgemeinschaft ist ein besonderes Werk der Kirche, das aus der Schrift heraus konkret und - noch wichtiger nach außen hin sichtbar - wird und unmittelbar aus dem Glauben hergeleitet wird, so daß mit der Kirche auch jeder Gläubige, der an der Gestaltung dieser Dienstgemeinschaft teilnimmt, teilhat an dem Tun des Guten und sich damit - wenn auch niemals ausdrücklich - im kirchlichen oder diakonischen Dienst als besonders christlich gegenüber anderen fühlen kann⁵⁷. Glaube trägt dann nicht mehr lediglich in vielfältiger Form Früchte in der Welt, sondern wird in einer bestimmten Form des Tätigseins, nämlich der christlich motivierten

⁵⁵ Bach: Plädoyer für eine Kirche ohne religiösen Mehrwert, S.163ff.

⁵⁶ Vgl. Philippi: Christozentrische Diakonie, S.202; vgl. auch Kap. 3.1.2.1.

⁵⁷ Zur Verbindung von Dienstgemeinschaft und Werkgerechtigkeit bzw. Gesetz siehe auch Busch: Dienstgemeinschaft, S.105; Schibilsky: Dialogische Diakonie, S.17

und dienstgemeinschaftlich ausgerichteten Liebestätigkeit in eindeutiger Weise nach außen hin kenntlich und ist von den Glaubenden bzw. der Kirche selbst in dieser Kenntlichkeit gestaltbar.

Dieses Konzept der Dienstgemeinschaft ist zwar innerhalb diakoniewissenschaftlicher Diskussion höchst umstritten, doch erhält dieses Modell neuerdings wieder neue Nahrung im Zuge der diakonischen Suche nach einem eigenen Profil. Dabei ist es als konkretes Modell der Gestaltung diakonischen Miteinanders in der MVO und AVR juristisch festgeschrieben und hat konkrete rechtliche und institutionspolitische Auswirkungen. Diese Konkretion wird in der diakonischen Profilsuche angesichts wachsenden Profilverlustes wieder häufiger aufgegriffen, um damit realiter die Besonderheit diakonischen Tätigseins zu erweisen. Die Autonomie der Sozialberufe von theologischen Deutungen diakonischen Tätigseins⁵⁸ im Zusammenhang einer gesamtgesellschaftlich beobachtbaren Säkularisierung⁵⁹ hat zu einem Profilverlust diakonischer Institutionen geführt. Ebenso blieb der Profilverlust der Kirche nicht ohne Folgen für die fortschreitende Säkularisierung innerhalb der Diakonie. In diesem Zusammenhang wird im Zuge der Integration wirtschaftswissenschaftlicher Managementtheorien in das diakonische Handlungsverständnis und deren Institutionsgestaltung die Bedeutung eines nach außen hin identifizierbaren Profils neu entdeckt⁶⁰, das zum einen auf der internen Seite eine gewisse „Einheitlichkeit und Kontinuität“ gewährleistet, das zum anderen nach außen hin einen „Wiedererkennungswert“⁶¹ und damit eine „echte Wahlmöglichkeit“ zwischen verschiedenen Anbietern ermöglichen soll⁶². Der gegenwärtige innerdiakonische Leitbildprozeß ist durch diese Profilsuche gekennzeichnet.

Dabei unterliegt allerdings diese Propriumsuche im Diktum der Dienstgemeinschaft auch einer massiven innerdiakonischen Kritik. So wird beispielsweise die Frage erhoben, ob sich die Diakonie nicht durch die Frage nach ihrer Kirchlichkeit letztendlich lediglich „besonders wichtig machen“ will⁶³, so daß sie mehr als mit der Welt mit sich selbst beschäftigt ist. Harbsmeier macht dabei auf die Situation des Kirchenkampfes aufmerksam, der nicht den politischen Widerstand, sondern die Unantastbarkeit von Schrift und Bekenntnis zum Ziel hatte, in deren Kontext erst die Barmer Erklärung verständlich wird. Nicht nur das eigene Profil, sondern auch das christliche Bekenntnis kann die Sorge für die Welt derart überlagern, daß die Kirche es verfehlt, das Naheliegende zu tun. Gleichzeitig wird die Frage nach dem diakonischen Proprium als eine „irgendwie mißtrauische Frage“ problematisiert⁶⁴, die für sich in Anspruch nimmt, im Gegensatz zu anderen sozialen Institutionen diakonisches im Sinne von nicht-egoistischem Helfen zu verwirklichen. Dabei wirkt dieses Proprium wie ein „gequälter Nachweis christlich-kirchlicher Besonderheit“⁶⁵, als nachträgliche „christliche Verpackung“⁶⁶ einer in der Säkularisierung begriffenen christlichen Institution. Als besonders problematisch wird in diesem Zusammenhang das distanzierende Abheben des kirchlich-diakonischen Tuns kritisiert⁶⁷, das ein vorbehaltloses Sicheinlassen auf die Welt unmöglich macht. Hilfef Handeln richtet sich bewußt auf die Welt aus, ist durch und durch weltlich⁶⁸, doch sobald hilfehandelnde Institutionen ihrem institutionellen Handeln nicht lediglich eine Sinnmitte verleihen wollen, sondern ihr Handeln durch ihre Besonderheit gegenüber ihrer Umwelt definieren, treten sie in

⁵⁸ Vgl. dazu beispielsweise Daiber: Diakonie und kirchliche Identität, S.112f.

⁵⁹ Vgl. ebd. S.21

⁶⁰ Vgl. Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.163ff.; 179ff.; Vgl. ders.: Diakonische Unternehmenspolitik, S.34ff.

⁶¹ Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.418

⁶² Rannenber: Tagesordnungspunkt Diakonie, S.71

⁶³ Jäger: Diakonie als eigenständige Gestalt von Kirche, S.232

⁶⁴ So Schober in einem Interview nach Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.122

⁶⁵ Vgl. Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.167 im Rückgriff auf eine Aussage von Harbsmeier

⁶⁶ Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.35

⁶⁷ Vgl. Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.419f.

⁶⁸ Vgl. Harbsmeier / Weth: Glaube und Werke in der totalen kirchlichen Arbeitswelt, S.22

Distanz zu dieser Welt⁶⁹ und mißbrauchen diese letztlich für ihre eigene Selbstdarstellung. Jäger macht in diesem Zusammenhang deutlich, daß die Titulierung „christlich“ letztlich einen maßlosen Anspruch impliziert, den beispielsweise die dialektische Theologie bewußt vermieden hat, indem sie diesen Titel allein Christus selbst zuerkannt hat⁷⁰. Schließlich wird der kirchlichen Suche nach einem diakonischen Proprium „domestizierende und disziplinierende“ Funktion zugesprochen. Das Modell der kirchlich-diakonischen Dienstgemeinschaft verweigert nicht nur wie gesehen Rechte, sondern es funktioniert auch ausschließlich über zusätzliche Anforderung an die in dieser Dienstgemeinschaft arbeitenden Mitarbeiter⁷¹. Der Mangel an Erkennbarkeit wird durch eine Überforderung der Mitarbeiter kompensiert⁷², der sich auf die Nichtdurchsetzung eigener Rechte bzw. fehlende Rechtsmittel, also auf einen Verzicht auf eigene Interessen oder zumindest auf eine entsprechende Vertretung dieser Interessen konzentriert.

Von zentraler Bedeutung ist bei der Frage nach dem Proprium kirchlicher Sozialarbeit der Charakter des Wirklichkeitsbezuges eines aus einem solchen Proprium heraus gestalteten Tätigseins. Die Schlüsseldisziplinen für den Wirklichkeitsbezug des Dienstgemeinschaftskonzeptes sind nicht säkulare Wissenschaften, sondern Exegese und Dogmatik. Aus dem Wort heraus wird entwickelt, wie diakonisches Miteinander auszusehen hat, um dann zu reflektieren, wie dieses Miteinander am besten in der Welt umgesetzt werden kann. Die theologische Theorie beherrscht damit die Praxis und schreibt ihr normativ vor⁷³, wie das Tun angesichts der Theorie auszusehen hat. Dieses Theorie-Praxis-Gefälle hat dann zur Folge, daß „diakonische ‘Apparate’ oft nur noch beziehungslos zu den sozialen Prozessen in ihnen und außerhalb ihrer als technisch-funktionales System in sich selbst und um sich rotieren und darin subjektiver Willkür, unkontrollierter Machtkonzentration und herrschaftlichem Zugriff preisgegeben sind.“⁷⁴ Deutlich ist hier von Hollweg der herstellungskategoriale und damit gleichzeitig herrschaftskategoriale Zugang zur Welt kritisiert, der sich in diesem theologisch-theoretischen Umgang mit der Welt niederschlägt. Damit wird die Theorie zur Ideologie⁷⁵, die auf Welt hin ausgerichtet ist, aber selbst keine Rückbindung zur Welt mehr findet. Wenn die Verwirklichung der dogmatischen Anforderungen nicht gelingt, liegt dies allenfalls an einer falschen „Operationalisierung“⁷⁶, während das weltliche Geschehen keinen Widerhall in der Theorie findet. Probleme der Praxis von Dienstgemeinschaft finden keinen Niederschlag in einer Korrektur des Modells. Auf dieser Weise ist das Modell der Dienstgemeinschaft immun geworden gegen die Wirklichkeit. Die Dienstgemeinschaft wird zur theoretisch durchgesetzten Programmierung der Praxis, wobei Helfenden die Rolle von Funktionären bei der Umsetzung des Programms zukommt. Kritik am Programm kann damit ausgeschaltet werden, daß darauf verwiesen wird, daß die Dienstgemeinschaft ein innertheologisches Paradigma darstellt, dem mit weltlichen Argumenten nicht beizukommen ist⁷⁷. So ist nicht mangelnde Operationalisierbarkeit das Problem der Theologie im

⁶⁹ Vgl. Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.265

⁷⁰ Vgl. ebd. S.167

⁷¹ Vgl. dazu Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.442.445f.; sowie Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.204

⁷² Vgl. Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.204

⁷³ Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.253f.

⁷⁴ Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.35

⁷⁵ Vgl. Hollweg: Trendwende in der Diakonie, S.203

⁷⁶ Ein Modell einer normativen oder technisierten Operationalisierung wird in der diakoniewissenschaftlichen Literatur wiederholt diagnostiziert. Vgl. dazu beispielsweise Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.253; Harbsmeier: Glaube und Werke in der totalen kirchlichen Arbeitswelt, S.18; Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.35ff.; ders.: Trendwende in der Diakonie, S.200; Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, S.446 Daiber: Diakonie und kirchliche Identität, S.17.75f.

⁷⁷ Genau diese Erfahrung machten Beyer und Nutzinger in ihren Gesprächen mit Vertretern der Kirche. Vgl. Beyer/Nutzinger: Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft, S.236

Umgang mit diakonischer Praxis⁷⁸, sondern im Gegenteil ist gerade die Operationalisierung wie der damit verbundene herstellungskategoriale Zugang zur Welt selbst das Problem, der durch seine Mißachtung weltlicher Bezüge auch unwillentlich gewaltsam mit dieser Welt verfahren muß⁷⁹. Die theologische Idee der Dienstgemeinschaft schreibt der diakonischen Praxis vor, wie diese Praxis zu geschehen hat, ohne sich auf das Geschehen in der Praxis wirklich einzulassen. Es wendet damit der Praxis gegenüber Gewalt an. Nicht nur die weltlichen Beziehungen, auch die ein solches diakonisch-operatives Handeln betreffenden Menschen verlieren dabei ihren Status als Subjekte; sie werden zu Objekten der Verwirklichung des Modells des diakonischen Propriums⁸⁰, auf die sich das modellhafte Handeln richtet, ohne daß die Betroffenen das Konzept selbst mitgestalten könnten. Stattdessen werden die theologischen Theoretiker zu Ingenieuren eines operationalisierten diakonischen Miteinanders. Es ist eine solche eindeutige Gestaltung eines christlichen Propriums, die diakonisches Tätigsein in gefährlicher Weise zur Werkgerechtigkeit verkommen läßt, weil damit das Diakonische nach außen darstellbar und in spezifischen Kategorien, die sich am christlich verstandenen Dienen orientieren, meßbar wird. Lediglich der in der institutionellen Praxis überall auffälligen Diskrepanz zwischen diakonischer Ideologie und Sachzwängen⁸¹ und damit verbunden zwischen theologischen und sozialarbeiterischen Zielen⁸² ist es zu danken, daß sich eine auffällige Diskrepanz zeigt zwischen diakonischen Konzepten und diakonischer Praxis⁸³. Die utopischen Züge des Modells der Dienstgemeinschaft bewahren die Diakonie vor der Realisierung ihres ideologischen Programms, ohne allerdings zu einer kritischen Korrektur des Modells zu führen. Die Grundproblematik der Propriumsdiskussion liegt damit im Weltbezug. Die Welt gibt nur das Forum zur Realisierung des Propriums ab und ist insofern dem Modell der Dienstgemeinschaft untergeordnet. Die Welt und die Erfahrungen in ihr haben keinen Selbstwert, der dem Proprium korrigierend gegenübersteht. Mit dem defizitären Welt- bzw. Wirklichkeitsbezug ist ein Zerstörungspotential für die Freiheit verbunden. Das Modell der Dienstgemeinschaft vernichtet wie jedes ideologische Modell bzw. Programm für die Praxis die Freiheit, indem der tätige Vollzug nur die Realisierbarkeit des Modells ausweist, aber dem Modell keine neuen Aspekte beifügen kann, geschweige denn Neuinterpretationen ermöglicht. Im Gegensatz zur Vorläufigkeit eines Konzeptes macht ein operationalisiertes Modell Initiativität überflüssig, wenn es sie nicht gar ängstlich bekämpft.

Die Realisierung des Propriums geschieht im Kontext der Operationalisierung einzig aus dem Grunde, dieses vorgegebene Proprium sichtbar darzustellen und damit dessen Realitätsgehalt zu erweisen. Ein solches Realisierungsmodell tritt in auffälligen Gegensatz zur politisch qualifizierten Sichtbarkeit als Selbstdarstellung vor anderen. Jedes freiheitlich qualifizierte Handeln, das Neues in die Welt bringt, gibt Auskunft über das „Wer“ des Täters, und dennoch haben nicht die Täter dieses „Wer“ in ihrer Hand, sondern vielmehr die Umstehenden, die über dieses Tun urteilen⁸⁴. Ein Proprium ist damit gar nicht inszenierbar, es ergibt sich vielmehr im welthaften Handeln, im Einsatz der ureigenen Möglichkeiten vor den Augen der vielen, die über das Dargestellte urteilen. Eine selbstbezügliche Inszenierung seiner selbst mißbraucht die Welt und wird von der Welt auch oft recht schnell als solche entlarvt. Dieser Zusammenhang gilt in gleicher Weise für Institutionen, so daß

⁷⁸ So behauptet Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.19; vgl. auch Beyer/Nutzinger: Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft, S.238.273

⁷⁹ Vgl. dazu Hollwegs Ausführungen zu Theologie und Lebenswelt in: ders.: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.35ff.; ders.: Trendwende in der Diakonie, S.202ff. sowie Kap 1.2.2.2. dieser Arbeit.

⁸⁰ Vgl. Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.167ff.

⁸¹ Vgl. Hollweg: Trendwende in der Diakonie, S.203

⁸² Vgl. Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.19 im Rückgriff auf eine Aussage von Lukatis

⁸³ Vgl. ebd. S.176

⁸⁴ Vgl. Kap. 1.2.1.2. sowie Kap. 2.4.2.4. vgl. Arendt: Vita activa, S.178

die Reflexion der eigenen institutionellen Möglichkeiten aus dem eigenen Selbstverständnis heraus zwar die Welt stärkt, aber diese Handlungsmöglichkeiten offen bleiben müssen für die Welt und an ihr interessiert bleiben müssen, wenn sie sich nicht in eine armselige und peinlich wirkende Selbstdarstellung verkehren wollen.

3.4.3. Arendts politische Kritik der tätigen Güte

3.4.3.1. Die selbstbezügliche Selbstvergessenheit christlicher Güte

Die Problematik der guten Werke besteht in der Realisierung des Guten, das weltfernen, z.B. göttlichen Maßstäben genügen und gleichzeitig der Welt zugute kommen will. Gute Werke wollen primär getan sein, weil sie gut sind, weil Gott selbst sie als gut kennzeichnet und den Menschen zu tun gebietet. Der Konflikt der Güte entsteht, indem der Täter guter Taten gute Werke tun und dadurch gut sein will vor sich selbst, vor Gott und schließlich auch vor der Welt⁸⁵, wobei die Güte meist sogar für sich beansprucht, vom Urteil der Welt unabhängig zu sein. Für den Charakter dieser Güte ist es letztlich fraglich, wem gegenüber diese Güte geschieht. Geschieht die Güte nicht zuerst gegenüber der Welt, so genügt sie in erster Linie moralischen Maßstäben. Damit führt die Problematik der Güte in den Konflikt des Willens hinein und dieser menschliche Wille ist, wie Arendt überzeugend darlegt, radikal selbstbezüglich⁸⁶; es geht ihm letztlich um nichts anderes als um die Integrität der eigenen Person, die Übereinstimmung mit sich selbst, auch wenn dieses Streben nach Übereinstimmung mit sich selbst vergeblich bleibt angesichts des dem Willen eigenen Streites mit sich⁸⁷. Dabei macht Arendt deutlich, daß diese je eigene Integrität im Bereich des Wollens nicht nur nicht verwirklichtbar ist, sondern daß dieser Maßstab auch dort, wo er sich in Handlungen äußert, schädlich bzw. in hohem Maße gefährlich ist für die Welt. Das gute Wollen gerät in den Konflikt mit der Welt, und Menschen müssen sich entscheiden, ob sie das Gute oder die Welt zum Maßstab ihres Handelns machen wollen. Damit untergräbt Arendt die weit verbreitete Auffassung, daß die Verwirklichung des moralisch Guten gleichzeitig gut für die Welt ist, so daß ein Politiker aufgrund seiner moralischen Integrität zum guten Politiker wird, eine Grundauffassung politischer Moralität, die sich angefangen bei Cicero in allen Fürstenspiegeln des Mittelalters findet⁸⁸. Was für die Politik gilt, gilt auch für Helfende, insofern sie sich im Helfen auf die Welt einlassen. Die Kennzeichnung diakonischen Tätigseins als gutes Werk wehrt zwar der kultischen Spiritualität, die durch gottesdienstliche Taten die Anerkennung Gottes erlangen will und wendet sich insofern der Welt zu, als Güte sich nicht kultisch vollzieht an gottgeweihten Orten, sondern in der Welt tätig ist. Aber gute Werke im Sinne diakonischen Tätigseins in ausdrücklichem Gottesgehorsam, degradiert letztendlich die Welt zum gottesdienstlichen Raum, wenn es ihm primär darum geht, Gutes zu tun, weil es als Gutes geboten ist und nicht darauf achtet, was dieses Gute in der Welt anrichtet. Das moralisch Gute ist an dieser Stelle mit der Weltliebe nicht vereinbar, sondern beide zeigen eine radikale Alternative auf. Dahinter stehen sich als kategorial zu unterscheidende geistige Vollzüge Urteilen und Wollen im Sinne Hannah Arendts gegenüber, die eine Antwort auf die Frage nach dem primären Maßstab der Weltwahrnehmung verlangen.

Diese Alternative zwischen willenskategorialem Zugang zur Welt im Lichte des göttlichen Gebotes und urteilskategorialem Zugang im Kontext der Liebe zur Welt spiegelt sich in besonderem Maße in Arendts Kritik des Christentums. Diese ihre Kritik ist zentral eine solche christlich verstandener tätiger Güte, der sie eine dem Willen entstammende Selbstbezogenheit vorwirft: „There is perhaps

⁸⁵ Vgl. Arendt: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto, S.82

⁸⁶ Vgl. Kap. 1.1.3.

⁸⁷ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.63; Jonas: Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7

⁸⁸ Vgl. dazu die Ausführungen von Skinner: Machiavelli zur Einführung, S.63f.

selfishness in those who live their own salvation instead of redeeming the country. – Es gibt vielleicht eine Selbstsucht in denen, die für ihre eigene Errettung leben anstatt für die Erlösung ihres Landes.⁸⁹ Mit dem Christentum, so macht Arendt deutlich, wendet sich die in der klassischen Antike so bedeutsame Sorge um die Welt in eine solche um die je eigene Seele und Erlösung⁹⁰. Damit wird für das Christentum in radikalem Bruch mit dem klassischen Altertum das je eigene Leben - und zwar das ewige - wichtiger als die Welt⁹¹. Dieser Blickwinkel ist von der Perspektive der Welt aus gesehen ausgesprochen egoistisch. Gleichzeitig betrifft diese Selbstbezüglichkeit die je eigene Realität außerhalb dieser Welt, so daß sich der christliche Glaube aufgrund der eschatologischen Erwartung des individuellen ewigen Lebens sich in doppelter Weise der Sorge um die Welt enthebt⁹². Die Sorge um das je eigene ewige Leben tritt damit in direkte Konkurrenz zur Sorge um die Welt. Das Christentum, so Hannah Arendt, fördert die Betonung der *vita contemplativa* vor der *vita activa*, insofern der Glaube zuerst der *vita contemplativa* zugehört⁹³.

Diese Kritik Arendts mutet auf den ersten Blick äußerst einseitig an und scheint nichts anderes zu wiederholen als die Religionskritik von Feuerbach und Marx. Doch wird der Kristallisationspunkt dieser Kritik erst in ihrer Reflexion des christlichen Konzeptes der tätigen Güte deutlich als der dem Willen zum Guten Gottes eigenen Tätigkeitsweise. Güte „in ihrem absoluten Sinne“ stellt für Arendt ein Spezifikum des Christentums und Zentrum der Lehre Jesu dar und geht von dort in politische Konzepte der Verwirklichung eines absoluten Guten ein⁹⁴. Als Vorläufer dieser Entwicklung wäre vor allem Platon zu nennen, der bereits dreihundertfünfzig Jahre vor Christus die Verwirklichung der „*δῆα τοῦ ἀγαθοῦ* - der Idee des Guten zum Ziel des Politischen erhebt. Arendts Kritik der Güte bedeutet nicht deren radikale Ablehnung. Sie gesteht sogar zu, daß Jesus das „einzige Beispiel wirklichen Gutseins“⁹⁵ ist und Güte gleichzeitig „die einzige Tätigkeit [darstellt], die Jesus nachweislich in Wort und Tat gelehrt hat“⁹⁶. Ihr geht es vielmehr darum, die Gefahren gütigen Tätigseins für den öffentlichen Raum aufzuzeigen. Dazu unterscheidet sie zwischen absolutem Guten und tätiger Güte, die dennoch in enger Verbindung miteinander stehen. Wie nach dem Neuen Testament niemand außer Gott gut ist, so kann nach Sokrates auch kein Mensch weise sein, sondern die Weisheit nur lieben. Das Paradox von Gutseinswollen bei Unmöglichkeit des Gutseinkönnens hat Folgen für das Tätigsein angesichts dieses Guten, ja bedingt dieses erst: „Niemand kann die Weisheit oder die Güte lieben, es sei denn in den ihnen entsprechenden Tätigkeiten, im Philosophieren also und in der tätigen Güte. Beide Tätigkeiten aber sind dadurch gekennzeichnet, daß sie überhaupt nur bestehen können, wenn es ein Weise-sein oder ein Gut-sein nicht gibt.“⁹⁷ Diese Passage kann als Arendts Reflexion der Selbstrechtfertigungsproblematik gelesen werden. Das Gut-sein-wollen, die Selbsterlösung, ist in sich paradox und kann daher nie an ein befriedigendes Ende gelangen. Der Gütige bleibt auf dem Wege zum Guten, ohne dabei in diesem Leben je ans Ziel zu kommen aber

⁸⁹ Arendt: Machiavelli, S.024017

⁹⁰ Arendt: *Collective Responsibility*, S.46: „With the rise of Christianity, the emphasis shifted entirely from care for the world and the duties connected with it to care for the soul and its salvation.“

⁹¹ Vgl. Arendt: Machiavelli, S.024019f.: „Attitude to politics: Ancients could become immortal only by adding something to the world which goes on after they are dead. Christians, on the contrary, are sure of their immortality no matter what they do and therefore have only to chose the ‘good life’ in order to make sure of the life in the hereafter. For the ancients: Life as such because it is mortal is nothing; it is an opportunity for becoming immortal. For the Christians: Life as such is immortal and therefore everything. Life and World. We live in the world: life goes on after the world has perished; or world goes on after life has perished.“

⁹² Arendt: *Was ist Politik*, S.61; Arendt: *Vita activa*, S.71

⁹³ Vgl. Arendt: *Labor, Work, Action*, S.30

⁹⁴ Arendt: *Vita activa*, S.70f.

⁹⁵ Arendt: *Über die Revolution*, S.103

⁹⁶ Arendt: *Vita activa*, S.71

⁹⁷ Arendt: *Vita activa*, S.72

auch ohne dieses unerreichbare Ziel je aufgeben zu können, weil von diesem Guten, von der eigenen Gerechtigkeit vor Gott, die eigene Seligkeit abhängt. Alle konkreten Vorbilder und Vorschriften zum Gutsein endeten nach Arendt im Absurden und legen damit Zeugnis für dieses Paradox ab⁹⁸.

Es liegt der Einwand auf der Hand, daß die christliche Güte doch insofern gerade nicht selbstbezüglich und weltlos ist, als sie sich explizit auf die Welt hin ausrichtet und Gutsein nicht durch kultische Reinigung erreichen will. Diesen Weltbezug bestreitet Arendt auch gar nicht, vielmehr sieht sie sehr wohl, daß die Nächstenliebe ein Gegengewicht zur Betonung der *vita contemplativa* bildet⁹⁹. Und doch ist die tätige Güte durch weltbezogene Weltfremdheit bestimmt, insofern sie nicht nur durch den soeben beschriebenen Selbstrechtfertigungskonflikt, sondern auch durch einen paradoxen Weltbezug gekennzeichnet ist. Sie betätigt sich in der Welt aber als „aktiv negierender Bezug“¹⁰⁰ zu dieser Welt. Diese aktive Negation der Welt betrifft die Maßstäbe der tätigen Güte. Indem die Offenbarung die göttlichen Maßstäbe aufzeigt, die durch tätige Güte in der Welt realisiert werden sollen, verweigert die Güte eine Orientierung an der Welt. Arendts Kritik des Christentums ist weniger von der philosophischen Religionskritik als von Machiavellis Kritik an einer christlich-moralischen Politik geprägt. Machiavelli war zu seiner Zeit in Florenz konfrontiert mit einer expansiven Herrschaft der Kirche in Form eines vatikanischen Territorialstaates, der freie Städte wie Florenz direkt bedrohte, und damit eine verhängnisvolle und überaus mächtige Verbindung von Politik und Religion, Kirche und Staat implizierte¹⁰¹, indem kirchliche Herrscher mit religiösem Anspruch unter Zurschaustellung gütiger Handlungen den politischen Raum korrumpierten. Gleichzeitig begegnete ihm unter seinen christlichen Zeitgenossen teilweise eine negierende Haltung gegenüber Politik, die sich darin ausdrückte, an der eigenen Rettung mehr interessiert zu sein als an der Rettung des eigenen Landes, und die Machiavelli als Selbstsucht deutete. Schließlich begegnete ihm ein Typ von Politiker, der Politik mit moralischen Kategorien betreiben wollte und daraufhin entweder kläglich scheiterte oder die Politik abzwecken wollte zur Beförderung des Reiches Gottes. Es sind diese Erfahrungen, die Machiavelli eine scharfe Trennung vornehmen ließen, nicht nur zwischen Kirche und Politik, sondern auch damit verbunden von politischer Klugheit und moralischen Überzeugungen, um dadurch die Eigengesetzlichkeit und eigene Würde des Politischen wiederzugewinnen.

In Aufnahme von Machiavellis Unterscheidung von Politik und Moral setzt Arendts Kritik der christlichen Güte an, die in Anlehnung an Machiavellis Option, den politischen Raum vor der moralischen Inanspruchnahme zu bewahren, die Liebe zur Welt gegenüber der Liebe zum Guten abgrenzt, um so die Welt selbst zu bewahren. Es geht dabei nicht einfach um eine Unterscheidung, sondern um die Bewahrung der Welt, weil diejenigen, die nicht die Welt, sondern ihre Seele lieben und deshalb tätige Güte üben, Arendts Überzeugung nach schlecht bzw. gefährlich für die Welt sind¹⁰². Die Moral und deren Ziel des je eigenen Seelenheils bzw. der je eigenen Integrität tritt in direkte Konkurrenz zum Politischen. „Ewiges Leben oder ewiger Ruhm“, so schreibt Arendt im Rückgriff auf Machiavelli, heißt die Alternative. „Rettung deiner selbst oder deines Volkes. Du kannst nicht beides haben“¹⁰³. Es geht Arendt um den Maßstab des Handelns, wobei ihrer Überzeugung nach das Motiv, für sich selbst zu handeln, das Handeln für die Welt ausschließt.

