

Der winzige Augenblick der Achtsamkeit

Andreas Schultheiß

Einleitung

In einem Zeitungsartikel über das Verhältnis der jüdischen Almosenverpflichtung zur modernen Form des Bettelns schließt der Rabbiner Michael Goldberger mit den Worten Rabbi Elasars: »Wir müssen den Betrügnern unter den Bettelnden dankbar sein. Wenn sie nicht wären, würden wir, die nicht immer alle Bettler unterstützen, ständig sündigen« (Allgemeine Jüdische Wochenzeitung vom 15. 2. 2001).

Dieser Gedanke mag heutzutage zwar nicht viele Menschen beeindrucken, doch bei den wenigsten Menschen ist der Impuls, auf die Not eines anderen zu reagieren – sei es auch nur mit Ärger, Verteidigung oder betonter Ignoranz –, gänzlich zum Erliegen gekommen. Tief verborgen in uns scheint es eine (noch funktionierende) Verbindung, eine grundsätzliche Aufnahme-fähigkeit, eine empathische Kraft, eine Anlage zum Mitleiden zu geben.

Von dieser Anlage und den Formen ihrer Verschüttung erzählt die Geschichte vom barmherzigen Samariter. Sie gehört zum Grundbestand christlicher Tradition. Aus ihr eine besondere Nähe der Christenheit zur Barmherzigkeit abzuleiten, wäre vor dem Hintergrund der abendländischen Geschichte verfehlt. Auch trägt die Geschichte in der vorfindlichen kontextlichen Gestalt unabweisbar antijüdische Züge, die eine natürliche heidnische Mitmenschlichkeit gegenüber herzloser jüdischer Gesetzlichkeit suggerieren. Ihre eigentliche zeitlose Bedeutung jedoch bezieht sie aus der Spontaneität, nicht aus dem Mittel des Kontrasts.

Lässt sich die Geschichte gegen eine Erzähltradition, die in fast zweitausend Jahren jene todbringenden Gefühls-, Denk- und Handlungsmuster formte, überhaupt neu konzipieren? Vielleicht kann sie in einer Haltung kritischer Rückbesinnung und mitfühlender Historiographie dazu verhelfen, die Frage, wie der Mensch menschlich wird, neu besprechbar zu machen.

Die ethischen Fragestellungen, mit denen sich die moderne – oder postmoderne – Gesellschaft heute konfrontiert sieht, scheinen sie zu spalten. Schreckensfantasien über den Tod im Krankenhaus, das Leben mit einem schwerbehinderten Kind oder etwa den Zustand des Wachkomas, aber auch schlichte Angstgefühle treiben die einen in die Arme einer alles versprechenden Medizin und lassen sie die Lockerungsversuche eines strikten Tötungsverbots befürworten, während die anderen sich eben durch dieselbe Medizin bedroht fühlen und in der Aufweichung des Tötungsverbots und der immer engeren Definition menschlichen Lebens eine Gefährdung der sozialen Balance sehen. In dieser Situation ist nach der Wirkungskraft ethischer Imperative überhaupt zu fragen: Schrecken rigoristische ethische For-

derungen eher ab, als dass sie gehört würden? Oder tragen sie im Streit ethischer Positionen wenigstens dazu bei, dass Schlimmeres verhindert wird?

Hinter dieser Frage verbergen sich weitere: Was setzt einen Menschen in stand, helfend einzugreifen, solidarisch zu handeln, mitfühlend auf den Schmerz anderer zu reagieren? Was muss ihm verboten oder vorgeschrieben sein, was kann ihm höchstens nahe gelegt oder empfohlen werden? Man könnte auch formulieren: Wie viel Ethik verträgt der Mensch? – und je nach dem, wie die Antwort ausfällt, eine Konzeption entwerfen, die ebenso seine Mangelhaftigkeit berücksichtigt, wie sie auf seine empathischen und solidarischen Fähigkeiten setzt.

