

Christine Globig

Realitäten der Abhängigkeit

Fürsorge als ethisches Paradigma

e + g



Nomos

ethikundgesellschaft

herausgegeben von

Professor Dr. Michelle Becka,
Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Professor Dr. Bernhard Emunds,
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen,
Frankfurt a. M.

Professor Dr. Johannes Eurich,
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Professor Dr. Gisela Kubon-Gilke,
Evangelische Hochschule Darmstadt

Professor Dr. Torsten Meireis,
Humboldt-Universität zu Berlin

Professor Dr. Matthias Möhring-Hesse,
Eberhard Karls Universität Tübingen

Band 8

Christine Globig

Realitäten der Abhängigkeit

Fürsorge als ethisches Paradigma



Nomos



Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-8015-0 (Print)

ISBN 978-3-7489-2412-8 (ePDF)

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vorwort

Während dieses Buch am Ende des zweiten Jahres der Corona-Pandemie in den Druck geht, ist noch nicht abzusehen, ob die „Realitäten der Abhängigkeit“, die während der Krise schmerzlich bewusst geworden sind, eine neue Wertschätzung derer, die Fürsorgearbeit leisten, und eine Änderung unseres Umgangs mit Dependenz hervorbringen werden. Immer noch scheint die Realität eine andere: „Selbstbewusste und eigenständige Menschen möchten nichts geschenkt bekommen, jedenfalls nicht, wenn daraus Verbindlichkeiten erwachsen.“¹ Walter Lesch hat, noch vor Corona, die Chancen auf einen Mentalitätswechsel eher pessimistisch eingeschätzt, denn seines Erachtens neigen wir „eher zur Heroisierung von Helferpersönlichkeiten, die ... selbstlos ihr Leben in den Dienst derer stellen, die auf Hilfe angewiesen sind“, als dass wir das Bewusstsein der Selbstverfügung der eigenen Existenz wirklich aufgeben würden.² Ob die Pandemie das Bewusstsein für Abhängigkeiten wirklich verändert hat oder ob es angesichts der vielfältigen Erfahrungen von Bedürftigkeit und Zerbrechlichkeit dabei bleibt, dass Helfende zeitweilig beklatscht und bewundert werden, wird sich noch erweisen müssen.

Doch gewinnt die Intention des Buches durch Corona an Relevanz. Immerhin besteht auch die Option, dass die Krise uns produktiv herausfordern und unseren Umgang mit den Gebrechlichkeiten des Lebens verändern wird. Ich formuliere im Folgenden den Anspruch, dass die Realitäten der Abhängigkeit, die unser Leben bestimmen, viel deutlicher fokussiert werden müssen. Damit wird den Arbeitsbereichen der Fürsorge theologisch-ethisch ein anderer Stellenwert gegeben.

Meine Überlegungen sind über einen längeren Zeitraum hinweg entstanden. Die Entstehung des Buches stand den Erwartungen forcierter Wissenschaftlichkeit und schneller Ergebnisse zeitweise geradezu entgegen. Doch haben mir die Umstände erlaubt, intensiv in verschiedenen Bezügen zu leben; dafür bin ich dankbar. Im Folgenden zeigt der Dank an viele Einzelne (wobei andere mitgemeint sind), dass ich im Verlauf der Arbeit ungeplant selbst die Realitäten der Abhängigkeit – sowohl das Annehmen als auch das Erbringen von Fürsorge – erfahren habe. Es

1 Lesch 2015, 140.

2 Lesch 2015, 140.152.

war nicht immer leicht, den selbstgesetzten, ambitionierten Zielen eine Pause gönnen zu müssen, doch, wie es in meinem derzeitigen rheinischen Zuhause heißt: „Et kütt wie et kütt“!

Ohne die Berufung als Dozentin an die Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel wäre das Buch, dessen ursprüngliches Manuskript 2014 dort als Habilitationsschrift angenommen wurde, nicht entstanden. Ich danke der Hochschule für ihre Unterstützung und die einjährige Förderung des Projekts durch das Karl-Immer-Stipendium; ebenso danke ich Dr. Irene Diller, Dr. Mieke Korenhof (†) und Dr. Ilka Werner. Eine Lehrmeisterin in Humor und Widerständigkeit war Dorothee Schönau im Wissenschaftlichen Sekretariat, die mir nach einem schweren Unfall geholfen hat, am Ball zu bleiben. Auch meinen damaligen Hilfskräften Christina Kreiskott und Nora Oebbecke habe ich viel zu danken. Die Hochschul- und Landeskirchenbibliothek in Wuppertal ist ein Hort der Freundlichkeit und Kompetenz, wofür ich, stellvertretend für alle wunderbaren Mitarbeiter*innen, der vormaligen Leiterin Ingrid Leifert meinen Dank aussprechen möchte. Waltraud Waidelich hat in ihren Veranstaltungen im Frauenwerk der Ev.-Luth. Kirche in Norddeutschland den deutschen *Care*-Diskurs über viele Jahre forciert und vernetzt; ihr verdanke ich das Bewusstsein, in einem interdisziplinären Kontext zu stehen und als Theologin einen Beitrag leisten zu können. Auch mein jetziger Arbeitsplatz, die Fliedner Fachhochschule in Düsseldorf, verdeutlicht mir kontinuierlich die interdisziplinäre und theologisch-ethische Relevanz des Themas.

Prof. Dr. Johannes von Lüpke hat die Entstehung der Arbeit freundlich begleitet, und ich danke ihm für sein Erstgutachten. Für das Zweitgutachten danke ich Prof. Dr. Renate Jost und beiden für ihre konstruktiven Hinweise. Renate Biebrach, Prof. Dr. Dr. Ralf Evers und Prof. Dr. Uta Pohl-Patalong haben maßgeblich darauf eingewirkt, dass ich die Überarbeitung und Druckfassung in Angriff genommen habe, ebenso Dr. Katharina Wiefel-Jenner, ohne deren geduldigen, klugen Zuspruch ich mir meine wissenschaftliche Arbeit kaum vorstellen kann. Bettina Baumann hat in der Schlussphase souverän und zügig Korrektur gelesen. Zu denen, die mich vielfach ermutigt haben, gehören neben bereits Genannten auch Elke Andrae und Guthrun Krieger-Kolland.

In allen Jahren, in denen ich dieses Buch geschrieben habe, habe ich jüngere Kinder um mich gehabt und/oder bedürftige Eltern begleitet. Natürlich waren diese Erfahrungen ein Lehrstück und teilweise auch eine Begrenzung für die Theorie. Ich danke meinen Eltern, Renate und Lothar (†) Globig, und meinen Kindern, Hinrich und Rahel Friederike Gerrens, für die gemeinsame Zeit. Mein Mann Dr. Uwe Gerrens hat diese Arbeit durch

seine anfängliche Skepsis mindestens ebenso gefördert wie durch sein späteres Wohlwollen. Ihm danke ich für viele Bibliotheksgänge, vor allem aber dafür, dass er seit Jahren täglich ein handfestes Mittagessen auf den Tisch stellt.

Den Herausgeber*innen Prof. Dr. Michelle Becka, Prof. Dr. Bernhard Emunds, Prof. Dr. Johannes Eurich, Prof. Dr. Gisela Kubon-Gilke, Prof. Dr. Torsten Meireis und Prof. Dr. Matthias Möhring-Hesse danke ich für die Aufnahme des Buches in die Reihe „Ethik und Gesellschaft“ und Beate Bernstein und Eva Lang vom Nomos-Verlag für ihre freundliche und konstruktive Betreuung.

Düsseldorf, im November 2021

Christine Globig

Inhaltsverzeichnis

1	Hinführung zum Thema	13
1.1	Realitäten der Abhängigkeit	15
1.2	Ein exemplarischer Diskurs: Wolfgang Huber und Hans-Richard Reuter im Gespräch mit Hans Jonas	25
1.3	Aufbau der Untersuchung	38
2	Das Private wird politisch. Zur Tragweite eines zeitgenössischen Fürsorgebegriffs	44
2.1	Die Begriffe Fürsorge/ <i>Care</i> in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion	44
2.1.1	Soziologie und Sozialpolitik	44
2.1.2	Ökonomie	47
2.1.3	Erziehungswissenschaft	49
2.1.4	Medizin und Pflegewissenschaft	52
2.2	Angriff auf die Autonomie? Theologische Anfragen an die <i>Care</i> -Ethik	59
2.3	Begriffsklärung	64
2.3.1	Terminologische Fragen	65
2.3.2	Historischer Rückblick: Fürsorgeinstitutionen	67
2.3.3	Definition	70
2.3.3.1	Fürsorge als Anerkennung von asymmetrischen Beziehungen	71
2.3.3.2	Fürsorge als gesellschaftliche Praxis	77
2.4	Der empirische Befund: Fürsorge im Defizit	84
2.4.1	Mangel an Sorgearbeit in den Industriestaaten	84
2.4.2	Voraussetzungen in Deutschland	88
2.4.3	Häusliche Pflege: Transfer von Fürsorgearbeit	92
3	Fürsorge und Gerechtigkeit: Bedingungen einer Konstruktion	100
3.1	Die Entwicklung der moralphilosophischen Diskussion	100
3.1.1	Die These Carol Gilligans	103

