

Ruth Großmaß

Tradition und Perspektiven einer Ethik des Helfens

1. Tradition: Vom Helfen als Individualtugend zum professionellen Helfen

Sucht man in der Geschichte der praktischen Philosophie nach Anknüpfungspunkten für eine Ethik des Helfens, dann bietet die abendländische Tradition bis zum Beginn der Neuzeit eine relativ klare Struktur: Ethik ist weitgehend Tugendlehre¹. Als Tugend (*aretê*) gilt seit Aristoteles² die gute Betätigung der menschlichen Seelenkräfte. Und zu den Tugenden zählt auch das „Helfen“ im Sinne von: Bedürftige am Eigenen teilhaben lassen. Zwar wechseln im Laufe der Geschichte die Bezeichnungen für diese Tugend, zwar verschiebt sich ihr Stellenwert innerhalb der Tugendtafeln, aber dass es gut ist und ein gutes Leben befördert, „großzügig zu sein“ bzw. „praktische Nächstenliebe“ zu üben, steht eigentlich außer Frage. In vielen Moraltheorien erweist sich moralisch gutes Handeln gerade daran, ob und mit welcher Haltung anderen Menschen, denen man nicht persönlich verpflichtet ist, Hilfe geleistet wird. Im Kontext christlicher Moraltradition wurde die praktizierte Nächstenliebe in Form der *misericordias* oder der *caritas* sogar zum wichtigsten säkularen Ausdruck von Frömmigkeit. Worin die zu leistende Hilfe jeweils bestand, bedurfte sowohl in der praktischen Philosophie der Antike als auch in der christlichen Ethik keiner großen Diskussion; an den in den Texten jeweils angeführten Beispielen lässt sich ablesen, dass immer sehr konkrete Hilfeleistungen gemeint sind: Gaben an Bettler und Kranke, das Gewähren des Gastrechts, Spenden für die öffentlichen Angelegenheiten der Polis, des Römischen Reiches oder der Kirche. Tugend – eine im Übrigen eher männliche Qualität; erst seit dem 18. Jh. verschiebt sich der Schwerpunkt auf das weibliche Geschlecht – war dabei immer etwas, das der einzelnen Person zukommt und sich im individuellen Handeln ausdrückt. Überlegungen über das richtige Maß der zu leistenden Hilfe, über das Verhältnis der verschiedenen Tugenden zueinander und über die Begründung ethischer Forderungen – ob sie aus religiösen Voraussetzungen abzuleiten sind oder aus dem Naturrecht bzw. der Vernunft³ – spielen daher bis ins 19. Jh. hinein eine größere Rolle in der philosophischen Diskussion als die Frage der Bedeutung von Hilfeleistungen für das Gemeinwesen.

An dieser kurzen Skizze lässt sich – so hoffe ich – bereits eine Schwierigkeit deutlich machen, die nicht nur für die Tugendethik, sondern auch für die sich im Anschluss an Kant dann durchsetzende Pflichtenethik⁴ gilt und mit der sich aktuelle Überlegungen zu einer Ethik des Helfens auseinanderset-

¹ Die Frage nach den Voraussetzungen eines „guten“ Gemeinwesens beschäftigte nicht die Ethik, sondern gehörte seit Platon in den Bereich der Politik.

² Wirksam wurde vor allem die „Nikomachische Ethik“, hrsg. von Olof Gigon, Zürich/ Stuttgart (Artemis) 2. Auflage 1967 Zürich/ Stuttgart (Artemis), s. insbesondere S. 68 – 80.

³ Diese Diskussion kennzeichnet vor allem die Ethik der beginnenden Neuzeit, in der durch die Reformation und den Beginn der empirischen Naturwissenschaft Pluralität von Werthaltungen ermöglicht und befördert wird. Vgl. hierzu: John Rawls, *Geschichte der Moralphilosophie*, Hume – Leibniz – Kant – Hegel. Hrsg. von Barbara Herman. Frankfurt (suhrkamp) 2002; S. 25 – 45.