⁹⁸ Vgl. Arendt: *Vita activa*, S.72

⁹⁹ Arendt: *Labor, Work, Action*. S.30

¹⁰⁰ Arendt: *Vita activa*, S.74

¹⁰¹ Vgl. dazu Machiavellis Einschätzung allein unter herrschaftstechnischem Gesichtspunkt ders.: *Il Principe* XI

¹⁰² Arendt: Machiavelli, S.024017: „Those who not love the world but love their own soul are bad for the world.“ Vgl. auch Arendt: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S.82

¹⁰³ Arendt: Machiavelli, S.024017: „The question is double: a) What do you prefer: eternal life or eternal glory? b) Salvation of yourself or of your people? You can't have both.“

Dieser Konflikt wird von Moralisten gerne übersehen, weil der Welt kein angemessener Eigenwert zuerkannt wird. Das Ziel des christlichen Handelns ist aus moralischer Perspektive eine Distanzierung von der Wertschätzung dieser Welt. Je unabhängiger wir von der Welt werden, desto eher können wir gute Werke vollbringen. Arendt stellt diese Argumentation auf den Kopf. Nicht zu viel, sondern zu wenig Weltliebe ist das Problem der Kluft zwischen Wollen des Guten und Tun des Guten.

Es genügt nicht, das Gutsein vor Gott in der Welt auszuüben durch tätige Güte. Einer solchen christlichen Güte fehlt vielmehr die Wertschätzung der Welt und des Tätigseins in ihr als etwas Originäres¹⁰⁴, weil diese Güte die Welt letztlich nur benutzt als Übungsfeld für den Gottesgehorsam. Politisches Handeln, so Arendts Kritik, hat im Christentum nicht seinen Wert in sich, sondern geschieht um etwas anderes willen, eben zur Realisierung von Moral bzw. Güte. Diese Moral mag irgendwann auf Erfahrung beruht haben, so daß die moralischen Maßstäbe meist tatsächlich gut für die Welt sein können; doch verlangt deren Realisierung als gutes Handeln für die Welt einen Modus des Handelns, der nicht mehr der Moral entnehmbar ist, sondern die weltliche Situation zu berücksichtigen hat, wobei tatsächlich Moral und Welt als Maßstäbe in Streit miteinander geraten können. Sobald Moral das Gute für die Welt in Form von geronnenen Erfahrungen, die sich an der Welt messen lassen müssen, transformiert in absolute Maßstäbe, beansprucht sie eine absolute Herrschaft über die Welt, unter der die Welt als Bezugsgewebe untergehen muß. Am eindeutigsten ist dieser Tatbestand vielleicht an der Frage der Gewalt im Politischen einsichtig. Ein moralisches Ideal der Gewaltlosigkeit gerät sehr schnell mit der politischen Realität in Konflikt. Sobald politisches Handeln ein solches Ideal durchsetzen will, wächst daraus meist lediglich eine Gewalteskalation. Wenn dagegen das Ideal dazu beiträgt, Gewaltanwendung ständig zu kontrollieren, vermag sie meist eher, die Welt zu bewahren, ohne dabei je einem moralischen Anspruch der absoluten Gewaltlosigkeit gerecht werden zu können.

Die Frage, was gut für die Welt ist, ist immer auch eine Frage diakonisch-helfenden Handelns, aber moralische Maßstäbe geraten dabei schnell an ihre Grenzen. Wer im Helfen lediglich gute Maßstäbe verwirklichen will, weil er meint, daß diese Maßstäbe von Gott als gut ausgewiesen und damit auch per se, unabhängig von der Situation, gut für die Welt sind, wird der Welt mehr schaden als nutzen. Ein Tun aus Dienstbereitschaft, Barmherzigkeit oder Liebe kann erst dann gut für die Welt werden, wenn die jeweiligen Implikationen und Folgen des Tuns aus einer solchen letztlich moralischen Grundhaltung heraus für die Welt in jeder Situation neu reflektiert werden.

Die Thematik der Güte ist nach Arendt verbunden mit paradoxen Beziehungen, die das Phänomen entsprechend unübersichtlich machen. Neben dem Paradox des Willens in seinem Streit mit sich selbst und dem Paradox der Tantalus-artigen Unerreichbarkeit des Guten, das die Güte erst motiviert, sowie dem paradoxen Weltbezug eines aktiv negierenden Weltbezuges ist Güte auch noch in einem originären Sinne paradox selbstbezogen. Zum einen hat das moralisch Gute die individuelle Integrität jedes einzelnen zum Gegenstand, zum anderen ist im eigentlichen Sinne gut gar nicht die Handlung sondern das persönliche Motiv und betrifft damit die Innenseite der Person¹⁰⁵. Damit wird der Konflikt in das Innere der Person selbst verlagert, die sich angesichts der Unbewußtheit vieler Motive beständig fragen muß, ob sie wirklich allein aus guten Motiven gehandelt hat¹⁰⁶. Die moralische Persönlichkeit kann sich damit des eigenen guten Willens nie wirklich sicher sein und

¹⁰⁴ Arendt: Labor, Work, Action. S.30: „Christianity, contrary to what has frequently been assumed, did not elevate active life to a higher position, did not save it from its being derivative, and did not, at least not theoretically, look upon it as something which has its meaning and end within itself.“

¹⁰⁵ Vgl. dazu besonders Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA S.393: „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.“

¹⁰⁶ Vgl. Arendt: Vom Leben des Geistes II, S.66

begegnet mit gleichem Argwohn und Mißtrauen wie gegenüber sich selbst, so auch gegenüber seiner Umwelt. In dem Versuch, möglichst viele unsichtbare Motive aufzudecken um auf diese Weise Klarheit über die eigenen und fremden Motive zu gewinnen - letztendlich eine Anwendung des cartesischen Zweifels auf die eigenen Motive -, liegt ein wesentliches Motiv für die moderne Popularität von Psychologie, allen voran der Psychoanalyse begründet¹⁰⁷. Arendts Kritik der Güte ist damit ebenfalls wie ihre Psychologiekritik eng verbunden mit ihrer Wertschätzung der Erscheinungswelt¹⁰⁸. Der ständige Argwohn gegenüber heimlichen Motiven des Handelns lenkt die Aufmerksamkeit von der Welt weg auf das Innere der Täter, erzeugt Mißtrauen und eine Mißachtung des Glanzes der Sichtbarkeit.

Doch wie wenn damit noch nicht genug sei, korrumpiert bereits die Erscheinung einer Handlung als gut vor sich selbst die Güte. Schon die Selbstwahrnehmung des Guten an sich selbst entlarvt eine Tätigkeit als nicht um seiner selbst willen, sondern um des eigenen Seelenheils willen getan, wodurch ein der authentischen Güte fremdes Motiv in das Handeln eingegangen ist. Letztlich darf damit der Gütige in seiner mißtrauischen Prüfung der eigenen Motive gar nicht zu der Überzeugung gelangen, daß ihn nur reine Motive in seinem Handeln geleitet haben, weil er mit einer solchen Überzeugung bereits Selbstrechtfertigung betreibt. In Arendts Reflexion der Güte spielt daher ein Vers aus der Bergpredigt eine herausragende Rolle, in dem Jesus angesichts des Tuns der TMlehmosÚnh, hier des Gebens von Almosen, deutlich macht, daß dies nicht aus dem Motiv des Gesehenwerdenwollens heraus geschehen soll, sondern so „daß die Rechte nicht weiß, was die Linke tut“ (Mt 6,3)¹⁰⁹. Arendt versteht diesen Vers wörtlich, so daß es ihrer Auffassung nach nicht reicht, die tätige Güte vor anderen zu verbergen, sondern sie muß auch vor sich selbst in ihrem gütigen Charakter verborgen bleiben. Die Verborgenheit christlicher Güte geht damit weiter als diejenige des Denkens, das sich vor der Welt in die Einsamkeit flüchtet. Tätige Güte verbirgt sich nicht nur vor der Welt sondern auch vor dem Subjekt des Tuns¹¹⁰ und gehört damit in den Kontext der Verlassenheit. Arendt nennt die Güte die „einzige positive Lebensweise der Verlassenheit, die wir kennen“¹¹¹. Allerdings bleibt die Güte dabei im Paradox verhaftet. Sie reflektiert nicht mehr auf ihr eigenes Gutsein, ohne das Gutseinwollen als Motiv des Tätigseins aufgeben zu können und sie ist tätig, ohne sich des gütigen Charakters dieses Tätigseins bewußt werden zu dürfen.

Arendts Reflexion der Güte als Verlassenheit von sich selbst steht in sachlicher Nähe zum reformatorischen Konzept des Tuns guter Werke angesichts der Gefahr der Werkgerechtigkeit. In diakonischen Konzepten hat die Verlassenheit von sich selbst einen besonderen Stellenwert. So wird immer wieder auf die Grundhaltung der „Selbstverständlichkeit“ im Geben und Nehmen¹¹² verwiesen, die dazu beitragen soll, daß Helfer sich im Diakonischen ihres herausragenden christlichen Werkes nicht mehr bewußt sind. Im Rückgriff auf Luther wird dabei deutlich gemacht, daß es im Diakonischen nicht darum gehen kann, Gutes tun zu wollen, sondern „das Tun frei dahinzugeben“¹¹³, durchdrungen vom Wort in „Selbstvergessenheit“ zu handeln¹¹⁴. Nicht mehr ich, sondern Gott in Christus und der Nächste stehen fortan im Mittelpunkt des Handelns¹¹⁵. Am deutlichsten wird in

¹⁰⁷ Arendt: Machiavelli, S.024018: „The darkness of the human heart: I myself cannot penetrate. I never know whether I am good or act for ulterior motives. The assumption of modern psychology is that I can know.“

¹⁰⁸ Vgl. dazu Kap. 1.1.1.1.; 2.4.2.2.

¹⁰⁹ Vgl. Arendt: Vita activa, S.71

¹¹⁰ Arendt: Vita activa, S.72

¹¹¹ Arendt: Vita activa, S.73

¹¹² Vgl. Bach: Boden unter den Füßen hat keiner, S.56.74.156; vgl. auch Turre: Diakonik, S.57

¹¹³ Luther: WA 7; 20-38; zitiert nach Degen: Diakonie im Widerspruch, S.80

¹¹⁴ Vgl. Harbsmeier / Weth: Glaube und Werke in der totalen kirchlichen Arbeitswelt, S.26

¹¹⁵ Vgl. Rannenberg: Tagesordnungspunkt Diakonie, S.55

diesem Zusammenhang Möller, den Schäfer in seiner Diakoniekonzeption aufgreift¹¹⁶: „Wer in [den Leib Christi] eingegliedert ist, gehört nicht mehr sich selbst, sondern dem, der ihn mit seinem Geist beschlagnahmt hat, damit er selbstvergessen und selbstverständlich bei seinem Nächsten ist und mit ihm im Nehmen und Geben teilen kann.“¹¹⁷ Die Problematik der Güte wird gelöst durch ein Sichzurücknehmen als Handlungssubjekt, um sich vom Geist Gottes allein beschlagnahmen zu lassen. Es ist die Verkündigung der göttlichen Gnade in Christus, die es ermöglicht, daß das dem Wort folgende Tun „ganz und gar absichtslose, zweckfreie Tat um des Nächsten willen wird, die keiner Rede mehr wert ist und so selbstvergessen geschieht, daß die Linke nicht mehr weiß, was die Rechte tut.“¹¹⁸ Vor der Gefahr, des „frommen Selbstbetruges, mit dem ich mir in meiner Nächstenliebe über die Schulter schaue und mich ganz famos finde“¹¹⁹, bewahrt sich der Gläubige nur dadurch, „daß Jesus selbst in seinem Wort an uns so tätig wird und mit seinem Wort so sehr in uns eindringt und uns so durchdringt, daß er selbst der Täter der wahrhaft guten Taten in uns wird und wir sagen können: ‘Gutes denken, tun und dichten, mußst du selbst in uns verrichten’ (EKG 127,2).“¹²⁰ Die Verlassenheit wird damit allein durch eine göttliche Beschlagnahmung erreicht, die so elementar erlebt wird, daß der Gütige sich gar nicht mehr selbst als Täter empfindet, sondern Gott durch sich hindurch wirksam sieht. Dabei ist die Gefahr einer solchen Interpretation geistigen Tätigseins mit Händen greifbar. Wie kann jemand - so stellt sich die Frage - der sich in diesem Sinne in seinem Handeln selbstvergessen bestimmen läßt, noch selbstverantwortlich handeln? Führt hier nicht das Vergessen des gütigen Charakters zu einer gefährlichen Reflexionslosigkeit, so daß der, der nicht weiß, was seine Rechte tut, auch nicht mehr merkt, was er eventuell in der Welt anrichtet? Braucht nicht das Absehen vom gütigen Charakter des eigenen Tuns eine neue weltimmanente Perspektive des Handelns, in der der Täter von Hilfe ebenso vorkommt wie der Hilfeempfänger? Wird hier nicht letztendlich der Glaube benutzt, um sich - obwohl tätig - der menschlichen Verantwortung zu entziehen, indem der selbstvergessen Tätige über die Folgen seines selbstvergessenen Tuns keine Rechenschaft abzulegen braucht?¹²¹ Möller entgeht der Gefahr der auf sich selbst bezogenen Selbstrechtfertigung gut reformatorisch durch den Rückgriff auf die gläubige Passivität. Diese Passivität entgeht jedoch nicht der weltverleugnenden Selbstbezüglichkeit, die den Konflikt der tätigen Güte kennzeichnet. Der Selbstvergessene bleibt nur an der Christusbeziehung interessiert, um Christus daraufhin den Weltbezug zu überlassen.

So bleibt die Güte durch einen paradoxen Selbstbezug gekennzeichnet. Besorgt um die eigene Stellung vor Gott aufgrund des tätigen Gottesgehorsams gegenüber dem von Gott gebotenen Guten versucht die Güte gleichzeitig, den Täter als Täter wieder loszuwerden, um selbstvergessen handeln zu können. Dieses paradoxe Selbstverhältnis hängt eng zusammen mit dem für den Willen konstitutiven Konflikt und ist in gleicher Weise konstitutiv für die Wahrnehmung des Tuns als Tun des Guten.

3.4.3.2. Die weltbezogene Weltverlassenheit der Güte

Als selbstvergessene Güte verliert das Tun des Guten nicht seine Problematik im Hinblick auf die Welt. Selbstvergessenheit führt ebenso wenig wie kultisch bestimmtes Tun zu einer Wertschätzung der Welt. Nicht nur bleibt die Güte selbstbezogen im Sinne der Konzentration auf das Durchdrungenwerden vom Wort Gottes, indem daraufhin Gläubige quietistisch auf göttliche

¹¹⁶ Vgl. Schäfer: Gottes Bund entsprechen, S.355ff.

¹¹⁷ Möller: Lehre vom Gemeindeaufbau, S.365

¹¹⁸ Ebd. S.369

¹¹⁹ Ebd. S.370

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Vgl. dazu Schäfers Kritik an Moeller in ders.: Gottes Bund entsprechen, S.359f.

Handlungsimpulse warten, sondern es stellt sich die Frage, wie ein Selbstvergessener verlassen von sich selbst noch mit der Welt verbunden bleiben kann. Es ist dieser Vorwurf der Weltverlassenheit, der das Zentrum der Gütekritik Arendts darstellt. Was nicht vor dem Täter der Güte erscheinen darf, darf sich erst recht nicht vor anderen zeigen, die durch ihre Wertschätzung dem gütigen Tun unreine Motive beimischen könnten. Die Verlassenheit der Güte hat damit die entgegengesetzte Richtung im Vergleich zur Verlassenheit im Kontext des Totalitarismus. Während jene mit der Verlassenheit von der Welt ihren Anfang nimmt, bis die von der Welt Verlassenen sich auch nicht mehr ihres eigenen Personseins sicher sind¹²², konstituiert sich die Verlassenheit der Güte als eine solche von sich selbst, die als Verlassenheit von sich selbst auch aus der mit anderen gemeinsamen Welt flieht, um nicht im Tun des Guten von anderen gesehen zu werden. Die Verlassenheit der christlichen Güte von der Welt hat damit ihren Ursprung in der Flucht vor dem Öffentlichkeitscharakter der Welt. Weil Güte sich lediglich an den inneren Motiven zeigt, sieht die gütige Tätigkeit der Scheinheiligkeit zum Verwechseln ähnlich. Nur in ihrer Verborgenheit vor der Welt ist deshalb die Echtheit der Güte zu erkennen. Im Prozeß der Erscheinung verschwindet entweder im günstigsten Falle Güte sofort¹²³, ohne in Erinnerung umgeformt werden zu können¹²⁴, und verwandelt sich in Liebe zur Welt, oder sie wird unweigerlich zur Eitelkeit und damit zur Heuchelei und Scheinheiligkeit¹²⁵, indem sich die guten Werke mit dem Gesehenwerdenwollen verbinden. Christlichen Institutionen im Zeichen der Güte bleibt bezüglich ihres Verhältnisses zum öffentlichen Raum nur das Dilemma, entweder durch diesen öffentlichen Raum korrumpiert zu werden, oder selbst den öffentlichen Raum zu korrumpieren und damit zu vernichten¹²⁶. Auch hier nimmt Arendt Bezug auf Machiavelli, der mit seiner strikten Trennung von Kirche und Staat auf die Erfahrung seiner Zeit reagiert, daß die politische Macht des Papstes als des obersten Repräsentanten der römischen Kirche den politischen Raum selbst gefährdet, insofern der religiöse Anspruch den Papst mit einer verheerenden Machtfülle ausstattete¹²⁷, die sich unkontrolliert entfalten konnte. Aber nicht nur die - scheinheilige - Güte von Herrschern korrumpiert den politischen Bereich, sondern auch die Predigt der Güte gegenüber dem Volk, insofern das Gebot, dem Übel nicht zu widerstehen, erst den politischen Herrschern den entsprechenden Freibrief zu ihrem Machtmißbrauch lieferte¹²⁸. Eine reformierte Kirche, die diese von aller Scheinheiligkeit zu reinigen versucht, ist nach Arendts Auffassung noch gefährlicher für die Welt als eine korrumpierte Kirche¹²⁹. „Die Welt“, so macht Arendt deutlich, „kann nur schlechter werden, wenn Menschen dem Bösen nicht widerstehen“¹³⁰. Damit sieht Arendt die Güte vom politischen Standpunkt aus auf einer Ebene mit dem Verbrechen¹³¹ und vergleicht „Heilige“ mit einer „Räuberbande“¹³², weil sich Güte in gleicher Weise wie die Bosheit vor der Welt verbergen muß, um sich vor dem Gesehenwerden zu schützen, aber dabei gefährlich bleibt für den Bestand dieser Welt, gefährlich vor allem für die Sichtbarkeit in der Welt.

Aufgrund des verbergenden Charakters der christlichen Güte kennzeichnet Arendt das Freiheitsverständnis des Christentums als rein negative Freiheit von Politik. Dabei spielt für sie ein Satz

¹²² Vgl. Kap. 1.1.2.2.

¹²³ Arendt: Machiavelli, S.024018: „Goodness: in absolute sense does not exist in this sphere, because the good deed hides itself, the moment it is known, it is no longer good, but vanity, wanting to appear good.“

¹²⁴ Arendt: Vita activa, S.73

¹²⁵ Arendt: Vita activa, S.71

¹²⁶ Arendt: Vita activa, S.74f.

¹²⁷ Vgl. Machiavelli: Il Principe XI

¹²⁸ Arendt: Vita activa, S.75

¹²⁹ Vgl. ebd.

¹³⁰ Arendt: Wahrheit und Politik, S.348

¹³¹ Arendt: Vita activa, S.169

¹³² Arendt: Vita activa, S.53

von Tertullian eine besondere Rolle: „Nec ulla magis res aliena quam publica - keine Angelegenheit ist uns fremder als eine öffentliche“¹³³. Christlicher Glaube und öffentliche Angelegenheiten schließen sich für Tertullian kategorisch aus. Das Christentum verlegte durch diesen seinen „radikal antipolitischen Charakter“¹³⁴ die menschlichen Angelegenheiten „aus dem Bereich des Öffentlichen in den personalen Zwischenbereich zwischen Mensch und Mensch“¹³⁵. Die radikale Nächstenliebe, die die Leibe zum Feind mitumschließt - also ein „Heiligkeitsideal“ radikaler Güte - soll dem christlichen Anspruch nach alle menschlichen Angelegenheiten regeln. Christliche Güte zeigt sich damit als Gegensatz nicht nur zum in der Welt Hervorragenden, sondern auch zum Nützlichen für die Welt, insofern ihre Kriterien absolut sind und einem Bereich entnommen sind, der diese Welt transzendiert und den das Hervorragende und die Nützlichkeit nur korrumpieren können. Das Christentum gründete aus Arendts Perspektive daraufhin einen zwischenmenschlichen Raum neben der Politik, die Gemeinde als denjenigen Versammlungsraum, in dem die Ideale der Güte das Miteinander bestimmen sollten¹³⁶, der aber gleichzeitig nicht Erscheinungsraum werden durfte¹³⁷. Erst Augustin machte nach Arendts Interpretation aus der christlichen Welt wieder eine Gemeinschaft, indem er das antipolitische Christentum in eine christliche Politik transformierte, ohne allerdings dem Politischen seinen originären Wert zurückzugeben¹³⁸. Vielmehr sollte fortan die öffentliche Welt nicht nur höheren Zwecken untergeordnet werden, sondern auch nach Gütekriterien gestaltet werden. Politik als Sorge für das Gemeinwohl wurde zur Bürde¹³⁹, die zu übernehmen als Opfer und damit selbst als gutes Werk angesehen werden konnte¹⁴⁰. Auch das reformatorische Geschehen sieht Arendt aus der Perspektive des Öffentlichkeitscharakters der gemeinsamen Welt äußerst kritisch, insofern diese mit der Zerstörung der Scheinhaftigkeit auch den öffentlichen Charakter der Kirchenräume zerstörte¹⁴¹.

Doch mit dem Verlassenheitscharakter ist der Weltbezug der Güte noch nicht zureichend beschrieben. Gütiges Tun in der Welt ist nicht nur durch den Öffentlichkeitscharakter der Welt in ihrem Bestand ständig bedroht, sondern betätigt sich auch aus der Verlassenheit heraus in der Welt und zerstört damit aufgrund ihrer weltfernen Herkunft auch aktiv den Bestand der Welt¹⁴². Mit ihren Idealen von Demut und Leidensbereitschaft fördert sie oft genug das Übel in der Welt, insofern dieses Übel keinen Widerstand mehr erfährt. Hinzu kommt die Konzentration auf die verborgenen inneren Motive, die die Scheinheiligkeit geradezu fördert, insofern die Maßstäbe öffentlich weder kontrolliert noch beurteilt werden können. Über das Gute als dem moralischen Inhalt der tätigen Güte kann weder öffentlich gestritten werden, weil sie nicht öffentlich erkennbar ist, noch unterliegen ihre Ideale letztlich dem öffentlichen Diskurs, so daß Güte stumm¹⁴³ und aufgrund ihres transzendenten Charakters Vernunftargumenten nicht zugänglich ist¹⁴⁴. Sie kennt verbal lediglich den beständig sich wiederholenden imperativischen Appell auf der Grundlage einer die Welt transzendierenden Wahrheit. Die Folgen sind verheerend, sobald die Güte versucht, den öffentlichen Raum nach ihren Kriterien zu gestalten. Prototyp eines solchen politisch sich durchsetzenden Guten ist für Arendt Robbespierre¹⁴⁵, der als unbestechlicher Moralist die politische Gemeinschaft nach

¹³³ Tertullian: Apologeticus S.38; vgl. Arendt: Vita activa, S.71; dies.: Was ist Politik? S.61

¹³⁴ Arendt: Was ist Politik? S.63

¹³⁵ Ebd. S.62

¹³⁶ Vgl. ebd. S.60

¹³⁷ Vgl. ebd. S.65

¹³⁸ Ebd. S.63f.

¹³⁹ Arendt: Vita activa, S.59

¹⁴⁰ Arendt: Vita activa, S.36

¹⁴¹ Arendt: Was ist Politik, S.65

¹⁴² Arendt: Vita activa, S.71

¹⁴³ Arendt: Über die Revolution, S.109

¹⁴⁴ Vgl. ebd. S.110

¹⁴⁵ Arendt: Über die Revolution, S.103f..108

Tugendkriterien auszurichten suchte. Indem die Französische Revolution die politischen Ziele des Kampfes gegen Tyrannei und Unterdrückung in einen moralischen Kampf gegen rein selbstinteressierte Ausbeutung der Reichen und die daraus folgende Armut der anderen verwandelte, wurde die Moral bzw. das moralisch Gute zur herrschenden politischen Kategorie¹⁴⁶. Weil Ausbeutung eine Plage amoralischer Menschen ist, impliziert der Kampf gegen Ausbeutung einen Kampf gegen diese inneren Motive. Insofern zudem Güte nicht das vernünftige Argumentieren zuläßt, sondern jeder Kompromiß einem Verrat an der Tugend gleichkommt und Tugend beständig durch die Gefahr des Bösen bedroht ist, kennt die Güte letztlich nur ein einziges Mittel zur Gestaltung des politischen Raumes: die Gewalt, die die politischen Tugenden des Überredens und Überzeugens zerstört und der Welt durch ihre Radikalität den Krieg erklärt. Arendt sieht die Französische Revolution auch im Lichte dieses Versuches, einen moralischen Tugendstaat zu errichten, der von Rousseau erdacht und von Robespierre umgesetzt werden sollte.

Aber nicht nur das Mittel der Gewalt als einzig mögliches Instrument der Gestaltung des politischen Raumes angesichts der Gefahr der Unmoral zerstört die Welt, auch die absoluten Maßstäbe - unabhängig davon, ob sie einer göttlichen Offenbarung oder einem Ideenreich der Vernunft entnommen sind - vernichten die gemeinsame Welt, insofern sie den politischen Bereich fremden Zwecken unterordnet. Sobald die Welt nicht mehr mit weltlichen Maßstäben regiert wird, verliert sie ihre Kraft, Menschen zu versammeln. Arendt verdeutlicht diese Gestaltung der Welt nach absoluten Maßstäben an Platons Ideenlehre. Diese Ideen enthalten Maßstäbe für die menschlichen Angelegenheiten, die die Sphäre der menschlichen Angelegenheiten transzendieren¹⁴⁷. Diese Maßstäbe werden nach Platons Polismodell dem für ihn unzureichenden Überreden und Überzeugen entzogen, so daß die Menschen auf andere Weise als durch Überzeugung auf diese guten Ideen verpflichtet werden müssen. Platon findet die Lösung für die Durchsetzung der absolut guten Ideen in der Politik im Appell an ein Fortleben nach dem Tod¹⁴⁸, in dem nach Maßgabe von absolut guten Ideen gerichtet werden soll, so daß die Bürger jetzt bereits auf diese Ideen verpflichtet werden müssen, wenn sie in einem späteren Leben nicht der Strafe des Gerichts verfallen wollen. So erfüllen die Höllenausmalungen in Platons Schriften den Zweck, „mit Gewalt zu zwingen, ohne Gewalt anwenden zu müssen“¹⁴⁹. Arendt sieht in diesem Kontext schließlich auch die politische Rolle der katholischen Kirche, vor allem ihr Autoritätsverständnis, das sich wesentlich auf die Verwaltung solch absoluter Ideen gründet¹⁵⁰. Die Lehre von der Hölle wird damit ihrer Meinung nach zum einzigen politischen Moment des Christentums¹⁵¹, das allerdings die politische Dimension des öffentlichen Raums in doppelter Weise zerstört, indem es Gewaltherrschaft mit Weltverleugnung unter Verweis auf ein jenseitiges Gericht verbindet. Dem paradoxen Selbstbezug gesellt sich so ein ebenfalls paradoxer Weltbezug zu, der gleichfalls konstitutiv für die tätige Güte ist. Sich betätigend in der Welt ist die Güte gleichfalls verlassen von ihr, indem sie sich vor der Welt verbergen muß, weltfremde Maßstäbe in der Welt durchsetzt und zu dieser Durchsetzung allzu schnell zur Gewalt greift, weil ihr die Verbundenheit mit der Welt fehlt.

