

Mitgefühl und relational gemeinschaftbildendes Helfen

Von Frank Früchtel

Als der Herr Belacqua erkennen muss: der vom Wochenmarkt für das Mittagessen mitgebrachte Hummer lebt noch, entsteht eine schwierige Situation: „Plötzlich sah er das Wesen und geschlechtslose Geschöpf sich regen. Es veränderte unzweifelhaft die Lage (...) ‚Verdammter Mist‘, sagte er, ‚er lebt noch‘. Seine Tante betrachtete den Hummer. Wieder zuckte er in einer schwachen Lebensregung auf dem Wachstuch (...) Belacqua spürte, wie ihm übel wurde. ‚Um Gotteswillen‘ wimmerte er, ‚er lebt noch, was machen wir jetzt bloß?‘ (...) ‚Abkochen den Kerl‘ sagte seine Tante, was sonst?‘ ‚Aber er ist noch nicht tot‘ lehnte sich Belacqua auf, ‚so kann man ihn nicht kochen.‘ Die Tante sah ihn verduzt an. Hatte er den Verstand verloren? ‚Sei nicht kindisch, sie spüren nichts‘, sagte sie scharf, ‚Hummer kocht man immer lebend‘ (...) und packte den Hummer“ (Beckett 2000: 31 f.).

Ein Hummertier, mit zehn Beinen und Exoskelett, ist uns Menschen ziemlich unähnlich, gilt eher als Sache, als Delikatesse, läuft auf englischsprachigen Speisekarten unter „Seafood“ und obwohl wir ihm so fremd sind, fühlen wir uns in ihn ein, quasi automatisch, prä-rational. Mitleid (lat. *compassio*, engl. *compassion*, „zusammen leiden/fühlen“) schafft eine Nähe, die es vorher nicht gab. Erst das „Sei nicht kindisch“ der robusten Tante bringt Belacqua wieder auf Linie: „Sie spüren nichts“, „nun ja, dachte Belacqua, es ist ein rascher Tod“. Die Tante appelliert an den gesunden Menschenverstand, an die Vernunft, die ihren Neffen wieder auf Distanz zu seinen regressiven Gefühlen bringt. Und als Belacqua vernünftig an die Sache herangeht, muss er einsehen, dass Hummer nun mal Teil der Nahrungskette sind und das Kochen wird zur unvermeidbaren Voraussetzung von Selbsterhalt und kulinarischem Genuss. Die rationalen Argumente schieben sich wie eine Blockade zwischen Belacqua und dem Hummer. Ohne diese rationale Trennung würde sich Belacqua vielleicht im Mitgefühl für den Hummer verlieren und käme nicht zum Essen. Erst die Blockade der Vernunft sorgt dafür, dass er seine Fassung und seinen Sinn für die Realität behält. Arthur Schopenhauer hat eine Denkfigur entwickelt, die genau diese Realität als das Trugbild des „Individualisierungsprinzips“ analysiert und die Verbindung, die Belacqua mit dem Hummer fühlt, als eigentliche Realität konstatiert. Ich stelle zuerst Schopenhauers Entwurf vor, bringe ihn sodann in Zusammenhang mit Erkenntnissen der Neurobiologie, die in ihrer Empathieforschung zu ähnlichen Ergebnissen kommt, und übertrage die Denkfigur in eine soziologische Erörterung. Am Schluss des Artikels wird überlegt, welche

Form der Sozialen Arbeit denkbar wäre, wenn die „Verbindung“ und nicht die „Individualität“ das Konstruktionsprinzip von Methoden wäre.

1. Schopenhauers Philosophie des Mitgefühls

Kant hatte vermittelt, dass Erkenntnis nicht mit dem Denken, sondern stets mit sinnlicher Wahrnehmung anfinge, d. h. mit Sinneseindrücken und mit Erfahrungen. Damit entsteht aber ein Problem, denn unsere Sinne müssen die Welt naturgegeben so wahrnehmen wie sie es können und können sie deswegen nie so sehen wie sie eigentlich ist. „Wir spiegeln, außerdem sind wir auch die Rückseite des Spiegels. Wir sind ein Auge, und darum ist die Welt augenhaft, das Auge kann sich aber selbst nicht sehen“ (Safranski 2013: 174). Wie ein Hund nur wenige blasse Farben sehen kann, so ist die menschliche Wahrnehmung auch begrenzt. Der Rohstoff, den uns unsere Sinne liefern, wird z. B. geordnet nach Raum und Zeit, nach Ursache und Wirkung, nach Gleichheit und Verschiedenheit, nach existent und nicht existent. So erscheinen uns dann die Dinge stets als etwas in Raum und Zeit Ausgedehntes, als eine Ursache habend, als gleich oder ungleich, existent oder nicht existent, aber nie beides oder keines von beiden. Etwas anderes können wir nicht erkennen. Wie die Dinge wirklich, d. h. „an sich“ sind, darüber lässt sich nichts Definitives wissen. Das ist nach Kant die Grenze der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Wir erkennen nicht „das Ding an sich“, sondern nur dessen „Erscheinung“, quasi „das Ding für uns“.

Kant hat ja bekanntermaßen seine ganz eigene Antwort auf diese unbefriedigende Erkenntnis gegeben, eine verschlungene Argumentation, aber zuletzt doch wieder ein plausibler, einleuchtender Gedanke: „Der Wille ist Ursache des menschlichen Handelns, und Freiheit ist die Eigenschaft dieser Ursache, da sie unabhängig von fremden, sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; so wie Naturnotwendigkeit, also durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden, die Eigenschaft der Ursache der Dinge ist“ (ebd., 106).

Der Mensch hat einen freien Willen, aber nur insoweit er sich über seine Natur erhebt. Frei sind wir dann, wenn wir die Kraft beweisen, die Ketten, die uns als Naturwesen binden, zu zerreißen. Freiheit ist der Triumph über unsere Triebnatur, wenn wir etwas als richtig Erkanntes tun, nicht weil wir davon Nutzen oder Glück, sondern weil wir uns dazu entschieden haben und eventuell sogar Nachteile und Ungemach in Kauf nehmen. Freiheit ist also nicht das Wollen, sondern das Sollen. In der Konstruktion von Sollens-Regeln, von ethischen Imperativen schaffen wir das

„Ding an sich“, weil wir etwas allein aus unseren Prinzipien heraus und nicht wegen unserer Natur, wegen Impulse der Neigung, der Angst, der Anziehung etc. heraus erschaffen.

