

Ulrich Kuhnke

Compassion – Mitleid als Motivation Sozialer Arbeit

|| *Zur Unvertretbarkeit theologischer Redeweise*

Weiter als gegenseitige Anerkennung auf gleicher Ebene greift die Aufmerksamkeit auf das Leid der anderen und die Bereitschaft, sich von ihnen in Anspruch nehmen zu lassen.

Biblische bzw. praktisch-theologische Rückbesinnung vermag hier einen Horizont zu erschließen, an den eine säkulare Redeweise nicht herankommt: die Leidempfindlichkeit Gottes.

● Kirchliche Sozialarbeit entstand aus dem katholischen Milieu, jener Sozialform des Christentums, die sich im 19. Jahrhundert auszuprägen begann und seit den 1960er-Jahren ihrem Ende zugeht. Sie ist an Werten orientiert gewesen, die sich der motivbildenden Kraft dieses Milieus verdanken. Heute ist ein tief greifender Wandel der Motivlagen in der Praxis Sozialer Arbeit zu beobachten, sowohl der ehrenamtlichen als auch der professionellen Sozialarbeit. Das von Milieuvorgaben geprägte Ehrenamt verändert sich zur Freiwilligenarbeit. An die Stelle der durch Tradition vorgegebenen Pflichtwerte treten damit vielfältige, individuelle Motive der Selbstverwirklichung.

Auch im Bereich der caritativen Organisationen tritt der Bezug zu Werten aus der christlichen Tradition zurück, diesmal zugunsten pro-

fessioneller Standards, die allein die Qualität des Handelns sichern helfen sollen.

Im Blick auf die motivbildende und identitätsstiftende Kraft der bisherigen Milieuzusammenhänge bleibt zu fragen: Wo entstehen heute normative Orientierungen für soziales Handeln? Welche Rolle kann Religion, zumal das Christentum dabei (noch) haben?¹

Kommunikative Ethik

● Zu der Zeit, als in den 1970er-Jahren die Milieus abzuschmelzen begannen, hat Jürgen Habermas diese Entwicklung als Schritt einer sozialen Evolution interpretiert: Religiös-metaphysische Weltbilder seien abgelöst worden durch universale Orientierungen; die in der jüdisch-christlichen Tradition ausgebildete Liebesethik gehe auf in der säkularisierten Form einer kommunikativen Ethik.²

Dieser Ansatz einer Diskursethik ist von der Idee bestimmt, dass es einen normativen Kern gibt, der im kommunikativen Handeln selbst angelegt ist: die wechselseitige Anerkennung der am Diskurs beteiligten Kommunikationspartner. Da der Kreis dieser Diskursteilnehmer nicht begrenzt ist, zielt der ethische Diskurs auf die

universale Kommunikationsgemeinschaft, die im geschichtlichen Handeln solidarische Freiheit realisiert. Von den Weltreligionen ist dabei nicht mehr übrig geblieben als dieser »Kernbestand einer universalistischen Moral«³.

Inzwischen ist Habermas' Position sehr viel religionsfreundlicher. Nicht zuletzt den Gesprächen mit Theologen, u.a. mit Johann B. Metz oder mit Joseph Ratzinger, ist es zu verdanken, dass er, der sich selbst als »religiös unmusikalisch« bezeichnet, der Religion eine bleibende Bedeutung beimisst.

Ein anderer theologischer Gesprächspartner von Habermas, Helmut Peukert, hat die normativen Implikationen kommunikativen Handelns analysiert. Er hat dabei eine Aporie aufgedeckt, die die Möglichkeit kommunikativen Handelns als solche in Frage stellt.⁴ Wenn man nämlich die

»die eigene Freiheit
dem Leiden anderer verdankt«

eigene Freiheit dem Leiden anderer verdankt, wird fraglich, ob Freiheit und Glück unter diesen Voraussetzungen überhaupt denkbar sind. Müsste man dann nicht in dem Bewusstsein leben, den zuvor Unterdrückten, den Erschlagenen, den Opfern des vorausgegangenen Befreiungsprozesses alles zu schulden?

