

Kant, Luther und die Würde des Menschen

Veröffentlichungen der Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg e.V.
Band 2

Kant, Luther und die Würde des Menschen

Veröffentlichungen der Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg e. V.

Band 2

herausgegeben von
Friedrich-Otto Scharbau



MARTIN-LUTHER-VERLAG ERLANGEN
2005

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-87513-148-7

© Martin-Luther-Verlag, Erlangen 2005
Satz und Titelgestaltung: Frank Thiel, Erlangen,
unter Verwendung des Logos der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg,
entworfen von Christian Mann, Itzstedt
Druck: Gruner-Druck GmbH, Erlangen

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

Gert-Axel Reuß

Wie sollen wir predigen?	9
Predigt zu Römer 10,9–17 im Gottesdienst am 8. Oktober 2004 im Dom zu Ratzeburg	

Johannes Schwanke

Meine Zeit steht in Deinen Händen	14
Auslegung zu Psalm 31,16 in der Mette im Ratzeburger Dom am 7. Oktober 2004	

Theodor Jørgensen

„Eines zu wollen“	17
Auslegung zu Markus 8,31–38 in der Mette im Ratzeburger Dom am 9. Oktober 2004	

Edgar Thaidigsmann

Gottes schöpferisches Sehen und die autonome Würde der Vernunft . .	21
Was gibt Luther im Blick auf Kant zu denken?	

Anton Friedrich Koch

Freiheit bei Kant	39
-----------------------------	----

Heinrich Assel

Person bei Luther und Kant	55
Fundamentaethische Perspektiven	

Svend Andersen

Kann eine evangelische Ethik „Menschenrechte“ unterstützen?	81
Überlegungen zu Kant und Luther	

Volker Stümke

Wie viel Selbstbestimmung gehört zur Würde des Menschen?	101
Gedanken zur Menschenwürde bei Luther und Kant aus ethischer Perspektive	

Anschriften der Autoren	138
-----------------------------------	-----

Vorwort

Die zweite Herbsttagung der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg vom 6. bis 9. Oktober 2004 war der Erinnerung an Immanuel Kant gewidmet, dessen Todestag sich am 12. Februar zum 200. Mal gejährt hatte. Sie stand unter dem Thema „Kant, Luther und die Würde des Menschen“. Dabei ging es zum einen um die Frage, in welcher Hinsicht man von Kant als dem „Philosophen des Protestantismus“ sprechen kann, zum anderen dann aber auch um eine kritische Gegenüberstellung von Kant und Luther anhand der Begriffe „Freiheit“ und „Menschenwürde“. Insbesondere die Frage der Menschenwürde hatte durch die aktuelle Diskussion über die Folter anhand der Ereignisse im Irak und bei der Bundeswehr in Deutschland eine unerwartete Aktualität bekommen, war aber ebenso auch an der Frage der Verfügbarkeit menschlichen Lebens im vorgeburtlichen Stadium und angesichts von Alter, Sterben und Tod zu behandeln. In insgesamt fünf Vorträgen war das zu leisten, für die den Referenten an dieser Stelle herzlich gedankt sein soll. Ebenso ist auch die qualifizierte Diskussion im Anschluss an die einzelnen Vorträge hervorzuheben, an der sich besonders auch jüngere Teilnehmerinnen und Teilnehmer intensiv beteiligt haben.

Nachdem einzelne Abschnitte aus den Vorträgen bereits direkt im Anschluss an die Tagung zusammen mit einem zusammenfassenden Tagungsbericht ins Internet gestellt worden waren, werden diese im vorliegenden Band nunmehr in vollem Umfang dokumentiert und damit einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Gerade auch hinsichtlich der Grundsätzlichkeit der Ausführungen und einer Reihe von grundlegenden Arbeitsergebnissen hoffen wir, wiederum einen Beitrag zu einer Diskussion geliefert zu haben, die weit über die Luther-Akademie hinaus von Bedeutung ist.

