

Helfen denken

Sozial-caritatives Handeln als philosophischer Gegenstand par excellence

VON FRANZISKUS VON HEEREMAN

1. Hinführung¹

Der Mensch ist aktiv wie passiv ein Wesen der Hilfe. Ohne die Hilfe anderer wäre er nicht und, würde er nicht anderen helfen, wäre sein ethischer Wert nahe nichts. Wenig erfüllt uns so mit Dankbarkeit wie die – freilich: angemessene, unaufdringliche, diskrete etc. – Hilfe eines Anderen, zugleich erfahren wir die Sinnhaftigkeit unserer eigenen Existenz selten so stark, wie wenn wir selbst helfen können. Der vorliegende Text will zeigen, dass dieses Phänomen es wert ist, die Zentralstellung, die es in unser aller Leben hat, auch in der Philosophie einzunehmen, weil sich in ihm fundamentale Themen der Philosophie überschneiden und in einer Verdichtung und Aussagekraft gegenwärtig sind wie in wenig anderen Phänomenen, ja weil sich Wahrheiten zeigen könnten, die überhaupt nur hier sichtbar werden, aber für das Ganze von höchstem Belang sind.

Das Folgende stellt also den Antrag, das Helfen von einem Randthema der Philosophie in deren Mitte zu holen. Es ist die Beanspruchung zwar nicht des Thrones im Reich der philosophischen Themen, aber doch eines Platzes im Kabinett. – Dabei geht es nicht in erster Linie darum, dass die Philosophie dem Helfen Vorgaben zu machen hat, sondern dass sie selbst im Phänomen der Hilfe eine ihrer zentralen Vorgaben entdeckt; nicht also primär darum, dass sie diese Region der Wirklichkeit zur Vernunft bringt, sondern dass sie sich von ihr zur Vernunft bringen lässt; nicht also um eine Bindestrich-Ethik, sondern um eine erste Philosophie, die ihren vorrangigen Gegenstand nicht am Mobiliar des Hörsaales oder der Materie, nicht an der Natur oder der Gesellschaft oder der Geschlechtlichkeit hat, sondern am Menschen, insofern er der Hilfe des Mitmenschen bedarf und Mitmensch derer ist, die seiner bedürfen.

So sehr eine solche Philosophie im Feld der vorherrschenden Zugänge exotisch erscheint, hat sie natürlich Vorgänger und Anknüpfungspunkte. Vorgänger findet sie darin, dass in der Ethik das Hilfsthema immer mitbedacht wurde und Ende des 18. Jahrhunderts auch die theoretische Philosophie begann, aus ihrem Autismus zu erwachen, und Interpersonalität als zen-

¹ Dem Artikel liegt meine Antrittsvorlesung zugrunde. Dabei ging nicht nur der Lehrstuhlinhaber an den Start, sondern zugleich mit ihm der Lehrstuhl; und mit dem Lehrstuhl ein Thema, das in der Philosophie bisher äußerst selten im Mittelpunkt gestanden hat: das Helfen. Es handelt sich um den Stiftungslehrstuhl für Philosophie sozial-caritativen Handelns (Anthropologie, Ethik, Religionsphilosophie) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar.

trales Objekt entdeckte. Nicht dass damit schon die Hilfe zentral geworden wäre, aber das Für- und Voneinanderleben wurde nun zumindest potenziell ein theoretisch relevantes, statt bloß ethisches Thema. Damit liegen schon in der Philosophiegeschichte eine Fülle von Reflexionen zur Hilfe vor, die zwar eher am Rand erfolgt sind, aber in den Mittelpunkt gerückt werden können. Zeitgenössische Anknüpfungspunkte gibt es erst recht: etwa die Phänomenologie der Gabe und die Care-Ethik² sowie eine nun schon seit einigen Jahrzehnten andauernde, intensive Diskussion der Diakonie in der katholischen und evangelischen Theologie³ beziehungsweise des helfenden Handelns innerhalb der einschlägigen Fächer der Ethik sozialer Berufe⁴. Vor allem aber ist das Werk Emmanuel Levinas' zu nennen, das wie kein anderes Not und Hilfsverantwortung zum Ausgang genommen hat. All dies dankbar eingeräumt (Was wäre auch eine Philosophie, die in einem solchen Sinne neu wäre, dass sie keine Lehrer und Gefährten hätte?), gilt zugleich, dass es aufs Ganze gesehen in Geschichte wie Gegenwart der Philosophie eine große Fremdheit mit dem Thema Hilfsbedürftigkeit und Hilfsverantwortung gibt, die zu überwinden ist, will die Philosophie nicht über irgendetwas, sondern über das Innerste unserer Menschenwirklichkeit nachdenken. Nicht weil Helfen schon das Innerste wäre, aber weil es das Nachdenken auf eine Weise dorthin treibt, wie es wenige andere Phänomene vermögen.

Das hier Versuchte hat programmatischen Charakter. Das bringt mit sich, dass nicht ein übersichtlicher Themenausschnitt bearbeitet, sondern ein An- und Aufriss dessen präsentiert wird, was erst in zukünftigen Veröffentlichungen und Diskussionen in der gebotenen Ausführlichkeit, Abgewogenheit und Bezugnahme auf die Arbeiten anderer entwickelt beziehungsweise korrigiert werden kann.⁵ Dabei möchte ich die Grundlinien einer Philosophie der Hilfe in drei Disziplinen ausziehen: Anthropologie, Ethik und Religionsphilosophie.

² Einen guten Überblick zum Gabe-Diskurs bieten: K. Wolf, *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 2006; V. Hoffmann/U. Link-Wieczorek/Cb. Mandry (Hgg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Freiburg i. Br./München 2016. Zur Care-Ethik: E. Conradi/F. Vosman (Hgg.), *Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*, Frankfurt am Main/New York 2016. Darin hilfreich der Überblick über Geschichte und Gegenwart der internationalen Forschung: F. Vosman, *Kartographie einer Ethik der Achtsamkeit – Rezeption und Entwicklung in Europa* (ebd. 33–51).

³ Katholischerseits sind hervorzuheben: H. Haslinger, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn/Wien 2009; H. Pompey/P.-S. Roß, *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*, Mainz 1998. Eine Sammlung zentraler Texte aus der evangelischen Forschung: V. Herrmann/M. Horstmann (Hgg.), *Studienbuch Diakonie*; Band 1: *Biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie*, Neukirchen-Vluyn 2006.

⁴ Einführend: R. Großmaß/G. Perko, *Ethik für soziale Berufe*, Paderborn 2011.

⁵ Meine bisherigen Veröffentlichungen hierzu sind Grundlagenforschungen am Begriff der Liebe – so in Auseinandersetzung mit J. G. Fichte die Promotionsschrift: *F. v. Heereman, Selbst und Bild. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814)*, Amsterdam/New York 2010, 147–202, und 2018 bei Alber erscheinend die Habilitationsschrift: *Ders., Der Eine für den Anderen. Historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Liebe als Güte und Person als Bild*, v. a.

