

JUDITH KÖNEMANN*

BILDUNG ZUR SOLIDARITÄT

Welchen Beitrag leistet die christliche Religion?

(Erhalten: 23. März 2013; angenommen: 24. April 2013)

Der Begriff „Solidarität“ hat Hochkonjunktur, er findet sich heute in nahezu allen Bereichen gesellschaftlichen Miteinanders; vielfach als Forderung nach (mehr) Solidarität, aber er spiegelt sich auch in den aktuellen Debatten um den Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Neben der inflationären Benutzung dieses Wortes geraten jedoch zwei zentrale Fragen in den Hintergrund. 1. Was verbirgt sich genau hinter dem Begriff der Solidarität? 2. Inwieweit können Menschen von sich aus solidarisch sein, und lässt sich Solidarität durch Bildungs- und Lernprozesse aneignen und weiterentwickeln? Beide Fragen werden in diesem Aufsatz erörtert. Insbesondere wird dabei auf den Zusammenhang von solidarischem Handeln und religiösen Haltungen und Überzeugungen fokussiert und der Beitrag der christlichen Religion zu einem Solidaritätslernen ausgelotet. Die Hauptthese des Aufsatzes in diesem Zusammenhang lautet: Religion ist keine Voraussetzung für die Fähigkeit zu Solidarität, aber sie kann aufgrund des engen Konnexes von christlicher Religion und Solidarität ein wesentliches *Movens* für solidarisches Verhalten und Handeln sein. Nach einer umfassenden Begriffsklärung konzentrieren sich die Überlegungen im Besonderen auf die Form der Solidarität, die sich auf die Interessen anderer richtet, auf die so genannte Pro-Solidarität. Anschließend wird das Verhältnis von Solidarität und christlicher Religion im Rückgriff auf biblische Befunde ausführlich beleuchtet und Solidarität als religiös-moralische Verpflichtung aus dem vorausgehenden Barmherzigkeitsprinzip identifiziert. Nach dieser theologischen Herleitung werden abschließend praktische Perspektiven des Solidaritätslernens aufgezeigt und begründet, warum die christliche Religion, wenngleich sie kein notwendiges Existential für die Ausbildung und Einübung einer solidarischen Haltung ist, dennoch über ein erhebliches verbürgtes Potential verfügt, mit dem sie zentrale Beiträge für Bildungs- und Lernprozesse zur Solidarität leisten kann.

Schlüsselbegriffe: prosoziales Verhalten, altruistische Motivation, Reziprozitätsnorm, Barmherzigkeit, Bildungs- und Lernprozesse, Perspektivübernahme, Anerkennungspraxen

* Judith Könemann, Westfälische Wilhelms-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik, Religionspädagogik und Bildungsforschung, Hüfferstraße 27, D-48149, Münster, Deutschland; j.koenemann@uni-muenster.de.

Solidarity Education: How the Christian Religion Can Contribute to It?: Solidarity is a fashionable term nowadays. It can be encountered in almost all areas of social coexistence; mostly in contexts where (more) solidarity is being called for or in discussions about cohesion in modern society. While this has led to some devaluation in the meaning of the word, there are two underlying questions to be answered: 1. What is exactly behind the term 'solidarity'? 2. To what extent are individuals able to display solidarity by themselves and can solidarity be taught with the help of training and educational processes? The present paper discusses both questions. The main focus will be placed on the connections between acts of solidarity and religious attitude or conviction and on pointing out how religion contributes to the learning process of solidarity. In this respect the thesis statement of the present study is as follows: religion is not a prerequisite for the ability of solidarity; nevertheless, due to the strong relationship between Christianity and solidarity, it can provide an important source of motivation. Following an extensive review of terminology, the study goes on to discuss pro-solidarity, which is a special form of solidarity aimed at the interest of others. In the next section a number of biblical examples are analysed in order to examine the relationship between solidarity and the Christian religion in detail and to identify solidarity as a religious and moral duty based on the principle of mercy. After these introductory theological considerations we will turn to presenting some practical perspectives in learning solidarity and argue for the unparalleled credibility and potential that Christianity has in teaching and consolidating solidarity. Although the Christian religion is not an indispensable medium of teaching such patterns of behaviour, it can make a significant contribution to the training and educational processes involved.

Keywords: pro-social behaviour, altruistic motivation, mutuality, mercy, training and educational processes, perspective taking, practices of recognition

1. Einleitung

Solidarität wird in unseren modernen Gesellschaften in den letzten Jahren viel beschworen, in ganz unterschiedlichen Kontexten wird an die Solidarität der Bevölkerung appelliert, Bürger und Bürgerinnen sollen solidarisch mit dem Sozialstaat sein, wenn dieser nicht mehr in der Lage ist, die Sozialleistungen aufrechtzuerhalten, sie sollen als Mitglieder ihrer Krankenkasse solidarisch mit den anderen Mitgliedern sein, Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen sollen solidarisch mit den Arbeitgebern sein und aus Solidarität mit dem Gesamtunternehmen ihren eigenen Lohnkürzungen zustimmen, Menschen sollen mittels Spenden solidarisch mit denen sein, die in dieser Gesellschaft benachteiligt und kaum noch in der Lage sind, ihren Lebensunterhalt eigenständig zu sichern. Unter dem Begriff Sozialkapital wird in den Sozialwissenschaften seit einigen Jahren die Frage diskutiert, wie viel sozialer Vernetzung eine Gesellschaft bedarf, damit ihr Zusammenhalt gesichert ist, und wie dieser Zusammenhalt, diese Solidarität gesichert werden kann. In diesem Kontext erhält die Debatte um Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und bürgerschaftliches Engagement hohe Aufmerksamkeit. Solidarität wird – als Begriff ausgesprochen oder nicht – zu einem Amalgam, das – fast könnte man sagen – unsere Gesellschaft zusammenhält oder mindestens zusammenhalten soll.¹

¹ In den 80er und 90er Jahren des 20. Jh. hat sich die Diskussion um die Solidarität als gesellschaftsintegrierende Kraft angesichts erneuter Modernisierungsschübe erneut deutlich belebt. Insbesondere die Frage nach

Bei allen Diskussionen um ihre Notwendigkeit und angesichts ihrer Bedeutung für die Gesellschaft sowie wachsender Bedarfe von Solidarität im Kontext weltweiten Zusammenlebens treten vielfach zwei Fragen in den Hintergrund: Zum einen die Frage, was genau unter Solidarität zu verstehen ist, inwiefern die Solidarität mit dem hinkenden Sozialstaat die gleiche Solidarität ist wie die mit dem eigenen Arbeitnehmerkollegen im Kampf um die Arbeitnehmerrechte oder inwiefern dies auch die gleiche Solidarität ist wie die der Mitarbeiterin einer Tafel mit demjenigen, der zur Sicherung seines Lebensunterhalts seine Lebensmittel im Sozialkaufhaus erwerben oder eine Tafel nutzen muss. Zum anderen stellt sich die Frage, inwieweit der Mensch von sich aus solidarisch ist. „Können“ wir Menschen Solidarität von Natur aus oder wird die Fähigkeit zur Solidarität erworben und kann in Lernprozessen weiterentwickelt werden? Wie verhalten sich Vorgabe und Vermittlung zueinander, und was bedeutet dies für zu initiierende Lernprozesse?

Die erste Frage erfordert eine Klärung zum Begriff Solidarität, die zweite eine Auseinandersetzung mit dem sozialpsychologischen Feld des prosozialen Verhaltens, um dann drittens die Möglichkeit des Lernens von Solidarität zu erörtern. In diesem Zusammenhang kommt auch die Frage nach dem Bezug von Solidarität, Religion und religiösen Bildungsprozessen auf: Inwiefern hängt die Fähigkeit zu solidarischem Handeln von religiösen Haltungen und Überzeugungen ab oder gerade nicht? Sind religiöse Menschen in höherem Maße zu Solidarität fähig als nichtreligiöse, und wenn Solidarität erlernt werden kann, gehört dann das Solidaritätslernen zu den zentralen Aufgaben religiöser Bildung, und wenn ja, in welcher Form? Welches Spezifikum kann Religion zum Solidaritätslernen beitragen? Die hier zugrunde liegende These lautet: Religion ist keine Voraussetzung für die Fähigkeit zu Solidarität, aber sie kann aufgrund des engen Konnexes von christlicher Religion und Solidarität ein wesentliches *Movens* für solidarisches Verhalten und Handeln sein. Deshalb haben auch Prozesse religiösen Lernens keinen Exklusivitätsanspruch auf die Möglichkeiten eines Solidaritätslernens, legen diese aber gerade aufgrund des Konnexes von christlicher Religion und Solidarität in besonderer Weise nahe und haben aus der religiösen Begründung heraus einen Auftrag zum Solidaritätslernen. Lernprozesse von Solidarität sind im Übrigen nicht auf die primäre und sekundäre Bildung beschränkt, sondern umfassen ebenso erwachsenenbildnerische Lernprozesse.

