

Rehabilitation und Kultur des sozialen Engagements

Die Begeisterung für das „Soziale“, die die 70er Jahre gekennzeichnet hat, ist offensichtlich kein Charakteristikum der Gegenwart. In der jungen Generation ging die Bereitschaft zu Pflegeberufen zurück. Die Wohlfahrtsverbände berichten – im Unterschied etwa zu den Sportverbänden – von einem deutlichen Sinken der Zahl der Ehrenamtlichen. Beim Deutschen Roten Kreuz nahm von 1992 auf 1993 auch die Zahl der Mitglieder um 19 000 ab und sank auf 286 000. Manche Städte haben Schwierigkeiten, Mitarbeiter für das Technische Hilfswerk zu finden, und in ländlichen Gebieten leidet die freiwillige Feuerwehr oft am gleichen Problem. Für ein soziales Engagement sowie für Probleme der Dritten Welt und des Aufbaus in Osteuropa interessieren sich etwa zehn bis 15 Prozent der jungen Westdeutschen. Weshalb der Jugendbericht der Bundesregierung von 1990 fragt: „Inwiefern kann Individualisierung auch als Entsolidarisierung verstanden werden?“

Warum ist es heute schwer, Menschen zu freiwilligem sozialem Engagement zu bewegen, so daß sich im Februar 1994 die Mehrheit des Bundestags veranlaßt sah, den Antrag zu stellen, der Appell: „Jeder ist zu Mitmenschlichkeit und Gemeinsinn aufgerufen“ möge ins Grundgesetz aufgenommen werden? (Und warum beschloß er nicht die Einführung eines obligatorischen sozialen Jahrs oder eines Sozialdienstes für alle?) Solche Überlegungen enthalten zwar unvermeidlich die Frage, ob das Helfen nicht abgewertet wurde, aber sie behaupten nicht pauschal einen „Wertezerfall“. Dem widerspräche auch die Tatsache, daß die Deutschen jährlich etwa 4,1 Milliarden Mark für humanitär-karitative Zwecke und Verbände spenden, daß manche Nachrichten – weitgehend abhängig von der Dramatik und Dauer der Fernsehberichterstattung – Wellen der Spendenbereitschaft auslösen und daß sich, einer Allensbach-Umfrage vom Juni 1994 zufolge, 86 Prozent der Westdeutschen und 91 Prozent der Ostdeutschen der Unterstützungsbereitschaft ihrer Familienangehörigen sicher sind, während sie im Straßenverkehr und am Arbeitsplatz einen wachsenden Egoismus feststellen.

Die Frage nach freiwillig praktizierter Solidarität ist auch nicht als einseitig moralisierend abzutun. Denn selbst wenn man alle gesellschaftlichen Faktoren berücksichtigt hat, die den Wandel privater Hilfe für Notleidende erklären, ist das Problem ihrer psychologischen und ethischen Einschätzung keineswegs erledigt, sondern nur deutlicher umschrieben.

Das zeigt die noch anhaltende Diskussion der letzten Jahre um die Möglich-

keit, das *soziale Ehrenamt* neu zu beleben¹. Sozialpolitiker unterschiedlicher politischer Richtung sind sich darin einig, daß der vermehrte Bedarf an Betreuung und Pflege bei Kindern, Jugendlichen, Behinderten, Alten, Sterbenden, Langzeitarbeitslosen, Straffälligen, Ausländern und Suchtkranken mit der Schaffung neuer Stellen für professionelle Helfer nicht gedeckt werden kann, sondern daß der in den letzten Jahrzehnten aufgebaute Sozialstaat in Richtung Hilfe der öffentlichen Hand zur Selbsthilfe und zum ehrenamtlichen Engagement umgebaut werden muß. Ein Ausbau in der bisherigen Art wäre nicht mehr zu bezahlen und würde auch zu einer wenig erstrebenswerten totalen Professionalisierung und Bürokratisierung führen. Meinten in den 80er Jahren nicht wenige, das soziale Ehrenamt werde bei uns bald verschwinden, so blickt man heute auf die Vereinigten Staaten, wo – bei zweifellos unterentwickeltem Sozialstaat – eine Tradition privater Hilfe (charities) lebt, die bewirkt, daß sich 45 Prozent der Erwachsenen als freiwillige Helfer (volunteers) engagieren und dafür durchschnittlich fünf Stunden pro Woche verwenden.

