

die Politik prägenden Einsicht in die notwendige Beziehung der Bürger:innen zu einander mit Ausrichtung auf das Gemeinwohl ergeben. Dieses abwägende Mitleid kann, da es sich auf die von Richter beschriebene Solidargemeinschaft der Griechen richtet, nach meiner Interpretation auch als eine Form des solidarischen Handelns verstanden werden – weniger das Mitleid betonend als die rationale Einsicht in die Vorteile des gemeinsamen, auf ein Ziel hin ausgerichteten Handelns. Lobsien beschreibt dies als »Wirken sympathetischer Kräfte«. <sup>68</sup> Zudem hat sich durch die Untersuchung des Begriffs der Sympathie ergeben, dass als Differenzierungskriterien für den Begriff der Solidarität die unterschiedlichen Akteur:innen, die Handlungsmotivationen und die Frage nach der Freiwilligkeit solidarische Handlungen genutzt werden können.

### 2.3 Nächstenliebe

Im Folgenden soll die Nächstenliebe als Teilsynonym vorgestellt werden. Dabei beziehe ich mich maßgeblich auf die Ausarbeitungen von Hartmann und Tafferner. Nächstenliebe, Mildtätigkeit, Wohltätigkeit und Altruismus werden sowohl in der Sozialethik als auch in der Theologie als Gründe für Handlungen zum Wohle anderer genannt. Dabei stehen nicht die Interessen des Handelnden im Vordergrund, sondern gerade die Not und die Bedürfnisse der Anderen. Oft entstehen »Kosten« für den aus Nächstenliebe Handelnden – Zeit, Geld, Kraft oder im Extremfall das eigene Leben. Charakteristisch für solche Handlungen ist, dass Handelnde diese ohne die Erwartung an eine Belohnung ausführen. <sup>69</sup> Hartmann definiert Nächstenliebe wie folgt:

Nächstenliebe ist primär die Richtung auf den Nächsten, den Anderen, und zwar die positive, bejahende Richtung, die Gewichtsverlagerung vom Ich auf das Du. Das Wort »Liebe« ist hierbei insofern irreführend, als es viel zu sehr die Gefühlsseite betont, während der Kern der Sache in der Gesinnung, der Intention [...] in der Handlung liegt. Auf die innere Nahstellung zum anderen kommt es an; die aber tritt im Bedachtsein auf ihn als Person, im Eintreten für ihn mit der eigenen Person wie für sich selbst, zutage. (Hartmann 1962, S. 450)

Diese Zuwendung zu Anderen und das damit einhergehende Einstehen oder die Hilfe, die für den Anderen erbracht werden, sind Aspekte, die einen Bezug zum Begriff

68 Lobsien 2022, S. 17.

69 Hunt und Beister 1992, S. 11ff. Arendt bezieht die Position, dass die Güte nur im Verborgenen verwirklicht werden könne, da sie nur unter der Bedingung der Abwesenheit der Erwartung einer Belohnung zum Tragen kommt. Vgl. Arendt 2007, S. 91.

der Solidarität erst nahelegen und eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Nächstenliebe zur Differenzierung von der Solidarität erlauben.

Besonders in der Theologie nimmt das Gebot, den Nächsten zu lieben einen wichtigen Stellenwert ein. »Das Gebot der Nächstenliebe fordert die ›Vorleistungen erbringende Zuwendung‹ zu anderen.« (Tafferner 1992, S. 283) Sie ist zu verstehen als positive Handlung, also mehr als ein bloßes Unterlassen des Verbotenen, sondern gerade das Erbringen sichert hier auch ein Überkommen von rachsüchtigen oder verbotenen Handlungen.<sup>70</sup> Mit der Benevolenz von Kohlberg lässt sich ergänzen, dass neben der Bereitschaft, Gutes für den Nächsten zu tun auch der Gemeinsinn in der Benevolenz integriert ist. Dieser wird jedoch nur durch eine vom Subjekt vorgenommene Abstraktion vom anderen erlangt. Habermas kritisiert an dem Begriff und der Begründung von Benevolenz, dass die Sorge um das individuelle Wohl des Nächsten begründet werden kann, eine Betrachtung für das Allgemeinwohl und einen dafür ausgebildeten Gemeinsinn nicht erfolgt.<sup>71</sup>

