

## Behinderung, Menschsein und Gemeinschaft

Elisabeth Sanders

### Was hat das mit mir zu tun?

Ich sitze mit einer jungen Frau am Mittagstisch. Es gibt Rindereintopf mit Kartoffeln und Möhren, eine richtig deftige Bauernmahlzeit. Meine Begleiterin hat auffallend schöne, helle Haut; wie eine präraffaelitische Muse sieht sie aus mit ihrem kräftigen, glänzenden Haar, um das sie alle Frauen im Haus beneiden. Aber ihr Leib ist starr. Sie scheint wie eine Stoffpuppe, man sieht keine Knie- und Fussgelenke, die Muskeln um Ellbogen und Handgelenke sind zusammengezogen. Sie hält die Arme dicht am Körper, als hielte sie etwas ganz fest bei sich, aus Angst, dass es ihr jemand wegnehmen könnte. Wenn sie den Löffel aufnimmt, um ihre Suppe zu essen, bleiben Arm und Hand so nah am Körper, dass sie den Löffel nicht in einem Bogen von der Schüssel in den Raum und dann zu ihrem Mund führen kann. Stattdessen schnellts der Arm in einer Spiralbewegung hoch und herum, bis der Grossteil des Eintopfes in ihrem Mund landet, während der Rest der Schwerkraft folgend auf dem Boden endet.

Ich beobachte diesen Vorgang, diese besondere Bewegungsform, genau und suche nach der Ursache. Ich finde sie in ihrer Organisation. Ich finde diese Konstitution in ihrem ganzen Wesen abgebildet. Es gibt vieles, das wir tun, lernen, und mit dem wir arbeiten könnten. Aber da ich in diesem Moment nicht nur mit dieser jungen Frau arbeite, oder sie unterrichte, scheint der Begriff «Üben» eine grössere und doch banalere Realität zu verdecken. Wir leben einfach zusammen; wir teilen unser Leben miteinander. Unsere gemeinsame Mahlzeit ist in diesem Augenblick kein Üben, sondern einfach alltägliches Leben.

Was bedeutet es eigentlich, sein Leben mit jemandem zu teilen? Wir benutzen diesen Ausdruck normalerweise, wenn wir von einer Ehe oder dauernden

Partnerschaft sprechen oder von einer Familiensituation im weiteren Sinne; und dieser familiäre Aspekt beinhaltet Vieles: mit jemandem sein Leben zu teilen, dazu gehört wesentlich die Beschaffenheit der menschlichen Beziehung, die sich dann in den gemeinsamen Handlungen, Idealen oder Interessen spiegelt. Es hat also in erster Linie mit der Frage zu tun, ob wir «etwas miteinander zu tun haben» und nur auf dieser Grundlage können wir verstehen oder beurteilen, «was wir miteinander tun». «Etwas miteinander zu tun haben» kann mehrere Bedeutungen haben und wir interpretieren es heute oft schnell als eine Erwartung, als etwas, was wir «zu tun haben», also «tun müssen». Nicht unbedingt eine Aussage, die wir mit Freiheit in Verbindung bringen! Die Mehrdeutigkeit wird uns gewöhnlich nur bewusst, wenn wir – oft recht bestimmt – jegliche Verpflichtung einer Person oder Situation gegenüber leugnen: «Was hat das mit mir zu tun? Ich habe nichts mit ihr zu tun!» Die Quelle unserer Verpflichtung, unserer Verantwortung der Welt und den Menschen gegenüber, ist demnach am deutlichsten, wenn wir ihre Existenz leugnen: Wenn das etwas mit mir zu tun hat, dann – und nur dann – muss ich etwas damit tun. Wenn ich eine Beziehung zu ihm habe, dann habe ich Verantwortung ihm gegenüber. Das eine verweist auf das andere, und wir trennen sie nur, wenn wir sie leugnen. «Bin ich meines Bruders Hüter?» Indem Kain diese Frage stellt, hat er sie auch schon beantwortet.

Meistens schauen wir jedoch nicht zuerst auf die Natur unserer Beziehung zu anderen und versuchen darauf aufbauend, unsere gemeinsamen Handlungen zu verstehen. Unser gemeinsames Tun kommt zuerst und definiert sozusagen unser Verhältnis zu anderen: Das Was-wir-Tun stellt nicht die Frage, was wir miteinander zu tun haben, sondern beantwortet sie. Diese Zweckbeziehung zu anderen Menschen und der Welt erspart mir die Frage (und die Antwort auf die Frage), ob und wie die Welt und die Menschen in der Welt mit mir als Person zusammen hängen. Sie ermöglicht Effektivität, klar verteilte Rollen, Gleichheit, Zuständigkeit, Bewusstheit und, damit verbunden, Verantwortlichkeit.