Dabei stimmen Fachleute in folgenden Punkten weitgehend überein: 1. Es geht nicht darum, Aufgaben, die nur von ausgebildeten hauptamtlichen Kräften geleistet werden können, durch ehrenamtliche Helfer ausführen zu lassen, um so Gehälter zu sparen. Ziel ist vielmehr, für die vielen Arbeiten, die keine fachliche Ausbildung und keine ständige Anwesenheit erfordern, Ehrenamtliche zu gewinnen. 2. Die mit der Professionalisierung der sozialen und helfenden Berufe gewachsene Kluft zu den Ehrenamtlichen ohne einschlägige Berufsausbildung, die diese abschreckt und als Dilettanten erscheinen läßt, muß durch qualifizierende Fortbildungsmaßnahmen (die gleichzeitig als Gratifikation wirken) überwunden werden. 3. Es widerspräche dem Grundsatz der Gleichberechtigung, würde man Frauen, die nur schwer eine Erwerbsarbeit finden, eine ehrenamtliche Tätigkeit als Ersatz empfehlen und sie so vom Arbeitsmarkt fernhalten. Andererseits bilden „versorgte Hausfrauen“ mit ihren praktischen Erfahrungen nach wie vor ein unschätzbares Potential.

Die Wertschätzung privater Hilfe hat sich gewandelt

In soziologischer Sicht mag man nachweisen, daß die vermehrte Berufstätigkeit von Frauen eine wesentliche Ursache für die geschwundene Bereitschaft zu sozialem Engagement darstellt. Doch warum haben die Männer nicht deren soziale Aufgaben übernommen, wo die zunehmende Freizeit ihnen doch dazu Gelegenheit geboten hätte? In unserer Leistungs- und Erlebnisgesellschaft, meint ein anderer Hinweis von Fachleuten, müsse eine größere Vielfalt von Motiven angesprochen werden als früher. So diskutiert man auch finanzielle Anreize wie volle Aufwandsentschädigung, geringfügige finanzielle Anerkennung, Anrechnung ei-

nes Pflegejahrs für ehrenamtlich Tätige in der Rentenversicherung, Nulltarif in öffentlichen Verkehrsmitteln, Sonderurlaub mit Lohnfortzahlung an mehreren Tagen u. a. Allerdings wäre der Sinn des Ehrenamts verfälscht, würde es wie Erwerbsarbeit bezahlt. „Betrachtet man allerdings die in den verschiedenen Lebenslagen und -phasen sehr unterschiedlichen Erwartungen der Hilfwilligen, so wird vielfach deren lebensweltlicher Bezug hinsichtlich immaterieller und symbolischer Gratifikationen sichtbar. Damit treten Gratifikationen in den Vordergrund, die nicht akkumulierbar sind (z. B. persönliche Kontakte, soziale Anerkennung, Dankbarkeit).“²

Der Deutsche Bundesjugendring hat dies in einer eigenwilligen Wortumbildung so ausgedrückt: Die nötige Anerkennung komme für die meisten Ehrenamtlichen von den Betreuten selber, doch müsse eine „stärkere gesellschaftliche Anehrkennung flankierend hinzutreten“³. Die Frage der sozialemotionalen und ethischen Wertschätzung sozialen Engagements ist auch hier unübersehbar: Wenn es zutrifft, daß heute die „Innen- und Erlebnisorientierung“ (G. Schulze) dominiert, können dann der einzelne und die Gesellschaft betreuende und helfende Kontakte (die etwas anderes sind als Partygespräche und Konsumbefriedigungen) als ein „Erlebnis“ schätzen, das so viel Sinn vermittelt, daß die erforderlichen Einschränkungen aufgewogen werden?

Die Notwendigkeit, über den Wert sozialen Engagements neu nachzudenken, wird noch deutlicher, wenn man soziologisch untersucht, welche Umstände nicht nur die Bereitschaft zum Ehrenamt, sondern zum privaten Helfen überhaupt erschweren. Dazu seien, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, folgende Faktoren genannt.

1. So hilfsbereit auch heute viele Menschen sind, die Unterstützung Notleidender über das durch das Strafgesetzbuch („unterlassene Hilfeleistung“) vorgeschriebene Mindestmaß hinaus ist in unserer Gesellschaft, die nicht nur in religiöser, sondern auch in ethischer Hinsicht pluralistisch ist, keine allgemein verbindliche Norm mehr wie früher, sondern nur noch Privatsache. Hilfsbereitschaft hat dadurch an Freiwilligkeit gewonnen, aber an Plausibilität und gesellschaftlichem Rang verloren: „Mit dem Pathos des Helfens ist es vorbei. Man kann es tun oder man kann es lassen.“⁴

2. Die gesetzlich festgeschriebene und professionell organisierte Hilfe unseres hochentwickelten Sozialstaats gewährt zwar vielen Bedürftigen verlässlicher als je zuvor und unabhängig vom Wohlwollen der Reichen Unterstützung. Sie unterwirft die Steuerzahler aber auch einer „Zwangssolidarität“, die dazu verleitet, die zahlreichen Lücken im Sozialsystem zu übersehen und sich von persönlicher, freiwilliger Hilfe zu dispensieren. Da man Steuern zahlt, meint man, für jede Eventualität müsse eine Stelle, die von der öffentlichen Hand finanziert wird, zuständig sein.