2. Das Phänomen

Worum geht es? Setzen wir bei einer konkreten Situation an: Am 3. Oktober 2016 bricht ein 82-jähriger Mann im Foyer einer Essener Filiale der Deutschen Bank zusammen und bleibt reglos liegen. Wenig später betritt ein Kunde das Foyer. Er ignoriert den reglos daliegenden Mann, erledigt seine Aufgaben am Geldautomaten und verlässt das Lokal. Das Gleiche wiederholt sich bei mindestens drei weiteren Kunden. Erst der fünfte setzt einen Notruf ab. Zu diesem Zeitpunkt sind bereits 20 Minuten vergangen. Der Mann stirbt einige Wochen später, ohne noch einmal zu Bewusstsein gekommen zu sein.⁶

Ich wähle dieses Beispiel, weil es eine bestimmte Reinform hat, die uns ermöglicht, das Phänomen von Hilfsbedürftigkeit, Hilfsverpflichtung und Hilfsmöglichkeit in den Blick zu bekommen, ohne von Fragen abgelenkt zu werden, die das Eigentliche überdecken könnten – Fragen wie: Gibt es hier überhaupt eine Notsituation? Mache ich den anderen nicht zum Objekt, wenn ich ihm in dieser Situation helfe? Bin ich tatsächlich konkret derjenige, der hier verantwortlich ist? Wie sieht es aus mit Ressourcenknappheit und Pflichtenkollisionen? Kann ich das, was hier gefragt ist, und wie weit darf ich mich in Gefahr bringen? Muss ich mich abgrenzen, um nicht auszubrennen? – Das sind alles wichtige Fragen, mit denen eine Philosophie des Sozial-Caritativen zu tun haben muss, aber wir sehen, dass die hier gegebene Situation von diesen Fragen nicht berührt ist, ja, dass diese Fragen so fehl am Platz sind, dass sie offensichtlich Ausflüchte wären.

Die geschilderte Situation gibt vieles zu denken und am nächsten läge der Sprung in die Ethik, aber dem wollen wir uns zunächst verweigern, und dies aus folgendem Grund: Im Bereich professionell helfenden Handelns medizinischer, pflegerischer, sozialpädagogischer oder sonstiger Art treten Theologie und Philosophie meist genau dann auf den Plan, wenn es um ethische Fragestellungen geht. Das ist einerseits gut und andererseits zu spät. Prinzipielle Besinnung liegt nämlich nicht erst dann an, wenn wir nicht mehr wissen, was wir tun sollen, sondern schon zuvor, weil das Verständnis unseres Tuns, seiner Gründe und seines Sinnes, bestimmt, wie wir es tun. Die angewandte Ethik kommt oft erst in der drangvollen, weil unklaren, Entscheidungssituation zum Zuge. Im Sturm ist aber schlecht navigieren. Wir brauchen Muße, zu bedenken, was unser Tun ausmacht, um es dann auch in unruhigen Situationen zu wissen.

Kap. 5; vgl. auch *ders.*, *Analogia Amoris – Gott und Mensch lieben*, in: *Tb. Möllenbeck/B. Wald* (Hgg.), *Liebe und Glück. Annäherungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper*, Paderborn 2012, 72–86). Als konkreten Versuch zu einer Philosophie der Hilfe gibt es von mir bisher in veröffentlichter Form nur die Studie: *F. v. Heereman*, *Home Run. Dankbare Reflexionen auf Begegnungen mit behinderten Menschen*, in: *ZfmE* 60 (2014) 195–206.

⁶ Vgl. <http://www.faz.net/agenturmeldungen/dpa/82-jaehriger-bricht-vor-bankautomat-zusammen-und-keiner-hilft-14503640.html> (zuletzt abgerufen am 16.05.2018).

Und ein weiteres: Es geht nicht bloß darum, zu wissen, was wir zu tun haben, sondern darum, zu *verstehen*, was uns begegnet. Unser Leben und unser Verstehen bilden eine Einheit. Unser Leben wird immer schon als irgendwie verstandenes gelebt, und Philosophie nimmt sich die Zeit zu fragen, ob das Verständnis dem Leben gerecht wird. Nicht bloß, weil sie wissen will, wie sie es zukünftig besser führen kann, sondern weil sie nach-denkend verstehen will, was sich gezeigt hat. Und es ist nicht zuletzt diese Aufgabe der Philosophie, die sie als unverzichtbare menschliche Tätigkeit ausweist. Der Mensch will verstehen, was ihm begegnet. Ja, weil wir ohne ein solches Verständnis prinzipiell nicht leben können (wir sehen etwas immer „als“ etwas, und sei es „als“ „nichts als“), ist die einzige Alternative zur Suche nach dem angemessenen Verständnis nicht etwa der Verzicht auf jegliches Verständnis, sondern ein Sich-Begnügen mit dem ersten Schein. Deshalb kann sich auch jemand, der im Helfen nichts mehr sehen will als einen Mechanismus der Evolution, nicht erlauben, dieses Verständnis ungeprüft zu lassen. Auch wenn sich jemand sicher ist, dass sich in den Fakten nichts weiter zeigt als dasjenige, was sich unmittelbar empirisch ablesen lässt, ist dies eine Deutung, die rational vertretbar sein muss, wenn sie nicht als rein willkürliche jeden theoretischen Stellenwert im Gespräch einbüßen soll. Auch wenn sich im Helfensollen, Helfen und Geholfenbekommen nicht etwas zeigen sollte, das darüber hinaus liegt, weil es, wie Platon vom Guten sagt, mehr ist als „Retten und Gerettetwerden“ (Gorg. 512d–e), gehört es zur Würde des Menschen als Vernunftwesen, sich dessen einigermaßen sicher sein zu wollen. – Aber mit Letzterem greife ich schon weit vor in Richtung des religionsphilosophischen Fragens. Jetzt soll es zunächst darum gehen, auf die genannte Situation zu schauen und zu fragen, was sie uns über den Menschen sagt. Das erste ist also Anthropologie.

3. Anthropologie

Zunächst: Es zeigt sich, dass Menschen Wesen sind, die der Hilfe bedürfen. Keine besonders originelle Erkenntnis könnte man meinen, und doch eine, die man in Zeiten, in denen Abhängigkeit von anderen als Stigma empfunden wird, neu bedenken muss. Denn was sich hier in dieser Notsituation, in der jemand nicht mehr leben kann, wenn nicht geholfen wird, zeigt, gilt doch, so prinzipiell wie meist übersehen, ganz alltäglich: Wir leben voneinander. Es gelingt uns bisweilen, diesen Sachverhalt auszublenden, weil wir viele Hilfestellungen einkaufen können – aus Hilfe wird Dienstleistung und aus freier Zuwendung vertraglich garantierte Lieferung. Aber das Gefühl der Autarkie ist aus zwei Gründen bloßer Schein. Erstens: Wir sind überhaupt nur so weit gekommen, uns Leistungen einkaufen zu können, weil uns jemand unbezahlt neun Monate Quartier gegeben hat und weil uns Menschen, wieder unbezahlt, jahrelang gepflegt, gefördert, angenommen haben, um uns das Heranreifen zu einem Status zu ermöglichen, in dem wir frei

unsere eigenen Wege gehen können, welche geschenkte Freiheit, wir nun gerne gebrauchen, um uns ebenjenem Schein der Unabhängigkeit anheimzugeben. Kurz: Keiner von uns hat dafür bezahlt, hier zu sein und jene basale Zuwendung zu erhalten, ohne die ein Mensch kaum überleben, geschweige denn einigermaßen frei und sinnvoll handeln kann. Ein Zweites aber kommt hinzu, und dies gilt nun nicht bloß für die Kindheit – wenn es auch stimmt, dass es hier besonders sichtbar wird. Das, was wir kaufen können, hilft uns zu überleben, kann uns – im Rahmen des jeweils Möglichen – Genuss, Lust, Komfort, Bildung, ästhetische Erlebnisse und körperliche Gesundheit verschaffen, und doch könnte uns dies alles allenfalls zufrieden machen, nicht aber glücklich. Denn wir leben davon, dass es jemand gut mit uns meint und zwar um unseretwillen, davon also, dass es Menschen gibt, die nicht aufgrund wechselseitigen Gewinns, sondern weil mein Gewinn ihnen Gewinn ist, sich mir zuwenden. Dies aber kann ich mir gerade nicht kaufen.