Wir erleben aber sicher auch weniger eindeutige Situationen, in denen das Was-ich-mit-oder-für-jemanden-tue sich nicht vollständig mit dem Was-wir-miteinander-zu-tun-haben deckt. Der Einwand «Was hat das mit mir zu tun?» regt sich und stellt das vorher akzeptierte und gewohnte Tun in Frage. In geschichtlichen oder schicksalsbestimmten Situationen, besonders jedoch in unserem Bemühen, unser Leben mit einem anderen Menschen zu teilen, egal unter welchen Umständen, reicht das Was-wir-Tun nicht aus als Definition dessen, was wir miteinander zu tun haben; die vermutete Tautologie versagt und wir stehen bewusst vor einer Kluft, die wir entweder mit etwas Neuem füllen oder wieder schliessen. In dieser Situation wird die Frage nach dem Zusammenleben zur Sinnfrage: wie können wir dieses «Etwas-miteinander-zu-tun-Haben» verstehen und wie kann dieses Verständnis unserem Tun Sinn verleihen?

## Drei hermeneutische Situationen

In seinem Buch *Wahrheit und Methode* (2010) beschreibt Hans Georg Gadamer drei hermeneutische Situationen, die ich als wissenschaftlich-methodologisch, geschichtlich-therapeutisch und hermeneutisch-sozial bezeichnen möchte. Die letztere bezieht sich auf die oben beschriebene Situation, die die unbewusste und zweckbestimmte Form unseres Zusammenlebens und Zusammenarbeitens mit Anderen in Frage stellt. Die wissenschaftlich-methodologische Situation liegt vor, wenn wir Phänomenen objektiv gegenüber treten und lernen, sie «frei und unbetroffen» (Gadamer, S. 364) zu verstehen. Man strebt danach, sich (und seinen Verständnisprozess) von jeglichen subjektiven Einflüssen zu befreien oder zumindest jedwede Subjektivität in seinen Ergebnissen zu berücksichtigen. Aber dieser Prozess ist nicht nur subjektiv: der Untersuchende muss verschwinden, denn nicht er als Person steht im Vordergrund, sondern die Untersuchungsmethode. Die Methode an sich soll das Mittel sein, das einzige Mittel zum Finden einer Wahrheit, die den Menschen auf keinen Fall mit einschliessen darf. Diese extreme Methode muss nachvollziehbar und ganz vom Menschen losgelöst sein und muss sowohl den Untersuchenden als auch den untersuchten Gegenstand ausschliessen. Der Untersuchungsgegenstand ist nicht länger ein Ereignis mit einer Geschichte, sondern eher abstraktes Beispiel eines Typus.

Die geschichtlich-therapeutische oder geschichtlich-pädagogische Methode versucht, die Schwächen des wissenschaftlich-methodologischen Ansatzes – dessen extreme und entmenschlichte Art von Wahrheit sie erkennt – auszugleichen, hält aber an seiner Objektivität fest und bleibt daher auch für den modernen Betrachter überzeugend. Geschichtlichkeit an sich wird nicht geleugnet, ist aber etwas, das nur der Untersuchende ablegen kann. Die Vergangenheit ist fixiert und zu Ende gekommen und ist daher etwas, in das der Untersuchende zeitweise – mit seinem wachen Gegenwartsbewusstsein – eintauchen kann. Man könnte insofern von «tragischer Ironie» sprechen als von vornherein bekannt ist, was als nächstes passieren wird. Der Untersuchende «beansprucht den Anspruch des anderen von sich aus zu kennen, ja sogar ihn besser zu verstehen, als er sich selbst versteht.» (S. 365) Der Untersuchende versucht in diesem Fall nicht wie bei dem wissenschaftlich-methodologischen Ansatz, den anderen Menschen als Beispiel für etwas zu sehen, sondern als ein einzigartiges Ereignis. Es – das andere, die Person, das Ereignis – hat seine eigene Geschichte, aber nur seine Geschichte, von deren Auswirkungen wir allein – aus unserer privilegierten, vorurteilsfreien und objektiven Gegenwartsperspektive heraus – befreit sind und die wir daher vollständig verstehen können. Gadamer assoziiert diesen Fall nicht nur mit der Aufklärung, sondern auch mit gemeinnütziger Arbeit und sogar mit