Wie bereits kurz erwähnt, verfügt die Luther-Akademie seit dem Sommer vergangenen Jahres über eine eigene Seite im Internet. Dadurch soll die Kommunikation mit den Mitgliedern unseres Vereins, vor allem aber auch darüber hinaus erleichtert und intensiviert werden. Davon wird auch durchaus Gebrauch gemacht, besonders auch aus dem Ausland. Hier noch einmal die Adresse: www.luther-akademie.de

Neben den Vorträgen werden wiederum auch die Predigt im Abendmahls-gottesdienst und die Auslegungen in den Frühgottesdiensten wieder-gegeben. Auf diese Weise entsteht auch ein Eindruck von dem Gesamter-

lebnis einer Herbsttagung, das entscheidend mit geprägt wird durch das gottesdienstliche Leben. So bewegen wir uns auf der Spur, die Luther im Schönen Confitemini so beschreibt: *Wir dürfen uns ja nicht, wie die Rottegeister es tun, einbilden, dass uns Gott unmittelbar und ohne sein Wort im Herzen tröste; es geht nicht ohne das Wort, das von außen an uns kommt, und der Heilige Geist versteht es gut, die Erinnerung daran im Herzen zu wecken und anzufachen, mag es gleich zehn Jahre her sein, dass man's gehört hat.*

Ratzeburg, im Januar 2005

Friedrich-Otto Scharbau
Präsident der
Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg

Wie sollen wir predigen?

Predigt zu Römer 10,9–17 im Gottesdienst am 8. Oktober 2004
im Dom zu Ratzeburg

Gert-Axel Reuß | Ratzeburg, Deutschland

Denn wenn du mit deinem Munde bekennt, daß Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet.

Denn wenn man von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und wenn man mit dem Munde bekennt, so wird man gerettet.

Denn die Schrift spricht (Jesaja 28,16): „Wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden.“

Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen; es ist über alle derselbe Herr, reich für alle, die ihn anrufen.

Denn „wer den Namen des Herrn anrufen wird, soll gerettet werden“ (Joel 3,5).

Wie sollen sie aber den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie aber an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger?

Wie sollen sie aber predigen, wenn sie nicht gesandt werden? Wie denn geschrieben steht (Jesaja 52,7): „Wie lieblich sind die Füße der Freudenboten, die das Gute verkündigen!“

Aber nicht alle sind dem Evangelium gehorsam. Denn Jesaja spricht (Jesaja 53,1): „Herr, wer glaubt unserm Predigen?“

So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi.

Römer 10,9–17

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit uns allen. Amen.

Liebe Gemeinde!

Wie sollen wir predigen? Ich möchte zu Beginn einen Text lesen, den ich neben den Predigttext aus dem Römerbrief gelegt habe. Die Umstände der Abfassung mögen gänzlich andere gewesen sein als heute, aber ich habe den Eindruck, dass wir diese Ermutigung und Stärkung nicht weniger brauchen. Er steht nicht in der Bibel, aber auch dieser Briefschreiber will die Menschen seiner Zeit ermutigen, will sie im Glauben stärken.

„Optimismus ist in seinem Wesen keine Ansicht über die gegenwärtige Situation, sondern er ist eine Lebenskraft, eine Kraft der Hoffnung ..., den Kopf hoch zu halten, wenn alles fehlzuschlagen scheint ...

(Aber) den Optimismus als Willen zur Zukunft soll niemand verächtlich machen, auch wenn er hundertmal irrt; er ist die Gesundheit des Lebens, die der Kranke nicht anstecken soll. Es gibt ... Christen, die es für unförmig halten, auf eine bessere irdische Zukunft zu hoffen ... Sie glauben an ... die Katastrophe, als den Sinn des gegenwärtigen Geschehens und entziehen sich in Resignation oder frommer Weltflucht der Verantwortung für das Weiterleben ... Mag sein, dass der jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht.“¹

Optimismus ist kein klassischer Begriff aus der Sprache unseres Glaubens, aber die Sache, um die es geht, ist uns vertraut. „Wer glaubt, wird nicht zuschanden werden,“ zitiert Paulus die Schrift im Brief an die Römer (Röm 10,11). Uns steht ja nicht weniger vor Augen als der Himmel.