Der Versuch, solidarisch zu leben trotz der Erfahrung, dass andere in diesem Versuch vernichtet worden sind, ist die paradigmatisch äußerste Grenzsituation. In dieser Situation kann nicht noch einmal auf außerhalb ihrer selbst liegende Prinzipien zurückgegriffen werden. Es kann nur auf eine kommunikative Praxis verwiesen werden, die als endliches, solidarisches Handeln gewagt worden ist, und auf die Art von Wirklichkeit, die sich in einer solchen Praxis erschließt und die im kommunikativen Handeln erfahrbar gemacht werden kann.

Für den Theologen Peukert ist es möglich, diese Wirklichkeit im Rückgriff auf die geschichtliche Erfahrung der biblischen Tradition zu erschließen, denn in ihr geht es um eben diese Wirklichkeit, die in den Grund- und Grenzerfahrungen kommunikativen Handelns gemacht wird. Habermas selbst hat in einem Gespräch mit Peukert für das hier Gemeinte den Begriff »Anamnetische Solidarität« vorgeschlagen.⁵

Säkulare und religiöse Rede

● Die veränderte Sicht, die Habermas auf die Religion einnimmt, wird daran deutlich, dass er von einer »postsäkularen Gesellschaft« spricht. Damit bezeichnet er nicht allein das Fortbestehen der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Gesellschaft als bloße Tatsache, sondern will damit zugleich eine kognitive Herausforderung für die philosophische Reflexion benennen.

Habermas hält an der Unterscheidung einer säkularen, allgemein zugänglichen Rede von einer religiösen, d.h. von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede fest. Gleichwohl habe sich Philosophie gegenüber der religiösen Überlieferung als lernbereit zu verhalten, und zwar nicht aus funktionalen Gründen, weil die Religionen zur Reproduktion erwünschter Motivlagen und Einstellungen beitragen, sondern vielmehr aus inhaltlichen Gründen: In religiösen Überlieferungen, mithin in den heiligen Schriften, haben sich »Intuitionen ... vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben« artikuliert, die einem nachmetaphysischen Denken unzugänglich geworden sind. Deshalb könne im Gemeindeleben (der Religionsgemeinschaften) etwas zur Sprache kommen, das sich mit dem professionellen Wissen von Experten allein nicht wiederherstellen ließe: »hinreichend differen-

zierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge«. ⁶

Habermas hält es allerdings für notwendig, dass relevante Beiträge aus der religiösen in eine säkulare, d.h. öffentlich zugängliche Sprache übersetzt werden. Er behauptet, dass dabei der religiöse Sinn zwar transformiert, aber nicht deflationiert und aufgezehrt wird. Eine solche »rettenden Übersetzung«, wie er es nennt, erschließe »den Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus dem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen«. ⁷ Diese Übersetzungsarbeit will er nicht einseitig den religiösen Gesprächspartnern aufbürden. Die Gesellschaft werde sich nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sie sich ein Gespür für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahre. ⁸

Ich möchte dieses Gesprächsangebot annehmen und einen Begriff zur Sprache bringen, der zu den zentralen Begriffen der neuen Politischen Theologie zählt: den Begriff »Compassion«. Zum einen lässt sich mit diesem Begriff die Erfahrung benennen, die im solidarischen Handeln gemacht wird und über die

»die Erfahrung, die hinweist auf eine rettende Wirklichkeit«

Grenzerfahrung des Leids hinausweist auf eine rettende Wirklichkeit. Zum anderen bietet sich hier ein Begriff an, der zur Orientierung solidarischer Praxis, mithin der Sozialen Arbeit, dienen kann. Nicht zufällig sind mit diesem Begriff Projekte an kirchlichen Schulen beschrieben, die mit Schülern und Schülerinnen solidarisches Handeln einüben und dessen Mo-

tivstruktur entdecken wollen. Zur Frage steht, ob es wirklich gelingt, das semantische Potenzial der religiösen Rede auszuschöpfen, ob es sich übersetzen lässt in eine säkulare Sprache.