dem Unterricht in der Schule, wo der Lehrer von vornherein weiss, was sein Schüler erreichen muss oder kann, und auch wie er ihn dahin bringen kann. Dieser Ansatz mag in Pädagogik und Therapie weitgehend angemessen sein, hat aber den Nachteil, dass «der Anspruch, den anderen vorgehend zu verstehen, [...] die Funktion [erfüllt], sich den Anspruch des anderen in Wahrheit vom Leibe zu halten» (S. 366). Wenn wir uns ganz in den Anderen hineinleben wollen, wenn wir «die Andersheit des Anderen» kennen wollen, und dennoch unsere eigene Geschichtlichkeit und unsere Beziehung zu dem Anderen leugnen, laufen wir Gefahr, nicht mehr zu hören, was der andere zu sagen hat. Wenn wir einen Text «geschichtlich» lesen, oder wenn wir uns mit dieser Haltung auf etwas, auf jemanden, auf ein Ereignis, einlassen und diese versuchen zu verstehen, dann haben wir sie von vornherein «grundsätzlich nivelliert [...] so dass die Massstäbe des eigenen Wissens durch die Überlieferung niemals in Frage gestellt werden können» (S. 367).

In der dritten hermeneutischen Situation arbeitet Gadamer das als «wirkungsgeschichtliches Bewusstsein» heraus, was ich als hermeneutisch-soziale Situation bezeichne: unsere Zugehörigkeit zu Tradition, Geschichte und zu Anderen wird weder geleugnet noch zeitweise unterdrückt, sondern ist der Kern jeglichen Verständnisses. Dafür bedarf es einer grundlegenden Offenheit, die – in Gadamers Worten – «nicht nur für den einen da [ist], von dem man sich etwas sagen lassen will. Vielmehr, wer sich überhaupt etwas sagen lässt, ist auf eine grundsätzliche Weise offen» (S. 367). Die Fragen, die bei den wissenschaftlich-methodologischen oder wissenschaftlich-therapeutischen Situationen hartnäckig im Hintergrund stehen, nämlich «Könnte dies etwas mit mir zu tun haben? Verlangt dies etwas von mir?» werden in der hermeneutisch-sozialen Situation von Anfang an gestellt. Unser Nicht-Wissen verlangt von uns, auf die Ansprüche, die uns gegenüber geltend gemacht werden, einzugehen, unsere eigene Situation und Grenzen zu erkennen, und durch diese Grenzen – nicht dadurch, dass wir ihren Einfluss leugnen – zu einem Verständnis zu kommen. Aufgrund unserer Geschichtlichkeit kann diese Form des Verstehens nur durch das Gespräch erreicht werden, in dem wir dem «Wissen des Nichtwissens» gegenüber stehen (S. 368).

Die strenge Definition der wissenschaftlich-methodologischen oder der geschichtlich-therapeutischen Situation lässt diese Offenheit – die Bereitschaft gefragt zu werden – nicht zu. Fragen werden vielleicht gestellt, Ansprüche erhoben, aber sie bleiben abstrakt. Ich kann wohl versuchen zu verstehen, warum und wie sie erhoben wurden oder was dies für Konsequenzen hatte oder auch was zu diesen Ansprüchen Anlass gab. Ich höre die Frage nicht als Frage, sondern nur als Artefakt. Ich erkenne den Fragenden nicht an als jemanden, der der Welt etwas zu sagen und etwas von ihr zu erwarten hat. Letztendlich leugne ich damit die Möglichkeit geteilter menschlicher Wahrheit, die Möglichkeit des Dialogs, in dem die Wahrheit lebt.