Unter dieser Perspektive fällt ein neues Licht auf das diakonische Tätigsein, zumal auf das Modell der Dienstgemeinschaft. Dieses blendet nicht nur unter Verweis auf die innere Dienstbereitschaft jedes einzelnen an zentraler Stelle von der Welt ab, ohne aus der Verbundenheit mit der Welt ihr Motiv zu nehmen, sondern nimmt als operationalisiertes dogmatisch-exegetisches Programm ihre

¹⁴⁶ Vgl. Dossa: Hannah Arendt on Billy Budd and Robespierre, S.312

¹⁴⁷ Arendt: Was ist Autorität? S.176

¹⁴⁸ Vgl. ebd. S.174

¹⁴⁹ Ebd. S.178

¹⁵⁰ Vgl. ebd. S.176

¹⁵¹ Arendt: Machiavelli, S.024017

Maßstäbe aus einem weltfernen Bereich, die sich nur durch Gewaltanwendung durchsetzen lassen. Diese Gewaltanwendung muß nicht derart elementar vor sich gehen, wie es in der Französischen Revolution oder der inquisitorischen Höllenausmalung platonischer oder mittelalterlich-christlicher Prägung geschah. Ein solcher Zwang ist auch wesentlich subtiler aufweisbar, wirkt sich aber immer in herrschaftskategorialer Okkupation des Raumes gemeinsamer Handlungsmöglichkeiten aus, bis dieser schließlich zur Wüste wird. Dazu bildet das diakonische Konzept der Dienstgemeinschaft ein besonders geeignetes Beobachtungsfeld. Es fällt auf, daß dieses Konzept der Dienstgemeinschaft nur so lange funktioniert, als kirchliche Autoritäten über dessen Einhaltung und Umsetzung wachen. Einmal als Spezifikum christlich-kirchlicher Gemeinschaft erkannt, besteht diese Dienstgemeinschaft genau so lange, wie Mitbestimmungsrechte von Mitarbeitern dieser Gemeinschaft beschnitten werden. Die Verbindung von herrschaftskategorialem Zugriff auf die Mitarbeitergemeinschaft und der Verborgenheit dieser Vorgehensweise stabilisieren die Realisierung des Konzeptes der Dienstgemeinschaft auf Kosten der Welt, dem Zwischen dieser Mitarbeiter.

3.4.3.3. Die Güte und das Böse

In Arendts eigenwilliger Reflexion tätiger Güte vom Standpunkt der Welt des Politischen aus gerät das absolute Gute moralischer Prägung in die Nähe des Bösen. Das Gute, so Arendt, ist für die öffentliche Welt und damit für das Politische gleich gefährlich wie das Böse. Dem absoluten Bösen wie dem Guten fehlt die Wertschätzung der Welt, ja es untergräbt diese Welt. Zudem müssen sich beide zugehörigen Tätigkeiten - tätige Güte wie schlechte Taten - vor der Welt verbergen, weil sie durch öffentliches Erscheinen zerstört würden. Damit sind beide Phänomene in gleicher Weise dem Politischen gegenüber feindlich. So wie Arendt deutlich macht, daß radikale Güte das Politische bedroht, weist sie gleichzeitig darauf hin, daß nicht einzelne Bosheiten wie etwa die Lüge den politischen Raum bedrohen, sondern nur das radikale Böse, beispielsweise die Verlogenheit, die nicht einzelne Lügen betrifft, die der Lügner für sich selbst noch als solche erkennt, sondern die das systematische Umlügen ganzer historischer Zusammenhänge zur Folge hat, bis der Verlogene sich gar selbst glaubt¹⁵². Das Politische ist damit keinesfalls gleichzusetzen mit dem Kampf gegen das Böse. Das Böse ist kein politisch zentrales Problem. Arendt nennt eine einzige Ausnahme: das radikale Böse.

In diesem Punkt erkennt Arendt dem moralisch Guten eine ganz besondere politische Bedeutung zu. Nur das absolute Gute wird mit dem absoluten Bösen fertig¹⁵³, vor dem das Politische versagen muß, weil dieses Böse weder verstehbar noch erklärbar ist¹⁵⁴ und lediglich ein Grauen hinterläßt¹⁵⁵. Dabei hat Arendt natürlich die totalitäre Katastrophe des Nationalsozialismus vor Augen. Dieses Böse ist radikal, weil es weder dem Argumentieren, noch dem Verstehen zugänglich ist, noch kann man diesem Bösen durch moralisch intaktes Handeln entkommen. Das radikale Böse macht Menschen zu Opfern unabhängig davon, was sie getan haben. Nicht das Politische, lediglich ein

¹⁵² Vgl. Arendt: Wahrheit und Politik, S.357f.

¹⁵³ Arendt: Über die Revolution, S.107: „Nur die Gewalttätigkeit der reinen Unschuld [wird] der furchtbaren Macht des Bösen wirklich gerecht [...]. Das Absolute, das nach Melville in dem Begriff der Menschenrechte zum Ausdruck kommt, muß ein Unheil werden, wenn es sich innerhalb des politischen Raumes Geltung verschaffen will. [...] Denn die Tragödie des Kapitans, der einzigen wirklich tragischen Gestalt in dieser Geschichte, ist nicht, daß er Erbarmen hat mit seinem Opfer, sondern daß er sich der tieferen Ungerechtigkeit dessen, was er tut und tun muß, nur zu gut bewußt ist.“ Die ganze Ambivalenz des Politischen angesichts des Bösen kommt in Arendts Reflexion von Melvilles Roman zum Ausdruck. Während das politische Recht keine Handhabe hat gegenüber dem Bösen, das sich dieses Recht zunutze macht und sich in dessen Rahmen bewegt, hat die Ersetzung dieses Rechtes durch das Gute in Form der Menschenrechte katastrophale Folgen für das Politische.

¹⁵⁴ Vgl. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S.701

¹⁵⁵ Vgl. ebd. S.683

gleichfalls stummes absolutes Gutes vermag dieses sich im Totalitären zeigende Böse zu überwinden, weil das Böse zwar extrem ist¹⁵⁶, aber lediglich Perversion des Guten¹⁵⁷ und damit gegenüber der Tiefe und Radikalität des Guten unterlegen ist. Ein solches Gutes sieht Arendt in den Menschenrechten verkörpert¹⁵⁸, und es sind allein diese Menschenrechte, die der Banalität des Bösen im Totalitarismus Einhalt gebieten können. Aber das radikal Böse tarnt sich selbst, indem es in banalem Gewand in der Welt erscheint. So braucht die Intervention gegen dieses Böse nicht nur eindeutig gute Maßstäbe, sondern auch eine Vermittlung mit der Welt, durch die es fähig wird, das Böse als solches in der Welt zu entlarven. Das Tun des absolut Guten schützt an sich nicht vor der Verführung durch die Banalität des Bösen, insofern diesem Guten die Vermittlung mit der Welt fehlt und insofern es deshalb der Welt fremd gegenübersteht. Ebenso versagen alle politischen Maßstäbe angesichts einer Verurteilung dieser Banalität des Bösen. Lediglich das in der Welt je zur Geltung gebrachte und mit ihr vermittelte Gute kann noch einen Pflock angesichts der schleichenden Gefahr einer Kolportierung der Welt durch ein banales und kaum als solches erkennbares und verurteilbares Böses in der Welt errichten. Nur das Gute in Form von absoluten Menschenrechten ist dazu fähig, kontrolliert durch ein weltliches Gericht, diesem Bösen noch gerecht zu werden. Im Zusammenhang des Eichmann-Prozesses betont Arendt immer wieder die Unmöglichkeit, mit traditionellen juristischen Mitteln eine Verurteilung herbeizuführen¹⁵⁹. Die alleinige Lösung sieht Arendt in einer Verurteilung im Namen einer bis dato abstrakt bleibenden Menschheit wegen Verbrechen an dieser Menschheit¹⁶⁰, indem Eichmann daran mitwirkte, einen Teil dieser Menschheit vom Erdboden verschwinden zu lassen. Nicht als Mörder, sondern allein als „hostis humanis generis“, als Feind der Menschheit, sind die Untaten des Totalitarismus verurteilbar, wie Arendt in ihrem Entwurf einer Verurteilungsrede gegen Eichmann verdeutlicht¹⁶¹. Damit nimmt sie explizit Zuflucht zu moralischen Kategorien, sieht aber die Bedeutung des Guten auf diese Rolle der Verurteilung von Untaten beschränkt. Gutes kann, sofern es politisch vermittelt ist, radikal bösen Untaten mit banal erscheinenden Motiven wehren, nicht aber aktiv Politik gestalten.

Zu einer solchen Wirkung auf das Böse ist jedoch eine Verbindung von Gutem mit der Gewalt notwendig. Die Verurteilung Eichmanns konnte Arendts Meinung nach nur eine solche zum Tode bedeuten¹⁶². Doch mit dieser Verbindung gerät das Gute bereits in Widerspruch zur radikalen tätigen Güte, zu der zutiefst die Gewaltlosigkeit gehört. Die gewaltlose, tätige Güte ist gegenüber dem Bösen gänzlich machtlos. Diesen Zusammenhang veranschaulicht Arendt an der Romanfigur Billy Budd von Melville. Der Matrose Billy ist von Melville nicht nur als gut im Sinne des Fehlens jeder Schlechtigkeit geschildert, bar aller Eitelkeit und Selbstgefälligkeit¹⁶³, sondern auch als völlige Unschuld im Sinne einer kindlichen Unwissenheit, die zu keiner intuitiven Kenntnis des Bösen

¹⁵⁶ Arendt: Ein Briefwechsel (mit Gershom Scholem), S.78: „Ich bin in der Tat heute der Meinung, daß das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, auch keine Dämonie. Es kann die ganze Welt verwüsten, gerade weil es wie ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert.“

¹⁵⁷ Arendt: Über die Revolution, S.105.110

¹⁵⁸ Arendt: Über die Revolution, S.107

¹⁵⁹ Vgl. Arendt: Eichmann in Jerusalem, S.306.311.326; vgl. auch Arendts Briefwechsel mit Jaspers Brief 275, S.455 sowie Brief 277, S.459

¹⁶⁰ Arendt wendet sich zwar ausdrücklich gegen die Bezeichnung „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ (Brief 277 an Karl Jaspers) und damit gegen eine abstrakte moralische Kategorie der Verurteilung, sondern rekuriert ausdrücklich auf das sehr konkrete „Verbrechen gegen Rang und Stand des Menschen“ (Eichmann in Jerusalem: S.306 im Rekurs auf eine Aussage des französischen Anklägers François de Menthon). Doch bedeutet dies de facto ein Votum für die Menschenrechte des Menschen allgemein und nicht einer konkreten Menschheit, dem zudem jede konkrete Gerichtsbarkeit fehlte. Es beinhaltet damit eine genuin moralische Komponente.

¹⁶¹ Vgl. Arendt: Eichmann in Jerusalem, S.327ff.

¹⁶² Vgl. ebd. S.306.329

¹⁶³ Melville: Billy Budd, S.13

fähig¹⁶⁴, in dieser Beziehung gänzlich unerfahren¹⁶⁵ und ohne Verstand ist, ohne die Fähigkeit der Klugheit ausbilden zu können¹⁶⁶. Diese Arglosigkeit wird Billy Budd zum Verhängnis in seiner Begegnung mit dem Unteroffizier Claggart, der Personifikation des Bösen, der diese Bosheit mit kühler Überlegung zu verbinden vermag¹⁶⁷, bis es zum Eklat kommt und Billy den Unteroffizier Claggart im Affekt tötet. Arendt macht an diesem Beispiel deutlich, daß ein Gütiger in der öffentlichen Welt wie ein Idiot wirken muß¹⁶⁸, weil er es aufgrund seiner Unbedarftheit nicht versteht, Bosheit zu entlarven und dieser Bosheit deshalb nichts entgegenzusetzen vermag. Dem Gütigen fehlt jede Wahrnehmungsfähigkeit des Bösen, so daß die Güte dem Bösen schutzlos ausgeliefert ist. Weil die Güte wehrlos ist gegenüber der Schlechtigkeit der Welt, darum müssen Politiker auch über die Fähigkeit verfügen, nicht gut zu sein.

In diesem Sinne versteht Arendt Machiavellis Option für das Nicht-gut-sein im Politischen: „Viele haben sich Republiken und Fürstentümer vorgestellt, die nie jemand gesehen oder tatsächlich gekannt hat; denn es liegt eine so große Entfernung zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte, daß derjenige, welcher das, was geschieht, unbeachtet läßt zugunsten dessen, was geschehen sollte, dadurch eher seinen Untergang als seine Erhaltung betreibt; denn ein Mensch, der sich in jeder Hinsicht zum Guten bekennen will, muß zugrunde gehen inmitten von so vielen anderen, die nicht gut sind. Daher muß ein Fürst, wenn er sich behaupten will, die Fähigkeit erlernen, nicht gut zu sein, und diese anwenden oder nicht anwenden, je nach dem Gebot der Notwendigkeit“¹⁶⁹. Machiavelli begründet das non-sono-buono - das Nicht-gut-sein des Politikers mit dem Hinweis auf den Abstand zwischen idealer und realer Welt. Der Versuch, die reale Welt nach Maßstäben einer idealen, guten Welt zu gestalten, scheitert an dem non-sono-buono der Welt, ohne deren Berücksichtigung keine Weltgestaltung möglich ist. Machiavelli ist in seinen Ausführungen immer wieder mißverstanden worden. Es geht nicht darum, als Politiker möglichst boshaft zu sein, sondern Übel für die Welt als solche entlarven zu können und entsprechend reagieren zu können. Dazu ist es notwendig, daß Politiker ihr Handeln nicht am absoluten Gutsein orientieren; denn das Warten auf die äußerst seltene Gelegenheit, Böses allein mit Gewaltlosigkeit und Güte überwinden zu können, wie es Jesus oder Gandhi verwirklichten, liefert die Welt allzu schnell der Gewalt aus.

Die Lösung des Problems des Umgangs mit dem alltäglichen Bösen kann daher nicht in der tätigen Güte liegen. Vielmehr muß der Blick weggelenkt werden von den inneren guten oder bösen Motiven auf die für alle sichtbaren Taten.. Die Welt braucht weltliche Institutionen, um sich bestmöglich vor den Folgen des Bösen, den schlechten Taten, zu schützen. Das Politische muß diesen schlechten Taten entgegentreten. Das demokratische Denken ist zutiefst von diesem Grundsatz geprägt, am deutlichsten vielleicht ausgesprochen von James Madison im 51. Federalist: „If men were angels, no government would be necessary. If angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary. In framing a government which is to be administered by men over men, the great difficulty lies in this: you must first enable the government to control the governed; and in the next place oblige it to control itself. A dependence on the people is, no doubt, the primary control on the government; but experience has taught mankind the necessity of auxiliary precautions.“ - Wenn die Menschen Engel wären, so bräuchten sie keine Regierung. Wenn Engel die Menschen regierten, dann bedürfte es weder innerer noch äußerer Kontrollen der Regierenden. Entwirft man jedoch ein Regierungssystem von Menschen über Menschen, dann besteht die große Schwierigkeit

¹⁶⁴ Ebd. S.51

¹⁶⁵ Ebd. S.13

¹⁶⁶ Ebd. S.15.34

¹⁶⁷ Ebd. S.40

¹⁶⁸ Arendt: Machiavelli, S.024018 mit deutlichem Verweis auf den Roman von Dostojewski

¹⁶⁹ Vgl. Machiavelli: Il Principe XV

darin: man muß zuerst die Regierung befähigen, die Regierten zu beherrschen und sie dann zwingen, die Schranken ihrer eigenen Macht zu beachten. Die Abhängigkeit vom Volk ist zweifellos das beste Mittel, die Regierung zu kontrollieren, aber die Menschheit hat aus Erfahrung gelernt, daß zusätzliche Vorkehrungen nötig sind.¹⁷⁰ Damit liegt ein wesentlicher Sinn des Politischen in der gegenseitigen Kontrolle von Regierenden und Regierten aufgrund der Tatsache, daß Menschen nicht nur gut handeln, so daß das Gemeinwesen vor den schlechten Taten so gut wie möglich geschützt werden muß. Das Politische ist damit nicht idealen, jenseitigen, sondern irdischen Verhältnissen geschuldet und bescheidet sich mit der notwendig unvollkommenen Kontrolle der nicht immer gut Handelnden durch andere nicht immer gut Handelnde. Sofern die Güte überhaupt eine Kontrolle des Bösen kennt, so ist es die individuelle Selbstkontrolle der Handelnden über ihre eigenen Motive. Doch solche Selbstkontrolle verführt gerade zur Scheinheiligkeit, die unter der Scheinhaftigkeit des Guten allzu leicht sich selbst und ihre Umwelt betrügt. Das Modell der Dienstgemeinschaft kennzeichnet eine solche ideale Gemeinschaft des Gebens und Nehmens im Zeichen moralischer Güte, das deutlich arglose Tendenzen gegenüber schlechten Taten zeigt, weil es dem Mißbrauch der Dienstwilligkeit anderer nicht wehren kann und darum die Gemeinschaft nicht vor schlechten Taten angemessen sichern kann. Indem das Modell der Dienstgemeinschaft sich allein auf das überfließende Geben der Teilnehmer an ihr gründet, wird diesem Gebemotiv eine moralische Rolle zugesprochen. Jeder einzelne ist aufgrund seiner eigenen Selbstkontrolle auf seine Dienstwilligkeit und die Überwindung seiner selbstinteressierten Motive verpflichtet, wogegen die gegenseitige Kontrolle der Instanzen wie gesehen gänzlich unzulänglich bedacht ist¹⁷¹, um jedes Gegeneinander möglichst zu vermeiden. Damit wird Dienstgemeinschaft zu einem Stück Reich Gottes auf Erden, indem mit diesem Modell nicht nur eine auffällige Weltfremdheit verbunden ist, sondern auch Scheinheiligkeit und Korruption gestützt wird, indem die Folgen korrupten Handelns für die Welt nicht angemessen beschränkt werden. Auch die diakonische Zusammenarbeit in einer Dienstgemeinschaft ist nicht ein Miteinander von Engeln und braucht aus diesem Grunde wirksame Instrumente der gegenseitigen Kontrolle von repräsentativen Mitarbeitervertretungen und diakonischen Leitungsinstanzen als von gerechtfertigten Sündern, die in ihrem Handeln nie von Versuchungen frei bleiben.

3.4.4. Güte im Horizont der Weltliebe

Machiavellis Hinweis, daß Menschen im Politischen lernen müssen, nicht gut zu sein¹⁷², bedeutet eine Umkehr der Maßstäbe, die dem Guten, das einen absoluten Maßstab alles Handelns impliziert, gänzlich widerstrebt. Das Gute ist damit von seinem absolut handlungsleitenden Sockel gestoßen und verliert so seinen eigentlichen Sinn. Zur Verdeutlichung der damit verbundenen Grundhaltung zum Leben in der Welt zitiert Arendt den Satz von Machiavelli: „Ich liebe mein Land, die Stadt Florenz, mehr als das Heil meiner Seele.“ Machiavelli war kein Atheist, aber er bemerkte, daß die öffentliche Welt nur gestaltbar ist, wenn die Liebe zu ihr stärker ist als der Wunsch nach letztlich selbstbezoglicher, moralischer Integrität. Machiavelli ist aufgrund vielfältiger Äußerungen seines Fürstenspiegels - *Il Principe* - immer wieder als skrupelloser Herrschaftstechniker beschrieben worden; und einige Äußerungen aus seiner Schrift legen einen solchen Verdacht tatsächlich nahe. Doch geht es Machiavelli darum, daß moralische Kriterien nicht ultima ratio politischen Handelns sein dürfen, sondern selbst einem - dieses Mal weltlichen Maßstab - unterliegen müssen: „Wenn man nämlich alles genau betrachtet, wird man finden, daß manche Eigenschaft, die den Anschein der Tugend hat, bei ihrer Verwirklichung seinen Untergang herbeiführt, und daß manch andere, die den

¹⁷⁰ 51. Federalist, S.266

¹⁷¹ Vgl. Kap. 3.1.2.2.

¹⁷² Vgl. auch Arendt: Was ist Autorität? S.197

Anschein des Lasters hat, ihm bei ihrer Verwirklichung zu Sicherheit und Wohlbefinden verhilft.¹⁷³ Doch die Herrschaftssicherung ist für Machiavelli nicht die ultima ratio des politischen Handelns, auch wenn dieser Eindruck im Principe aufkommen mag. Vielmehr treten für ihn die moralische Güte des einzelnen in Kontrast zur guten Welt. Diese Alternative zwischen tätiger Güte und handelnder Sorge um eine bessere Welt nimmt Hannah Arendt in ihrer Kritik der Güte auf. So schreibt sie im Blick auf Brecht: „Es kommt mehr darauf an, eine bessere Welt zu hinterlassen als ein guter Mensch gewesen zu sein.“¹⁷⁴ Das Handeln in der Welt wird anders aussehen, wenn Menschen als gute Bürger der erweiterten Denkungsart fähig sind als einer reflexiven Fähigkeit, ihr Denken und Handeln in den Kontext ihrer Umwelt zu stellen, als wenn sie versuchen, moralische Maßstäbe in Tätigsein umzuformen¹⁷⁵. Arendts Konzept des Öffentlichen ist durch ihre Kritik moralischer Güte nicht orientierungslos an der Normativität des Faktischen ausgerichtet, doch Arendts letztlich ebenfalls normatives Konzept ist wesentlich nichtmoralischer Natur. Ihr Konzept bleibt mit dem Handeln befreundet, so daß es Ideen zu diesem Handeln entwickelt, aber diese Ideen in Beziehung setzt zur weltlichen Realität. Dieser Unterschied zeigt sich vor allem in der Reflexivität und damit Urteilkategorialität solcher Normen. Nicht nur werden die Normen in die Welt hinein verwirklicht, sondern die weltliche Realität bildet immer auch das kritische Korrektiv der Ideen. Die Norm der erweiterten Denkungsart gestaltet nicht direkt die Realität, sondern zeigt - ähnlich dem daimōnion des Sokrates¹⁷⁶ - lediglich auf, was nicht sein darf und bildet damit ein kritisches Korrektiv für das Sprechen und Handeln. Die Unterscheidung von normativen Konzepten und Ideologien wird sich an diesem Weltbezug messen lassen müssen und der mit diesem Weltbezug verbundenen Rolle der realen Welt. Jedes Konzept zwischenmenschlicher Wirklichkeit, das kein Korrektiv seiner selbst mehr in der Reflexion seiner praktischen Erprobung hat, sondern absolut den Gang der Realität bestimmen will, wird unweigerlich zur Ideologie. Das Konzept der Dienstgemeinschaft steht genau in diesem Dilemma. Es sind keine kritischen Instrumentarien entwickelt, wie die realen Erfahrungen mit der Gestaltung dieser Dienstgemeinschaft kritisch mit dem Konzept selbst in Beziehung treten können, so daß Dienstgemeinschaft ihre vernichtende Wirkung auf die diakonischen Institutionen durch ihren ideologischen Charakter voll entfalten kann.

Auch Machiavelli kennt einen solchen normativen Maßstab des politischen Handelns jenseits der Herrschaftstechnik. So schreibt er im Hinblick auf die grausame Herrschaft von Agathokles von Syrakus: „Auf solche Weise kann man zwar Macht erwerben, aber keinen Ruhm.“¹⁷⁷ Gloria bildet damit das kritische Korrektiv zum herrschaftstechnischen Machterhalt¹⁷⁸, ein Motiv, das Machiavelli aus dem klassischen griechisch-römischen virtus-Konzept aufgreift. Diese an der gloria orientierte virtù entfaltet ihre Bedeutung allerdings erst in Machiavellis Reflexion der republikanischen Bürgertugenden, die er in seinen Discorsi darstellt¹⁷⁹. Die öffentliche Anerkennung wird zum Signum des Gemeinwohls. Das bedeutet nicht eine unkritische Haltung gegenüber der Öffentlichkeit, die nicht mehr die Qualität derjenigen Urteile, auf denen die Anerkennung beruht, prüft, die aber dieser Anerkennung einen grundsätzlichen Wert für die Welt beimißt. Mit Machiavelli gelangt die Öffentlichkeit und die Liebe zu ihr zu neuer Würde, ohne daß der öffentliche Schein mit der Scheinheiligkeit gleichgesetzt wird. Mögliche Scheinheiligkeit wird von Machiavelli nicht nur in Kauf

¹⁷³ Machiavelli: Il Principe Kap XV

¹⁷⁴ Arendt: Bertold Brecht, S.275

¹⁷⁵ Vgl. Young-Bruehl: Hannah Arendt, S.588

¹⁷⁶ Platon: Apologie 31D

¹⁷⁷ Machiavelli: Il Principe, Kap.VIII

¹⁷⁸ Vgl. Kersting: Niccolò Machiavelli, S.122

¹⁷⁹ Vgl. ebd. S.123

dem Glauben heraus soll gerade - allerdings in seiner Weltlichkeit - weithin sichtbar werden. Ein sich verbergendes diakonisches Tun wird unfähig zu einer Öffentlichkeitsarbeit, die das, was gut ist für die Welt, in dieser Welt auch zeigt und zum Aufscheinen bringt. Wenn diese Öffentlichkeitsarbeit nicht mehr nur die eigene - auch institutionelle - Selbstdarstellung zum Ziele hat, die meist recht schnell durchschaubar wird und dann eher peinlich wirkt, wächst sie weit über die Rechtfertigung des eigenen Handelns hinaus und wirbt durch ihr Erscheinen für Nachahmung in der Welt statt für Abgrenzung gegen sie, ermöglicht Begegnung mit in besonderer Weise Hilfsbedürftigen und zeigt das humanitäre „Trotzdem“ auf¹⁸⁴.

Ein solcher Weltbezug kirchlichen Handelns braucht eine eigene Form theologischer Zugangsweise auf diese Welt. Nur wenn die Welt wirklich als Gegenüber zu dogmatischen Ideen und Konzepten in ihrer Unverfügbarkeit respektiert wird¹⁸⁵, die auf die Ideen selbst zurückwirken kann, wenn theologische Normen sich an der Erfahrung reiben können¹⁸⁶, erhält die Welt wirklich den ihr zukommenden Wert. Diese neue Theologie paßt sich nicht grenzenlos an die weltliche Situativität an, sondern entwickelt wohl Ideen und damit Ideale, aber diese Ideale können so in der Welt gewagt werden, daß die weltliche Erfahrung die Ideen gestalten und umgestalten kann. Sie ist eine Theologie ohne Geländer¹⁸⁷, die ohne Rückhalt an einem absoluten, normativen Geländer ihre Ideen in der Welt wagt und damit die Möglichkeit riskiert, daß diese Ideen im Zusammenhang der Welt radikal in Frage gestellt werden. Jesu eigene Worte weisen in diese Richtung. Wenn nicht der Mensch für das Gesetz - welcher Couleur auch immer - da ist, sondern das Gesetz für den Menschen (Mk 2,27), dann bildet die Menschenwelt den Maßstab für die moralischen Maßstäbe.

Mit einem solchen veränderten Weltzugang ist auch ein verändertes Verhältnis zu anderen Wissenschaften verbunden, die mit der sozialen Wirklichkeit befaßt sind. Dieses veränderte Verhältnis kündigt sich in der Diakoniewissenschaft wie in der Theologie insgesamt seit längerem an. Die klassische Selbsteinigelung der Theologie, allen voran der dialektischen Theologie, die auch große Teile der Diakoniewissenschaft bestimmt hat¹⁸⁸, allem voran das Denken von Philippi, unterliegt auch innertheologisch zunehmend der Kritik. Diese Kritik verschärft sich angesichts der Diskrepanz von Theologie und Wirklichkeit in der diakonischen Praxis. Theologie, so der Vorwurf, zeichnet sich weithin durch eine spezifische „Isolierung von der Wirklichkeit“ aus aufgrund ihrer grundsätzlichen und damit „linearen Denkstrukturen“, die eine „Kurzschlüssigkeit“ im Bezug auf die Wirklichkeit zur Folge hat¹⁸⁹. Theologie versagt angesichts der konkreten Diakonie¹⁹⁰, insofern sie sich durch die vorrangige Formulierung von „All-Sätzen“ der Konkretisierbarkeit und lebenspraktischen Relevanz entzieht¹⁹¹. Die „Verkündigungstheologie“ bleibt ortlos in der Welt und isoliert sich damit notwendig selbst aufgrund ihres Anspruches gegenüber anderen Humanwissenschaften¹⁹². Doch auch die mit dieser Kritik verbundene Forderung nach einer stärkeren Welt- und Wirklichkeitszuwendung bleibt oftmals einem deduktiven Modell dieses Zuganges verbunden. Eine Diakoniewissenschaft, die absolute Wahrheiten lediglich in die Wirklichkeit übersetzt bzw. transportiert, die „zu den Kampf- und Lagerstätten der Menschen

¹⁸⁴ Ebd. S.339.342

¹⁸⁵ Vgl. Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.57ff.