Weil wir doch wissen, was uns am Ende erwartet, – Rettung sagt Paulus (Röm 10,13) – Geborgenheit in Gott, ewige Herrlichkeit oder wie immer wir das Ziel unseres Lebens umschreiben (und predigen), so sollte man meinen, dass wir voller Mut und Tatkraft den Glauben an dieses gute Ende verbreiten. Und so für eine Welt arbeiten, in der sich Hoffnung ausbreitet und Krieg und Gewalt, Ungerechtigkeit und Unterdrückung, Hunger und Armut zurückgedrängt werden.

„Wir können das Meer des Elend nicht austrocknen,“ so hat Richard von Weizsäcker einmal gesagt, „aber wir können Dämme der Hoffnung bauen“. Ich frage: Tun wir das, bauen wir Dämme der Hoffnung? Tun wir das mit dem nötigen Elan, mit langem Atem und Vertrauen in Gott? „Wie lieblich sind die Füße der Freudenboten, die das Gute verkündigen!“ so steht es bei Jesaja und Paulus (Röm 10,15). Gehören wir zu diesen leichtfüßigen, begeisterten Botschaftern des Evangeliums?

1 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1966, S. 29f.

Die Grundstimmung in Deutschland im Herbst 2004 macht es uns schwer, optimistisch nach vorn zu schauen. Zukunftsängste machen nicht halt vor den Kirchentüren.

Weil das Beste schon hinter uns liegt – so meinen nach einer aktuellen Umfrage 89 % der Deutschen – lohnt es sich nicht, in die Zukunft zu investieren. Die einen brauchen auf, was die Generationen vor uns aufgebaut haben, und folgen der Devise: Nach uns die Sintflut. Andere hüten ängstlich, was sie haben – für den Fall der Fälle (der nach ihrer Überzeugung ganz gewiss eintreten wird).

Natürlich gibt es objektive Gründe, sich Sorgen zu machen. Die Arbeitslosigkeit im Osten Deutschlands ist – 15 Jahre nach dem Fall der Mauer – immer noch sehr hoch, in manchen Gegenden so hoch, dass die Jungen und Leistungsfähigen die Dörfer und Städte verlassen. Das hebt natürlich nicht die Stimmung in den betroffenen Regionen. Tatsächlich aber – so erinnerte Harald Ringstorff, Ministerpräsident Mecklenburg-Vorpommerns, seine Landsleute in einer Rede zum Tag der Deutschen Einheit – würden heute die ärmsten Menschen des Landes in sanierten Plattenbauten wohnen. Andere haben sich schöne Einfamilienhäuser gebaut. In die Wohnverhältnisse vor 1990 wolle gewiss keiner zurück.

Vielleicht ist es vermessen, die Deutsche Einheit als Gottesgeschenk zu begreifen, obwohl viele das damals so gefühlt haben. Aber ist es nicht ein Grund, Gott dankbar zu sein, dass wir in einem Land leben, in dem niemand mehr dazu angehalten wird, den Nachbarn zu bespitzeln? Ist es nicht ein Segen, dass da kein Schlagbaum mehr ist zwischen Selmsdorf und Schlutup, Gudow und Zarrentin, keine Sperranlagen und Selbstschussautomaten? Bei Rotenhusen (an der Nordspitze des Ratzeburger Sees) kann man wieder über die Wakenitz fahren und der Schaalsee ist zu einem ganz normalen Binnengewässer geworden.

Vielleicht war es doch keine so schlechte Idee, den Deutschen Nationalfeiertag auf den 3. Oktober zu legen, dann fällt dieser Tag wenigstens alle sieben Jahre auf den Erntedanktag. Wir werden daran erinnert, dass wir Gott nicht nur für das tägliche Brot danken sollen, sondern auch für Frieden und Freiheit.

„Herr, wer glaubt unserem Predigen?“ (Jes 53,1 – Röm 10,16) Wir lesen diese Frage des Propheten Jesaja in einer Situation der leeren Kirchenbänke, der rückläufigen Kirchensteuern, der abnehmenden gesellschaftlichen Bedeutung der Geisteswissenschaften und der Theologie, wie sie sich auch in der Diskussion um die Fakultäten und ihre Ausstattung widerspiegelt.