Was diese Augenblicke der Offenheit und des Fragens oft auslöst – das Gespräch also eröffnet – ist ein Phänomen, das Gadamer als eine «Erfahrung des Anstosses» bezeichnet: die tragische Ironie versagt, wir wissen nicht, was als nächstes geschieht; es zeigt sich, dass wir uns getäuscht haben, etwas funktioniert nicht, wir stossen an etwas Unverständliches. Um zu unserem ursprünglichen Dilemma zurückzukehren: es ist ein Beispiel dafür, dass das, was ich mit oder für den Anderen tue, sich nicht (oder nicht vollständig) mit dem deckt, was wir miteinander zu tun haben; dieses Phänomen ist nichts anderes als die Behinderung oder «Aufhebung» des gewöhnlichen Lebens. Dieses Aufheben des Gewöhnlichen, das ich in den kommenden Jahren zu erforschen hoffe, ist grundlegend für die Entfaltung unseres extrinsisch im Geist begründeten Menschseins und kann in Gemeinschaft mit anderen geübt werden. Es ist ein spirituelles, gemeinschaftliches Ereignis, ein hermeneutischer Schlüssel, der uns hilft zu verstehen, was wir miteinander zu tun haben.

### **Menschsein und Gemeinschaft aus theologischer, sozialer und philosophischer Sicht**

Wir finden dieses Moment des Aufhebens oft in Rudolf Steiners Schriften erwähnt. Es ist ein leibliches und seelisches Ereignis und kann in vielfacher Hinsicht verstanden werden. Ich werde mich hier auf eine Auswahl aus Steiners theologischen, sozialen und philosophischen Schriften konzentrieren.

Die Entwicklung individuellen Bewusstseins ist die «Aufgabe des gegenwärtigen Zeitalters» (Steiner 1980). Steiner weist jedoch darauf hin, dass das nicht seine einzige Aufgabe ist: «[Jedes dieser Zeitalter der Bewusstseinsentwicklung] hat auf der einen Seite dasjenige an Kultur und an geistigem Leben besonders zu pflegen, was ihr zunächst für die äussere sichtbare Welt zugeteilt ist. Aber eine jede solche Kulturperiode muss zugleich vorbereiten, gewissermassen in ihrem Schosse vorbereiten und tragen dasjenige, was da kommen soll in der nächstfolgenden Kulturperiode» (Steiner 1980, S. 301, Hv. v. V.). In diesem Vortrag aus dem Jahre 1915 (Gemeinsamkeit über uns, Christus in uns) spricht er von zwei Möglichkeiten dieser Vorbereitung: durch das Bilden und Üben von Gemeinschaft und durch ein verchristlichtes Verständnis des Todes, der «Bedeutung des Todes für das Leben».

Durch die menschliche Bewusstseinsentwicklung haben wir unsere Familien- und nationale Identität hinter uns gelassen und sind zu «modernen Seelen» geworden, die sich durch ihre zunehmende Individualität auszeichnen. Steiner betont häufig, dass dies für die menschliche Evolution notwendig war. Unser Zeitalter hat darüber hinaus jedoch auch die Aufgabe, auf der Grundlage dieser Individualität Gemein-

schaft neu und auf spirituelle Weise zu praktizieren, «eine höhere Gemeinschaft, die wir auf freie brüderliche Liebe begründen, wie den Zauberhauch empfinden, den wir einatmen in unseren Arbeitsgruppen» (S. 307). Diese Geistselbst-Gemeinschaften basieren auf Freiheit und nicht auf vererbten Zusammenhängen. Sie setzen daher die Entwicklung der freien menschlichen Individualität voraus, besonders im Bereich des Denkens. Diese bedingungslose Freiheit des menschlichen Denkens, eine gemeinsame und holistische Moral, und die Entwicklung eines geistig begründeten Wissens sind die drei Hauptmerkmale dieser Zukunftskultur und dies wird in unseren Arbeitszusammenhängen vorbereitet.