3. In einer Demokratie mit mächtigen Interessengruppen entsteht leicht die Il-

lusion, auch die Bedürftigen hätten genügend politische Macht, um in den Parlamenten ihre Anliegen geltend zu machen. In Wirklichkeit gelten sie in der Öffentlichkeit nur als Randgruppen, Problemgruppen und vereinzelte Härtefälle.

4. Das Leistungs- und Wettbewerbsdenken, das mit der Industrialisierung und Marktwirtschaft zum selbstverständlichen Erziehungsziel in Familie, Schule und Berufsausbildung wurde und ohne Zweifel eine armutsverhindernde Funktion hat, übt von sich aus höchstens Kooperation zum gegenseitigen Nutzen, aber kein Mitfühlen und Teilen mit Leistungsschwachen ein; dieses kann sich nur entwickeln, wenn man das gängige Verhalten bewußt ergänzt und relativiert.

Der Siegeszug eines individualistischen und egoistischen Menschenbilds

Das Menschenbild, das die moderne Emanzipationsbewegung beseelte und bis heute beflügelt, zielte so *individualistisch* auf die Durchsetzung der eigenen Rechte und Lebenschancen, daß es diese notwendige Ergänzung eher verhindert als gefördert hat. Bereits die Französische Revolution hat darum versucht, die individualistischen Ideale der Freiheit und Gleichheit durch das sozusagen sozialpflichtige Ideal der Brüderlichkeit (heute: Solidarität) einzugrenzen. Dort, wie auch in den späteren Verfassungen, hatten solche Zusatzerklärungen immer den Charakter einer Expansionsbeschränkung des großen Souveräns Ich.

War das Selbstverständnis der modernen Emanzipationsbestrebungen und der marktwirtschaftlichen Dynamik individualistisch, so war das Menschenbild einflußreicher (nicht aller) Philosophen und Psychologen entschieden *egoistisch*. Nach Thomas Hobbes kann nur ein starker staatlicher Zwang den „Krieg eines jeden gegen jeden“ verhindern und Wohltätigkeit nur dem eigenen Nutzen dienen. Friedrich Nietzsche hielt Mitleid für eine „Einbuße an Kraft“ und ein typisches Krankheitssymptom jüdisch-christlicher Sklavenmoral. Demgegenüber fanden die positiveren Ansichten von Denkern wie Rousseau, Hume, Spencer, Schopenhauer und Comte weniger Anklang⁵. Der Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, sprach dem Aggressionstrieb so viel Macht zu, daß er Mitleid nur als eine Folge von Überich-Zwang und des Versuchs, Aggression zu unterdrücken und ins tugendhafte Gegenteil zu verkehren (Reaktionsbildung), betrachten konnte. Andere Tiefenpsychologen führten Wohltätigkeit auf das Bedürfnis zurück, durch die Überlegenheit der Helferrolle frustrierte Größenbedürfnisse zu befriedigen – eine Deutung, mit der man Ärzte, Peace-Corps-Aktivistinnen und andere in Frage stellte. Burrhus Frederic Skinner, Verfechter eines radikalen Behaviorismus, erklärte Hilfeverhalten ganz aus dem Eigennutz. Die Selbstverwirklichungsbewegung der 70er und 80er Jahre ermahnte so sehr zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse und warnte so eindringlich vor entwicklungshemmenden Verpflichtungen, daß sie die Doktrin vom wesenhaften Eigen-

nutz alles menschlichen Handelns nicht korrigiert, sondern zur „Egoismus-Falle“⁶ weiterentwickelt hat.

Diese skeptischen Theorien haben zwar zu Recht den Blick dafür geschärft, daß Wohltätigkeit meistens von mehreren Motiven getragen wird und daß es auch krankhaft zwanghaftes oder anerkennungsbedürftiges Helfen gibt⁷. Doch haben sie durch ihre Verallgemeinerungen die Hilfsbereitschaft zu Unrecht pathologisiert und dem Wohlstandsspießertum ein intellektuelles Alibi geliefert. Nachdenklich resümierte 1975 der Präsident der American Psychological Association: „Die Psychologie und die Psychiatrie beschreiben den Menschen nicht nur als selbstsüchtig motiviert, nein, sie lehren auch unausgesprochen oder offen, daß er so sein sollte.“⁸