⁴ In der philosophischen Diskussion unterscheidet man Moraltheorien, die wie die Tugendethik ein Streben nach dem Guten voraussetzen (=teleologische Ethik), von Moraltheorien, die verbindliche Normen bzw. Pflichten begründen wollen (=deontologische Ethik). Eine knappe Herleitung findet sich

zen müssen: Die europäische Tradition unterstellt in ihren ethischen Reflexionen *ein handelndes Subjekt*, geht also – modern gesprochen – von der Perspektive des Individuums aus. Darin liegt nicht nur deshalb eine Schwierigkeit, weil wir seit der postmodernen Kritik an der Aufklärungstradition wissen, dass eine solche Subjektkonstruktion immer auch Ausschlüsse produziert – ausgeschlossen wurden die Ungebildeten, die Frauen und die kolonialisierten Kulturen. Schwierig ist diese Konstruktion auch deshalb, weil „Helfen“ heute nicht mehr der Privatinitiative überlassen bleibt, sondern längst eine Aufgabe des Gemeinwesens geworden ist, rechtlich geregelt und in Ausbildung und Ausübung staatlich kontrolliert. Insbesondere dann, wenn wir in einer Fachhochschule für Soziale Arbeit über die Ethik des Helfens sprechen, kann es deshalb eigentlich nicht um die moralischen und ethischen Verpflichtungen gehen, die wir uns als Privatpersonen auferlegen und die in einer pluralistischen Gesellschaft sehr unterschiedlich begründet sein können. Soziale Arbeit basiert heute nicht mehr auf dem Engagement von Privatpersonen, Vereinen oder religiösen Gruppen. Wir haben es vielmehr mit den gesellschaftlichen Institutionen *professioneller* Hilfe zu tun, die sich aus den Strukturen des „Wohlfahrtsstaates“ seit der Mitte des 19. Jhs entwickelt haben – von der Armenpflege über die „soziale Hilfstätigkeit“⁵ bis zu dem ausdifferenzierten Netz sozialer Versorgungseinrichtungen und Hilfeangeboten, das uns heute selbstverständlich geworden ist. In diesem Kontext von einer Ethik des Helfens zu sprechen, heißt die Ethik des *professionellen* Helfens zum Thema zu machen.

Helfen als professionelles Helfen aber verlässt den Argumentationsrahmen der Tugendlehre und ist nicht mehr aus den moralischen Pflichten des Einzelnen abzuleiten. Professionelles Helfen ist eng mit den sozialstaatlichen Konzepten von Gemeinwesen verbunden. Alice Salomon – auf die ich mich an diesem Ort exemplarisch beziehen möchte – formuliert diese Wende in der Sprache ihrer Zeit sehr treffend: „Caritas wendet sich an den einzelnen, soziale Hilfsarbeit geht an die besitzlose Klasse heran.“⁶ Mit dieser Wende, die „Helfen“ zu einem Thema der Sozialpolitik macht, ist die Frage der Ethik allerdings nicht erledigt. Öffentlich finanzierte professionelle Hilfe bedarf auch heute der ethisch-politischen Grundlagen, die von der Gesellschaft insgesamt anerkannt werden – müssen doch in der Regel gerade diejenigen, die nicht auf Hilfe angewiesen sind, diese tragen. Alice Salomon konnte sich bei ihren Forderungen noch auf von allen geteilte „sittliche Grundlagen“⁷ stützen und die entsprechenden Haltungen sowohl bei ihren Mitstreitern als auch bei ihren Gegnern voraussetzen. In unserer heutigen Situation aber, die sehr stark durch Individualisierung und Pluralisierung der Werte bestimmt ist, bedarf es der *expliziten Verständigung* darüber, welche Vorstellungen über ein „gerechtes“ Gemeinwesen, über ein „gutes“ Zusammenleben in der Gesellschaft oder über die Grundlagen einer funktionstüchtigen „Zivilgesellschaft“⁸ in der Öffentlichkeit geteilt bzw. mitgetragen werden können.

bei: Eva-Maria Schwickert, *Feminismus und Gerechtigkeit: über eine Ethik von Verantwortung und Diskurs*, Berlin (Akademie-Verlag) 2000, S. 13 ff.

⁵ So die Bezeichnung im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh. Vgl. Alice Salomon, *Soziale Frauenbildung*, Leipzig/ Berlin (Teuber-Verlag) 1908

⁶ Alice Salomon, *Soziale Frauenbildung*, a.a.O., S. 36, Fußnote 1, mit Verweis auf Frau Gnauck.