2. Klärungen zum Begriff der Solidarität

Der Begriff der Solidarität ist bis heute schillernd, oftmals ist er mit einem politischen, aber auch vielfach einem ethischen Anspruch aufgeladen, der mindestens mehrere Bedeutungsebenen enthält. Vermutlich macht ihn gerade seine mehrdeutige Semantik so modern und attraktiv für vielfältige unterschiedliche Inhalte und

der Sicherung der sozialmoralischen Grundlagen der Gesellschaft im Zuge der Globalisierungsprozesse hat sie erneut virulent werden lassen und führte zu den gegenwärtigen Diskussionen um das für eine Gesellschaft notwendige soziale Kapital wie die Fragen nach bürgerschaftlichem Engagement usw.

Engagements. Bei aller Vielschichtigkeit kristallisieren sich doch verschiedene Gemeinsamkeiten heraus. Die Wurzeln des Begriffs reichen in das Römische Recht, ohne dass der Begriff Solidarität dort schon existiert hätte. Mit der so genannten „obligatio in solidum“ wurde eine spezifische Form der Haftung in einem doppelten Sinne bezeichnet: a) als Haftung oder auch Übernahme einer Bürgschaft eines jeden Mitglieds einer Gemeinschaft für die Gesamtheit der Schulden der Gemeinschaft und b) auch als Haftung der gesamten Gemeinschaft für die Schulden des einzelnen Mitglieds der Gemeinschaft (BAYERTZ 1998a). Die semantische Bedeutung des „Füreinander Einstehens“, die im alltäglichen Gebrauch mit dem Begriff verbunden wird, zeichnet sich hier bereits ab. Erst gegen Ende des 18. Jh. löste sich der Begriff aus diesem schuldenrechtlichen Kontext und bezeichnete nun immer häufiger „das Bestehen einer wechselseitigen moralischen Verpflichtung zwischen Individuum und Gemeinschaft“ (BAYERTZ 1998a, 11).² Grundlegend wurde der Begriff im 19. Jh. im Kontext der französischen Philosophie entfaltet, unmittelbar verbunden ist er in dieser Zeit in normativer Hinsicht auch mit der Arbeiterbewegung des 19. Jh. (WILDT 1998, 202–06).

Die Veränderung des Bedeutungsgehalts weist schon darauf hin, dass der Begriff der Solidarität – trotz der historischen Wurzel – ein zutiefst mit der Moderne verbundener Begriff ist, insofern das, was er beschreibt, in dieser Weise erst in der Moderne aufkommt. Denn ein wesentliches Kennzeichen der Moderne ist die Veränderung der Sozialzusammenhänge, die im Aufkommen von nicht mehr ausschließlich an die familialen Bezüge und Beziehungen gebundene soziale Beziehungen besteht. Dies wirft die Frage nach dem sozialen Zusammenhalt, der bis dahin selbstverständlich über die Familie gewährleistet wurde, überhaupt erst auf. Solidarität beschreibt so immer mehr „das Bestehen einer wechselseitigen moralischen Verpflichtung zwischen Individuum und Gemeinschaft“ (BAYERTZ 1998a, 11) und wird zu einem Suchraster „für Formen, Chancen und Grenzen sozialer Verbundenheit unter den Bedingungen von Modernität“ (KAUFMANN 2008, 747).

Mit dieser Bedeutung von Solidarität ist jedoch nur eine Bedeutung bzw. Verwendungsweise angedeutet, die deskriptive, auf die sich auch alle Appelle an Solidarität im Sinne der Herstellung oder Bewahrung sozialen Zusammenhangs beziehen.³ Folgt man dem alltagssprachlichen Gebrauch des Begriffs, dann wird dieser häufig nicht nur deskriptiv verwendet, sondern vielfach emphatisch normativ aufgeladen als eine Formel für gelingendes menschliches Zusammenleben, als Unterstützung

² Im Hintergrund dieser deskriptiven Verwendungsweise des Begriffs stehen Comte und vor allem Durkheim, für den Solidarität eine soziale Tatsache gesellschaftlichen Lebens aufgrund der zunehmenden Differenzierungsprozesse moderner Gesellschaften ist. Denn es stellt sich die Frage, ob Gesellschaft überhaupt ohne bestimmte Solidaritätsformen im Sinne einer integrierenden Kraft gedacht werden kann.

³ Dieser Zusammenhang wird vielfach auch als Zusammenhalt angegeben, vgl. z.B. WILDT 1995. Der Bedeutungsgehalt wird entsprechend der Tradition Comtes und Durkheims als ein deskriptiver gefasst, allerdings kann das rein deskriptive auch angefragt werden, denn der Feststellung der Notwendigkeit gesellschaftlichen Zusammenhalts wohnt insofern ein deskriptiver Gehalt inne als Gesellschaft sonst nicht existieren kann, man kann aber auch von einem normativen Moment sprechen, insofern Zusammenhalt in sich schon einen Anspruch an eine Qualität von Zusammenleben stellt.

für die Anderen, für die, die in Not sind. Solidarität, so formuliert das Historische Wörterbuch der Philosophie, bedeutet dementsprechend

die Bereitschaft, sich für gemeinsame Ziele oder für Ziele anderer einzusetzen, die man als bedroht und gleichzeitig als wertvoll und legitim ansieht, besonders die engagierte Unterstützung eines Kampfes gegen Gefährdungen, vor allem gegen Unrecht . . . Solidarität meint im engeren umgangssprachlichen Sinne immer ein praktisches oder jedenfalls emotionales Engagement für gemeinsame meistens kooperative Ziele, vor allem im Kampf gegen Unrecht. (WILDT 1995, 1003)

In diese Bestimmung ist die politische Dimension, die einem normativen Solidaritätsverständnis vielfach innewohnt, eingeschlossen. Ein Spezifikum von Solidarität ist in diesem Zusammenhang auch, dass es ihr immer um die/den Andere/n geht, um eine Hin- und Zuwendung zum Anderen, die aber nicht an persönliche Beziehungen geknüpft sein muss. So liegt eines ihrer genuin modernen Kennzeichen darin, dass sie gerade nicht auf die nächsten und vertrauten familialen Sozialzusammenhänge beschränkt ist, sondern auch zur Solidarität unter Fremden wird, zu einer Solidarität unter Fremden, die nach Habermas, „auf Gewalt verzichten und die sich, bei der kooperativen Regelung ihres Zusammenlebens, auch das Recht zugestehen, für einander Fremde zu bleiben“ (HABERMAS 1992, 374).

Neben der normativen und deskriptiven Bedeutung wird auch zwischen einer symmetrischen und einer asymmetrischen Solidarität unterschieden. In diese Unterscheidung ist bereits die zentrale Frage der machtförmigen Beziehungen im Kontext eines Solidaritätshandelns oder solidarischen Verhaltens eingeschrieben. Mit Solidarität als Kampf um Interessen, vor allem als Verfolgung gemeinsamer Interessen von den gleichen Umständen oder Missständen Betroffener ist eine symmetrische Solidarität angesprochen. Es handelt sich hier sozusagen um eine nach innen, auf die Gruppe bzw. Interessengemeinschaft selbst ausgerichtete Solidarität (PRÜLLER-JAGENTEUFEL 2005, 197). Von dieser symmetrischen Con-Solidarität, die sich auf die Gleichen richtet und sich in ihrem Bedeutungsgehalt des wechselseitigen Zusammenhalts mit der deskriptiven Bedeutung überschneidet, unterscheidet sich die asymmetrische Solidarität, die auch als „stellvertretende Solidarität“ oder Pro-Solidarität bezeichnet wird (PRÜLLER-JAGENTEUFEL 2005, 201). Hier geht es nicht um die Verfolgung der eigenen Interessen, sondern um die solidarische Unterstützung der Interessen anderer Menschen, die selbst nicht oder nicht genügend in der Lage sind, ihre Interessen selbst zu verfolgen.

Eine letzte Unterscheidung, die einzuführen ist, ist die zwischen einer partikularen und einer universalen Solidarität. Unter einer partikularen Solidarität wird dem Begriff entsprechend eine Beschränkung auf die Durchsetzung der jeweiligen gruppenspezifischen Interessen verstanden, wobei zu berücksichtigen ist, dass die Schwierigkeiten des immer notwendigen Interessenausgleichs steigen, je mehr Interessen in einer Gruppe, die sich gleichzeitig als Solidargemeinschaft betrachtet, vertreten sind. Partikulare Solidarität birgt in sich selbst die Schwierigkeit der in Konkurrenz zueinander tretenden Solidaritäten, die in einem System vermittelt und ausbalanciert werden müssen. Dieser partikularen Solidarität steht die universale So-

lidarität gegenüber, die auf der Personwürde gründet und die gesamte Menschheit zum Horizont hat. Die Unterscheidung zwischen partikularer und universaler Solidarität macht sehr deutlich, wie sehr die einzelnen Bestimmungen von Solidarität auch in Spannungen zueinander treten können. Nicht nur die Con-Solidarität kann parteigängerisch universale oder andere partikuläre Solidaritäten aus dem Blick verlieren, auch eine asymmetrische Pro-Solidarität wird dort konfliktiv, wo sie den Status quo ändern will und damit die Interessen anderer meist konfliktiv berührt (vgl. näher dazu PRÜLLER-JAGENTEUFEL 2005, 200–01).

Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich vor allem auf die Form der Solidarität, die sich auf die Interessen anderer richtet, auf die sogenannte Pro-Solidarität. Wenn es also um die Frage geht, inwieweit und wie Solidarität gelernt werden kann, dann steht die Frage nach dem Lernen einer Solidarität, die sich um das Wohl des/der Anderen sorgt, im Vordergrund. Solcherart ist der Begriff der Solidarität eng verbunden mit dem, was in der Sozialpsychologie unter Hilfehandeln oder prosozialem Verhalten verstanden wird.

3. Solidarität und prosoziales Verhalten

Ungeachtet der politischen und ethischen Implikationen, die der Begriff und das Verständnis von Solidarität mit sich führen, steht Solidarität als Haltung und Handlungsmotivation, als Hin- und Zuwendung zum Anderen in enger Verbindung mit prosozialem Verhalten. Solidarität, insbesondere die auf den Anderen gerichtete, könne – so Hans W. Bierhoff – zu prosozialem Verhalten führen (BIERHOFF & KÜPPER 1998, 264), insofern prosoziales Verhalten als im weitesten Sinne Hilfehandeln auf eine Verbesserung der Situation des Hilfeempfängers und vor allem auf Personen im Unterschied zu Organisationen und Institutionen ausgerichtet ist (BIERHOFF 2010, 15). Und so kann Solidarität, insbesondere die Pro-Solidarität, als Hilfe und Unterstützung in einer Art Notlage des Adressaten verstanden werden, mit dem sich der solidarisch Empfindende und Handelnde in irgendeiner Weise durch Gefühle verbunden weiß, dessen Notlage er als moralisches Problem erkennt und zu deren Lösung beizutragen er sich selbst moralisch verpflichtet fühlt.⁴ Wesentliches Element der Solidarität – und das macht im Grunde den Kern, das Besondere und das Faszinierende der (Pro-) Solidarität aus – ist die mit dem solidarischen Handeln verbundene altruistische Motivation. Solidarität ist mindestens teilweise altruistisch, so Andreas WILDT (1998, 212). Altruismus wird in der Regel und in der Tradition von Auguste Comte, der diesen Begriff als erster benutzte, als Gegenbegriff zu Egoismus verwandt (MAURER 1971, 200). Sozialpsychologisch wird er als Teilbereich des prosozialen Verhaltens beschrieben und in der Regel als der (selbstlose) Einsatz für den anderen verstanden (BIERHOFF 2010, 15), als ein Verhalten, das unter Absehung von eigenen Interessen auf die Verbesserung des Wohls des Anderen ausgerichtet. Dabei

⁴ Hier wurden verschiedene Definitionsmerkmale von WILDT (1998, 212) aufgenommen.

kann die Absehung von der eigenen Person über die Inkaufnahme von Nachteilen für die eigene Person bis hin zur (solidarischen) Gefährdung der eigenen Person gehen. Als Paradebeispiel für einen selbstlosen Altruismus wird vielfach die biblische Erzählung vom „Barmherzigen Samariter“ (Lk 10:25–37) angeführt.

Allerdings wird in der Soziobiologie und der Evolutionspsychologie unter Altruismus nicht nur ein so genannter selbstloser Altruismus verstanden, vielmehr wird aus diesen Disziplinen die Frage gestellt, inwieweit ein solcher überhaupt existiert und möglich ist. In soziobiologischer Sicht wird vor allem darauf hingewiesen, dass letztlich jede Form von Kooperation und Altruismus immer der so genannten „genetischen Fitness“, d.h. der Arterhaltung, -verbreitung und -anpassung dient, auch wenn die Anpassungsmechanismen so weit gehen, dass die Genome auch Merkmale beeinflussen, die sich außerhalb des jeweiligen Genträgers befinden und somit andere mitbeeinflussen.⁵ Ein selbstloser Altruismus wird in der Soziobiologie oder auch Evolutionspsychologie nicht oder kaum angenommen,⁶ meist wird dann von einem reziproken Altruismus ausgegangen (WAAL 1989). Allerdings wird deshalb nicht jede biologische Grundierung eines prosozialen Verhaltens verneint; diese werde neben dem Verwandtenaltruismus auch im reziproken Altruismus deutlich (vgl. zu diesen Altruismusformen ausführlich BUSS 2004, ferner MILLER 2001). Ein solcher reziproker Altruismus wird auch in der Soziologie und Sozialpsychologie unter dem Topos der Reziprozitätsnorm diskutiert (Vgl. den berühmten Aufsatz von GOULDNER 1960; TRIVERS 1971),⁷ worunter ein Altruismus verstanden wird, der kurz- oder langfristig, individuell oder generalisiert darauf setzt, in irgendeiner Form eine Entschädigungsleistung für die eigene Hilfeleistung zu erhalten. So könne z.B. eine Hilfeleistung darauf setzen, dass auch der Helfende in eine Situation der Hilfsbedürftigkeit kommen könne und der Unterstützung bedürftig sein könne. Dann habe man, alltagssprachlich formuliert, „noch mal etwas gut“ (THOME 1998, 251). Dabei wird davon ausgegangen, es könne ein „rein“ nur auf das Wohl des anderen ausgerichtetes Verhalten gar nicht geben, denn immer habe das Handeln eine Rückwirkung auf den Helfenden, da dieser in irgendeiner Form eine Belohnung erhalte, z.B. durch Abbau von Schuldgefühlen, Vermeidung eines schlechten Gewissens, Dankbarkeitsbezeugungen des Hilfeempfängers, ein gesteigertes Selbstwertgefühl usw. So haben z.B. Forschungen zum moralischen Urteil gezeigt, dass auf der intrapsychischen Ebene das Empfinden einer existenziellen Schuld eine wesentliche Motivation für den Einsatz für andere darstellt, das durch das Hilfehandeln gemindert oder mindestens kurzfristig ausgesetzt würde, dabei sei es nicht notwendig, dass ein direkter Zusam-

⁵ An dieser Stelle kann nicht ausführlich auf die diesbezügliche Diskussion in der Soziobiologie eingegangen werden, vgl. dazu die einschlägige Literatur. Exemplarisch sei hier genannt: VOLAND 2000; VOLAND 1998; HAMILTON 1964; DAWKINS 1978.

⁶ Man könnte evtl. die Forschungen von Dawkins zum „erweiterten Phänotyp“ in diese Richtung interpretieren, vgl. DAWKINS 1982.

⁷ Innerhalb der Soziobiologie und Evolutionspsychologie bedeutet der Begriff „Reziprozität“ anders als z.B. in philosophischen Anerkennungstheorien keine wechselseitige Beziehung einander Gleicher, sondern vor allem Tauschbeziehungen entsprechend dem Gedanken von Gabe und Gegengabe.

menhang zwischen dem solidarisch Handelnden und dem Empfänger der Solidarität besteht (HOFFMANN 1976). Auch Bierhoff führt auf der intrapsychischen Ebene sowohl die existenzielle Schuld als auch Gefühle der moralischen Empörung als Gründe für ein auf den Anderen ausgerichtetes solidarisches Verhalten an (BIERHOFF & KÜPPER 1998, 271–72). Rechnet man diese Motive und Gründe zu den reziprok erfolgenden „Belohnungen“, so existiert unter dieser Maßgabe kaum ein genuiner Altruismus in der Form einer gänzlichen Absehung von (psychischen) Rückwirkungen auf die eigene Person. Nun haben gerade die jüngeren Forschungen zum Engagementverhalten und zum Ehrenamt deutlich herausgestellt, dass gerade die Kategorie der Sinnstiftung unter den gegenwärtigen modernen Bedingungen wesentliche Motivationsfaktoren für Menschen sind, sich zu engagieren. Gewendet auf solidarisches Handeln bedeutet dies: Insofern Solidarität zum Moment der eigenen Persönlichkeit wird, leistet sie auch einen wichtigen Beitrag zur Sinn- und Identitätskonstruktion des Individuums. Solidaritätshandeln wird gerade dann als sinnvoll erfahren, wenn das Handeln für den Einzelnen sinnhaft ist, nicht nur in der Sache des Engagements, sondern auch mit Blick auf die eigene Person (LEGGEWIE 1991). Inzwischen wird diese enge Fassung eines hedonistischen Erklärungsansatzes, der „Belohnungen“ auch auf die oben genannte intrapsychische Dimensionierung zurückführt, nicht mehr vertreten (BIERHOFF 2006, 117). Eher kann mit James Coleman zwischen „interest relations“, womit Coleman Beziehungen bezeichnet, in denen B lediglich das Mittel für einen von A gesetzten Zweck ist, und „object relations“, in denen B ein von A anerkannter Zweck in sich selbst ist, unterschieden werden,⁸ bzw. kann als Kriterium die Unterscheidung von Bierhoff dienen, wonach bei der egoistisch motivierten Hilfeleistung das Endziel der Handlung auf eine Steigerung des eigenen Wohlbefindens ausgerichtet ist und bei der altruistisch ausgerichteten Hilfeleistung das Endziel in der Steigerung des Wohlergehens des Anderen liegt (BIERHOFF 2010, 215). Betrachtet man beide nah beieinander liegende Unterscheidungen von Bierhoff und Bateson, wird deutlich, dass es bei der solidarischen Haltung und einem solidarischen Handeln nicht um Selbstverleugnung und Selbstaufopferung geht, wie sie in der christlichen Tradition lange Zeit vorherrschend war, sondern um die Frage nach dem höheren Gut, das das entscheidende Kriterium darstellt, nach dem die Entscheidung über selbstlosen Altruismus als einem wesentlichen Bestandteil solidarischen Handelns getroffen wird.