Unser Nachdenken über die Notsituation hat uns nun schon anthropologisch so weit geführt, dass wir den Menschen als Wesen in den Blick bekommen haben, das von der freiwilligen Hilfe anderer so abhängig ist, dass es ohne sie weder überleben noch glücklich werden kann. Damit ist aber auch schon ein Zweites gesagt: Genauso wesentlich wie die prinzipielle Hilfsbedürftigkeit des Menschen ist seine Hilfsfähigkeit. Der Mensch ist ein Wesen, das helfen kann. Für einen Menschen, der von der Hilfsbedürftigkeit eines anderen getroffen wird, gibt es immer etwas, das er tun kann. Bis hin zu Senecas Wort zur Hilfe in der Schlacht: „Bleib auf Deinem Posten und hilf durch deinen Zuruf, und wenn man dir die Kehle zudrückt, dann bleib auf Deinem Posten und hilf durch dein Schweigen.“⁷

Dem Mangel des einen entspricht irgendeine Hilfsmöglichkeit des anderen. Es ist nicht bloß so, dass mein Leben und sein Gelingen in der Hand des Tuns und Unterlassens anderer liegt, sondern es ist auch so, dass das Leben anderer und dessen Gelingen in meiner Hand liegt.

Diese anthropologische Reflexion auf unser prinzipielles und fundamentales Voneinanderleben lässt sich weiter fruchtbar machen, wenn wir fragen, wie sich dieses Mit- und Voneinander näherhin vollzieht. Wir kommen dann in die für jede Anthropologie zentrale Frage der Leiblichkeit. Der Mensch existiert leiblich, und alles Miteinander von Personen vollzieht sich durch den Leib. Wir wissen voneinander nur durch den Leib, und wir haben nur miteinander zu tun, weil und indem wir einen Leib haben. Die Leiblichkeit, also die andauernde Objektwerdung eines Subjekts als eines solchen für ein

⁷ *Seneca*, *De tranquillitate animi* IV 6 (zitiert in der Übersetzung von *R. Kunze*, *Zimmerlautstärke. Gedichte*, Frankfurt am Main 2003, 7). Womit wir schon in die Religionsphilosophie gehen könnten und fragen, ob es ein Helfen geben kann, wenn der Hilfsbereite selbst die Notsituation in keiner Weise zum Besseren wenden kann, bzw. was Menschen meinen, wenn sie sagen „ich denke an dich“, und inwiefern dies schon oder noch nicht Gebet ist; und was es für das Welt- und Menschverständnis bedeutet, ob jemand an diese Möglichkeit der „Hilfe über das Mögliche hinaus“ glauben kann oder nicht. Aber wir bleiben zunächst in der Anthropologie.

anderes Subjekt, ist zugleich Möglichkeit der Aktion wie der Passion und beides noch einmal in aufbauender wie destruktiver Weise. Leib ist die Möglichkeit, personale Zuwendung zu empfangen, aber auch Wunden zugefügt zu bekommen, zugleich ist er die Möglichkeit, Wunden zu verbinden oder sie zu schlagen. Aufeinander angewiesen sind wir zugleich einander ausgeliefert, und jede Zuwendung ist zugleich ein Sich-Aussetzen.

Der Helfende eilt der Verletztheit des Anderen zu Hilfe, und zwar im Medium seiner eigenen Verletzlichkeit. Deshalb gehört zum Helfen – in welchem Maß auch immer – Tapferkeit (deren Mangel, dann zu solchen Situationen unterlassener Hilfeleistung führen kann, wie wir sie eingangs benannt haben – denn unsere Verletzlichkeit kann schon alleine darin liegen, dass wir – wider Willen – gesehen und vom Blick der Anderen gelähmt werden können, wenn wir helfen sollten).

Hier fehlt der Raum, diesen Denkweg entlang des Miteinanders in Leiblichkeit weiter auszuziehen. Dessen Skizzierung muss als Aufweis dafür genügen, wie reich der anthropologische Ertrag sein kann, wenn die Frage nach dem Menschen ihren Ausgang bei seiner Hilfsbedürftigkeit und -fähigkeit nimmt.

4. Ethik

Wir gehen einen Schritt weiter und nun tatsächlich in die Ethik. Das gewählte Beispiel war keines von gelungener, sondern von unterlassener Hilfeleistung. Ich habe dies gewählt, weil hier besonders deutlich wird, wie archetypisch die Situation des Helfens für ein Nachdenken über Ethik ist. So sehr wir uns vielleicht an die Menschen, die über den alten Mann hinwegsteigen, hinein fühlen können, so sehr sind wir doch andererseits über ihr Verhalten empört. Es ist uns nicht bloß unangenehm und unerfreulich, sondern wir empfinden und beurteilen es als falsches Handeln.

Bisweilen wird der Eindruck erweckt, dass Urteile, die Anspruch auf universale Geltung erheben, prinzipiell das Miteinander vergiften und Mitmenschlichkeit verunmöglichen. Ein Beispiel wie das hier angeführte zeigt uns dagegen, dass es Bereiche gibt, in denen wir falsch urteilen, wenn wir *nicht* allgemeingültig urteilen. Jeder, der hätte helfen können und dies nicht getan hat, hat falsch gehandelt. Das, was geschehen ist, hätte nie geschehen dürfen. Und dies nicht, weil hier ein Nutzen- oder Glückskalkül verletzt wurde, sondern eine Pflicht. Wird der Parade Fall der ethischen Situation in der Notsituation des anderen Menschen gesehen, verschließen sich utilitaristische wie vertragstheoretische und eudaimonistische Argumentationswege der Ethikbegründung. Es entspricht einfach nicht unserem Erleben des sittlichen Anspruchs, dass er erst durch einen selbstbezüglichen Durchlauf erhitzen gelenkt werden müsste, bevor er Gültigkeit erlangt. Wir erfahren den Imperativ nicht als hypothetisch – nach dem Muster: „Wenn du hier nicht hilfst, dann wird dir auch nicht geholfen werden.“ –, sondern als kategorische

Verantwortung – so dass die Frage Kains: „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“ immer schon zu spät kommt, immer schon ein Aufbegehren gegen eine unwiderruflich verfügte Verantwortlichkeit für den Mitmenschen ist.

Das einzige Wozu des sittlich Guten ist dieses selbst. Warum gut sein? Weil es gut ist, gut zu sein. Das Ziel des sittlich Guten ist das sittlich Gute. Wer außerethische Gründe für ethisches Handeln verlangt, ist schon nicht mehr auf dem Niveau der Ethik. Er fragt, noch einmal mit Seneca gesagt, „nach etwas oberhalb des Höchsten“.⁸ Wer wissen will, warum er fair sein soll oder anständig, hat das Eigentümliche von Fairness und Anstand nicht in den Blick bekommen. Wer für seinen Anstand den Beweis fordert, dass ihm das Vorteile bringt, will schon gar nicht mehr Anstand, sondern seinen Vorteil, und Anstand bedeutet gerade, nicht immer nur so zu handeln, dass es für einen selbst von Vorteil ist. Die Frage nach dem Wozu des sittlich Guten ist schon unter dem Niveau des freien Menschen.⁹

Aber was ist das Gute? Platon verdanken wir das schon zitierte, große Wort, das Gute sei „mehr als Retten und Gerettetwerden“. Damit führt er eine Philosophie des Helfens über sich selbst hinaus. Wenn das Gute nicht Retten und Gerettetwerden ist, das Retten aber gleichwohl zum Guten gehört, dann stellt sich die Frage: Was ist denn dasjenige am Retten, dass das Retten gut macht, und ist es denkbar, dass dessen Ausbleiben das Retten sittlich indifferent macht?