Angesichts solch aktueller und gelegentlich auch bedrückender Infragestellungen den Mut zu verlieren, widerspräche jedoch den Intentionen des

Paulus. Ja, das hieße doch, dass das Leiden des Gottesknechts vergeblich gewesen wäre und der Tod am Ende den Sieg über den Auferstandenen davongetragen hätte. Unsere Sorge muss deshalb sein, dass der Pessimismus nicht weiter Besitz von uns ergreift und die Zukunftsvergessenheit uns nicht verantwortungslos macht.

Vor wenigen Wochen sind jugendliche Einbrecher in unseren Dom in Ratzeburg eingestiegen. Glücklicherweise waren nur ein paar Scheiben zertrümmert und der Opferstock aufgebrochen.

Als ich meine Erleichterung äußerte, dass der Altar und die Kunstschatze der Kirche nicht beschmiert oder beschädigt worden waren, als ich von der Hoffnung erzählte, dass der Kirchenraum eine Wirkung auf die Seele der Jugendlichen gehabt haben könnte, hat mir jemand entgegengehalten, die Täter seien Berufskriminelle. Aussicht auf Besserung bestehe nicht. Es sei naiv zu meinen, die brennenden Kerzen auf unserem Lichtträger könnten auch für die Einbrecher ein stilles Gebet bedeuten.

Wahrscheinlich hat mein Gesprächspartner recht. Aber sollen wir deshalb aufhören zu hoffen?

„Du glaubst an das Gute im Menschen,“ so sagen Freunde und denken: „Die Welt ist anders“.

Nein. An das Gute im Menschen glauben wir nicht, obwohl ich es glauben möchte und gelegentlich Enttäuschungen hinnehmen muss. An das Gute im Menschen glauben wir nicht, denn wir kennen uns selbst. Aber wir glauben doch, dass Gott es gut mit uns meint, obwohl er uns kennt. Wir glauben, dass Gott uns zum Guten führen will und auch das Böse, das in uns ist, überwinden kann.

Deshalb wollen wir darauf vertrauen, dass wir Christen segensreich in unsere Gesellschaft wirken, auch wenn die Zahl abnimmt, wenn die finanziellen Möglichkeiten kleiner werden und der politische Einfluss, beispielsweise das Einkaufen am Sonntag in unserer Stadt zu verhindern, immer geringer wird.

Die Einsicht, dass manches „weniger“ wird, ist schmerzhaft. Weniger Einfluss, weniger Wohlstand, weniger Konzerte in dieser Kirche, weniger sonntägliche Gottesdienste in unserem Land – diese Einsicht ist mit Abschiednehmen verbunden. Das gilt für die Kirche und Gemeinden genauso wie für die Familien und Haushalte.

Aber bedeutet weniger Wohlstand auch weniger Lebensqualität? Kann weniger Arbeit nicht auch mit mehr Zeit für die Familie und die Freunde verbunden sein? Sind es nicht andere Werte, auf die es im Leben ankommt, auch wenn Geld und Erfolg das Leben angenehm machen und das Selbstwertgefühl steigern können. Ich will den erzwungenen Verzicht nicht be-

schönigen, aber zählen nicht andere Werte? Sollte das, was im Kleinen gilt (Freundschaft, Liebe und Glück), nicht auch im Großen wichtig sein?

Die Gefahr ist nicht die Resignation. Die größere Gefahr ist die Zukunftsvergessenheit, die nicht mehr mit Gott rechnet. Die Gefahr ist, dass aus Predigten Untergangsszenarien werden – und gelegentlich auch Unheilsprophezeiungen. Das ist es nicht, was wir brauchen, denn „lieblich sind die Füße der Freudenboten, die das Gute verkündigen!“ (Röm 10,15 – Jes 52,7).