3.1.2 Kohlberg und Habermas. Von der Kritik zum Bemühen um Integration	108
3.1.2.1 Lawrence Kohlberg	110
3.1.2.2 Jürgen Habermas	113
3.1.3 Die nachfolgende Diskussion	118
3.1.4 „Das Andere der Gerechtigkeit“: Axel Honneth	122
3.1.5 Supererogation	129
3.2 Liebe im Horizont des Rechts: Wolfhart Pannenberg und Wolfgang Huber	133
3.3 Ein klassischer Parameter der Diskussion – und neue Wege zur Veränderung	139
3.3.1 Dichotomie des öffentlichen und privaten Lebens	140
3.3.2 Die Welt – ein Haushalt: Der theologisch-ethische Entwurf von Ina Praetorius	143
4 Biblische Grundlagen des Fürsorgebegriffs	149
4.1 Das Übersetzungsproblem	151
4.2 Der Begriff רסח	154
4.2.1 Die These Nelson Gluecks und ihre Diskussion	155
4.2.2 Der Beziehungsaspekt von רסח	159
4.2.3 Textbefund	160
4.2.3.1 רסח auf der Ebene zwischenmenschlicher Beziehung	160
4.2.3.2 רסח in den prophetischen Schriften	163
4.2.3.3 Gottes רסח	164
4.2.4 Die jüdische Tradition der גמילות חסדים	166
4.3 Der Begriff ἔλεος	168
4.3.1 Bultmann und Glueck	169
4.3.2 Kontinuität zum hebräischen Denken	171
4.3.3 Das Gleichnis von den beiden Schuldnern	173
4.3.4 ἔλεος im Römerbrief	176
4.4 Der Begriff חסח	177
4.4.1 Fürsorge – nicht Zorn	179
4.4.2 Ein weibliches Gottesbild?	181

4.5 Die Begriffe σπλάγχθον / σπλαγχνίζεσθαι / εὐσπλαγχνος / εὐσπλαγχνία	186
4.5.1 Eine jüdische Traditionslinie: Das Testament des Sebulon	188
4.5.2 Mitgefühl und Fürsorge im Handeln Jesu und als Zeichen des Reiches Gottes	191
4.5.3 Ergebnis	194
4.6 Das Beispiel des Barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37)	195
4.6.1 Merkmale der Auslegungstradition	195
4.6.2 Exegetische Analyse	201
4.6.3 Wer ist mein Nächster?	205
4.6.4 Sehen lernen	209
5 Sehen – Mitfühlen – Handeln: Eine Theologie der Fürsorge	214
5.1 Noch einmal: Hans Jonas	214
5.2 Fürsorge als Wahrnehmung	222
5.2.1 Anknüpfungspunkte	222
5.2.2 Das Konzept der intuitiven (sittlichen) Orientierung bei Johannes Fischer	226
5.2.3 Szenische Wahrnehmung als Impuls der Fürsorge	231
5.2.4 Das Wirken des Heiligen Geistes	233
5.2.5 Lk 10, 30–35 als Schlüsselszenario	235
5.3 Fürsorge als Mitfühlen	236
5.3.1 Die Bedeutung der Gefühlsebene	238
5.3.2 Gottes Mitgefühl	241
5.3.3 Mitgefühl lernen – am Mitgefühl scheitern	244
5.4 Fürsorge als Handeln	248
5.4.1 Uneigennütziges Handeln	249
5.4.2 Freiwilliges und doch gebundenes Handeln	257
5.4.3 Ein Recht auf Fürsorge?	259
5.4.4 Dependency Work	263
5.4.5 Advokatorisches Handeln	266
Literatur	275

1 Hinführung zum Thema

Diese Untersuchung möchte abklären, ob der Begriff der Fürsorge (*Care*)³ die evangelische Ethik herausfordern könnte, einige Leitvorstellungen zu überdenken und Relationen der Abhängigkeit ethisch stärker zu gewichten.

Unter dem Begriff der Fürsorge lassen sich die Bereiche des privaten Lebens mit ihren vielfältigen Fürsorgetätigkeiten, die Arbeitsleistungen der institutionellen Fürsorgeeinrichtungen und die staatlich verantworteten oder als Dienstleistung organisierten Arbeitsbereiche in der ethischen Theorie sprachfähig machen. Mit der Akzeptanz der paradigmatischen Bedeutung der Arbeitsfelder, in denen Fürsorge geschieht, geht indes eine Revision der ethischen Theoriebildung selbst einher. Denn Fürsorge setzt *eine asymmetrische Relation und Bedingungen der Abhängigkeit* voraus. Wenn Fürsorge als Leitbegriff akzeptiert ist, heißt das, dass sich das Zusammenleben der Menschen

„von einer ‚Weltsicht der Bezogenheit‘ her neu orientiert und Abstand nimmt von der Konstruktion einer theoretischen Welt, in der das ... Subjekt losgelöst von seiner Bezogenheit zu anderen Menschen und zur natürlichen Mitwelt erscheint – begriffen als autonomes Individuum, das sich in einem Verhältnis wechselseitiger Unabhängigkeit (Wahlfreiheit) und symmetrischer Kräfteverhältnisse zu seinen Mitmenschen befindet.“⁴

Fürsorge ist eine Praxis, die zugunsten des Wohlergehens eines anderen, zumeist bedürftigen Menschen ausgeübt wird, die eine genaue Wahrnehmung dieses Menschen und der jeweiligen Situation voraussetzt, die Mitgefühl einbringt und die von der Bereitschaft getragen ist, in der gegebenen Situation die Verantwortung zu übernehmen. Der Begriff der Fürsorge forciert die Ebene der unmittelbaren Beziehung; zugleich ist Fürsorge

3 Die fürsorgeethische Diskussion hat mit der Etablierung des Begriffs *Care*, zunächst im Gegenüber zum Gerechtigkeitsbegriff, in der US-amerikanischen Entwicklungspsychologie und Moralphilosophie begonnen. Auch in Deutschland wird die Fürsorgeethik deshalb häufig als *Care*-Ethik besprochen. Zur genauen Begriffsklärung s.u. 2.3.1.

4 Jochimsen 2005, 25.

häufig mit körperlicher Abhängigkeit und Handeln in leiblichen Bezügen verbunden. „Menschen sind auf unmittelbare leibnahe Unterstützung in allen Lebensphasen, vor allem aber am Anfang und Ende des Lebens existenziell angewiesen“.⁵ Leitvorstellungen wie Symmetrie oder Autonomie der Beteiligten, auch die Paradigmen der Fairness oder Gerechtigkeit, passen in die Arbeitsbereiche der Fürsorge nur eingeschränkt oder nur als sehr theoretischer Anspruch hinein. Im Zusammenhang der Fürsorgerelationen ist nichts weniger überzeugend als ein Begriff des „autonomen Selbst“, der die grundlegende Dependenz des Menschseins negiert.

Obwohl vielschichtige Dimensionen der inneren Beteiligung vorausgesetzt sind, ist Fürsorge nicht als eine Tugend oder innere Haltung, sondern als eine komplexe Praxis zu begreifen.⁶ Sie lässt sich auch nicht auf das Privatleben beschränken. Fürsorge ist damit ein Thema der *Sozialethik*. Die Begriffe Fürsorge/*Care* leisten eine konzeptionelle Erfassung von Tätigkeiten, die in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen (u.a. im Haushalt, in der Betreuung, in sozialen Diensten, in der Pflege ...) zum Tragen kommen. „Care is a public and a private responsibility; it is done for pay as well as unpaid, and is formally and informally provided; it is performed in non-profit as well as for-profit arrangements.“⁷ Die Arbeitsbereiche sind im Blick auf strukturelle Vorgaben, Beziehungsformen und Handlungsträger*innen äußerst vielfältig. Um dieser Vielfalt willen, aber auch wegen der Kleingliedrigkeit und Ausdifferenzierung der Handlungsvollzüge ist es ein Merkmal der Fürsorgetätigkeiten, dass sie arbeitsaufwändig, aber mitunter schwer benennbar sind. Ebenso haben sie gemeinsam, dass sie in der Regel wenig wertgeschätzt werden, weil es Tätigkeiten sind, „die in der Logik der Arbeitsgesellschaft ... einen untergeordneten und randständigen Platz haben und auf die doch keine Gesellschaft verzichten kann“.⁸ Fürsorgearbeit wird, wenn überhaupt, in der Regel nicht angemessen bezahlt und ist immer noch, auch in Lohnverhältnissen, primär weibliche Tätigkeit. Zugleich offenbart das Fürsorgedefizit, das in den Industrienationen derzeit virulent geworden ist, ein zunehmendes gesellschaftliches Desiderat. Fürsorge *fehlt* – und kommt damit in die Diskussion.

5 Senghaas-Knobloch 2015, 7.

6 Conradi 2001, 35ff.

7 Leira/Saraceno 2002, 56.

8 Kumbruck/Rumpf/Senghaas-Knobloch 2010b, 3.

1.1 Realitäten der Abhängigkeit

Diese Bilanz fordert auch die Ethik heraus. Was würde sich verändern, wenn die menschlichen Abhängigkeiten in der ethischen Theorie ihren Platz fänden; „what difference ... would it make, if we were to treat the facts of vulnerability and affliction and the related facts of dependence as central to the human condition?“⁹ Diese Frage hat Alasdair MacIntyre an die Moralphilosophie gestellt. Seine Bilanz für die abendländische Philosophie lässt sich aus der Perspektive der theologischen Ethik bestätigen: Von Abhängigkeit ist vorwiegend dergestalt die Rede, dass von den Aufgaben des moralischen Subjekts an beeinträchtigten Menschen gehandelt wird, wobei die Handelnden selbst aber in der Regel als unbeeinträchtigt konzipiert werden. Für sie gilt die Voraussetzung des selbstbestimmten Subjekts, das seine sozialen Beziehungen in der Erwachsenenwelt und unter Gleichgestellten hat.¹⁰ Die Abhängigkeiten, denen *jeder* Mensch unterliegt, werden damit nicht zur Sprache gebracht.