Inzwischen liegen innerhalb der Sozialpsychologie recht gesicherte Erkenntnisse vor, dass der so genannte selbstlose oder auch intrinsische Altruismus, eben jener Altruismus, der nicht auf einen Ausgleich setzt, sehr eng mit der Fähigkeit zur Empathie verbunden ist (z.B. HOFFMANN 2002; BATESON 1995). Darüber hinaus stellt Bateson fest:

⁸ Diese Unterscheidung von Coleman wird hier übernommen in der Beschreibung von THOME 1998, 251, vgl. aber auch COLEMAN 1986, 121.

Mit *Empathie* meine ich auf andere orientierte Gefühle, die mit dem wahrgenommenen Wohlergehen der anderen Person kongruent sind. Wenn die andere Person als in Not befindlich wahrgenommen wird, schließt Empathie Gefühle der Sympathie, des Mitgefühls, der Güte und ähnliches ein. (zitiert nach BIERHOFF & KÜPPER 1998, 277)

Empathie ist die Fähigkeit eines Menschen, die eigenen wie auch die Emotionen seines Gegenüber präzise und differenziert wahrzunehmen, diese jedoch nicht nur kognitiv wahrzunehmen und einzuordnen, sondern sich auch emotional in den Zustand des anderen hineinzusetzen. Es geht um ein Verstehen des emotionalen Zustandes des Gegenübers, der ähnlich zu dem ist, was das Gegenüber fühlt oder erwartungsgemäß in einer solchen Situation fühlen würde (STEINS 2009, 723).⁹ Die Empathie-Altruismus-Hypothese von Bateson hat deutlich gemacht, dass die Fähigkeit zum Mitfühlen und zum Mitleiden und die weitere Fähigkeit der Perspektivübernahme, als diejenige Fähigkeit, sich in den anderen hineinzusetzen, wesentliche Bedingungen für ein Hilfeverhalten sind. Dabei muss allerdings die Perspektivübernahme an die Fähigkeit des Mitfühlens und Mitleidens gekoppelt sein, damit sie nicht in einem instrumentalisierten Sinn missbraucht wird.¹⁰ Ein weiterer Einflussfaktor für die Entwicklung von Empathie, aus der solidarisches Verhalten folgen kann, ist die Attribuierung des Gegenübers; so begünstigen ähnliche Eigenschaften und Attribute die Ausbildung von Empathie und altruistischer Haltung (BATESON 1995; BIERHOFF & KÜPPER 1998). Ob daraus allerdings, wie Bierhoff dies tut, der Schluss zu ziehen ist, dass der Bereich des Altruismus und weitergehend der Solidarität sehr begrenzt sei, da sich die mit dem Altruismus eng verbundene Empathie auf den Nahbereich beschränke, da sich Empathie zum einen auf einzelne Individuen konzentriert und zum anderen an Nähe und Ähnlichkeit gebunden sei, ist hier anzuzweifeln, denn dadurch würde die Fähigkeit zur Solidarität auf die Ähnlichkeit beschränkt und ein Mitleiden mit dem Unähnlichen verunmöglicht, damit würde Solidarität aber auch deutlich auf eine Nah-Solidarität beschränkt.¹¹ Diese These macht aber darauf aufmerksam, dass Solidarität nicht allein von einem empathischen Gefühl des Mitfühlens oder -leidens lebt, sondern eben auch an eine kognitive Leistung gebunden ist, die in der Fähigkeit liegt, ein Problem, eine Notlage überhaupt als solche zu erkennen und diese Notlage dann auch als ein moralisches Problem einordnen zu können, dem dann im dritten Schritt das Empfinden einer moralischen Verpflichtung folgt. In diesem Sinne ist Solidarität mehr als eine Haltung, die dadurch charakterisiert ist, dass sie über ein unmittelbares empathisches Empfinden und ein „sich betreffen lassen“ hinausgeht. Vielmehr wird Solidarität durch das kognitive Moment und den die kognitive wie affektive Ebene betreffenden moralischen

⁹ Vgl. zu Kompetenz der Empathie auch den Ansatz der Gesprächspsychotherapie nach Carl Rogers, in dem diese Fähigkeit eine der Grundvoraussetzungen therapeutischen Prozesses und Grundkompetenzen des Begleiters darstellt: ROGERS 1972; 1983; 1991.

¹⁰ Die Perspektivübernahme ist als solche noch nicht mit Empathie und noch weniger mit Solidarität verbunden, denn die Fähigkeit kann auch ausschließlich zur Verfolgung eigener Interessen genutzt werden.

¹¹ BIERHOFF und KÜPPER (1998, 277) schreiben: „Der Bereich altruistischen Verhaltens wird sehr begrenzt sein, da es auf einzelne Individuen konzentriert ist, die Empathie auslösen. Personen empfinden keine Gefühle der Empathie mit Menschen im Allgemeinen oder Frauen im Allgemeinen oder auch mit der Gruppe der Besitzer von kleinen Kaffeepflanzen in Mittelamerika.“

Impuls und Anspruch in die Lage versetzt, über eine kleinräumige Nah-Attribuierung hinauszugehen und neben der Nah-Solidarität auch eine Fern-Solidarität auszubilden. Allerdings ist eine solche Haltung nicht einfach gegeben, sondern bedarf des Lernens und der Einübung.

Es liegt auf der Hand, dass eine solche solidarische Grundhaltung, aus der dann solidarisches Engagement und Handeln erfolgen können, ohne religiösen Hintergrund ausgebildet werden kann, so wie auch der Solidaritätsbegriff als solcher sich zunächst in einem gänzlich antireligiösen, vor allem antichristlichen Umfeld entwickelt hat. Dennoch bietet die christliche Religion durchaus große Ressourcen für die Ausbildung und Unterstützung einer solidarischen Haltung. Religion ist in diesem Sinne für die Ausbildung und Einübung einer solidarischen Haltung zwar kein notwendiges Existenzial, aber doch ein deutliches Potenzial.

4. Solidarität und christliche Religion

Auch die Religionen kennen den reziproken Altruismus, vermutlich ist er die nach wie vor meist verbreitete Form der Motivation für ein Hilfehandeln, entwicklungspsychologisch stellt das „do ut des“ Prinzip eine der unteren Stufen in der Entwicklung einer reifen Religiosität dar (OSER & GMÜNDER 1984). Die Motivation für ein gottesfürchtiges Leben, das die Sorge um die Armen und Bedürftigen einschließt, durchzieht die ganze Kirchengeschichte. Mit dieser Sorge für die Armen ist allerdings auch vielfach die Hoffnung auf einen Lohn oder eine gewisse Entschädigung mindestens im Himmelreich verbunden. So weisen beispielsweise die Kirchengeschichtler Arnold Angenendt und Hubertus Lutterbach darauf hin, dass im Mittelalter – und man kann dies mit guten Gründen für die gesamte Geschichte des Christentums annehmen – eine wesentliche Motivation der Armenfürsorge auf der individuellen Ebene in der Seelenrettung des Helfenden lag. So hält LUTTERBACH fest, dass zwar die „Armen die Adressaten der karitativen Hilfe waren, allerdings die Motivation für derartige Unterstützung in der Seelenrettung der Spender begründet lag“ (2011, 77). Und ANGENENDT schreibt in seiner *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*: „Mit Almosen Reinigung und Gnade erlangen zu können, verschaffte den Armen einen Heilswert für die Reichen, was als heilsamer Austausch verstanden wurde. Die Reichen gaben Almosen und die Armen vergalteten mit ihrem Gebet“ (2005, 592–93, zitiert nach LUTTERBACH 2011, 78).

Die Ausführungen zur Empathie haben bereits deutlich gemacht, dass jenseits jeder Reziprozitätserwartung auch ein unmittelbares Einfühlen, Mitgefühl, Mitleiden, „Compassion“, existiert.¹²

Ein weniger psychologischer und auch weniger moderner Begriff für diese Haltung ist der religiös konnotierte Begriff der Barmherzigkeit. Weder der Begriff noch

¹² Aus dem englischsprachigen Raum wurde das Wort Compassion auch in den deutschen Sprachraum eingeführt, denn dieser Begriff wird nicht mit den im Deutschen mit dem Wort Mitleid verbundenen vielfach negativen Assoziationen verbunden.

das damit Bezeichnete sind auf den ersten Blick durch eine explizite Religiosität gekennzeichnet, dennoch – betrachtet man die Begriffsgeschichte – ist Barmherzigkeit stark religiös konnotiert und verfügt innerhalb der jüdisch-christlichen Religion über eine reiche Tradition.¹³ Barmherzigkeit ist nun m.E. ein sehr geeigneter Begriff, um auf der persönlich-individuellen Ebene einen Teilbereich dessen, was Solidarität ausmacht, zu erfassen, und er ermöglicht es ferner, die Möglichkeit einer unmittelbaren Hin- und Zuwendung zum Anderen ohne die Erwartung eines irgendwie gearteten Ausgleichs zu beschreiben; nicht zuletzt kann zum dritten aufgrund des religiösen und biblischen Verständnisses von Barmherzigkeit gezeigt werden, wie sehr die christliche Religion mit dem Solidaritätsgedanken verbunden ist.