Die Erzählung vom Samariter

● Das Traditionsstück, das ich zu diesem Zweck ausgewählt habe, ist ein klassischer Text zur Theologie Sozialer Arbeit: die Erzählung vom Samariter im 10. Kapitel des Lukasevangeliums. Eine kurze, dichte Exposition führt in die Handlungssituation ein. Sie versetzt uns in eine Umgebung, die den damaligen Hörern vertraut gewesen sein dürfte: ein unsicherer Weg, der durch gefährliche Schluchten nach Jericho, einem auch von Priestern des Jerusalemer Tempels bewohnten Ort, herabführt. Vor allem aber entwirft die Exposition eine Erzählperspektive, wird doch die Geschichte aus der Sicht des Betroffenen erzählt. Der »Mensch«, der unter die Räuber fällt, kann jeder sein. Mit ihm soll sich der Hörer/die Hörerin identifizieren, und das allein schon ist theologisch bedeutsam: Die Perspektive der Leidenden ist entscheidend.

In genauer Parallele werden nun zwei Verhaltensweisen erzählt: kommen – sehen – vorübergehen. Anstatt zu helfen, gehen die Personen, nachdem sie gesehen haben, weiter, d.h. sie handeln nicht. Sehen und doch nicht sehen – es geht um das Problem der Wahrnehmung, die zum Handeln führt. Auch die dritte Handlungsvariante setzt gleich an und wird dann überraschend anders weitergeführt. Durch die strenge Parallelität erzeugt das dreigliedrige narrative Schema die Pointe: Der Samariter lässt sich »berühren«, das Wort dazu bedeutet exakt: »im Innersten – bis in die Eingeweide – bewegt werden«. Auf dieses zentrale Motiv, die Leidempfindlichkeit, die den Samariter handeln lässt, steuert die Er-

zählung zu. Ein neuerer theologischer Begriff für diese Leidempfindlichkeit lautet »Compassion«.

Für theologische Ausleger ist es oft ein Problem gewesen, dass ausgerechnet die eigene Berufsgruppe als Kontrast dient. Während einige einen antiklerikalen, mindestens kultkritischen Akzent heraushören, versuchen die anderen Gründe anzuführen, die die Priester entlasten könnten (z.B. das Motiv der kultischen Reinheit). Ich vermute hingegen, dass mit der Einführung von Priester und Levit hintergründig die theologische Aussage des Textes angelegt ist, der ja ansonsten ganz und gar profan bleibt. Wenn diejenigen, die für die Verrichtung des Kultes zuständig sind, nicht in der Lage sind, richtig zu sehen

»An der Compassion bricht die Situation um.«

und richtig zu handeln, ist damit die Frage des Gottesdienstes in die Geschichte eingetragen. Es geht mithin um die Frage, wie Gott gedient wird. Die Antwort ist buchstäblich »praktisch«, sie liegt im Handeln selbst: das, was der Samariter tut, ist der wahre Gottesdienst. (Diese Antwort liegt dann übrigens durchaus auf der Linie prophetischer Kultkritik von Hosea (Hos 6,6) bis zu Jesus (Mt 9,13; 12,7): »Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer«.)

An der Compassion bricht die Situation um. »Es entsteht eine Beziehung zwischen dem Verwundeten und dem Samariter.«⁹ Der zweite Teil der Erzählung entfaltet dann ein Geschehen, das von der Compassion ausgelöst ist. Durch eine Reihung von Verben gewinnt die Handlung an Dynamik; es sind genau 3 x 3 Stiche. Erzählt wird hier »Praxis pur«, es geht mit Nachdruck um die Verdeutlichung dessen, was christliche Praxis ist.

Dass im Kontrast zu den religiösen Repräsentanten ein Andersgläubiger, der Andere

schlechthin, zum Vorbild dieser Praxis wird, ist bis heute provokant und gerade darin theologisch bedeutsam. Ein solches Engagement bedarf zu seiner Dignität, seiner theologischen Qualifikation, nicht des expliziten Bekenntnisses. Es legitimiert sich selbst als »Gottesdienst«.