„And when the ill, the injured and the otherwise disabled *are* presented in the pages of moral philosophy books, it is almost always exclusively as possible subjects of benevolence by moral agents who are themselves presented as though they were continuously rational, healthy and untroubled. So we are invited, when we do think of disability, to think of the ‚disabled‘ as ‚them‘, as other than ‚us‘, as a separate class, not as ourselves as we have been, sometimes are now and may well be in the future.“¹¹

MacIntyre hält darum Veränderungen in den Prämissen ethischen Denkens für notwendig – aber nicht für einfach, weil die Denksysteme selbst den Zugang zu neuen Perspektiven behindern und es darum schwierig sein könnte zu verstehen, wie weitgreifend die Revision sein könnte: „whatever the philosophical resources upon which we find ourselves able

9 MacIntyre 2011, 4. Der deutsche Titel seiner Studie lautet ebenfalls „Anerkennung der Abhängigkeit“, wobei der amerikanische Originaltitel („Dependent Rational Animals“) das Anliegen des Autors präziser wiedergibt: MacIntyre geht es um den Nachweis der „Animalität“ des Menschen, um die Verbindung zwischen tierischer und menschlicher Kreatürlichkeit. Die von MacIntyre geforderten „Tugenden der anerkannten Abhängigkeit“ („virtues of acknowledged dependence“; MacIntyre 2001, 20; 2011, 8) sollen der Akzeptanz dieser animalischen Verfasstheit entsprechen.

10 MacIntyre 2011, 81.

11 MacIntyre 2011, 2 (Hervorh. im Original).

to draw, we will be liable to think in terms that may prevent us from understanding just how much of a change in standpoint is needed.“¹²

Meine Arbeit möchte sich im Folgenden dieser Herausforderung stellen: dass ethische Prämissen revidiert werden müssen, wenn die Realitäten der Abhängigkeit wirklich ins Gespräch kommen sollen. Der aktuelle multidisziplinäre *Care/Fürsorge/Sorge*-Diskurs – dem gegenüber die evangelisch-theologische Ethik noch randständig ist, an den sie aber in vielfacher Weise wird anknüpfen können – hat die Herausforderung bereits deutlich formuliert. Seit Beginn des 21. Jahrhunderts sind die o.g. Begriffe in verschiedenen Fachdiskursen präsent. Unter ethischen Fragestellungen werden sie in Medizin und Pflegewissenschaft diskutiert, zudem in Ökonomie, Soziologie und Sozialpolitikforschung; und auch die Erziehungswissenschaften fragen an: Lässt sich, angesichts vieler und tiefgreifender Veränderungen im sozialen Bereich, eine neue „Ordnung der Sorge“ etablieren?¹³ Philosophisch ist der Fürsorgebegriff in den USA bereits seit den 1980er Jahren, in Österreich und Deutschland seit Mitte der 1990er Jahre diskutiert worden. Anschließend an die Thesen der Psychologin Carol Gilligan¹⁴ und die Fragestellung einer „weiblichen Moral“ ging es hier vor allem um die Grenzen der deontologischen Ethik und um Fürsorge als Korrespondenzbegriff zur Gerechtigkeit (s.u. 3.1).

Aktuell bewegt sich die Thematik auf dem weiten Feld einer internationalen, multi- und interdisziplinären Diskussion, die in den letzten Jahren noch komplexer geworden ist.¹⁵ Bisher unverbundene Diskussionsstränge

12 MacIntyre 2011, 4.

13 Moser/Pinhard 2010b, 11. „Relevant wird die Care-Ethik beziehungsweise der Begriff der Sorge auch zunehmend für die Ethnologie, die Soziale Arbeit, ebenso für die Umwelt- und Wirtschaftswissenschaften“. (Krause 2017, 18, Anm. 6).

14 Gilligan 1982.

15 Bibliographien und Sammeldarstellungen ermöglichen eine erste Übersicht, und es gibt Forschungsprojekte, die weitere Ergebnisse versprechen. Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Arbeiten, die theologisch besonders anschlussfähig sind. Einen Überblick über die aktuelle europäische philosophisch-ethische Diskussion gibt Vosman (2020), mit Verweisen auf weitere Sammeldarstellungen (ebd. 40ff). Vgl. weiterhin Conradi/Vosman 2016a; 2016b; Vosman 2016; Vosman/Baart/Hoffman 2020; ebenso zwei ältere Sammeldarstellungen: Kol/Sevenhuijsen 1992; Bernhardilli et al. 1994, 155–174. Zur interreligiösen Perspektive auf den *Care*-Begriff s. Kreß/Mehlhorn 2015. In Kooperation zwischen dem Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD und dem Forschungszentrum Nachhaltigkeit (artec) der Universität Bremen sind zahlreiche Studien veröffentlicht worden, die sich das Thema des „Ethos fürsorglicher Praxis im Wandel“ zur Aufgabe gesetzt haben (s.u. 2.1.4). Zum bereits abgeschlossenen Forschungsprojekt „Wer sorgt wie für wen“ an der Fachhochschule Frankfurt a.M. s. Brückner

wurden teilweise verknüpft.¹⁶ Dennoch gibt es in der Vernetzung nach wie vor Grenzen.¹⁷ Doch beziehen sich die Forschungsbeiträge aus unterschiedlichen Disziplinen in großer Konstanz auf Gilligan und machen einhellig deutlich, dass die Fürsorgedefizite, die heute gesellschaftlich wahrnehmbar werden, bereits in anderen Defiziten wurzeln, zum Beispiel in der fehlenden Wahrnehmung und Wertschätzung traditionell weiblich besetzter Tätigkeitsbereiche oder, noch grundsätzlicher, in der Dichotomie des öffentlichen und privaten Lebens. Bereits Gilligan hatte die Frage gestellt, ob aus den „privaten“, weiblich konnotierten Tätigkeiten auch eigene Formen der Weltsicht und Weltgestaltung erwachsen. Das ist eine entscheidende Anfrage auch an die theologische Ethik.

2011. Gefördert durch die Europäische Kommission hat das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen gemeinsam mit dem Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik e.V. 2018–2020 das Projekt „Pay Gap, Care Gap, Pension Gap: Interlinking Key Gender Gaps for Germany for monitoring Gender Equality and taking action“ durchgeführt: Gender Care Gap-Projekt: Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik e.V. (iss-ffm.de) (abgerufen am 14.6.2021). Vgl. auch das aktuelle Bündnis „Sorgearbeit fair teilen“, das von verschiedenen deutschen Mitgliedsorganisationen gestützt wird: Deutscher Frauenrat | „Sorgearbeit fair teilen zwischen Männern und Frauen“ – Zivilgesellschaftliches Bündnis gegründet (abgerufen am 22.6.2021). Das Projekt ForGenderCare in Bayern umfasst vier Themenfelder (Familie und private Lebensformen, Organisation und Arbeit, Technik und Medien, Normative Fragen) und insgesamt 12 Teilprojekte: ForGenderCare_Infoblatt.pdf (abgerufen am 22.3.2021).

- 16 Die in rascher Folge erschienenen Publikationen der Reihe *Ethics of Care: Peeters Publishers* Leuven (peeters-leuven.be), (abgerufen am 22.3.2021) betreiben sehr erfolgreich die Zusammenführung von Beiträgen der westeuropäischen *Care*-Diskussion; vgl. dazu zunächst die jüngsten Bände der Reihe: Vosman/Baart/Hoffmann 2020; Vosman/Nortvedt 2020a; Bourgaud/Vosman 2020a; Laugier 2020; Pohlmann/Schües 2020.
- 17 Die niederländische und flämische Diskussion, angefangen mit den Beiträgen von Sevenhuijsen, die schon vor der Jahrtausendwende zum Thema veröffentlicht hat (Sevenhuijsen 1998; u.ö.), bis hin zu der Reihe *Ethics of Care* (s.o. Anm. 16), ist immer noch zu wenig im deutschen Sprachraum angekommen. Der französischsprachige Diskurs ist neuerdings auch in englischen Übersetzungen und Veröffentlichungen präsent (Brugère 2019; Bourgaud/Vosman 2020a; Laugier 2020), obgleich die dort zu gewinnenden Einblicke noch nicht die Breite und Vielfalt der französischen Diskussion abbilden können (Bourgaud/Vosman 2020b, 8). Die ergiebigen soziologischen Diskurse in Skandinavien und England, die schon seit den 1980er Jahren, zum Teil auch bilateral geführt worden sind und die die Leistungen der Fürsorgearbeit im Kontext der Wohlfahrtsstaaten reflektiert haben, wurden ebenfalls nicht überall rezipiert. Gerhard hat das Verdienst, beharrlich auf diese Ergebnisse aufmerksam zu machen (Gerhard 1997; 2008; 2009a; 2009b; 2010; Gerhard/Hausen 2008).

Gegenwärtig resultiert die Prominenz, die der Fürsorge-Begriff in verschiedenen Fakultäten bekommen hat, aus einem besorgniserregenden Befund: Es sind die ansteigenden *Defizite* im Bereich der Betreuung, Erziehung, Versorgung und Pflege, die den Fürsorgebegriff neu ins Blickfeld gezogen haben. Diese Defizite hängen mit der demographischen Entwicklung zusammen, mit den Bedingtheiten eines globalisierten Arbeitsmarktes, aber auch mit den Modifikationen in den Geschlechter- und Generationenbeziehungen. Alle Disziplinen, die die Begriffe Fürsorge/*Care* heute energisch etablieren, drängen darauf, diese Zusammenhänge anzuerkennen und systematisch auszuleuchten.