Der deutsche Begriff Barmherzigkeit besagt in der Lehnübersetzung des lateinischen *misericordia*, „bei den Armen sein Herz zu haben“ (BAYERN 1998, 1:1119), womit die klare Option der Hin- und Zuwendung zu den Armen deutlich wird. Insbesondere in den biblischen Schriften hat die Barmherzigkeit eine lange und reiche Tradition, wobei der neutestamentliche Gebrauch unmittelbar an den alttestamentlichen anschließt und auf diesem aufrucht. Die Barmherzigkeit umschreibt „die herzliche Sorge Gottes für die Menschen, aus der sich für diese der Auftrag eines beherzten Einsatzes zugunsten der Mitmenschen ergibt“ (LUTTERBACH 2011, 61). Barmherzigkeit ist das leidenschaftliche Interesse Gottes an seinen Geschöpfen, die Sorge für jede/n einzelnen verbunden – so die biblische Tradition – mit dem eigenen Schmerz über das Leiden der Geschöpfe.¹⁴ Sie ist „eine allgemein menschliche Regung, die sich des Betroffenen bemächtigt und ihn zum Handeln drängt“ (MORGENTHALER 2005, 37). So bezeichnet der dänische Philosoph und Ethiker Knud Løgstrup die Barmherzigkeit auch als eine unmittelbare „souveräne Daseinsäußerung“¹⁵, die den Menschen überwältigt und unmittelbar ergreift und jeder Wahl und ethischen Entscheidung vorausliegt. Wie Løgstrup in seinem Buch *Norm og spontaneitet* (1972) schreibt: „Das Moralische in unserem Leben liegt vor aller Moral“ (zitiert nach WINGREN 1980, 5:234).

Als unmittelbare Daseinsäußerung ist Barmherzigkeit mehr als Gefühl; im unmittelbaren Ergriffensein von der Not des Anderen ist sie Gefühl und eben grundlegende Daseinsäußerung und in dieser Unmittelbarkeit nicht von irgendwelchen Tauschlogiken geprägt. In dieser unvermittelten Form macht sie einen wesentlichen Teil einer solidarischen Grundhaltung im Menschen aus. Barmherzigkeit als das von

¹³ Vgl. dazu die Erläuterungen zur ‘Barmherzigkeit’ (s.v.) in den Artikeln der einschlägigen Lexika: TRE 5:215–38; LThK 2:13–17 und RGG 1:1116–20.

¹⁴ So bezeichnet LUTTERBACH die Barmherzigkeit als Ursache für den eigentlichen Erfolg des Christentums: „Das Christentum verdankt seinen Erfolg als Sekte einer genialen, kollektiven Erfindung: Die unendliche Barmherzigkeit Gottes, der leidenschaftlich am Los der Menschheit interessiert ist, – ja mehr noch, am Los jeder einzelnen Seele, und nicht bloß am Schicksal der Königreiche, der Imperien oder der Menschheit im Allgemeinen“ (2011, 60).

¹⁵ Unter „souveräne unmittelbaren Daseinsäußerungen“ versteht Løgstrup laut WINGREN eine Gruppe von Erscheinungen wie z.B. Zutrauen oder Liebe, denen gemeinsam ist, dass sie „sich des Menschen bemächtigen und somit nicht auf ethischen Erwägungen beruhen, in denen verschiedene Handlungsmöglichkeiten miteinander verglichen werden und eine von ihnen als die moralisch richtige ausgewählt wird“ (1980, 5:233).

der Not des Anderen unmittelbare Angesprochenheit (MORGENTHALER 2005, 37) verbindet sich nun mit der Empathie als der Fähigkeit des Einfühlens in den Anderen, sie geht aber auch über die Empathie hinaus, insofern die Barmherzigkeit nicht beim Empfinden stehen bleibt, sondern eine menschliche Regung ist, der es genuin inhärent ist, dass sie zur Tat drängt und auch in dieser Hinsicht nicht nur als reines Gefühl bzw. Empfinden existiert, wie dies bei der Empathie der Fall sein kann. Indem sich Barmherzigkeit und Empathie verbinden, ermöglichen sie etwas für eine solidarische Grundhaltung Unabdingbares und Konstitutives: das Empfinden der Mitbetroffenheit, das Empfinden der Com-Passion (vgl. zum Begriff der Compassion METZ et al. 2000; STEINKAMP 2008). Dies macht sowohl die Barmherzigkeit als auch die Empathie zu Grundkonstitutiva einer solidarischen Haltung, die eben nicht bei einer irgendwie gearteten solidarischen Stimmung oder einem Gefühl stehen bleibt, sondern Handeln nach sich zieht. Auf diese Weise sind auch solidarische Grundhaltung und solidarische Handeln aufeinander bezogen. Nun liegt Barmherzigkeit als Daseinsäußerung jeglicher Moralität voraus, gleichwohl – so wurde auch weiter oben bereits herausgearbeitet – ist auch das Wissen um die moralische Dimension der Notlage als Ursprung einer moralischen Verpflichtung wesentliches Moment eines Solidaritätshandelns und geht also solches mit einer solidarischen Haltung einher. In einer solidarischen Haltung mit den daraus hervorgehenden moralischen Handlungen verbindet sich also die Fähigkeit zur Barmherzigkeit als einem unmittelbar Angesprochenheit mit der durch Sozialisationsprozesse und Bildung erworbenen Moralität, erst durch diese Verbindung von Unmittelbarkeit und freiwilligem moralischem Verpflichtungsgefühl wird Solidarität als Grundhaltung ermöglicht und beschränkt sich nicht auf einzelne spontane Aktionen.

Die biblischen Befunde zur Barmherzigkeit machen im Kontext der Frage von Solidarität noch auf ein weiteres wichtiges Moment aufmerksam, denn dort verbindet sich die barmherzige Zuwendung zu den Menschen, vor allem zu den Armen und Benachteiligten, mit dem Gerechtigkeitsgedanken, was dazu führt, dass die Armen und Benachteiligten nicht nur Empfänger subjektiver Barmherzigkeit sind, sondern einen rechtlich verbürgten Anspruch auf Unterstützung und Hilfe genießen.¹⁶ In diesem Verständnishorizont sind die Texte der Propheten zu verstehen, wenn sie in eindrücklicher Weise die Prozesse der Verarmung und deren Ursachen kritisieren. Explizit wird das Recht der Armen, worunter im Alten Testament neben in der Regel materiell Armen immer auch die Witwen und Waisen wie auch die Fremden gefasst werden, in der Tora (Ex 23:6) formuliert: „Denn zu den faszinierendsten Aussagen der Hebräischen Bibel gehört es, dass sie ein eigenständiges ‘Recht der Armen’ kennt“ (KESSLER 2011, 30). Im Hintergrund steht laut Reiner Kessler ein Gottesbild der Tora, das von der Größe und Stärke JHWH gekennzeichnet ist, dem es im Unterschied zu den anderen Göttern möglich ist, den Armen Recht zu verschaffen. Damit erweist er sich als der eigentliche Gott:

¹⁶ Vgl. hier die einschlägigen biblischen Befunde in der Prophetie, der Tora, insbesondere im Heiligkeitgesetz, vgl. dazu auch KESSLER 2011; ferner RÜEGGER & SIGRIST 2011, 45–86.

„Gott kann nur sein, wer die Geringsten und Armen rettet“ (KESSLER 2011, 30–31).¹⁷ Dieses Gottesbild des Retters und Befreiers verbindet sich mit demjenigen von der Barmherzigkeit und Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen: „Das Eingreifen Gottes auf den Schrei der Enteigneten hin, wird ausdrücklich mit der Güte Gottes begründet: ‘denn ich bin gnädig’. Es ist die Güte Gottes, die sich den Ärmsten zuwendet. Mit der die Täter als Strafe rechnen müssen“ (CRÜSEMANN 2008, 79). Die Zuwendung Gottes greift jedoch über das eigene Volk hinaus und erstreckt sich nicht ‘nur’ auf die Armen, sondern auch auf die Fremden, die ebenfalls zu der Gruppe der prinzipiell Bedrohten in der Hebräischen Bibel gehören, auf die, denen Unrecht widerfährt. Den Fremden gilt es genauso zu lieben wie sich selbst, so die Aussage im Heiligkeitgesetz.¹⁸ Die Liebe zu den Fremden gründet in der Befreiungstat Gottes, das Volk aus der Ägypten zu befreien, allerdings liegt der besondere Akzent darauf, dass es eine Befreiung aus der Sklaverei war; der Fokus liegt also nicht vor allem auf dem Fremdsein, sondern auf der Unterdrückung, auf der Beendigung eines Unrechtszustandes (CRÜSEMANN 2008, 80–81).