Leidempfindlichkeit

● Die theologische Bedeutung, die in der Gleichniserzählung hintergründig bleibt und damit implizit vorhanden ist, wird erst in der sekundären Rahmung explizit. Die Ausgangsfrage, die die Gleichniserzählung motiviert, lautet: Wer ist mein Nächster? Damit ist ein zentrales Problem rabbinischer Tradition aufgenommen, nämlich die Frage nach dem Geltungsbereich der von der Thora geforderten Liebe. Die Antwort auf diese Frage wird nun mit der Gleichniserzählung eingeführt, wobei sie konsequenterweise darauf hinauslaufen müsste, dass der unter die Räuber Gefallene der Nächste sei. Tatsächlich wird die Frage aber umgestellt: Wer hat als Nächster gehandelt?

Die Frage nach dem Objekt der Hilfe wird so zur Frage nach dem Subjekt des Handelns. Die Frage darf nicht, wie sie der Gesetzeslehrer stellt, von mir aus, sondern muss vom vorgefundenen Leidenden her gestellt werden: »Der Notleidende macht mich zu seinem ›Nächsten‹, ›alteriert‹ mich.«¹⁰ Es geht mithin um eine subjektive Beziehung, ist »Nächster« doch ein Beziehungsbegriff.

Der Nächste wird durch die Erzählung mit der Praxis der Compassion gekennzeichnet und zwar mit einem Begriff, der theologische Konnotationen besitzt: »Barmherzigkeit« kann alttestamentlich von Menschen und von Gott ausgesagt werden. Somit kann hier Zweierlei ausgedrückt sein: ein von Gott gefordertes Verhalten

zwischen Menschen und eine Charakterisierung Gottes selbst. Vom Kontext her steht der menschliche Aspekt im Vordergrund, dennoch bleibt die theologische Konnotation unüberhörbar. Damit ist wiederum eine theologische Qualifikation der Compassion vorgenommen, die aber auch in der Rahmung zurückhaltend bleibt.

Deutlicher wird erst der Dialog, der der Gleichniserzählung vorgeschaltet ist. Die mit dem Begriff der Barmherzigkeit angedeutete Korrelation menschlicher und göttlicher Liebe wird nun zum zentralen Gegenstand eines theologischen und ethischen Diskurses zweier Rabbiner,

»worauf es im Glauben letztlich ankommt«

Jesu und eines Gesetzeslehrers. Ihre Ausgangsfrage »Was muss ich tun ...?« ist die Grundfrage jeder normativen Ethik, ihre Zielrichtung lautet allerdings: »... damit ich das ewige Leben erbe«. So formuliert handelt es sich um die zentrale Frage jüdischer weisheitlicher Theologie, nämlich die Frage nach dem gelingenden Leben als Frage nach dem, worauf es im Glauben letztlich ankommt, bzw. nach dem Zentrum der Thora.

Die Antwortversuche des weisheitlich geprägten Judentums weisen in eine ähnliche Richtung wie die Antwort des Gesetzeslehrers in der Geschichte, der das Gesetz zitiert: Das Zentrum der Thora wird im Gebot der Gottesliebe erkannt und in dem Gebot der Nächstenliebe, das dem ersteren an die Seite gestellt wird. Originell ist hier die sprachliche Kombination der beiden Gebote, die in der jüdischen Tradition sonst nicht belegt ist. Durch das gemeinsame Verb verschmelzen die Zitate aus Dtn 6,5 und Lev 19,18 auch sprachlich zu einem einzigen Doppelgebot.

Inhaltlich handelt es sich so um eine, wenn nicht die Spitzenaussage neutestamentlicher Ethik: Gottes- und Nächstenliebe sind eine Ein-

heit und als solche Zusammenfassung der Thora. Sie bilden eine Einheit in der Polarität, die sich nicht halbieren lässt.¹¹

Mystische Erfahrung

● Was bedeutet nun Compassion für die Orientierung heutiger sozialer Praxis? Lässt sich mit ihr die motivbildende Kraft der jüdisch-christlichen Tradition für die Soziale Arbeit in einer post-säkularen Gesellschaft neu formulieren?

Die Samaritererzählung weist in die Leidempfindlichkeit der Gottesrede ein. Sie ist jene Leidempfindlichkeit, die auch die solidarische Praxis Jesu mit den Ausgegrenzten und Armen gekennzeichnet hat. Mehr noch: Sie ist Ausdruck jener Liebe, die er meinte, wenn er von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sprach.