Die evangelische Theologie zieht in diesem Diskurs allmählich nach, während der Themenbereich katholisch-theologisch schon verschiedentlich bearbeitet ist.¹⁸ Die langjährige Zurückhaltung in der protestantischen Ethik ist auf den ersten Blick verwunderlich: Im Blick auf die evangelische Tradition, in der der Begriff der Barmherzigkeit eine zentrale Bedeutung und der Begriff der Fürsorge in der Diakoniegeschichte einen festen Platz hat, und hinsichtlich der zum Mitdenken einladenden philosophischen Diskussion, gerade in der Diskursethik, hätte man bereits früher Reaktionen erwartet. Zwar standen schon länger einzelne Diskussionsbeiträge im Raum, um die theologische Reaktion herauszufordern;¹⁹ doch hat die an-

18 Schnabl hat bereits 2005 den bisher einzigen deutschsprachigen theologisch-monographischen Beitrag zur Fürsorgeethik vorgelegt, darüber hinaus viele Einzelbeiträge: Schnabl 2003; 2004a; 2004b; 2008; u.ö. Die Migration von Sorge-Arbeiterinnen nach Deutschland (s.u. 2.4.3) wurde im Rahmen eines DFG-finanzierten Forschungsprojekts am Oswald von Nell-Breuning-Institut in Frankfurt und am Institut für Christliche Sozialwissenschaften in Münster bearbeitet: Pflegearbeit in Privathaushalten. Eine Frage der Anerkennung. Sozialethische Analysen | Oswald von Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik (sankt-georgen.de) (abgerufen am 28.7.2021). In diesem Umfeld sind maßgebliche Publikationen erschienen: s. u.a. Emunds/Schacher 2012; Wen kümmert die Sorgearbeit 2015; Emunds 2016; 2019; Emunds et al. 2021. Zum Compassion-Programm deutscher katholischer Schulen s. im Folgenden. Leonardo Boff hat den Begriff Mitgefühl als Alternative zum globalisierten Wettstreit, zur weltweiten Armut und zur systematischen Zerstörung der Erde in den Mittelpunkt gerückt (Boff 1999, 13) und ein Plädoyer für eine globale Fürsorgeethik geschrieben (Boff 2008). Vgl. auch das apostolische Schreiben EVANGELII GAUDIUM, das „das Thema des Mitleids und des Mitleidens zu einem roten Faden macht“ und sich gegen die „Globalisierung der Gleichgültigkeit“ ausspricht (Eckholt 2018, 329; Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM 2013).

19 Helga Kuhlmann hat bereits 1995 Beiträge aus der philosophischen *Care*-Debatte in die theologische Diskussion gestellt (Kuhlmann 1995a; s. darin: Nunner-Winkler 1995d; Andreas-Grisebach 1995; Pauer-Studer 1995; vgl. auch Kuhlmann

dernorts breite *Care*-Debatte das Gros der evangelischen Theologie erst in den letzten Jahren wirklich erreicht. Zunehmend werden fürsorgeethische Überlegungen im Kontext von Krankheit, Alter und Pflegebedürftigkeit formuliert.²⁰ Die Thematik wird aber auch in anderen Zusammenhängen theologisch-ethisch reflektiert.²¹ Allgemein hat der Begriff der *Sorge* – als Synonym für fürsorgende Beziehungen, als „Sorge ... im Sinne eines Interesses am Anderen als Modus des sozialen Mit-Seins“²² – im theologisch-ethischen und diakonischen Sprachgebrauch in jüngerer Zeit deutlich mehr Interesse gefunden.²³ Auf der metaethischen Ebene lotet Johannes

1995b; 1995c). S. auch Dingel 2003 mit einem Beitrag von Conradi (2003). Vom ethischen *mainstream* unbeachtet haben feministisch-theologische Arbeiten den *Care*-Begriff aufgenommen; sie schließen an Gilligan und an Ergebnisse aus der feministischen Ökonomie und Haushaltswissenschaft an (Praetorius 2003, 19f; 24f; Praetorius 2005a, 7f; Jochimsen 2003; Knecht-Kaiser/Krüger 2009; Fehle/Langenbacher 2021, 198ff) und sammeln Argumente für ein leistungsunabhängiges Grundeinkommen, um die Fürsorgearbeit, die in häuslichen Bezügen geleistet wird, angemessen zu honorieren (Wagener et al. 1999, 35ff; Schrupp et al. 2005, 101ff; Gutes Leben – Sinnvolles Zusammenleben im ausgehenden Patriarchat (wordpress.com); abgerufen am 23.6.2021). Plonz widmet sich der Frage nach der Bedeutung der Sorgetätigkeit unter Rückgriff auf ökonomische und soziologische Untersuchungen (Plonz 2006, 60ff; Plonz 2008; 2011; 2017; 2018). Zu Praetorius' Ansatz s. ausführlich 3.3.2.

- 20 Albert 2010; Hofstetter 2016; Sigrist/Rüegger 2015; Kohlberger 2016; Moos 2018, 478ff; Werren 2019. Den vier medizinethischen Prinzipien von Beauchamp und Childress (Beauchamp/Childress 2013): Autonomie, Fürsorge, Nicht-Schaden, Gerechtigkeit respondieren vier interdisziplinäre Bände unter dem Stichwort *Ethics and Care*: Meireis 2013; Meireis et al. 2015, Werren et al. 2017; Mathwig et al. 2019. In Nachschlagewerken ist die Thematik im 2016 erschienenen Diakonielexikon (Friedrich et al. 2016) und im digitalen Ethik-Lexikon von 2018 ausgewiesen (Coenen-Marx 2016; Globig 2016; Chilian 2018), in philosophischen Nachschlagewerken deutlich früher (Pauer-Studer 1996b, in: Nida-Rümelin 1996a; Pauer-Studer 2006, in: Düwell/Hübenthal/Werner 2006).
- 21 Krefß/Mehlhorn 2015; Waidelich/Baumgarten 2018. Für eine systematisch-theologische Verortung des Fürsorgebegriffs möchte ich besonders auf einen neueren Beitrag von Rebekka A. Klein (2020) hinweisen.
- 22 Eurich 2008, 162.
- 23 Aktuell thematisiert ein Forschungsprojekt am Evangelischen Studienwerk Vil- ligt den Begriff der Sorge in unterschiedlichen Perspektiven: *psp_sorge_beschreibung_062014.pdf* (evstudienwerk.de) (abgerufen am 23.6.2021). Das Projekt wird durch eine gleichfalls interdisziplinär angelegte Schriftenreihe begleitet (s. u.a. Henkel et al. 2016; 2019; Schniering 2021). Auch „Sorgestrukturen“ und „Sorgeethik“ sind neue Leitbegriffe (Heller/Schuchter 2015; Stronegger/Attems 2020; u.ö.), auch „Sorgekultur“ (Lilje et al. 2015; Caritas 2016; Coenen-Marx 2021, 75ff; Hospiz-Akademie Bamberg 2021) und „Sorgekunst“ (Heller/Schuchter

Fischer seit längerem die Frage aus, warum die gegenwärtige Ethik sich auf Handlungen und Begründungen konzentriert, während der Begriff des „Sich-Verhaltens, wie wir ihn in der Rede vom großzügigem, fürsorglichem, liebevollem oder mitfühlendem Verhalten verwenden,“²⁴ weniger Beachtung findet. Dies impliziere eine Missachtung der grundlegenden Bedingungen menschlicher Abhängigkeit.²⁵

Dazu sind andere Diskurse, die Schnittmengen mit der Fürsorgeethik haben, zu beachten: Eine wichtige Veränderung der Perspektive hat erstens der *Disability-Diskurs* eingeleitet. Der sperrige Begriff der „temporarily able-bodiedness“ („zeitweiliges Befähigtsein oder vorübergehende Nicht-Behinderung“) versteht sich als Ausdruck dafür, dass die Bestimmung des „leistungsfähigen“, „autonomen“, „gesunden“ Menschen eigentlich nur in der zeitlichen Befristung ausgesagt werden kann.²⁶ Zweitens impliziert die neugewonnene Aufmerksamkeit für den Begriff der *Vulnerabilität* veränderte Leitvorstellungen in der Betrachtung von Abhängigkeitsbeziehungen;²⁷ dieser Begriff ist, „ähnlich wie Relationalität und Abhängigkeit des Subjekts in der Fürsorgeethik, als Instrument der Kritik am modernen Ideal der Selbstbeherrschung des Lebens zu verstehen.“²⁸ Zum dritten sind seit der Jahrtausendwende die Begriffe *Empathie*, *Mitleiden* und *Mitgefühl* in

2017; Schuchter 2019). Vgl. auch die Initiative zur gesellschaftlichen Sorgeskultur in Österreich: Startseite – Sorgenetz (abgerufen am 22.6.2021).

24 Fischer 2012, 18f; vgl. ebd. 115ff.

25 Fischer 2012, 19.

26 Es kann jeder Mensch jederzeit durch Krankheit oder Unfall ganz verändert leben müssen, und jede*r wird täglich durch den Altersprozess verändert (Falk/Möller/Raiser/Wollrad 2012a, 23). Zum aktuellen theologischen Disability-Diskurs: Eurich/Lob-Hüdepohl 2011; 2014; 2021; Gränstäudl / Schiefer Ferrari 2012; Lob-Hüdepohl/Eurich 2020; zur älteren Diskussion: Liedke 2009.