Solidarität und Solidaritätshandeln stehen somit in biblischer Perspektive gerade nicht im Belieben des einzelnen, sondern Solidarität wird zur religiös-moralischen Verpflichtung aus der vorausgehenden Barmherzigkeit heraus. So verbindet sich in der Solidarität die subjektive Hin- und Zuwendung zum Anderen der Barmherzigkeit mit dem Rechtsanspruch der Gerechtigkeit und führt so zur unabdingbar politischen Dimension von Solidarität. Deshalb kann Solidarität auch die Aufspaltung zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, verstanden vor allem als distributive Gerechtigkeit, überwinden.

Als Paradebeispiel einer christlich motivierten Solidarität wie auch der Barmherzigkeit gilt nach wie vor das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10:25–36), diese Erzählung kann zum einen unter dem Aspekt des Verhältnisses von menschlicher und christlicher Hilfsmotivation gelesen werden und zum anderen macht sie auf einen entscheidenden Perspektivwechsel aufmerksam (THEISSEN 2008, 94). Vielfach wird gerade die Erzählung vom barmherzigen Samariter herangezogen, um ein spezifisches Proprium christlicher Diakonie und Solidarität zu begründen. Bei genauer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass sie eine solche Begründung nicht leistet; vielmehr kann sie gerade dahin gehend verstanden werden, dass Nächstenliebe auch von Menschen ausgeübt werden kann, die keine expliziten religiösen Motive haben (THEISSEN 2008, 95). In dem Gleichnis geht es schlicht um notwendige Hilfe, es wird nicht von Gott oder Jesus gespro-

¹⁷ Ausführlicher formuliert KESSLER: „Die Tora ist geradezu die Anleitung dazu, wie jeder und jede Einzelne sich verhalten soll, damit das, was vom König und von Gott erwartet wird, in Israel Wirklichkeit wird. Es ist eben so, wie es Deut 10:18–19 sagt: ‘Gott liebt den Fremden . . . Ihr solltet den Fremden lieben.’ Anders drückt es das Heiligkeitgesetz aus: ‘Ihr sollt heilig sein, denn ich, JHWH, euer Gott, bin heilig’ (Lev 19:2). Und auch hier folgt, ganz entsprechend Deut 10, das Gebot der Fremdenliebe: ‘Du sollst den Fremden lieben, wie dich selbst, denn ihr seid Fremde im Land Ägypten gewesen’ (Lev 19,34)“ (2011, 31).

¹⁸ Lev 19:33–34: „Und wenn ein Fremder bei dir weilt, in eurem Land, sollt ihr ihn nicht bedrücken. Wie ein Einheimischer von euch soll der Fremde gelten, der bei euch weilt. Und du sollst ihn lieben, wie dich selbst, denn ihr wart Fremde im Lande Ägypten. Ich JHWH, euer Gott.“

chen, es gibt keinerlei religiöse Handlungen, auch über religiöse Motivationen oder Bemühungen wird nichts gesagt. Diese schlichte Hilfeleistung des Samariters ist die Antwort auf die Frage des Schriftgelehrten, was er tun müsse, um das ewige Leben zu erhalten. Man könnte fast sagen, die Antwort lautet: Nicht beten, sondern helfen. So definiert das Samaritergleichnis die theologische Orthodoxie als diakonische Orthopraxie (HASLINGER 2009, 251). Die Erzählung verweist aber auch auf einen grundlegenden Perspektivwechsel von Helfendem und Hilfeempfänger. Im Hintergrund steht die Frage der Machtförmigkeit asymmetrischer (Hilfe-) Beziehungen. Gerd THEISSEN (2008, 99–100) macht darauf aufmerksam, dass bereits im Alten Testament „wie sich selbst lieben“ die Bedeutung hat, jemandem als statusgleich zu behandeln. „Der Nächste ist jemand, der prinzipiell auf gleicher Ebene steht“ (THEISSEN 2008, 99). Der biblischen Tradition fehle also das asymmetrische Moment, vielmehr gäbe es ein eindeutig egalitäres Moment. Dieses zeige sich auch im dritten Teil der Samariterperikope, indem dort Nächstenliebe nicht durch eine asymmetrische Barmherzigkeit gedeutet würde, sondern die Barmherzigkeit als symmetrisch verstandene Nächstenliebe interpretiert wird. Dafür spricht, laut Theissen, zum einen, dass der Nächste hier nicht mehr der Adressat der Hilfeleistung ist, sondern ihr Subjekt. „Wer von diesen dreien, meinst du, ist dem der Nächste geworden, der unter die Räuber gefallen war?“ (Lk 10:36). Zum anderen spräche der marginale Status des Samariters dafür, so hilft also einer, „der aufgrund seiner sozialen Rolle Außenseiter ist, einem anderem Außenseiter, der es durch ein böses Geschick wurde. Hilfe ist hier ein Geschehen zwischen zwei Menschen, die beide marginalisiert wurden“ (THEISSEN 2008, 101).

Mit einem solchen Perspektivwechsel wird so auch die jedem solidarischen und Hilfehandeln inneliegenden Gefahr der Machtförmigkeit gebrochen, denn wenn der andere in den Mittelpunkt rückt, wird nicht die asymmetrische Beziehung, die durch die Notlage initiiert ist, unmittelbar aufgelöst, dies aber ändert nichts an der prinzipiellen Anerkennung des Anderen als gleichberechtigten Anderen. Unter Rekurs auf die Samaritererzählung kann man auch sagen, dass sich in der Solidarität nicht nur die Barmherzigkeit mit der Empathie verbindet, sondern sich beide auch mit der Liebe zum Nächsten als dem grundlegend gleichberechtigten Anderen verbinden, auch wenn dieser sich gerade in einer Notlage befindet, die seine Handlungsspielräume einschränkt. In der allem vorausliegenden Würde jedes Menschen begründet sich die prinzipielle Anerkennung des Anderen als Gleichen. Entscheidend ist aber auch, dass Anerkennung und Wertschätzung einer anderen Person unabhängig von deren Leistung oder deren Charakter erfolgen und auch unabhängig von einer persönlichen Beziehung zu dieser Person. Erst dies ermöglicht das, was wir Fernsolidarität nennen und über die Einschränkung von Bierhoff, der Solidarität aufgrund des Charakteristikums der Empathie auf den Nah-Bereich beschränkt, hinausgeht: Um mit einem anderen solidarisch zu sein, muss er/sie weder etwas leisten, etwas für mich oder andere tun oder lassen, noch muss ich ihn mögen, lieben, sympathisch finden oder umgekehrt er/sie mich mögen. Es geht um wechselseitigen Respekt, nicht aber um eine gefühlsmäßige Bindung, die über

ein allgemeines Anerkennungs- und Achtungsgefühl dem Anderen gegenüber hinausgeht. Wohl aber muss ich dazu fähig sein, Achtung gegenüber dem anderen, gewissermaßen eine Liebe zum Menschen als solchem zu empfinden, um andere anerkennen zu können (HONNETH 1994). Inwieweit können aus diesen bisherigen Überlegungen Folgerungen für religiöse Lernprozesse abgeleitet werden?

5. Solidarität lernen?

Nun machen gerade die sozialpsychologischen Erkenntnisse zur Solidarität deutlich, wie sehr die Möglichkeiten und Notwendigkeiten zur Ausbildung der Fähigkeit zur Solidarität an eine möglichst gelingende Persönlichkeitsentwicklung gebunden sind, die die Ausbildung der Fähigkeit, sich berühren zu lassen, empathiefähig zu werden, mit einschließt.

[Die] Ausbildung einer ich-starken und gerade so wirklich beziehungsfähigen Identität [erweist] sich als unabdingbare Voraussetzung für solidarisches Handeln – eine Identität, die bereit und fähig ist, sich je neu von anderen herausfordern und in Frage stellen zu lassen und so in einem ständigen – alles andere als konfliktfreien Lernprozess begriffen ist. . . . persönliche Reife, gesundes Selbstwertgefühl, Offenheit, Angstfreiheit, Dialog- und Konfliktbereitschaft, Bereitschaft zum Teilen und zum Verzicht u.ä.m. [sind] zentrale Merkmale eines zu solidarischem Engagement fähigen und bereiten Persönlichkeitstyps. (METTE 2008, 144).

Nun liegt es auf der Hand, dass formelle wie informelle Lernprozesse in schulischen wie außerschulischen Feldern nicht allein und vermutlich auch nicht maßgeblich die Ausbildung solcher ich-starken Persönlichkeiten leisten können, zu viele dieser Kompetenzen werden in der frühen Sozialisation grundgelegt. Sie machen aber auch deutlich, dass Lernprozesse vor allem zunächst einmal bei den Erwachsenen ansetzen und in hohem Maße mit einer Sensibilisierung für die Bedeutung der sozialisatorischen Prozesse einhergehen. Damit geht beispielsweise einher, welche Bedeutung einer Familienbildung und in diesem Sinne auch einer Fortbildung von Eltern zukommt. Auf die hohe Bedeutung einer Reflexion des Eltern-Kind-Verhältnisses hat Ursula PEUKERT eindringlich aufmerksam gemacht:

Die Beziehung zwischen Kind und Erwachsenem ist deswegen so prekär, weil der Erwachsene dominant ist, mit einem nicht einholbaren Vorsprung an Wissen und Können ausgestattet, und weil er sich nicht nur mit seinen Möglichkeiten, sondern auch mit seinen Grenzen und Beschädigungen auf die Beziehung zum Kind einlassen muss. Im Versuch des Erwachsenen, diese Asymmetrie gegenüber dem Kind zu reflektieren und in seine 'intergenerationelle Reziprozität' zu verwandeln, wird das Kind als Partner im gleichen Recht anerkannt und damit die kommunikative Voraussetzung für eine Entwicklung geschaffen, in der das Kind seinerseits lernen kann, andere als andere zu erkennen. . . . Erst eine so strukturierte Solidarität mit der nächsten Generation eröffnet die Möglichkeit, in humane Formen des Zusammenlebens hineinzuwachsen und sie sich anzueignen. (1998, 166–67, zitiert nach METTE 2008, 144)

In diesem Sinne Bewusstseinsbildung für Eltern zu ermöglichen, ist eine zentrale Aufgabe der Familienbildung.