¹⁸⁶ Vgl. Degen: Diakonie im Widerspruch, S.96

¹⁸⁷ In Abwandlung von Hannah Arendts Rede vom „thinking without bannister“ in: dies.: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto, S.110

¹⁸⁸ Vgl. Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.249; Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.174; Degen: Diakonie und Restauration, S.195

¹⁸⁹ Hollweg: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie, S.57

¹⁹⁰ Degen: Diakonie und Restauration, S.195

¹⁹¹ Vgl. Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.70

¹⁹² Vgl. ebd. S.175

hinabsteigt¹⁹³, oder die unter dem Anspruch auftritt, daß die Theologie als ganzheitliche Sichtweise des Menschen die Humanwissenschaft zu integrieren vermag¹⁹⁴, bleibt in auffälliger Distanz zur Welt bzw. über der Welt, verbunden mit dem Anspruch, daß die Theologie den letzten Schlüssel zum Verstehen dieser Welt in der Hand habe, wobei sie andere Wissenschaften in ihren Dienst nehmen kann¹⁹⁵. Gleiches gilt für die Forderung, kompatible Leitannahmen¹⁹⁶ oder nach einer „Sinnparallelität“ in den Menschenbildern¹⁹⁷ von Theologie und Humanwissenschaften für einen Dialog zwischen den Disziplinen zu suchen. Damit verschiebt sich das Problem lediglich auf eine Ebene über der Theologie. Es geht im Verhältnis der Theologie bzw. der Diakoniewissenschaft zu anderen Humanwissenschaften um mehr als um die „Praxisrelevanz vom ersten gedanklichen Schritt an“ theologischen Denkens¹⁹⁸, vielmehr steht der normative Charakter der Diakoniewissenschaft selbst zur Disposition, „weniger handlungsbezogen[, ... sondern] eher begründend und beurteilend, motivierend und fordernd“ in der Wirklichkeit aufzutreten¹⁹⁹. Eine weltorientierte Diakoniewissenschaft erfordert, daß jede theologisch-dogmatische Orientierung „von Anfang an in einen Situations-, Handlungs- und Problemhorizont eingebettet ist“²⁰⁰, so daß die Werte und Normen in ihrem Gehalt selbst zur Disposition stehen. Theologie muß begreifen, daß sie sich selbst mit der von ihr geforderten Ganzheitlichkeit überfordert, weil Theologie selbst lediglich fragmentarisch, perspektivisch auf die Welt reflektieren kann. Das Absolute ist unter Menschen nur perspektivisch gewinnbar, so daß Theologie zum einen die Eigendynamik der diakonischen Praxis erkennt und insofern von normativer Theoriebildung Abschied nimmt, wobei sie diese Praxis andererseits reflexiv begleiten kann im Dialog mit Betroffenen und Helfern²⁰¹. Es ist nicht möglich, deduktiv aufgrund eines feststehenden christlichen Menschenbildes eine christliche Sozialarbeit zu bestimmen²⁰². Das christliche Menschenbild, sofern es ein solches überhaupt einheitlich gibt, bildet „kein handlungsanleitendes Fixum“²⁰³. Vielmehr geschieht die Schriftauslegung als Grundlage dieses Menschenbildes erst durch Praxis²⁰⁴. Damit wird diakonische Praxis als reflexive Darstellung und Verstehensakt dessen, was christlicher Glaube heißt, aufgewertet, statt zur Realisierung theologisch vorgegebener, absoluter Wahrheiten zu verkommen.

Erst eine solche diakonisch weltorientierte Theologie kann wirklich die diakonische Praxis kritisch begleiten²⁰⁵. So ist es nicht die idealistische Form, die das Konzept der Dienstgemeinschaft problematisch macht, aber es ist das verbreitete theologische Unvermögen, die Erfahrungen mit der Gestaltung eines solchen alternativen Miteinanders mit dem Modell in Beziehung zu setzen, die den Unterschied darstellt zwischen einem weltoffenen Konzept christlichen Miteinanders und einem ideologischen Modell der Dienstgemeinschaft. Dabei fällt die Frage gänzlich unter den Tisch, inwiefern die exegetische Basis des Modells der Dienstgemeinschaft in Mk 10 wirklich Modell sein

¹⁹³ So auch die Kritik von Turre: Diakonik, S.297 in einem Zitat von Walter unter Rückgriff auf Platons Höhlengleichnis

¹⁹⁴ Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.262 im Rückgriff auf Philipppis Diakonietheorie. Vgl. zur Diakonie unter dem Aspekt der Ganzheitlichkeit v.a. Turre: Diakonik, S.163ff.

¹⁹⁵ So kritisiert auch Seibert: Menschen-Dienst, S.250 im Rückgriff auf Herms

¹⁹⁶ Seibert: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, S.19 im Rückgriff auf Herms

¹⁹⁷ Seibert: Menschen-Dienst, S.259

¹⁹⁸ Vgl. Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.171

¹⁹⁹ Mühlum / Walter: Diakoniewissenschaft zwischen Theologie und Sozialarbeit, S.285

²⁰⁰ Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, S.174

²⁰¹ Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.288f.

²⁰² So auch Daiber: Diakonie und kirchliche Identität, S.118

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, S.14; vgl. Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, S.251. Ein schönes Beispiel solcher perspektivischen Übersetzung der Schrift in zwischenmenschliche Wirklichkeit bringt Müller in: Diakonie im Dialog mit dem Judentum, S.193ff.

²⁰⁵ Vgl. Hollweg: Trendwende in der Diakonie, S.201

kann für ein konkretes Konzept, oder ob die Aufforderung des gegenseitigen Dienens nicht vielmehr lediglich das Herrschaftskonzept ad absurdum führen will. Wer erster sein will, versuche es mit dem Letztersein, und er wird tatsächlich nie zu seinem Ziel kommen. Erster- wie Letztersein haben im Reich Gottes keinen Sinn mehr. Wenn dieser Text nicht konkretes Konzept sein will, sondern lediglich negativ das Herrschaftskonzept für kirchliche Institutionen verneint, käme jeder Versuch, daraus eine Dienstgemeinschaftsideologie zu zimmern, dem Versuch gleich, aus dem Neuen Testament ein moralisches Gesetz für kirchliche Praxis zu machen. Wenn Mk 10 nicht mehr imperativisch ein dakonisches Modell impliziert, sondern die Kirche auf die Suche schickt nach alternativen Modellen gelungenen Miteinanderseins, würde dieser Text einem fruchtbaren Streit um alternative Formen innerkirchlichen Miteinanders die Tür öffnen.

Helfen in Freiheit – Zusammenfassung und Ausblick

Ein aufmerksamer Beobachter diakonischer Wirklichkeit bemerkt schnell eine auffällige Diskrepanz, die besonders in den Institutionen des Diakonischen Werkes zu beobachten ist. Auf der einen Seite fällt auf, daß der Umfang diakonischer und diakoniewissenschaftlicher Literatur unter theologisch-philosophischer Perspektive nach Jahrzehnten der Diakonievergessenheit ständig zunimmt. Die Kirche allgemein wie die Theologie im besonderen wird sich in zunehmendem Maße der diakonischen Dimension des christlichen Glaubens bewußt. Die Auseinandersetzung mit dem diakonischen Handeln findet jedoch außerhalb der akademischen Diskussion in der Praxis - wenn überhaupt – vorrangig auf leitender Ebene statt. Mit zunehmender Nähe zur Basis diakonischen Hilfehandelns ist eine wachsende Distanz zur theologischen Reflexion des diakonischen Tätigseins verbunden. Diakonische Praxis zeigt sich heute in auffälligem Maße theologisch unreflektiert, obwohl der Glaube als Motiv des Hilfehandelns bei diakonisch Tätigen laut Umfrage immer noch eine besondere Rolle spielt¹. Insofern dieser **Glaube in Bezug auf die diakonische Praxis keine ihm adäquate Sprache** mehr findet, bleibt er isoliert von weltlichen Bezügen und damit auch für die diakonische Arbeit entsprechend unfruchtbar. So wird das Diakonische von diakonisch Tätigen oftmals nur noch mit dem Hinweis auf eine relativ unspezifische Menschlichkeit im Umgang mit Hilfe und Hilfsbedürftigkeit gesehen. Der Diakonie ist damit ihr Proprium in hohem Maße abhanden gekommen, das vor aller organisatorischen Verfassung einer Dienstgemeinschaft und vor aller theologischen Deutung des helfenden Handelns liegt. Der christliche Glaube kann dann in reflektierter Weise nur geringfügig das Bewußtsein der diakonisch Tätigen bestimmen, weil die Brücke zwischen Glaubensbesinnung und Reflexion beruflichen Hilfehandelns weitgehend fehlt.

Daß Glaube im Zusammenhang der diakonischen Praxis nur wenig reflektiert wird, liegt nicht zuletzt auch an vielfältigen traditionellen Deutungsmustern diakonischen Handelns. Diakonische Helfer erleben bei der Suche nach einer Verknüpfung von Glaube und Hilfehandeln offenbar die gängigen diakonischen Konzepte und Paradigmen als unfruchtbar wenn nicht gar als Hindernis bei der Entwicklung eines eigenen diakonischen Selbstverständnisses. Die vorliegende Arbeit sieht dabei insbesondere einen **Widerspruch zwischen diakoniewissenschaftlichen Paradigmen und dem wachsenden Bewußtsein selbstbestimmten Handelns von Helfern und Hilfsbedürftigen** im Kontext des Hilfehandelns wirksam. Vor allem der diakonische Dienstbegriff bleibt auf die Frage der Vereinbarkeit dieses Dienens mit einer Selbstbestimmung im diakonischen Handeln eine Antwort weitgehend schuldig. Die hier unternommene Reflexion diakonischen Handelns im Lichte des Politischen deckt in einem Rückgriff auf das politikphilosophische Freiheitskonzept Hannah Arendts dieses Defizit auf und zeigt Ansätze zu einer Neuinterpretation freiheitlicher, diakonischer Vollzüge auf.

Menschen haben im Unterschied zu anderen Lebewesen die Fähigkeit, durch Handeln radikal Neues, Initiativen, in die Welt zu setzen, die vor anderen sichtbar werden, die selbst das Vermögen besitzen anzufangen (1.2.). Arendt kennzeichnet diese Initiativität als menschliches Existential, so daß handelnde Anfänge das jeweilige Geborenssein reflexiv einholen. Initiativität ist somit Teil des menschlichen Seins, bedarf zur Verwirklichung jedoch der Pluralität. Erst wenn ein Anfang Fortführer findet, kann er wirklich Anfang von etwas sein, und es können sich daraufhin weithin sichtbare Machtgefüge zu bilden, die wiederum durch politische Institutionen auf Dauer gestellt werden können. **Welt** ist nach Arendt das durch solche freiheitlichen Initiativen geprägte **Bezugsgewebe** zwischen Menschen. Diese **Freiheit** entsteht nicht im Menschen, sondern **zwischen** ihnen und ist für

¹ Vgl. dazu insbesondere die Antworten auf die Frage nach der Kirchlichkeit und Fachlichkeit in der Diakonie in: Nübel: Teilhabe statt Preisgabe

Arendt **politisch** qualifiziert. Dieses politisch qualifizierte Handeln ist nicht auf den Bereich der Politik beschränkt, sondern ist Kennzeichen jedes freiheitlichen Handelns im Verein mit anderen. Diesen Handlungstyp grenzt Arendt ab vom initiativlosen Sichanheimgen an den Lebensprozess (Arbeiten), dem souveränen Verhindern von zwischenmenschlicher Freiheit durch Herrschaft (Herstellen), dem angleichenden Nebeneinander ohne Miteinander (Gesellschaft) sowie dem Privatraum als dem Schutzraum vor dem Gesehenwerden. Welt und zwischenmenschliche Freiheit zeigen sich somit durch weltlose, unfreie Handlungs- und Denkvollzüge bedroht.

Dieses freiheitliche Handeln in einer mit anderen gemeinsamen Welt setzt nicht nur ein Bewußtsein der eigenen Spontaneität voraus, etwas in der Welt bewegen zu können, sondern auch ein Denken, das sich auf einen allgemeinen Weltstandort begibt (1.1.). Politisch qualifiziert handeln können nur diejenigen, die in ihrer Weltwahrnehmung nicht zwischen ihre unmittelbaren je eigenen Interessen eingezwängt sind, sondern eine Position einnehmen, die es ihnen erlaubt, von verschiedensten Standorten aus über die Berechtigung der eigenen Interessen und deren Verfolgung sowie über weltliche Angelegenheiten allgemein zu urteilen. Die Bedeutung dieser reflektierenden, **weltbezogenen Urteilskraft** (1.1.1.4. und 1.1.1.5.) wird insbesondere deutlich an der Abgrenzung des Urteilens gegenüber dem **weltlosen Denken** (1.1.2.1.), der **welt- und selbstverlassenen Gedankenlosigkeit** (1.1.2.3.), sowie schließlich gegenüber dem **selbstbezüglichen Wollen** (1.1.3.) unter dem Maßstab der moralischen Integrität. Nur die reflektierende Urteilskraft, die die Tatbestände nicht an überweltlichen Ideen oder Glaubensinhalten mißt, sondern verschiedenste Perspektiven reflexiv gegeneinander abwägt, kann freiheitliche, überraschende Momente des zwischenmenschlichen Geschehens würdigen.

Die Freiheit im Handeln ist im Kontext des helfenden Tätigseins in mehrfacher Hinsicht gefährdet, worauf Arendt in besonderer Weise aufmerksam macht (2.1.). Insofern soziale Interessen unabhängig von bewußter menschlicher Entscheidung menschliches Verhalten gestalten, ist dieses Verhalten einer freiheitslosen Prozeßhaftigkeit unterworfen verbunden mit einer von menschlicher Entscheidung unabhängigen Gesetzmäßigkeit, die sich im Zusammenhang menschlicher Not bis zu absolut zwingender Notwendigkeit steigern kann, die jeden politischen Raum zerstört. Soziale Gleichheit gleicht zudem Menschen auf eine Weise aneinander an, die handelnde Darstellung von Einmaligkeit verhindert. Schließlich vermischt die soziale Thematik immer wieder öffentliche und private Momente in einer Weise miteinander, die der Welt ihren Zwischenraum nehmen kann. Dennoch kann die Lösung dieser Gefährdungen nicht, wie Arendt meinte, in einer Trennung des Politischen vom Sozialen liegen. Das **Soziale** kann vielmehr wie ein **Katalysator des Politischen** wirken, insofern **soziale Interessen** sich im politischen Geschehen **in Meinungen verwandeln**, die sich gegenüber anderen Meinungen behaupten müssen, um politisch überzeugen zu können und dabei mit anderen Meinungen in Kontakt kommen, so daß sich Welt darin eröffnet. Voraussetzung für politisches Urteilen ist nicht, wie Arendt meinte, eine gänzliche soziale Interesselosigkeit, sondern eine **Distanzierung vom unmittelbaren Selbstinteresse**, die ein entsprechendes abwägendes Urteilen in Bezugnahme auf andere Standpunkte erlaubt. Die Aufgabe einer solchen Distanzierung übernimmt vor allem die **politische Repräsentation** gesellschaftlicher Interessen, die gesellschaftliche Interessenkonflikte bei Autonomie des Politischen in geregelter Weise austrägt und dabei verwandelt. Den Interessenvertretern in der Öffentlichkeit wie den politischen Repräsentanten wird in besonderem Maße die weltbezogene Urteilskraft zugemutet, über weltliche Angelegenheiten von verschiedensten Perspektiven aus zu reflektieren, um diese Perspektiven in politischen Entscheidungen gegeneinander abwägen zu können. Tocqueville zeigt zudem am Beispiel Amerikas auf, daß das politische Handeln oftmals mit den je eigenen Interessen seinen Anfang nimmt, indem Bürger erkennen, daß ihr eigener Vorteil mit dem der anderen verbunden ist. Sobald die Bürger sich

daraufhin zum Handeln zusammenschließen, können sie den Eigenwert des Interesses an der Welt und die Freude, in ihr handeln zu können, und damit die Liebe zur politischen Freiheit entdecken.

Erst indem Arendts Denken erweitert wird in Richtung auf eine freiheitliche Bewältigung sozialer Aspekte gewinnt ihr Denken Anschluß an die gegenwärtige Debatte um die **Zivilgesellschaft**. Ihr gleichermaßen handlungs- und urteilkategorialer Ansatz verbindet dabei institutionspolitische Fragen mit handlungs- und reflexionstheoretischen Momenten und gibt dieser Debatte damit neue Impulse. Dies wird vor allem deutlich, wenn Arendts Denken reflektiert wird in Richtung auf ein Konzept freiheitlichen Hilfehandelns. Bürgerschaftliches Engagement und professionelle Sozialarbeit bilden keinen Gegensatz sondern ergänzen sich in ihrer je verschiedenen Förderung freiheitlichen Handelns im Horizont der gemeinsamen Welt.

Arendts Weltkonzept geht gleichzeitig anders als die Beziehungstheorien von **Buber** und **Lévinas** nicht von der Zweierbeziehung aus; sie spricht nicht von „dem Anderen“ oder dem „Du“ in seiner „Ausschließlichkeit“², sondern von einem pluralen Bezugsgewebe. Das verleiht ihrem Konzept besondere Bedeutung für ein Konzept sozialen Handelns in Form von weltorientiertem Helfen. Sobald Arendts von Kant herkommendes Konzept der Interessellosigkeit als Voraussetzung für die Weltorientierung im Politischen dahingehend erweitert wird, daß Selbstinteresse durch Vereinigung mit anderen Weltinteresse wecken kann, gibt das Weltkonzept Arendts der Reflexion des Hilfehandelns neue Perspektiven und hilft vor allem, das Geschehen in und um **Selbsthilfeinitiativen** neu zu verstehen und helfende Vollzüge in den Horizont der Welt einzuordnen (2.1.5.). Im Unterschied zu Selbsthilfegruppen von Betroffenen, die in erster Linie die individuelle, reflexive Selbsthilfe, sich selbst zu helfen, in den Vordergrund stellen und dazu das Gruppengeschehen fruchtbar machen, nutzen Selbsthilfeinitiativen umgekehrt den individuelle Hilfebedarf, um eine gemeinsame, intransitive Selbsthilfe zu etablieren. Es geht dabei um ein auf die Welt bezogenes, aktives Selbsthelfen in Gegenbewegung zur passiven Versorgung, die im Helfen den Machtcharakter des Zusammenhandelns entdeckt. Solche Selbsthilfeinitiativen sind dabei offen für die Beteiligung Selbstbetroffener und Nichtbetroffener gleichermaßen. Statt der gleichen Problematik steht dann lediglich das gleiche Engagement zum gemeinsamen Handeln im Zentrum des Geschehens.

Vom Bezugsgewebe der gemeinsamen Welt aus und auf dieses hinführend erhält Helfen eine besondere Qualität, und so können die Momente **Würde** (2.2.2.3.1.), **helfende Beziehung** (2.2.2.3.2.), **Ermächtigung** (2.2.2.3.4.) und Anerkennung qua **Sichtbarkeit** (2.2.2.3.5.) neu durchdacht werden. Freiheitliche Initiativität, Pluralität und Transparenz können nicht nur die unmittelbare helfende Beziehung gestalten; die Öffnung von Freiheitsräumen betrifft auch das soziale Umfeld, das auf freiheitliche Möglichkeiten abgefragt werden kann, und es realisiert sich in besonderer Weise im tertiären Selbsthilfesektor, der wiederum teilweise direkten Zugang hat zu politischen Diskussions- und Entscheidungsforen. **Freiheitliche Vernetzung** erfolgt damit **stufenlos** und umgreift unterschiedlichste Ebenen.

Helfen erscheint im Kontext dieses Handlungskonzeptes als **Anwaltschaft für die Welt** (2.2.), die nach zwei Seiten hin ausgerichtet ist. Helfen wirbt für die Welt gegenüber denjenigen, die in besonderem Maße hilfebedürftig sind, durch eine anstiftende Liebe zur Welt, die die Initiativität jedes einzelnen würdigt und für die Chancen wirbt, die im Zusammenhandeln mit anderen und im meinungsbildenden Urteilen verborgen liegen. Helfen wirbt jedoch ebenso gegenüber der Öffentlichkeit für die Welt. Die Anwaltschaft für die Welt macht deutlich, daß diese Welt reicher und heller wird, wenn solche, die aus verschiedensten Gründen aus dieser Welt ausgeschlossen sind, mit

² Buber: Ich und Du, S.8.22

ihren Meinungen und ihren Initiativen gesehen und gehört werden. Der Blickwinkel der mit anderen gemeinsamen Welt verändert letztlich auch den Blickwinkel auf menschliche Hilfsbedürftigkeit. Im Kontext politisch qualifizierter Freiheit wird die Gegenüberstellung von Starken und Schwachen, Hilfebedürftigen und Helfern letztlich sinnlos. **Stärke und Schwäche** sind individualistische Kategorien, die aus politischer Perspektive nicht mehr aussagekräftig sind. **Ohnmacht** und damit Hilfsbedürftigkeit ist vielmehr Kennzeichen aller Menschen in ihrer Einzelheit, insofern erst das Zusammenhandeln mit anderen **Macht** erzeugt. Der Gegensatz von Hilfsbedürftigen und Helfern verwandelt sich aus politischer Perspektive in einen graduellen Unterschied zwischen mehr oder weniger Hilfebedürftigen und verweist auf die Chancen des freiheitlichen Zusammenhandelns angesichts ihrer Ohnmacht als einzelner. Der Sinn sozialen Handelns liegt damit wesentlich in dieser Ermächtigung ohnmächtig gewordener Hilfebedürftiger zum Zusammenhandeln mit anderen in einer gemeinsamen Welt.

Arendts Denken ist von einer **Begeisterung für die Freiheit** getragen, die eine äußerst sensible Unterscheidung freiheitlicher und unfreiheitlicher Vollzüge erlaubt. Freiheitliches Hilfehandeln im Kontext des Denkens von Hannah Arendt favorisiert die mit dieser Begeisterung verbundene Lebendigkeit im Ausüben dieser Freiheit unter der Voraussetzung der Pluralität freiheitlich Handelnder, bleibt von dem Bewußtsein der Glückserfahrung freiheitlichen Handelns getragen und sucht nach Möglichkeiten der Stärkung und Entwicklung einer **Freiheitskultur**, die eben diese Begeisterung und Offenheit für die gemeinsamen Handlungsmöglichkeiten bewahrt und fördert, um sie immer neu aktualisieren zu können. Diese Freiheit braucht dabei nicht idealistisch die alltägliche Erfahrung mit dem Helfen zu übersteigen. Freiheitliche Momente können vielmehr auch im Hilfealltag in jedem Öffnen und Ausfüllen von Entscheidungsräumen, in der Sensibilität für kreative und überraschende Aspekte im Handeln und Sprechen präsent werden. Von Arendts Konzept aus läßt sich dieses Freiheitsbewußtsein fördern und sind Handlungsmomente benennbar, die zwischenmenschliche Freiheit in helfenden Beziehungen stützen. Dazu gehören insbesondere ihre Konzepte von **Versprechen** als einem wesentlichen Stabilitätsfaktor der Freiheit und dem **Verzeihen** als dem Vermögen, sich die Fähigkeit zum Neuanfangen angesichts der Möglichkeit von Verfehlungen zu bewahren (**2.2.2.3.2.**). Beide Vermögen schützen die Freiheit, die sich aufgrund der Radikalität der Initiativität leicht selbst gefährdet.

Eng mit dem Versprechen als dem Absichern der Freiheit durch freiheitliche Bindung ist die Bedeutung von **Institutionalisierung** verbunden (**2.3.**). Arendt versteht Institutionalisierung dort, wo sie Freiheit verstetigt, nicht als Einschränkung von Freiheit sondern als deren Beheimatung. Dieser Tatbestand hat eine eminente Bedeutung für institutionalisiertes Hilfehandeln. Es ist ein weithin unreflektierter Aberglaube helfender Institutionen, zu meinen, Freiheit stiften, Mündigkeit und Initiativität fördern zu können, ohne institutionelle Rahmenbedingungen zu schaffen, durch die Hilfsbedürftige und Helfer sich in politischer Freiheit üben können. Freiheit lebt in besonderem Maße vom Geschmack an dieser Freiheit, der in einen freiheitsstiftenden Rahmen eingebettet ist. Die bisherigen Regelungen von **Interessenvertretung**, zumal die Interessenvertretung von beruflichen Helfern, hat diesen Aspekt bisher noch gar nicht im Blick. Gleichzeitig impliziert ein freiheitliches Hilfehandeln bestimmte Anforderungen an die **Leitungen** sozialer Institutionen, die **Mitbestimmungs**regelungen auf allen Ebenen dringend machen bis hin zur Abgabe von Kontrollfunktionen an die gegenseitige Selbstkontrolle verschiedenster Instanzen innerhalb der jeweiligen Institutionen.

Arendts Denken ist in besonderer Weise geprägt durch das Bewußtsein nicht nur der Würde der Freiheit, sondern auch deren Gefährdung. Neben der **Selbstgefährdung der Freiheit** aufgrund

ihrer Radikalität und damit ihrer Instabilität spielt die **individualistische Gefährdung der Freiheit** eine besondere Rolle, die von der Theorie sozialen Handelns eher noch gefördert wird. Dieser Zusammenhang wird insbesondere deutlich im Vergleich von Arendts Bezugsgewebe mit der sozialpädagogischen **Netzwerkarbeit**. Im Gegensatz zum freiheitlich konstituierten Bezugsgewebe, das aus nichts anderem als den freiheitlichen Handlungen und Redebeiträgen besteht und das diese in das Zentrum der Reflexion rückt, um das durch Freiheit gestaltete, ermächtigende Zwischen sichtbar zu machen, bleibt die Netzwerkanalyse in der empirischen Erhebung zumeist quantitativer Verbindungen zwischen Individuen verhaftet und muß daher die Individuen in das Zentrum der Betrachtung rücken. Die Fäden des Netzwerkes bleiben damit **relativ unspezifische Beziehungsverbindungen**, auf deren Grundlage die zentrale Unterscheidung zwischen freiheitlichen und unfreiheitlichen Geweben nicht entschieden werden kann. Die zentrale Frage, wo sich Menschen verändernd und bereichernd in ein Gewebe einbringen können und wo dieses Gewebe als Ganzes eine Bedeutung erhält, in das es für die Teilnehmer lohnt, sich einzubringen unabhängig von dem privaten Nutzen, den sie daraus ziehen könnten, bleibt durch die Netzwerkanalyse unbeantwortet. Auch das **Empowerment**-Konzept bleibt in der Gefahr, mehr die Ermächtigung der einzelnen als das machtvolle Gefüge zwischen ihnen im Auge zu haben. Ermächtigung meint dann vorrangig die Stärkung von Hilfebedürftigen bis hin zur allseits bekannten „**Hilfe zur Selbsthilfe**“. Empowerment macht sich damit leicht zum Handlanger individualistischer Ideen, wobei die Individuen ihre Netze nur für ihre je eigenen Zwecke verwenden, ohne den Wert des Zusammenhandelns erfassen zu können. Der sozialpädagogische Blick auf die Stärke des einzelnen kann zwischenmenschliche Macht gerade verhindern. Arendt unterscheidet sehr scharf zwischen der Stärkung von einzelnen und der Macht (power), die sich aus dem Zusammenhandeln von Menschen ergibt, um die Überlegenheit und Freiheitlichkeit politisch qualifizierter Macht gegenüber der kleinkarierten Sorge um den je eigenen individuellen Spielraum herauszustellen, die eigentlich Ausdruck von Ohnmacht ist.

Arendts Unterscheidung zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln macht auf zwei weitere Gefahren für die Freiheit im Kontext des Helfens aufmerksam. Soziales Tätigsein, das sich primär an der **Versorgung**, der Krankheit, der Not oder dem Leiden orientiert, ist in höchstem Maße unfrei, was für Arendt gleichbedeutend ist mit **sinnentleert (2.2.2.1.)**. Wo soziale Arbeit auf reine Intervention in Notlagen ausgerichtet ist mit dem Ziel, irgendeine relative Normalität wiederherzustellen, zerstört sie sich selbst und macht sich unfähig zur Entfaltung ihrer spezifischen Bedeutung und Würde. Sie wird zur Gefangenen der Unfreiheit. Gleichzeitig ist die **Unfreiheit durch Not** meist das herausragende Kennzeichen von Hilfebedürftigen, die aufgrund ihrer Notlage oftmals jeden Mut zum freiheitlichen Handeln und damit auch den Geschmack an der Freiheit verloren haben und zudem meist von Handlungsverbänden weitgehend isoliert sind. Die Aufgabe, im Zuge der Behebung von unmittelbaren Notlagen gleichzeitig für freiheitliches Handeln zu werben und Integrationsräume der Macht zu etablieren, bildet die große Herausforderung helfenden Handelns.

Ebenso unfrei und zerstörerisch für das weltliche Bezugsgewebe ist ein primär **methodisches** oder auch zielorientiertes, **professionelles Helfen (2.2.2.2.)**. Dies zeigt sich vor allem im Kontext des **Kunden-, Dienstleistungs- und Managementmodell**, das immer stärker die gegenwärtige Diskussion um das Helfen prägt (2.1.5.1.; 2.2.2.3.1. und 3.1.1.2.). Zwar kennt dieses ökonomische Modell eine eigene Form von Freiheit. Diese Freiheit ist jedoch auf **konsumistische Wahlfreiheit** reduziert im Dienste des autonomen, aber einsamen und letztlich weitgehend passiven Kunden. Das Kundenmodell lebt weitgehend von einer eindeutigen Rollenteilung zwischen Kunden und Dienstleistungsmanagern. Wo Helfende und irgendwann schließlich Hilfebedürftige zu Managern einer Notsituation werden, die durch ihr Management eine möglichst umfangreiche **Kontrolle** über die

jeweilige Situation ausüben wollen, bleibt diesen social managern nur die Alternative, entweder unvorhersehbare Situationen und damit zwischenmenschliche Freiheit zu meiden und sich folglich zu isolieren, oder die Umwelt kontrollierend zu beherrschen. Management und politische Handlungsfreiheit schließen sich letztlich gegenseitig aus.