Wie sind diese fundamentale menschliche Freiheit und das Bilden von Gemeinschaft – insbesondere einer moralischen Gemeinschaft – miteinander vereinbar? Rudolf Steiner diskutiert diese Frage in seiner Philosophie der Freiheit, wo er beschreibt, wie unsere Individualität in bestimmte Aspekte der gleichen, umfassenden Geistigkeit eintaucht; ein Vorgang, auf den wir noch zu sprechen kommen werden. Steiner verweist hier auf die wesentliche Rolle, die einem Christus-durchdrungenen Verständnis des Todes zukommt. Zusammen mit unserem Üben von Gemeinschaftsbildung (und diese möglicherweise unterstützend) auf der Grundlage von «brüderlichem sozialem Zusammenleben, Gedankenfreiheit und Pneumatologie» (Steiner 1980, S. 306), muss es uns «eine Hauptsache [sein], dass wir den Tod durch das Verstehen zu überwinden suchen», sagt Rudolf Steiner (S. 314). Dieses Überwinden des Todes durch Verstehen ist nicht etwas, was wir für uns alleine tun. «Nicht ich, sondern der Christus in mir.» Damit wir durch ihn sehen: Überall, wo wir hinkommen, ist Sinn!» (S. 316). Es ist auch kein intellektueller Akt: «Wir wollen den lebendigen Christus erfassen. Allerdings als eine Gabe, als eine Gnade des Christus [...]. Und indem wir also den lebendigen Christus suchen [...] folgen wir ihm auch durch den Tod und durch die Auferstehung hindurch. [...] Wir folgen ihm nicht nur, indem wir sagen: ex Deo nascimur – aus Gott sind wir geboren – sondern indem wir sagen: in Christo morimur, in Christus sterben wir» (S. 317). Das den Tod überwindende Verstehen ist keine intellektuelle Leistung, sondern eine Gnade. Etwas in unserer modernen Seele – ihr hoch intellektualisierter, materialistischer, individualisierter Anteil – muss «aufgehoben» werden, damit die Worte «Nicht ich, sondern der Christus in mir» als wahr ausgesprochen werden können.

Diese Transformation von der modernen Seele zu der einer in Christus begründeten Bruderschaft bespricht Steiner insbesondere in seinen Vorträgen über Innere Entwicklungsimpulse der Menschheit aus dem Jahre 1916, wo er betont, dass ein rechter Templer «gewissermassen nichts mehr von sich wusste, sondern, wenn er empfand, den Christus in sich empfinden liess, wenn er dachte, den Christus in sich denken liess, wenn er begeistert war, den Christus in sich begeistert sein liess.» (Steiner

1984, S. 124). Einiges erinnert hier an Dietrich Bonhoeffer. Wie Bonhoeffer in seinem Buch *Nachfolge* (2006) erläutert, ist unser Sterben in Christus keine selbstgetroffene Wahl wie Askese oder Freitod, sondern eher ein Selbstvergessen in einem verwandelten, auf Christus konzentrierten Bewusstsein. «Selbstverleugnung heisst, nur Christus kennen, nicht mehr sich selbst, nur noch ihn sehen, der vorangeht, und nicht mehr den Weg, der uns zu schwer ist. Selbstverleugnung sagt wiederum nur: Er geht voran, halte dich fest an ihn.» (Bonhoeffer 2006) In Bonhoeffers Worten klingt an, was Steiner sagte und was später auch von Reinders (2008) beschrieben wird: Durch die Gemeinschaft der durch den Tod Christi initiierten Nachfolge wird unser Menschsein von aussen im Geist begründet.

In seinen Schriften zur sozialen Frage betont Steiner das Extrinsische unseres Menschseins, indem er die natürliche Bewusstseinsentwicklung des Menschen hin zu einer immer mehr in sich selbst abgeschlossenen Individualität dem Bedürfnis nach bewusst gepflegten neuen sozialen Kräften gegenüberstellt. In seinen Vorträgen über Die soziale Grundforderung unserer Zeit betont Rudolf Steiner die Notwendigkeit von bewusst entwickelten sozialen Formen als «Gegengewicht» zu der natürlichen Tendenz zur Individualisierung. Erkennend, wie sehr das Leben anderer unser eigenes Leben betrifft, spricht Steiner in aller Deutlichkeit von dem, was Gadamer später als unser «der-Vergangenheit-Angehören» beschreibt:

«Und wir werden sehen [...] dass wir allmählich uns selber vergessen lernen, dass wir finden, wie eigentlich fast alles, was an uns ist, gar nicht da sein könnte, wenn nicht diese oder jene Personen [...] in unser Leben eingegriffen hätten. [...], wie die seelische Substanz unseres Lebens aufgesogen wird von dem, was auf uns Einfluss genommen hat» (Steiner 1990, S. 172).