⁷ vgl. Alice Salomon, *Die sittlichen Grundlagen und Ziele der Wohlfahrtspflege*.

Vortrag auf dem 37. Deutschen Fürsorgetag, am 28. Oktober 1921 in Weimar

In: Alice Salomon. *Die Begründerin des sozialen Frauenberufs in Deutschland. Ihr Leben und Werk*. Hrsg. im Auftrag des Vereins für öffentliche und private Fürsorge von Hans Muthesius. Köln/ Berlin (Carl Heymanns Verlag) 1958, S. 188–199.

⁸ „Der Begriff „Zivilgesellschaft“ hat mehrere Bedeutungen. Er kann den weitgehend selbst-regulierten sozialen Raum bürgerschaftlichen Engagements zwischen Staat, Ökonomie und Privatsphäre bezeichnen, aber auch ein immer noch utopisches Zukunftsprojekt menschlichen Zusammenlebens in

Und noch etwas hat sich verändert seit den Anfängen der sozialen Arbeit im 19. Jh.: Zwar hatte auch schon Alice Salomon deutlich gemacht, dass „Wohltätigkeit“ nicht ausreicht, um wirksam zu helfen, dass Sachkunde und Ausbildung hinzukommen müssen; die Verwissenschaftlichung der Sozialen Arbeit, die Entwicklung der Ausbildungsstätten von den „Fachschulen“ zu „Universities of applied science“ dagegen sind ein Effekt des Modernisierungsschubes der 1960er/70er Jahre. Viele Aspekte der Frage „Was soll ich tun?“⁹, auf die Kant zu Folge eine Ethik zu antworten hat, werden daher für das professionelle Helfen heute mit anderen Mitteln als denen der ethischen Reflexion geklärt. Psychologie, Soziologie, Gesellschaftstheorie und sozialwissenschaftlich fundierte Methodenausbildung sind – für uns heute selbstverständlich – an die Stelle religiöser, anthropologischer und moralischer Begründungen getreten. Eine Ethik des professionellen Helfens – so die Konsequenz – muss daher die wissenschaftlichen Grundlagen der sozialen Arbeit kennen, einbeziehen und reflektieren.

Die Professionalisierungsprozesse der sozialen Arbeit haben – das wird deutlich – die Bedeutung von „Helfen“ in vielen Aspekten verändert. Für die sozialarbeiterische Praxis ist trotz dieser Veränderungen *eine* Dimension durchgängig zentral geblieben, die der ethischen Reflexion im Besonderen bedarf: die Dimension der helfenden Beziehung, innerhalb derer Betreuung, Erziehung, Gruppenarbeit, Beratung und soziale Therapie erfolgen. In ihrer Praxis bleibt die Soziale Arbeit nach wie vor an die Handlungsspielräume von Personen gebunden, sind es doch individuelle „Helfer“, die Soziale Arbeit praktizieren, und sind es doch Personen oder Personengruppen, denen die Hilfe zu Gute kommen soll. Die seit den 1980er Jahren öffentlich gewordenen extremen Brüche der Vertrauensbasis des Helfens – Übergriffshandlungen von Sozialarbeitern und Pädagogen, Tötungsdelikte, die von überforderten Pflegekräften verübt wurden, sowie Fälle sexualisierter Gewalt – haben die Bedeutung der ethischen Reflexion der helfenden Beziehung noch einmal unterstrichen.¹⁰

Ziehen wir die Konsequenz aus den bis hierher vorgestellten Überlegungen: Eine aktuelle Ethik des Helfens – und d.h., wenn wir alle angesprochenen Aspekte im Zusammenhang sehen, eine Ethik, die den Bedingungen der entfalteten Moderne¹¹ gerecht zu werden vermag – eine solche Ethik ist von größerer Komplexität als die in der philosophischen Tradition entwickelte. Denn: Da es um *öffentlich finanzierte* Hilfe geht, ist der Gemeinwesenbezug des Helfens von Bedeutung; da es um *wissenschaft-*