Dietrich Bonhoeffer, der schon zitierte, ist für mich einer dieser Freudenboten, des Wortes mächtig und der Tat verpflichtet:

„Mag sein, dass der jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht.“²

So wollen wir Gott bitten, dass die Hoffnung unter uns wachse und wir uns gegenseitig ermutigen, ihm zu vertrauen und anzunehmen, was er uns geben will. Amen.

² A. a. O., S. 30.

Meine Zeit steht in Deinen Händen

Auslegung zu Psalm 31,16 in der Mette im Ratzeburger Dom
am 7. Oktober 2004

Johannes Schwanke | Tübingen, Deutschland

Nichts unterbricht den Lauf der Zeit. Die Zeit bleibt niemals stehen; sie lässt sich nicht aufhalten, sie macht niemals Rast. Sie läuft und läuft und läuft. Und in diesem ununterbrochenen Lauf ist die Zeit unbeirrbar, sie schert sich um nichts.

Sie weiß nichts von einer Einteilung in Antike, Mittelalter und Neuzeit. Sie kümmert sich nicht darum, ob sie gute oder schlechte Zeiten bringt: In Not, Elend und Trauer ist nichts imstande, sie zur Eile anzutreiben; und im Glück ist es unmöglich, den Augenblick zum Verweilen zu zwingen. Der Zeit ist gleichgültig, ob sie genutzt wird oder verschwendet, ob man sich an ihr freut oder sie vertreiben möchte, ob sie die kurze oder die lange Weile verursacht. Sie weiß auch nicht um das Zeitmaß der Jugend, in der man eine weite, scheinbar endlose Lebensspanne vor sich hat, sich unsterblich glaubt und genügend Zukunft hat für alle Pläne der Welt. Sie kümmert sich aber auch nicht um das Zeitmaß des Alters, in dem man zu rechnen beginnt, in dem der breite Lebensweg stetig enger wird, weil man die Jahre zählen kann, die wohl noch vor einem liegen. Wenn man neidisch wird auf die Zeit der anderen.

Die Zeit ist unerbittlich; sie fragt nicht nach uns, fragt nicht nach sich selbst; weiß nichts von Perioden und auch nichts von Zeitspannen.

Nicht nur der Zeit geht es so. Auch wir selbst wissen kaum, wie Augustin schrieb, ob die Zeit eine Vergangenheit hat, ob eine Gegenwart oder eine Zukunft. Denn: Der einzige Punkt, der uns zur Zeitmessung zur Verfügung steht, nämlich die Gegenwart, gleitet uns in eben dem Moment aus der Hand, in dem er erlebt wird. Genau in dem Augenblick, in dem wir „Jetzt!“ sagen, ist die eben noch gegenwärtige Gegenwart bereits Vergangenheit geworden.

Und dennoch. In unserem eigenen Leben und in jeder menschlichen Lebensgeschichte gibt es Momente, in denen die Zeit stehen zu bleiben scheint. Momente, die von solchem Gewicht und solcher Gewalt sind, dass sie den scheinbar unaufhaltsamen Strom der Zeit sogar zerschneiden und

durchbrechen. Es gibt dann ein Vorher und ein Nachher. Alles ist dann so sehr anders geworden, dass wir bisweilen meinen, das Vergangene sei die Lebensgeschichte eines ganz anderen Menschen. Für die meisten von uns sind dies Momente des Todes und der Liebe. Der erste Kuss, der Hochzeitstag. – Der Tod der Mutter, der Tod des Vaters, der Ehefrau, des Ehemannes oder der Tod eines Kindes. Hierher gehören aber auch die Zäsuren beruflicher Erfolge, der Gang in den Ruhestand, oder Arbeitslosigkeit. Nach diesen Wendepunkten ist das Leben nicht mehr dasselbe.

In diesem festen Griff der Zeit, der uns ständig am laufen und rennen hält, der aber auch unseren Lebensfluss unterbricht und abbricht, ist es gut zu wissen, dass da jemand ist, der *die Zeit selbst* fest in Händen hält.

In diesem harten Griff der Zeit, der uns packt und schüttelt, der uns treibt und auch quälen kann, ist es tröstend zu wissen, dass da jemand ist, bei dem *wir selbst* in guten Händen sind.