Freiheit ist im Kontext des Helfens in besonderer Gefahr. Doch wo kein Freiheitsbewußtsein entwickelt ist, können auch diese Gefahren nicht gesehen werden. Dieser Zusammenhang weist zurück auf die wissenschaftliche Wahrnehmung sozialer Zusammenhänge. Jede menschliche Situation ist aus zwei verschiedenen Perspektiven reflektierbar, entweder aus der Perspektive der Abhängigkeiten und Zwänge, in deren Zusammenhang die Situation steht, und die entsprechende Interventionen erforderlich macht, oder aber aus der Perspektive der freiheitlichen Handlungsmöglichkeiten, die die jeweilige Situation bietet. Die erste Möglichkeit liegt nicht nur aufgrund der Not bedingenden Hilfehandeln nahe, die das Hilfehandeln in Zwänge einspannt, sondern wird zudem gestützt durch ein **sozialwissenschaftliches und psychologisches Menschenverständnis**, das freiheitliche Vollzüge im Kontext **unfreier Verhaltensmuster** erklärt (2.4.). Die sozialwissenschaftliche Analyse menschlicher und zwischenmenschlicher Tätigkeitsvollzüge ist traditionellerweise am unfreiheitlichen Vollzug des Selbstinteresses orientiert, das **automatische Prozesse** in zwischenmenschlichen **Systemen** in Gang hält. Freiheitliches Handeln kommt hier nur als Störfaktor dieser automatischen Prozesse zu Bewußtsein. Die **Psychologie** erweitert diesen Focus weitgehend auf die automatisierte Selbstinteressiertheit in Richtung auf eine möglichst umfassende Entfaltung eigener Interessen bis zur möglichst vollständigen **individuellen Selbstverwirklichung** in Form der Integration aller eigenen Bedürfnisse. Dabei wird übersehen, daß der psychologische Focus auf die individuelle Selbstverwirklichung dem freiheitlichen Handeln zwischen Menschen und damit zwischenmenschlicher Macht den Boden entzieht. Eine solche Psychologie hilft so eher den einzelnen, sich in ihrer Ohnmacht möglichst komfortabel einzurichten. Erst die zweite Perspektive gibt den Blick auf humane Vollzüge frei und befähigt Menschen dazu, ihre höchsten Möglichkeiten zu erfahren, die das Handeln im Verein mit anderen, öffentliches Glück und Sinnfülle bereitstellen. Arendts Handlungskonzept impliziert ein eigenes, freiheitliches Konzept von Personsein und Heilung, wobei der **Weltbezogenheit** und den **weltlich-freiheitlichen Institutionen** sowie dem **Geschichtenerzählen** auch **heilende Funktion** zukommt (2.4.2.4.). Sie kehrt dabei das psychologische Verhältnis von Welt und Selbst um. Nicht der geglückte Selbstbezug bedingt den geglückten Weltbezug, sondern die Integration in die zwischenmenschliche Welt trägt zur Heilung der handelnden Individuen bei.

Diese mehrfache Gefährdung der Freiheit im Kontext des Helfens, die in der wissenschaftlichen Blindheit gegenüber freiheitlichen Tätigkeiten kulminiert, kennzeichnet auch die **diakonische Praxis** (3.). Dies wird am deutlichsten sichtbar im diakonischen Modell der **kirchlichen Dienstgemeinschaft**, das die theoretische Grundlage des kirchlichen Sonderweges zur Regelung des **kirchlichen Arbeitsrechtes** bildet und als Idealbild innerkirchlichen Miteinanders noch einmal im jüngsten Leitbild Diakonie des Diakonischen Werkes festgeschrieben wurde. Im einzelnen sind aus politiktheoretischer Perspektive folgende Punkte problematisch:

- Die Dienstgemeinschaft stellt ein theoretisches Modell dar, das nicht wie ein weltoffenes Konzept Rückbindung hält zur Realität, sondern ideologisch in seiner dogmatisch-exegetischen Herkunft die Realität und damit auch jede freiheitliche Weltbezogenheit dem ideologischen Modell unterordnet. Es verfährt auf diese Weise gewaltsam mit der Welt. Wesentliche reale Tatbestände des Dienstverhältnisses werden unter Zuhilfenahme der Dienstgemeinschaftsideologie gezeugnet, angefangen bei den Unterschieden in den Kompetenzen über den professionellen Charakter

dieser Arbeit bis hin zur dienstvertraglich gregelten Weisungspflicht. Das Modell verfestigt so real existierende Unterschiede, ohne diese thematisieren zu können und zerstört die Pluralität unter Verweis auf die Einheit des Dienstes. Mit diesem Rückgriff auf diese vorgegebene Einheit wird in der diakonischen Praxis die Kunst, Konflikte auszutragen und Kompromisse einzugehen, den Tarifaueinandersetzungen des Öffentlichen Dienstes überlassen, ohne aktiv daran teilzunehmen.

- Diakonischer Dienst stellt sich gerne dar als Dienst für andere. Der Fürsorgende bleibt jedoch isoliert vom anderen, statt sich mit ihm zum Handeln zusammenzuschließen. Auch die Erweiterung des einseitigen Fürseins zum Füreinander beseitigt zwar das Gefälle zwischen Fürsorgendem und Versorgtem und ist somit an einem Ausgleich zwischen beiden interessiert, allerdings nicht um ein freiheitliches Miteinander im Zusammenschluss zu ermöglichen. Füreinander impliziert nicht zwingend ein Miteinander.
- Das Gemeinschaftsverständnis der Dienstgemeinschaft orientiert sich statt an der Freiheit an der gegenseitigen Abhängigkeit der Glieder im Leib Christi. Die Tätigkeit als Glied erlaubt keine Etablierung freiheitlicher Vollzüge, sondern bringt alles Tätigsein lediglich als Funktion im einheitlichen Organismus dieses Leibes zur Kenntnis.
- Die Dienstgemeinschaft wird als Solidargemeinschaft interpretiert, die eine Solidarität mit den Schwachen in ihrer Schwäche impliziert, die Helfer dazu auffordert, sich in ihren Handlungskompetenzen zurückzunehmen, statt sich mit ihnen konstruktiv in das Hilfesgeschehen einzubringen. Damit wird die Dienstgemeinschaft selbst schnell zu einem System der Schwäche und Ohnmacht, das entweder Konnotationen einer Klagegemeinschaft trägt, oder aber in Gegenbewegung gegen die Ohnmacht leicht zu destruktiven Gewaltmitteln greift, statt Ermächtigungsmöglichkeiten im Gemeinwesen konstruktiv zu nutzen.
- Das Konzept der Geschwisterlichkeit in der Gemeinschaft, das teilweise romantische Züge trägt, signalisiert eine Distanzlosigkeit, die verheerende Auswirkungen auf die sachliche Ebene hat und mit ihrem Distanzverlust einen Welt- und Freiheitsverlust anzeigt. Den Geschwistern fehlt durch ihren unmittelbaren Bezug zueinander der Zwischenraum, in dem Freiheit gedeihen kann und Urteilen aus verschiedensten Standpunkten heraus möglich wird.
- Machtteilung und damit geregelte Konfliktaustragung schafft im politischen Kontext eine gegenseitige Machtkontrolle der beteiligten Machtinstitutionen. Die Favorisierung von Versöhnung und Harmonie in der Dienstgemeinschaft durch Aussparung von Konflikten zwischen den Mitarbeitererebenen verhindert eine solche Machtkontrolle und ersetzt sie durch die individuelle Selbstkontrolle. Diese individuelle Selbstkontrolle hat im Politischen Willkürherrschaft zur Folge. Ein Miteinander ohne Gegeneinander oder zumindest bei reduziertem Gegeneinander bedroht die Existenz dieses Miteinanders selbst. Das allgemein zu beobachtende Desinteresse der Mitarbeiterschaft in der Diakonie an der Mitbestimmung ihrer arbeitsrechtlichen Belange ist auch Folge ihrer institutionalisierten Ohnmacht.

Das Modell der Dienstgemeinschaft bildet allerdings nur den auffälligsten Kumulationspunkt einer politisch qualifizierten Kritik des diakonischen Handlungsverständnisses. Diakonie steht im **kirchlichen Verhältnis zur Welt** in vorderster Linie, insofern diakonisch-kirchliches Handeln direkt auf die Welt ausgerichtet ist. Soll diakonisches Handeln der Welt wirklich zugute kommen, dann darf sie die Prinzipien ihres Handelns nicht allein aus einem welttranszendierenden Bereich entnehmen, sondern muß diese Prinzipien an der Welt, im Zusammenhang der Menschenwelt und der Erfahrung in ihr messen lassen. Jedes Handeln auf die Welt hin ohne **welterfahrende Maßstäbe** kann die

Welt nur zerstören. Dem Denken Hannah Arendts kommt dabei eine Schlüsselposition zu, indem sie Handlungsfreiheit zum einen als menschliches Existential ausweist, zum anderen phänomenologisch zurückbindet an den ausgezeichneten Bereich der Erfahrung mit dieser Freiheit, an das Politische.

Diakonische Handlungskonzepte können damit im Rekurs auf das Denken von Hannah Arendt auf ihr Freiheitsverständnis hin hinterfragt werden. Diese Konzepte sind greifbar im Verständnis von **diakonischen Grundbegriffen**, die in dieser Weise nahezu ausschließlich in diakonischen Denkwissenschaften begegnen. Zu solchen Konzepten gehören die diakonischen Verständnisse von Dienst, Barmherzigkeit und Solidarität, Liebe und Güte bzw. gute Werke, die in ihrer Bedeutsamkeit für diakonisches Denken heuristisch den diakonischen und diakoniewissenschaftlichen Texten entnommen wurden. In diesen grundlegenden Begriffen wird daher die Eigentümlichkeit des diakonischen Denkens faßbar.

Vor allem der Begriff Diakonie - **Dienst** - macht die Frage nach der Freiheit akut (**3.1.**). In diesem Zusammenhang fällt ein breiter Traditionsstrang in der Diakonieliteratur auf, der die diakonische Freiheit als Freiheit von Schuld und anderen rein innerlichen Blockaden der Dienstbereitschaft interpretiert, sie allenfalls als individualistische Emanzipation versteht, wogegen Konzepte der Handlungsfreiheit mit anderen und damit Momente der Mitbestimmung und Beteiligung weitgehend fehlen. Erst in jüngster Zeit gesellen sich dazu einzelne Stimmen, die die Selbstbestimmung im Kontext der Bürgerinitiativen miteinschließen, die aber in einem inkompatiblen Nebeneinander zu Traditionen des Diakonieverständnisses unfreier Diensthingabe zu stehen kommen. Moltmanns Auseinandersetzung mit dem Diakonischen ist für diesen Widerspruch vielleicht das auffälligste Beispiel. Dieses freiheitlich unterbestimmte Diakonieverständnis führt dazu, daß Dienst **herrschaftskategorial** verfaßt bleibt. Dienst als Antiherrschaft bleibt im Horizont des Herrschens und Beherrschtwerdens, statt sich ermächtigend auf initiatorische Momente auszurichten. Der so Dienende ist allenfalls für andere da, nicht aber mit ihnen zusammen. Das daraus folgende Konzept der Gemeinschaft gegenseitigen Gebens und Nehmens orientiert sich mehr am **Ausgleich** der individuellen Handlungsmöglichkeiten zwischen den Handelnden als an der Aktualisierung der gemeinsamen Handlungsmöglichkeiten. Die Haltung der Einzelnen ist nicht so sehr durch Steigerung ihrer Möglichkeiten im gemeinsamen Handeln geprägt als durch die je eigene **Selbstzurücknahme**, also letztlich durch Entmächtigung. Wer für einen anderen da ist, nimmt sich so zurück, daß er sich nur noch schwer mit seinen ureigenen Möglichkeiten engagieren kann und somit auch nicht mehr etwas von anderen annehmen kann, geschweige denn sich in andere hineinversetzen kann.

Ob das Diakonische im Lichte des „Heilens durch Leiden“, der **Barmherzigkeit** oder der **Solidarität** verstanden wird, gemeinsam ist diesen Konzepten eine gefährliche Ausrichtung des Diakonischen an der **Schwachheit der Schwachen**, die diakonisches Handeln selbst schwächt, statt diakonische Machtgefüge zu bilden (**3.2.**). Der vermeintlich Starke soll sich seiner Schwäche bewußt werden, statt dem Schwachen zu helfen, neue Handlungsmöglichkeiten zu erschließen. Schwäche stellt sich politiktheoretisch dar als Defizit an individuellen Handlungskompetenzen, die weder durch Schwächung der Umwelt noch durch individuelle Stärkung allein aufgefangen werden kann, sondern vor allem durch die Integration in Handlungsverbände. Auf die Spitze getrieben ist die diakonische Option für die Schwäche im Konzept des Heilens durch Leiden. Dem Leiden wird hier als Leiden überhaupt und als Ohnmacht heilende Funktion zugeschrieben. Die Grundbedeutung von diakonie verlegt dabei das Hauptaugenmerk auf den Aspekt der Versorgung elementarer Grundbedürfnisse. Eine solche **Grundversorgungsdiakonie**, die in der Literatur teilweise offensiv vertreten wird gegenüber einer „Luxusdiakonie“ über diese Versorgung hinaus, verliert leicht die Perspektive der **Humanität** der Notleidenden aus den Augen, die ganz zentral auf ihrer Fähigkeit beruht, freiheitlich-

selbstbestimmt zu handeln zu können. Beheben von Not ist selbst noch nicht ein humaner Vollzug, solange nicht durch dieses Beheben neue Perspektiven, sprechend und handelnd Welt zu gestalten, eröffnet werden. Gleichzeitig entleert das Barmherzigkeitskonzept leicht das helfende Handeln seiner **Sinnhaftigkeit**. Je mehr die Not zum Handeln zwingt und je weniger die damit verbundene Versorgung selbstbestimmt-freiheitlich gestaltet werden kann, desto stärker wird auf Dauer der **Burnout** von Helfenden heraufbeschworen. Schließlich geschieht die helfende Zuwendung im Kontext der Barmherzigkeit aufgrund eines psychisch-reaktiven Impulses. Der Barmherzige ist somit konsequenterweise mehr als mit der Situation mit seinem eigenen **Gefühl des Mitleids** und damit mit seiner eigenen Not beschäftigt, und es fällt ihm entsprechend schwer, **sachliche** und **selbstverantwortliche** Entscheidungen zu treffen.

Der Liebesbegriff begegnet in der Literatur zum einen im Focus der Nähe zwischen den Liebenden (3.3.2.). Diese **näheorientierte Liebe** wird greifbar in diakonischen Reflexionen des diakonischen Handelns im Horizont der **Brüderlichkeit** und Familiarität, der **Freundschaft** sowie der **Versöhnung**. Das liebende sich Nähern bedingt schnell eine Distanz- und damit auch Weltlosigkeit, die durch einseitige Betonung der emotionalen **Beziehungsebene** Freiräume schnell beengt und verantwortliches Urteilen beschneidet. Hannah Arendts Unterscheidung zwischen öffentlich und privat, ohne das Öffentliche deshalb als Entfremdung zu thematisieren, kann hier mit dazu beitragen, die problematischen Momente eines privat und damit näheorientierten Konzeptes von Liebe offenzulegen. Zum anderen fällt in der diakonischen Literatur ein Konzept selbstlosen Liebens auf, das Handeln in die Alternative von Selbstsucht versus **Selbstverleugnung** hineinzwängt und über dieser Alternative den Weltbezug leicht vergißt (3.3.3.). Indem der Welthorizont verloren ist, kann weder eine gelungene Distanz zum Selbstinteresse im Helfen erfolgen, die Voraussetzung dafür ist, daß Helfen sich nicht auf problematische Weise selbst überfordert und sich damit leicht selbst erschöpft, noch kann es die Interessiertheit des anderen adäquat wahrnehmen. Es kann sich allenfalls auf problematische Weise **subjektorientiert** als selbstdistanziertes Dasein für andere vollziehen. Das Selbstinteresse ist dann dem Miteinander nicht ein-, sondern untergeordnet, wenn nicht gar aus ihm ausgeschlossen und **entleert** damit das Miteinander seines Inhaltes. Mit den selbstbezüglichen Motiven werden leicht die freiheitlichen Handlungsimpulse mitverleugnet. Wer selbstlos dient, kann sich kaum noch auf seine ureigenen Initiativmöglichkeiten besinnen und nimmt damit auch anderen, denen er dient, Handlungsmöglichkeiten. Letztlich ersetzt das „pseudo-christliche“³ Konzept der Selbstverleugnung nur die weltbezogene Selbstbezüglichkeit der Selbstsucht durch die verborgene selbstbezogene Weltlosigkeit der sich selbst verleugnenden Liebe, insofern der sich selbst Verleugnende seine Stellung in der Welt und damit die Welt selbst zugunsten seiner Stellung vor Gott verleugnet.

Die Reflexion des diakonischen Tätigseins als **gute Werke** im Kontext der Rechtfertigungslehre unterliegt der Spannung, entweder die Passivität dieser Werke im Glauben so zu betonen, daß auch die Werke lediglich zur **passiv** erfahrenen Frucht verkommen, statt sie aktiv zu gestalten. Oder das Gute wird primär als von Gott gebotenes gutes Werk verstanden, so daß das Handeln seine Maßstäbe und sein Motiv aus einer überweltlichen Sphäre gewinnt (3.4.). Doch wo das diakonische Handeln nicht mehr an der mit anderen gemeinsamen Welt Maß nimmt, ist diese Welt in ihrer Existenz bedroht. Jede primäre Ausrichtung helfenden Handelns an einem vorrangig theologisch ausgewiesenen, diakonischen **Proprium** muß dieser Gefahr verfallen, diakonisches Tun an **abstrakten Maßstäben** mit theologischer Weihe statt an der Welt selbst zu messen, und opfert damit die Welt auf dem Altar der (zumindest institutionellen) **Selbstdarstellung** vor Gott. Die

³ So Hannah Arendt in ihrer Doktorarbeit über den Liebesbegriff bei Augustin S.20.35

dezidierte Abgrenzung diakonischer Vollzüge helfenden Tätigseins von säkularen impliziert leicht eine kirchliche Arroganz, die vorgibt, nicht nur das eigene Selbstverständnis, sondern auch die praktischen Vollzüge theologisch im Griff zu haben, statt dieses Selbstverständnis reflexiv aus der diakonischen Praxis zu gewinnen und die eigenen Grundsätze in der Welt beständig auf den Prüfstand zu bringen. Mit der diakonischen Selbstdarstellung ihres Propriums verletzt Diakonie letztlich ihre eigene reformatorische Grundeinsicht, daß als gut erkannte Werke **selbstvergessen** und damit ihres moralisch guten Charakters nicht bewußt geschehen sollen. Aber auch diese Haltung der Selbstvergessenheit **tätiger Güte** ist aus politischer Perspektive gefährlich für die Welt, indem selbstvergessenes Handeln leicht **reflexionslos** und damit in hohem Maße unprofessionell geschieht und sich in seiner Scheu vor dem Gesehenwerden dem Urteil der Welt entzieht. Sichtbarkeit wird diakonisch noch weitgehend im Kontext von Eitelkeit und Selbstdarstellung verstanden. Ein positiver Begriff von Öffentlichkeit sowie des Erscheinens im Licht dieser Öffentlichkeit kommt dabei zu kurz. Fehlhandlungen, Fehlhaltungen und Mißbrauch bleiben somit von innen wie von außen her unhinterfragbar. Letztlich bleibt auch die selbstvergessene Güte am moralisch-theologisch reflektierten Guten statt an der Welt orientiert und ist somit nicht nur arglos gegenüber dem banalen Bösen, sondern aufgrund ihrer weltfernen Maßstäbe auch in eklatanter Weise weltzerstörend, weil die Welt keinen Orientierungspunkt mehr für das Handeln bietet.

Die vorliegende Arbeit begnügt sich nicht mit einer Kritik diakonischer Konzepte, vielmehr ist sie von dem Bewußtsein getragen, daß der christliche Glaube wie damit verbunden die biblische Tradition ein Freiheitsbewußtsein kennt, das die Befreiung von Schuld weit übersteigt und eine freiheitliche Weltgestaltung ermöglicht. Durch die Kritik unfreier Traditionsbestände soll eine Eroberung der Diakonie von der Freiheit aus möglich werden. Dabei wurden theoretische Denkrichtungen einer solchen freiheitlichen Diakonie zumindest umrissen. Sobald das diakonische Dienstverständnis aus dem Horizont der Wechselseitigkeit und damit des Herrschaftsausgleiches befreit ist, kann es Konnotationen von einem **begeisterten Engagement für die Welt** annehmen und findet somit Anschluß an pneumatologische sowie bundestheologische Diskussionsbestände in der Theologie (**3.1.2.3.** und **3.1.3.2.**). Bereits Wichern kannte eine freie Diakonie, die sich nicht kirchlich verrechnen läßt, deren Entfaltung aber kirchlich gefördert werden kann. So erfährt auch die Selbsthilfebewegung in den neueren Diskussion um die Diakonie eine neue Würdigung.

In gleicher Weise eröffnet das biblische Verständnis von **chässäd** neue Perspektiven, sobald es aus der Alternative von stark und schwach herausgehoben wird und somit deutlich werden kann, daß Macht auf einer anderen Ebene liegt als Stärke (**3.2.3.2.**). Das alttestamentliche Verständnis von **chässäd** übersteigt die Diskussion um Barmherzigkeit und Solidarität, insofern **chässäd** im Kontext machtbildender Gemeinschaftstreue steht und auf die spontanen, **schöpferischen Momente in diesem Gemeinsinn** rekurriert.

Der Begriff Engagement transzendiert gleichzeitig die Alternative zwischen **Egoismus und Altruismus**, der in der diakonischen Diskussion immer wieder anklingt. Engagement rekurriert genauso auf die spontan selbstschöpferischen Momente im engagierten Helfen, wie er die Weltbezogenheit betont, indem sich Engagement in und für die Welt engagiert. Engagement kennzeichnet eine weltgerichtete, **transitive Form der Selbstverwirklichung** statt einer egoistischen, rückbezüglichen Verwirklichung seiner selbst. Hannah Arendt begründet bereits diese schöpferisch initiativen Momente mit dem Verweis auf die biblische Schöpfungsgeschichte im Umweg über das von ihr vielfach zitierte Augustinuszitat aus dessen Genesiskommentar. **Gott-ebenbidlichkeit** ist hier gedacht als ein solches Geschaffensein, durch das menschliche Geschöpfe in der Lage sind, die Schöpferkraft Gottes handelnd und sprechend nachzuvollziehen. Diese

schöpferische Freiheit prägt das biblische Denken so nachhaltig, daß die Zustimmungspflicht des Volkes Gottes bzw. die Glaubensentscheidung sowie damit verbunden die Möglichkeit, sich im Handeln zu verschulden, das gesamte jüdisch-christliche Denken durchzieht.

Auch das neutestamentliche Verständnis von **Agape** ist von hier aus neu faßbar (3.3.3.5.). Es grenzt sich neutestamentlich bewußt ab von rein privaten, erotischen Momenten und impliziert stattdessen personal würdigende Aspekte, die insbesondere die **Würdigung menschlicher Initiativität** umfassen kann. Dieses Verständnis von Agape ermöglicht eine diakonische Form von Zuwendung, die betont personale Momente trägt, ohne ein ausgewogenes Verhältnis von **Nähe und Distanz** zu verletzen. Im Gegenteil setzt freiheitliche Zuwendung die Bewahrung des gleichermaßen distanzierenden und verbindenden Zwischen voraus.

So besehen steht die biblische Tradition nicht einem freiheitlichen Denken im Wege, sondern stellt wesentliche Aspekte zur Bildung einer Freiheitskultur im diakonischen Handeln bereit. Christliches Denken ist in besonderer Weise darin geübt, das je eigene Tätigsein in einen Kontext des Vorgegebenen zu stellen, wodurch dieses Tätigsein vor der Überheblichkeit geschützt werden kann, Welt machen zu wollen. Damit kann eine christliche Grundhaltung Menschen **öffnen** für Welterfahrung und Handeln in der Welt. Das **staunende** Erleben der Wirklichkeit im Horizont des Glaubens ist christlich immer mit dem je eigenen Vermögen zu handeln vermittelt. Diese Vermittlung bewahrt das christliche Handeln vor herrschaftskategorialer Okkupation der Welt, andererseits verfällt sie auch nicht der Passivität angesichts der übermächtigen Wirklichkeit Gottes. Dies gilt auch dann, wenn das Christentum in seiner Geschichte immer wieder auf der einen oder der anderen Seite vom Pferd gefallen ist. Die den Menschen vorgegebene Wirklichkeit Gottes erdrückt aus christlicher Sicht nicht freiheitliche Weltgestaltung von Menschen. Freiheit im Handeln wird vielmehr möglich angesichts der Verborgenheit des übermächtigen Gottes und sie wird initiiert durch Gottes liebende Zuwendung zu den Menschen. Das christliche Gottesverständnis zeichnet sich ja gerade dadurch aus, daß Jahwe nicht ohne die Menschen handeln will, sondern ständig den Bund mit ihnen sucht.

Schließlich befreit die **Rechtfertigungslehre** das Handeln aus dem unmittelbaren Glaubensbezug (3.4.4.) und gibt ihm die Möglichkeit, der Welt wirklich zugute zu kommen, indem es sich in Freiheit von der Selbstrechtfertigungsproblematik an der Welt statt an gesetzlichen Geboten orientiert. Es ist vielmehr gerade die **Weltzuwendung**, die zur Lösung der Selbstrechtfertigung beiträgt. Die Welt befreit die Handelnden von der Sorge um das Gutseinwollen vor sich selbst sowie vor Gott zum schöpferischen Handeln in der mit anderen gemeinsamen Welt. Weltzugewandte Güte zeigt sich somit analog zur Banalität des Bösen als **banale Güte**, die, indem sie nicht auf den guten Charakter, sondern auf die Bedeutung in der Welt rekurriert, sich auch in der Welt zeigen kann und will. Diese banale Güte muß nicht ihr Licht unter den Scheffel stellen (Mt 5,15) in Sorge um eventuelle Scheinheiligkeit. Nichts anderes beinhaltet die von Tocqueville so genannte **Lehre vom wohlverstandenen Eigennutz**, die bei der Rechtfertigung ihrer Maßstäbe nicht auf deren moralisch guten Charakter rekurriert, sondern gemeinsinniges Handeln sogar im Gewand des Eigennutzes verbergen kann, um das Tun selbst in der Welt zum Leuchten zu bringen.

Somit liegen wertvolle Traditionen bereit, die verstärkt auch im diakonischen Zusammenhang nutzbar gemacht werden können für ein freiheitliches Verständnis diakonischen Handelns. Dieses Verständnis erfordert eine **Diakonie ohne theologisches Geländer**, die zwar offene, auch theologisch ausgewiesene Konzepte entwirft. Diese Konzepte ermöglichen eine gewisse vorläufige Orientierung in der Praxis, verstehen aber diese **Praxis** immer auch als **Wagnis theoretischer Konzepte**, so daß der Ausgang des Handelns offenbleibt zugunsten der zu gestaltenden Welt. Diakonie könnte sich damit als das Gebiet auszeichnen, in dem sich Glaube in besonderer Weise in der Welt wagt. Mit

einem solchen Wagnis stände Diakonie im Kontext des Handelns selbst, zu dem der Wagnischarakter nach Hannah Arendt in elementarer Weise gehört: „Wir fangen etwas an; wir schlagen unseren Faden in ein Netz der Beziehungen. Was daraus wird, wissen wir nie.“

Freiheit sprengt Ketten der Unfreiheit. Von solchen Ketten des Zwangs, der Not und der Hilflosigkeit ist das Hilfehandeln in besonderem Maße bedroht, nicht zuletzt durch eine Fülle an unfreiheitlichen Hilfekonzepten. Dazu gehören Konzepte der Klientelisierung (medizinisch), psychisch-reaktive (psychologisch) und systemische Modelle (sozialwissenschaftlich, technologisch) genauso wie traditionelle Konzepte des gehorsamen, barmherzigen und selbstverleugnenden Dienens (diakonisch) oder der Kunden- und Managementorientierung (ökonomisch). Freiheit dagegen ist in jeder Wahl, jedem Sprechen, jedem Handeln immer schon präsent und braucht nur genutzt zu werden. Um die Ketten der Unfreiheit loszuwerden, bedürfen Menschen daher kaum der Gewalt. Vielmehr können sie die Möglichkeit entwickeln, Netze der Freiheit und eine Freiheitskultur zu entwickeln, die die bestehenden, freiheitlichen Hilfevollzüge stützen, etablieren und schließlich institutionalisieren können, um so von innen heraus Bestehendes zu verändern. Auf diese Weise kann das Denken von Hannah Arendt dazu beitragen, daß das **Helfen zur Freiheit** sich zu einem **Helfen in Freiheit** erweitert, indem Freiheit und Selbstbestimmung nicht nur das Ziel des Helfens bestimmt, sondern auch das Helfen selbst auf unterschiedlichsten Ebenen kennzeichnet, angefangen bei den freiheitlichen Vollzügen zwischen Helfenden und Hilfebedürftigen über das freiheitliche Durchdringen ganzer Institutionen bis hin zur Etablierung von Freiheit im Gemeinwesen.