Nächstenliebe und Wohlwollen lassen sich nach dieser kurzen Vorstellung als Handlungsmotivatoren und Handlungsorientierung für das Individuum verstehen, anderen selbstlos zu helfen. Folgt man jedoch der Kritik von Habermas, wird dabei das Allgemeinwohl einer Gemeinschaft oder Gesellschaft nicht ausreichend mit in Betracht gezogen. Nach Habermas bietet der Solidaritätsbegriff gegenüber dem der Benevolenz den Zusatz, dass »einerseits die Sorge für das Wohlergehen konkreter anderer und andererseits Solidarität im Sinne der Mitverantwortung für das gemeinschaftliche Lebensgefüge« (Schnabl 2005, S. 322) als zwei Dimensionen des Begriffs betont werden.

In dem kurzen anfänglichen Abriss über eine universale Solidarität wurde bereits darauf hingewiesen, dass gerade in der christlichen Tradition aus dem Gedanken der Gleichheit aller Menschen vor Gott eine universale Solidarität abgeleitet werden kann. Damit steht das christliche Gebot der Nächstenliebe in Zusammenhang, welches im Folgenden im Hinblick auf zwei Ausprägungen beleuchtet werden soll: Erstens werden zwei Rekonstruktionen von Nächstenliebe vorgestellt, die nicht den Nächsten, sondern die Gottesliebe in den Vordergrund stellen, und zweitens wird eine auf das Praktische ausgerichtete Nächstenliebe dargelegt. Für die beiden Interpretationen der Nächstenliebe, die die Gottesliebe betonen, werde ich mich auf die Ausführungen von Andrea Tafferner aus ihrem Werk *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts* fokussieren, in dem sie anhand ausgewählter Autor:innen aufzuzeigen versucht, wie sich das Verständnis

70 Tafferner 1992, S. 285f.

71 Habermas 1991, S. 62–68.

von Gottes- und Nächstenliebe unter Berücksichtigung des historischen Kontextes gewandelt hat.<sup>72</sup>

Beginnen möchte ich mit der von Tafferner nachgezeichneten Position von Karl Barth, dessen Liebesverständnis auf einem grundlegenden Unterschied zwischen Gott und dem Menschen beruht. Barth wendet sich in seinen Schriften vor allem gegen ein Glaubensverständnis, bei dem Gott in den Menschen Einzug erhält und die Divergenz zwischen Gott und Mensch zugunsten von selbst gesetzten Idealen aufgeweicht ist. Nach Barth ist »[d]er Mitmensch selbst nur wichtig, weil er der Anlaß zur Gotteserkenntnis ist« (Tafferner 1992, S. 31). Direkte Nächstenliebe zu anderen Menschen ist es nicht, worauf es Barth ankommt – d.h., es geht ihm nicht um inhaltliches oder praktisches christliches Handeln an dem Nächsten, sondern um die bloße Erkenntnis Gottes und dessen Anbetung. Der Mensch ist demnach nicht vollkommen von anderen Menschen entfernt, aber auch nicht durch Handlungen aus Nächstenliebe mit ihnen verbunden. Nach Barth ist der Nächste nicht die Person, der geholfen oder die gerettet wird, sondern die Person, die hilft.<sup>73</sup> »Als Stellvertreter Christi hat der ›elende Mitmensch‹ die Aufgabe [...], uns auf unsere Sünden und zugleich auf die Barmherzigkeit Gottes aufmerksam zu machen.« (Tafferner 1992, S. 37) Die Ausrichtung der Nächstenliebe ist nicht vorrangig, Anderen zu helfen, sondern Gottes Stellenwert zu erkennen. Die Nächstenliebe hat nach dieser Auslegung einen großen Teil ihres praktischen Bezugs zum Nächsten und zur eigenen Aufopferung bzw. das Einstehen für den Nächsten als Notleidendem verloren.<sup>74</sup> »Der Nächste« ist hier nicht ein:e jede:r und die Nächstenliebe bezieht sich nicht auf alle Menschen, sondern auf die Menschen des christlichen historischen Kontextes der Kirche, wobei Barth anerkennt, dass sich die Zusammensetzung der konkreten Gläubigen beständig ändern kann und daher eine offene Haltung vorauszusetzen ist.