27 Zum Überblick: Keul 2021; s. weiterhin Bieler 2012; 2017; Klein 2017b; 2020; Keul/Müller 2020; Schues 2020; Haker 2021; s. auch das Kooperationsprojekt „Die moralische Signifikanz der Verletzlichkeit der Menschen“ am Zentrum für Gesundheitsethik an der Evangelischen Akademie Loccum und dem Institut für Sozialethik in Zürich: Zentrum für Gesundheitsethik – Die moralische Signifikanz der Verletzlichkeit des Menschen (zfg-hannover.de) (abgerufen am 22.6.2021). Zum Vulnerabilitäts-Diskurs in der neueren Medizin- und Rechtsethik: Klein 2020, 33ff. Zur besonderen Bedeutung des Begriffs im französischen philosophischen *Care*-Diskurs: Gautier/Laugier 2006; Laugier/Paperman 2006; Gefen/Laugier 2020; Laugier 2012; 2020; Brugère 2020, 70ff; Ferrarese 2020; Paperman 2020.

28 Klein 2020, 34.

der evangelischen Theologie stärker in den Fokus gerückt; auch dies wird als Herausforderung geläufiger ethischer Paradigmen verstanden.²⁹

Viertens lässt sich erkennen, dass die evangelisch verbreitete Reserve gegenüber dem Fürsorgebegriff als solchem – als Ausdruck einer ambivalenten diakonischen Tradition – ein Stück weit aufgebrochen worden ist: Verwoben in das Netz der deutschen Unterstützungssysteme, hat die Diakonie an der Kritik teil, die diese Institutionen und der Fürsorgebegriff erfahren haben: Weil der Anspruch der Fürsorge zum Freibrief wohlwollender oder aggressiver Bevormundung werden konnte – auch und wesentlich in kirchlich-diakonischen Einrichtungen –, ist der Begriff in diesem Zusammenhang zu Recht negativ besetzt worden. Die Kritik richtet sich besonders gegen die staatlich gelenkte, aber häufig in konfessionellen Einrichtungen durchgeführte Fürsorgerziehung von Kindern und Jugendlichen, welche als „sozial verwahrlost“ galten.³⁰ Theologie und Diakonie haben hier mit der überfälligen kritischen Auseinandersetzung begonnen.³¹ Die historischen Zusammenhänge sind andererseits nicht zum Hindernis geworden, den Fürsorgebegriff von kirchlicher Seite doch wieder positiv zu besetzen: Die EKD-Denkschrift „Gerechte Teilhabe“ (2006) spricht in ihrer Analyse der bundesrepublikanischen Verhältnisse unbefangen und passim von Fürsorgerleistungen, -ansprüchen, -berechtigten usw. und bezieht sich damit auf den Hintergrund der institutionellen Wohlfahrtspflege.³² Die Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ des Rates der EKD (2013) nimmt den Fürsorge/*Care*-Begriff differenziert auf.³³ Auch in der Reihe „Reformation heute“ zum Reformationsjubiläum 2017 ist ein Beitrag „Für-Sorgen“ erschienen.³⁴

Fünftens finden zwei terminologisch und inhaltlich verwandte Themen in der diakonischen Literatur ein vielfältiges Echo: das Konzept der *Caring Community* oder Sorgenden Gemeinschaft als ein Projekt, um die Versorgung vor allem von alten Menschen durch zivilgesellschaftliches Engagement zu verbessern, sowie *Palliative Care* als Modell der Versorgung von Menschen mit einer finalen Prognose (als deren Teilaspekt: *Spiritual Care*). Beide Konzepte haben eigene, sehr große Diskussionsfelder, die im Rah-

29 Dalferth/Hunziker 2007b; Naurath 2008; Fülling 2013; Mierzwa 2014; 2020; Bedford-Strohm 2016; Fischer et al. 2018; Klein 2016; 2018; 2020.

30 S.u. 2.3.2. Zur Geschichte der Fürsorgerziehung in Deutschland: Weniger 1986.

31 Wensierski 2006; Benad/Schmuhl/Stockhecke 2009; Damberg et al. 2010; Winkler/Schmuhl 2011; Frings/Kaminsky 2012; Kaminsky/Klöcker 2020.

32 Gerechte Teilhabe 2006.

33 Zwischen Autonomie und Angewiesenheit 2013; vgl. u. 2.1.1.

34 Senghaas-Knobloch 2015.

men dieser Arbeit nicht mitbehandelt werden können. Das Konzept der *Caring Community* hat sein Vorbild im aktiv fürsorgenden Handeln von US-amerikanischen Kirchengemeinden, die gleichzeitig eine enge soziale Gemeinschaft bilden. In Deutschland werden damit theoretische Konzepte und praktische Versuche beschrieben, die Versorgung insbesondere alter und pflegebedürftiger Menschen auf kommunaler Ebene neu zu organisieren.³⁵ Die leib-seelische Versorgung und Betreuung unheilbar kranker Menschen jeden Alters, innerhalb oder außerhalb des klinischen Kontexts, ist die Bestimmung von *Palliative Care*. Das Konzept steht im Zusammenhang mit der modernen Hospizbewegung.³⁶

Trotz dieser teilweisen Kongruenzen bleibt es eine Frage, warum die Fürsorgeethik und die *Care*-Diskussion in der evangelischen Sozialethik bisher kein größeres Diskussionsfeld gefunden haben. Ich gehe von der Hypothese aus, dass einerseits die problematischen Seiten der diakonischen Tradition das Interesse am Fürsorgebegriff über längere Zeit gemindert haben und der Begriff andererseits gegenläufig zu den in der protestantischen Ethik gut eingeführten Konzepten der Autonomie, Reziprozität und Gerechtigkeit begriffen wurde. Konkret wird sich das am Einfluss der Diskursethik auf die evangelische Ethik belegen lassen. Die Annahme, dass „Fürsorge“ eine Abhängigkeitsbeziehung voraussetzt oder bewirkt, die den Weg zur Selbstbestimmung oder zum partnerschaftlichen Austausch behindern könnte, dürfte dem Begriff viel Aufmerksamkeit entzogen haben.

Diese Untersuchung wird demgegenüber deutlich machen, dass das Fürsorgekonzept in einem grundsätzlich egalitären Verhältnis nicht zu begründen ist. Vielmehr erfordert es einen überlegten und differenzierten Blick auf die gegebenen Dependenz. Kritik an reziproken Leitvorstellungen

35 Klie 2014; u.ö.; Sailer-Pfister 2019, 25ff; Coenen-Marx 2021. Inhaltlich bestimmt das Thema (ohne die o.g. Terminologie) auch den Siebten Altenbericht (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2016). Vgl. aktuell die Förderung von Projekten zum Thema „Technologiegestützte Innovationen für Sorgemeinschaften zur Verbesserung von Lebensqualität und Gesundheit informell Pflegender“ des Bundesministeriums für Bildung und Forschung: Bekanntmachung – BMBF (abgerufen am 22.6.2021) sowie das Kooperationsprojekt zwischen dem Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD und der Evangelischen Landeskirche in Baden: Sorgende Gemeinde – Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (siekd.de) (abgerufen am 14.6.2021).

36 Zur Begründung palliativer Praxis im Zusammenhang mit *Care*-ethischen Überlegungen: Baumann 2013; Krause 2017, 41ff; Baumann/Kohlen 2018; Kohlen 2009; 2020. Eine umfassende theologische Diskussion des Konzepts *Spiritual Care* findet sich bei Moos 2018, 501ff. Vgl. weiterhin Moos/Chilian/Jäger 2020.

gen wird sich im Verlauf dieser Arbeit sowohl über die biblischen Quellen erheben lassen als auch über die Tatsache, dass die systematische Verknüpfung von Fürsorge und Gerechtigkeit sich als historisch-kontingentes Resultat entpuppt.³⁷ Offensichtlich ist der historische Blick insgesamt förderlich: Das Erbe der Aufbruchsbewegung der späten 1960er bis 1970er Jahre wirkt in den Diskursen positiv, aber auch begrenzend nach; die „Realitäten der Abhängigkeit“ sind theologisch seither vernachlässigt, das Konzept der Fürsorge tendenziell kritisch besetzt worden – anders als der Begriff der Autonomie.³⁸ Rebekka A. Klein hat beobachtet, wie der *Mitleids*begriff im theologischen Diskurs „durch die reflexhaft einsetzende Haltung der Selbstbehauptung ... beeinträchtigt“ wurde und wird.³⁹ Möglicherweise gilt das für das Konzept der Fürsorge ebenso. Wenn es nur als Gegenpol zum Autonomiepostulat, in Spannung zum Gerechtigkeitsbegriff oder als Infragestellung der zwischenmenschlichen Reziprozität begriffen wurde, konnte ihm kein großer Erfolg beschieden sein.

Diese Hypothese will ich im Folgenden zunächst mit einem kurzen Beispiel erhellen. Dem wird ein weiteres längeres Beispiel folgen (s.u. 1.2), welches meine theologische Analyse weiterführend leiten wird.