Schauen wir dafür wieder auf eine konkrete Situation: Eine Frau müht sich mit einem viel zu schweren Koffer auf der Treppe zum Bahnsteig ab. Ein junger Mann bleibt stehen und bietet ihr freundlich an, den Koffer aufs Gleis zu tragen. Die Dame nimmt das Angebot an und ist dankbar. Nun dieselbe Situation, aber kein Passant bietet seine Hilfe an. Deshalb spricht die Dame einen Bahnangestellten an, der zwar pflichtgemäß, aber sehr unfreundlich und unter großem Murren ihren Koffer ans Gleis trägt. Die Dame ist froh, dass ihr Problem gelöst wurde, aber nicht dankbar.

Dankbarkeit ergibt nur Sinn, wenn sie sich auf einen freien und den Dankbaren um seinetwillen meinenden Willen bezieht. Sie anerkennt, dass der Andere das, was er zu meinem Wohl getan hat, nicht tun musste und dass die Motivation seines Tuns tatsächlich mein Wohl war. Deshalb ist Dankbarkeit verbunden mit Glück; sie ist das Bewusstsein, um seiner selbst willen bejaht zu sein. Das Erlebnis mit dem jungen Mann hat deshalb die Potenz, glücklich zu machen, die Begegnung mit dem Bahnbeamten nicht.¹⁰ Hier zeigt sich

⁸ *Seneca*, *De vita beata* IX 3 (zitiert nach: *Ders.*, *Philosophische Schriften* lateinisch und deutsch; Band 2: *Dialoge* vii–xii, herausgegeben von *M. Rosenbach*, Darmstadt 1993, 23).

⁹ „Der eine fragt: Was kommt danach? // Der andere fragt nur: Ist es recht? // Und also unterscheidet sich // Der Freie von dem Knecht“ (*Th. Storm*, *Sämtliche Werke*; Band 1, herausgegeben von *D. Lohmeier*, Frankfurt am Main 1999, 82).

¹⁰ Ein unermesslicher Unterschied: „Nimm an [...] ein Bediensteter oder ein Mensch, dessen Arbeit und Ungelegenheit du bezahlen kannst, tue ganz genau das gleiche für dich wie der Liebende, so dass also in der Summe ihrer Leistungen und Dienste für den Verstand nicht der geringste Unterschied zu entdecken sei: dennoch, dennoch bleibt ein unendlicher Unterschied, ein

das Recht der platonischen Formel. So sehr wir ohne Hilfe nicht überleben können, Glück erleben wir nur in dem Maße, wie wir erfahren, dass andere uns wertschätzen, ungeschützt ausgedrückt: uns lieben.

Geht das zu weit? Ist das nicht eigentlich christliches Sondergut oder zumindest ein supererogatorisches Kann statt normatives Soll? Nein, die Pflicht zur Nächstenliebe ergibt sich mit Notwendigkeit aus der Menschenwürde, wenn sie nicht nebulös als irgendwie besonders hohe Wertigkeit, sondern streng als Selbstzwecklichkeit gefasst wird. Was nämlich als es selbst ein Zweck ist, ist als es selbst von jedem zu wollen. Deshalb greifen zwei Haltungen zu kurz: 1) Es geht nicht bloß darum, nicht zu behindern, sondern darum, zu befördern. Der Wille zum Sein des Anderen hat nicht bloß zu achten, was ist, sondern Sorge zu tragen, für die Möglichkeit dieses Seins. Und weil Sein bei Personen Freisein heißt¹¹: Er hat der Ermöglichung seiner Freiheit zu dienen¹². 2) Es geht nicht bloß um pflichtgemäßes Handeln, sondern um ein Handeln *aus* Pflicht. Ein Zweck wird als solcher nur dann anerkannt, wenn er nicht bloß dem äußeren Handeln nach berücksichtigt, sondern Aufnahme in den Willen des Handelnden findet – und zwar, denn das heißt eben ein Selbstzweck sein, um seiner selbst willen.

Damit ist aber die Haltung, die von der Menschenwürde gefordert wird, das tätige „*volo, ut sis*“, das Hannah Arendt in Anknüpfung an Augustinus als den Inbegriff der Liebe herausgearbeitet hat.¹³ Es ist also nicht christliche Übergebühre, wenn Paulus sagt, dass wir die Liebe einander *schulden*.¹⁴

unermesslicher Unterschied. Da ist nämlich in dem einen Fall ständig eine Zugabe, die, sonderbar genug, unendlich viel mehr wert ist als das, wozu sie sich als Zugabe verhält“ (*S. Kierkegaard, Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden = Gesammelte Werke und Tagebücher; Band 14, übersetzt und mit wissenschaftlichen Anmerkungen und Einführungen versehen von E. Hirsch, H. Gerdes und M. Junghans, Simmerath 2003, 199*).

¹¹ So wie bei Lebewesen Sein Leben ist (vgl. *Aristoteles, De anima* II 4, 415b13).

¹² Friedo Ricken formuliert als „Grundsatz der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit“: „Handle so, dass du durch dein Handeln die (positive) Entscheidungs- und Handlungsfreiheit der von deinem Handeln Betroffenen nicht grundlos einschränkst und dass du sie in dem Ausmaß, als die anderen auf dich angewiesen sind und es dir möglich ist, fördest“ (*F. Ricken, Allgemeine Ethik, Stuttgart* 2013, 235).

¹³ *H. Arendt, Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München/Zürich 1998, 338*. Damit wird nun der Kant'schen Tradition keineswegs ein ihr fremder Begriff untergeschoben. Liebe als *amor complacentiae* (oder als „pathologische“) lässt sich natürlich, weil gefühlsmäßige Neigung, nicht gebieten, wohl aber *amor benevolentiae* (vgl. *I. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, AA IV, 399; ders., Metaphysik der Sitten, AA VI, 402, 449 f.*). Denn aus der Selbstzwecklichkeit resultiert nicht bloß die Pflicht zur Achtung der Rechte anderer, sondern zugleich „die Pflicht [...] ihre Zwecke (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen“ (ebd. 450). – Dabei ist erstere „nur negativ“ und mithin „eng“, die zweite „weit“ (will sagen, es „ist unmöglich bestimmte Grenzen anzugeben: wie weit das gehen könne. [...] Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne daß sich die Gränzen davon bestimmt angeben lassen“ [ebd. 393]), welche Weite im „Wie“ keinesfalls auf das „Ob überhaupt“ auszudehnen ist. Dass man dies dann obendrein gerne tut, ist nicht verboten, sondern im Gegenteil zu erstreben (*I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, AA V, 83*). Solange also mit Lieben nicht bloß eine emotionale Hinneigung gemeint ist, sondern der Wille zu Sein, Leben und Freiheit des anderen Menschen um seinetwillen, ist sie die exakte Entsprechung zur Selbstzweckformel.

¹⁴ Vgl. Röm 13,8.