der Tradition der Aufklärung. Dazu gehören Gemeinwohlorientierung, gesellschaftliche Selbstorganisation, die Begrenzung staatlicher Herrschaft durch Verfassung, Recht und Partizipation wie auch kulturelle Vielfalt, politische Öffentlichkeit und ökonomische Leistungsfähigkeit. Die Geschichte des Begriffs hat frühneuzeitliche Wurzeln, seit den 1980er Jahren erlebt er eine überraschende Renaissance. Derzeit spielt er eine große Rolle in den Sozialwissenschaften wie auch in den gesellschaftlichen Diskursen und der politischen Rhetorik.“ (Arbeitsgruppe Zivilgesellschaft, www.wz-berlin.de/zkd/zg)

⁹ Nach Kant lauten die vier Grundfragen der Philosophie: „1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie.“ (Kant, Werke hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wiesbaden (Insel) 1958 Bd III, S. 448)

¹⁰ Die Berufsverbände haben im Sinne einer Selbstverpflichtung inzwischen erste Formulierungen für „Ethische Grundlagen der Sozialen Arbeit“ vorgelegt (Vgl. z.B. International federation of social workers, Ethische Grundlagen der Sozialen Arbeit. Prinzipien und Standards. Publications. IFSW-Homepage. www.ifs.org; Stand 5.12.2002), die als Basis für eine erste Selbstverständigung der Profession von großer Bedeutung sind, nicht aber das Feld einer möglichen Ethik der Sozialen Arbeit abdecken.

lich fundierte professionelle Hilfe geht, muss auch die ethische Reflexion wissenschaftliche Theorien und Standards einbeziehen; und da die helfende Beziehung heute wesentlich eine *professionelle Beziehung* ist, hat auch die ethische Reflexion dieser Beziehung Fachlichkeit einzuschließen.

2. Perspektiven einer Ethik des Helfens:

Fragen wir uns nun nach den Perspektiven für eine Ethik des professionellen Helfens – und damit komme ich zum zweiten Teil meines Vortrages – dann ist auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen zunächst einmal festzuhalten, dass es nicht um eine *normative* Ethik gehen kann, die vorschreibt, was zu tun ist. Wo und wie Hilfe geleistet werden *soll*, ergibt sich aus den rechtlichen Rahmenbestimmungen, den wissenschaftlichen Grundlagen und der fachlich-methodischen Ausbildung. Eine Ethik des professionellen Helfens kann nur eine *reflexive* Ethik sein.¹²

Was ist damit gemeint? Eine reflexive Ethik entwirft selbst keine Normen für konkretes Handeln – sie sagt nicht, wo und wie Hilfe zu leisten ist –, sondern sie stellt Begriffe und Argumentationslinien bereit, an Hand derer die ethische Dimension des rechtlich, wissenschaftlich und methodisch begründeten professionellen Handelns zum Thema gemacht und reflektiert werden kann. Alle Bereiche der Sozialen Arbeit – Forschung, Beteiligung am öffentlichen Diskurs, Projektarbeit, Begutachtung und Interventionen in die soziale Lebenspraxis – können und, wie ich persönlich meine, sollen durch eine ethische Reflexion begleitet werden.

An Hand von zwei für die Soziale Arbeit zentralen Themen – der Verbindlichkeit des Hilfegebotes in der Gesellschaft und der ethischen Dimension einer helfenden Beziehung – möchte ich im Folgenden verdeutlichen, was eine reflexive Ethik leistet. Ich beginne mit dem ersten Thema und stelle Ihnen einige Überlegungen zur Kategorie „Gerechtigkeit“ vor.

