

# THEOLOGISCHE REVUE

119. Jahrgang

– Februar 2023 –

---

**Globig, Christine: Realitäten der Abhängigkeit.** Fürsorge als ethisches Paradigma. – Baden-Baden: Nomos 2021. 320 S. (Ethik und Gesellschaft Bd. 8), brosch. € 59,00 ISBN: 978-3-8487-8015-0

In Zeiten von Corona rückt das Thema Fürsorge stärker ins gesellschaftliche Bewusstsein. Ob mit Applaus für Pflegekräfte oder einer Erhöhung der Kinderkranktage – Tätigkeiten, deren Erledigung lange im Hintergrund und damit unsichtbar ablief, werden nun stärker wahrgenommen. Wie Christine Globig schreibt: „Erst das Fürsorge**defizit** macht deutlich, dass Fürsorge keine Selbstverständlichkeit, sondern eine eigene Tätigkeit und Arbeit ist“ (85). Und doch bleiben *ethische* Fragen der Sorge oft unterbelichtet. Diese Lücke möchte G. mit ihrer Studie füllen.

G.s vielleicht wichtigster Punkt ist, dass die Grundannahme der individuellen Autonomie in der Ethik zugunsten einer stärkeren Anerkennung der faktischen menschlichen Dependenz – zumindest für die Arbeitsbereiche der Fürsorge – aufgegeben werden müsste (14). Die Realitäten der menschlichen Abhängigkeit und der Asymmetrie von Sorgebeziehungen müsse endlich ihren Platz in der ethischen Theorie finden. Speziell in der protestantischen Ethik hätten starke Konzepte von Gerechtigkeit, Reziprozität und Autonomie den Blick auf die Realitäten der Abhängigkeit verstellt (25). Daher das proklamierte Ziel ihrer Arbeit: ethische Prämissen revidieren, um die Realitäten der Abhängigkeit ins Gespräch zu bringen (16).

Ihre Kritik bezieht sich (mit MacIntyre) damit einerseits auf eine Anthropologie, die den Menschen als „in der Regel [...] unbeeinträchtigt“ (15) konzipiert und Abhängigkeit als grundsätzliche *conditio humana* ausblendet. Andererseits kritisiert sie die in der Diskursethik geprägte Vorstellung, die soziale Welt sei „durch das Verhältnis freier, autonomer, vernunftbegabter, konkurrierender Menschen gekennzeichnet“ (29) und unterliege den Prämissen der „Gleichheit, Reziprozität und Symmetrie“ (38). Dem hält G. mit Jonas die z. B. in der Elternrolle erkennbare Unebenbürtigkeit (28) und damit eine totale Verantwortung der stärkeren Seite (221) entgegen. Auch zieht sie die einschlägigen Vulnerabilitäts-Diskurse und den Disability-Diskurse heran. Letzterer korrigiert mit dem sehr hilfreichen Begriff der „temporarily able-bodiedness“ die vorherrschende Perspektive des *befähigten* Normalzustands und stellt klar, dass der Zustand der Nicht-Beeinträchtigung immer zeitlich begrenzt ist (20) – er ist biographisch gefasst und unterbrochen durch Phasen der Hilfebedürftigkeit.

Um ihre Argumentation einzubetten, zeichnet G. den internationalen Care-Diskurs nach (44–28). Sie fokussiert in der Auseinandersetzung v. a. die theol. anschlussfähigen Positionen (Carol Gilligan, Hans Jonas, Axel Honneth) und weist auf vorliegende einschlägige theol.-ethische

Konzeptionen hin (v. a. Ina Praetorius), bevor sie in ausführlicher Quellenarbeit (149–213) ihr eigenes theol.-ethisches Konzept der Fürsorge entwickelt (214–274).