Nach Tafferner beschreibt auch Friedrich Gogarten die Gotteserkenntnis in einem festen Zusammenhang zum Nächsten – jedoch nicht wie Barth als reine Verehrung Gottes ohne Einbeziehung des Nächsten. »Die Wirklichkeit kann nicht vom Ich aus erkannt werden – wie der Subjektivismus meint –, sie kann nur anerkannt werden [...], indem ich mich ›von einem Du‹ (vom Nächsten, sagt das Neue Testament)

72 Die Zusammenfassung des Diskurs und der Primärliteratur durch Tafferner bietet für meinen Zweck den Vorteil, dass zentrale Autoren aus der deutschsprachigen Theologie bereits im Hinblick auf den Begriff der Nächstenliebe aufbereitet wurden. Für die praktische Nächstenliebe werde ich mich auf die Ausarbeitung Nicolai Hartmanns beziehen. Neben den theologischen Positionen soll die Darstellung der Nächstenliebe damit um eine philosophische Position erweitert werden.

73 Tafferner 1992, S. 36.

74 Dennoch sollte angemerkt werden, dass Barth einen Begriff der Humanität ausarbeitet, der das Zusammenleben der Menschen anerkennt – diese trennt er jedoch strikt von der christlichen Liebe.

›rufen‹ lasse [...].« (Tafferner 1992, S. 69) Gott drückt sich somit durch den Nächsten aus, daher muss diesem eine bedingungslose Liebe gelten. Gogarten weist darauf hin, dass die Beziehung zum Du immer ungesichert ist und auch so sein muss, ansonsten habe man sich schon gegen den Nächsten gewandt. Diese Ungesicherheit ist nach seiner Interpretation eine zentrale Kategorie des Glaubens.<sup>75</sup> Eine Liebe zu Gott ist für ihn nur durch die Liebe zum Nächsten möglich.<sup>76</sup> Damit geht Gogarten von einer Einheit der Gottes- und Nächstenliebe aus, die jedoch ihrem Konstrukt und ihrer Gerichtetheit nach keine Gegenseitigkeit in sich birgt: Im Unterschied zu Barth bezieht sich der Mensch hier auf seinen Nächsten – aber nur deshalb, weil die Liebe zu ihm zugleich die Liebe zu Gott darstellt. Bezüglich Barth wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Nächstenliebe nach seinem Verständnis nicht in Erster Linie dazu führen soll, dass das Leid der Notleidenden eingeschränkt und behoben wird. Dieser Gedanke war gerade vor dem Hintergrund eines alltäglichen Verständnisses der Nächstenliebe bemerkenswert, findet sich aber auch bei anderen christlichen Autor:innen: Maria Fuerths Untersuchung der Caritas zeigt auf, dass der Grundgedanke der Caritas im Mittelalter nicht mit Mitleid zu verwechseln ist, da die Caritas dem Menschen gegeben ist und der Zweck der Caritas nicht darin besteht, die Notsituationen der Menschen zu lindern. Als Gegensatz hierzu betrachtet sie Vinzenz von Paul, der einen tätigen Begriff der Nächstenliebe vertritt, welcher durch das Mitleid zum Menschen in seiner Not geprägt ist. Für Fuerth ist dies jedoch unvereinbar mit der christlichen Caritas, da diese »Nächstenliebe [...] entweder Gottesliebe, also ›Gottes agape selbst‹ [...] [ist], dann muss sie ihren außerweltlichen, objektlosen Charakter vorweisen, oder sie ist eine ›Liebe‹, die sich dem Nächsten helfend zuwendet, dann ist sie aber schon keine christliche caritas im Sinne des Evangeliums mehr.« (Tafferner 1992, S. 162) Tafferner stellt heraus, dass Fuerths Begriff von Nächstenliebe ebenso wie jener von Gogarten von der konkreten Handlung gelöst ist und die Nächstenliebe jeweils nur um ihrer selbst willen erfolgt, ohne damit einen ethischen Charakter der Handlung einzuschließen. Auch hier steht nicht der Nächste im Fokus der Nächstenliebe, sondern die Nächstenliebe selbst als christliches Ideal.