Die Helfeforschung: Uneigennützigkeit ist möglich und erfüllend

Inzwischen hat die sogenannte Helfeforschung, die auch Prosozialitäts- oder Altruismusforschung genannt wird, das Egoismus-Dogma überzeugend widerlegt. Allerdings lassen sich die über 1000 Untersuchungen, die sie hervorgebracht hat, schwer in eine einheitliche Theorie einordnen, was – neben anderen Ursachen – dazu beitrug, daß die intellektuelle Publizistik noch wenig davon Kenntnis genommen hat⁹. Niemand kann dieser Forschungsrichtung Naivität vorwerfen. Angeregt von den neuen sozialen Bewegungen der 60er Jahre, begann sie, durch Experimente und Befragungen zu untersuchen, unter welchen Bedingungen Menschen Hilfe leisten oder verweigern. Zunächst standen – gut behavioristisch – Situationsmerkmale im Vordergrund, zumal Merkmale, die den Zuschauereffekt, die unterlassene Hilfeleistung erklären, wenn jemand umfällt, um Hilfe schreit u. ä. Da jedoch verschiedene Menschen in der gleichen Situation unterschiedlich reagieren, fing man auch an, sich für die Disposition des potentiellen Helfers zu interessieren. So richtete sich das Augenmerk auch auf die Vorgänge, die zwischen der Wahrnehmung einer Notsituation und der Leistung bzw. Verweigerung von Hilfe ablaufen¹⁰.

Die Altruismusforschung weiß sehr wohl, daß sich Menschen sozial gleichgültig und rücksichtslos (antisozial) verhalten können. Sie erkennt auch nicht, daß man aus Eigennutz, Anerkennungsbedürfnis, Abenteuerlust, Freude am erfolgreichen Wirken oder Angst vor Vergeltung helfen kann. Sie hat aber durch Experimente wie auch durch Befragung von Helfern – sei es in außergewöhnlichen Umständen, etwa der Rettung von Juden vor den Nazis, sei es in alltäglichen Situationen wie Blutspenden oder Volunteering – plausibel folgendes nachgewiesen.

1. So sehr an einer Handlung immer auch selbstbezogene Nebenmotive beteiligt sein mögen, gibt es doch auch eindeutig uneigennützig (altruistisch) motivier-

tes Verhalten, das heißt – nach der Definition von Ervin Staub¹¹ – Handlungen, die freiwillig ausgeführt werden mit der Absicht, eine andere bedürftige Person zu unterstützen, wobei der Helfer mehr oder weniger hohe Kosten voraussieht, aber weder vom Hilfeempfänger noch von anderer Seite eine Belohnung erwartet (so daß man sie z. B. anonym durchführt).

2. Die Tatsache, daß solche Handlungen aus Mitleid geschehen, besagt nicht, daß sie in jedem Fall nur dem eigennützigen Zweck dienen, die unwillkürliche Pein, die fremdes Leid in uns auslöst, zu mildern. Denn das Gefühl der Pein ist von dem der Besorgtheit um andere klar unterschieden. Pein (und ihre Grundlage: Einfühlung, Empathie) bildet nur die notwendige, nicht aber die hinreichende Voraussetzung für altruistisches Besorgtsein. Denn Mitleidsgefühle lassen sich kontrollieren (man kann Notsituationen aus dem Weg gehen, Verantwortlichkeit verleugnen). Eine situationsübergreifende Bereitschaft zum Helfen setzt eben voraus, daß man das Wohlergehen anderer auch will, daß es einem zu einer selbstbejahten Norm und zu einem wichtigen Wert wird. So gehören zu einer „altruistischen Persönlichkeit“ neben einer positiven Grundstimmung, Einfühlungsvermögen und Selbstwertgefühl vor allem humanitäre Normen und ein ausgeprägtes Verantwortungsbewußtsein für andere.

3. Obwohl das Verantwortungsbewußtsein zentral ist, wird uneigennütziges Helfen meistens als innere Befriedigung, nicht nur als Vermeidung von Schuldgefühlen erlebt. Bezeichnend sind Aussagen wie: „Es ist schön, wenn man gebraucht wird.“ „Ich bekomme mehr, als ich gebe.“ Sie schließen freilich ein gewisses Maß an Belastbarkeit ein – und gelegentlichen Überdruß nicht aus. So ergab eine repräsentative Umfrage in den USA: „Von denen, die gewöhnlich in karitativen oder sozialen Tätigkeiten aktiv sind, sagen 63 Prozent, es sei für sie eine Quelle großer Erfüllung gewesen, etwas für andere zu tun.“¹² (Selbst-)Verpflichtung und Erfüllung, Sollens- und Sinnerfahrung sind beim psychisch ausgeglichenen Engagement keine Gegensätze, sondern werden gleichzeitig erlebt.