Meine Zeit steht in Deinen Händen.

Gott hält uns und unsere Zeit in Händen, er schenkt uns Lebens-Zeit. Gott nimmt sich nicht Zeit, sondern er gibt sie.

Es ist eine gemeinsame Zeit, die wir mit diesen vor uns liegenden Tagen geschenkt bekommen: Eine Zeit des Lernens, des Lesens, der Andacht, des Gebets; eine Zeit des Gesprächs und des Austauschs. Eine Zeit der Erholung. Diese Tage sind für uns einerseits wie ein braches Feld, das nur darauf wartet, dass wir in ihm unsere Spuren legen und unsere Saat ausstreuen. Sie sind andererseits aber auch wie ein herbstlicher Baum voller Früchte; wir brauchen sie nur zu ernten.

„Carpe diem“ sagt man. Wörtlich heißt das: „Pflücke den Tag“. Das heißt: Pflücke die Dir von Gott geschenkte Spanne Zeit wie eine reife Frucht; bringe diesen Tag, bringe diese Tage wie eine reiche Ernte ein. Und eine reiche Ernte heißt nicht unbedingt, dass man gleichsam wie auf einem Mähdrescher durchs Leben fährt, erfolgreich viele Scheunen füllend. Manchmal heißt es einfach nur: „Pflücke“; pflücke diese eine Blume des Tages. Aber pflücke sie. Dies ist keine Frage des Alters und verstrichener Chancen. Dies ist die Frage nach dem Jetzt, der Gegenwart, dem Heute.

Freilich – danach ist uns nicht immer zumute. Gerade der Spätherbst weckt die Illusion, dass jetzt gerade nicht die Zeit des Säens ist und jetzt gerade nicht Zeit der Ernte. Wir könnten meinen: Es gibt nichts mehr zu pflücken – und wenn, dann nur ein dürres Blatt. Erntedank liegt hinter uns. Vor uns liegt der kalte Winter.

In seinem Gedicht „Herbsttag“ schreibt Rilke:

„Herr: es ist Zeit. Der Sommer war sehr groß.
Leg deinen Schatten auf die Sonnenuhren,
und auf den Fluren laß die Winde los.

Befiehl den letzten Früchten voll zu sein;
gib ihnen noch zwei südlichere Tage,
dränge sie zur Vollendung hin und jage
die letzte Süße in den schweren Wein.

Wer jetzt kein Haus hat, baut sich keines mehr.
Wer jetzt allein ist, wird es lange bleiben,
wird wachen, lesen, lange Briefe schreiben
und wird in den Alleen hin und her
unruhig wandern, wenn die Blätter treiben.“

Gut gesagt. Und vor allem: schön gesagt. – Aber dennoch: Diese larmoyante Lyrik sagt nur die halbe Wahrheit. Richtig ist nämlich auch, dass Gottes Zeit immer Erntezeit ist, dass jeder Tag als Geschenk vor uns liegt mit neuen Möglichkeiten, neuen Chancen, neuen Menschen. Meine Zeit steht in Deinen Händen.

Schauen wir auf uns selbst: Was werden dir und mir diese vor uns liegenden Tage bringen? – Wir werden Vorträge hören und darüber nachdenken. Wir werden hier im Dom zur Ruhe kommen und Gottes Stimme hören. Wir werden Gespräche führen, Bekanntschaften schließen. Wir werden uns ausruhen, essen, schlafen. In diesen Tagen werden wir – kurz gefasst – Menschen begegnen, Gott begegnen und uns selbst. Gott schenke uns allen, dass wir diese Tage, diese gemeinsame Zeit, so verbringen, dass sie Gott zur Ehre, anderen Menschen zur Hilfe und uns zum Segen werden. Amen.

„Eines zu wollen“

Auslegung zu Markus 8,31–38 in der Mette im Ratzeburger Dom
am 9. Oktober 2004

Theodor Jørgensen | Hellerup, Dänemark

Und er fing an, sie zu lehren: Der Menschensohn muß viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen.