Schopenhauer (2002) war sich mit Kant einig, was Begrenzung der menschlichen Vernunft (im Sinne von Rationalität) anbelangte, aber er war nicht zufrieden mit Kants Inthronisierung der moralischen Imperative, die quasi das Erbe der alten Theologie antreten sollten. Die Aufklärung hatte den Himmel leergefegt und Kant erfand einen neuen Himmel, ein modernes "göttliches" Prinzip, das er im menschlichen Gewissen lokalisierte. Schopenhauer war näher bei Rousseau, der im *Emil oder über die Erziehung* (1998) erklärt „wieso ich denn weiß, dass es Bewegung aus eigenem Antrieb gibt; dazu sage ich dir, dass ich es weiß, weil ich es fühle. Ich will meinen Arm bewegen, und ich bewege ihn, ohne dass diese Bewegung eine unmittelbare andere Ursache hätte als mein Wille“ (Rousseau 1998: 283)

Für Schopenhauer sind Menschen, Tiere, Pflanzen, wie alle Formen von Materie Teil *eines* einzigen umfassenden kosmischen Prinzips, das er „Wille“ nennt und das für ihn das Kant'sche „Ding an sich“ ist. Der Schopenhauer'sche „Wille“ ist nicht zu verwechseln mit dem subjektiven intentionalen Willen, den wir mit „ich will das und das!“ ausdrücken, obwohl er auch darin zum Ausdruck kommt, eher ist es ein allgemeiner „Lebenswille“. Der menschliche Verstand kann diesen umfassenden Willen jedoch nicht direkt erkennen, sondern die Welt „erscheint“ so, wie sie dieser menschliche Verstand eben nur zu „konstruieren“ vermag. Der Mensch lebt in der „Welt seiner Vorstellung“, die wegen der Grenzen unserer Erkenntnisfähigkeit in Unterschiede zerfällt, von Individualität und Vielfalt gekennzeichnet ist. Wir sehen nicht den *allgemeinen* Willen, die *allgemeine* Weltenergie, sondern unendlich *viele* Kleinigkeiten, unendlich *viel Einzelnes, Unverbundenes*. Unser Verstand funktioniert nach dem unzulänglichen „principium individuationis“ (Vereinzelungs- bzw. Aufteilungsprinzip), d. h., je intensiver Menschen Erkenntnis betreiben, desto mehr müssen sie zergliedern und erfahren das, was eigentlich Eines ist als vieles Unterschiedliches, sie erfahren auch sich selbst als voneinander unterschiedlich, als einzelne Einheiten, als Individuen und als von der Welt getrennt.

Gleichzeitig ist der Mensch – wie alles andere – vom alles durchwebenden universellen „Willen“ durchdrungen, der sich z. B. in unserem „blinden, ziellosen Drang zum Leben“ zeigt. Die „Welt als Wille“ ist – anders als die menschliche Vorstellungswelt – eine Einheit, weil sie ein und dasselbe Prinzip ist. „Das Leben“ manifestiert sich zwar in einzelnen, voneinander

unterscheidbaren „Lebewesen“, aber als Prinzip, heute würden wir vielleicht sagen als „autopoietisches System“ wohnt es allen Lebewesen inne. Es ist das Gemeinsame, das allen Zugrunde-Liegende. So formuliert Schopenhauer in seiner Einleitung: „Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, (...) [auf einer] inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen, hat ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt: – dies ist die (...) Welt.“ (Schopenhauer 2002: 11). Menschen sehen sich selbst zwar als Einzelwesen, sind aber Teil dieses allgemeinen Lebens-Schimmel, der unsere Planetenkugel überzieht – eine geradezu ökologische Betrachtungsweise, die Schopenhauer hier aufmacht. Man kann den Menschen auf zweierlei Art und Weise, quasi als Teilchen oder als Welle sehen: Einmal als Einzelwesen, so wie er sich selbst sehen muss, aber auch – wenn man das Zergliederungsprinzip des Verstandes überwindet – als das, woraus alle Lebewesen geschaffen sind, das wodurch sie leben, wohin sie streben: „Man kann demnach jeden Menschen aus zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten betrachten: aus dem einen ist er das (...) endende, flüchtig vorübereilende Individuum (...) mit Fehlern und Schmerzen behaftet; - aus dem anderen ist er das unzerstörbare Urwesen, welches in allem Daseyenden sich objektiviert.“ (Schopenhauer zit. n. Beisel 2012: 46)

Im Menschen manifestiert sich der (Lebenswille am deutlichsten in den natürlichen Trieben nach Nahrung und Fortpflanzung, als ein „blinder Drang, ein finsternes, dumpfes Treiben“, das so unbedingt und mächtig ist, dass Menschen dazu neigen, auf Kosten anderer für das eigene Wohl zu sorgen. So entsteht eine Welt voller Bosheit und Egoismus und ein nahezu grenzenloses Leid in dieser „schlechtesten aller möglichen Welten“, weil die sich in ihren Interessen als konkurrent erfahrenden Individuen mit ihrem unersättlichen Willen um das Vorhandene streiten: „Das Leben jedes Einzelnen ist, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen übersieht, (...) eigentlich immer ein Trauerspiel; aber im Einzelnen durchgegangen, hat es den Charakter des Lustspiels. Denn das Treiben und die Plage des Tages, die rastlose Neckerei des Augenblicks, das Wünschen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde, mittelst des stets auf Schabernack bedachten Zufalls, sind lauter Komödienscenen. Aber die nie erfüllten Wünsche, das vereitelte Streben, die vom Schicksal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unsälichen Irrthümer des ganzen Lebens, mit dem steigenden Leiden und Tode am Schlusse, geben immer ein Trauerspiel“ (Schopenhauer 2002: 419).

Schopenhauer Philosophie hat eine schmerzliche Grundtönung, vielleicht deswegen, weil er der Meinung war, das schmerzliche Gefühl sei das deutlichste, das klarste und weil er sich vom Fühlen eine weitreichendere Aufklärung versprach, als sie die Vernunft leisten konnte. Schopenhauer war geradezu der Meinung, unser rationales Denken hindere uns daran, die