Wie erklärt sich das? Uneigennütziges Helfen kann einen positiven Anreiz (eine „Selbstverstärkung“) bieten, weil wir dank unseres Einfühlungsvermögens die Erleichterung oder Freude, die wir anderen verschaffen, so mitempfinden können, als wäre es unsere eigene Erleichterung und Freude, sofern wir uns das Wohlergehen anderer so stark zu eigen machen wollen. Die Anteilnahme am Wohlergehen anderer kann unser Ich am Wert anderer teilnehmen lassen und es – bei aller Einschränkung, die sie verlangt und sofern diese nicht zu einer übermäßigen, chronischen Unterdrückung der eigenen Bedürfnisse führt – über sich hinausführen, bereichern. Somit bildet solidarisches Mitgefühl auch keinen unüberbrückbaren Gegensatz zum modernen Streben nach Individualität, Unabhängigkeit und Selbstverwirklichung, sondern die Grundlage dafür, daß dieses Streben nicht in der bloßen Befriedigung eigener Bedürfnisse, in Selbstisolierung und emotionaler Verarmung endet, sondern gelingt. Es wäre an der Zeit, theoretisch

und praktisch die „altruistische Freude“¹³ als Chance sinnerfüllten Erlebens wiederzuentdecken. Dies setzt allerdings voraus, daß jemand soziales Engagement so zentral als Wert verinnerlicht, daß er sowohl die Verpflichtung als auch die Erfüllung stark genug erlebt, damit sie sich gegen die Alleinherrschaft selbstbezogener Wünsche durchsetzen können.

Kirchenverbundenheit – eine Ressource von Solidarität

Welche geistig-moralischen Quellen können zur nötigen und möglichen Wiederentdeckung von Solidarität beitragen? Welche Bedeutung kommt dabei dem sozialen Ethos des christlichen Glaubens und der – zweifellos lockerer gewordenen – Kirchenverbundenheit in modernen Industriegesellschaften zu?

Während die deutsche EMNID-Umfrage von 1992, die von Gerhard Schmidtchen durchgeführte Untersuchung bei 15- bis 30jährigen¹⁴ und die von Paul M. Zulehner und seinen Mitarbeitern für Österreich ausgewertete Wertestudie¹⁵ gewisse Hinweise darauf geben, daß mit der Konfessionsverbundenheit – gemessen als Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs – auch die ideelle Bereitschaft zunimmt, Notleidenden zu helfen, liegen aus den Vereinigten Staaten Umfragen vor, die auch das (selbstberichtete) tatsächliche Hilfehandeln erfaßten und deswegen aussagekräftiger sein dürften – obwohl man stets die Neigung berücksichtigen muß, sich durch sozial erwünschte Antworten in ein günstiges Licht zu rücken.

In zwei repräsentativen Umfragen hat Gallup 1987 ermittelt, daß die Mitglieder von Glaubensgemeinschaften (Kirchen und Synagogen) deutlich häufiger (zu 80 Prozent) als die Nichtmitglieder (zu 55 Prozent) erklärten, daß sie für wohlthätige Zwecke Geld spenden und (Mitglieder: 51, Nichtmitglieder: 33 Prozent) ehrenamtliche Aufgaben übernehmen. Sowohl der jährliche Spendenbetrag als auch die wöchentlich für das Volunteering verwendete Zeit waren bei ihnen höher und nahmen mit der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs zu, obwohl die wöchentlichen Gottesdienstbesucher im Durchschnitt ein geringeres Einkommen hatten als die anderen. Die Konfessionsangehörigen engagierten sich durchaus auch außerhalb ihrer eigenen Hilfswerke, ja das Spendenaufkommen der nichtreligiösen Wohltätigkeitsvereinigungen kam zu zwei Dritteln von ihnen, doch entsprachen ihre Präferenzen weitgehend den sozialen Aktivitäten ihrer Gemeinschaften. Die meisten ihrer Volunteers wurden denn auch durch eine karitative Vereinigung ihrer Konfession zum ersten konkreten Einsatz angeregt¹⁶.

In einer ebenfalls repräsentativen Untersuchung von 1989 stellte Robert Wuthnow bei Personen mit religiöser Einstellung eine starke grundsätzliche Hochschätzung des Helfens fest: „Von den Individuen, die sagen, tiefer religiöser Glaube sei absolut wesentlich für sie, geben 89 Prozent an, die Unterstützung von Notleidenden sei sehr wichtig. Diese Zahl sinkt auf 52 Prozent bei Leuten,

die erklären, tiefer religiöser Glaube sei nicht sehr bedeutsam für sie.“ Allerdings zeigte sich auch, daß die beiden spirituellen Merkmale „Gefühl der Geborgenheit in Gott“ und „Wertschätzung eines tiefen Glaubens“ nur bei den Personen mit sozialem Engagement einhergehen, die durch regelmäßigen Gottesdienstbesuch aktiv mit ihrer Glaubensgemeinschaft verbunden sind. „Auch Vergleiche aufgrund anderer Studien weisen darauf hin, daß Spiritualität Menschen nur dann zu Mitgefühl zu bewegen beginnt, wenn eine Schwelle zur Beteiligung an irgendeiner Art von gemeinschaftlicher Aktivität erreicht wurde.“¹⁷