Hinter allem aber steht die – nicht zu entscheidende – Frage, die Lévinas (1996, 62) einmal aufgeworfen hat: »Es ist äußerst wichtig zu erkennen, ob die Gesellschaft im üblichen Sinn das Ergebnis einer Beschränkung des Prinzips, dass der Mensch dem Menschen ein Wolf ist, darstellt oder ob sie im Gegensatz dazu aus der Beschränkung des Prinzips, dass der Mensch für den Menschen da ist, hervorgeht. Stammt das Soziale mit seinen Institutionen, seinen universellen Formen, seinen Gesetzen daher, dass man die Folgen des Krieges zwischen den Menschen limitiert hat oder dass man die Unendlichkeit limitiert hat, die sich in der ethischen Beziehung zwischen Mensch und Mensch eröffnet.«

Und man könnte die Überlegung anfügen, welche der beiden Haltungen für das menschliche Leben insgesamt günstiger wäre.

Im Folgenden sollen im Rahmen oder anhand der Geschichte vom barmherzigen Samariter Positionen und Deutungen diskutiert und Überlegungen zum ethischen Lernen angestellt werden. Integration wäre in diesem Kontext eine sich stetig ausweitende Haltung des Mitgefühls gegenüber allem Geschöpflichen. Ob der Mensch allerdings dazu in der Lage ist, bleibt offen. Vielleicht wäre es am günstigsten, die Geschichte als Spiegel für die stets vorhandenen Möglichkeiten des Menschen anzusehen.

Der barmherzige Samariter

²⁵ Und siehe, da stand ein Schriftgelehrter auf, versuchte ihn und sprach: Meister, was muss ich tun, dass ich das ewige Leben ererbe? ²⁶

Er aber sprach zu ihm: Was steht im Gesetz geschrieben? Was liest du?

²⁷ Er antwortete und sprach: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt, und deinen Nächsten wie dich selbst.« ²⁸ Er aber sprach zu ihm: Du hast recht geantwortet; tu das, so wirst du leben. ²⁹ Er aber wollte sich selbst rechtfertigen und sprach zu Jesus: Wer ist denn mein Nächster? ³⁰ Da antwortete Jesus und sprach: Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab nach Jericho und fiel unter die Räuber; die zogen ihn aus und schlugen ihn und machten sich davon und ließen ihn halb tot liegen. ³¹ Es traf sich aber, dass ein Priester dieselbe Straße hinabzog; und als er ihn sah, ging er vorüber. ³² Desgleichen auch ein

Levit; als er zu der Stelle kam und ihn sah, ging er vorüber. ³³ Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam dahin; und als er ihn sah, jammerte es ihn; ³⁴ und er ging zu ihm, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm, hob ihn auf sein Tier und brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn. ³⁵ Am nächsten Tag zog er zwei Silbergroschen heraus, gab sie dem Wirt und sprach: Pflege ihn; und wenn du mehr aus gibst, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme. ³⁶ Wer von diesen dreien, meinst du, ist der Nächste gewesen dem, der unter die Räuber gefallen war? Er sprach: Der die Barmherzigkeit an ihm tat. Da sprach Jesus zu ihm: So geh hin und tu desgleichen!

Lukas 10,25–37

| Zurück zu einem jüdischen Gleichnis

Die Geschichte von dem Samariter bietet sich uns in einem polemischen Kontext. Sie unterstellt dem Schriftgelehrten unehrliche Motive und wird in dem Maße, wie sich das frühe Christentum von seinen Wurzeln losreißt, antijüdisch instrumentalisiert. Damit verändert sich die ganze Blickrichtung. Das Gleichnis, das eigentlich involvieren will, lädt so zum Voyeurismus ein.

Warum aber sollte das Anliegen des Schriftgelehrten nicht äußerst ernsthaft sein? Warum sollte er nicht in seine eigenen Abgründe geblickt haben und solchermäßen erschrocken von der Frage getrieben sein, wie der Mensch dem Menschen ein wirklicher Mensch sein/werden kann? Dann würde die Geschichte ihren belehrenden Klang verlieren und verstanden werden können als Antwort auf eine Frage, die in jeder einzelnen Biografie auftaucht, nicht: Was soll ich tun?, sondern: Was kann ich tun? Oder: Was kann *ich* tun?