Universalität des Willens, in allem und nicht nur in uns selbst, zu erkennen, also zu erkennen, dass wir eigentlich keine abgegrenzten Individualitäten, sondern ein und dasselbe „Wesen“ sind. Anders das Leid, das – ohne dass wir darüber nachdenken, quasi automatisch – „Mit-Leid“ hervorruft. Menschen fühlen den Schmerz anderer Menschen, ja sogar den von Tieren und Pflanzen, weil sie eben als Teil des Willens, Anteil am leidenden Wesen haben. Dieses unmittelbare Fühlen des Mitgefühls entlarvt das *principium individuationis* (Individualisierungs- bzw. Abgrenzungsprinzip) als „Schleier“, als Verzerrung unserer Vorstellung, denn es entspricht nicht dem eigentlichen Wesen der Dinge. Weil wir den Schmerz der anderen fühlen, fühlen wir auch unseren Zusammenhang mit ihnen. Im Mitgefühl heben wir die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich auf und spüren die Gemeinsamkeit, die unser Verstand und unsere Vernunft vor uns verbergen: „Tat twan asi!“¹ (Schopenhauer 2002: 483). Die Überwindung dieser individualisierenden Erkenntnisgrenze kann deswegen nicht mit *intellektuellen* Mitteln gelingen, sondern braucht das *intuitive Mit-Fühlen*, das sich In-den-Anderen-Hineinfühlen. Nur durch dieses Mitfühlen können Menschen zur Erkenntnis gelangen, Teil eines überindividuellen unteilbaren Weltwillens zu sein und erkenntnistheoretischen Zugang zur unverfälschten „Welt an sich“ erhalten. Nicht die rationale Überlegung, sondern das konkrete Handeln, Erfahren und Fühlen sind wesentlich. Mitempfinden – so Schopenhauer – müsse man nicht lernen. Das können wir. Es ist nicht wegzuräsonnieren und nicht anzuräsonnieren“ (Beisel 2012: 57). Das Problem ist eher, wie wir durch Rationalität, System und Betriebsamkeit Mitgefühl minimieren. Mitgefühl ermöglicht die Erfahrung der Gemeinsamkeit, der Solidarität in existenziellen Situationen. Es nötigt zu wechselseitiger Anteilnahme und zu Hilfe (Thiersch 1995: 51), bringt aber auch zur Erkenntnis: „Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das *principium individuationis*, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der anderen Individuen so viel Antheil nimmt, wie an seinen eigenen (...) dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, (...) Er erkennt das Ganze“ (Schopenhauer 2002: 488).

Schopenhauer sieht also im Mitgefühl und nicht in der Vernunft die eigentliche Erkenntnisquelle und baut darauf seine Ethik auf, die eben im Kern keine rationale, auf Pflichten und Rechte aufbauende Gesetzgebung sein könne, weil Maximen, Regeln und Gesetze lediglich die Vernunft erreichen könnten, nicht jedoch das Gefühl berühren, den

¹ Ausspruch aus den indischen Veden: Dieses [alles] bist Du! Das individuelle Selbst ein Teil des Ganzen.

eigentlichen Motor moralischer Handlungen. Ausgangspunkt ist nicht das Recht oder die Gerechtigkeit, sondern die gespürte Verletzung, der Schmerz, das Leid oder die Trauer.

Schopenhauers Ethik hat sich zwischen der Kant'schen Pflichtethik („Handele nicht nach Neigung, sondern unterwerfe dich allgemeingültigen Prinzipien!“)(1984) und der Bentham'schen Nutzenethik („Gut ist, was den meisten Menschen den größten Nutzen bringt!“) (2013) nie richtig etablieren können, vielleicht wegen ihrer pessimistischen Grundtönung, vielleicht, weil sie die individuelle Person nicht in den Mittelpunkt stellt. Im Folgenden soll nicht diskutiert werden, ob das Gefühl die ausreichende Grundlage für eine allgemeine Ethik sein kann, die ja auch dann funktionieren muss, wenn man *nicht* direkt berührt ist. Es soll auch nicht die ontologische Behauptung, alles Existierende sei nur der Ausfluss eines einzigen Universalwillens, diskutiert werden. Ich gebrauche die Schopenhauer'sche Philosophie eher als Bild, das auf theoretischer Ebene Erfahrungen mit neueren Methoden der Sozialen Arbeit plausibilisiert. Hilfsbereitschaft wird mobilisiert wenn Menschen das Leid der Betroffenen aus der Nähe erfahren und ihre Hilfe muss nicht notwendigerweise im technischen Sinnen wirksam sein, um den Betroffenen zu helfen. Es gibt auch eine Art „sozialer“ Wirksamkeit.

Es ist aber auch so, dass sich Teile von Schopenhauers Spekulationen empirischer Evidenz erfreuen. Er war der Meinung, wir spürten unsere existenzielle Verbindung im Mitgefühl, das durch das Leiden anderer quasi automatisch ausgelöst wurde. Die neurobiologische Empathieforschung kommt zu ähnlichen Ergebnissen. „Das Gefühl als grundlegendes Element empathischen Verhaltens lässt eine Verknüpfung der Schopenhauer'schen Mitleidsethik mit den Forschungsergebnissen (...) der Neurowissenschaft zu. Denn diese geht von einer unwillkürlichen, spontanen und präreflexiven Reaktion des Gehirns auf wahrgenommenes Leid aus, die ohne Rückkopplung an vernunfttätige Prozesse auskommt - das Schopenhauer'sche Mitleid entspricht dieser Behauptung. Das Leid des Anderen wird zu einer handlungsauslösenden Motivation ohne vorangegangene vernünftige Reflexion“ (Beisel 2012: 72). Später soll diskutiert werden, welche Konsequenzen daraus für die Methoden und Prinzipien der Sozialen Arbeit folgen könnten.

3. Neurobiologie

Menschen reagieren selbst wie unter Schmerz, wenn sie den Schmerz einer anderen Person miterleben. Sie verziehen unwillkürlich das Gesicht, wenn ein anderer Mensch von einer medizinischen Prozedur, etwa der Entfernung eines Fingernagels, erzählt. Menschen steigen auf die Stimmungen anderer Menschen ein, werden gleichsam emotional angesteckt und

schwingen sich aufeinander ein. Menschen haben eine besonders hohe Empfänglichkeit für die Signale von anderen – auch wenn es nicht einmal Menschen sind. Wenn das auf der Erde gestrandete Alien E.T. „nach Hause“, „nach Hause“ seufzt, rührt uns dies, auch wenn es ein Außerirdischer ist, dessen Aussehen an einen Käfer erinnert (Spielberg 1982). Wenn der monströse King Kong auf der Spitze des Empire State Building von Kampfflugzeugen zur Strecke gebracht wird, im Sterben Abschied von seiner menschlichen Liebe Ann nimmt und dann in die Tiefe stürzt, geht uns das nahe – obwohl es sich nur ein Dschungeltier handelt (Jackson 2005). Menschen haben ein ausgeprägtes Vermögen zur intuitiven Einfühlung in die Gefühle und Absichten anderer Wesen, je ähnlicher sie ihnen sind, desto mehr, wenn es um andere Menschen geht, sind wir fast miteinander verdrahtet. Wir haben eine sehr zuverlässige Vorstellung von dem, was in anderen Menschen abgeht, wenn wir ihre Bewegungen, ihre Körpersprache und besonders, wenn wir ihre Blicke sehen. In der Wissenschaft wird dieses Vermögen, sich vorstellen zu können, was in anderen vorgeht, als „Theorie of Mind“ (Leslie 2000) bezeichnet.