Zu einer solchen Freiheitskultur im Helfen kann neben der Selbsthilfebewegung die Diakonie einen besonderen Beitrag leisten. Der Sinn von Diakonie entscheidet sich unter diesem Blickwinkel ganz wesentlich an der Frage, inwiefern in diakonischen Institutionen das mit der Schöpfung mitgegebene Wunder der Initiativität von Menschen durch schöpferische Handlungsfreiheit nachvollzogen werden kann. Die Freiheit als menschliches Existential ist – zumal im Kontext des Helfens - in höchster Gefahr; und die Diakonie ist in besonderem Maße herausgefordert, **Anwalt der Freiheit** zu werden.

Literaturverzeichnis

Werke und Aufsätze Hannah Arendts (Auswahl)

- Arendt, Hannah (in der Diskussion mit Hans Dichgans, Arnold Gehlen, Werner Maihofer und Dolf Sternberger): In der zweiten Phase der demokratischen Revolution? Krisensymptome westlicher Demokratie - Ausgangsbeispiel USA. In: Reif, Adelbert (Hg.): Gespräche mit Hannah Arendt. München 1976, S.71ff.
- Arendt, Hannah / Jaspers, Karl: Briefwechsel 1926 - 1969. München ³1993
- Arendt, Hannah: Bertold Brecht. In: Menschen in finsternen Zeiten. München ²1989, S.243ff.
- Arendt, Hannah: Besuch in Deutschland. Berlin/Nördlingen 1993
- Arendt, Hannah: Collective Responsibility. In: Bernauer, James (Hg.): Amor mundi (Boston College studies in philosophy 7). Dordrecht 18, S.43ff.
- Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. München 1985
- Arendt, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. Philosophische Forschungen. Neuntes Heft. Berlin 1929
- Arendt, Hannah: Die vollendete Sinnlosigkeit. In: dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin 1989
- Arendt, Hannah: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto. In: dies.: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. München 1996, S.71ff.
- Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München⁸1992
- Arendt, Hannah: Ein Briefwechsel. Hannah Arendt an Gershom Sholem. In: Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1. Herausgeg. von Eike Geisel und Klaus Bittermann. Berlin 1989, S.71ff.
- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. I. Antisemitismus. II. Imperialismus. III. Totale Herrschaft. München ²1991
- Arendt, Hannah: Freiheit und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994, S.201ff.
- Arendt, Hannah: Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Menschen in finsternen Zeiten. München²1989
- Arendt, Hannah: Isak Dinesen (d.i. Tanja Blixen). In: Menschen in finsternen Zeiten. München ²1989, S.113ff.
- Arendt, Hannah: Kultur und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994, S.277ff.
- Arendt, Hannah: Labor, Work, Action. In: Bernauer, James (Hg.): Amor mundi (Boston College studies in philosophy 7). Dordrecht 1987, S.29ff.
- Arendt, Hannah: Laudatio auf Karl Jaspers. In: Menschen in finsternen Zeiten. München ²1989, S. 89ff.
- Arendt, Hannah: Little Rock. In: Zur Zeit. Politische Essays. München 1989, S.95ff.
- Arendt, Hannah: Machiavelli (unveröffentlicht). Lib. of Congr. Box 46: Courses - Berkeley: History of Political Theory, Lectures (1955), 024014ff.
- Arendt, Hannah: Macht und Gewalt. München ⁸1993
- Arendt, Hannah: Philosophie und Politik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 41 (1993) 2, S. 381ff.
- Arendt, Hannah: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. München ⁹1997

- Arendt, Hannah: Religion und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994, S.305ff.
- Arendt, Hannah: Über den Zusammenhang von Denken und Moral. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994, S.128ff.
- Arendt, Hannah: Über die Revolution. München ⁴1994
- Arendt, Hannah: Verstehen und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994, S.110ff.
- Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München ⁷1992
- Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Band 1: Das Denken. München ²1989
- Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Band 2: Das Wollen. München ²1989
- Arendt, Hannah: Wahrheit und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994, S.327ff.
- Arendt, Hannah: Waldemar Gurian. In: Menschen in finsternen Zeiten. München ²1989, S.310ff.
- Arendt, Hannah: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache (1964). Ein Gespräch mit Günter Gaus. In: Reif, Adelbert (Hg.): Gespräche mit Hannah Arendt. München 1976, S.9ff.
- Arendt, Hannah: Was ist Autorität? In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994, S.159ff.
- Arendt, Hannah: Was ist Existenzphilosophie? Frankfurt/M. 1990
- Arendt, Hannah: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. München 1993

Sekundärliteratur zu Hannah Arendt (Auswahl)

- Beiner, Ronald: Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine. In: May, Larry, Kohn, Jerome (Hg.): Hannah Arendt: Twenty Years Later. Massachusetts 1996, S.269ff.
- Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Hrsg. von Otto Kallscheuer. Hamburg 1998
- Benhabib, Seyla: Modelle des "öffentlichen Raums". Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas. In: dies.: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne. Frankfurt a.M. 1995, S.96ff.
- Bernauer, James: The Faith of Hannah Arendt: Amor Mundi and its Critique-Assimilation of Religious Experience. In: ders.: Amor mundi (Boston College studies in philosophy 7). Dordrecht 1987, S.1ff.
- Bernstein, Richard J.: Rethinking the Social and the Political. In: ders.: Philosophical Profiles: Essays in Pragmatic Mode. Cambridge, 1986, S.238ff.
- Boyle, Patrick: Elusive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine. In: Bernauer, James (Hg.): Amor mundi (Boston College studies in philosophy 7). Dordrecht 1987, S.81ff.
- Braun, Martin: Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff. Systematische Rekonstruktion ihrer politischen Philosophie im Blick auf Jaspers und Heidegger. Europäische Hochschulschriften Band 421. Frankfurt a. M. 1994
- Breier, Karl-Heinz: Hannah Arendt zur Einführung. Hamburg 1992
- Brunkhorst, Hauke: "Aller Gehorsam ruht im Grunde auf Meinung". Hannah Arendts ambivalenter Begriff der Öffentlichkeit. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 3/94, S.849ff.
- Brunkhorst, Hauke: Hannah Arendt. München 1999
- Brunkhorst, Hauke: „Aller Gehorsam beruht auf Meinung“. Hannah Arendts ambivalenter Begriff der Öffentlichkeit. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 3/94, S.849ff.

- Brunkhorst, Hauke: Die moderne Gestalt der klassischen Republik. In: Die Welt des Politischen. Hannah Arendts Anstöße zur gegenwärtigen politischen Theorie, hrsg. von der Evangelischen Akademie Loccum, Loccum 1996, S.27ff.
- Canovan, Margaret: Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought. Cambridge 1992
- Canovan, Margaret: The Political Thought of Hannah Arendt. London 1974
- Canovan, Margaret: Verstehen oder Mißverstehen. Hannah Arendt, Totalitarismus und Politik. In: Ganzfried, Daniel / Hefti, Sebastian (Hg.): Hannah Arendt, nach dem Totalitarismus. Hamburg 1997, S.54ff.
- Dossa, Shiraz: Hannah Arendt on Billy Budd and Robbespierre: The Public Realm and Private Self. In: Philosophy and Social Criticism. London 9/1982, Heft 3-4, S.307ff.
- Féher, Férénc: Freedom and the 'Social Question' (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution). In: Philosophy and Social Criticism, London 12/1987, Heft 1 S.1ff.
- Flores d'Arcais, Paolo: Libertärer Existenzialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt. Frankfurt a. M. 1993
- Gauk, Joachim: Laudatio zur Verleihung des Hannah Arendt Preises für politisches Denken an Agnes Heller. S.22ff.
- Grunenberg, Antonia: 'Politik entsteht im Zwischen...' - Zur politischen Übertragbarkeit Arendtschen Denkens. In: Alte Synagoge Essen (Hg.): "Treue als Zeichen der Wahrheit". Hannah Arendt: Werk und Wirkung. Dokumentationsband zum Symposium. Studienreihe der Alten Synagoge Band 6, Essen 1997, S.13ff.
- Habermas, Jürgen: Hannah Arendt. Die Geschichte von den zwei Revolutionen. (1966) In: Habermas, Jürgen: Philosophische Profile. Frankfurt a.M. ³1981, S.223ff.
- Habermas, Jürgen: Hannah Arendts Begriff der Macht. (1976) In: Habermas, Jürgen: Philosophische Profile. Frankfurt a.M. ³1981, S.228ff.
- Heuer, Wolfgang: Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts. Berlin 1992
- Heuer, Wolfgang: Hannah Arendt - Die Bedeutung der Instersubjektivität als Grundlage des politischen Handelns. In: Die Welt des Politischen. Hannah Arendts Anstöße zur gegenwärtigen politischen Theorie, hgeg. von der Evangelischen Akademie Loccum, Loccum 1996, S.69ff.
- Heuer, Wolfgang: Zwischenmenschlichkeit - Die neue Rolle des Subjektseins in Hannah Arendts politischer Theorie. In: Baule, Bernward (Hg.): Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereinigte Deutschland. Berlin 1996, S.107ff.
- Lloyd, Margie: In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism. In: Review of Politics. Vol. 57, No. 1, S.31ff.
- Obstaele, Dag: "Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft" oder die Traditionslosigkeit des Geistes. Hannah Arendts hermeneutische Position. Unveröffentlichter Aufsatz
- Rödel, Ulrich: Hannah Arendt und die Gefährdungen der Freiheit in einer säkularisierten politischen Ordnung. In: Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1989, S. 205ff.
- Romberg, Regine: Orte als Ausgangspunkte für das Denken Hannah Arendts. In: Die Welt des Politischen. Hannah Arendts Anstöße zur gegenwärtigen politischen Theorie, hgeg. von der Evangelischen Akademie Loccum, Loccum 1996, S.202ff.
- Roviello, Anne-Marie: Freiheit, Gleichheit und Repräsentation. In: Ganzfried, Daniel / Hefti, Sebastian (Hg.): Hannah Arendt, nach dem Totalitarismus. Hamburg 1997, S.120ff.
- Saner, Hans: Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt. In: Ganzfried, Daniel / Hefti, Sebastian (Hg.): Hannah Arendt, nach dem Totalitarismus. Hamburg 1997, S.103ff.

- Schindler, Roland W.: Geglückte Zeit - gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne. München 1995
- Thürmer-Rohr, Christina: Nicht mündig genug, nicht trostbedürftig genug. In: dies.: Verlorene Narrenfreiheit. Essays. Konstanz 1991, S.75ff.
- Vollrath, Ernst: Hannah Arendt bei den Linken. In: Neue politische Literatur. Jg. 38 (1993), S.361ff.
- Vollrath, Ernst: Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft. In: Reif, Adelbert: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk. Wien/München/Zürich 1979, S.85ff.
- Vollrath, Ernst: Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens. In: Reif, Adelbert: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk. Wien/München /Zürich 1979, S.59ff.
- Vollrath, Ernst: Hannah Arendt. In: Ballestrem, Karl Graf / Ottmann, Henning: Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts. München/Wien/Oldenbourg 1990, S.13ff.
- Vollrath, Ernst: Hannah Arendts "Kritik der politischen Urteilskraft". In: Kemper, Peter: Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt. Frankfurt a.M. 1993, S.34ff.
- Vollrath, Ernst: Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts. In: Reif, Adelbert: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk. Wien/ München/Zürich 1979, S.19ff.
- Vollrath, Ernst: Revolution und Konstitution als republikanische Grundmotive bei Hannah Arendt. In: Baule, Bernward (Hg.): Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereinigte Deutschland. Berlin 1996, S.130ff.
- Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. Frankfurt a.M. 1991

Sonstiges:

- Melville, Herman: Billy Budd. Deutsche Ausgabe: Stuttgart 1954

Literatur zu Philosophie und politischer Theorie

- Aristoteles: Organon Bd. 3/4. Erste und zweite Analytik. Griechisch / Deutsch. Hg. von Günter Zekl, Hamburg 1998
- Aristoteles: Ethica Nicomachea. Oxford ²⁰1988
- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übers. von E. A. Schmidt, Stuttgart 1987
- Aristoteles: IOKONOMIKWN . Aristotelis Opera, edidit Academia Regia Borussia. Darmstadt 1960, Sp. 1343aff.
- Aristoteles: Über die Haushaltung in Familie und Staat. Hg. von Paul Gohlke, Paderborn 1953
- Aristoteles: Politica. Oxford ¹¹1990
- Aristoteles: Politik. Schriften zur Staatstheorie. Übers. und herausgeg. von F. F. Schwarz, Stuttgart 1989
- Bacon, Francis: Neues Organon. 2 Teilbände. Lateinisch / Deutsch. Hg. von Wolfgang Krohn, Hamburg 1990
- Bartuschat, K: Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft. Frankfurt a. M. 1972
- Brocker, Manfred: Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie. Darmstadt 1992
- Buber, Martin: Ich und Du. Stuttgart ¹¹1983
- Buck, Günther: Lernen und Erfahrung -Epagogik. Zum Begriff der didaktischen Induktion. Darmstadt ³1989
- Cicero: De Re Publica. In: The Loeb Classical Library. Cicero: De re publica. De legibus. London/Cambridge/Massachusetts 1952, S.12ff.
- Cohen, Jean L. / Arato, Andrew: Civil Society an Political Theory. (Studies in contemporary German social thought) Cambridge 1992

- Dahrendorf, Ralf: Weltmarkt und Sozialökonomie. In: Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken 582/583, 1997, S.821ff.
- Descartes, René: Meditationes de prima philosophia. Hamburg 1959
- Descartes, René: Regulae ad directionem ingenii. Hamburg 1973
- Donati, Pierpaolo: Konzepte und Strategien einer integrierten und synergetischen Sozialpolitik. In: Evers, Adalbert / Olk, Thomas: Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlstandsgesellschaft. Opladen 1996, S.103ff.
- Dubiel, Helmut: Der utopische Realismus. In: Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken 582/583, 1997, S.796ff.
- Eisler, Rudolf: Kant Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. ¹⁰1989
- Eschenburg, Theodor: Tocquevilles Wirkung in Deutschland. In: Tocqueville, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika. Teil II. Aus dem Franz. von H.Zbinden, Zürich 1987, S.489ff.
- Evers, Adalbert / Olk, Thomas: Wohlfahrtspluralismus - Analytische und normativ-politische Dimensionen eines Leitbegriffs. In: Evers, Adalbert / Olk, Thomas: Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlstandsgesellschaft. Opladen 1996, S.9ff.
- Feick, Hildegard: Index zu Martin Heideggers "Sein und Zeit". Zusammengest. von Hildegard Feick. Tübingen ³1980
- Fenske, Hans / Mertens, Dieter / Reinhard, Wolfgang / Rosen, Klaus: Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart. Frankfurt a.M. 1987
- Frank, Hans: Die Technik des Staates, München 1942
- Hamilton, Alexander / Madison, James / Jay, John: Die Federalist-Artikel. Herausgeg. von A. u. W.P.Adams, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994
- Hamilton, Alexander / Madison, James / Jay, John: The Federalist. London/New York 1961
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Berlin 1821
- Heidegger, Martin: Die Technik und die Kehre. Pfullingen ⁴1978
- Heidegger, Martin: Gelassenheit. Pfullingen ⁵1977
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen ¹⁶1986
- Heidegger, Martin: Was ist das - die Philosophie? Pfullingen ⁹1988
- Heisenberg, Werner: Naturbild der heutigen Physik. In: Bayerische Akademie der Schönen Künste (Hg.): Die Künste im technischen Zeitalter. Dritte Folge des Jahrbuchs „Gestalt und Gedanke“. München 1954, S.43ff.
- Hereth, Michael: Tocqueville zur Einführung. Hamburg 1991
- Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgeg. von Joachim Ritter. Darmstadt/ Basel 1971ff.
- Hobbes, Thomas: Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Frankfurt ⁴1991
- Hume, David: Wether the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic. In: ders.: Essays. Moral, Political and Literal. Oxford 196, S.48ff.
- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana Bd. VI, Haag 1954
- Husserl, Edmund: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hamburg 1948
- Jardin, André: Alexis de Tocqueville. Leben und Werk. Hachette 1984, deutsch: Darmstadt 1991
- Kaehler, K.E.: Zweckmäßigkeit ohne Zweck: Die systematischen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen des dritten Moments im Geschmacksurteil in Kants "Kritik der

- Urteilkraft". In: J.-E. Pleines (Hg.): Zum teleologischen Argument in der Philosophie: Aristoteles, Kant, Hegel. Würzburg 1991, S.63ff.
- Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VIII. Herausgeg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. ⁸1989, S.309ff.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VII. Herausgeg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. ⁸1989, S.11ff.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Herausgeg. Von R. Schmidt, Hamburg ³1990
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilkraft. Werkausgabe Bd. X. Herausgeg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. ¹¹1990
- Kant, Immanuel: Logik (hrsgeg. von G. B. Jäsche). In: Schriften zur Metaphysik und Logik 2 der Werkausgabe Band VI (hrsgeg. von W. Weischedel), Frankfurt a.M. ⁸1991, S.417ff.
- Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Herausgeg. von Karl Vorländer, Hamburg ⁸1976
- Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. In: ders.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden. Herausgeg. von Wilhelm Weischedel. Band VI. Darmstadt 1964, S.195ff.
- Kersting, Wolfgang: Niccolò Machiavelli. München 1988
- Koch, Klaus: Im Diesseits des Kapitalismus. In: Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken 582/583, 1997, S.755ff.
- Laville, Jean-Louis: Von der Gemeinwirtschaft zur Solidarwirtschaft. Auf dem Weg zu einem neuen Pluralismus. In: Evers, Adalbert / Olk, Thomas: Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlstandsgesellschaft. Opladen 1996, S.79ff.
- Lefort, Claude: Die Frage der Demokratie. In: Rödel, Ulrich (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a. M. 1990 S.281ff.
- Lefort; Claude / Gauchet, Marcel: Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen. In: Rödel, Ulrich (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a. M. 1990 S.89ff.
- Lipps, Hans: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. Frankfurt a.M. 1938
- Lloyd, Margie: In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism. In: Review of Politics. Vol. 57, No. 1, S.31ff.
- Machiavelli, Niccolò: Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung. Übersetzt etc. von Rudolf Zorn, Stuttgart ²1977
- Machiavelli, Niccolò: Il Principe / Der Fürst. Italienisch / Deutsch. Übersetzt und herausgeg. von Philipp Rippel, Stuttgart 1986
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Erstes Buch: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Band 23. Berlin 1962
- Mayer, J.P.: Tocqueville und sein Werk. In: Alexis de Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika, Stuttgart 1985, S.7ff.
- Montesquieu, Charles Secondat de: De l'Esprit des Lois. In: Œuvres complètes II, texte présenté et annoté par Roger Gallois (Gallimard)
- Montesquieu, Charles Secondat de: Vom Geist der Gesetze. Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Kurt Weigand. Stuttgart 1965
- Morison, S.E. (Hg.): William Bradford of Plymouth Plantation, New York 1952
- Münkler, Herfried: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz. Frankfurt/M. 1984

- Oberndörfer, Dieter / Jäger, Wolfgang: Alexis de Tocqueville. In: Dies.: Klassiker der Staatsphilosophie II. Ausgewählte Texte. Stuttgart 1971
- Pierson, George: Tocqueville and Beaumont in America. New York 1938
- Pinker, Robert: Zum Verständnis der gemischten Wohlfahrtsökonomie. In: Evers, Adalbert / Olk, Thomas: Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlstandsgesellschaft. Opladen 1996, S.63ff
- Platon: Der Staat. Über das Gerechte. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt. Hamburg 1989
- Platon: Politeia. In: Joannis Burnet (Hg.): Platonis Opera. Tomus IV(Oxford Classical Texts). Oxford 1902ff.
- Rau, Hans Arnold: Demokratie und Republik. Tocquevilles Theorie des politischen Handelns. Würzburg 1981
- Rausch, Heinz: Tocqueville. In: Maier, Hans / Rausch, Heinz / Denzer, Horst (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens. Zweiter Band: Von Locke bis Max Weber. München 1974, S.217ff
- Raymundi, P. Fr. / Spiazzi, M.: Divi Thomae Aquinatis Opuscula philosophica. Turin / Rom 1954
- Röd, Wolfgang: Descartes: Die Genese des Cartesianischen Rationalismus. München / Basel ²1982
- Rödel, Ulrich / Frankenberg, Günther / Dubiel, Helmut: Die demokratische Frage. Ein Essay. Frankfurt a.M. 1989
- Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag. Übers. und hrsg. von Hans Brockard. Stuttgart 1977
- Salamon, Lester: Third Party Government. Ein Beitrag zu einer Theorie der Beziehungen zwischen Staat und Nonprofit-Sektor im modernen Wohlfahrtsstaat. In: Evers, Adalbert / Olk, Thomas: Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlstandsgesellschaft. Opladen 1996, S.63ff.
- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Frz. Paris 1943, dt. Reinbek bei Hamburg 1962
- Schmid, Josef: Der Welfare-Mix in der vergleichenden Politikforschung: Der Weg vom Etatismus über den Korporationismus zum Pluralismus - und einige methodische Stolpersteine. In: Evers, Adalbert / Olk, Thomas: Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlstandsgesellschaft. Opladen 1996, S.186ff.
- Schmitz, Heinz-Gerd: Das Mandeville-Dilemma. Untersuchungen zum Verhältnis von Politik und Moral. Köln 1997
- Schopenhauer, Arthur: Die beiden Grundprobleme der Ethik. Behandelt in zwei akademischen Preisschriften, Frankfurt a.M. 1841
- Schuller, Alexander: Restrisiko Mensch. Zur Debatte über Gesellschaft, Individuum und Gemeinschaft. In: Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken 582/583, 1997, S.936ff.
- Skinner, Quentin: Machiavelli zur Einführung. Hamburg ²1990
- Steinvorth, Ulrich: Stationen politischer Theorie. Stuttgart ²1983
- Thomas von Aquin; Über die Herrschaft der Fürsten. An den König von Cypern. Übers. von Friedrich Schreivogl, Stuttgart 1971
- Thukydides: Der Peloponnesische Krieg (Auswahl). Übers. und herausgeg. von Helmuth Vretska, Stuttgart 1966
- Tocqueville, Alexis de: Der alte Staat und die Revolution. Deutsch von Theodor Oelkers. Leipzig 1867
- Tocqueville, Alexis de: Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, publiées par Mme de Tocqueville et Gustave de Beaumont, Paris ²1874

- Tocqueville, Alexis de: Œuvres complètes. Édition définitive publiée sous la direction de J.P.Mayer, Gallimard 1961
- Tocqueville, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika. Teil I und II. Aus dem Franz. von H.Zbinden, Zürich 1987
- University of Chicago (Hg.): The New Encyclopaedia Britannica. Macropedia. 15th Edition. Chicago u.a. 1980, Bd.18 S.468ff.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz: Politische Philosophie. Thukydides - Kant - Tocqueville. Frankfurt a. M. 1974
- Vollrath, Ernst: "That all Governments Rest on Opinion". In: Social Research. An International Quarterly of the Social Sciences, 43/1976, S.46ff.
- Vollrath, Ernst: Das Konzept des "Besitzindividualismus": Reflexionen im Anschluß an Adam Smith. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. Band 19, Jg.1994 Heft 3, S.19ff.
- Vollrath, Ernst: Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft. Stuttgart 1977
- Vollrath, Ernst: Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen. Würzburg 1987
- Vollrath, Ernst: Identitätsrepräsentation und Differenzrepräsentation. In: Orsi, Giuseppe (Hg.): Recht und Moral. Frankfurt a.M. u.a. 1993, S.65ff.
- Vollrath, Ernst: Kants Kritik der Urteilskraft als Grundlegung einer Theorie des Politischen. In: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6.-10.April 1974 Teil II.2: Sektionen. Herausgeg. von Gerhard Funke, Berlin/New York 1974
- Vollrath, Ernst: Kulturkritik bei Carl Schmitt. In: Jamme, Christoph (Hg.): Grundlinien der Vernunftkritik. Frankfurt a.M. 1997, S.421ff.
- Vollrath, Ernst: Tocqueville über die politischen Implikationen des neuzeitlichen Individualismus. In: Hoffmann, Thomas Sören / Majetschak, Stefan (Hg.): Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon zum 65.Geburtstag. Berlin/New York 1995, S.239ff.
- Vossler: Alexis de Tocqueville. Freiheit und Gleichheit. Das Abendland. Neue Folge 2: Forschungen zur Geschichte europäischen Geisteslebens, hrsgeg. von Eckhardt Heftrich und Wido Hempel. Frankfurt a.M. 1973
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band 1, Frankfurt a.M. ⁷1990, S.225ff.

Sozialwissenschaftliche und psychologische Literatur

- Acham, Karl: Philosophie der Sozialwissenschaften, Freiburg / München 1983
- Arnold, Wilhelm / Eysenck, Jürgen / Meili, Richard: Lexikon der Psychologie. Freiburg / Basel / Wien ¹⁰1993
- Asanger, Roland / Weninger, Gerd: Handwörterbuch Psychologie. Weinheim 1992
- Bang, Ruth: Die helfende Beziehung als Grundlage der persönlichen Hilfe. Ein Wegweiser der Hilfe von Mensch zu Mensch. Einzelfallhilfe (Casework) in der Praxis der Sozialarbeit Bd. 2. München / Basel ²1970
- Bartlett, Harriett M.: Grundlagen beruflicher Sozialarbeit. Integrative Elemente einer Handlungstheorie für Sozialarbeiter/Sozialpädagogen. Freiburg i.B. ²1979
- Bauer, Rudolph (Hg.): Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens. München / Wien 1992
- Baum, Hermann: Ethik der sozialen Berufe. Paderborn 1996
- Becker, Howard: Typologisches Verstehen. In: L.Bühl (Hrsg.): Verstehende Soziologie. München 1972, S.220ff.
- Belardi, Nando: Sozialpädagogische Arbeitsfelder. Soziale Arbeit Band 1. Frankfurt a. M. / Berlin / München 1980

- Belardi, Nando: Zur geschichtlichen Entwicklung: Von der Supervision zur Organisationsberatung. In: Belardi, Nando: Supervision: Von der Praxisberatung zur Organisationsentwicklung. Paderborn 1992
- Bellebaum, Alfred: Soziologische Grundbegriffe. Stuttgart 1972
- Berger, Peter L./Kellner, Hansfried: Für eine neue Soziologie. Ein Essay über Methode und Profession. Frankfurt a. M. 1984
- Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg i.B. 1992
- Bierhoff, Hans Werner: Psychologie hilfreichen Verhaltens. Stuttgart / Berlin / Köln 1990
- Biestek, Felix: Wesen und Grundsätze der helfenden Beziehung in der Sozialen Einzelfallhilfe. Freiburg i.B. ⁵1977
- Boulet, J. Jaak / Krauss, E. Jürgen / Oelschlägel, Dieter: Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip - Eine Grundlegung -. Bielefeld 1980
- Braun, Edmund / Radermacher, Hans: Wissenschaftstheoretisches Lexikon. Graz / Wien / Köln 1978
- Braun, Joachim: Selbsthilfe und Selbsthilfeunterstützung in der Bundesrepublik Deutschland. Aufgaben und Leistungen der Selbsthilfekontaktstellen in den neuen und alten Bundesländern. Abschlußbericht der wissenschaftlichen Begleitung des Modellprogramms „Förderung sozialer Selbsthilfe in den neuen Bundesländern“ durch das Institut für Sozialwissenschaftliche Analysen und Beratung in Köln. Hrsg. vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Stuttgart/Berlin/Köln 1997
- Bronsberg, Barbo / Vestlund, Nina: Ausgebrannt - Die egoistische Aufopferung. Heyne Lebenshilfe Band 17/16. München 1988
- Burisch, Matthias: Das Burnout-Syndrom. Theorie der inneren Erschöpfung. Berlin / Heidelberg / New York 1989
- Campbell, Norman: What is Science? New York, Dover 1952
- Combs, Arthur W., Avila, Donald L., Purkey, William W.: Die helfenden Berufe. Stuttgart 1975
- Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge (Hg.): Fachlexikon der sozialen Arbeit. Frankfurt 1986
- Dörrie, Klaus: Der Beitrag der Wohlfahrtsverbände zur Unterstützung von Selbsthilfegruppen und der Wert der Selbsthilfe für die Wohlfahrtspflege. In: Institut für sozialwissenschaftliche Analysen und Beratung Köln - Leipzig (Hg.): Selbsthilfe 2000: Perspektiven der Selbsthilfe und ihrer infrastrukturellen Förderung. Köln 1996, S.61ff.
- Dreikurs, Rudolf / Soltz, Vicki: Kinder fordern uns heraus. Wie erziehen wir sie zeitgemäß? Stuttgart ¹⁹1988
- Engelhardt, Hans Dietrich: Zur Bedeutung der Selbsthilfe. In: Institut für sozialwissenschaftliche Analysen und Beratung Köln - Leipzig (Hg.): Selbsthilfe 2000: Perspektiven der Selbsthilfe und ihrer infrastrukturellen Förderung. ISAB-Berichte Nr. 42. Köln 1996, S.132ff.
- Ewald, Volker: Burnout bei Sozialarbeitern - eine qualitative Untersuchung. In: Unsere Jugend 49/1997 H.5 S.184ff.
- Fengler, Jörg: Helfen macht müde. Zur Analyse und Bewältigung von Burnout und beruflicher Deformation. München 1991
- Ferber, Christian von: Selbsthilfe und soziales Engagement in Deutschland - die gesellschaftliche Bedeutung der Selbsthilfe. In: Institut für sozialwissenschaftliche Analysen und Beratung

- Köln - Leipzig (Hg.): Selbsthilfe 2000: Perspektiven der Selbsthilfe und ihrer infrastrukturellen Förderung. ISAB-Berichte Nr. 42. Köln 1996, S.27ff
- Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse. Gesammelte Werke XVII, London 1941, S.63ff.
- Freud, Sigmund: Das Ich und das Es. Gesammelte Werke XIII, London 1940, S.235ff.
- Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Gesammelte Werke XVI, London 1950, S.101ff.
- Freud, Sigmund: Die Traumdeutung. Gesammelte Werke II/III, London 1942
- Freud, Sigmund: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Gesammelte Werke VIII, London 1943, S.127ff.
- Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Gesammelte Werke XIII, London 1940, S.71ff
- Freud, Sigmund: Neue Folge von Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke XV, London 1940
- Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke XI, London 1940
- Freud, Sigmund: Zur Einführung des Narzißmus. Gesammelte Werke X, London 1925, S.137ff.
- Funk, Lydia: Hilfsbedürftige und Helfende. Konflikte der helfenden Beziehung in sozialen Institutionen am Beispiel des Alten- und Pflegeheims. Freiburg 1983
- Gehlen, Arnold: Anthropologische Forschung. Reinbek 1971
- Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt. Wiesbaden 1976
- Goble, Frank: Die dritte Kraft. A.H.Maslows Beitrag zu einer Psychologie seelischer Gesundheit. Olten / Freiburg i.B. 1979
- Hackenberg / Buchka: Das Burn-out-Syndrom bei Mitarbeitern in der Behindertenhilfe / Ursachen - Formen - Hilfen. Dortmund 1987
- Häflinger, Toni: Die grundlegenden Bedingungen erfolgreicher Einzelbeziehungen des Sozialpädagogen nach Carl R. Rogers. Bezogen auf Erfahrungen in einem Jugendwohnheim. Bad Heilbrunn 1986
- Hayek, F.A. von: Die Verfassung der Freiheit. 1971
- Hayek, F.A. von: Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze. 1969
- Hayek, F.A. von: Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Band 1 bis 3. 1980
- Hayek, F.A. von: Szientismus und das Studium der Gesellschaft. In: ders.: Mißbrauch und Verfall der Vernunft, 1959, S.7ff.
- Hermes, Eilert: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns. F.A. v.Hayeks Anthropologie und Evolutionstheorie als Spielraum wirtschaftsethischer Aussagen. In: ders.: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen 1991, S.146ff.
- Houtmann, A.M.A.: Machtaspekte in der helfenden Beziehung. Freiburg i.B. 1978
- Jappe, Gemma: Die Entwicklung von Freuds Ich-Begriff - mit Bezugnahme auf Paul Federn. In: Psychologie des 20. Jahrhunderts Band II: Freud und die Folgen (1). Von der klassischen Psychoanalyse bis zur allgemeinärztlichen Psychotherapie; hgeg. von Dieter Eicke. Zürich 1976, S. 429ff.
- Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin/Heidelberg/new York ⁸1965
- Kaiser, Arnim / Kaiser, Ruth: Studienbuch Pädagogik. Grund- und Prüfungswissen. Frankfurt a. M. ³1987
- Knapp, Guntram: Begriff und Bedeutung des Unbewußten bei Freud. In: Psychologie des 20. Jahrhunderts Band II: Freud und die Folgen (1). Von der klassischen Psychoanalyse bis zur allgemeinärztlichen Psychotherapie; hgeg. von Dieter Eicke. Zürich 1976, S.266ff.