Dennoch lebt die Geschichte auch von dem Kontrast zwischen Priester und Levit und den auf sie projizierten falschen Erwartungen einerseits und dem Samariter und seinem unerwarteten Eingreifen andererseits. Allerdings enthält sie sich (jeglicher) moralischer Bewertung und die Drehung in der Frage nach dem Nächsten erlaubt keine andere als eine anteilnehmende Haltung. Und doch sollten Priester und Levit nicht einfach übergangen werden bzw. als Projektionsfläche antijüdischer oder moralistischer Haltungen fungieren. Was wäre in der Auseinandersetzung mit ihnen zu lernen?

Die Literatur über die Deutung des Gegensatzes zwischen Samariter auf der einen und Priester und Levit auf der anderen Seite mag Bibliotheken füllen. Die Haltung Jesu in den Evangelien selbst ist widersprüchlich, sodass man

sich hüten sollte, alte Stereotypen zu bedienen – seien sie nun antijüdisch-polemisch oder moralisch-antiklerikal. Eine Deutung aus jüdischer Sicht, die in dem Streit zwischen Jesus mit Pharisäern und Schriftgelehrten die Auseinandersetzung zwischen Geist und Buchstabe der Tora erkennt, scheint zutreffender. »Das Exemplum war ursprünglich gegen die grausame Übertreibung von Priestern und Leviten bezüglich der rituellen Reinheitsvorschriften gerichtet« (Flusser 1981, 71) .

Diese Deutung trägt allerdings nichts zu der hier erörterten Frage nach dem ethischen Vermögen des Menschen bei. Sie entledigt sich vielmehr der Brisanz dieser Fragestellung, indem sie Priester und Levit in ihrem äußeren Gegensatz zum Samariter belässt und diesen faktisch wegerklärt. Ich schlage stattdessen vor, die Spannung zwischen den auftretenden Personen aufrecht zu erhalten und nach innen zu verlagern, also sie als Einheit der Gegensätze im menschlichen Wesen zu verstehen. Denn der Mensch entscheidet sich Letztlich nicht zwischen Gut und Böse, sondern welchem der widersprüchlichen Züge, die er in sich vereinigt, er zeitweilig folgen und den Vorzug geben will.

Fragen wir nun, welche inneren Funktionen oder Einstellungen Priester und Levit repräsentieren und was sie daran hindert, in das Geschehen einzugreifen.

Priester und Levit – neutestamentliche Prototypen des Präferenzutilitarismus?

Der Biologe Francisco J. Varela (1992) kommt zu der Überzeugung, dass das menschliche Handeln in viel geringerem Maße durch rationale Entscheidungen bestimmt ist, als es die ethischen Kataloge, die das Abendland hervorgebracht oder sich zu Eigen gemacht hat, vermuten lassen. Äußerst selten erfolgt eine Handlung nach Bedenken aller Umstände. In den weitaus meisten Situationen des Alltags handeln wir spontan, impulsiv, sozusagen ohne zu überlegen. Der ethische Imperativ jedoch hat wenig Einfluss auf die Freisetzung menschlichen Handelns. Er steht ihm möglicherweise sogar im Wege. Gesetzt, wir würden Priester und Levit für Präferenzutilitaristen im besten Sinne halten. Das heißt, sie entscheiden unter Abwägung aller Interessen für das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl. Präferenzutilitaristen behaupten, dass im Prinzip die Entscheidung offen ist, je nachdem, welche Werte sich eine Gesellschaft zugrunde legt. Das Problem ist jedoch, dass unter Abwägung aller Interessen das vitale Interesse des Niedergeschlagenen relativiert wird. Im Prozess der Abwägung selbst verflüchtigt sich der spontane Impuls. Die Notwendigkeit wird zur bloßen Möglichkeit. Bei verschiedenen Optionen wird aller Wahrscheinlichkeit nach meist die bequemste gewählt.

Die Geschichte erzählt, dass Priester und Levit vorübergehen. Sie behauptet nicht, dass sie achtlos vorübergingen. Im Gegenteil. Aber sie ahnen: Wenn

sie stehen bleiben, können sie nicht mehr abwägen. In dem Augenblick, wo sie dem Anblick standhalten, würden sie handeln. Ihre wirklichen Motive bleiben im Dunkeln. Aber selbst wenn es sich, wie vermutet wird, um die Befolgung des Reinheitsgebots handelt, geht es nicht um den Streit zweier Prinzipien. Die Reflexion als solche hindert Priester wie Levit am Handeln. Im Blick auf einen unter die Räuber Gefallenen ist das Konzept des Präferenzutilitarismus absurd.