Die oben angesprochenen Anforderungen oder Fähigkeiten zur Ermöglichung einer solidarischen Grundhaltung als auch die sozialpsychologischen Erkenntnisse verweisen aber auch auf die Möglichkeit von Lernprozessen jenseits der in der frühen Sozialisation grundgelegten Bedingungen. So gehören die Ausbildung von Dialog- und Konfliktfähigkeit, die Auseinandersetzung mit dem Fremden und die Arbeit an den eigenen Befürchtungen und Ängsten im Kontext von Anderssein und Fremdheit zu den absolut notwendigen, gleichwohl inzwischen auch mindestens im Feld der Schule in manchen Fällen zwar erst bewusst gewordenen Notwendigkeiten, in anderen Fällen aber auch inzwischen mit eigenen didaktischen Konzepten ausgestatteten Lernfeldern. Dass hier den Eltern mindestens die gleiche Aufmerksamkeit zukommen muss, wird jedoch in unserem Bildungssystem viel zu wenig gesehen und bedürfte dringend einer noch stärkeren Bewusstseinsbildung.

Solidaritätszusammenhänge haben sich in der Moderne deutlich verändert, wie alles haben auch diese sich pluralisiert und individualisiert, und sie finden in einer in den letzten zwanzig Jahren von starken Globalisierungsprozessen geprägten Gesellschaften statt.¹⁹ Dies führt nicht unbedingt zu weniger Solidarität, aber zu einer Bedrohung der Solidarität durch neoliberale Marktmechanismen sowie zu Veränderungen in der Motivation für Solidaritätshandeln, das in einer Verschiebung von einer Pflichtorientierung hin zu einer stärker für das Individuum sinnstiftenden Orientierung besteht. Für die Gestaltung von Bildungs- und Lernprozessen bedeutet dies, dass die Wahrnehmung dieser Veränderung wie auch die Wahrnehmung und Analyse der Situation im Vorfeld der Gestaltung von Lernprozessen von entscheidender Bedeutung sind. Damit sind in erster Linie Anforderungen an diejenigen formuliert, die Bildungs- und Lernprozesse gestalten und verantworten, denn dieser Zusammenhang bedeutet auch, dass es bei einem Solidaritätslernen nicht darum geht, nur eine individuelle Haltung im Sinne einer Tugend auszubilden, sondern auch darum, dass Solidarität immer rückgebunden ist an gesellschaftliche Verhältnisse, insbesondere Unrechtsverhältnisse. Lernprozesse sind von daher mit Blick auf das Individuum und seine personalen Fähigkeiten (z.B. Empathiefähigkeit, Unterstützung der Ausbildung der Perspektivübernahme) zu gestalten, indem z.B. innerhalb von Lernprozessen der Prozessreflexion zu diesen Aspekten ein hoher Stellenwert und Raum eingeräumt wird, sie sind aber eben auch mit Blick auf eine Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Entwicklungen zu gestalten.

B.[ildung] heißt also, den gesell.[schaftlichen] Widerspruch von eingeforderter Selbstständigkeit u.[nd] aufgeherrschtem Zwang aufzunehmen und auszutragen, B.[ildung] als eine Macht im Geschehen zu begreifen, mit der es möglich wird, den blinden Leerlauf gesell.[schaftlicher] Verwertungsprozesse zu überschreiten. (PONGRATZ 2007, 196)

Dass die Kompetenz, solche Lernprozesse zu gestalten, neben der inhaltlich-fachlichen Kompetenz auch Kenntnisse und Kompetenzen im Feld der Individualpsychologie und im Bereich der Sozial- und Gruppenpsychologie voraussetzt, zeigt

¹⁹ Dieser Zusammenhang kann hier nicht ausführlich dargestellt und erläutert werden, vgl. dazu GABRIEL et al. 1997.

sich deutlich, wird aber in den Lehramtsausbildungen der Universitäten wie auch im Vorbereitungsdienst sowie in der Qualifikation für erwachsenenbildnerische Tätigkeiten deutlich zu wenig berücksichtigt.

Religion bzw. religiöse Lernprozesse wurden nun weiter oben als eine Resource, als ein Potential mit Blick auf ein Lernen von Solidarität vorgestellt. Dem ist abschließend noch etwas nachzugehen. Christlich religiöse Bildung trägt den Anspruch in sich, einen Beitrag zum Solidaritätslernen zu leisten. Dabei begründet die christliche Religion nicht die Solidarität, denn sie ist durchaus z.B. mit Verweis auf Immanuel Kants kategorischen Imperativ autonom begründbar, auch die (Begriffs-) Geschichte macht das autonome Aufkommen der Solidarität deutlich, doch kann Solidarität durch den Glauben ein motivationales Moment erhalten, eben weil der christlichen Religion aufgrund ihrer spezifischen materialen Gehalte eine Ausrichtung auf Solidarität hin schon genuin zu eigen ist.

So kann am Beispiel des in den biblischen Schriften verankerten christlichen Solidaritätshandelns etwas über die religiösen Motivationen und Begründungen für Solidaritätshandeln gelernt werden. In Auseinandersetzung mit den alttestamentlichen Texten kann etwas über Gerechtigkeit, verschiedene Gerechtigkeitsverständnisse und den Zusammenhang von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Nächstenliebe gelernt werden. In der Auseinandersetzung mit den Biblischen Texten, die mehr als zweitausend Jahre alt sind und völlig andere Lebenskontexte beschreiben, kann in der Auseinandersetzung mit den Figuren und den in den Texten beschriebenen Lebenswirklichkeiten so etwas wie Perspektivübernahme eingeübt werden. Am Beispiel des jesuanischen Handelns schließlich, der Art und Weise, wie Jesus anderen Menschen gegenübertritt, kann etwas über Anerkennungspraxen des Anderen gelernt werden. Neben den Biblischen Texten stellt auch die Tradition genuin an die christliche Religion gebundene Lernmöglichkeiten zur Solidarität zur Verfügung. So ermöglicht die ethische Tradition des Christentums mit ihren theologisch elaborierten Konzeptionen von Ethik mit Blick auf das Lernfeld Solidarität z.B. die Auseinandersetzung mit an Religion rückgebundenen ethischen Konzeptionen, die einem Solidaritätshandeln zugrunde liegen und die verdeutlichen, dass neben Barmherzigkeit auch die Notwendigkeit der an das Gewissen gebundenen moralischen Verpflichtung, Verpflichtung hier verstanden als ein „Du wirst“ und weniger als ein „Du sollst“, zu einer Haltung der Solidarität und einem solidarischen Handeln gehört.

Solidarität lernen beruht auf affektiven wie kognitiven Lernprozessen, für beide wesentlichen Komponenten des Lernens bieten religiöse Lernprozesse auf der Ebene der „Lerngegenstände“ wie auch in der Möglichkeit der didaktischen Gestaltung von Lernprozessen und der Reflexion derselben eine Fülle an Möglichkeiten. Und nicht zuletzt ist es ein Spezifikum des Christentums, dass es eine genuine Hoffnungsperspektive zur Verfügung stellt, die Hoffnung, dass solidarischer Handeln letztlich nicht vergeblich und absurd ist, dass die Solidarität nicht einfach mit dem Tod aufhört und ausgelöscht wird, sondern dass auch die im und durch Unrecht zu Tode Gekommenen eingebunden bleiben in der anamnetischen Solidarität der christlichen Solidargemeinschaft (PEUKERT 2005). Für den gläubigen Menschen sind die

materialen Gehalte dabei das religiöse Fundament seines Handelns, auf dem oder von dem die Frage nach einem Solidaritätslernen angegangen wird, für den nicht-religiösen Menschen stellen die materialen Gehalte der christlichen Religion vielleicht die Zeugnisse einer anthropologisch und kulturgeschichtlich mit der eigenen Kultur eng verwobenen Tradition dar, deren Bedeutung auch jenseits einer individuellen Religiosität gewürdigt werden kann. In diesem Sinne ist die christliche Religion für das Lernen von Solidarität kein notwendiges Existential, aber ein großes Potential für das Lernen von Solidarität.