- Kreft, Dieter / Mielenz, Ingrid: Wörterbuch soziale Arbeit. Aufgabenfelder, Praxisfelder, Begriffe und Methoden der Sozialarbeit und Sozialpädagogik. Weinheim /Basel ⁴1996
- Laing, Ronald D.: Das Selbst und die Anderen. Köln 1973
- Lilienfeld, Paul v.: Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. Teil I und II. Berlin 1901
- Lorenz, Konrad: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. München 1974
- Luhmann, Niklas: Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas. In: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt 1971, S.291ff.
- Makarenko, Anton S.: Ein pädagogisches Poem. Der Weg ins Leben. Frankfurt a.M. - Berlin - Wien 1971
- Marquard, Albrecht: Psychische Belastung in helfenden Berufen. Bedingungen - Hintergründe - Auswege. Opladen 1993
- Martin, Klaus-Rainer (Hg.): Sozialarbeit und Sozialpädagogik im Grundriß. Berlin 1982
- Merchel, Joachim: Sozialverwaltung oder Wohlfahrtsverband als „kundenorientiertes Unternehmen“: ein tragfähiges, zukunftsorientiertes Leitbild? In: Neue Praxis 4/1995 S.325ff.
- McGee, Reese: Soziologie, die uns angeht. Gütersloh 1976
- Moeller, Michael Lukas: Selbsthilfegruppen. Selbstbehandlung und Selbsterkenntnis in eigenverantwortlichen Kleingruppen. Reinbek 1978
- Motsch, Peter: Möglichkeiten und Grenzen von Selbsthilfe. In: Institut für sozialwissenschaftliche Analysen und Beratung Köln - Leipzig (Hg.): Selbsthilfe 2000: Perspektiven der Selbsthilfe und ihrer infrastrukturellen Förderung. ISAB-Berichte Nr. 42. Köln 1996, S.114ff.
- Müller, Eckhardt H.: Ausgebrannt - Wege aus der Burnout-Krise. Freiburg / Basel /Wien 1994
- Münch, Richard: Theorie sozialer Systeme. Opladen 1976
- Myrdal, Gunnar: Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung. Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung Band 24. Bonn-Bad Godesberg ²1976
- Oerter, Rolf / Montada, Leo: Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch. München-Weinheim ²1987
- Olk, Thomas: Selbsthilfe als Beitrag zur Weiterentwicklung des Sozialstaates. In: Institut für sozialwissenschaftliche Analysen und Beratung Köln - Leipzig (Hg.): Selbsthilfe 2000: Perspektiven der Selbsthilfe und ihrer infrastrukturellen Förderung. ISAB-Berichte Nr. 42. Köln 1996, S.119ff.
- Patzelt, Werner J.: Sozialwissenschaftliche Forschungslogik. Einführung. München / Wien 1986
- Pfeiffer, Wolfgang M.: Carl R. Rogers' Theorie der Psychotherapie und ihre Anwendung auf die Praxis. In: Psychologie des 20. Jahrhunderts Band III: Freud und die Folgen (2). Von der klassischen Psychoanalyse bis zur allgemeinärztlichen Psychotherapie; hgeg. von Dieter Eicke. Zürich 1977, S.1014ff.
- Pongratz, Ludwig: Problemgeschichte der Psychologie. München ²1984
- Riemann, Fritz: Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie. München 1987
- Rogers, Carl R. / Wood, John K.: Client-Centered Theory: Carl R. Rogers. In: Burton, Arthur (Hg.): Operational Theories of Personality: An operational View Point. New York 1974, S.211ff.
- Rogers, Carl R.: Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. ³1972
- Rogers, Carl R.: Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten. Stuttgart 1973
- Rogers, Carl R.: Lernen in Freiheit. Zur Bildungsreform in Schule und Universität. München 1974

- Rustemeyer, Ruth: (Neue) Aktualität eines (neuen) Konzepts: das Selbst. In: Psychologische Rundschau 37/1986, S.210ff.
- Sachße, Christoph: Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871-1929. Frankfurt a. M. 1986
- Salustowicz, Piotr: Soziale Solidarität, Zivilgesellschaft und politische Soziale Arbeit. Neue Praxis 2/1998, S.111ff.
- Schmidbauer, Wolfgang: Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe. Reinbek 1977
- Schmitt, Rudolf: Metaphern des Helfens. Fortschritte der psychologischen Forschung Band 26 (Hrsg.: W. Bungard u.a.). Weinheim 1995
- Schmitz, Edgar / Hauke, Gernot: Burnout und Sinnverlust. In: Integrative Therapie 3/1994, S.235ff.
- Schorr, Angela (Hrsg.): Handwörterbuch der angewandten Psychologie. Die angewandte Psychologie in Schlüsselbegriffen. Bonn 1993
- Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Wien ²1960
- Seifert, Helmut / Radnitzky, Gerhard: Handlexikon zur Wissenschaftstheorie. München 1989
- Simmel, Georg: Schriften zur Soziologie. Hrsg. von H.J. Dahme/O. Rammstedt. Frankfurt a.M. 1983
- Skinner, Burrhus F.: Behaviorism at fifty. Science 140(1963), S.951ff.
- Skinner, Burrhus F.: Futurum Zwei - Walden two. Reinbek 1975
- Spencer, Herbert: Gesellschaft als Organismus. In: ders.: Das System der synthetischen Philosophie, Band VII, Die Prinzipien der Sociologie, Stuttgart o.J.
- Stark, Wolfgang: Selbsthilfeförderung unter Kosten-Nutzen Gesichtspunkten. In: Institut für sozialwissenschaftliche Analysen und Beratung Köln - Leipzig (Hg.): Selbsthilfe 2000: Perspektiven der Selbsthilfe und ihrer infrastrukturellen Förderung. ISAB-Berichte Nr. 42. Köln 1996, S.75ff.
- Stiels-Glenn, Michael: Ohnmacht, Macht und Verantwortung in psychosozialen Berufen. In: Sozialmagazin. Die Zeitschrift für die soziale Arbeit, 21/1996 Heft 7-8, S.12ff
- Storr, Peter (Hg.): Gesetze für Sozialwesen und Wirtschaft. Regensburg 1990ff.
- Stromberger, Peter / Teichert, Will: Einführung in soziologisches Denken. Weinheim / Basel ²1986
- Thiersch, Hans: Alltagshandeln und Sozialpädagogik. In: Neu Praxis. Kritische Zeitschrift für Sozialarbeit und Sozialpädagogik 8/1978 H1, S.6ff.
- Tönnies, Ferdinand: Einführung in die Soziologie. Stuttgart 1981
- Topel, Wilhelm: Erst entflammt, dann ausgebrannt. Ursachen und Hilfen zur Verhinderung / Linderung von Burnout. In: Jugendhilfe 35/1997 H.2 S.67ff.
- Wagner, Peter: Ausgebrannt. Zum Burnout-Syndrom in helfenden Berufen. Bielefeld 1993
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen ⁹1988
- Webers, Thomas: Was ist Selbsthilfe? In: Institut für sozialwissenschaftliche Analysen und Beratung Köln - Leipzig (Hg.): Praxishandbuch für Selbsthilfekontaktstellen. ISAB-Berichte Nr. 17. Köln 1995, S.7ff.
- Wedekind, Erhard: Beziehungsarbeit. Zur Sozialpsychologie pädagogischer und therapeutischer Institutionen. Frankfurt a.M. 1986
- Wendt, Wolf Rainer: Bürgerschaft als leitendes Thema in der Sozialen Arbeit. In: Neue Praxis 2/1998 S.125ff.
- Willi, Jürg: Die Zweierbeziehung. Spannungsursachen - Störungsmuster - Klärungsprozesse - Lösungsmodelle. Reinbek 1975

- Wurr, Rüdiger: Macht in der sozialpädagogischen Interaktion. Erschienen in der Reihe: Arbeitshefte für Sozialpädagogik (Hrsg.: Ulrich Martini u.a.). Stuttgart 1981
- Zimbardo, Philip G.: Psychologie. Bearbeitet und hgeg. von Siegfried Hoppe-Graff und Barbara Keller, Berlin u.a. ⁵1988

Diakoniewissenschaftliche Literatur

- Albert, Jürgen: Paul Philippi's Theorie des „genus diaconicum“. In: Schober, Theodor: Grenzüberschreitende Diakonie. Paul Philippi zum 60. Geburtstag. Stuttgart 1984, S.96ff.
- Ayasse, Gerd / Bioly, Josef / Claes, Ansgar / Kamm, Rüdiger / Krause, Dieter / Scheer, Ulrich / Wolf, Franz J.: Mitarbeitervertretungsordnung (MVO) in diakonischen Einrichtungen. Basiskommentar Köln 1992
- Bach, Ulrich: Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie. Göttingen ²1986
- Bach, Ulrich: Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein. Auf dem Wege zu einer diakonischen Kirche. Neukirchen-Vluyn 1986
- Bach, Ulrich: Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche. Neukirchen-Vluyn 1991
- Bach, Ulrich: Plädoyer für eine Kirche ohne religiösen Mehrwert. In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Stuttgart 1998, S.159ff.
- Bäumler, Christof: Auf dem Weg zu einer freundlicheren Welt? Gedanken zur Integration behinderter Menschen in Gesellschaft und Kirche. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.255ff.
- Bedford-Strohm, Heinrich: Menschenwürde als ein Leitbegriff für die Diakonie. In: Welker, Michael (Hg.): Brennpunkt Diakonie. Rudolf Weth zum 60. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 1997, S.49ff.
- Benedict, Hans Jürgen: Barmherzigkeit mit Gerechtigkeit verbinden. In: ders. (Hg.): Wenn die Posaune einen undeutlichen Ton gibt Stichworte für eine streitbare Diakonie. Impulse - Werkstatt Fachhochschule. Band 4, Agentur des Rauhen Hauses Hamburg 1995, S.80ff.
- Benedict, Hans-Jürgen: Zwischen Befremdung und Wahrnehmung des anderen. In: Langhanky, Michael (Hg.): Verständigungsprozesse der Sozialen Arbeit. Beiträge zur Theorie- und Methodendiskussion. Impulse - Werkstatt Fachhochschule. Agentur des Rauhen Hauses Hamburg 1995, S.80ff.
- Beyer, Heinrich / Nutzinger, Hans G.: Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft. Arbeitsbeziehungen in kirchlichen Einrichtungen . Eine empirische Untersuchung. Bochum 1991
- Bloth, Peter C.: Diakonie/diakonia als ökumenischer Zentralbegriff und seine Auswirkung für die Praktische Theologie. In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Stuttgart 1998, S.216ff.
- Bock, Wolfgang: Der kirchliche Dienst und das staatliche Recht. In: Rau, Gerhard / Reuter, Hans-Richard / Schlaich, Klaus: Das Recht der Kirche Bd.3: Zur Praxis des Kirchenrechts. Gütersloh 1994, S.531ff.

- Brandenburger, Egon: Taten der Barmherzigkeit als Dienst gegenüber dem königlichen Herrn. In: Schäfer, Gerhard K. / Strohm, Theodor (Hg.): Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Heidelberg 1990, S.297ff.
- Brandt: W.: Dienst und Dienen im Neuen Testament. In: Krimm, Herbert (Hg.): Das diakonische Amt der Kirche. Stuttgart 1952, S.106ff.
- Busch, Christine: Wir sind eine Dienstgemeinschaft von Frauen und Männern im Haupt- und Ehrenamt. In: Diakonie. Theorien - Erfahrungen - Impulse 23/1997 H.5/6, S.275ff.
- Busch, Eberhard: Wer ist mein Nächster? Über Lk 10, 25-37. In: Welker, Michael (Hg.): Brennpunkt Diakonie. Rudolf Weth zum 60. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 1997, S.285ff.
- Busch, Johannes: Controlling und Theologie. Aspekte der Leitungsverantwortung. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.289ff.
- Busch, Johannes: Dienstgemeinschaft. Ein Begriff der zu theologischem Nachdenken anregt. In: Sauer, Gerd / Bach, Ulrich / Eisermann, Siegbert: Wer in der Liebe bleibt. Grundlagen und Praxis einer Diakonischen Kirche. Christoph Theurer zum 60. Geburtstag zugeeignet. Stuttgart 1986, S.96ff.
- Campbell, Alastair V.: Nächstenliebe mit Maß. Helferberufe - christlich gesehen. Göttingen 1986
- Caritas und Diakonie. Pastorale 2: Handreichung für den pastoralen Dienst. Hrsg. von der Konferenz der deutschsprachigen Pastorentheologen. Mainz 1974
- Daewel, Hartwig: Wir sind aus einer lebendigen Tradition innovativ. In: Diakonie. Theorien - Erfahrungen - Impulse 23/1997 H.5/6, S.272ff.
- Daiber, Karl-Heinz: Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in einer Volkskirche. Hannover 1988
- Degen, Johannes: Diakonie im Schatten des Wohlstandes - eine biblische Option für die Armen. In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Stuttgart 1998, S.71ff
- Degen, Johannes: Diakonie im sozialen Rechtsstaat. In: Winter, Jörg (Hg. für das diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland): Diakonie im sozialen Rechtsstaat. Schriftenreihe der Diakonie (Recht/Band 3). Stuttgart 1990, S.
- Degen, Johannes: Diakonie als soziale Dienstleistung. Gütersloh 1994
- Degen, Johannes: Diakonie im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit im Sozialstaat. München 1985
- Degen, Johannes: Diakonie und Restauration. Kritik am sozialen Protestantismus in der BRD. Kritische Texte: Sozialarbeit Sozialpädagogik Soziale Probleme. Hg. von Hanns Eyfert u.a. Neuwied / Darmstadt 1975
- Degen, Johannes: Vom Pathos des Helfens. Zur Säkularisierung des Helfens im entwickelten Sozialstaat. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.5ff.
- Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland e.V.: Diakonie - stark für andere. Leitbild Diakonie - damit Leben gelingt! Stuttgart 1997
- Dietrich, Hartmut: Gesundheitspolitik als politische Ethik. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.103ff.
- Dithmar, Christiane: Zwischen Tradition und Veränderung. Ehrenamt und Selbsthilfegruppen. In: Gohde, Jürgen(Hg.): Diakonie. Jubiläumsjahrbuch 1998, Stuttgart 1998, S.176ff.

- Dörner, Klaus: Aufgaben diakonischer Ethik. Die Wende von der Professionalität zur Kompetenz aller Betroffenen. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.39ff.
- Dörner, Klaus: Ethik der Schwachen. In: Langhanky, Michael (Hg.): Verständigungsprozesse der Sozialen Arbeit. Beiträge zur Theorie- und Methodendiskussion. Impulse - Werkstatt Fachhochschule. Agentur des Rauhen Hauses Hamburg 1995, S.18ff.
- Drude, Hartwig: „Alles was Recht ist... wo bleibt die Barmherzigkeit?“ In: Gohde, Jürgen / Haas, Hanns-Stephan (Hg.): Wichern erinnern - Diakonie provozieren. Hannover 1998, S.89ff.
- Duchrow, U. (Hg.): Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen. Lutherischer Weltbund Studienabteilung 77
- Eisermann, Siegbert: Der Diakon / die Diakonin als hilfebedürftige Partner. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.323ff.
- Evangelische Kirche in Deutschland / Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR: Barmen 1934/1984. Zur gegenwärtigen Bedeutung der Theologischen Erklärung von Barmen. Gemeinsamer Text aus der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. In: Burgsmüller, Alfred / Weth, Rudolf: Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. Neukirchen-Vlyun 1983, S.79ff.
- Exner, Horst: Wieviel Wettbewerb verträgt unser soziales Sicherungssystem? Plädoyer für eine wettbewerbsfähige Diakonie. In: Diakonie. Theorien - Erfahrungen - Impulse 22/1996 H.3, S.139ff.
- Fichtner, Otto: Subsidiärer oder solidarischer Sozialstaat? Deutschland am Scheideweg zwischen einer teilenden oder zuteilenden Gesellschaft. In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Stuttgart 1998, S.411ff.
- Fink, Ulf: Solidarität als gesellschaftsbildendes Prinzip und seine konkrete Deduktion im modernen Sozialstaat. In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Stuttgart 1998, S.451ff.
- Foitzik, Karl: Mitarbeit in Kirche und Gemeinde. Grundlagen, Didaktik, Arbeitsfelder. Stuttgart / Berlin / Köln 1998
- Fuchs, Ottmar: Einübung der Freiheit. Unfertige Gedanken zu Ulrich Bachs Hinweisen auf eine abendländische Befreiungstheologie. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.245ff.
- Gohde, Jürgen: Das Kronenkreuz als Güte-Siegel diakonischer Arbeit. Zur Qualitätsdebatte in der Diakonie. In: Diakonie. Jahrbuch 1996/97. Innovative Modelle. Stuttgart/Reutlingen 1997, S.17ff.
- Gohde, Jürgen: Diaconia semper reformanda. In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Stuttgart 1998, S.237ff.
- Gohde, Jürgen: Zur Anwaltschaft herausgefordert. In: Welker, Michael (Hg.): Brennpunkt Diakonie. Rudolf Weth zum 60. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 1997, S.15ff.
- Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen: Diakonie der Versöhnung - eine Einführung. In: dies.: Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Stuttgart 1998, S.15ff.

- Grethlein, Gerhard: Entstehungsgeschichte des Dritten Weges. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 37, Jg.1992, S.1ff
- Haas, Hanns-Stephan: Diakonie 2000. Thesen zur Gestaltung künftiger Diakonie. In: Gohde, Jürgen(Hg.): Diakonie. Jubiläumsjahrbuch 1998, Stuttgart 1998, S.148ff.
- Harbsmeier, Götz / Weth, Rudolf: Glaube und Werke in der totalen kirchlichen Arbeitswelt. Neukirchen-Vluyn 1977
- Haslinger, Herbert: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen. Würzburg 1996
- Henckel, Hanns-Christoph: Arbeit in der Diakonie - eine Alternative. In: Winter, Jörg (Hg. für das Diakonische Werk der EKD): Diakonie im Sozialen Rechtsstaat. Stuttgart 1990, S.56ff.
- Herborg, Helmut: Zur Entstehung des "Dritten Weges". Das Arbeitsrechtsregelungsgesetz in der evangelischen Kirche. In: Kirchliches Jahrbuch 1981/82. Gütersloh 1985, S.273ff.
- Hollweg, Arnd: Gruppe - Gesellschaft - Diakonie. Praktische Erfahrung und theologisches Erkennen. Stuttgart 1976
- Hollweg, Arnd: Trendwende in der Diakonie. Kritik und Neuorientierung. Pastoraltheologie 73/1984, S.196ff.
- Holtz, Traugott: Christos Diakonos. Zur christologischen Begründung der Diakonie in der nachösterlichen Gemeinde. In: Schäfer, Gerhard K. / Strohm, Theodor (Hg.): Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Heidelberg 1990, S.127ff.
- Horn, Friedrich Wilhelm: Diakonische Leitlinien Jesu. In: Schäfer, Gerhard K. / Strohm, Theodor (Hg.): Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Heidelberg 1990, S.109ff.
- Huber, Wolfgang: Den Menschen entdecken. Zukunftsaufgaben der Diakonie. In: Welker, Michael (Hg.): Brennpunkt Diakonie. Rudolf Weth zum 60. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 1997, S.39ff.
- Huber, Wolfgang: Reichtum und Armut - Eine Herausforderung für die Kirche. In: Götzmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Stuttgart 1998, S.402ff.
- Hübner, Ingolf: Kirche, Diakonie und Markt. In: Diakonie. Theorien - Erfahrungen - Impulse. 22/1996 H.3 S.145ff.
- Ihmig, Harald: Diakonie als Kundenservice? In: Krölls, Albert (Hg.): Neue Steuerungsmodelle in der Sozialarbeit/Diakonie. Impulse-Werkstatt Fachhochschule Band 5. Hamburg 1996, S.102ff.
- Jäger, Alfred: Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik. Gütersloh ³1990
- Jäger, Alfred: Diakonie als eigenständige Gestalt von Kirche. In: Gohde, Jürgen(Hg.): Diakonie. Jubiläumsjahrbuch 1998, Stuttgart 1998, S.232ff.
- Jäger, Alfred: Diakonische Unternehmenspolitik. Analysen und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik. Gütersloh 1986
- Järveläinen, Matti: Gemeinschaft in der Liebe. Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung der Kirche im Verständnis Paul Philipppis. Heidelberg 1993
- Jürgens, Carl Caspar: Die normative Tragweite des kirchlichen selbstbestimmungsrechts für die Regelung des Dritten Weges im Bereich der kirchlichen Wohlfahrtspflege (Diakonie). Stuttgart 1992

- Kaiser, Jochen-Christoh: Innere Mission und Diakonie. In: Röper, Ursula / Jüllig, Carola (Hg.): Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998. Berlin 1998 S.14ff.
- Kaldy, Zoltan: Die Diakonische Theologie in den Briefen des Apostels Paulus. In: Schober, Theodor (Hg.): Grenzüberschreitende Diakonie. Paul Philippi zum 60.Geburtstag. Stuttgart 1984S.62ff.
- Kirchenamt der EKD (Hg.): Der evangelische Diakonat als geordnetes Amt der Kriche. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland. EKD-Texte Nr.58
- Kirchenamt der EKD (Hg.): Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift; im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh ²1998
- Kirchenamt der EKD und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Gemeinsame Texte 9. Hannover / Bonn 1997
- Klein, Christoph: Diakonie der Versöhnung. In: Schober, Theodor: Grenzüberschreitende Diakonie. Paul Philippi zum 60. Geburtstag. Stuttgart 1984, S.53ff.
- Klessmann, Michael: Von der Annahme der Schatten. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.113ff.
- Kohler, Marc Eduard: Kirche als Diakonie. Ein Kompendium. Zürich 1991
- Krebs, Heinz: Solidarität mit behinderten Menschen. Sozialethische Aspekte aus medizinischer Sicht. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.79ff.
- Krimm, Herbert: Diakonie als Gestaltwerdung der Kriche. In: Zürich 1962, S.49ff.
- Krimm, Herbert: Quellen zur Geschichte der Diakonie I - III. Stuttgart 1960 -67
- Lanz, Reinhold: Diakonie - gelebter Glaube. In: Gohde, Jürgen (Hg.): Diakonie. Jubiläumsjahrbuch 1998, Stuttgart 1998, S.66ff.
- Lanz, Reinhold: Diakonie und Spiritualität. In: Gohde, Jürgen (Hg.): Diakonie. Jahrbuch 1996/97. Innovative Modelle. Stuttgart 1997, S.46ff.
- Lanz, Reinhold: Wir leisten Hilfe und verschaffen Gehör. In: Diakonie. Theorien - Erfahrungen - Impulse 23/1997 H.5/6, S.270ff.
- Lienemann, Wolfgang: Kirchlicher Dienst zwischen kirchlichem und staatlichem Recht. In: Rau, Gerhard / Reuter, Hans-Richard / Schlaich, Klaus: Das Recht der Kirche Bd.3: Zur Praxis des Kirchenrechts. Gütersloh 1994, S.495ff.
- Luther, Henning: Wahrnehmen oder Ausgrenzen oder die doppelte Verdrängung - Zur Tradition des seelsorgerlich-diakonischen Blicks -. Theologia Practica 23/1988 H.4 S.250ff.
- McKee, Elsie Anne: Diakonie in der klassischen reformierten Tradition und heute. In: McKee, Elsie Anne / Ahonen, Risto A.: Erneuerungen des Diakonats als ökumenische Aufgabe. Diakoniewissenschaftliche Studien Band 7. Hg. von Theodor Strohm. Heidelberg 1996, S.35ff.
- Merk, Otto: Aspekte zur diakonischen Relevanz von 'Gerechtigkeit', 'Barmherzigkeit' und 'Liebe'. In: Schäfer, Gerhard K. / Strohm, Theodor (Hg.): Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Heidelberg 1990, S.144ff.
- Meyer, Olaf: „Politische“ und „gesellschaftliche Diakonie“ in der neueren theologischen Diskussion. Arbeiten zur Pastoraltheologie Band 12. Göttingen 1974