Wenn Menschen, die darüber spekulieren, ob es für ein schwerstbehindertes Kind, einen Wachkomapatienten oder einen Todkranken das Beste wäre, wenn er/es stürbe, ihre Gedanken am Bett der Betroffenen aussprechen müssten, würden sie zögern, weil sie ein sicheres Gespür für die Unvereinbarkeit von vitalen und sekundären Interessen haben. Priester und Levit, so will es die Geschichte, gehen vorüber, ohne sich betreffen zu lassen. Was unterscheidet den Samariter von ihnen?

| Der Augenblick der Achtsamkeit

Es ist der winzige Moment der Einheit, der Augenblick der Begegnung mit sich selbst im anderen Menschen, der ein Mensch ist wie du. Dieser Augenblick – und er vermittelt sich in der Regel durch die Augen – muss ergriffen werden, denn er hält einer Erörterung keine Sekunde stand. Mitgefühl ist flüchtig, und es ist fraglich, ob auf seiner Basis eine Gesellschaftsethik konzipiert werden kann. Aber ohne die Entwicklung des Mitgefühls verroht der Mensch.

Meng-tzu, ein früher Konfuzianer aus dem vierten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, auf den Varela sich bezieht, geht von einem ursprünglichen, allen Menschen innewohnenden Impuls aus, der ihn treibt, einem in den Brunnen gefallenem Kind spontan zu helfen. Jede Reflexion hinsichtlich der Übereinstimmung der spontanen Hilfeleistung mit dem jeweils geltenden Moralkodex wäre für das Kind tödlich. Nach Meng-tzu besteht die lebenslange Aufgabe eines Menschen darin, diesen ursprünglichen Impuls auf immer mehr Menschen auszuweiten, den Bereich seines Einflusses unaufhaltsam zu vergrößern.

Menschliches, das heißt mitfühlendes Verhalten ist offenbar geknüpft an das Spüren dieses ersten Impulses, was wie jede Kunst zu üben wäre. Der Samariter – das ist das Besondere an ihm – hält den Anblick des Niedergeschlagenen aus und spürt dabei eigenen Schmerz. Er setzt sich aus, er involviert sich in das Geschehen. Die ethische Forderung, wenn man überhaupt eine formulieren wollte/sollte, lautet demnach nicht zuerst: »Hilf dem unter die Räuber Gefallenen«, sondern: »Lasse den Schmerz des anderen auf dich wirken«. Was zu tun ist, versteht sich dann von selbst.

| Ganz oder gar nicht



Einfach ist das ganz und gar nicht. Die Darstellung des Gleichnisses von van Gogh, der sich stark an der Vorlage Delacroix' orientiert, zeigt es. Der Maler interessiert sich weniger für die Einstellung des Samariters. Er bildet einzig den Moment ab, in dem die Entscheidung bereits gefallen ist. Die augenblickliche Erkenntnis beim Anblick des Niedergeschlagenen: Dieser Mensch darf hier nicht liegen bleiben, sonst stirbt er. Das bedeutet: Berührung, Geruch, Schmutz, Kraft, Zeit, Geld und möglicherweise Verantwortung für unbestimmte Zeit. Deshalb heißt die Entscheidung: entweder ganz oder gar nicht. Van Gogh »erwähnt« im blassen Hintergrund

zwar auch die Nebenfiguren des Dramas, aber unser Blick wird auf den Samariter gerichtet. Entscheidend ist in diesem Moment, dass jemand handelt, und nicht die Frage, warum die anderen handlungsunfähig sind.

| Held oder Mensch?