2.1 Soziale Gerechtigkeit als ethische Kategorie

Die soziale Verpflichtung, in akuten Notsituationen wie Hunger, Krankheit oder Obdachlosigkeit unmittelbar Hilfe zu leisten, scheint auch in den modernen Gesellschaften nicht wirklich umstritten zu sein. Das zeigt z.B. die doch sehr weitgehende Spendenbereitschaft in allen Bevölkerungsschichten, wenn es um Notlagen dieser Art geht. Am ungebrochensten ist die Bereitschaft zu helfen bei Naturkatastrophen und für Menschen, die für alle nachvollziehbar „unverschuldet“ in Not geraten sind. Brüchiger wird die Solidarität, wenn gesellschaftlich bedingte Problemlagen Hilfe erforderlich machen bzw. wenn „Helfen“ auch solche Unterstützung einschließt, die auf Zukunft hin orientiert ist, was z.B. für Erziehungsberatung und Familienhilfe, für Resozialisierungsmaßnahmen von Straffälligen und für Integrationshilfen bei psychisch Kranken gilt. Die ethische Kategorie, auf die zur Begründung einer in diesem Sinne erweiterten Pflicht zu helfen Bezug genommen werden kann, ist die der „sozialen Gerechtigkeit“. „Gerechtigkeit“ – so lässt sich verallgemeinernd sagen – ist immer dann eine wichtige Bezugskategorie, wenn Helfen im weiteren Sinne als gesellschaftlich verbindliche Aufgabe begründet werden

¹¹ Je nach gesellschaftstheoretischer Positionierung könnte man auch sagen: „Bedingungen der Postmoderne“.

¹² Zur genaueren Abgrenzung von „normativer“ und „reflexiver“ Ethik vgl. „Handbuch der Ethik“, hrsg. von Marcus Düwell, Christoph Hübenthal & Micha H. Werner. Stuttgart/ Weimar (Metzler) 2002, S. 1–18

soll. Die Bedeutung dieses Begriffs ist jedoch keineswegs festgelegt und eindeutig. „Gerechtigkeit als dasjenige ... , was wir uns gegenseitig schulden“¹³ galt in der antiken Philosophie als höchste Tugend, seit den Naturrechtsdebatten des 17. Jahrhunderts wird der Begriff nicht mehr auf den einzelnen, sondern auf das Gemeinwesen bezogen. Im 18. und 19. Jh. dann, in Folge der Gesellschaftsmodele sozialistischer Prägung bekommt „Gerechtigkeit“ einen deutlichen Akzent in Richtung *Verteilungsgleichheit*, ein Verständnis, das bis heute in den öffentlichen Diskussionen dominiert. Anders in der philosophischen Diskussion: hier werden heute *alle* ethischen Fragen, die sich mit Verbindlichkeiten und Pflichten des Gemeinwesens gegenüber dem Einzelnen beschäftigen, unter dem Begriff der (sozialen) Gerechtigkeit behandelt¹⁴. Als prominenteste Beispiele seien die Konzeptionen von John Rawls¹⁵ und Jürgen Habermas¹⁶ genannt. Dass es sich bei solchen Entwürfen nicht um abgehobene philosophische Debatten handelt, die die politische und berufliche Praxis wenig berühren, wird an den aktuellen Diskussionen um Kürzungen bzw. Umstrukturierungen des Sozialstaates deutlich. Ist doch der Konsens darüber, welche Hilfe das Gemeinwesen den Einzelnen zu gewährleisten hat, offenkundig keineswegs stabil und selbstverständlich. Er muss vielmehr immer wieder neu ausgehandelt und bekräftigt werden, bedarf also eines kontinuierlichen Verständigungsprozesses in der politischen Öffentlichkeit.¹⁷ Auch die in der Sozialen Arbeit Tätigen haben hierzu etwas beizutragen, sind sie doch nicht nur ihrer Klientel gegenüber Experten für effektive Hilfe, sondern gleichzeitig auch der Öffentlichkeit gegenüber Experten für die Wahrnehmung und Beschreibung sozialer Probleme. Doch auf welchen Begriff von sozialer Gerechtigkeit kann dabei zurückgegriffen werden? Welcher eignet sich als Bezugskategorie für die Begründung Sozialer Arbeit?