Bei den beiden von Tafferner rekonstruierten Autor:innen wird erkenntlich, wie die Nächstenliebe in der christlichen Theologie hinsichtlich der Beziehung zur Gottesliebe und der Positionierung Gottes gegenüber dem Menschen beschrieben wird. Eine letztliche Ausrichtung auf Gott und die Gottesliebe ist in beiden Ansätzen zu finden, wobei dem Nächsten jeweils bloß die Rolle eines Mittels zukommt, um sich Gott zuzuwenden bzw. ihm zu huldigen. Die Hilfe für Notleidende um ihrer selbst willen steht bei diesen Betrachtungen nicht im Zentrum. Auch in der Bibel

---

75 Tafferner 1992, S. 69.

76 Gogarten unterscheidet verschiedene Formen der Liebe, die hier aber nicht weiter Beachtung finden sollen. Vgl. Tafferner 1992, S. 77.

finden sich Stellen, die auf eine praktische Nächstenliebe verweisen – beispielsweise das Gleichnis des »Barmherzigen Samariters«: Hier wird hervorgehoben, dass die Unterstützung eines Notleidenden die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe erfüllt. Die Feindesliebe wird in der christlichen Tradition verstanden als eine Erweiterung der Nächstenliebe, die nicht nur die Forderung nach wohlwollenden Taten, sondern zudem auch den Verzicht auf Rache umfasst. Den Gebotscharakter der Nächstenliebe nehme ich als Anlass das Differenzierungskriterium der Freiwilligkeit um den Aspekt des Zwangs zu ergänzen.

Die Verwendung des Begriffs der Nächstenliebe hätte nach meiner bisherigen Darstellung auch durch den Begriff der Solidarität ersetzt werden können, wenn eine Einheit von Gottes- und Nächstenliebe angenommen wird und eine ethisch-praktische Ausrichtung auf Notleidende erfolgt. Ausschlaggebend für diese Gleichsetzung ist, dass die Nächstenliebe, wie sie mit Barth beschrieben wurde, nicht auf den Menschen, sondern immer auf Gott gerichtet ist und deshalb auch die für die Solidarität charakteristische Beziehung zwischen den Menschen und das gegenseitige Füreinandereinstehen nicht ausschlaggebende Motivation für die Handlungen aus Nächstenliebe sein müssen.

Leroux formuliert in seinem Werk *De l'Humanité. De son Principe, et de son avenir*<sup>77</sup> ähnlich. Gegen die christliche Moral- und Soziallehre bzw. gegen die christliche Nächstenliebe bringt er vor, dass diese die Entfremdung des Menschen fördere, weil der Mensch im Akt der Nächstenliebe nicht auf ein konkretes Gegenüber, sondern auf einen Gott ausgerichtet ist. Hierdurch werde die Bindung zwischen den Menschen geschwächt. An der christlichen Nächstenliebe kritisiert Leroux, dass diese die wechselseitige Abhängigkeit und Verbundenheit der Menschen ausblende. Eine wirkliche Nächstenliebe bzw. Solidarität bedeutet für Leroux »ein Gefühl wechselseitiger Verbundenheit und Verantwortlichkeit, das sowohl die Liebe zu den Mitmenschen wie auch die Liebe zu sich selbst und letztlich auch die Liebe zu Gott umfasst« (Zürcher 1998, S. 61). Im Gegensatz zur christlichen Charité ist Solidarität für ihn auf das Diesseits ausgerichtet und schafft eine direkte Verbindung zwischen den Menschen. Leroux' Ansatz ist es, die christliche Charité durch Solidarität zu ersetzen.<sup>78</sup> Solidarität meint für ihn die wechselseitige Verantwortlichkeit grundsätzlich Gleicher, welche von ihm anthropologisch begründet wird. Aufgrund der Zugehörigkeit zur Humanité muss der Mensch als gemeinschaftliches Wesen behandelt werden.