Nun ermutigt die Teilnahme am Leben der Kirchen- oder Synagogengemeinde zwar zu den dort üblichen sozialkaritativen Handlungen (etwa Haussammlungen) oder informellen Verhaltensweisen wie die Sorge für einen kranken Verwandten; doch scheint sie Formen des Helfens, die verhältnismäßig spontan oder neuartig sind, wenig zu fördern. Dies folgert Wuthnow aus der Beobachtung, daß Menschen, die wöchentlich den Gottesdienst besuchen, auch nicht häufiger als solche, die dies selten tun, erklären, sie hätten in den letzten zwölf Monaten einem Bettler, dem sie begegneten, Geld gegeben, hätten angehalten, um jemandem, der Probleme mit seinem Auto hatte, zu helfen, hätten einem Freund oder Verwandten Geld geliehen, jemanden in einer emotionalen Krise unterstützt oder versucht, jemanden vom Alkohol- oder Drogenkonsum abzubringen, zu Hause für einen älteren Verwandten zu sorgen, einem Arbeitskollegen ein Geburtstagsgeschenk zu machen oder mit ihm ein persönliches Problem zu besprechen. Gewiß sind manche dieser Fragen problematisch, doch wirkt Wuthnows Hinweis auf die selektive Sensibilisierung der Konfessionsverbundenen überzeugend: „Ihre Fürsorge wird kanalisiert durch das, was sie in der Kirche sehen und hören. Vor allem wird sie in Programme hinein kanalisiert, die die Kirche als Organisation zu fördern versucht. Außerdem wird sie informell von den Mitgliedern in bestimmte traditionell annehmbare Verhaltensweisen hinein kanalisiert. Kurz, was jemand als Bedürftigkeit betrachtet und wann er Hilfe für angemessen hält, wird von der Organisation geprägt, der er angehört“ (127).

Insgesamt besagt dieser Befund nicht, daß Kirchenferne, Konfessionslose oder Agnostiker sich sozial nicht engagieren. Dies wäre auch theoretisch unwahrscheinlich, denn die nichtreligiösen Motive – Mitleid, stellvertretende Erleichterung, Freude am kreativen Bewirken und das einfache Ethos der Humanität –, die zu jeder Hilfeleistung, auch der religiös motivierten, gehören, können weit tragen, und umgekehrt kann Religiosität und Kirchenverbundenheit auch introvertiert, sozial gleichgültig und egozentrisch sein. Die erwähnten Untersuchungen zeigen aber, daß der christliche Glaube und die Kirchen, trotz ihres gesellschaftlichen Bedeutungsschwunds im Gefolge der Säkularisierung und Individualisierung, in der an geistig-moralischen Quellen nicht gerade reichen modernen Gesellschaft eine herausragende Ressource eines Ethos des Helfens sind. Das gemeinsame Bekenntnis zur Nächstenliebe – als Hauptgebot und zugleich als Froh-

botschaft – wirkt offensichtlich der Abwertung des sozialen Engagements zur sentimental Privatsache entgegen. Die wiederholte Einladung zu Spenden und zum (in Deutschland noch viel zu seltenen) persönlichen Einsatz kann – wenn auch mit der Gefahr einer Blickverengung – das diffuse Gefühl reduzieren, man könne und müsse nichts gegen die allzu vielfältige Not in der Welt tun. Sie kann mit praktischen Möglichkeiten vertraut machen und die Hemmschwellen zum Handeln überwinden helfen. Dies ist klar: Wer zum Austritt aus den Kirchen auffordert, schwächt eine der Hauptwurzeln der Humanität in unserer Gesellschaft.

Leitlinien einer Ethik des Helfens

Die Versuche, freiwilliges soziales Engagement zu wecken und zu stärken, wird man fortsetzen müssen. Religiös wie auch areligiös motivierte Humanisten könnten sich unschwer auf folgende Leitlinien einer Ethik des Helfens einigen und sie als Grundlage betrachten.

1. Das unmittelbare emotionale Betroffensein vom Leid anderer wird zwar oft den Ausgangspunkt, kann aber nie den alleinigen Maßstab helfenden Handelns bilden. Es ist stets zu überlegen, ob, in welcher Art und in welcher Dringlichkeit eine Bedürftigkeit vorliegt und wer ihr auf welche Weise am wirksamsten abhelfen kann, das heißt, wer kompetent und verantwortlich ist.