Führen wir uns immer wieder die Schlichtheit der Schilderung vor Augen; die Selbstverständlichkeit, in der der Samariter handelt, und die Normalität, mit der die Geschichte von den Zuhörerinnen und Zuhörern aufgenommen wird. Prüfen wir ferner unsere eigene Wahrnehmung des Samariters, die ja wiederum geprägt ist von einer langen Auslegungstradition. Erscheint der Samariter darin nicht als Held, der nicht nur eigentlich Unerwartetes, sondern geradezu Unmögliches tut? Und ist diese Wahrnehmung – des Samariters als eines Helden – nicht der ideologische Angelpunkt für das Problem: Wir sind ja keine Helden. Wir bleiben darunter. So hat ein Großteil der Deutschen über Jahrzehnte ihre Toleranz und Ignoranz gegenüber den nationalsozialistischen Verbrechen zu erklären und zu rechtfertigen versucht. Widerstandskämpfer und -kämpferinnen wurden dementsprechend zu Helden stilisiert und trotz gegenteiliger Beteuerungen in weite Ferne zu konkreten Menschen gerückt. Wie aber, wenn wir Janusz Korczak oder Dietrich Bonhoeffer, Sophie Scholl u. a. nicht aus griechischer Perspektive, sondern etwa mit den Augen Lévinas' als aus jüdischer Tradition sich verstehende Menschen betrachteten? Nach biblischer Darstellung haben gerade Men-

schen mit besonderen Stärken auch besondere Schwächen, während hingegen die christlichen Heiligen nach ihrer Bekehrung zu keinem Fehltritt mehr fähig scheinen. Jakob, Rahel, Mose, David und all die anderen sind Menschen in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit. Jüdisches Denken behauptet keinen guten Menschen, sondern erzählt fortwährend von Situationen, in denen Menschen Fehler machen, jämmerlich versagen und dann plötzlich menschliche Stärke zeigen, sich selbst überwinden und große Taten vollbringen. Und nichts ist ohne das andere. Beides gehört zusammen.

Ein gutes Beispiel zur Veranschaulichung des Menschen ist Oskar Schindler. Er, dem man Geschäftssinn, Skrupellosigkeit und Opportunismus nachgesagt hat, weiß in einem bestimmten Augenblick, was die Stunde für ihn geschlagen hat. Und er zögert keinen Moment, seine ganze Intelligenz und Kraft für das eine Ziel einzusetzen, Hunderten von jüdischen Arbeitern das Leben zu retten.

Ich schlage vor, den Samariter, wenn er etwa als Kaufmann zu denken wäre, sich als eine Art Schindler vorzustellen. Als einen Menschen also, der, auf seinen Vorteil bedacht, es versteht, in Geschäften vielleicht skrupellos seine Interessen durchzusetzen, aber in dem einen Augenblick weiß, was er tun muss. Aber wie soll das funktionieren? Handeln Menschen nicht überwiegend nach ihren eigenen Vorteilen?

| Gewinn und Verlust

Der Neurochirurg Detlef B. Linke, der dem Mitgefühl als Basis einer ethischen Konzeption eher skeptisch gegenübersteht, schlägt vor, die Ethik, das heißt ethisches Handeln, auf einem Gewinn-Verlust-Konzept basieren zu lassen (vgl. u.a Linke 1999). Er glaubt, damit die Spannung zwischen der reinen Subjektivität – in dem ich mich dem anderen zuwende – und dem allgemeinen Recht – für dessen Durchsetzung sich niemand verantwortlich fühlt – zu überwinden. Man könnte dabei an eine Art goldener Regel auf höherer Ebene denken, wobei menschliches Handeln – im Sinne der Durchsetzung von Gerechtigkeit – sich nicht unmittelbar »bezahlt« macht. Der Ausgangspunkt ist das menschliche Streben nach Glück und die alte philosophische Frage, worin dieses Glück bestünde und wie es zu erlangen sei. Keine andere Frage richtet ja auch der Schriftgelehrte an Jesus.