Die Erzählstruktur macht deutlich, dass die Rede von Gott zunächst sehr verhalten erfolgt und auch dann noch, als sie explizit wird, an die Praxis der Compassion gebunden bleibt. Das bedeutet, dass die Compassion, die »Empfindlichkeit für fremdes Leid nicht die moralische Konsequenz, sondern die ... Voraussetzung der biblischen Rede von Gott«¹² darstellt. Compassion ist – um ein Wort von Gotthard Fuchs aufzugreifen – kein kategorischer Imperativ, sondern ein kategorischer Indikativ. Sie ist letztlich eine transzendente, eine mystische Erfahrung.

Alle großen Religionen sind um eine Mystik des Leidens konzentriert, wobei grundsätzlich zwei entgegengesetzte Blickrichtungen der Leidensmystik möglich sind: nach innen und zum anderen Menschen hin. Im Samaritergleichnis und in biblischer Tradition insgesamt geht es um die Wahrnehmung des Leids der anderen. Es handelt sich um eine Mystik der offenen Augen; Metz spricht sogar von einer »Mystik der schmerzhaft geöffneten Augen« im Gegensatz

zu einer Mystik der geschlossenen Augen, einer, die vor dem Leid der anderen die Augen verschließt. In dieser Mystik der offenen Augen wurzelt die christliche Gottesrede, sie ist in ihrem Kern eine leidempfindliche Gottesrede. Sie bildet den Horizont des praktischen Diskurses der christlichen Gemeinde.

Dieser Diskurs ist dann tatsächlich von einer anderen Norm geleitet, als es Habermas für die Diskursethik vorgeschlagen hat. In der Samaritererzählung haben wir es nicht mit strikt symmetrischen Anerkennungsverhältnissen zu tun,

»Mystik der offenen Augen«

wie sie das Diskursprinzip als grundlegende Norm voraussetzt. Es handelt sich um asymmetrische Anerkennungsverhältnisse: die Zuwendung des einen zu dem überfallenen, zerstörten anderen. Und auch der Diskurs Jesu mit dem Gesetzeslehrer ist asymmetrisch, wenn es die Intention des Gesetzeslehrers ist, Jesus zu versuchen. Die Rückfragen und Antworten Jesu hingegen wagen die Anerkennung des anderen gerade trotz der Asymmetrie – eine höchst riskante Form der Kommunikation, wie sich am Ende des Lebens Jesu herausstellen soll. Und gerade darin wird die befreiende Kraft seines Handelns erfahrbar.

Die Perspektive der Theologie

- Compassion, von der in der biblischen Erzähltradition die Rede ist, ist nicht bloße Emotion, bloßer Affekt des Mitleids; sie ist aber auch kein rein formales Moralprinzip. Sie ist vielmehr eine Option, die hervorgeht aus einer spezifischen geschichtlichen Erfahrung, eben jener befreienden Wirklichkeit, die »zur Freiheit befreit«. ¹³ Sie wurzelt und verweist auf diese trans-

zendente Erfahrung. Von daher lässt sie sich im Kern eben nicht in säkulare Sprache übersetzen. »Die Aneignung von semantischen Potenzialen, die in der religiösen Überlieferung aufbewahrt sind«, ¹⁴ um die sich nach Habermas die Philosophie zu bemühen hat, ist von daher nachmetaphysisch nicht möglich.

Compassion verweist als religiöser Begriff auf eine Wirklichkeit, die in einer bestimmten geschichtlichen Praxis erfahrbar und nur gebunden an diese Praxis benennbar ist, indem von ihr erzählt wird. Die narrative Grundstruktur, die sich an der Samariter-Geschichte aufzeigen lässt, ist auch für den praktischen und im eigentlichen Sinne praktisch-theologischen Diskurs der Sozialen Arbeit konstitutiv. Insofern kann die Struktur der Samariter-Erzählung geradezu als Modell eines solchen Diskurses angesehen werden.