Vittorio Gallese, ein Aushilfsarzt in einem italienischen Gefängnis, machte in den 1990er Jahren eine erstaunliche Feststellung. Er brachte Schwerverbrechern, die abscheuliche Taten begangen hatten, keine Abscheu entgegen, sondern empfand bei ihrer Behandlung genau dasselbe Mitgefühl wie bei anderen Patienten. In seinen Forschungen an Rhesusaffen am physiologischen Institut der Universität Parma untersuchte er unter der Leitung von Giacomo Rizzolatti wie die Muskeln von Großhirn gesteuert werden. Bestimmte Nervenzellen sind für bestimmte Handlungen zuständig. Man hatte ein bestimmtes Nervenzellebündel, das dann feuerte, wenn der Affe nach einer Erdnuss griff, identifiziert und an ein Messgerät angeschlossen. Erstaunlicherweise feuerten genau dieselben Nervenzellen auch, wenn der Affe einen Menschen dabei beobachtete, wie dieser nach einer Erdnuss griff. Die Fremdbeobachtung einer Handlung löst also im Gehirn genau dasselbe Programm aus, wie die selbst durchgeführte Handlung. Das eigene Gehirn spiegelt sozusagen im Inneren das Gehirn des beobachteten Anderen und versetzt sich so in den Kopf des Gegenübers hinein. Dieses Vermögen beruht auf spezifischen Nervenzellen, die die Entdecker konsequenterweise „Spiegelneuronen“ taufte (Rizzolatti & Sinigaglia 2008; Rizzolatti, Fogassi & Gallese 2006). „Menschen, welche die Handlungen anderer beobachten, aktivieren ihre eigenen Handlungsneurone. Bei ihnen tritt Resonanz genau in jenen Zellnetzen auf, die auch dann feuern würden, wenn sie selbst die entsprechende Handlung ausführten“ (Bauer 2006: 25) und dieser Vorgang geschieht unwillkürlich, vor dem Nachdenken.

Aber nicht nur die Beobachtung von Handlungen löst in unserem Innern eine Spiegelung aus, wir erfahren auch innerlich den Schmerz von anderen Menschen, den wir nur äußerlich beobachten. Die emotionale Seite des Schmerzes, die uns „tief unter die Haut geht“ wird in einem Hirnareal gespürt, in dem sich auch unser emotionaler Grundzustand und unser Lebensgefühl formen, im Gyrus cinguli, tief in der Längsfurche des Gehirns. Wenn wir beobachten, wie andere Menschen Schmerz empfinden, wird dieser Bereich unseres eigenen Gehirns aktiviert, so als hätten wir den Schmerz selbst erlebt. (ebd.: 47) Diese Spiegelresonanz ist die Basis dessen, was als „Theory of Mind“ (Leslie 2000) bezeichnet wird, unser Vermögen innerhalb kürzester Zeit in uns selbst Gefühle und Gedanken hervorzurufen, die sich in das Gegenüber einfühlen und eindenken, bevor oder ohne dass wir bewusst reflektieren. Die Qualität des zwischenmenschlichen Kontakts basiert auf diesem Vermögen. Wobei es nicht so sehr darauf ankommt, ob man den „richtigen“ Eindruck einwickelt, also wirklich genau das fühlt, was das Gegenüber fühlt. Viel wichtiger ist es überhaupt etwas zu fühlen, so dass die Kommunikation beginnen und am Laufen gehalten werden kann (Bauer 2006. 50). Das ist keine Leistung unseres bewussten Verstandes, sondern unseres Gefühls, die aber in der rationalen Welt durchaus sehr anerkannt und gefragt ist. Man nennt es dann Empathie oder soziale Intelligenz: sich in andere hineinversetzen können, zu spüren wie es jemanden geht, was jemand braucht, bis hin zum Vermögen, sich selbst im anderen und den anderen in sich selbst zu spüren. Es erfordert sogar eine gewisse Anstrengung, dem Leiden anderer ungerührt zuzusehen. Diese emotionale Verletzlichkeit ist der Preis, den wir für unsere Lernfähigkeit bezahlen. Wenn sich ein zu eigenständiges Ich des Schülers zwischen ihn und das Lehrervorbild schiebt, schadet das dem Lernvermögen. Wer den Lehrer bewundert, lernt man am meisten von ihm. An diesem Beispiel wird auch notwendige Begrenzung der empathischen Anziehung deutlich. „Ein Vater, der sein kleines Kind in einen Fluss fallen sähe und dadurch so ergriffen wäre, dass er nur noch schluchzen kann und am Ufer vor Schmerz zusammenbricht, wäre ein schlechterer Vater als derjenige, der sein Mitgefühl im Zaum halten und strategisch eine Rettungsaktion planen kann. Je enger wir mit Menschen verbunden sind, desto schwieriger ist es, diese Distanz zu schaffen, aber sie ist die Voraussetzung für unser Vermögen, in die Welt gezielt eingreifen zu können und wurde in der sogenannten „professionellen Distanz“ beruflich maximiert. Breithaupt (2012) These nach, ist die empathische Ansteckung das Ursprüngliche und der Verstand erst ein später erworbener „Blockade-Mechanismus“, der uns vor Selbstverlust bewahrt. „Soziale Wesen wie die Menschen leben in einer Welt voll empathischen Lärms“ (ebd., S. 8), lassen sich ständig von den Stimmungen der andern gefangen nehmen und müssen fortwährend die Perspektive von anderen einnehmen. Das ist die Grundausstattung, die Voraussetzung aller

unserer kognitiven Fähigkeiten ist, die quasi erst aus einer Art „Sublimierung“ der Grundtendenz entstand.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass emotionale Spiegelungen spontan, prä-reflexiv, unwillkürlich und mitunter sogar unbewusst hervorgerufen werden. Die Spiegelneurone bilden quasi eine biologische Schnittstelle zwischen den Subjekten, so dass neuronale Zustände, die in zwei verschiedenen Körpern realisiert wurden, geteilt werden können, was der Idee des „Tat twan asi!“ (Das bist du noch einmal!) entspricht und wodurch „der Andere“ gewissermaßen das „andere Selbst“ (Gallese zit. n. Beisel 2012: 27) wird. Das Selbst wird – in den Worten von Mead (1973) – zum „I“ und zum „Me“ verdoppelt.