2. Der Grund, warum wir andere unterstützen sollen, liegt darin, daß jeder Mensch die gleiche Würde, den gleichen unbedingten Selbstwert vor den Menschen und (für den Gläubigen auch) vor Gott hat wie wir. Immer, wenn er diese Würde nicht aus eigener Kraft wahren oder wiedererlangen kann, wir ihm aber dazu verhelfen können, sollen wir ihm beistehen – sei es durch Information, Ausbildungshilfe, materielle Mittel, ärztliche Behandlung, Pflege, soziale emotionale Unterstützung u. a. In diesem Fall hat der Bedürftige ein grundsätzliches ethisches Recht auf Unterstützung; sie ist kein Gnadenakt des Helfers oder der Helferorganisation, so wenig sie in allem rechtlich festgeschrieben werden kann und darum freiwillig zu erbringen ist¹⁸.

3. Hilfe muß darum immer so geleistet werden, daß sie weder demütigt noch bevormundet. Sie darf den Bedürftigen weder materiell noch psychisch vom Helfer abhängig halten, sondern muß als Hilfe zur Selbsthilfe die ihm mögliche Eigenständigkeit fördern. Darum sind nach Möglichkeit die Ursachen, nicht nur die Auswirkungen einer Notlage zu beseitigen.

4. Gerade im modernen Rechtsstaat ist nicht zu übersehen, daß die Prinzipien der Leistungsgerechtigkeit und des Privateigentums zahlreiche Härtefälle mit sich bringen. Im Inland kann der Sozialstaat bei weitem nicht alle Eventualitäten berücksichtigen, und in den Entwicklungsländern leiden Millionen von Menschen nicht nur an Härtefällen, sondern an ungerechten Strukturen.

5. Weder Privatpersonen noch Staaten dürfen etwas als freiwillige Liebesgabe ausgeben, was sie anderen aus Gerechtigkeit schulden. Sich in der Öffentlichkeit für eine gerechte Verteilung der Lebenschancen einzusetzen, ist ebenso wichtig wie die Hilfe im Einzelfall.

6. Im Konfliktfall ist der Bedürftigere zuerst zu unterstützen. Bedürftiger ist jemand, bei dem eine Verzögerung der Hilfe nicht wiedergutzumachende Folgen hätte oder wer, im Vergleich zu anderen, schwerer leidet – sei es an akuten Schmerzen, sei es an den Auswirkungen nichtbefriedigter Grundbedürfnisse wie Hunger, Krankheit, Wohnungslosigkeit in Slums u. ä. Darum verdient die Gewährleistung des Lebensnotwendigen im Sinn der „Option für die Armen“ Vorrang.

7. Der potentielle Helfer muß neben der Lage von Bedürftigen auch seine eigenen Möglichkeiten berücksichtigen. Jemand ist um so eher zu einer Hilfeleistung verpflichtet, je mehr er aufgrund seiner Ausbildung, Begabung, Belastbarkeit, Einkommenssituation und Freiheit von Familienverpflichtungen dazu geeignet ist. Es widerspricht nicht dem Grundsatz des gleichen Selbstwerts aller, wenn wir zuerst für uns und die nächsten Familienangehörigen sorgen, denn dafür sind wir auch am besten in der Lage und darum vorrangig verpflichtet. Allgemein gilt: Das Sollen bemißt sich nach dem Können. Das Helfensollen verlangt keine Selbstaufopferung, wohl aber, daß jeder im Rahmen des ihm Möglichen Bedürftige unterstützt.

8. Um Ineffizienz, Überlastung und ein Ausgenütztwerden zu vermeiden, sollte man sich – zumal wenn man persönliche Hilfe leistet – fachlich weiterbilden sowie im Gespräch mit Kollegen Enttäuschungen verarbeiten und sich auf realistische Ziele einstellen.

9. Mitgefühl und Solidarität bedeuten kein Freude- und Genußverbot. Bedürftige haben nichts davon, wenn wir auf Befriedigungen, die ohne nennenswerte Ausgaben möglich sind, verzichten; aber wir können sie ausdauernder unterstützen, wenn wir unsere Freude am Leben erhalten.

Entscheidend ist schließlich, daß in der öffentlichen Meinung und in der Erziehung der jungen Generation die Phantasie des Guten geweckt wird. Diese entdeckt immer wieder neue Möglichkeiten, von der Nachbarschaftshilfegruppe, die Familien mit behinderten Kindern oder pflegebedürftigen Alten unterstützt, über den Einsatz im freiwilligen sozialen Jahr, den Dienst als Entwicklungshelfer oder die Mitarbeit in einer Menschenrechtsgruppe oder in der Telefonseelsorge bis zur zehnprozentigen Steuer, die man sich selber für Urlaubsreisen und ähnliche Ausgaben auferlegt und einem Projekt in der Dritten Welt zuleitet.