Wir haben es mit mindestens drei Erzählebenen zu tun: Primär wird Praxis erzählt und die Erfahrung, die in dieser Praxis gemacht worden ist. Das Setting, das dafür in der Sozialen

»Theologie, die die praktische Gottesrede reflektiert«

Arbeit paradigmatisch ist, ist die Supervision. Und so wie es an der Samariter-Erzählung deutlich geworden ist, erscheint durch die Erzählung selbst der Sinn, die Bedeutung dieser Praxis. Das heißt, dass schon die Erzählung die in der Praxis erfahrene Wirklichkeit erschließt.

Sekundär wird es möglich sein, diese Wirklichkeit als rettende Wirklichkeit zu benennen oder ins Symbol zu bringen. So wie im biblischen Text eine bestimmte Frage zu dieser Praxisreflexion geführt hat, so wird auch an dafür geeigneten Orten, etwa in der professionellen Fortbildung oder der kirchlichen Erwachsenenbildung, explizit nach der transzendentalen Dimension der eigenen Praxis gefragt und im Rückgriff auf

Symbole der jüdisch-christlichen Tradition nach Antworten gesucht werden können. Das Erzählen der eigenen Praxis vollzieht sich hier wohlmöglich im Referenzrahmen der biblischen Erzähltradition.

Schließlich gibt es als dritte Ebene den theologischen Diskurs. Auch wenn dieser wie im Gespräch Jesu mit dem Gesetzeslehrer von Grundsatzen ausgeht, bleibt er konstitutiv an die Praxiserfahrung gebunden. Theologie ist insofern dezidiert als praktische Theologie zu konzipieren, die die praktische Gottesrede reflektiert.¹⁵ Der Bezugspunkt praktisch-theologischer Reflexion ist dabei nach wie vor die biblische Tradition. In ihrem Licht wird heutige Glaubenserfah-

rung kritisch reflektiert und erfährt heutige Praxis Orientierung. Insofern es in beiden Erfahrungskontexten um dieselbe befreiende Wirklichkeit geht, bekommt Compassion einen erkenntnisleitenden Charakter.

Eine sich so verstehende Praktische Theologie darf damit rechnen, auch von der Philosophie ernst genommen zu werden. Deshalb zum Abschluss noch einmal Habermas: »Die profane, aber nicht-defaitistische Vernunft hat zuviel Respekt vor dem Glutkern, der sich an der Frage der Theodizee immer wieder entzündet, um der Religion zu nahe zu treten. ... So kann sie von der Religion Abstand halten, ohne sich deren Perspektive zu verschließen.«¹⁶

¹ Der Artikel ist eine gekürzte Fassung der Antrittsvorlesung des Autors an der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften der Fachhochschule Osnabrück, gehalten am 23.11.2005.
² Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt 1981, 118f.
³ Vgl. J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, in: ders., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, 92-126, hier 101.
⁴ Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theo-*

logischer Theoriebildung, Frankfurt 1978.
⁵ Vgl. H. Peukert, *Identität in Solidarität. Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse*, in: PThl 23 (2003) 101-117, hier 117, A. 32.
⁶ J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, 106-118, hier, 115
⁷ Ebd., 116
⁸ Vgl. J. Habermas, *Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: Eine Dankrede*, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 237, vom 15.10.2001, 17.
⁹ F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*. Bd. 2, Zürich-

Düsseldorf-Neuenkirchen 1996, 90.
¹⁰ H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*. Bd. 2.1, Freiburg 1994, 147
¹¹ Vgl. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg ⁶1993, 263-265
¹² J.B. Metz, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: ders./L. Kuld/A. Weisbrod (Hg), *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg 2000, 9-18, hier 12.
¹³ Vgl. H. Peukert, *Kommunikative und absolute befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: H. Vorgrimler (Hg),

Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg 1979, 274-83.
¹⁴ J. Habermas, *Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*, in: J.B. Metz u.a., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 51-64, hier 60.
¹⁵ Vgl. H. Peukert, *Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die praktische Theologie*, in: O. Fuchs (Hg), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 64-79.
¹⁶ J. Habermas, *Der Erbstreit zwischen Philosophie und Religion*, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 219, vom 22./23.9.2001, 15.