4. Das reziproke Eigene und das Resonanz-Konzept

George Herbert Mead entwickelte die Vorstellung, nach der der Mensch nicht in erster Linie ein vernunftbegabtes, sondern ein resonanzfähiges Wesen sei. Das Kleinkind entwickelt einen Sinn für das eigene Selbst durch das Lächeln der Mutter. Kinder hören, was sie selbst sagen und erfahren gleichzeitig eine Reaktion ihrer Eltern auf das, was sie sagen (ebd. Mead 1973:, S. 193). Mit fortwährender Übung findet die Reaktion der Eltern dann irgendwann innerlich statt. Im Laufe des Lebens kommen immer mehr Reaktionen Anderer hinzu, die wir quasi abspeichern. Wir können uns dann aus immer mehr Perspektiven betrachten (ebd.). Man wird umso reifer bzw. vollkommener, je mehr Perspektiven Anderer man in sich aktualisieren kann. Das darf man sich nicht als Fremdsteuerung vorstellen. Denn die immer größere werdende Anzahl intern gespeicherter Interaktionen mit anderen Menschen bildet dann das „Eigene“. Das Eigene ist dann weder das Innere noch Fremde von außen, sondern das Reziproke, die sozialen Wechselwirkungen, beginnend in konkreten Eltern-Kind-Beziehungen, über Freundschaften, Liebesverhältnisse bis hin zur Erklärung ureigener, *individueller* Überzeugungen mittels *gesellschaftlich* errungener Menschenrechte. Mead denkt das Subjekt konsequent sozial. Er geht nicht – wie die Bewusstseinsphilosophie – von der Gegebenheit des Ich aus, sondern sieht es als Produkt sozialer Interaktion, die den Ich stets vorgängig ist. Tomasello (2010, S. 58) berichtet von einem Versuch aus der vergleichenden Verhaltensforschung mit instrumentellen und sozialen Kooperationsaufgaben. Bei den *instrumentellen* Aufgaben geht es um das gemeinsame Erreichen eines *Zieles*, bei den *sozialen* Kooperationsaufgaben um rein *spielerische* Geselligkeit. Gibt man ein- bis zweijährigen Kindern und von Menschenhand aufgezogenen jungen Schimpansen solche Aufgaben, so sind Kinder und Schimpansen bei den instrumentellen Aufgaben etwa gleich geschickt. An den sozialen Aufgaben haben

Schimpansen jedoch wesentlich weniger Interesse als die Menschenkinder, die sogar dazu neigen, instrumentelle Aufgaben in Spiel verwandeln, z. B. indem sie die erhaltene Belohnung wieder in das gemeinsame Spiel einbringen. Das ziellose soziale Spiel ist für Kinder attraktiver als die Zielerreichung. Das Gemeinsame ist reizvoller als das Eigene

Wir wissen aus der Bindungstheorie (Bowlby & Ainsworth 2001), dass Kinder neben ihrem Bedürfnis nach Selbstbestimmung und Erkundung der Welt ein starkes Bedürfnis nach Zuwendung, Aufgehobensein und Sicherheit haben, nach engen, von intensiven Gefühlen geprägten Beziehungen. Auch bei Erwachsenen zeigen empirische Untersuchungen, dass nichts für Glück und Wohlbefinden wichtiger ist, als mit anderen in enger, starker Verbindung zu stehen. Enge Bindungen schränken aber Freiheit ein. Daraus folgt: Glück ist nicht mit Unabhängigkeit verknüpft, eher umgekehrt: Was uns glücklich macht, bindet uns (Bolz 2009: 85). Menschen der Wohlstandswelt genügt es nicht, sich selbst zu verwirklichen. Das ist nicht die oberste Stufe von Maslows (1981) Pyramide. Maslow hat später selbst eine weitere Stufe vermutet, weil es um mehr ginge als Selbstverwirklichung, nämlich um Selbsttranszendenz (Bolz 2009: 20): Ein Leben, das sich dadurch verwirklicht, in einer sozialen Idee aufzugehen. Die Paradoxie der Selbstverwirklichung ist die Selbstüberschreitung. Das Selbst werde verwirklicht, indem es sich selbst im anderen entdeckt.

Hartmut Rosa hat vor kurzem einen Entwurf vorgelegt, in dem er zeigt, wie die Qualität des Lebens nicht von Ressourcen oder Erfolgen abhängt, sondern von dem, was er eine „resonante Weltbeziehung“ nennt (Rosa 2016). Die „Beherrschung der Welt“ und die „Erweiterung der Eingriffsmöglichkeiten“ mache nur einen Teil unserer Lebensqualität aus, wesentlich seien außerdem „Begegnung“, „Berührung“, „Verbundenheit“ und „Offenheit“ gegenüber anderen Menschen und Dingen, die „Resonanz“, die wir in der Welt erfahren. Menschen – so Rosa – tendieren dazu, sich quasi rhythmisch aufeinander einzuschwingen, weil sie sich in Resonanz-Verhältnissen von der Welt getragen fühlen. Resonanz heißt: Etwas wird zum Schwingen oder Erklingen gebracht. Sie ist eine Form der Interaktion, die über den bloßen Austausch von Worten und Gesten hinausgeht, denn sie wird innerlich spürbar. Es entsteht so etwas wie ein gemeinsamer innerer Raum (ebd.: 254).

Nicht alles, was wir im Alltag erfahren, erzeugt Resonanz. Im gekonnten Aneinander-vorbeiblicken in der U-Bahn entsteht wenig Resonanz. Auch in Hilfeplangesprächen im Kontext der Sozialen Arbeit soll das aufeinander Einschwingen oft nicht gelingen. Die rechtlichen, ökonomischen und wissenschaftlichen Strukturen und Prozesse der modernen Gesellschaft, die essentiell für die Sicherung unserer Lebensstandards sind, haben resonanzermöglichende und resonanzverhindernde Qualitäten, wobei nicht alles grundsätzlich resonant sein kann. Das wäre

eine Überforderung. Aber Menschen haben eine Grundfähigkeit zur Resonanz und ein Verlangen nach Resonanz. Sie erschaffen deshalb permanent Rituale – wie das gemeinsame Fastenbrechen im Ramadan, wie das christliche Abendmahl oder den Einmarsch einer Nationalmannschaft, die Resonanzmöglichkeiten stiften und sichern. Die Frage ist ob die Institutionen, Methoden und Verfahren der Sozialen Arbeit resonanzermöglichend oder resonanzverhindernd sind bzw. sein sollen. Resonanz könnte ja – wie Liebe beispielsweise – dem Privatleben vorbehalten und aus der professionellen Sphäre ausgeklammert sein. Gleichzeitig sind Resonanz-Defizite und soziale Isolation auch ein wesentliches Problemfeld des professionellen Helfens.