In *Die Welträtsel und die Anthroposophie* (1905) geht Steiner näher darauf ein, wie wir in unseren Gemeinschaften «selbstlos in anderen leben» und vergleicht dies mit der Art, wie der Leib selbstlos Raum für die Seele zur Verfügung stellt (ein Prozess, den er im Heilpädagogischen Kurs noch detaillierter beschreibt):

«[...] das Zusammenleben, das Ineinanderleben der Menschen bedeutet etwas ganz Ähnliches, wie das Ineinanderleben der Zellen des menschlichen Körpers. Eine neue, höhere Wesenheit ist mitten unter den fünf, ja schon unter den zwei oder drei. «Wo zwei oder drei in meinem Namen vereinigt sind, da bin ich mitten unter ihnen». Es ist nicht der eine und der andere und der dritte, sondern etwas ganz Neues, was durch die Vereinigung entsteht. Aber es entsteht nur, wenn der einzelne in dem Anderen lebt, wenn der einzelne seine Kraft nicht bloss aus sich selbst, sondern auch aus den Anderen schöpft. Das kann aber nur geschehen, wenn er selbstlos in dem Anderen lebt» (Steiner 1983, S. 193).

Hier kommt vielleicht am deutlichsten zum Ausdruck, was das erwähnte «Aufheben» als Gemeinschaftsphänomen bedeutet. Das von Steiner beschriebene «Ineinanderleben»

ist der soziale Prozess des Aufhebens, unser Sterben in Christus, das Neues ermöglicht. Rudolf Steiner beschreibt Ähnliches in seiner Philosophie der Freiheit, dort jedoch primär aus der Sicht des Individuums. Das Auftreten des rein Wesenhaften des Denkens setzt voraus, dass «[unsere menschliche Organisation] ihre eigene Tätigkeit [aufhebt]; sie macht einen Platz frei; und an dem freigewordenen Platz tritt das Denken auf. [...] [das Denken] drängt die menschliche Organisation in deren eigener Tätigkeit zurück und [...] setzt sich selbst an deren Stelle» (Steiner 2010, S. 103). Dieses Zurückdrängen des menschlichen Organismus, dieses Öffnen oder Aufheben des Organismus, ist wesentlich für jede definitiv freie und daher moralische Handlung, insofern sie «schlechthin durch ihren idealen Gehalt [bestimmt ist]» (S. 119). Aber das ist nicht alles: ebenso wie die moralische Welt nicht natur- sondern geistgegeben und daher kreativ durch den Menschen erzeugt ist (S. 130), so entsteht unsere Menschlichkeit, unser Menschsein, durch genau diesen Prozess (S. 128). Im Gegensatz zu natürlichen Phänomenen sind beim Menschen Wahrnehmung und Begriff tatsächlich getrennt, werden aber durch die freie Tätigkeit des Menschen selbst erkannt und vereinigt. Dieses Erkennen entsteht durch das Aufheben dessen, was natürlich und in der menschlichen Organisation veranlagt ist, in der der freie Mensch «nicht von der Natur und nicht von der Welt bestimmt ist» (Steiner 1994, S. 62).

Obwohl die Philosophie der Freiheit weitgehend aus der Perspektive des Individuums geschrieben ist und daher einiges hinsichtlich des individuellen Verhältnisses zu dem Vorgang des «Aufhebens» zu sagen hat, kann sie aber auch auf die Situation menschlichen Zusammenlebens bezogen werden. Einer der Gründe dafür, dass wir im Praktizieren von Gemeinschaft unser Menschsein voll entfalten können, liegt darin, dass Gemeinschaft mit anderen uns über unsere individuellen moralischen Grenzen hinausweist. Es kann vorkommen, dass ein Mensch wirklich innovative, intuitive, moralische Ideale hat, ihm aber die Fähigkeit fehlt, diese umzusetzen. Ein anderer ist vielleicht technisch begabt, hat aber keinen direkten Zugang zu der Welt der moralischen Phantasie: er braucht andere, die ihm diese Welt zugänglich machen (vgl. Steiner 2010, S. 147). Beide Voraussetzungen für freies Handeln kann man als die Handlungsfähigkeit der entsprechenden Person einschränkend sehen; das ändert sich jedoch, wenn man sie vom Standpunkt der Gemeinschaft aus betrachtet.

Wenn wir die *Philosophie der Freiheit* aus gemeinschaftlicher Sicht lesen, so kommen wir zu folgendem Schluss: Für den Menschen sind Wahrnehmung und Begriff tatsächlich getrennt, werden aber durch seine freie Tätigkeit vereint. Schauen wir auf die gleiche freie – und in der Tat moralische – Handlung wie eben beschrieben vom gemeinschaftlichen Standpunkt, was sind dann Wahrnehmung und Begriff, die vereinigt werden müssen?