Der Religionspädagoge, frühere badische Landesbischof und EKD-Ratsvorsitzende Klaus Engelhardt hat im Jahr 2000 ein Votum zum *Compassion*-Programm der freien katholischen Schulen abgegeben und darin das erfolgreiche Modellprojekt für soziales Lernen, das vom Bistum Freiburg ausgegangen ist,⁴⁰ überraschend in die Kritik gestellt. Mittels dieses Programms werden Schüler*innen durch Praktika im Sozialbereich mit Situationen der elementaren Abhängigkeit und Bedürftigkeit in Berührung gebracht. Sie gehen für zwei Wochen in Altenheime, Krankenhäuser, Einrichtungen für Menschen mit Behinderungen etc. und arbeiten dort im Rahmen ihrer Möglichkeiten mit.⁴¹ Die Erfahrungen werden im Un-

37 S. im Folgenden das dritte und vierte Kapitel.

38 Welker 1975; Kern/Link 1982; Gundlach 1992; Brunn/Dietz 2011; u.ö.

39 Dies im Anschluss an Johann Baptist Metz (Klein 2018, 308, Anm. 4; Metz 1997, 166); zu Metz s. im Folgenden.

40 Das Konzept wurde 1994 zum ersten Mal vorgestellt und zwei Jahre später in einem Modellprojekt gestartet (Kuld/Gönnheimer 2004, 12); seither wird es über das Erzbistum Freiburg hinaus auch an anderen Schulen im In- und Ausland erprobt. Die Initiative hat 2002 die Auszeichnung des Alcuin Award der European Parents Association (EPA) bekommen (Weber-Jung 2011, 9). Zum Projekt auch Eckholt 2018, 323ff.

41 Metz/Kuld/Weisbrod 2000; s. vor allem die Praktikumsberichte der Schüler*innen, ebd. 143ff.

terricht vor- und nachbereitet. Die *Compassion*-Initiative antwortet „auf die Wahrnehmung eines sozialmoralischen Defizits“, einer „zunehmende[n] Entsolidarisierung der Gesellschaft“.42 Indem „Mitmenschlichkeit als Wert erlebt werden“ kann,43 soll es möglich werden, gesellschaftliches Solidaritätsbewusstsein (wieder) zu erwecken. Das Programm der Schulen korrespondiert inhaltlich mit dem *Compassion*-Ansatz von Johann Baptist Metz.44

In einem auf ein Grußwort zugeschnittenen Beitrag hat Engelhardt demgegenüber dezidiert ein „protestantisches Profil“ markiert. Der evangelische Bischof wendet sich scharf gegen den Anspruch der Initiative, Mitgefühl und fürsorgliches Handeln zum Lernstoff zu machen: „Mitleiden kann nie ein Programm sein“;45 „Mitleidenschaft ist absichtslos“.46 Er argumentiert im Gegenzug mit dem Beispiel des Barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37): „Hier reagiert ein Mensch, ohne ein Programm oder ein Weltbild dafür geltend zu machen ... An solcher Präsenz könne allzu Programmatisches nahezu hindern.“47 Engelhardt lehnt eine Stufung zwischen helfenden und zu versorgenden Menschen grundsätzlich ab und fordert in den sozialen Beziehungen eine Grundstruktur der *Reziprozität*:

„Der soziale Einsatz ist keine Einbahnstraße! ... Diakonie und Caritas sind dort richtig verstanden, wo ein Zueinander und wechselseitiges Miteinander, ein gegenseitiger Austausch möglich ist. Nie darf einer immer nur als der Helfende und der andere nur als der Hilfsempfänger gesehen werden. Die Helfenden können spüren, was ihnen in den Schwachen an Lebensmöglichkeiten geschenkt wird.“48

Der Postulatscharakter von Engelhardts Votum macht deutlich, dass hier besonders gefordert wird, was in der Realität einzulösen möglicherweise schwierig erscheint: in Abhängigkeitsbeziehungen Reziprozität herzustellen

42 Kuld 2000, 89.

43 Rekus 2000, 80.

44 Metz 2000; zu Metz auch Eckholt 2018, 326f. Das Schul-Projekt hat eine vierfache pädagogische Ausrichtung, die politische Dimension: zur Wahrnehmung der Schwachen erziehen, die erlebnis- und moralpädagogische Dimension: emotionsorientiert arbeiten, die institutionelle Dimension: die Schule auf andere Lebenswelten hin öffnen, und die religiöse Dimension: die christliche Botschaft realisieren (Weber-Jung 2011, 9ff; Lit.).

45 Engelhardt 2000, 158. Zur *Compassion*-Initiative, die sich als „Weltprogramm“ versteht: Metz 2000. Vgl. auch Haker 2017.

46 Engelhardt 2000, 158.

47 Engelhardt 2000, 158.

48 Engelhardt 2000, 159.

len. Ist dieser Anspruch in der diakonischen Arbeit überhaupt möglich, und ist er sinnvoll? Jedenfalls ist es dem Protestanten ein Anliegen, den *wechselseitigen* Gehalt einer helfenden Beziehung besonders zu betonen. Er geht so weit, dies auch zur Maßgabe für Diakonie und Caritas zu machen. Im Selbstbewusstsein, mit dem der Bischof der Freiburger Initiative entgegen tritt, scheint er den Affront gegenüber einem engagierten pädagogischen Programm nicht zu spüren.

Ich bin von der Hypothese ausgegangen, dass starke Konzepte von Autonomie, Reziprozität und Gerechtigkeit in der protestantischen Ethik verhindert haben, dass die Realitäten der Abhängigkeit in ihrer ethischen Bedeutung in den Blick kommen. Das einseitige Votum Engelhardts sollte das illustrieren. Im Folgenden nun soll die Untersuchung zunehmend genauer werden. Dazu analysiere ich einen Ausschnitt einer gemeinsamen Veröffentlichung von Wolfgang Huber und Hans-Richard Reuter, in dem die beiden theologischen Ethiker den Entwurf „Das Prinzip Verantwortung“ des Philosophen Hans Jonas der Kritik unterziehen.⁴⁹ Angelpunkt der Kritik ist Jonas' starker Verantwortungsbegriff, der asymmetrische Beziehungen fraglos voraussetzt. Ich lasse die beiden Theologen und den Philosophen wie in einem Zwiegespräch zu Wort kommen, um ihre Überlegungen aneinander zu profilieren. *En miniature* ist dieses Zwiegespräch, in seiner dichten, konzentrierten Form, ein Aufriss der konzeptionellen Fragestellungen dieser Arbeit. Hier wird bereits eine Vielzahl von Argumenten zur Sprache kommen, die ich dann im Verlauf der Arbeit genauer entfalte.

1.2 Ein exemplarischer Diskurs: Wolfgang Huber und Hans-Richard Reuter im Gespräch mit Hans Jonas

Jonas' Verantwortungsbegriff ist sehr nah an dem gelagert, was ich als Fürsorge definieren werde. Tatsächlich gebraucht auch Jonas selbst die Begriffe (Für-)Sorge, Besorgnis, Vorsorge wiederholt als Näherbestimmung

49 Huber/Reuter 1990; vgl. noch einen älteren Beitrag von Huber: Huber 1990, 135ff (zuerst 1983); sowie Huber 1992, 140f. All diese Beiträge beziehen sich auf Passagen aus Jonas' weithin beachtetem Werk „Das Prinzip Verantwortung“ (Jonas 1984). Zum Kontext dieses Buches s. auch Jonas 1981; Jonas 1987; Jonas 1994; Jonas 2010. Zur theologischen Diskussion um Jonas' Ansatz: Globokar 2002; Lenzig 2006; Müller 2008; Böhler 2009; Bongardt et al. 2021; ältere Diskussionsbeiträge werden referiert bei Müller 2008, 144ff (Lit.).

des Begriffs Verantwortung; er orientiert sich dabei am sorgenden Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern:

„Verantwortung ist die als Pflicht anerkannte *Sorge* um ein anderes Sein, die bei Bedrohung seiner Verletzlichkeit zur ‚Besorgnis‘ wird.“⁵⁰ [Die Verantwortung Kindern gegenüber ist], „die einzige von der *Natur* gelieferte Klasse völlig selbstlosen Verhaltens, und in der Tat ist dieses mit der biologischen Tatsache der Fortpflanzung gegebene Verhältnis zum unselbständigen *Nachwuchs*, und *nicht* das Verhältnis zwischen selbständigen Erwachsenen (aus dem zwar die Idee von gegenseitigen Rechten und Pflichten hervorgeht), der Ursprung der Idee von Verantwortung überhaupt, und seine ständig fordernde Handlungssphäre ist der ursprünglichste Ort ihrer Betätigung. Ohne diese Tatsache ... wäre weder die Entstehung weitschauender Vorsorge noch diejenige selbstloser Fürsorge unter Vernunftwesen, seien sie noch so gesellschaftlich, zu verstehen.“⁵¹

Auch Huber/Reuter nehmen in ihrer Analyse von Jonas die Verknüpfung der Begriffe „Verantwortung“ und „Fürsorge“ auf. Die beiden theologischen Ethiker haben nach eigenem Verständnis einen weiter gefassten Verantwortungsbegriff als Jonas und benennen das, was sie an diesem kritisch sehen, als „*Beschränkung von Verantwortung auf den Fürsorgeaspekt*“.⁵² Ihr Buch lässt die Theorieentwürfe von Hans Jonas („Verantwortung als Fürsorge“), Georg Picht („Verantwortung als Rechenschaft“) und Jürgen Habermas („Verantwortung als Selbstbestimmung“) aufeinander folgen.⁵³

Jonas ist indes ein besonderer Gesprächspartner. In den Zitaten aus seinem Buch, das er – längst in den USA wohnhaft – wieder auf Deutsch verfasst hat, wird immer wieder auffallen, was er selbst im Vorwort vermerkt: „daß der Verfasser die deutsche Sprachentwicklung seit 1933 nicht mehr ‚mitbekommen‘ hat“. Er habe sein Deutsch nicht modernisieren lassen wollen, schreibt, Jonas, denn „wie ich mir bewußt bin, daß ich einem höchst zeitgemäßen Gegenstand mit einer durchaus nicht zeitgemäßen, fast schon archaischen Philosophie zu Leibe gehe, so scheint es

50 Jonas 1984, 391 (Hervorh. im Original).

51 Jonas 1984, 85 (Hervorh. im Original). Vgl. weiterhin Jonas 1984, 190 u.ö. Zum Zusammenhang der Konzepte „Verantwortung“ und „Fürsorge“ s. auch Kaminsky 1998, 270ff.; Nielsen-Sikora 2017, 239ff.