ANMERKUNGEN

- ¹ U. Fink, Die neue Kultur des Helfens. Nicht Abbau, sondern Umbau d. Sozialstaats (München 1990); Das soziale Ehrenamt. Nützl. Arbeit zum Nulltarif, hg. v. S. Müller, T. Rauschenbach (München 1992); M. N. Ebertz, Mobilisierung ehrenamtl. Engagements, in: ThPQ 142 (1994) 145–152; A. Foitzik, Notnagel Ehrenamt, in: HK 48 (1994) 433–435; Dt. Bundesjugendring, Viel Einsatz – wenig Ehre. Ehrenamtl. im Jugendverband – nicht entlohnen, aber belohnen (Bonn 1993).
- ² T. Rauschenbach, S. Müller, U. Otto, Vom öffentl. u. priv. Nutzen d. soz. Ehrenamts, in: Das soz. Ehrenamt (A. 1) 223–242.
- ³ In: Viel Einsatz – wenig Ehre (A. 1) 101–105.
- ⁴ N. Luhmann, Formen d. Helfens im Wandel ges. Bedingungen, in: Perspektiven d. Sozialarbeit, hg. v. H.-U. Otto, S. Schneider, Bd. 1 (Neuwied 1973) 21–43.
- ⁵ K. Hamburger, Das Mitleid (Stuttgart 1985); H. Harbach, Altruismus u. Moral (Opladen 1992).
- ⁶ U. Nuber, Die Egoismus-Falle (Stuttgart 1993).
- ⁷ Dieses Verdienst mag auch W. Schmidbauers Begriff „Helfer-Syndrom“ (Die hilflosen Helfer, Reinbek 1977) sowie C. Berrys Hinweis auf eine „Hilfssucht“ (Die Erlöser-Falle, München 1990) zukommen. Allerdings verführen beide Bezeichnungen leicht dazu, die Problematik, die man ursprünglich nur bei therapiebedürftigen Helfern beobachtet hat, zu verallgemeinern und hinter aller Bereitschaft zu berufl. oder außerberufl. Helfen Zwanghaftigkeit und maßlose Anerkennungsbedürfnisse zu vermuten. Diese Pathologisierung hat wohl auch dazu beigetragen, daß man lange übersah, daß die häufigste Gefahr für das soz. Engagement nicht vom Helfersyndrom, sondern vom „Ausbrennen“ (Burn-out-Syndrom) mit seiner Überlastung und seinen Enttäuschungen ausgeht.
- ⁸ D. Campbell, On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition, in: American Psychologist 30 (1975) 1103–1126.
- ⁹ M. Hunt, Das Rätsel d. Nächstenliebe. Der Mensch zw. Egoismus u. Altruismus (Frankfurt 1992); E. Staub, Entwickl. prosoz. Verhaltens (München 1982); Altruismus. Bedingungen d. Hilfsbereitschaft, hg. v. H. W. Bierhoff, L. Montada (Göttingen 1988); P. Schuster, Theorieansätze zur Motivgenese prosoz. Verhaltens (München 1988); W. Bilsky, Angewandte Altruismusforschung (Bern 1989); H. Heckhausen, Motivation u. Handeln (Berlin 1989); P. Borkenau, Gibt es eine altruistische Motivation? in: PsR 42 (1991) 195–205; C. D. Batson, The altruism question (Hillsdale 1991).
- ¹⁰ Das überzeugendste Prozeßmodell ist immer noch: S. H. Schwartz, J. A. Howard, A normative decision-making model of altruism, in: J. P. Rushton, R. M. Sorrentino, Altruism and helping behavior (Hillsdale 1981) 189–211, zus. gef. in: B. Grom, Religionspsychologie (München 1992) 211–213.
- ¹¹ E. Staub, Entwicklung prosoz. Verhaltens (München 1982).
- ¹² R. Wuthnow, Acts of compassion. Caring for others and helping ourselves (Princeton 1991) 87.
- ¹³ J. Aronfreed, Conduct and conscience (New York 1968) 139.
- ¹⁴ G. Schmidtchen, Ethik u. Protest (Opladen 1992).
- ¹⁵ P. M. Zulehner u. a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler (Freiburg 1991).
- ¹⁶ V. A. Hodgkinson, M. S. Weitzman, A. D. Kirsch, From commitment to action: How religious involvement affects giving and volunteering, in: R. Wuthnow, V. A. Hodgkinson, Faith and philanthropy in America (San Francisco 1990) 93–114.
- ¹⁷ R. Wuthnow, Acts of compassion (Princeton 1991) 125, 155.
- ¹⁸ Siehe I. Kants Hinweis auf die Wohltätigkeit als „Tugendpflicht“, die als gesollt erkannt wird, obwohl sie nicht, wie die „Rechtspflichten“, vor einem Gericht eingeklagt werden kann (Die Metaphysik der Sitten, § 29–31).