5. Relationale Hilfeformen in der Sozialen Arbeit

Dunbar (1996) vertritt in die These, das Kerngeschäft des Sprechens sei der Klatsch und Tratsch, weil die Sprache das gegenseitige Lausen der Affen abgelöst habe und die Funktion des Sprechens die Bewerkstelligung der komplexer gewordenen Gemeinschaft sei. Klatsch und Tratsch sind Dunbar zufolge eine hochentwickelte Fähigkeit, die eigenen Perspektive so zurückzuhalten, dass das Gegenüber sich empathisch angenommen fühle. Dabei geschieht eine Art soziale Mimese, in der man sich den Wünschen und Erwartungen der Anderen anähelt. Wenn dies gelingt, fällt man weniger als eigenständiges Individuum auf, wird aber stärker in eine soziale Gemeinschaft integriert und es entsteht Reziprozität (Breithaupt 2012). Das empathische Einfühlen, wird von „Empfängern“ als Gabe interpretiert, die wiederum eine Gegengabe verlangt. Im Fortgang dieses Austausches entsteht zwischen den Beteiligten das, was sie als Gemeinschaft empfinden. In der Sozialen Arbeit beobachten wir seit einigen Jahren eine Evolution von „relationalen“ Konzepten. Das sind Hilfe-Formen, in denen auf eine ausgesprochen soziale Weise geholfen wird. Hilfe wird darin stärker als *verbindende* Qualität definiert, denn als *instrumentelle, problemlösende* Methode. Die Beteiligten erleben, obgleich – technisch gesehen – oft keine anderen Lösungen entstehen als durch problemlösende Methoden, mitunter Probleme überhaupt nicht gelöst wurden, eine erstaunliche Zufriedenheit, die nur durch die verbindenden Wirkungen der „Inter-ventionen“ (das Dazwischen-kommen der Professionellen), die dabei eigentlich „Con-ventionen“ (das Zusammenkommen der Beteiligten) ermöglicht oder provoziert wurde.

Im *Jugendstrafverfahren* hat sich die Erkenntnis etabliert, dass Wiedergutmachung besser ist als Bestrafung – und zwar für Täter *und* für Opfer *und* für die Gemeinschaft. Bestrafung bedient zwar unser Recht auf Vergeltung, sie schafft aber auf der Seite der Bestraften Ressentiments, die Vergeltung im Endeffekt nicht angenehm machen. Opfern tut es besser, wenn sie vergeben

können, wenn sie großzügig sein können und wenn sie dafür Anerkennung bekommen. *Opfer* erleben Autonomie, wenn sie maßgeblich beeinflussen können, wie der Prozess abläuft und wie dessen Ergebnis aussieht. Obwohl es mittlerweile eine ganze Menge von Hilfeleistungen für Opfer gibt wie Beratung, Selbsthilfegruppen und Weißer Ring etc., sind Opfer für den Gerichtsprozess nur als passive Zeugen von Belang. Ansonsten bleiben sie ungefragt und unberücksichtigt. *Täter* erleben Autonomie, wenn sie, statt passiv bestraft zu werden, aktiv wieder gutmachen können und dafür die Anerkennung ihrer Umwelt trotz ihrer Tat bekommen. Verantwortungsübernahme ist aber ein selbsteinsichtiger und selbstbestimmter Akt, der nicht wie Anpassung oder Unterwerfung durch Fremdbestimmung begründet werden kann. Die *indirekt betroffenen Menschen*, in deren Nachbarschaft sich eine Straftat zugetragen hat, erfahren Autonomie, wenn sie verstehen können, warum es passiert ist, wer es war und wie man auf diesen Menschen Einfluss nehmen könnte. Wenn man Opfer, Täter und Bürger Autonomiegewinne ermöglichen will, braucht es etwas anderes als eine resonanzreduzierte Gerichtsverhandlung. Es bräuchte einen resonanzerzeugenden Raum, ein im wahrsten Sinn des Wortes „sozialeres“ Vorgehen, in dem sich viele Menschen versammeln und ein soziales Gemisch aus materieller Wiedergutmachung, empathischer Zuwendung, öffentlicher Verhandlung, Beschämung, Verurteilung, aber eben auch Verständnis und Anerkennung sowie sozialer Kontrolle und späterer Einbindung entstehen kann. Wiedergutmachung und Versöhnung sind kein automatischer Prozess, sondern bedürfen eines mitunter aufwendig zu organisierenden Rahmens, damit sie stattfinden können. Das ist eine neue relationale sozialarbeiterische Methode, die sich *Gemeinschaftskonferenz* (Hagemann 2009) nennt: Ein relativ großer Kreis von Menschen versammelt sich und die Hilfe besteht darin, über Verletzungen öffentlich sprechen zu können, Verständnis zu finden, zusammen nach Möglichkeiten zu suchen, wie Heilung geschehen kann und zusammen zu helfen, dies dann auch umzusetzen. Hilfe ist hierbei eben gerade nicht in erster Linie instrumentelle Problemlösung, sondern soziale Verbindung. Das Ziel ist nicht „Hilfe zur Selbsthilfe“, sondern ein gemeinsames Projekt, das Menschen zusammenbringt (Früchtel 2011; 2015).

In der Arbeit mit Menschen mit Beeinträchtigungen wurde die Erkenntnis gewonnen, dass mehr Inklusion möglich wird, wenn sich zur sogenannten *Zukunftsplanung* ein Kreis von Unterstützern um einen Menschen mit Behinderung etabliert und dieser Kreis zusammen plant und zusammen für die Verwirklichung der Pläne kämpft. Hilfe heißt hier in erster Linie Solidarität. In belasteten Gemeinwesen, in denen es an Konflikten nicht mangelt, wurde ein Weg wiederentdeckt, wie man Konflikte bearbeiten und gleichzeitig den Zusammenhalt im Gemeinwesen stärken kann (Doose 2011; Hinz/Kruschel 2013). In *Friedenszirkeln*