Eine Liebe, die nicht hilft, liebt nicht. Aber eine Hilfe, die nicht liebt, hilft nicht – beziehungsweise und genauer: eine solche Hilfe hilft in den Dimensionen, ohne die wir nicht *überleben* können, aber nicht in der Dimension, *aus* der wir leben. Nur eine Hilfe, die wirklich liebt, hilft wirklich. Und dies ist nicht christlicher Zuckerguss auf notwendigen Sozialleistungen, sondern nüchterne Ethik, die den Begriff der Menschenwürde ernst nimmt. So wie im Licht der Hilfssituation das Sollen/die Pflicht als formales Fundament der Ethik ausgemacht wurde, zeigt sich nun als materiale Bestimmung: Das Gute ist die Güte.¹⁵

5. Religionsphilosophie

Dabei könnte man aufhören, aber man muss es keineswegs. Die Philosophie, will sie sich nicht aufgeben, darf es nicht. Denn das Sollen, das sich meldet, wo wir mit der Hilfsbedürftigkeit eines Mitmenschen konfrontiert sind, ist ja noch nicht zu Ende verstanden und gelesen, wenn man nur auf das schaut, was es gebietet. Freilich, dies ist dasjenige, das unmittelbar anliegt, und es wäre falsch, zu philosophieren, wenn es unmittelbar gilt, zu helfen. Aber in dieser unmittelbaren Situation sind wir nicht immer, und wären wir es immer, müssten wir etwas an unserem Leben ändern, das die Muße so braucht wie verdient. Erst wird gelebt und dann reflektiert. Was gäbe es auch sonst zu reflektieren? Deshalb denkt Philosophie nicht vor, sondern nach. Solches Nachdenken aber gerät vor die Frage, welcher Art diese Wirklichkeit sei, die sich im Gewissen als geltend meldet.¹⁶ Dabei geht es nicht darum, den Anspruch in seiner Geltung zu begründen; dessen ist er, wie gezeigt, weder

¹⁵ Ein Begriff, den ich von Levinas übernehme (vgl. *E. Levinas*, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Frankfurt am Main 1992 [siehe dort „bonté“ im Register]) und der mir als strenger Begriff für das Gemeinte geeigneter scheint als der so vielfältig missbrauchte wie in sich schon ambivalente (siehe Kants Probleme) Begriff der „Liebe“, aber auch jener der „Agape“, der erstens als biblischer Begriff theologische Vorannahmen nahelegt, zweitens zu sehr von der Frontstellung gegen den Eros konturiert ist und drittens eine kenotische Steilheit evoziert, die die Alltäglichkeit der Güte hinter den Spitzenformen der Selbsthingabe zu verdecken droht.

¹⁶ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und eingedenk ihrer großen konzeptionellen Unterschiede seien folgende Impulsgeber für den folgenden Gedankengang genannt: Anselm von Canterbury (diesbezüglich noch nicht genügend berücksichtigt, vgl. *E. Recktenwald*, *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury*, Heidelberg 1998), auf eine freilich sehr verwickelte Weise Pflicht und Gott in Verbindung bringend: I. Kant (dazu *F. Ricken*, *Ethik des Glaubens*, Stuttgart 2013, Kap. VII und X), sodann in aller Klarheit J. G. Fichte, weiter S. Kierkegaard, besonders die Beweisstruktur herausarbeitend J. H. Newman, schließlich phänomenologisch und in zuvor nicht dagewesener Radikalität E. Levinas. Für die zeitgenössische angelsächsische Diskussion siehe den Überblick bei C. S. *Evans*, *Moral Arguments for the Existence of God* (2014), in: SEP (<https://plato.stanford.edu/entries/moral-arguments-god/>; zuletzt abgerufen am 16.05.2018), sowie seinen eigenen Entwurf: *ders.*, *God and Moral Obligation*, Oxford 2013. – Die hier skizzierte Durchführung eines Aufweises des Gewissens als Ort der Gegenwart Gottes verdankt sich v.a. Jörg Splett (vgl. *J. Splett*, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt am Main 1996, Kap. III und VI; *ders.*, *Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie*, Köln 2001, Kap. II; *ders.*, *Gottesbeweis?*, in: *Th. M. Schmidt [u. a.]* [Hgg.], *Herausforderungen der Modernität*, Würzburg 2012, 303–326).

fähig noch bedürftig. Es geht vielmehr darum, ihn nach seiner Herkunft zu befragen. Dazu nun.

In rein theoretischer Erkenntnis kann ein Inhalt evident sein, ohne dass mir dadurch die Möglichkeit, ja vielleicht sogar die Pflicht genommen wäre, zu fragen, ob diese Evidenz nicht auf einem Missverständnis oder einer (möglicherweise unumgänglichen) Täuschung beruht. Mit der Geltung einer praktischen Erkenntnis ist es anders: Auch diese kann ich bezweifeln, aber der Unterschied liegt darin, dass die Geltung von der Art ist, dass sie mir den Zweifel verbietet beziehungsweise die Anerkennung gebietet. Es herrscht hier mithin nicht bloß Evidenz, sondern „Evidenz der Evidenz“.¹⁷ Das, was sich hier zeigt, bringt seine eigene Rechtfertigung mit.¹⁸ Es richtet sich nicht an das Nicht-anders-denken-können meines Verstandes, sondern an das freie Nicht-anders-wollen-dürfen meiner Freiheit in einer Selbstbehauptung (*obligatio*), die die Fraglosigkeit ihrer Autorität aus ihrer Einsichtigkeit nimmt (*attractio*).¹⁹

Dies aber nun gerade so, dass die Freiheit nicht Herr darüber ist, ob sie gefragt wird oder nicht. Wer den Hilfsbedürftigen in seiner Bedürftigkeit gesehen hat, kann dahinter nicht mehr zurück. Er kann sich wünschen, einen anderen Weg eingeschlagen zu haben, aber nun, wo er an den Ort des Unglücks gekommen ist, kann er dem Ruf nicht mehr entgehen. Habe ich ihn gehört, ist es schon zu spät. Ich bin nicht dabei, wenn die Verträge unterzeichnet werden, sondern stehe immer schon in der Pflicht. Sie gilt „anarchisch“²⁰; ohne Anfang, ewig.

Schließlich: Der im Gewissen erfahrene Anspruch befreit uns zu uns selbst. Ein Wille, der nur sich selbst unterworfen ist, dient den Launen. Erst ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist frei. „Du kannst, denn Du sollst.“²¹ Und das zeigt uns noch einmal zwei Wesenszüge dieser Wirklichkeit.

Erstens: Sie ist allmächtig. Denn Allmacht heißt nicht „alles Mögliche können“, sondern Möglichkeit zuallererst hervorbringen, also „können“, dass jemand kann – Macht der Macht: Freiheit hervorbringen können.²² Warum?

¹⁷ J. G. Fichte, Nachschrift an Reinhold (1801), AA II/5, 460.

¹⁸ Es stimmt, dass die Infragestellung des Anspruchs ihn voraussetzt und man ihm mithin nicht entkommen kann (vgl. *Ricken*, Allgemeine Ethik, 204–206). Dieser logischen Unmöglichkeit, ihn im Allgemeinen zu leugnen, entspricht positiv die Selbstrechtfertigung, mit der das Gute sich als gut erweist. Mit Reinhard Lauth gesagt: Es geht nicht bloß um faktische (es lässt sich nicht anders ansehen) oder apodiktische (man kann nicht anders folgern) Evidenz, sondern um eine „genetische Evidenz“. Erstere sind unabweisbar in ihrem So-Scheinen; die Behauptung, dass ihr Scheinen ihrem Sein entspricht, wird dagegen vom Erkennenden geleistet. Anders ist es bei der genetischen Evidenz. Das hier Erscheinende selbst behauptet zugleich die Einheit von Schein und Sein: Das aber kann nur das Gute, dessen Sich-Behauptung seine Kraft aus seiner Selbstrechtfertigung nimmt. Vgl. R. Lauth, Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München/Salzburg 1967, 68–101.

¹⁹ Sie ist deshalb streng zu unterscheiden von per Übermacht agierenden inneren Zwängen, die als entfremdend erfahren werden.