Referenzen

Abkürzungen

- HWPPh *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bde., hrsg. v. J. RITTER, K. GRÜNDER & G. GABRIEL (Basel: Schwabe, 1971–2007).
- LexRP *Lexikon der Religionspädagogik*, Buch und CD, hrsg. v. N. METTE & F. RICKERS (Neukirchen-Vlyun: Neukirchener, 2007).
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 Bde., hrsg. v. W. KASPER, K. KERTELGE, K. GANZER, P. WALTER, W. KORFF, K. BAUMGARTNER & H. BÜRKLE (3. Aufl.; Freiburg: Herder, 1993–2001).
- RGG *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 8 Bde., hrsg. v. H.D. BETZ, D.S. BROWNING, B. JANOWSKI & E. JÜNGEL (4. Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998–2007).
- TRE *Theologische Realenzyklopädie*, 36 Bde., hrsg. v. G. MÜLLER, H. BALZ & G. KRAUSE (Berlin: De Gruyter, 1977–2004).

- ANGENENDT, A. (2005) *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (3. Aufl.; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- BATESON, D.C. (1995) 'Prosocial Motivation: Why Do We Help Others?' in A. TESSER, Hrsg., *Advanced Social Psychology* (New York: McGraw-Hill) 333–81.
- BAYERN, O. (1998) 'Barmherzigkeit, IV. dogmatisch-ethisch' in RGG 1:1119–20.
- BAYERTZ, K. (1998a) 'Begriff und Problem der Solidarität' in BAYERTZ (1998b) 11–53.
- BAYERTZ, K., Hrsg. (1998b) *Solidarität: Begriff und Problem* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- BIERHOFF, H.W. (2006) *Sozialpsychologie: Ein Lehrbuch* (6. Aufl.; Stuttgart: Kohlhammer).
- BIERHOFF, H.W. (2010) *Psychologie prosozialen Verhaltens: Warum wir anderen helfen* (2. Aufl.; Stuttgart: Kohlhammer).
- BIERHOFF, H.W. & B. KÜPPER (1998) 'Sozialpsychologie und Solidarität' in BAYERTZ (1998b) 263–96.
- BUSS, D.M. (2004) *Evolutionary Psychology* (Boston: Allyn & Bacon).
- COLEMAN, J.S. (1986) *Individual Interests and Collective Action: Studies in Rationality and Social Change* (Cambridge UK: Cambridge UP).
- CRÜSEMANN, F. (2008) 'Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie' in H. VOLKER & M.

- HORSTMANN, Hrsg., *Studienbuch Diakonie*, 2 Bde. (2. Aufl.; Neukirchen-Vllyn: Neunkirchner) 1:58–87.
- DAWKINS, R. (1978) *Das egoistische Gen*, Übers. K. DE SOUSA FERREIRA (Berlin etc.: Springer).
- DAWKINS, R. (1982) *The extended Phenotype* (Oxford, San Francisco: Freeman).
- GABRIEL, K., A. HERLTH & K.P. STROMEIER (1997) ‘Solidarität unter den Bedingungen entfalteter Modernität’ in K. GABRIEL, A. HERLTH & K.P. STROMEIER, Hrsg., *Modernität und Solidarität: Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung* (Freiburg: Herder) 13–27.
- GOULDNER, A.W. (1960) ‘The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement’, *American Sociological Review* 25, 161–78.
- HABERMAS, J. (1992) *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- HAMILTON, W.D. (1964) ‘The Genetical Evolution of Social Behaviour’, *Journal of Theoretical Biology* 7, 1–52.
- HASLINGER, H. (2009) *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche* (Paderborn: Schöningh).
- HOFFMANN, M.L. (1976) ‘Empathy, Role-Taking, Guilt, and Development of Altruistic Motives’ in T. LICKONA, Hrsg., *Moral Development and Behaviour* (New York: Holt) 124–43.
- HOFFMANN, M.L. (2002) *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice* (Cambridge UK: Cambridge UP).
- HONNETH, A. (1994) *Kampf um Anerkennung: Zur sozialen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- KAUFMANN, F.X. (2008) ‘Christentum und Solidarität unter den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts’ in H.J. GROSSE-KRACHT & Ch. SPIESS, Hrsg., *Christentum und Solidarität, Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie: Festschrift zum 65. Geburtstag von Professor Karl Gabriel* (Lübeck: Schöningh) 743–56.
- KESSLER, R. (2011) ‘“Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein” (Dtn 15,4). Alttestamentliche Grundlagen zum Umgang mit Armut’, in J. EURICH, F. BARTH, K. BAUMANN & G. WEGNER, Hrsg. (2011) *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung: Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde* (Stuttgart: Kohlhammer) 13–35.
- LEGGEWIE, C. (1991) ‘Solidarität – warum sie nicht funktioniert und trotzdem klappt’, *Kursbuch* 104, 67–76.
- LUTTERBACH, H. (2011) ‘Armensorge: Ein christentumsgeschichtliches Markenzeichen zwischen frühkirchlicher und spätmittelalterlicher Zeit’ in J. EURICH, F. BARTH, K. BAUMANN & G. WEGNER, Hrsg. (2011) *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung: Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde* (Stuttgart: Kohlhammer) 58–78.
- MAURER, R.K. (1971) ‘Altruismus’ in HWPh 1:200–02.
- METTE, N. (2008) ‘Solidarität’ in V. ELSENBLAST, F. SCHWEITZER & G. ZIENER, Hrsg., *Werte – Erziehung – Religion: Beiträge von Religion und Religionspädagogik zu Werteerziehung und wertorientierter Bildung* (Münster: Waxmann) 136–46.
- METZ, J.B., L. KULD & A. WEISSBROD (2000) *Compassion: Weltprogramm des Christentums: Soziale Verantwortung lernen* (Freiburg: Herder).
- MILLER, G. (2001) *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature* (London & New York: Random House).
- MORGENTHALER, Ch. (2005) ‘Der Blick des Anderen: Die Ethik des Helfens im Christentum’ in H. WEISS, K. FEDERSCHMIDT & K. TEMME, Hrsg., *Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen: Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung* (Neukirchen-Vllyn: Neunkirchner) 35–51.

- OSER, F. & P. GMÜNDER (1984) *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung: Ein strukturgenetischer Ansatz* (Zürich & Köln: Benziger).
- PEUKERT, U. (1998) 'Intergenerationelle Solidarität', *Concilium* 32, 162–69.
- PEUKERT, H. (2005) 'Solidarität – orientierender Grundbegriff christlichen Handelns und theologischen Denkens? Reflexionen aus der Perspektive der systematischen Theologie' in M. KRÜGGELER, Hrsg., *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven* (Zürich: Theologischer Verlag) 177–92.
- PONGRATZ, L. (2007) 'Bildung' in *LexRP* 1:192–198.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, G.M. (2005) 'Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit: Die Perspektive christlicher Sozialethik' in M. KRÜGGELER, Hrsg., *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven* (Zürich: Theologischer Verlag) 193–208.
- ROGERS, C.R. (1972) *Die nicht-direktive Beratung* (München: Kindler).
- ROGERS, C.R. (1983) *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie* (Frankfurt a.M.: Fischer).
- ROGERS, C.R. (1991) *Der neue Mensch* (Stuttgart: Klett-Cotta).
- RÜEGGER, H. & Ch. SIGRIST (2011) *Diakonie – eine Einführung: Zur theologischen Begründung helfenden Handelns* (Zürich: Theologischer Verlag).
- STEINKAMP, H. (2008) 'Solidarität lernen? Über eine fragile Brücke zwischen Sozialethik und Religionspädagogik' in H.J. GROSSE-KRACHT & Ch. SPIESS, Hrsg., *Christentum und Solidarität: Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie: Festschrift zum 65. Geburtstag von Professor Karl Gabriel* (Lübeck: Schöningh) 111–28.
- STEINS, G. (2009) 'Empathie' in V. BRANDSTÄTTER & J.H. OTTO, Hrsg., *Handbuch der Allgemeinen Psychologie – Motivation und Emotion* (Göttingen: Hogrefe) 723–28.
- THEISSEN, G. (2008) 'Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der Barmherzige Samariter' in V. HERMANN, M. HORSTMANN, Hrsg., *Studienbuch Diakonie*, 2 Bde. (2. Aufl.; Neukirchen-Vluyn: Neunkirchener) 1:88–116.
- THOME, H. (1998) 'Soziologie und Solidarität: Theoretische Perspektiven und empirische Forschung' in BAYERTZ (1998b) 237–62.
- TRIVERS, R.L. (1971) 'The Evolution of Reciprocal Altruism', *Quarterly Review of Biology* 46, 35–57.
- VOLAND, E. (2000) *Grundriss der Soziobiologie* (2. Aufl.; Heidelberg, Berlin: Spektrum).
- VOLAND, E. (1998) 'Natur der Solidarität' in BAYERTZ (1998b) 297–318.
- WAAL, F.B.M. de (1989) 'Food Sharing and Reciprocal Obligations among Chimpanzees', *Journal of Human Evolution* 18, 433–59.
- WINGREN, G. (1980) 'Barmherzigkeit: IV, ethisch' in *TRE* 5:232–38.
- WILDT, A. (1995) 'Solidarität' in *HWP* 9:1003–15.
- WILDT, A. (1998) 'Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute' in BAYERTZ (1998b) 202–16.