Ein Verständnis der Nächstenliebe, das sich nicht auf eine Gottesliebe bezieht, findet sich u.a. bei Kant und Hartmann<sup>79</sup> und soll für meine Auseinandersetzung

77 Leroux 2010.

78 Zürcher 1998, S. 56f.

79 Kant als Vertreter der Aufklärung wurde hier bewusst als Gegenposition zu den christlichen Verständnissen der Nächstenliebe gewählt – Hartmann hingegen deshalb, weil er sich so-

mit der Nächstenliebe als eine zweite Ausprägung gelten. Kant setzt sich in seiner Tugendlehre mit dem Begriff der Liebe in Zusammenhang mit den Pflichten gegenüber anderen auseinander. Als eine spezielle Ausprägung der Liebe benennt er die Pflicht zur Nächstenliebe:

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht, anderer ihre Zwecke (sofern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der *Maxime* enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinem Zweck abzuwürdigen (nicht zu verlangen, der andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen. (Kant 1975, S. 586)

Entgegen der beiden christlichen Positionen stellt Kants Verständnis der Nächstenliebe den Nächsten in den Mittelpunkt, ohne dass dabei das Individuum den eigenen Vorteil kalkulieren oder einen späteren Ausgleich erwarten soll. Die Unterstützung des Nächsten soll gerade nicht den eigenen Zielen dienen, sondern allein für den Nächsten erfolgen.

Ein weiterer Vertreter einer praktischen Nächstenliebe ist Hartmann, dessen Verständnis hinsichtlich der Gerichtetheit auf den Nächsten ohne Erwartung eines Gegenwertes dem von Kant ähnelt. Hartmann hebt in seinem Kapitel über die Nächstenliebe hervor, dass diese sich durch das Gerichtetsein auf den Nächsten auszeichnet, wobei »der Kern der Sache in der Gesinnung, der Intention, ja schließlich – und nicht an letzter Stelle – in der Handlung liegt« (Hartmann 1962, S. 450). Ein universeller Anspruch wohnt der Nächstenliebe inne, wenn sie auf alle Personen ausgedehnt wird und dabei kein Bezug auf Ansprüche, Verdienste etc. genommen, sondern sie jeder Person ungeachtet ihres eigenen Zutuns entgegengebracht wird. Die mit der Nächstenliebe vollzogene Bewegung hat ihren Ursprung im Individuum und geht von ihm aus zum Nächsten, ohne eine Bewegung zurück vom Nächsten zum Ich zu erwarten. Die Nächstenliebe ist für Hartmann in ihrer Grundtendenz positiv – im Unterschied zur Gerechtigkeit, welche negativ ist, weil sie sich in Verboten ausdrückt. Hartmann kritisiert die christliche Nächstenliebe, die letztlich Gottesliebe ist. Für ihn ist die Nächstenliebe ein Gesinnungswert, der aber zugleich materiell ist, da sie sich häufig als eine Zuwendung von (Hilfs-)Gütern an Notleidende manifestiert.<sup>80</sup> »[D]ie Größe und Echtheit der Liebe adelt das Gut, das sie darbringt; es geht etwas vom Wert der Gesinnung auf die leblosen Dinge über und erscheint an ihnen als ein höherer Glanz. [...] Noch deutlicher wird die Selbstständigkeit ihres Wertes, wenn man hinzunimmt, daß auch die Nächstenliebe eine Art Soli-

---

wohl mit dem Zusammenhang zwischen Nächsten- und Gottesliebe als auch mit dem Begriff der Solidarität befasst.

80 Hartmann 1962, S. 459.

darität schafft [...] entsprechend der anderen Art der Bindung zwischen Person und Person.« (Hartmann 1962, S. 459) Die Solidarität, von der Hartmann hier spricht, bezieht er allerdings nicht nur auf den Nächsten, sondern er versteht sie als universal auf Basis des Mitdaseins in der Welt. Die unterschiedliche Ausrichtung der praktischen und christlichen Nächstenliebe auf den konkreten Nächsten, den abstrakten Nächsten oder in der Beziehung zu Gott deutet auf ein weiteres Differenzierungskriterium in Gestalt der räumlichen Dimension von Solidarität hin.

Auch wenn der Begriff der Solidarität nicht direkt der Bibel entstammt, nimmt er durch seinen engen Bezug zur Nächstenliebe in der christlichen Theologie doch einen wichtigen Platz ein.<sup>81</sup> Diejenige Nächstenliebe, die auch mit dem Begriff der Solidarität ausgedrückt werden könnte, bezieht sich allerdings auf den an der Praxis ausgerichteten Begriff der Nächstenliebe und nicht auf die zuvor beschriebene Nächstenliebe im engen Verhältnis zur Gottesliebe. Denn der Unterschied zwischen den Verständnissen der Nächstenliebe liegt darin, dass bei den zuvor mit Tafferner dargestellten Autor:innen der Fokus auf der Zuwendung zu Gott und auf der Gottesliebe liegt. Die eher praxisbezogene Auslegung der Nächstenliebe als selbstlose Handlung zum Wohle des Nächsten stellt hingegen eine Auslegung der Nächstenliebe dar, die mit dem Begriff der Solidarität zusammen gedacht werden kann.