Erlauben Sie mir einen kleinen Umweg auf ein ganz anderes Terrain: Die Feministinnen unter Ihnen werden sich erinnern, dass es in den 1980er Jahren eine große Welle historischer und ethnologischer Studien gab, die sich auf die Suche nach matriarchalen Gesellschaften machten. Diese Suche war – bezogen auf das utopische Ziel „Matriarchat“ – nicht sehr erfolgreich, hat aber in vielerlei Hinsicht interessante Ergebnisse produziert. So haben vergleichende Studien zur Geschlechterkultur in verschiedenen Gesellschaften gezeigt, dass Egalität zumindest historisch nicht die einzige Alternative zu hierarchischen Geschlechterverhältnissen darstellt¹⁸. Es gibt auch Ethnien, in denen den beiden Geschlechtern unterschiedliche Rollen zukommen und die dennoch von wechselseitigem Respekt und wechselseitiger Unterstützung geprägt und in gewisser Weise egalitär sind. Es sind also – schaut man in die vergleichende Kulturanthropologie – unterschiedliche Modelle von Geschlechtergerechtigkeit möglich. Eines aber ist all diesen Modellen gemeinsam: es existiert jeweils eine Balance zwischen Belastung und Würdigung, zwischen Einfluss und Abhängigkeit, zwischen materieller und symboli-

¹³ „Handbuch der Ethik“, a.a.O., S. 365

¹⁴ Zu dieser Begriffsgeschichte vgl. „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, hrsg. von Joachim Ritter, Band 3: G-H, Basel, Stuttgart (Schwabe & Co) 1974, S-329 – 338.

¹⁵ John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt (suhrkamp) 1975

¹⁶ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt (suhrkamp) 1992

¹⁷ Vorausgesetzt ist hier das Konzept des öffentlichen Raumes, wie es von Hannah Arendt in die politische Philosophie eingeführt worden ist. Vgl. Hannah Arendt, Über die Revolution (Neuausgabe 1974), 4. Aufl. 1994, München (Piper), S. 118; 346 ff.; Hannah Arendt, Vita Activa oder vom tätigen Leben. (Neuausgabe 1981) 7. Aufl. 1992, München (Piper), S. 49-57.

scher Macht, eine Balance, die beiden Geschlechtern die Möglichkeit gibt, der Gemeinschaft als ganzer zugehörig zu sein, und die der Gesellschaft dadurch innere Stabilität verleiht.

Mir scheint, dieser Befund lässt sich über die Frage der Geschlechterkultur hinaus verallgemeinern: Eine zivile Gesellschaft bedarf, um zu funktionieren, der Gegengewichte zu faktisch vorhandenen Ungleichheiten. Innerhalb von funktional differenzierten Gesellschaften¹⁹, mit denen wir es heute zu tun haben, haben professionelle Formen unterstützender Hilfe die Bedeutung eines solchen Gegengewichtes zu den vorhandenen Ungleichheiten. Sie sorgen mit ihren Interventionsformen – in Bildungsarbeit, Familienhilfe, Sozialtherapie und Beratung – dafür, dass Benachteiligung und Misserfolg in Teilsystemen der Gesellschaft nicht zum gesellschaftlichen Ausschluss führen. Schulischer Misserfolg soll nicht die Teilnahme am Wirtschaftssystem verhindern, Arbeitslosigkeit nicht Beteiligung an Kultur und Politik ausschließen; Armut der Eltern soll nicht die Bildung und Ausbildung der Kinder beeinträchtigen; Krankheit und psychische Krisen sollen nicht ins soziale Abseits führen.

Der Gerechtigkeitsbegriff, dem die Soziale Arbeit verpflichtet ist und auf den sie in ethischen Reflexionen und politischen Debatten zurückgreifen kann, hat – wenn wir dem Helfen diese Funktion zuweisen – nicht Verteilungsgerechtigkeit im Zentrum, sondern Beteiligungsgerechtigkeit. Beteiligungsgerechtigkeit verstanden als Beförderung von *gerechten Zugangschancen*.²⁰ Sozialarbeit als gesellschaftlich etablierte Form des Helfens hat – im Kontext eines solchen Gerechtigkeitsbegriffes – die Aufgabe, bei gegebener Ungleichheit die Zugangschancen jedes Einzelnen zu den wichtigsten gesellschaftlichen Bereichen, zu Bildung, Wirtschaft, Politik und Kultur zu gewährleisten. Arbeitsfelder und Reflexionskategorien lassen sich aus einer solchen ethischen Begründung ableiten.