(Pranis/Stuart/Wedge 2003; Pranis 2005; Thoß/Weitekamp 2012; Wachtel 2009; Barter/Mazzetti 2011) setzen sich Bürgerinnen und Bürger zusammen um *ihre* Dinge zu besprechen und gemeinsam anzugehen. Gemeinwesen, denen es gelingt, ihre Konflikte nicht der Polizei und der Sozialen Arbeit zu überlassen, gewinnen immer an Stärke und Kohäsion (Christie 1977). Hier meint Hilfe kollektive Selbstwirksamkeitserfahrung. Bandura zeigte 1977, dass es beim Konzept der Selbstwirksamkeit nicht auf den messbaren Erfolg, die Erreichung klar definierter Ziele ankommt, sondern auf die Erfahrung, die Welt erreichen und etwas bewegen zu können bzw. seinen Anteil zu dieser Bewegung zu haben. Es ist also weniger die instrumentelle, kausale Wirkung, sondern eine soziale Wechselwirkung, die uns zufrieden macht. In der Weiterentwicklung seines Ansatzes betont Bandura kollektive Selbstwirksamkeitserfahrungen: „Perceived collective efficacy raises people's vision of what they wish to achieve, enhances motivational commitment to their missions, strengthens resilience to adversity, and enhances performance accomplishments.” (Bandura 2002: 275). Kollektive Selbstwirksamkeitserfahrungen vermitteln Menschen einerseits die Erfahrung von Wirksamkeit und gleichzeitig die Erfahrung, sich wechselseitig zu erreichen.

In der *Jugendhilfe* haben wir die Erfahrung gemacht, dass man Kinder schützen kann, wenn dysfunktionale Kernfamilien um den Kreis ihrer Verwandten und Freunde zum *Familienrat* erweitert werden (Früchtel 2002; Früchtel/Budde/Cyprian 2013; Früchtel/Straub 2011). Solche Versammlungen tendieren dazu, Probleme zu vergemeinschaften. Dabei entstehen immer Pläne, auf die die Beteiligten stolz sind und diese Pläne können entstehen, weil man durch die Versammlung nicht auf sich alleine gestellt ist, sondern zusammenhilft, vielleicht durch das Mittun der Verwandten und Freundinnen und Freunden individuelle Selbstbestimmung verliert, aber eben als Gemeinschaft gewinnt. Selbsthilfe wird zur Wir-Hilfe. Hilfe ist der dabei gewonnene soziale Rückhalt.

Probleme, Konflikte oder unerfüllte Bedürfnisse sind für die relationalen Hilfeformen nicht a priori Defizite, die beseitigt werden müssen, sondern Anlässe, die verbinden können. Wenn Menschen leiden oder sich nach etwas sehnen, erzeugt dies bei anderen Menschen Betroffenheit – eine Art emotionale Ansteckung. Diesem elementaren Sozialprozess folgt relationales Helfen, indem es ermöglicht, dass Menschen vom Leiden oder von den Träumen ihrer Mitmenschen *berührt* werden können. Wenn Fachkräfte Probleme stellvertretend lösen, werden die im Problem liegenden Verbindungspotenziale nicht entfaltet. Die relationale Methode wäre das, was bislang als Problem oder Anliegen eines Einzelnen in Auftrag gegeben und verstanden wurde, zum Unternehmen eines Netzwerks, einer Verwandtschaft, einer Nachbarschaft, Kollegenschaft oder Versammlung zu machen, indem man den Kreis der Beteiligten erweitert

und die professionalisierten Hilfeangebote für die Mitwirkung von möglichst vielen Bürgern öffnet. Im angelsächsischen Sprachraum spricht man von „crowding-in“, statt des in Expertenkreisen üblichen „crowding-out“ der nicht formal Zuständigen und der fachlich nicht Kompetenten.

Die Versammlungen werden als *Gemeinschaftserlebnis* gestaltet. Der Handlungsmodus ist nicht einseitig rational, sondern bietet reichlich Raum zum Austausch, zum Erzählen und Fragen, Kennenlernen, zum Reden, aber auch Raum für Streit und für Versöhnung, Raum für Trauer, für Verzweiflung und für Hoffnung, Raum für Ehre, für Tradition, Raum für Zuwendung. Vorbild dieser Versammlungen ist das *Ritual*, eine uralte Soziotechnik zur gekonnten Abwicklung des Nichtgekonnten, die der modernen Sozialen Arbeit abhanden gekommen ist, denn der moderne Mensch sieht sich als wirkmächtiger Gestalter seines Geschicks. Rituale hingegen helfen auch, wenn man nicht viel machen kann. Eine Krankheit, die sich nicht heilen lässt, ein Verhaltensproblem, das nicht über Nacht verschwindet, der Verlust eines lieben Menschen, Lebensverhältnisse, die man nur marginal verbessern kann, lassen sich besser überstehen oder ertragen, wenn man weiß, was man tut, wenn nichts zu machen ist. Im gekonnten Nichtkönnen von Ritualen spüren Menschen Boden unter den Füßen, auch wenn sie nichts am Schicksal ändern können. So bieten Rituale, die man beherrscht, Praktiken, das Leben in Ordnung zu halten und selbst der moderne Mensch hat für bekannte Lebenskrisen, wie zum Beispiel den Tod, Ritualreste erhalten, deren formale Beherrschung zu unserer sozialen Kompetenz gehört (Sloterdijk 2006). Wesensmerkmal der meisten Rituale ist die Versammlung einer Mehrzahl von Menschen, deren Gemüter durch den ritualisierten Ablauf in dieselbe Schwingung kommen. Solche wegen des Problems zusammengetrommelten Gemeinschaften „vergemeinschaften“ meist auch das Problem. Das heißt: Versammlungen helfen, Probleme, die bislang wenige alleine ertragen haben, öffentlich zu besprechen. Dadurch erwächst Anerkennung der schwierigen Lebenssituation. Versammlungen helfen, Ansatzpunkte für gegenseitige Hilfe zu erkennen und können Einzelkräfte bündeln, z. B. zur Solidarisierung gegen mächtige externe Instanzen, um gemeinsam mehr Einfluss geltend zu machen. In der relationalen Arbeit wird die „Re-Sozialisierung“ von Hilfe, die Problemvergemeinschaftung zuerst wichtig genommen, die funktionale Problemlösung ergibt sich daraus oft als Nebenwirkung. Rationale Ziele, verwaltungsmäßig dokumentierbare Problemlösungen, messbare Zielerreichungsindikatoren, rechtlich widerspruchsfreie Formulierungen dürfen dabei nicht im Vordergrund stehen. Sie bekommen ihren Platz, dürfen aber keine kolonialisierende Wirkung auf die soziale Resonanz ausüben. „Sozial Arbeitende“ agieren beim relationalen Helfen als *Versammler* und *Vermittler*. Angesichts des durch

Professionen und Institutionen okkupierten Raumes, muss der relationale Ansatz oft erst den Raum für ein *Crowding-in* schaffen. Oft lassen institutionelle Routinen, Rechtsinterpretationen, aber auch die Erwartungen der Betroffenen an die Fachkräfte keinen Spielraum für ein relationales Geschehen, an dem viele direkt, indirekt oder potentiell Betroffene beteiligt werden können. So wie Pioniere unwegsames Gelände erschließen, öffnen sozial Arbeitende die closed shops der professionellen Hilfeleistung. Wenn dies gelingt, provozieren sie mit versammelnden Methoden ausgesprochen „soziale“ Prozesse der Problembearbeitung und sie vermitteln die relationalen Ergebnisse in zweckrational organisierte Hilfesysteme.