Linke findet nun in der Arbeitsweise des Gehirns eine Analogie zu den Antworten der Philosophen und Theologen, die in dem Einsatz für Gerechtigkeit selbst das Streben nach Glück erfüllt sehen, da nur die Hinwendung zum Nächsten wahres Glück beschert. Die Hirnforschung scheint nun diese Annahme zu bestätigen, denn sie kann bei echtem Glücksgefühl die Ausschüttung von Serotonin nachweisen. Diese »Droge« lässt sich jedoch nicht verabreichen, um bei Menschen ein Glücksgefühl hervorzurufen. Sie kann höchstens in Fällen schwerer Depression lindernd eingesetzt werden, ihre Ausschüttung aber nicht künstlich provoziert werden. Glück ereignet sich

ausschließlich im sozialen Kontext, im handelnden Leben. Das bedeutet aber, dass das Gehirn einer Konzeption folgt, nach der das eigene Glück mit dem Glück des anderen aufs Engste verknüpft ist. In der Entwicklung des Kindes kommt es im vierten Lebensjahr zu einem dramatischen Abfall der Neuronenproduktion. Bis zu diesem Zeitpunkt hat es sich die Welt sozusagen egoistisch konstruiert. Jetzt aber kommt es darauf an, in ihr – das heißt mit den anderen – zu leben. Der Verlust oder die Kränkung, die in dieser Begrenzung, in der Konfrontation mit dem »Gesetz« liegt, wird aber kompensiert durch die Fähigkeit oder den Gewinn, sich die Welt strukturierend, verstehend anzueignen. Mit dem Verlust geht ein Gewinn einher; die Begrenzung der Neuronenproduktion wird ausgeglichen oder besser ersetzt durch die stetige Zunahme ihrer Verknüpfungen. Die Kunst besteht darin, in dem Verlust den Gewinn zu erkennen. Aus dieser Sichtweise heraus hält Linke einen Minimalkonsens – verletze (töte) nicht den anderen – für ebenso notwendig wie möglich.

Interessanterweise spielt das Ich in dieser Konzeption eine immer geringere Rolle. Linke illustriert die angemäße Steuerungsfähigkeit des Ich mit dem hilflosen Unterfangen, einen Fuchsbau mit 27 Ausgängen bewachen zu wollen. Er rät zu kluger Zurückhaltung gegenüber einer cartesianischen Aufblähung des Ich und schlägt ein Modell vor, in dem in allen geistigen Prozessen neben dem Ich und dem anderen noch ein Dritter zugelassen ist, Gott etwa.

Vor diesem Hintergrund ließe sich das Doppelgebot der Liebe in dem Sinne verstehen, dass die Gottesliebe die Bedingung der Nächstenliebe darstellt. Ohne die Gottesliebe, die in dem menschlichen Antlitz das Göttliche erkennt, wäre die Liebe zum Nächsten, die sich immer auf den konkreten Menschen richtet, nicht denkbar. Die Gottesliebe wäre als Relativierung des Ich, als Einschränkung des Narzissmus vorzustellen und könnte so den Blick auf den Nächsten lenken.

Aber das Gehirn arbeitet eben nicht nach dem Prinzip der Gottesliebe allein. Es besitzt verschiedene, in einer jeweiligen Frage unterschiedlich arbeitende Zentren, von denen je nach Lage dieses oder jenes die Regie übernimmt, so könnte man – ausgehend von einem interaktiven Modell – sagen: Priester und Levit repäsentieren eher ein digital arbeitendes Zentrum, während der Samariter für eine analoge Arbeitsweise steht. Anders ausgedrückt: Für die eine Seite bildet sich die Situation als Eigenbedrohung ab, für die andere Seite als Bedrohung der Gesamtheit. Welche Seite zum Zuge kommt, ist jeweils offen. Aber nicht beliebig. Denn auch, wenn man dem Gehirn weder gute noch böse Eigenschaften zuordnen kann, scheint seine Arbeitsweise auf die Herstellung eines Einklangs zwischen Mensch und Mensch und Mensch und Kosmos gerichtet zu sein. Immer unter der Annahme, dass der Verlust gleichzeitig Gewinn darstellt. Der Mensch, wenn er als Samariter handelt, müsste sich insgesamt wohl fühlen.