- Mitarbeitervertretungsrecht der Evangelischen Kirche im Rheinland und des Diakonischen Werkes der EKIR. Textausgabe des Mitarbeitervertretungs-Gesetzes der EKIR sowie der EKD, herausgeg. von der ötv Bezirk NW I, Düsseldorf 1994
- Mletzko, Uwe / Pfisterer, Dietrich: Auf dem Weg zu einem Leitbild Diakonie. Zum Prozeß der Leitbildentwicklung im Diakonischen Werk der EKD. In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Suttgart 1998, S.263ff.
- Moeller, Michael Lukas: Selbsthilfegruppen. Selbstbehandlung und Selbsterkenntnis in eigenverantwortlichen Kleingruppen. Reinbek 1978
- Möller, Christian: Lehre vom Gemeindeaufbau. Band 2: Durchblicke - Einblicke - Ausblicke. Göttingen 1990
- Moltmann, Jürgen: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen. Neukirchen-Vluyn 1984
- Moltmann, Jürgen: Protestantismus als „Religion der Freiheit“. In: ders. (Hg.): Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne. München 1990, S.11ff.
- Mühlum, Albert / Walter, Joachim: Diakoniewissenschaft zwischen Theologie und Sozialarbeit. Anstöße zu einer Neuorientierung. In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Suttgart 1998, S.277ff.
- Müller, Klaus: Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch. Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg Band 11. Heidelberg 1999
- Müller-Kohlenberg, Hildegard: Ehrenamtliche - Sozialengagierte - Volunteers. Woher kommen sie? Wer kann gewonnen werden? Gibt es die typische Helferpersönlichkeit? In: Diakonie. Theorien - Erfahrungen - Impulse 22/1996 H.1, S.11ff.
- Nembach, Ulrich: Wer ist mein Nächster? In: Winter, Jörg (Hg. für das Diakonische Werk der EKD): Diakonie im Sozialen Rechtsstaat. Stuttgart 1990, S.11ff.
- Neukamm, Karl Heinz: Einleitende Überlegungen. In: Philippi, Paul / Strohm, Theodor (Hg.): Theologie der Diakonie. Lernprozesse im Spannungsfeld von lutherischer Überlieferung und gesellschaftlich-politischen Umbrüchen. Ein europäischer Forschungsaustausch. Heidelberg 1989, S.13ff.
- Neukamm, Karl Heinz: Freiheit zum Dienst. In: Diakonie 88/89. Stuttgart 1989, S.200ff.
- Neukamm, Karl Heinz: Zum Selbstverständnis der Diakonie als einer Wesensäußerung der Kirche. In: Diakonisches Werk der EKD in Stuttgart und Diakonisches Werk Berlin e.V. (Hg.): Diakonie heute. Auftrag.Grenzen. Möglichkeiten. Dokumentation des Diakoniekolloquiums „Kirchliches Selbstbestimmungsrecht und staatliche Förderung diakonischer Dienste“. Stuttgart 1988, S.14ff.
- Niemeier, Gottfried: Kirchliche Zeitgeschichte. Die Evangelische Kirche in Deutschland. In: Kirchliches Jahrbuch 1957. Gütersloh 1958, S.1ff.
- Noske, Gerhard: Die beiden Wurzeln der Diakonie. Eine Besinnung auf ihre Grundlagen. Stuttgart 1971
- Nübel, Hans Ulrich: Die neue Diakonie. Teilhabe statt Preisgabe. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter kommen zu Wort. Freiburg im Breisgau 1994
- Otto, Gerd: Diakonie und Gottesdienst? Eine Problemskizze. In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale

- Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Stuttgart 1998, S.166ff.
- Otto, Hansjörg: Arbeitsrecht und Kirche - Probleme und Meinungsstand. In: Winter, Jörg (Hg. für das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland): Diakonie im sozialen Rechtsstaat. Schriftenreihe der Diakonie (Recht/Band 3). Stuttgart 1990, S.102ff.
- Passauer, Thomas: Der Weg zu einer Dienstgemeinschaft. Erfahrungen, Hoffnungen, Ausblick. Ein Beitrag aus der DDR. In: Sauer, Gerd / Bach, Ulrich / Eisermann, Siegbert: Wer in der Liebe bleibt. Grundlagen und Praxis einer Diakonischen Kirche. Christoph Theurer zum 60. Geburtstag zugeeignet.. Stuttgart 1986, S.241ff.
- Pfisterer, Karl Dietrich: Wir achten die Würde jedes Menschen. In: Diakonie. Theorien - Erfahrungen - Impulse 23/1997 H.5/6, S.266ff.
- Philippi, Paul / Strohm, Theodor: Theologie der Diakonie. Lernprozesse im Spannungsfeld von lutherischer Überlieferung und gesellschaftlich-politischen Umbrüchen. Ein europäischer Forschungsaustausch. Heidelberg 1989
- Philippi, Paul: Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf. Stuttgart 1963
- Philippi, Paul: Diaconica. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung. Hg. von Jürgen Albert. Neukirchen-Vluyn²1989
- Philippi, Paul: Thesen zur Ortsbestimmung der Diakonie in der Theologie. In: Philippi, Paul / Strohm, Theodor (Hg.): Theologie der Diakonie. Lernprozesse im Spannungsfeld von lutherischer Überlieferung und gesellschaftlich-politischen Umbrüchen. Ein europäischer Forschungsaustausch. Heidelberg 1989 S.209ff.
- Raiser, Konrad: Diakonie in weltweiter Perspektive. Der Ruf zum solidarischen Teilen. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.197ff.
- Raiser, Konrad: Ökumenische Diakonie - eine Option für das Leben. Beiträge aus der Arbeit des ÖRK zur theologischen Begründung ökumenischer Diakonie. Beiheft zur ökumenischen Rundschau 57. Frankfurt a.M. 1988
- Rannenberg, Werner: Tagesordnungspunkt Diakonie. Hannover 1996
- Rechenschaftsbericht 1998 des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland. Reutlingen 1998
- Reitz-Dinse, Annegret: Theologie in der Diakonie. Exemplarische Kontroversen zum Selbstverständnis der Diakonie in den Jahren 1957 - 1975. Neukirchen - Vluyn 1998
- Reuter, Jörg: Kirchliche Institutionen als Arbeitgeber. Der sogenannte Dritte Weg. Diplomarbeit im Fachbereich Sozialpädagogik; Köln 1994
- Ricca, Paolo: Diakonie als Dimension der Kirche - eine Vision für die Zukunft. In: Diakonie als Dimension der Kirche. Diakonisch-theologisches Symposium 6. bis 8. Mai in Neuendettelsau. Neuendettelsau 1995, S.58ff.
- Ricca, Paolo: Die Waldenser Kirche und die Diakonie in Europa - Eine Perspektive des Südens. In: Strohm, Theodor / Degen, Johannes (Hg.): Diakonie und europäischer Binnenmarkt. Dokumentation einer wissenschaftlichen Arbeitstagung in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. 4.-7. März 1992 Heidelberg 1992, S.138ff.
- Rich, Arthur: Diakonie und Sozialstaat. In: Zürich 1962, S.31ff.
- Risch, Gerhard: Diakonie - eine Außenwahrnehmung. In: Gohde, Jürgen (Hg.): Diakonie. Jubiläumsjahrbuch 1998, Stuttgart 1998, S.135ff.
- Ritschl, Dietrich: Metaphorik der Anthropologie der Zeit. Einige Gedanken zum Story-Charakter des Lebens gesunder und kranker Menschen. In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker /

- Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Suttgart 1998, S.340ff.
- Rohde, Joachim: Charismen und Dienste in der Gemeinde. Von Paulus zu den Pastoralbriefen. In: Schäfer, Gerhard K. / Strohm, Theodor (Hg.): Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Heidelberg 1990, S.202ff.
- Rückert, Markus: Diakonie im Wettbewerb. In: Diakonie. Theorien - Erfahrungen - Impulse. 22/1996 H.3 S.149ff.
- Ruhbach, Gerhard: Den Dienst geistlich leben. Zwischen Liebe und Leistung. In: Röckle, Gerhard (Hg.): Sendung - Dienst - Leitung. Versuche einer theologischen Orientierung. Neukirchen-Vluyn 1990, S.77ff.
- Ruschke, Werner M.: „Ihr seid das Licht der Welt“. Öffentlichkeitsarbeit als Dimension aller Theologie. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.335ff.
- Ruschke, Werner M.: Theologie und Diakonie. Zehn Sätze zu einer neuen Verhältnisbestimmung. In: Diakonie. Jubiläumsjahrbuch 1998. Stuttgart 1998, S.73ff.
- Sauer, Martin: Ein kleines Stück der Vision Jesu. Diakonie und ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.309ff.
- Schäfer, Gerhard K.: Entwicklungen und theologische Begründungszusammenhänge der Diakonie - Gesichtspunkte zu einer komparativen Analyse der Länderstudien im Rahmen des Europäischen Forschungsaustausches. In: Philippi, Paul / Strohm, Theodor (Hg.): Theologie der Diakonie. Lernprozesse im Spannungsfeld von lutherischer Überlieferung und gesellschaftlich-politischen Umbrüchen. Ein europäischer Forschungsaustausch. Heidelberg 1989 S.149ff.
- Schäfer, Gerhard K.: Gottes Bund entsprechen. Studien zur diakonischen Dimension christlicher Gemeindepraxis. Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg Band 5. Heidelberg 1994
- Schatz, Susanne: Gesinnungspflege oder Interessenvertretung? 25.Januar 1921 - der Verband der evangelischen Wohlfahrtspflegerinnen im Umbruch. In: Diakonie. Theorien - Erfahrungen - Impulse 24/1998 H.2, S.135ff.
- Schibilsky, Michael: Dialogische Diakonie. Eine Einleitung. In: ders. (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.5ff.
- Schibilsky, Michael: Ethik der Menschenwürde. Das Menschenbild in der Diakonie - Gegenwärtige Herausforderungen. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.209ff.
- Schmidt, Jutta: „Die Frau hat ein Recht auf die Mitarbeit am Werke der Barmherzigkeit“. In: Röper, Ursula / Jüllig, Carola (Hg.): Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998. Berlin 1998 S.138ff.
- Schorlemmer, Friedrich: Was ist noch christlich an der Institution „Diakonie“? Impulsreferat auf der Tagung „Die Diakonie in den Zwängen des Marktes“ am 31.1.1998 in Lutherstadt Wittenberg. Hrsggeg.von der GAMAV
- Schröer, Henning: Von der „christozentrischen Diakonie“ zur diakonischen Geistesgegenwart. In: Schober, Theodor: Grenzüberschreitende Diakonie. Paul Philippi zum 60. Geburtstag. Stuttgart 1984, S.71ff.
- Schütz, Hans-Georg: Mobile Standort-Bestimmung. Diakonie zwischen Kirche und Gesellschaft. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.127ff.

- Schweizer, Eduard: Die diakonische Struktur der neutestamentlichen Gemeinde. S.159ff.
- Seibert, Horst: Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes. Eine Überprüfung der gegenwärtigen Diakonie an ihrem theologischen und sozialen Anspruch. Gütersloh 1983
- Seibert, Horst: Menschen-Dienst. Stellungnahmen und Gutachten für Diakonie und Kirche. Lindenfels 1992
- Seibert, Horst: Strukturwandel in der Diakonie. In: Diakonie. Jahrbuch 1996/97. Innovative Modelle. Reutlingen 1997, S.32ff.
- Seibert, Horst: Strukturwandel in der Diakonie. In: Gohde, Jürgen (Hg.): Diakonie. Jahrbuch 1996/97, Stuttgart 1997, S.32ff.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Episkopates. Medellin 1968. Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopates Puebla 1979. Bonn 1979
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur. Santo Domingo. Schlußdokument. 4. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Bischöfe - Santo Domingo, Dominikanische Republik. Stimmen der Weltkirche 34. Bonn 1992
- Sigrist, Christoph: Die geladenen Gäste. Diakonie und Ethik im Gespräch. Zur Vision einer diakonischen Kirche. Bern u.a. 1995
- Spiegel, Yorick: Die neue Unübersichtlichkeit. Jürgen Habermas und die Krise des Wohlfahrtsstaates. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.229ff.
- Starnitzke, Dierk: Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. Stuttgart/Berlin/Köln 1996
- Stein, Jürgen: Profil und Kooperationsfähigkeit, oder: Wann schließen Diakonie und Caritas sich zusammen? In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Suttgart 1998, S.252ff.
- Steinhilber, Horst: Von der Anstaltsdiakonie zur Selbsthilfegruppe. In: Gohde, Jürgen(Hg.): Diakonie. Jubiläumsjahrbuch 1998, Stuttgart 1998, S.182ff.
- Steinkamp, Hermann: Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie. Freiburg i.B. 1985
- Stock, Konrad: Luther und die Freiheit. In: Welker, Michael (Hg.): Brennpunkt Diakonie. Rudolf Weth zum 60. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 1997, S.83ff.
- Stollberg, Dietrich: „Kirche für andere“ - Leidet die Diakonie an einem depressiven Syndrom? Thesen zu Theißen. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.237ff.
- Strohm, Theodor / Schäfer, Gerhard K.: Abschließende Überlegungen: „Theologie der Diakonie“ als Aufgabe ökumenischer Studienarbeit. In: Philippi, Paul / Strohm, Theodor (Hg.): Theologie der Diakonie. Lernprozesse im Spannungsfeld von lutherischer Überlieferung und gesellschaftlich-politischen Umbrüchen. Ein europäischer Forschungsaustausch. Heidelberg 1989 S.233ff.
- Strohm, Theodor. Diakonie und Sozialethik. Beiträge zu einer sozialen Verantwortung der Kirche. Heidelberg 1993

- Strohm, Theodor: Diakonie zwischen Gemeindepraxis und sozialstaatlicher Wirklichkeit. In: Rau, Gerhard / Reuter, Hans-Richard / Schlaich, Klaus: Das Recht der Kirche Bd.3: Zur Praxis des Kirchenrechts. Gütersloh 1994, S.203ff.
- Strohm, Theodor: Die permanente Herausforderung. Zum Verhältnis von Theologie und Diakonie seit Wichern. In: Gohde, Jürgen(Hg.): Diakonie. Jubiläumsjahrbuch 1998, Stuttgart 1998, S.25ff.
- Sturm, Anne: Leiden und Mitleiden - seelische Belastungen von Helfern. In: Begegnen und Helfen. Zeitschrift für caritative Helfergruppen 1996, S.47ff.
- Talazko, Helmut: Märzrevolution und Wittenberger Kirchentag. In: Röper, Ursula / Jüllig, Carola (Hg.): Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998. Berlin 1998 S.58ff.
- Theißen, Gerd: Die Legitimationskrise des Helfens und der barmherzige Samariter. Ein Versuch, die Bibel diakonisch zu lesen. In: G.Röckle (Hg.): Diakonische Kirche: Sendung, Dienst, Leitung. Versuche einer theologischen Orientierung. Neukirchen-Vluyn 1990, S.46ff.
- Theißen, Gerd: Die Rede vom großen Weltgericht (Mt 25,31-46). Universales Hilfsethos gegenüber allen Menschen? In: Götzelmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Stuttgart 1998, S.60ff.
- Thierfelder, Jörg: Zwischen Anpassung und Selbstbehauptung. In: Röper, Ursula / Jüllig, Carola (Hg.): Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998. Berlin 1998 S.224ff.
- Thyen, Hartwig: Gottes- und Nächstenliebe. In: Schäfer, Gerhard K. / Strohm, Theodor (Hg.): Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Heidelberg 1990, S.263ff.
- Turre, Reinhard: Diakonie im Spannungsfeld zwischen Kirche und Gesellschaft. In: Diakonie als Dimension der Kirche. diakonisch-theologisches Symposium 6. bis 8. Mai in Neuendettelsau. Neuendettelsau 1995, S.23ff.
- Turre, Reinhard: Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie. Neukirchen-Vluyn 1991
- Uhlhorn, Gerhard: Schriften zur Sozialethik und Diakonie. Hrsg. im Auftrag der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte von Martin Cordes und Hans Otte. Hannover 1990
- Ulrich, Heinrich-Hermann / Grubel, Hartwig: Diakonie. In: Kirchliches Jahrbuch 1976/77. Gütersloh 1981, S.175ff.
- Vinay, Tullio: Die politische Diakonie der Kirche. Hg. von Jürgen Moltmann. Tübingen 1987
- Volkenandt, Matthias: Die Leiden des Christen und die Frage nach Gott. Kritik traditioneller Antworten in der Verkündigung und Überlegungen zu einer biblisch-theologisch verantworteten Rede und ihrer Vermittlung in die Gegenwart des leidenden Menschen. Diplomarbeit am dogmatischen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn. Bonn 1986
- Welker, Michael: „Brennpunkt Diakonie“. In: ders. (Hg.): Brennpunkt Diakonie. Rudolf Weth zum 60. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 1997, S.1ff.
- Wendland, Heinz-Dietrich: Christos Diakonos, Christos Doulos. Zur theologischen Begründung der Diakonie. In: Zürich 1962, S.11ff.
- Wendland, Heinz-Dietrich: Einführung in die Sozialethik. Berlin / New York 1971
- Wendland, Heinz-Dietrich: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massengesellschaft. Hamburg ²1958
- Weth, Rudolf: Kirche in der Sendung Jesu Christi. Missionarische und diakonische Existenz der Gemeinde im nachchristlichen Zeitalter. Neukirchen-Vluyn 1993

- Wichern, Johann Hinrich: Sämtliche Werke I-XI, hg. v. F. Mahling / J. Wichern, Hamburg 1901ff., insbesondere dort:
- Wichern, Johann Hinrich: Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation, im Auftrage des Centralausschusses für die innere Mission. In: ders.: Sämtliche Werke Band I, S.177ff.
- Wichern, Johann Hinrich: Erklärung, Rede und Vortrag Wicherns auf dem Wittenberger Kirchentag. In: ders.: Sämtliche Werke Band I, S.155ff.
- Wichern, Johann Hinrich: Gutachten über die Diakonie und den Diakonats (1856). In: ders.: Sämtliche Werke Bd.III/1, S.130ff.
- Winkler, Eberhard: Bibelarbeit zum Thema Dienst (Lk 10,38-42). In: Röckle, Gerhard (Hg.): Sendung - Dienst - Leitung. Versuche einer theologischen Orientierung. Neukirchen-Vluyn 1990, S.23ff.
- Winkler, Tilman: Diakonie und Wettbewerb. Das Eindringen von Sozialmarktprinzipien in die Diakonie. In: Götzmann, Arnd / Herrmann, Volker / Stein, Jürgen (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm. Stuttgart 1998, S.246ff.
- Winter, Jörg: Die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 für die Arbeit der Diakonie im sozialen Rechtsstaat heute. In: Winter, Jörg (Hg. für das Diakonische Werk der EKD): Diakonie im Sozialen Rechtsstaat. Stuttgart 1990, S.79ff.
- Winter, Jörg: Die Kirche und ihr Diakonisches Werk. In: Rau, Gerhard / Reuter, Hans-Richard / Schlaich, Klaus (Hg.): Das Recht der Kirche Bd.3: Zur Praxis des Kirchenrechts. Gütersloh 1994, S.238ff.
- Witschke, Reinhard: Der Leitbildprozeß in der Diakonie. In: Gohde, Jürgen (Hg.): Diakonie. Jubiläumsjahrbuch 1998, Stuttgart 1998, S.51ff.
- Wolf, Bernhard: Mit behinderten Menschen leben. Diakonie als Ort der Begegnung. In: Schibilsky, Michael (Hg.): Kursbuch Diakonie. Festschrift für Ulrich Bach. Neukirchen-Vluyn 1991, S.349ff.
- Zitt, Renate: Prozeß- und Beteiligungsorientierung lernen. Perspektiven und Erfahrungen einer Moderatorin im Leitbildprozeß Diakonie. In: Diakonie. Theorien - Erfahrungen - Impulse 23/1997 H.5/6, S.295ff.

Sonstige theologische Literatur

- Adam; Gottfried: Erzählen. In: Adam, Gottfried / Lachmann, Rainer (Hg.): Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht. Göttingen 1993, S.137ff.
- Aland; Kurt (Hg.): Lutherlexikon. Göttingen ⁴1989
- Asmussen, Hans: Vortrag über die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche. In: Burgsmüller, Alfred / Weth, Rudolf (Hg.): Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, S.41ff.
- Augustinus, Aurelius: La Cité de Dieu. Œuvres de Saint Augustin. Bibliothèque Augustinienne, publiées sous la direction des Études Augustiniennes, édition de B. Dombart et A. Kalb, 5^{ème} série 1959, Tome 33-37
- Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat. 2 Bände. München 1978
- Baldermann, Ingo: Erzählen als Notwendigkeit. Zum Verhältnis von Erzählung und Erfahrung. In: Biehl, Peter u.a. (Hg.): Jahrbuch der Religionspädagogik 6(1989), S.93ff.
- Baldermann, Ingo: Erzählen als Unterrichtsform. In: ders.: Einführung in die Biblische Didaktik. Darmstadt 1996, S.91ff

- Barth, Karl: Die Lehre von der Versöhnung. Die kirchliche Dogmatik (KD) IV/3 2.Hälfte.
Zollikon/Zürich 1955
- Barth, Karl: Dogmatik im Grundriß. München 1947
- Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der
frühchristlichen Literatur, herausgeg. von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin / New
York ⁶1988
- Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart ⁴1990
- Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. von
Eberhard Bethge. München ¹⁴1990
- Bonhoeffer, Dietrich: Ethik. Dietrich Bonhoeffer Werke. Herausgeg. von E. Bethge u.a. Band 6,
München 1992
- Bornkamm, Günther: Das Doppelgebot der Liebe. In: ders.: Geschichte und Glaube. Erster Teil.
Gesammelte Aufsätze Band III. München 1968, S.37ff.
- Bornkamm, Günther: Der köstlichere Weg (1. Kor 13). In: ders.: Das Ende des Gesetzes.
Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze / Band 1. München 1952, S.93ff.
- Bornkamm, Günther: Paulus. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1969
- Bornkamm, Heinrich: Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte. Göttingen ²1962
- Bornkamm, Heinrich: Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie.
Gütersloh 1955
- Brunotte, Heinz: Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ihre Entstehung und
ihre Probleme. Berlin 1954
- Bultmann, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments. Tübingen ⁹1984
- Burgsmüller, Alfred / Weth, Rudolf: Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen
Evangelischen Kirche. In: Burgsmüller, Alfred / Weth, Rudolf (Hg.): Die Barmer
Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, S.30ff.
- Calvin, Johannes: Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia (CR 29-88). 59 Bände. Herausgeg.
von G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. 1863-1900
- Das Recht der Evangelischen Kirche in Deutschland. Im Auftrag des Kirchenamtes der EKD
herausgeg. und zusammengest. von Detlef Dahrmann, Hannover ⁵1990
- Der „Ansbacher Ratschlag“ zu der Barmer „Theologischen Erklärung“. In: Schmidt, Kurt Dietrich:
Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage. Band 2: Das Jahr
1934. Göttingen 1935, S.102ff.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgeg. im Gedenkjahr der
Augsburgischen Konfession 1930. Göttingen ²1952
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und
Religionswissenschaft. Bände 1-6. Herausgeg. von Kurt Galling. Tübingen ³1956-1962
- Ebeling, Gerhard: Luther. Eine Einführung in sein Denken. Tübingen 1964
- Elert, Werner: Morphologie des Luthertums. zweiter Band; München ²1958
- Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie. Bände 1-4. Herausgeg. von
Erwin Fahlbusch, Jan Milic Lochmann, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer.
Göttingen ³1986-1996
- Evangelisches Staatslexikon. 2 Bände. Herausgeg. von Roman Herzog, Hermann Kunst, Klaus
Schlaich, Wilhelm Schneemelcher. Stuttgart ³1987
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Herausgeg. von Horst R. Balz und Gerhard
Schneider, Bände 1-3, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1980-1983
- Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (Hg.): Arbeitsrecht in der Kirche (II): Nordelbiens
Ja zu den Tarifverträgen. epd Dokumentation 14/78. Frankfurt 1978

- Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Leipzig 1905
- Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2. Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn³1989
- Gunneweg, Antonius H. J. / Schmithals, Walter: Herrschaft. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980
- Hans Asmussen: Vortrag über die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Evangelischen Kirche. In: Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. Hrsg. von Alfred Burgsmüller und Rudolf Weth. Neukirchen Vluyn 1983
- Härle, Wilfried: Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes. In: W.Härle / R.Preul (Hrsg.): Marburger Jahrbuch Theologie I. Marburg 1987, S.12ff.
- Joest, Wilfried: Martin Luther. In: Martin Greschat (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 5: Reformationszeit I, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1981, S.129ff.
- Jonas, Hans: Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7. In: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Tübingen 1964, S.557ff.
- Jonas, Hans: The Abyss of the Will: Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans. In: ders.: Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man. Englewood Cliffs 1974
- Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen 1977
- Käsemann, Ernst: Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi. In: Ders.: paulinische Perspektiven. Tübingen 1969/1972, S.178ff.
- Keßler, Rainer: Die Kirchen und das Arbeitsrecht. Darmstadt 1986
- Koch, Klaus: Wesen und Ursprung der "Gemeinschaftstreue" im Israel der Königszeit. In: ders.: Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Band 1. Neukirchen-Vluyn 1991, S.107ff.
- Krumwiede, Hans-Walter / Greschat, Martin / Jacobs, Manfred / Lindt, Andreas: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Band IV/2: Neuzeit. Neukirchen-Vluyn³1989
- Krumwiede, Hans-Walter / Greschat, Martin / Jacobs, Manfred / Lindt, Andreas: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/2: Neuzeit. Neukirchen/Vluyn³1989
- Løgstrup, Knud E.: Auseinandersetzung mit Kierkegaard. In: ders. / Harbsmeier, Götz (Hg.): Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig Band II. München 1968
- Løgstrup, Knud E.: Die ethische Forderung. Tübingen³1989
- Løgstrup, Knud E.: Norm und Spontaneität. Ethik und Politik zwischen Technik und Dilettantokratie. Tübingen 1989
- Løgstrup, Knud E.: Solidarität und Liebe. In: Engelhardt, Dietrich von / Glatzel, Johann / Holderegger, Adrian: Abweichung und Norm. Freiburg i.B. 1982
- Lohmeyer: Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, XI. Abteilung. Göttingen¹³1964
- Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe, abgekürzt: WA). Unveränderter Nachdruck der bei Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, erschienenen Ausgabe. Graz 1966ff.
- Luther, Martin: Der große Katechismus. (WA 30 I, S.125ff.) In: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Herausgeg. von Kurt Aland. Stuttgart /Göttingen 1961. Band 3: Der neue Glaube. S.11ff.
- Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen (WA 7; S.20ff.) In: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Herausgeg. von Kurt Aland. Stuttgart /Göttingen 1961. Band 2, 251ff.

- Luther, Martin: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. (WA 11, S.249ff.) In: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Herausgeg. von Kurt Aland. Stuttgart /Göttingen 1961. Band 7: Der Christ in der Welt. S.9ff.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7). Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1. Braunschweig/Neukirchen-Vluyn ²1989
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18,1 - 25,46). Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3. Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1997
- Michel, Karl-Heinz: Zeit im Umbruch - Kirche im Umbruch. Auf dem Weg zu einer neuen Gestalt von Kirche. In: theologische beiträge 25/1994. S.65ff.
- Nestle, Eberhard und Erwin / Aland, Kurt u.a.: Das Neue Testament Griechisch und Deutsch. Stuttgart ²⁶1986
- Nygren, Anders: Eros und Agape. Gestaltwerdung der christlichen Liebe. Band I und II. Genf 1930
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Nachdruck München 1991
- Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie. Göttingen 1983
- Peters, Albrecht: Kommentar zu Luthers Katechismen. Hg. von Gottfried Seebass. Göttingen 1990
- Pieper, Josef: Über die Liebe. München 1972
- Rad, Gerhard von: Weisheit in Israel. Gütersloh 1992
- Roloff, Jürgen: Die Kirche im Neuen Testament. Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe Band 10. Göttingen 1993
- Schmithals, Walter: Das Evangelium nach Markus. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 2/1 und 2/2. Gütersloh ²1986
- Schober, Theodor / Honecker, Martin / Dahlhaus, Horst (Hg.): Evangelisches Soziallexikon. Stuttgart / Berlin ⁷1980
- Scholz, Heinrich: Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. Halle 1929
- Sohm, Rudolf: Begriff und Organisation der ekklesia. (Kirchenrecht 1.Band §§ 2und 3). In: Kertelge, Karl (Hg.): Das kirchliche Amt im Neuen Testament. Wege der Forschung CDXXXIX. Darmstadt 1977, S.45ff.
- Spicq OP. P.C.: Die Nächstenliebe in der Bibel. Biblische Beiträge. Herausgeg. von der schweizerischen katholischen Bibelbewegung SKB, Neu Folge Heft 3. Einsiedeln 1961
- Stock, Konrad: Die Liebe und ihr Zeichen. In: Marburger Jahrbuch der Theologie VII. Sexualität - Lebensformen - Liebe. Marburg 1995, S.61ff.
- Strobel; August: Der erste Brief an die Korinther. Zürcher Bibelkommentar; Zürich 1989
- Stupperich; Robert: Die Reformation in Deutschland. Gütersloh ²1980
- Taube, Roselies: Gott und das Ich. Erörtert in einer Auseinandersetzung mit Luthers Lehre über Glaube und Liebe in seinem Galater-Kommentar (1531/32). Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 259, Hamburg 1984
- Theologische Realenzyklopädie. Herausgeg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin / New York 1976ff.
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. 3 Bände. Herausgeg. von Lothar Coenen / Erich Beyreuther / Hans Bietenhard. Wuppertal 1967-1971
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band 1ff. Herausgeg. von Gerhard Johannes Botterweck / Helmer Ringgren. Stuttgart / Berlin / Köln 1973ff

- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bände 1-10. Herausgeg. von Gerhard Kittel,
Stuttgart, 1933-1979
- Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen ²1965
- Warnach, Viktor: Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie. Düsseldorf
1951
- Wendland, D. Heinz-Dietrich: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das
kirchliche Handeln im Zeitalter der Massengesellschaft. Hamburg ²1958
- Wendland, D. Heinz-Dietrich: Einführung in die Sozialethik. Berlin / New York ²1971