²⁰ Vgl. *Levinas*, Jenseits des Seins, 219–243.

²¹ Vgl. *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, 30.

²² „Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann, ist, es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht [...]. Die Allmacht bleibt nicht

A) Die einzige Kraft, der es gegeben ist, selbst ihren Vollzug zu initiieren, ist Freiheit. Jeder andere Kraftvollzug entspringt letztlich einem anderen Kraftvollzug (und sollte es auf der Quantenebene so etwas wie einen wirklichen Zufall geben, also Geschehnisse, die nicht aus vorhergehenden Geschehnissen resultieren, so wäre diese Art der Eigenursächlichkeit in Ermangelung von Selbstbewusstsein auch keine Selbstbewegung im Sinne einer Verfügung über sich). Freiheit ist also die Möglichkeit, etwas anzufangen (alles andere wird angefangen). Das aber, was Anfangskraft anfängt, ist unübersteigbar initiativ. B) Zu echter Freiheit gehört die Radikalität ihrer Selbstverfügung (dies nicht quantitativ verstanden, sondern qualitativ: Freiheit ist nur in Grenzen frei, innerhalb dieser aber tatsächlich ganz und gar). Wäre ihr Wovonher nicht restlos souverän und mithin unbedürftig, so wäre seine Bedürftigkeit mitbestimmend und die Freiheit ihr gegenüber nicht total frei. Mit anderen Worten: Die Freiheit ist nur dann frei, wenn es nichts gibt, das ihr Grund mit ihr beabsichtigen könnte als sie selbst. Das kann aber nur von einem Grund gelten, dem nichts fehlt.²³

Und zweitens: Sie trifft uns ins Herz, in die Mitte unserer Identität, indem sie sagt: „Wer, wenn nicht du?“ Damit zeugt sie jene letzte Unvertretbarkeit, jene einzige radikale Einzigkeit, die wir Person nennen. Was uns aber so meinen kann, kann selbst nicht weniger als personal sein. Der Versuch, bezüglich des Göttlichen die Kategorie des Personalen hinter sich zu lassen, um dem Anthropomorphismus zu entkommen, endet stets zwingend mit einem Rückfall ins bloß Naturale – denn außerhalb des Personalen gibt es kein Oberhalb seiner, sondern nur Subpersonales. Deshalb lässt sich in Bezug auf das Absolute nicht von einem „Mehr *als* Personsein“ reden, hingegen freilich von einem „Mehr *an* Personsein“.²⁴

Kurz: Jenes in der Notsituation sich anfanglos, geltend, freimachend, allmächtig und selbsthaft in der zur Hilfe aufgerufenen Freiheit bezeugende Sein ist Gott. Die Weise, wie Gott ins Denken kommt, ist, mit Levinas gesagt, nicht: „Ich glaube an Gott“, sondern das Getroffensein, dem nicht der Nomi-

liegen in einem Verhältnis zum andern, denn da ist nichts anderes, zu dem sie sich verhält, nein, sie kann geben, ohne doch das mindeste ihrer Macht aufzugeben, nämlich: sie kann unabhängig machen. Dieses ist das Unbegreifliche, dass die Allmacht nicht bloß das Imposanteste von allem hervorbringen kann: der Welt sichtbare Totalität, sondern das Gebrechlichste von allem hervorzubringen vermag: ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen. Dass also die Allmacht, die mit ihrer gewaltigen Hand so schwer auf der Welt liegen kann, zugleich so leicht sich machen kann, dass das Gewordene Unabhängigkeit erhält“ (*S. Kierkegaard, Eine Literarische Anzeige = Gesammelte Werke und Tagebücher; Band 12, übersetzt und mit wissenschaftlichen Anmerkungen und Einführungen versehen von E. Hirsch, H. Gerdes und M. Junghans, Simmerath 2003, 124 [Anhang]).*

²³ „Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia. Nullus autem defectus in Deo: nulla ergo necessitas“ (*Augustinus, De diversis quaestionibus 83, 22 = PL 40, 16*). Dazu immer noch höchst erhellend *W. Kern, Theologische Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: MySal II (1967) 464–544, Abs. 3, bes. 494–507* – mit der Spitzenformel: „Die freieste Freiheit ist die liebendste Liebe [...]. Sie gibt frei (im Doppelsinn des Wortes)“ (ebd. 497).

²⁴ Vgl. *J. Splett, Person und Glaube. Der Wahrheit gewürdigt, München 2009, 11 Anm. 13.*

nativ, sondern der Akkusativ entspricht: „me voici“.²⁵ Jörg Splett hat diesen Gedankengang auf den Gottesbegriff „Wovonher-unseres-Gut-sein-sollens“ gebracht.²⁶

Allerdings ist die Formel so noch nicht vollständig wiedergegeben. Denn es ließe sich ja mit einigem Ernst fragen, ob der Mensch in der unbedingten Verpflichtung für den Anderen nicht nun doch zum Mittel gemacht werde – nicht zwar vom Mitmenschen, aber vom unbedingten Guten, das sagt: Du sollst.

Ist er damit nicht doch ein Knecht? Ja, wenn man die Antwort, die er zu geben gerufen ist, als Bezahlung versteht: Gott hat uns allerlei gegeben, jetzt besteht er auf die Gegengabe, ausgezahlt an den leidenden Mitmenschen. Ein solches göttliches *Do ut des* verfehlt jedoch den Kern der Sittlichkeit um eine ganze Dimension. Denn dass die absolute Güte uns zur Güte drängt, ist die höchste Tat ihrer Güte. Sie gönnt uns, von ihrer Art zu sein. „Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.“²⁷ Dieser Ruf ist gerade das höchste Geschenk, das an uns ergeht. „pflicht! Du erhabener, großer Name“,²⁸ bricht es aus dem trockenen Kant heraus, und die Tora ist der Stolz des rabbinischen Judentums. Dagegen wählen manche Lesarten des Christentums dasselbe jenseits des Gesetzes in einer Religion der Liebe. Als wäre die Liebe kein Gesetz! – Aber eben ein durch und durch geschenktes. Deshalb lautet die vollständige Gottesformel: „Wovonher-unseres-Gut-sein-sollen-dürfens“.²⁹

So wie wir vom unbedingt Guten ungefragt beschenkt sind mit Sein, Leben und Freiheit, so erst recht mit dem Sollen und durch es mit der Möglichkeit, von seiner Art zu sein. Wenn absolute Güte nichts vorenthält, dann gerade nicht sich selbst, und dann kann das Streben nach dem eigenen Glück nicht unser Letztes und Höchstes sein – ist es doch auch nicht das ihre.

6. Mehr als Retten und Gerettetwerden

Zuletzt: Das Nachdenken über Helfen führt zwingend über seinen Gegenstand hinaus (deswegen hieß es eingangs, es gehöre an die Ministertafel der philosophischen Themen, aber nicht auf den Thron). Noch einmal: Das Gute ist mehr als Retten und Gerettetwerden. Helfen will die Abhängigkeit des

²⁵ E. Levinas, Gott und die Philosophie, in: B. Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br./München 1981, 81–123, hier 118.

²⁶ J. Splett, Es gibt die Wahrheit! Profilierungen eines philosophisch-theologischen Grundbegriffs, in: H.-G. Nissing (Hg.), Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, München 2011, 35–55, hier 48. Die jüngste Ausarbeitung des Gedankens findet sich in: Splett, Gottesbeweis? (Anm. 16).

²⁷ Levinas, Gott und die Philosophie, 107.

²⁸ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 86.

²⁹ Vgl. Splett, Wahrheit (Anm. 26), 48; ders., Gottesbeweis? (Anm. 16).