Eine Differenzierung der Nächstenliebe zur Solidarität würde sich gemäß der obigen Darlegung entlang der praktisch orientierten Nächstenliebe auf der einen Seite und der Nächstenliebe mit Bezug zur Gottesliebe auf der anderen Seite darstellen lassen. Die praktisch orientierte Nächstenliebe ist als eine selbstlose, wohlwollende Tat gegenüber den Notleidenden zu verstehen. Hiermit kommt sie dem Verständnis einer Solidarität als allgemeiner Geschwisterlichkeit<sup>82</sup> nahe, die ein Entstehen füreinander auf der Grundlage des gemeinsamen Menschseins begründet. Im vorherigen Abschnitt zur Sympathie wurde darauf verwiesen, dass Solidarität auf ein Ziel gerichtet ist unter der Annahme, dass die anderen in einer ähnlichen Situation ebenso handeln würden – womit eine Gegenseitigkeit besteht. Im Hinblick auf die christlich-praktische Nächstenliebe wird jedoch die Selbstlosigkeit der Handlung als reines Gebot der Nächstenliebe betont. Mit einer allgemeinen Definition von Solidarität könnte hier eine Spannung vermutet werden, die sich jedoch auflöst, wenn das spezifischere Verständnis der Solidarität als allgemeine Geschwisterlichkeit oder universale Solidarität angenommen wird, weil bei beiden Begriffen nicht von einer direkten Gegenleistung des Empfängers ausgegangen wird, sondern davon, dass jede:r diese solidarische Leistung erbringen würde. Gemeinsam ist der Solidarität und der praktisch orientierten Nächstenliebe darüber hinaus, dass ein geteiltes Band zwischen den Menschen angenommen wird, das auf

81 Klein 2005, S. 211.

82 Siehe Kapitel 1.3.1.

dem bloßen Menschsein beruht. Unterschiede zwischen den Begriffen der Nächstenliebe und der Solidarität ergeben sich allerdings, wenn diejenige Nächstenliebe fokussiert wird, die auf die Gottesliebe und Gotteserkenntnis gerichtet ist.

An dieser Stelle der Argumentation kann zunächst angenommen werden, dass eine praktisch orientierte Nächstenliebe und eine Solidarität als allgemeine Geschwisterlichkeit nahezu identisch sind. Dies muss jedoch in den folgenden Unterkapiteln, wenn die Solidarität als allgemeine Geschwisterlichkeit betrachtet wird, noch näher untersucht werden, da gerade der Aspekt der Selbstlosigkeit in Bezug auf die Solidarität weiter untersucht werden muss. Dies beinhaltet auch, dass die praktisch orientierte Nächstenliebe als ein christliches Gebot verstanden wird und um ihrer selbst willen erbracht wird. Solidarität hingegen wird nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen etwas anderem erbracht.

Die Hauptdifferenz besteht in dem außerweltlichen Bezug dieser Nächstenliebe, die immer auf die Gottesliebe gerichtet ist und durch den Gläubigen auch ohne einen direkten Bezug zu Anderen erbracht wird. Die für die Solidarität bedeutsamen Merkmale des geteilten Gefühls der Zugehörigkeit, der gemeinsamen Identifikation und des gemeinsamen Miteinanders sind für diese Nächstenliebe nicht ausschlaggebend. Mit der Arbeitsdefinition von Wildt wäre der Hauptunterschied eben in diesem Bezug zu Anderen zu sehen. Bezüglich der Nächstenliebe, die auf die Gotteserkenntnis gerichtet ist, betonen Gogarten und Fuerth zwar, dass die Liebe zum Nächsten auch hier ein unabdingbarer Bestandteil ist, aber das Gerichtetsein auf die außerweltliche Gottesliebe begründet den Unterschied zur Solidarität, die – wenngleich auch auf Ideale bezogen – doch immer auf das Innerweltliche gerichtet bleibt. Die Innerweltlichkeit der Solidarität ergibt sich, wenn man der Argumentation von Rorty folgt, durch die menschliche Fähigkeit, Leid und Schmerzen zu empfinden.