Sie begreift Fürsorge als „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“ (13). Die fürsorgliche Praxis umfasst nach G.s Konzept drei Schritte: Sehen, Mitfühlen und Handeln (Kap. 5.2–5.4). Empathische Wahrnehmung der Situation und Person ist der Ausgangspunkt der Fürsorge und Voraussetzung für mitfühlendes fürsorgliches Handeln (222). Hier wirke der Heilige Geist, insofern durch ihn eine „angemessene intuitive Orientierung“ (233) möglich wird. Das „Sehen“ mit den Augen der Barmherzigkeit“ (235) wiederum führt zu einem affektiven Impuls, dem „Mitfühlen“ (236). G. beschreibt diesen unwillkürlich ablaufenden Prozess mit Rückgriff auf die Theorie der Spiegelneuronen als eine vorreflexive, eher körperliche Kommunikation (239). Dabei wird „[d]as abgeschlossene Ich [...] dazu fähig, sich selbst an den Ort des anderen zu stellen, dessen Existenz in die eigene so hineinzunehmen, dass adäquates, liebevolles [...] Handeln möglich wird“ (243). Dieses Handeln begreift G. nun als „*gesellschaftliche Praxis*“ (248). Es geht darum, „frei und uneigennützig [...] mit den begrenzten Ressourcen [...] die momentanen Chancen voll auf[zunehmen]“ (254f). Fürsorge findet damit nach ihrer Konzeption auf der Ebene der unmittelbaren Beziehung statt, ist jedoch als „komplexe *Praxis* [Hervorh. E. H.]“ (14) – im Gegensatz zu individueller Tugend oder innerer Haltung – nicht auf den privaten Bereich zu beschränken. Mit Eva Feder Kittay weist sie darauf hin, dass Helfende durch ihre Fürsorgetätigkeit in eine „*sekundäre Abhängigkeit*“ (263) geraten, da sie durch das Engagement für andere ihre eigenen Bedürfnisse nicht mehr eigenständig voll erfüllen können. Da G. mit Kittay die Aufgabe der Fürsorge für Hilfebedürftige in Form eines „staatsbürgerlichen Anspruch[s], Fürsorge zu erfahren und Fürsorge auszuüben,“ (166) in gesellschaftspolitischer Verantwortung sieht, fordert sie die Anerkennung gesellschaftlicher Pflichten, „nicht allein gegenüber den Bedürftigen, sondern auch und gerade gegenüber denen, die die Bedürftigen versorgen“ (263).

G. behandelt ein hochaktuelles Thema mit einem sehr informativen Zugriff auf die vielfältigen, interdisziplinären Auseinandersetzungen rund um das Thema Fürsorge sowie mit einem eigenständigen und überzeugenden theol. Impetus, der die aktuelle Debatte bereichern dürfte. Die Studie in ihrer Fülle umfassend zu würdigen, ist an dieser Stelle nicht möglich; hingewiesen sei nur auf die wichtigsten und anschlussfähigsten Punkte.

Der Kurztitel ihres Fürsorgekonzepts *sehen – mitfühlen – handeln* scheint klar angelehnt an das Reflexions- und Aktionsschema der CAJ, den bereits 1935 entwickelten Cardijns'schen Dreischritt *sehen – urteilen – handeln*. Da jedoch an keiner Stelle eine Verbindung dazu hergestellt wird, bleibt offen, ob die Anlehnung als offensichtlich vorausgesetzt wird oder das Cardijns'sche Konzept von G. tatsächlich nicht zur Kenntnis genommen wurde. Inhaltlich scheint (bei beiden Konzepten und im Übrigen auch bei dem „Not sehen und handeln“ der Caritas) vor dem Handeln ein Zwischenschritt nötig zu sein, um der Gefahr einer „wohlwollenden oder aggressiven Bevormundung“ (21) im Namen der Fürsorge zu begegnen – G. sieht diese Tendenz in der diakonischen Tradition durchaus als real. Wenn fürsorgliches Handeln bedeutet: Das tun „wovon ich *sehe* [Hervorh. E. H.], daß es ihm [der hilfebedürftigen Person] not, nützlich und selig ist“ (Luther 1983, 260; zit. nach 254, FN 980), ist vorausgesetzt, dass das innere Wollen und Wünschen Dritter im Sehen (oder Mitfühlen) klar

zugänglich ist. G. zieht dies an einer Stelle mit Verweis auf Brumlik selbst in Zweifel (269), stellt es in ihrem Konzept aber dem Heiligen Geist anheim. Ob das funktioniert, sei dahingestellt. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass es in der Mehrzahl der Fälle nicht nötig ist, sich (nur) darauf zu verlassen: „Man koa ja au frag'n“ (247), wie G. aus der Nachbesprechung eines Bibliodramas der Samariterszene zitiert. G. sieht stellvertretendes Entscheiden für andere im Sinne eines advokatorischen Handelns als geboten, wenn Menschen „(noch) unmündig sind oder ihre Selbstbestimmung verloren haben“ (266f). Kinder und andere pflegebedürftige Menschen mögen unmündig sein, sie sind aber in den allermeisten Fällen in der Lage, Wünsche und Vorstellungen zu äußern – ob verbal oder non-verbal. Ich rege daher an, den Ansatz um ein „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Lk 18, 41) zu einem *sehen – mitfühlen – sich vergewissern, dass man richtig liegt – handeln* zu erweitern.