Unser alltägliches Handeln in der Welt – was wir mit, für und an anderen tun – erscheint als präreflexive, habituelle Tätigkeit. Gadamer spricht von produktiven «Vorurteilen», durch die unser Verständnishorizont stabil und intakt bleiben kann. Der bewusste Inhalt unserer Beziehungen – unser Etwas-mit-anderen-zu-tun-Haben – ist oft lediglich eine Erweiterung dieser gewohnten und übernommenen Handlungsprozesse. Im Fall der «Aufhebung» versagt die vermutete Tautologie jedoch. Die beiden Aspekte unserer Beziehungen – dass wir etwas mit jemand zu tun haben und was wir mit ihm tun – erscheinen getrennt und dazwischen liegt ein offener Raum. Könnten wir das Was-wir-mit oder für-andere-Tun als die Wahrnehmung unseres gemeinsamen Lebens betrachten und die Tatsache, dass wir etwas miteinander zu tun haben als den Begriff? Dieses Bild kann uns verdeutlichen, wie wirkungsvoll das «Aufheben» ist. Wie in dem Moment, wenn die Tautologie versagt, wenn Wahrnehmung und Begriff tatsächlich in uns getrennt sind, wenn wir – nicht nur in uns selbst, sondern in unserem geteilten Leben – am Hypomochlion der Freiheit stehen.

### Das aufhebende Ereignis

Mit diesen Bildern wollen wir uns jetzt unserer ursprünglichen Frage zuwenden: wie verstehen wir jetzt dieses «Etwas-mit-anderen-zu-tun-Haben», und wie erhalten unsere Handlungen durch dieses Verständnis einen Sinn? Inspiriert von Steiners Erkenntnissen zur menschlichen Persönlichkeits- und Gemeinschaftsbildung, von Gadamers Theorien zur Hermeneutik sowie von Arbeiten über Theologie und Behinderung (siehe insbesondere Reinders 2008 und Swinton 2016), glaube ich, dass das Postulieren einer realen (und nicht streng theoretischen oder idealen) Beziehung zu anderen Menschen, aus der heraus unsere Handlungen Sinn gewinnen, eines Momentes der «Aufhebung» bedarf. Das von Steiner verschiedentlich beschriebene Öffnen, Selbstvergessen, in Christus Sterben, «Raum schaffen» und selbstlos «Ineinanderleben» verweist auf das aufhebende Ereignis als den Moment, der das Hereinströmen des Geistes, das Praktizieren von Gemeinschaft und die Weiterentwicklung unseres Menschseins ermöglicht.

Wie unser Sterben in Christus, durch das wir wirklich sagen können: «Nicht Ich, sondern der Christus in mir»; wie das Auftreten rein geistigen Denkens durch die Aufhebung und Öffnung unserer menschlichen Organisation; und wie unser selbstloses Ineinanderleben, wenn wir Gemeinschaften bilden, so ist dieses Aufheben ein spirituelles Ereignis, das die Entfaltung unseres Menschseins sowie den Einzug geistiger Wesenheiten in unsere Gemeinschaften ermöglicht. Darüber hinaus ist es auch ein gemeinschaftliches Ereignis: durch das Aufheben wird der Isolierung und Verhär-

tung des Einzelmenschen und seines Horizontes Einhalt geboten und es entsteht Raum für freie, auf Brüderlichkeit und Gegenseitigkeit begründete Gemeinschaften. In diesem Sinne nimmt das aufhebende Ereignis die Form einer Frage an. Es bringt uns zurück zu Gadammers Betonung der Natur des Gesprächs und der menschlichen Wahrheit, die wir nur durch das Gespräch finden können. Die Frage, als «fundamentale Offenheit», initiiert das Gespräch. Sie wird an uns gestellt, uns angeboten, an uns gerichtet. In dem Rilke-Gedicht, das Gadamer seinem Buch Wahrheit und Methode voranstellt, finden wir es folgendermassen formuliert:

Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles  
Geschicklichkeit und lässlicher Gewinn; –  
Erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,  
den eine ewige Mitspielerin  
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau  
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen  
aus Gottes grossem Brückenbau:  
erst dann ist Fangen-können ein Vermögen, –  
nicht deines, einer Welt.

Wie der Ball, der uns von einer «ewigen Mitspielerin» zugeworfen wird, nimmt das «aufhebende» Ereignis die Form einer Frage an, indem es uns auf unendlich vielfältige Weise fragt, ob wir etwas miteinander zu tun haben.