52 Huber/Reuter 1990, 258 (Hervorh. C.G.).

53 Huber/Reuter 1990, 258ff.261ff.265ff.

mir nicht unangemessen, daß eine ähnliche Spannung sich auch im Stile ausdrücke.“⁵⁴

(a) Jonas setzt mit seinem „Prinzip Verantwortung“ wie folgt an: Insofern Menschen heute in der Lage sind, die Zukunft der Menschheit und der Erde als ganzer zu gefährden, will er zu einer Ethik aufrufen, die von den *Bedürfnissen der Gefährdeten* ausgeht. Die Verpflichtung entsteht im Aufnehmen der Bedürfnisse anderer Menschen (respektive der Natur). Initiierend ist das „Seinsollen“, der Existenzanspruch des schwächeren Gegenübers (exemplarisch: des Kindes).⁵⁵ Denn das „erste ist das Seinsollen des Objekts, das zweite das Tunsollen des zur Sachwaltung berufenen Subjekts.“⁵⁶ Der Impuls zu handeln ist damit bereits eine *Reaktion*: Das dringvolle Anliegen derer, die gefährdet sind, ist der Ausgangspunkt derjenigen, die Verantwortung übernehmen.

„Das ‚wofür‘ liegt außer mir, aber im Wirkungsbereich meiner Macht, auf sie angewiesen oder von ihr bedroht. Ihr setzt es entgegen sein Recht auf Dasein aus dem, was es ist oder sein kann, und nimmt durch den sittlichen Willen die Macht in ihre Pflicht. Die Sache wird meine, weil die Macht meine ist und einen ursächlichen Bezug zu eben dieser Sache hat. Das Abhängige in seinem Eigenrecht wird zum Gebietenden, das Mächtige in seiner Ursächlichkeit zum Verpflichteten. Für das so ihr Anvertraute wird die Macht objektiv verantwortlich und durch die Parteinahme affektiv engagiert ... Tritt Liebe hinzu, so wird die Verantwortung beflügelt von der Hingebung der Person, die um das Los des Seinswürdigen und Geliebten zu zittern lernt. – *Diese Art Verantwortung und Verantwortungsgefühl, nicht die formal-leere ‚Verantwortlichkeit‘ jedes Täters für seine Tat, meinen wir, wenn wir von der heute fälligen Ethik der Zukunftsverantwortung sprechen.*“⁵⁷

Das Wesen dessen, was Jonas Verantwortung oder Fürsorge nennt, zeigt er am Beispiel der *Elternschaft*, des „Archetyp[s] aller Verantwortung ... auch genetisch der Ursprung der Disposition für sie, gewiß ihre elementare Schule“.⁵⁸ Jonas beschreibt sensibel die Fürsorge gegenüber einem Säugling, dessen völlige Unfähigkeit, allein zu überleben, die Eltern in

54 Jonas 1984, 11.

55 Jonas 1984, 234 u.ö.

56 Jonas 1984, 175.

57 Jonas 1984, 175 (Hervorh. im Original).

58 Jonas 1984, 189.

die Pflicht nimmt und ihnen das Gedeihen anbefiehlt.⁵⁹ Dem fügt er das Beispiel des *Staatsmannes* hinzu, der für die Menschen seines Landes Obacht haben muss.⁶⁰ Jonas beschreibt diese letztere Aufgabe zwar mit Distanz gegenüber landesväterlichen Ideologien und der Option, dass auch ein Kollegium diese Position einnimmt, sowie der Voraussetzung der zeitlich begrenzten Machtausübung,⁶¹ aber gleichzeitig mit dem Bekenntnis zu einem Bewusstsein der „totalen“ Verantwortung⁶² (der Eltern wie des Staatsmannes) gegenüber den Anbefohlenen, deren Wohl ihnen in der ganzen Spannbreite aufgegeben ist: „von der physischen Existenz zu den höchsten Interessen, von Sicherheit zu Fülle des Daseins, von Wohlverhalten zu Glück.“⁶³

(b) Die Kritik von Huber/Reuter an dieser ethischen Konzeption betrifft zunächst die Frage, ob eine Ethik der Verantwortung die *Unebenbürtigkeit* derer, die miteinander in Beziehung stehen, grundsätzlich befürworten darf. Jonas' Definition der Verantwortung unter dem Fürsorgeaspekt und seine Voraussetzung einer ungleichgewichtigen Beziehung bestimmt nach Huber/Reuter ein „einseitiges, nicht-reziprokes Verhältnis, d.h. ... [ein] Herrschaftsverhältnis.“⁶⁴ Die Beispiele der Eltern und des Staatsmannes, die Jonas wählt, und der Anspruch einer „totalen“ Verantwortung, der diesen Rollen obliegt, würden, wie Huber an anderer Stelle zu Jonas vermerkt, die „Nichtreziprozität“⁶⁵ verdeutlichen, die bei dem Philosophen strukturell angelegt sei. Sein Ansatz erscheine damit von einem elitären, autoritär-paternalistischen Denken nicht weit genug distanziert.⁶⁶ Außer-

59 Jonas 1984, 234ff u.ö.

60 Jonas 1984, 178ff. 184ff.

61 Jonas 1984, 190.

62 Jonas 1984, 189ff u.ö.

63 Jonas 1984, 190.

64 Huber/Reuter 1990, 258; vgl. Jonas 1984, 176.

65 Huber, 1990, 147.

66 Huber/Reuter 1990, 259; Huber 1990, 147. Huber vergleicht Jonas und Bonhoeffer (Huber 1990, 141ff. 145ff; vgl. Bonhoeffer 1992). Bonhoeffer exemplifiziert mit annähernd gleichen Beispielen – dem Vater, dem Lehrmeister und dem Staatsmann – sein Konzept der *Stellvertretung* für Situationen, „in denen der Mensch unmittelbar genötigt ist, an der Stelle anderer Menschen zu handeln“ (Bonhoeffer 1992, 257). Huber will dessen Ansatz von Jonas aber dahingehend unterscheiden, dass diese Einseitigkeit bei Bonhoeffer die Grundstruktur einer Ethik der „Gegenseitigkeit, der Reziprozität, ... [des] kommunikative[n] Handelns“ nicht in Frage stelle, vielmehr nur „ein *Moment* der Einseitigkeit ... [akzentuiert], das *nicht vollständig* an die Bedingungen der Gegenseitigkeit gebunden ist.“ (Huber 1990, 144; Hervorh. C.G.) Ob Bonhoeffers Ansatz, inklusive seines

dem sei Jonas' Analogie von „naturwüchsiger Elternrolle“⁶⁷ und der sozialen Verantwortung des Staatsmannes nicht weitreichend genug, dass Fürsorgeverantwortung in der politischen Ethik als tragfähiges Prinzip erscheinen könne.

Huber/Reuter bewerten Jonas' Ansatz zum Zweiten als beschränkt auf ein Verantwortungsgefühl und auf das Verhältnis zur Natur, nicht aber als geeignet für den Raum der *Geschichte*.⁶⁸ Denn die soziale Welt sei durch das Verhältnis freier, autonomer, vernunftbegabter, konkurrierender Menschen gekennzeichnet. Ein „Prinzip Verantwortung“ dürfe nicht nur für natürliche Bezüge, sondern müsse auch für die Welt „interagierender, konkurrierender Individuen, Gruppen, Gesellschaften und Staaten gelten.“⁶⁹ Jonas habe die Frage der Geschichte wie die der Gerechtigkeit – im Sinne der „Rechtmäßigkeit von konfligierenden Ansprüchen“ – nicht eigentlich gestellt.⁷⁰ Die beiden Theologen interpretieren Jonas' Gedankenführung auf den Gegensatz von „Natur“ (in die hinein Jonas' teleologische Ontologie interpretiert wird) und „Geschichte“ hin. Dem entspricht ihre Gegenüberstellung von Verantwortungsgefühl und Verantwortungsprinzip; letzteres wird dem Philosophen abgesprochen, weil die „intuitive Ansprechbarkeit des Menschen auf die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens“ nicht als Grundlage für ein Verantwortungsprinzip der sozialen Welt tauglich sei.⁷¹ Diese Welt nämlich wird, ganz im Sinne der vorher postulierten „Selbstbestimmung“, dahingehend definiert, „daß die Menschen sich als vernunftbegabte Lebewesen selbst Zwecke setzen, die, weil sie *frei* gesetzt sind, miteinander konkurrieren können und darum ausgeglichen werden müssen.“⁷²

Die Elternrolle, die Jonas, parallel zum Staatsmann, als Modell für die Fürsorgeverantwortung aufstellt, ist im Ansatz von Huber/Reuter in den Bereich der Natur eingebunden und für die politische Ethik weder beispielgebend noch analogiefähig. Insofern erscheinen Natur, Gefühl und auch Fürsorge schließlich auf einer Linie im Gegenüber zu Geschichte, Prinzip und Mündigkeit. Natur und Gesellschaft, Gefühl und Prinzip, Fürsorge und Autonomie stehen im diametralen Verhältnis.

teilweise ausgeprägten Paternalismus, mit dieser hochdifferenzierten Unterscheidung richtig erfasst wird, erscheint mir allerdings fraglich.