Stellen wir uns den Samariter gar als einen Handlungsreisenden vor, so wird das Gewinn-Verlust-Modell besonders augenfällig. Gewinn und Verlust sind die Pole, innerhalb deren er agiert. Es ist das Unwägbar in ihnen, das den Kitzel seines Metiers ausmacht, die Überzeugung eines grundsätzlichen

Überwiegens von Gewinn über den Verlust, die ihn antreibt, beflügelt und waghalsig macht. Vordergründig ökonomisch betrachtet, könnte die Aktion des Samariters auf der Verlustseite zu buchen sein. Gleichzeitig aber, oder im Hintergrund deutet sich bereits der Gewinn an.

| Barmherzigkeit als integrativer Akt?

Im Grundgesetz ist seit einigen Jahren das Benachteiligungsverbot festgeschrieben. Wie aber schreibt es sich ins Herz? Desintegration und Segregation finden ständig in allen Bereichen des Lebens statt, als wären sie Bedingungen oder Funktionen der Normalität. Deshalb wäre es vielleicht angebracht, dieses Phänomen näher zu beleuchten.

Ein Mann wird niedergeschlagen, ausgeraubt und halb tot liegen gelassen. Er ist in brutalster Weise aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen worden und wird es endgültig sein, wenn nicht einer kommt und ihn zurückholt. Frage: Würde man sich den Ausschluss eines anderen aus der menschlichen Gemeinschaft stärker zu Herzen nehmen, wenn man selber die Erfahrung des Ausschlusses hat oder gerade nicht? Muss zur Erfahrung des Ausgeschlossenseins auch die Erfahrung der rettenden Hilfe hinzutreten, um die Situation des Niedergeschlagenen zu verstehen? Unzweifelhaft kehrt bei seinem Anblick der eigene Schmerz – auch leiblich – zurück. Wenn er gelegnet wird, ist die Reaktion Angst, Ignoranz oder Hass. Integriert bewirkt der Schmerz den Impuls zum Handeln.

In den Diskursen über die Gefahren für eine Gesellschaft, in der sich die sog. Bioethik etabliert, spielt die Frage, was humanes Handeln bedingt bzw. verhindert, eine geringe Rolle. Im Vordergrund stehen Positionen und ethische Forderungen, aber keine Überlegungen darüber, wie sie einzulösen wären. Die an der Samaritergeschichte durchgespielten Deutungsmodelle könnten die Sinne dafür schärfen, dass eine wichtige Bedingung für die gesellschaftliche Integration die Integration der eigenen, widerstrebenden Seiten und Potentiale darstellt. Priester, Levit und Samariter, ja, auch die Räuber und der unter sie Gefallene – sie alle gehören zusammen, weil sie lediglich unterschiedliche Seiten der Einheit des Menschlichen repräsentieren.

| Autonomie – Heteronomie

Aus dem bisher Gesagten mag der Eindruck entstehen, als gäbe es nur die eine Perspektive, nämlich die des Helfers im Blick auf das Opfer. Und damit bestätige sich – wieder einmal – eine grundsätzliche Kritik von Seiten der Behinderten. Zumal, wenn die Tat auch noch mit Glücksgefühlen belohnt wird. Nun wird in diesem Zusammenhang einzig und allein die – in der Re-

gel zu kurz kommende – Frage erörtert, was einen Menschen zu solidarischem Handeln veranlassen kann. Und diese Frage betrifft aus meiner Sicht jeden Menschen, jenseits von »behindert« oder »nichtbehindert«.

Trotzdem müsste überlegt werden, ob das Verhältnis zwischen dem Samariter und dem am Boden Liegenden prinzipiell ein ungleiches ist, das mit Autonomie auf der einen und Heteronomie auf der anderen Seite zu beschreiben wäre. Vordergründig scheint der Niedergeschlagene in seiner völligen Hilflosigkeit fremdbestimmt zu sein, während der Samariter autonom ist, ja, gerade aus dem Privileg der Autonomie handeln kann.

Lässt sich das Verhältnis auch umgekehrt denken? Etwa in der Art: Der Samariter muss seine Autonomie gänzlich aufgeben und sich dem Willen des Niedergeschlagenen unterordnen. Das bedeutet auch, dass der Dialog, der zwischen beiden entstehen könnte, nach den Regeln des Opfers geschieht. Der Anteil des Samariters am Aufbau des Dialogs erfolgt aus einer Haltung der Passivität: des Horchens, Sehens, Empfindens. Oder, wie Lévinas es im Blick auf die Begegnung mit dem anderen formulierte, er tritt ihm entgegen wie ein gerade abgesetzter Herrscher.