Diese These bedarf sicher der Diskussion. Ich möchte sie dennoch undiskutiert stehen lassen, damit ich mich noch einem zweiten Beispiel für eine reflexive Ethik zuwenden kann. Um nicht den Eindruck entstehen zu lassen, Ethik habe es nur mit sogenannten „großen“ Fragen wie der der Gerechtigkeit zu tun, habe ich hierfür ein Thema gewählt, das dem Berufsalltag näher steht:

2.2 Die ethische Dimension der helfenden Beziehung

Hinsichtlich der ethischen Dimension der helfenden Beziehung gibt es auch im fachlichen Diskurs der Sozialen Arbeit inzwischen eine Reihe von Überlegungen und Anknüpfungspunkten. Die Diskussion hat allerdings in den verschiedenen Praxisfeldern einen unterschiedlichen Stand erreicht und – zu Recht – unterschiedliche thematische Schwerpunkte entwickelt. Bei meinen Überlegungen hier werde ich mich auf das Praxisfeld Beratung beziehen, nicht nur weil es mir aus meiner eigenen Berufspraxis am nächsten ist, sondern auch weil die Überlegungen in diesem Feld am weitesten entwickelt sind.

¹⁸ Vgl. z.B. Ilse Lenz & Ute Luig (Hg.) Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalen Gesellschaften. Berlin (Orlanda) 1990

¹⁹ s. hierzu: Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt (suhrkamp) 2 Bde. 1997; Ruth Großmaß, Psychische Krisen und sozialer Raum. Tübingen (dgv) 2000, S. 116-134;

²⁰ Auch für eine solche Position lassen sich Bezugsautor/inn/en nennen: Hannah Arendts Konzept des „öffentlichen Raumes“ führt natürlich auch zur Frage nach den Bedingungen der „Teilnahme des Einzelnen am öffentlichen Leben“ (Über die Revolution, a.a.O. S. 339). Thomas Assheuer vertritt in der aktuellen Debatte die Position, dass die Gerechtigkeitsfrage sich auf Einschluss und Ausgrenzung im Luhmannschen Sinne zuspitzt („Schattenboxen im leeren Ring“, *Die Zeit* Nr. 23, 28. Mai 2003, S. 40 f.). Und die Zeitschrift *Die Philosophin* weist in der Einleitung zu dem Heft mit dem Schwerpunktthema „Gerechtigkeit konkret“ (14. Jg, Heft 27, August 2003) – zu Recht – darauf hin, dass diese Position nicht neu ist, sondern sich weite Teile der feministischen Ethik-Kritik und Ethik-Konzeption genau mit der Frage der Voraussetzungen von Zugehörigkeit und Beteiligung auseinandergesetzt haben. (S. 5)

Dieser relativ hohe Stand ethischer Überlegungen hat zum einen damit zu tun, dass Beratung in ihren praktischen Methoden Verfahren der humanistischen Psychologie aufgenommen hat – klientenzentrierte Gesprächsführung gehört inzwischen zu den Basisqualifikationen von Beratung. Werte wie „Persönlichkeitsentwicklung“, „Selbstwert“ und „Authentizität“ gehören daher zum Grundverständnis der Profession. Zum anderen ist der vergleichsweise hohe Stand ethischer Reflexion in diesem Bereich aber auch darauf zurückzuführen, dass die feministische Kritik an sexuellen Übergriffen in Beratung und Psychotherapie²¹ früher als in anderen Bereichen eine Auseinandersetzung erzwungen hat. Möglich wurde so die Entwicklung von berufsethischen Standards²², die den respektvollen Umgang mit der professionellen Beziehungsmacht einfordern: Transparenz des methodischen Vorgehens in der Beratung, Respektieren von persönlichen Grenzen, Ausschluss jeglicher Form von Sexualität, berufs begleitende Supervision auch hinsichtlich der Genderrelation²³. Lehrbücher für Beratung enthalten im angelsächsischen Bereich inzwischen Kapitel, die sich der ethischen Dimension der Beratungsbeziehung widmen²⁴ und die Umsetzung der genannten Prinzipien in die Beratungspraxis diskutieren. In diesen Diskussionen wird deutlich, dass das Klarstellen der Werte und Verhaltensmaßstäbe zwar ein wichtiger erster Schritt ist, dass es aber darüber hinaus darum gehen muss, eine die Praxis begleitende ethische Reflexion zu etablieren, damit ethische Sensibilität entwickelt und im professionellen Handeln gestärkt werden kann. Im Zentrum solcher Überlegungen stehen Situationen, die ein ethisches Dilemma enthalten. Wer in der sozialarbeiterischen Praxis tätig ist, kennt solche Situationen aus dem Berufsalltag: die Frage der Einweisung eines psychisch Kranken gegen dessen expliziten Willen, die Entscheidung ein Kind aus der Familie herauszunehmen, die Unsicherheit, wie mit der Schweigepflicht umzugehen ist, wenn einem Straftaten anvertraut oder angekündigt werden ...