Die Betrachtungsweise, die ich hier vorstelle, besagt, dass es tatsächlich etwas wie moralischen Fortschritt gibt und dass dieser Fortschritt wirklich in Richtung auf mehr Solidarität geht. Aber diese Solidarität soll man sich nicht als Wiedererkennen eines Kern-Selbst, des wesentlich Menschlichen in allen Menschen, vorstellen. Sie ist zu denken als die Fähigkeit, immer mehr zu sehen, dass traditionelle Unterschiede [...] vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung – es ist die Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu »uns« zu zählen. (Rorty 1992, S. 310)

Rortys Figur der liberalen Ironikerin betrachtet als einziges soziales Band, das die Menschen teilen und das für eine Solidarität notwendig ist, die Verletzbarkeit. Diese bezieht sich nicht nur auf physische Schmerzen oder den Tod, sondern umfasst auch Demütigungen. Wenn dieser immerwährende innerweltliche Bezug der Solidarität ernstgenommen wird, wird die Differenz zu einer außerweltlichen Nächs-

tenliebe deutlicher. Diese Nächstenliebe ist nicht primär auf den Nächsten gerichtet und gründet sich auch nicht auf innerweltliche Bedingungen, ihr Fokus ist und bleibt außerweltlich.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass eine praktisch orientierte Nächstenliebe und eine Solidarität als allgemeine Geschwisterlichkeit nahezu identisch sind. Im Hinblick auf die Differenzierungskriterien für den Begriff der Solidarität nehme ich aus der Untersuchung der Nächstenliebe mit, dass ein möglicher Zwang zur Solidarität und die räumliche Verortung betrachtet werden sollten.

## 2.4 Freundschaft

Neben der Betrachtung der Sympathie und der Nächstenliebe sollte insbesondere auch ein kurzer Ausblick auf die Freundschaft gegeben werden, da sowohl Freundschaft als auch Solidarität als Handlungsmotivator betrachtet werden können, die auf das Wohlergehen anderer bzw. auf das Erreichen oder Umsetzen von gemeinsamen Zielen ausgerichtet sind. Exemplarisch lässt sich für eine Betrachtung der Freundschaft Aristoteles<sup>83</sup> heranziehen, weil Freundschaft hier eine doppelte Bedeutung hat, nämlich als zwischenmenschliche und als (staats-)bürgerschaftliche Freundschaft. Schon bei Aristoteles lässt sich also eine Ausprägung der Freundschaft finden, die in einer Gemeinschaft oder Gesellschaft zwischen unbekanntem Individuen auftritt. Diese Ausprägung der Freundschaft könnte auch als Solidarität bezeichnet werden. Neben Aristoteles sollen aber auch Schwarzenbach und Tönnies betrachtet werden: Schwarzenbach als eine gegenwärtige Autorin, die sich auf den Freundschaftsbegriff von Aristoteles bezieht und – wie ich auch bei ihm zeigen werde – eine Ausprägung der Freundschaft vertritt, die auch als Solidarität bezeichnet werden könnte. Tönnies wird im Anschluss an Schwarzenbach kurz eingeführt, um für den Begriff der Freundschaft auch einen Autor zu benennen, der sich zumindest nicht explizit auf den aristotelischen Freundschaftsbegriff bezieht. Dennoch lässt sich auch bei ihm eine Ausprägung der Freundschaft finden, die als Solidarität verstanden werden kann.

Aristoteles betrachtet die Freundschaft als dasjenige, was die Polis-Gemeinschaft zusammenhält. Dabei bezieht sich Freundschaft immer auf den zwischenmenschlichen Bereich – eine Freundschaft zu Objekten, die keine Gegenliebe erbringen können, wird von ihm ausgeschlossen.<sup>84</sup> Aristoteles unterscheidet die Freundschaft von der Sympathie, dadurch, dass man beim Wohlwollen dem An-

83 Aristoteles wurde wegen seiner systematischen Analyse der Freundschaft und deren Bedeutung für nachfolgende Betrachtungen zur Freundschaft hier ausgewählt.

84 Aristoteles 2003, 1155a ff.