Literatur

Bandura, Albert (1977): Self-efficacy: toward a unifying theory of behavioral change, in: Psychological Review, 84(2), S. 191-215.

Bandura, Albert (2002): Growing Primacy of Human Agency in Adaptation and Change in the Electronic Era, in: European Psychologist, Vol. 7, No. 1, March, S. 2-16.

Barter, Dominic / Mazzetti, Sissi (2011): Restorative Circles. Ein Ansatz aus Brasilien, der Raum für den gemeinschaftlichen Umgang mit schmerzhaften Konflikten schafft. Sammelband Restorative Justice, Infodienst 42, Rundbrief zum Täter-Opfer-Ausgleich, Köln: Servicebüro für Täter-Opfer-Ausgleich und Konfliktschlichtung.

Bauer, Joachim (2006): Warum ich fühle, was du fühlst: Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone, München, Heyne.

Beckett, Samuel (2000): Dante und der Hummer: Gesammelte Prosa, Frankfurt/M: Suhrkamp

Beisel, Marie Christine (2012): Schopenhauer und die Spiegelneurone, Würzburg, Königshausen & Neumann.

Bentham, Jeremy (2013): Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung, Saldenburg, Senging.

Bolz, Norbert (2009): Profit für alle. Soziale Gerechtigkeit neu denken, Hamburg, Murmann.

Bowlby, John & Ainsworth, Mary (2001): Frühe Bindung und kindliche Entwicklung, München, Reinhardt.

Breithaupt, Fritz (2012): Kulturen der Empathie, Frankfurt/M, Suhrkamp.

Christie, Nils (1977): Conflicts as Property. In: The British Journal of Criminology, Vol. 17, No. 1.

- Dunbar, Robin (1996): Klatsch und Tratsch. Wie der Mensch zur Sprache fand, München, Bertelsmann.
- Früchtel, Frank & Halibrand, Anna-Maria (2015). Restorative Justice: Theorie und Methode für die Soziale Arbeit, Wiesbaden, VS.
- Früchtel, Frank (2002): Die Moral des Verfahrens: Family Group Conferences als Alternative zum Hilfeplangespräch? In: Forum Erziehungshilfen 8, H. 1, S. 13-19.
- Früchtel, Frank (2011): Muss Strafe sein? Gerechtigkeit geht (auch) anders! Eine Einführung in Restorative Social Work. In: Sozialmagazin 36, H.1, S. 34 – 42.
- Früchtel, Frank / Budde, Wolfgang / Cyprian, Gudrun (2013): Sozialer Raum und Soziale Arbeit, Fieldbook: Methoden und Techniken, Wiesbaden, VS.
- Früchtel, Frank / Straub, Ute (2011): Standards des Familienrates. Hilfeplan oder Entscheidungsverfahren - zwischen Normierung und Diversity. In: Sozialmagazin 36, H.2, S. 53-57.
- Hagemann, Otmar (2009): Gemeinschaftskonferenzen – ein Elmshorner Projekt zur Reaktion auf Jugendkriminalität. In: Zeitschrift für soziale Strafrechtspflege 46, S. 28-38.
- Bowlby, John (2006): Bindung und Verlust. Mutterliebe und kindliche Entwicklung. München, Reinhardt.
- Kant, Immanuel (1984/1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, erster und zweiter Abschnitt. Stuttgart, Reclam.
- Leslie, A. M. (2000): „Theory of Mind as a mechanism of selective attention. In: Gazzangia, M. S. (Hrsg.): The New Cognitive Neurosciences, Cambridge (MIT Press), S. 1235-247.
- Maslow, Abraham (1981): Motivation und Persönlichkeit. Reinbek, Rowohlt.
- Mead, George H. (1973): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Pranis, Kay (2005): The Little Book of Circle Processes. A New/Old Approach to Peacemaking. Good Books, Intercourse, PA, USA.
- Pranis, Kay / Stuart, Barry / Wedge, Mark (2003): Peacemaking Circles. From Crime to Community. Living Justice Press. St. Paul, Minnesota, USA.
- Rizzolatti, Giacomo & Sinigaglia, Corrado (2008): Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls, Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Rizzolatti, Giacomo, Fogassi, Leonardo und Gallese, Vittorio (2006): Mirrors of the mind. A special class of brain cells reflects the outside world, revealing a new avenue for human understanding, connecting and learning, in: Scientific American, Nov, 295(5), S. 54-61 Online unter: oepf.org/sites/default/files/Mirrors%20in%20the%20Mind.pdf.
- Rosa, Hartmut (2016): Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin, Suhrkamp.

Rousseau Jean-Jacques (1998): Emil oder Über die Erziehung, Paderborn, TB.

Safranski, Rüdiger (2013): Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie, Frankfurt/M, Fischer.

Schopenhauer, Arthur (2002): Die Welt als Wille und Vorstellung, München, dtv).Sloterdijk,

Peter (2006): Das Zeug zur Macht, Vortrag auf der Konferenz "Communication Next", Karlsruhe, Verlag.

Thiersch 1995): Lebenswelt und Moral. Beiträge zur moralischen Orientierung in der Sozialen Arbeit, Weinheim, Juventa.

Thoß, Isabel / Weitekamp, Elmar (2012): Friedenszirkel, ein wiederentdecktes Verfahren zur Konfliktbewältigung. Schriftenreihe Soziale Strafrechtspflege. Restorative Justice – A Victim Perspective and Issues of Co-operation, Band 2, 88-116, www.rjustice.eu/en/documents.html

Tomasello, Michael (2010): Warum wir kooperieren. Berlin, Suhrkamp.

Autor:

Frank Früchtel, Jg. 1962, verheiratet, vier Kinder, Sozialarbeiter, Soziologe, Professor für Soziale Arbeit am Fachbereich Sozial- und Bildungswissenschaften der Fachhochschule Potsdam, Kontakt: fruechtel@fh-potsdam.de