Ich möchte Ihnen ein Beispiel vorstellen, in dem der Rahmen für eine ethische Reflexion solcher kritischen Situationen beschrieben wird – ein Rahmen, der sich für *alle* Felder des professionellen Helfens verwenden lässt. Elizabeth Reynolds Welfel²⁵ hat zehn Schritte für kritisch-evaluierendes ethisches Denken und Handeln zusammengestellt – Sie finden eine Übersicht in Ihrem Hand-Out.

Zehn-Schritte-Konzept: (für kritisch-evaluierendes ethisches Denken und Handeln)

1. Schritt:	Entwickel ethische Sensibilität.
↓	

²¹ Im angelsächsischen Bereich sind die Psychotherapie und Beratung auch heute noch weniger stark voneinander abgegrenzt, als dies in Deutschland (seit dem Psychotherapeutengesetz 1999 wieder) der Fall ist. Die Debatte um berufsethische Standards wurde auf diesem Hintergrund für beide Interventionsformen geführt.

²² Vgl. z.B. British Association for Counselling and Psychotherapy, Ethical Framework for good practice; www.bacp.co.uk/ethical_framework/index.html

²³ Zum aktuellen Stand der Diskussion vgl. Ute Sonntag, Irmgard Vogt, Eva Arnold: Sexuelle Übergriffe in Therapie und Beratung. In *vpp 1/1999* sowie www.dgvt.de/fachgruppen/frauen/sexu1.html.

²⁴ Vgl. z.B. John McLeod, An Introduction to Counselling, Buckingham/ Philadelphia (Open University Press), dritte Auflage 2003, S. 382-415

²⁵ Elizabeth Reynolds Welfel, Ethics in Counseling and Psychotherapy. Standards, Research, and Emerging Issues, USA (o.O.) 2002, Wadsworth Group (Brooks/Cole).

2. Schritt:	Lege fest, um welches ethische Dilemma es geht und welche Handlungsoptionen gegeben sind.
↓	
3. Schritt:	Überlege, welche professionellen Standards bei diesem Problem greifen.
↓	
4. Schritt:	Prüfe die relevanten Gesetze und Richtlinien.
↓	
5. Schritt:	Mache ausfindig, welche ethische Gelehrtenmeinungen zur Klärung beitragen können.
↓	
6. Schritt:	Wende (die herausgefundenen) ethischen Prinzipien auf die Situation an.
↓	
7. Schritt:	Berate dich mit deinem Supervisor und anerkannten Kollegen.
↓	
8. Schritt:	Denke nach und entscheide dann.
↓	
9. Schritt:	Informiere deinen Supervisor; setz die Entscheidung um und dokumentiere die einzelnen Schritte.
↓	
10. Schritt:	Reflektiere die Erfahrung.

(S. 24, Übers. R.G.)

Aus Zeitgründen lasse ich dieses Schema unkommentiert, weise aber auf zwei interessante Aspekte hin: 1. Ethische Reflexion erfolgt nicht in professioneller Einsamkeit, sondern als ein kommunikativer Prozess. 2. An ein solches Modell schließen sich Fragen an, die unmittelbar in die Konzeption und Ausbildung der Sozialen Arbeit führen. Wie entwickelt man ethische Sensibilität? Wie stellt man die erforderliche Kollegialität her? Wie wird Supervision ein selbstverständlicher Bestandteil professionellen Helfens? Diese Fragen würde ich gern mit Ihnen diskutieren – da die Zeit knapp ist, begnüge ich mich zunächst einmal mit einer allgemeinen und knappen Antwort, die zudem zirkulär ist: Dies alles erreicht man, indem man diese Art ethischer Reflexion in Ausbildung und beruflicher Praxis etabliert.