Anderen beenden und ist deshalb auf die Aufhebung der Notwendigkeit seiner selbst aus.³⁰

Aber, ließe sich einhaken, ist es denn wirklich unser Ziel, unabhängig voneinander zu sein? Gerieten wir damit nicht in ein Monadendasein, welches das Ende von erfüllendem Miteinander wäre? Es stimmt: Ohne Angewiesenheit keine Zugehörigkeit. Aber weil Zugehörigkeit wechselseitig ist, erhofft und erstrebt die Hilfe die Überwindung der einlinigen Abhängigkeit, wie sie durch die Notsituation des Anderen gegeben ist.

Zumindest sollte sie dies, und so groß die Gefahr des Ermüdens und Erkaltes in dieser Arbeit ist, so groß ist auch die entgegengesetzte Versuchung, auf solche Weise zu helfen, dass die Abhängigkeit vermehrt statt gemindert wird. Zum Helfen gehört immer auch die Möglichkeit des Machtmissbrauchs und die Versuchung, den Anderen zur Optimierung des eigenen Selbstwertes zu missbrauchen oder ihn unter der erdrückenden Schuld unendlicher Gaben zu ersticken. Wenn der Helfer sich über sein Helfen definiert, was ihm immer dann geschehen wird, wenn er nicht sieht, dass und wie er selbst jemand ist, der nur helfen kann, weil ihm immer schon geholfen wurde und wird, kann die Hilfsbedürftigkeit des Anderen zur vermeintlichen Daseinsberechtigung werden, und dann wird es ganz schlimm. Eine Philosophie des Helfens wird immer auch über dessen Unwesen nachzudenken haben: über das weite Feld der Syndrome fehlgeleiteten Helfens.³¹

Was hilft dagegen? Zunächst, ein Wiederentdecken des augustianischen *ordo amoris*. Die Berufung zu einem radikalen Für-den-Anderen-Sein zusammengenommen mit dem Faktor der Endlichkeit ergibt, dass nicht jeder dieser Andere sein kann. Es ist gerade der Ernst der Güte, der sie um ihres Realwerdens willen als tätige Handlung (was nicht heißen darf: als Haltung) begrenzt auf die und den Nächsten.³² Nicht allen Menschen gegenüber habe

³⁰ Herbert Haslinger benennt als „Paradoxie des Helfens“: „In einer Situation der Ungleichverteilung von Lebensmöglichkeiten setzt die eine Person ihren Vorsprung an Lebensmöglichkeiten mit dem Ziel ein, die diesbezügliche Benachteiligung der anderen Person auszugleichen und Gleichstufigkeit herzustellen, wobei die ursprüngliche Bevorteilung der einen Person zur impliziten Möglichkeitsbedingung der angestrebten Gleichstufigkeit wird“ (*Haslinger*, Diakonie, 344).

³¹ Klar dürfte nach dem Gesagten allerdings sein, dass damit dann eben Fehlformen und nicht das eigentliche Wesen der Hilfe untersucht werden. Anderenfalls hätte man „etwas pauschal pathologisiert, was im Grunde zum Existenzvollzug des Menschen gehört. [...] Dass eine Hilfepraxis pathologische Züge im Sinne des ‚Helfer-Syndroms‘ aufweist, muss zwar durchaus in einer nicht unerheblichen Häufigkeit vermutet werden, ist aber immer noch ex post nachzuweisen und nicht von vornherein anzunehmen“ (*Haslinger*, Diakonie, 339; vgl. *G. Theißen*, Die Bibel diakonisch lesen. Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: *V. Herrmann/M. Horstmann* [Hgg.], Studienbuch Diakonie; Band 1: Biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2006, 88–116).

³² Vgl. *R. Spaemann*, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, 141–156. „Das Wohlwollen in seiner Universalität muss sich für endliche Lebewesen in eine Struktur gliedern, die der Endlichkeit ihrer Perspektive ebenso wie der Endlichkeit der Gegenstände des Wohlwollens entspricht“ (ebd. 145). Zum Nächsten: zentral diejenigen, die eine besondere Nähe zum eigenen Herzen haben (Lebenspartner, Kinder, Freunde), daneben die, die de facto in meiner räumlichen oder durch andere Umstände entstandenen Nähe mehr oder weniger dauerhaft leben und schon nicht mehr gewählt sind (Familie, Nachbarschaft, Kollegen), und schließlich jeder Beliebige, dessen

ich das gleiche Maß an Verantwortung, und zu den Menschen, denen gegenüber ich eine besondere Verantwortung trage, gehöre in einem sehr strengen Sinne ich selbst.³³

Und ein zweiter, wichtiger Gedanke kommt hinzu. Der nämlich, dass auch bei größter Hilflosigkeit dessen, dem geholfen wird, die Gegenseitigkeit von Geben und Empfangen nicht aufgehoben ist. Der Helfende wird nur dann nicht an einer Überhöhung seiner Rolle krank, wenn er sich das wieder und wieder bewusstmacht. Damit sind zum einen spezifische Gaben von Menschen mit starken geistigen oder physischen Limitationen gemeint, die nur kennt, wer sich auf wechselseitige und von Gleichrangigkeit geprägte Beziehungen mit ihnen einlässt, und die zu seinem Schaden niemals wird kennenlernen, wer meint, von außen beurteilen zu können, was jemand noch kann oder nicht.³⁴ Zum anderen ist damit noch grundlegender und auch all jene Fälle betreffend, die nicht mehr sichtbar zur Interaktion fähig sind, gemeint: Wenn Geben wirklich seliger ist als Nehmen, wo wäre der Mensch dann, würde nicht jemandes Not ihm das Herz erweichen? Begegneten wir nicht der Angewiesenheit mancher Mitmenschen, wir würden in unserer Selbstsucht ersticken. Insofern habe ich jedem, dem ich helfen darf, zu danken. Das, was er gibt, ist sein Empfangen und darin mir mein Geben.³⁵

Natürlich gilt trotzdem, dass Not und Elend nicht bleiben sollen. Was immer sich über das Gute, das sich im Leid ereignen kann, sagen lässt – und das wäre nicht wenig, könnte man das Missverständnis ausschließen, damit eine Rechtfertigung des Leides behaupten zu wollen –, das Leid selbst ist nie gut. Wirklich mit ihm als solchen zu tun zu haben, heißt schon, ihm als zu Überwindendem oder zumindest zu Linderndem zu begegnen. Insofern gehört es konstitutiv zur Nothilfe, an dem Ast zu sägen, auf dem sie sitzt, ja, auf diesem Ast sitzt man nur, wenn man an ihm sägt.

physische Nähe mich unmittelbar zur Hilfe verpflichten kann (dies die Pointe der Geschichte vom barmherzigen Samariter: „Der Samariter ist ein Fremder, der durch Zufall zu einem Menschen, der der Hilfe bedarf, in die Situation der Nähe gerät. Diese Situation setzt nicht etwa den *ordo amoris* außer Kraft, sondern sie ist ein Fall seiner Anwendung“ [ebd. 148]). Welcher Ferne darüber hinaus Adressat tätiger Güte werden kann, lässt sich nicht kasuistisch beantworten. Entscheidend hierfür sind die persönlichen Möglichkeiten und Not-Erfahrungen, verbunden mit der Gewissenserfahrung eines nicht verallgemeinerbaren, konkreten, je eigenen Sollens.

³³ Zur Spannung zwischen Fürsorge und Selbstsorge hilfreich: S. Pohlmann, Altruismus und Fürsorge – Von der Schwierigkeit zu sorgen, ohne sich zu verlieren, in: *Conradi/Vosman* (Hgg.), Praxis der Achtsamkeit, 319–334.