Daraus wäre zu folgern, dass Autonomie, wenn sie nicht in Barbarei versinken soll, nicht zu denken ist ohne Heteronomie und jedes Verhältnis auf beiden Seiten autonome und heteronome Züge zugleich besitzt. Kein Mensch kann leben ohne die Übernahme von Verpflichtungen, Verantwortung und die Unterwerfung unter Regeln. Auch die Hingabe an eine Idee begrenzt das Autonomiekonzept. Absolute Autonomie wäre weder wünschenswert noch lebbar. Sie benötigt die heteronome Einschränkung im Sinne des Gewinn-Verlust-Konzepts.

Mitgefühl als Lernziel, um dem anderen zum Nächsten zu werden?

In meiner Erinnerung klingt ein Wort Martin Luther Kings aus den sechziger Jahren nach, worin er feststellt, dass es heute nicht mehr genüge, dem einzelnen unter die Räuber Gefallenen zu helfen, es komme vielmehr darauf an, die Straße von Jerusalem nach Jericho sicherer zu machen. Wie anders erscheint diese Öffnung des Evangeliums in den politischen Raum hinein im Kontext der Auseinandersetzungen zwischen Israelis und Palästinensern! Beide Seiten können authentische Geschichten über das Leid erzählen, das ihnen die anderen zugefügt haben. Und dieses Leid ist so gravierend, dass es den Blick für den Nächsten – und meine Schuld an ihm – verstellen kann. Wenn man aber über Gram und Hass den Nächsten aus den Augen verloren hat – und so möchte ich die Nachfrage des Schriftgelehrten einmal verstehen –, entfaltet die Antwort Jesu ihren ganzen Sinn.

Die interessante Umkehrung in der Frage nach dem Nächsten, die den Nächsten nicht im anderen sucht, sondern in sich selbst, macht die Liebe zu einer Frage meiner *Annäherung*. Wie nahe will ich dem anderen kommen

und mich von ihm betreffen lassen? Die Geschichte schlägt vor, ohne Rücksicht auf Verluste alles zu wagen. Sie widersetzt sich damit der herrschenden Vorstellung vom »Guten« (Zizek 2000) und behauptet eine neue Form des »Guten«. Wäre Mitgefühl zu lernen? Zu lernen nicht, höchstens zu entwickeln oder zu erweitern. Wie Meng-tzu sagt, auszudehnen vom Kind, das den Impuls auslöst, auf immer mehr Menschen.

Es ist möglich, dass unsere Kultur uns »nahe legt«, diesen ursprünglichen Impuls zu unterdrücken, ihn nicht wahrzunehmen oder verschütten zu lassen. Jedenfalls handeln wir in den seltensten Fällen wie der Samariter. Was wäre ein interessanter Schritt dorthin? Mir scheint es notwendig zu sein, (wieder) den Kontakt zu den ursprünglichen Gefühlen aufzunehmen. Es geht um den winzigen Augenblick der Achtsamkeit, der uns das rätselhafte Gefühl der Übereinstimmung mit dem anderen vermittelt.

Vielleicht können wir die Lévinas'sche Frage, ob die Gesellschaft die Bestie Mensch in Schranken hält oder seiner Liebesfähigkeit Grenzen setzt, nicht beantworten. Möglicherweise befinden sich beide Prinzipien in einem fortwährenden Kampf miteinander, und wir wissen nicht immer genau zu unterscheiden, welchem Prinzip wir gerade folgen. Günstiger für das menschliche Leben insgesamt aber wäre sicher eine Haltung, die dem Menschen eine höhere Fähigkeit zur Gestaltung als zur Zerstörung zutraut.

Literatur

- FLUSSER, DAVID, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, Bern u. a. 1981.
 LÉVINAS, EMMANUEL, Ethik und Unendliches, Wien 1996.
 LINKE, DETLEF B., Das Gehirn, München 1999.
 VARELA, FRANCISCO J., Ethisches Können, Frankfurt a.M. 1992.
 ZIZEK, SLAVOY, Das fragile Absolute, Berlin 2000.