Ich hoffe, diesem «aufhebenden Ereignis» im Laufe der nächsten Jahre in den Camphill Lebensgemeinschaften weiter auf den Grund zu gehen. Wie wird es sich dort entfalten? Wie wird es von dem jeweiligen Unterstützungsbedarf unserer Mitmenschen beeinflusst? Oder von der bereits etablierten Beziehung zwischen Lehrern und SchülerInnen in der Heilpädagogik? Können wir etwas ganz Einzigartiges gewinnen oder anbieten, indem wir unser Leben auf diese ganzheitliche, aber bewusste und intentionelle Art mit Menschen mit geistiger Behinderung oder Entwicklungsstörungen teilen? Was bedeutet die Aufhebung für mich, für die junge Frau, mit der ich am Tisch sass, für uns beide und für die Menschen um uns herum?

Ich stehe noch ganz am Anfang in meinem Erforschen dieser Frage und freue mich über die Möglichkeit, diese anfänglichen Gedanken mit Ihnen zu teilen.

*Aus dem Englischen übersetzt von Margot M. Saar*



Elizabeth (Libby) Sanders lebt und arbeitet an der Camphill Academy in Beaver Run im Südosten von Pennsylvania. Sie erwarb ihren Bachelor-Abschluss in Religionswissenschaften an der University of Texas in Austin und promovierte derzeit in praktischer Theologie an der University of Aberdeen. Elizabeth ist Forschungsstipendiatin der Camphill Academy und unterrichtet Kurse in Philosophie und Behindertenpolitik im Curative Education Programm der Camphill Academy.

### Anmerkungen

1) Was Steiner hier über die menschliche Fähigkeit sagt, dieses Menschsein «durch eigene Tätigkeit» zu erlangen, ist im weiteren Zusammenhang der menschlichen geistigen Organisation und Entwicklung zu sehen: «Das ›Ich‹ ist innerhalb des Denkens zu finden; das ›Ich-Bewusstsein‹ tritt dadurch auf, dass im allgemeinen Bewusstsein sich die Spuren der Denkfähigkeit in dem oben gekennzeichneten Sinne eingraben. Durch die Leibesorganisation entsteht also das Ich-Bewusstsein. [...] Einmal entstanden, wird es in das Denken aufgenommen und teilt fortan dessen geistige Wesenheit.» (S. 105) In meiner weiteren Forschung wird dies möglicherweise für ein vertieftes Verständnis des Zusammenlebens mit Menschen mit besonderem Pflegebedarf aufschlussreich sein

### Literatur

Gadamer, Hans-Georg (2010). *Wahrheit und Methode*. Mohr Siebeck, Tübingen.

Reinders, Hans (2008). *Receiving the gift of friendship: profound disability, theological anthropology, and ethics*. Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans Publishing.

Steiner, Rudolf (1980). *Das Geheimnis des Todes. Wesen und Bedeutung Mitteleuropas und die europäischen Volksgeister*. Vortrag vom 15. Juni 1915 in Düsseldorf. Rudolf Steiner Verlag, Dornach.

Steiner, Rudolf (1983). *Die Welträtsel und die Anthroposophie*. Vortrag vom 23. November 1905, Berlin. Rudolf Steiner Verlag, Dornach.

Steiner, Rudolf (1984). *Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze*. Vortrag vom 8. April 1911 in Bologna. Rudolf Steiner Verlag, Dornach.

Steiner, Rudolf (1984). *Innere Entwicklungsimpulse der Menschheit. Goethe und die Krisis des neunzehnten Jahrhunderts*. Vortrag vom 25. September 1916. Rudolf Steiner Verlag, Dornach.

Steiner, Rudolf (1990). *Die soziale Grundforderung unserer Zeit*. In *geänderter Zeitlage*. Vortrag vom 12. Dezember 1918 in Bern. Rudolf Steiner Verlag, Dornach.

Steiner, Rudolf (1994). *Das Zusammenwirken von Ärzten und Seelsorgern. Pastoral-Medizinischer Kurs*. Rudolf Steiner Verlag, Dornach.

Steiner, Rudolf (2010). *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*. Rudolf Steiner Verlag, Dornach.

Swinton, John (2016). *Becoming friends of time: disability, timefullness, and gentle discipleship*. Baylor University Press, Waco, Texas.