³⁴ Dazu mein Versuch: *Heereman*, Home Run (Anm. 5).

³⁵ Ähnlich Robert Spaemann im Blick auf die gesellschaftliche Bedeutung von Menschen, deren intentionale Fähigkeiten nicht von außen wahrnehmbar sind: „Dass es in der Anerkennungsgemeinschaft der Menschheit wirklich um Anerkennung des Selbstseins und nicht in Wirklichkeit doch nur um die Schätzung nützlicher oder angenehmer Eigenschaften geht, wird exemplarisch sichtbar am Umgang mit denen, die solche Eigenschaften [„anscheinend“ wäre zwingend zu ergänzen; F. v. H.] gar nicht haben. Sie fordern das Beste im Menschen, sie fordern den eigentlichen Grund seiner Selbstachtung heraus. Was sie der Menschheit auf diese Weise durch ihr Nehmen [ich würde „Empfangen“ vorziehen; F. v. H.] geben, ist mehr als das, was sie bekommen“ (*R. Spaemann*, Personen. Versuche über den Unterschied von „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996, 261).

Hilfe erstrebt also die Aufhebung der einseitigen Abhängigkeit damit der Andere befreit wird, seinerseits zu helfen. Diese Form der Hilfe aber, der *gegenseitige* Austausch, in dem wir voneinander leben, soll nicht aufhören.³⁶

Das Gute ist mehr als Retten und Gerettetwerden. Wir retten uns aus der Not, aber nicht damit dann jeder als heile Monade sich in sich selbst rundet und schließt, sondern damit der einseitig Abhängige wieder in den Austausch kommen kann. Zuletzt geht es nicht um eine Hilfe, die rettet, sondern um eine Hilfe, die das Medium wechselseitiger Freundschaft ist. Wechselseitige Angewiesenheit, die als Möglichkeitsbedingung von Zugehörigkeit dankbar bejaht wird. „Wir haben, was wir haben, um es geben zu können. Wir haben nicht, was wir nicht haben, um es geschenkt bekommen zu können.“³⁷

Das allerdings macht eine allerletzte, eschatologische Besinnung nötig. Denn, wenn Hilfe immer Wege ersinnt, dem Anderen neue Möglichkeiten zu erschließen,³⁸ was wird dann aus ihr, wenn es mit diesen Möglichkeiten zu Ende geht? Wendet sie sich dann ab, weil es nichts mehr zu tun gibt? Selbstverständlich nicht; sie bleibt, und sie kann – die Zeugnisse aus den palliativen Bewegungen sind übertoll mit Beispielen – viel dazu beitragen, das Sterben als Teil des Lebens fruchtbar zu machen. Sie sieht also dort noch Möglichkeiten, wo – wieder – der Blick von außen nur noch sinnloser ablaufende Frist konstatiert. Dennoch: Der Endpunkt, auf den hin sie mitgeht, lässt sich nicht ignorieren; er will angenommen werden – und zwar von beiden. Aber als was? Als die Nacht, in der nun doch alles, was die Hilfe für den Bedürftigen erstrebt, den Nullpunkt erreicht, so dass sie auf ihre absolute Niederlage hin unterwegs ist und in diesem letzten Schritt den Erliegenden aufgeben muss? Dann wäre ihr Letztes die Kapitulation. Wenn sie aber nicht kapitulieren darf, sondern weiter auf die Möglichkeiten des Anderen aus sein soll, ohne doch selbst irgendetwas dafür tun zu können, dann ist die Erfahrung der Hilfe am Ende auch dieses: Zeichen einer Hoffnung über den Tod hinaus, gewoben nicht aus frommem Wunschdenken, sondern aus Pflicht. Dann ist ihre innerste Richtung eine absolute Zukunft in erfüllter Gegenseitigkeit.

³⁶ Den Kindern hilft man in den Mantel, damit sie ihn eines Tages selbst anziehen können. Einem Menschen, den man ehrt, obwohl er dies durchaus selbst kann. Diese Hilfe ist also keineswegs auf ihre Abschaffung aus – und vielleicht lehren wir die Kinder ja gar nicht primär, wie man einen Mantel anzieht, sondern wie man jemandem hineinhilft.

³⁷ J. Splett, Ein Wer ohne Was? Sex und Gender aus der Sicht christlicher Philosophie, in: G. Augustin/I. Proft (Hgg.), Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive, Freiburg i. Br. 2014, 303–320, hier 320. Vgl. H. Verweyen, Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: ThPh 62 (1987) 580–587.

³⁸ „Wenn ein Mensch ohnmächtig wird, dann ruft man nach Wasser, Eau de Cologne, Hoffmannstropfen; doch wenn jemand verzweifeln will, dann heißt es: Schaff Möglichkeit, schaff Möglichkeit, Möglichkeit ist das Einzige, was erlöst – eine Möglichkeit, dann schöpft der Verzweifelte wieder Atem und lebt wieder auf; denn ohne Möglichkeit bekommt ein Mensch gleichsam keine Luft“ (S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, übersetzt von U. Eichler, Stuttgart 1997, 43).

7. Schluss

Eine Philosophie, die sich vom Helfen denken helfen lässt, konnte hier nur in einem ersten Entwurf skizziert werden. Naturgemäß steht sie in diesem Stadium nicht schon fest gemauert in der Erde. Das macht sie angreifbar, aber gerade so eröffnet sie vielleicht eine Debatte. Das zumindest strebt dieser Text an. Denn letztlich geht es hier um die Frage nach dem Wesen der Philosophie. Ist sie das sich am Wissenschaftsideal der *sciences* orientierende neutrale Sezieren des Gegebenen oder eignet ihr in ihrem Ursprung eine humanisierende, und damit eben nicht neutrale, sondern radikal parteiische, weil für jeden Menschen engagierte Kraft?

Eine Philosophie, die ihren Untersuchungsbereich außerhalb der Mitmenschlichkeit hat, wird diese jedenfalls nicht deduzieren können; es sei denn in einer Instrumentalisierung ihrer, die gerade an ihrem Wesen vorbeigeht. Natürlich brauchen wir Mitmenschlichkeit, wenn wir eine Zukunft haben wollen. Aber wir lieben nicht, um zu leben, sondern wir leben, um zu lieben. Soll die Philosophie also ein Kulturvollzug sein, der den Menschen menschlicher macht, hat sie Mitmenschlichkeit zu bedenken. – Dass wir auf diesem Weg nicht sehr viel weiter sind, hat viele Faktoren, einer könnte sein, dass das philosophische Nachsinnen über *die* Situation, die der Stifter des Christentums im Gleichnis des barmherzigen Samariters als Archetyp von Mitmenschlichkeit etabliert hat, noch so vereinzelt wie anfänglich geschieht. Dabei muss und sollte es nicht bleiben.

Summary

This article seeks to show that ‘helping’ is a phenomenon of supreme philosophical relevance, since it involves a particularly dense intersection of topics related to anthropology, ethics and philosophy of religion. The existential seriousness of ‘helping’ forces the subject out of the field of mere reasoning and into that of actual deciding. Anthropologically speaking, it shows our fundamental need not just of the other’s service, but of his or her goodness, as well as our responsibility as our “brothers’ keepers”. Both aspects are mediated by our corporeality as the place where wounds are both inflicted and cured. Ethically speaking, the phenomenon of ‘helping’ manifests that the essence of Good consists formally in duty and materially in love. From the viewpoint of philosophy of religion, it leads us to the divine “origin of our being privileged with the duty of being good” (Jörg Splett).