Bezüglich der Frage von Abhängigkeit vs. Reziprozität, die in der Studie immer wieder auftaucht, könnte die Berücksichtigung unterschiedlicher Ebenen weiterführen. In der Beziehung eines Säuglings zur Mutter besteht einerseits eine praktische Abhängigkeit: Der Säugling braucht Assistenz bei der Erfüllung von Grundbedürfnissen. Auf dieser – in der Ethik oft übergangenen (38) – lebenspraktischen Ebene bewegt sich G.s treffendes Postulat unhintergebar, asymmetrischer Abhängigkeit. Reziprozität in Fürsorgebeziehungen kann es nach G. nur zeitlich und/oder örtlich versetzt geben, etwa wenn „die fürsorgende und überlegene Person von heute später oder andernorts den Platz der dependenten Person einnimmt“ (74). Sie sieht die Möglichkeit der Reziprozität in *wechselnden* (nicht wechselseitigen!) Verhältnissen der Abhängigkeit (248). Aber gerade in der praktischen Abhängigkeit des Kindes von der Mutter besteht gleichzeitig eine existenziell-ontologische Abhängigkeit der Mutter *als solcher* vom Kind, im Sinne der dialektischen Abhängigkeit zwischen Herr und Knecht in Hegels gleichnamiger Denkfigur. Das gilt auch für G.s zweites Beispiel: Einen „Staatsmann[...], der für die Menschen seines Landes Obacht haben muss“ (28), kann es nur geben, wenn es ein Volk gibt, das sich fürsorglich leiten lässt. Diese ontologisch-existenzielle, *gleichzeitige* umgekehrte Abhängigkeit ist lebensweltlich erfahrbar: Für mein Versorger:in-Sein bin ich darauf angewiesen, dass jemand sich versorgen lässt. Dadurch, dass jemand so klein ist, kann ich mich als groß erfahren. Das Kind *macht* also etwas mit der Mutter, während sie sich um es kümmert. Das Volk kooperiert – ist also aktiv – im gemeinsamen Prozess des politischen Führens und Geführtwerdens. Diese Wechselseitigkeit innerhalb der fürsorglichen Praxis nimmt G. insofern auf, als dass sie sie kritisiert. Beispielhaft dafür stehen von G. zitierte Aussagen des ev. Bischofs Engelhard, der eine Stufung zwischen helfenden und hilfebedürftigen Menschen grundsätzlich ablehnt. Auf Basis der Differenzierung zwischen der praktischen Ebene (asymmetrische Abhängigkeit) und der existenziell-ontologischen Ebene (dialektische, gegenseitige Abhängigkeit) könnte zwischen den als unvereinbar dargestellten Charakterisierungen der Fürsorgebeziehung als asymmetrisch bzw. reziprok vermittelt werden.

Abschließend sei kurz auf die Frage nach dem Wohl der Helfenden eingegangen, die in der Studie widersprüchlich behandelt wird. Der Stellenwert der Selbstsorge wird an einzelnen Stellen stark herausgestrichen (z. B. 76f.) und auch der mit Kittay eingebrachte Begriff der *sekundären Abhängigkeit* (263) verweist auf die Verletzlichkeit der Helfenden, die in ihren Kräften und Ressourcen begrenzt sind und oft selbst Unterstützung benötigen.

Allerdings geht dieses wichtige Thema später bei der ethisch-theol. Konzeption der Fürsorge unter und gibt Begriffen eines übermenschlich-unbegrenzten Heldentums Raum, das sich aus Gottes Fülle speist (254; 257). Hier sollte m. E. zur Entlastung der gläubigen, aufopferungsvollen Mitmenschen

klar und eindeutig Position bezogen werden. Selbstverständlich gibt es Aspekte der Gottverdanktheit im Helfen und der tätigen Liebe. Diese überschreiben jedoch (insbes. auf der *lebenspraktischen* Ebene, auf der Fürsorge alltäglich geleistet wird) nicht die Begrenztheit und Verletzlichkeit der menschlichen Helfer:innen, die es möglicherweise umso schwerer haben, Grenzen zu setzen und Selbstsorge ernsthaft zu betreiben, wenn von ihnen verlangt wird, zu „geben, was sie nicht haben“ (ebd.).

Über die Autorin:

*Eva Hänselmann*, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (haenselm@uni-muenster.de)