67 Huber/Reuter 1990, 259.

68 Huber/Reuter 1990, 259ff.

69 Huber/Reuter 1990, 259.

70 Huber/Reuter 1990, 260.

71 Huber/Reuter 1990, 259.

72 Huber/Reuter 1990, 259 (Hervorh. im Original).

An dieser Argumentation lässt sich erkennen, wie sehr die Denkbewegung von Huber/Reuter auf der Prämisse einer unbedingten Reziprozität in der zwischenmenschlichen Beziehung aufruft. Daher rücken sie von dem unmodern und paternalistisch erscheinenden Fürsorge- oder Verantwortungsbegriff bei Jonas entschieden ab, ebenso wie sie das Beispiel der ganz anders gearteten Beziehung zwischen Eltern und Kindern, das Jonas anführt, und das Beispiel des Staatsmannes ablehnen. Auch bringen Huber/Reuter eine kardinale Differenz zur Sprache: die Unterscheidung zwischen Natur und sozialer Welt. Letztere ist gekennzeichnet durch ein Spannungs- und Ausgleichsverhältnis zwischen autonomen, tendenziell konkurrierenden Menschen, deren Miteinander zwingend durch Reziprozität gekennzeichnet sein muss.

(c) Nun ist für Jonas, der unbefangen auf die elterliche Verantwortung als Paradigma zurückgreift, Reziprozität in anderer und vielleicht differenzierterer Weise gegeben. Zunächst erscheint ihm „die Einseitigkeit, die für das nicht-reziproke Verantwortungsverhältnis kennzeichnend ist“,⁷³ von wechselseitigen „Solidaritätsphänomenen“⁷⁴ grundsätzlich unterschieden. Seine Beispiele von Eltern und Staatsmann, für die er keinen geringeren als den Anspruch der „totalen“ Verantwortung formuliert, sind von reziproken Prämissen tatsächlich weit entfernt. Jonas nimmt die Unebenbürtigkeit nicht nur in Kauf, sondern setzt sie, für den Moment der Verantwortungsnahme, zwingend voraus.

Es „besteht ein definierbares, nicht-reziprokes *Verhältnis* der Verantwortung. Das Wohlergehen, das Interesse, das Schicksal Anderer ist, durch Umstände oder Vereinbarung, in meine Hut gekommen, was heißt, dass meine Kontrolle *darüber* zugleich meine Verpflichtung *dafür* einschließt ... Eine deutliche Unebenbürtigkeit der Macht oder Befugnis gehört zu diesem Verhältnis.“⁷⁵

Reziprozität ist für Jonas in anderer Weise gegeben, indem

„das Verhältnis, einseitig wie es an sich selbst und in jedem Einzelfall ist, dennoch umkehrbar ist und die mögliche Gegenseitigkeit einschließt. Ja, generisch ist die Gegenseitigkeit immer da, insofern ich, der für jemand Verantwortliche, unter Menschen lebend allemal auch jemandes [sic] Verantwortung bin. Dies folgt aus der Nicht-Autarkie

73 Jonas 1984, 178.

74 Jonas 1984, 177.

75 Jonas 1984, 176 (Hervorh. im Original).

des Menschen; und die Ur-Verantwortung der elterlichen Fürsorge hat *jeder zuerst an sich selbst erfahren.*⁷⁶

Insofern betrifft die Wechselseitigkeit nicht das ausgeglichene Verhältnis mündiger Subjekte, sondern die Tatsache, dass jeder Mensch grundsätzlich die *Verpflichtung zur Fürsorge hat* – „in diesem Sinne ist ein Sollen ganz konkret im Sein des existierenden Menschen enthalten“⁷⁷ – und ebenso, in der Grundbedingung seines Seins, *Fürsorge erfährt*. Letzteres gilt paradigmatisch für die Zeit, die jeder Mensch als abhängiges Kind erlebt hat.⁷⁸ Es geht hier also um nichts Geringeres als den Anspruch, die Unebenbürtigkeit menschlicher Relationen nicht nur *volens volens* zu akzeptieren, sondern im Sinne wechselnder Verantwortlichkeiten bewusst zu bejahen.

Der Vorwurf des Paternalismus, den Huber/Reuter Jonas zur Last legen, muss sich an dieser Prämisse messen lassen: das jede*r Verantwortliche in den allerersten Lebensumständen die Erfahrung der Abhängigkeit gemacht hat und durch das Leben hindurch weiterhin machen wird. Dass Jonas' Darstellung der staatsmännischen Kompetenz paternalistische Züge trägt, ist eindeutig, erscheint mir indes zeitbedingt und im Ganzen weniger relevant als die anthropologisch grundlegende Einsicht der Abhängigkeit jedes Menschen, die bereits pränatal beginnt. Ich gewichte darum im Folgenden, in meinen eigenen Überlegungen, das Beispiel der Elternschaft stärker (und übernehme das des Staatsmannes nicht). Der Begriff der „totalen“ Verantwortung mag nicht glücklich gewählt sein; ich verstehe ihn aber im obigen Sinne gerade nicht im Sinne der Unbegrenztheit, sondern der *Eindeutigkeit* der empfundenen Verpflichtung.⁷⁹

(d) Während Jonas das nicht-reziproke Verhältnis grundgelegt hatte, gehen Huber/Reuter in ganz anderer Weise von der *Kommunikationsbeziehung eigenverantwortlicher Subjekte* aus und betrachten die Beziehungsstruktur damit unter grundsätzlich anderen Prämissen. Obwohl sie den Fürsorgeaspekt in ihr System einer theologischen Verantwortungsethik integrieren, gehen sie gleichzeitig vom Autonomieanspruch aller Beteiligten aus.

Der Verantwortungsbegriff war von Huber/Reuter zuvor in einer dreifachen Dimension verortet worden: „Im Blick auf Verantwortung als sozialen Vorgang müssen das Subjekt (wer?), der Bereich (wofür?) und die

76 Jonas 1984, 184f (Hervorh. im Original).

77 Jonas 1984, 185.

78 Jonas 1984, 185.192f u.ö.

79 Darauf werde ich später noch genauer eingehen; s.u. 1.2 (g) u. 5.1 (b).

Instanz (vor wem?) der Verantwortung unterschieden werden.“⁸⁰ Diese etwas schematische Dreifachstruktur wird, in einem raschen Übersprung, zugleich inhaltlich gefüllt: Dem Subjekt wird ein „Spielraum der eigenverantwortlichen Selbstbestimmung“ zugesprochen, sein verantwortliches Wirken unter dem Begriff der Fürsorge, die mögliche Sanktion als Pflicht zur Rechenschaft gefasst.⁸¹ Faktisch übernehmen Huber/Reuter damit im Vorwege bereits zentrale Begriffe der später verhandelten Entwürfe von Habermas, Jonas und Picht. Die Struktur scheint freilich im Vorhinein so fest vorgegeben, dass etwa für Jonas die Kriterien der Bewertung an den *fehlenden* Strukturmomenten entwickelt werden. Ihm wird „Beschränkung von Verantwortung auf den Fürsorgeaspekt“⁸² vorgeworfen und die Dimension der Rechenschaft, die notwendig sei, aber Jonas fehle, eingefordert.⁸³ Für Jonas ist die Rechenschaft indes im Gegenüber zum Bedürftigen angelegt.

Für Huber/Reuter aber gilt: „Das Einzelgewissen kann ... seinen Allgemeinbezug nur dadurch finden, dass es im Dialog und insofern in der Verantwortung auf die gemeinsame Suche nach der Wahrheit ausgerichtet bleibt.“⁸⁴ Eine unebenbürtige Relation betrachten Huber/Reuter im Sinne von Dominanz: als „Herrschaftsverhältnis“⁸⁵ – eine Interpretation des Sachverhalts, die Jonas gar nicht in den Sinn kommt. Unebenbürtigkeit als sinnvolle Struktur der Verantwortungsbeziehung, mit dem Gegenüber von bewusster Autorität und geschützter Abhängigkeit, erscheint bei den theologischen Ethikern stets in der Interpretation einer Herrschaftsstruktur, die es zu vermeiden gilt. Huber/Reuter übersehen dabei Jonas’ Angebot der Reziprozität im Sinne einer biografisch wechselnden Verant-

80 Huber/Reuter 1990, 257; vgl. Huber 1990, 143f.

81 Huber/Reuter 1990, 257f.

82 Huber/Reuter 1990, 258.

83 Huber/Reuter 1990, 261. Fischer kritisiert die Unterscheidung von „vor“ und „für“ im Verantwortungsbegriff Hubers (mit Bezug u.a auf Huber 1990, 143) und rekurriert gleichzeitig auf Jonas. Seines Erachtens ist mindestens zwischen zwei Verantwortungsbegriffen zu unterscheiden, „einem forensischen ... und einem relationalen ... Wenn wir aus Liebe oder Fürsorge Verantwortung für jemanden übernehmen, dann tun wir dies nicht ‚aus einem Grund‘; mithin auch nicht aus dem Grund, dass wir uns vor irgendeiner Instanz verantworten müssen. Insofern hat der nicht-forensische, relationale Verantwortungsbegriff *gerade aus theologischer Perspektive* eine unbestreitbare Berechtigung. Um diesen Begriff fürsorgender Verantwortung geht es bei H. Jonas.“ (Fischer 2002, 133, FN 150; Hervorh. im Original).

84 Huber/Reuter 1990, 256.

85 Huber/Reuter 1990, 258.