Und er redete das Wort frei und offen. Und Petrus nahm ihn beiseite und fing an, ihm zu wehren.

Er aber wandte sich um, sah seine Jünger an und bedrohte Petrus und sprach: Geh weg von mir, Satan! Denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist.

Und er rief zu sich das Volk samt seinen Jüngern und sprach zu ihnen: Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.

Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's erhalten.

Denn was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme an seiner Seele Schaden?

Denn was kann der Mensch geben, womit er seine Seele auslöse?

Wer sich aber meiner und meiner Worte schämt unter diesem abtrünnigen und sündigen Geschlecht, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln.

Markus 8,31–38

Liebe Gemeinde!

Wenn's gilt, behandelt Jesus seine Jünger bestimmt nicht mit Handschuhen, sondern eher grob. Wie nun z. B. Petrus im heutigen Evangelium. „Geh weg von mir, Satan!“ sagt Jesus ihm gerade ins Gesicht. Und das, obgleich Petrus es doch eigentlich gut mit ihm meinte. Er wollte nicht, dass

sein Herr und Meister leiden und sterben sollte. Aber was er nicht wahrhaben wollte, war das göttliche „Muss“, unter dem der Weg Jesu in den Tod stand. Deshalb das Urteil Jesu: „Du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist“.

Worin bestand das Menschliche an Petrus' Verhalten? Nun, er wollte Jesus behalten, und nicht nur das. Er wollte sein eigenes Leben behalten. Das Schicksal Jesu wollte er nicht teilen. Zwar sagte er seinerzeit Ja dazu, Jesus nachzufolgen, wusste jedoch damals kaum, was auf ihn zukommen konnte. Und jetzt wurde es ihm zuviel. Sollte er nun auch Jesus in den Tod folgen? Besser auch für ihn selbst, Jesus von diesem Weg abzubringen.

Das dies wahrscheinlich die Hintergedanken von Petrus waren, kann man aus der nachfolgenden Predigt Jesu an Volk und Jünger schließen: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's erhalten.“

Wer erschrickt nicht vor der Radikalität Jesu, und wen stößt sie zunächst nicht ab? Sich selbst verleugnen ist doch reichlich viel. Sollen wir etwa alle Asketen werden? Das hat Jesus kaum gemeint. Ihm wurde ja sogar vorgeworfen, dass er nicht so asketisch lebte wie die Jünger Johannes' des Täufers. Sich selbst verleugnen könnte jedoch meinen: Den Fokus seines Lebens anders zu setzen. Was ist der gemeinsame Grundton der meisten Reklamen in den Medien? „Sei gut zu dir!“ Nicht: „Sei gut zu deinem Nächsten“. Dadurch ist die erste und zweite Welt reich geworden und die dritte arm. Deshalb ist eins der größten gesundheitlichen Probleme in unseren Ländern, dass wir zu dick werden, und das Problem der dritten Welt, dass all zu viele hungern und vor Hunger sterben.

Nun setzt Jesus hier jedoch den Fokus nicht auf den Nächsten, sondern auf die Nachfolge von ihm. Das schließt sich aber nicht gegenseitig aus, sondern im Gegenteil ein. Was bedeutete es eigentlich, dass Jesus das Kreuz auf sich nahm und letztlich an ihm starb? Seine totale Selbsthingabe für die Menschheit, für uns. Und ihm nachfolgen heißt schlicht und einfach, von seiner Selbsthingabe zu lernen und sich von ihm ermutigen zu lassen, mit der eigenen Selbsthingabe anzufangen. Das diese Übung in der Nachfolge Jesu sofort unseren Mitmenschen und besonders den notleidenden miteinschließt, hat Jesus uns selber verdeutlicht mit den Worten: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40).

An dem Ernst Jesu kommen wir nicht vorbei. Es geht um Leben und Tod. Hängt man an diesem seinem eigenen Leben und an nichts anderem,

ist man dem Tode gewiss und nichts anderem. Wer könnte das bestreiten? Wenn man das ernstlich bedenkt, kann einen gut Angst und Verzweiflung überfallen, und der einzige Ausgang war schon immer für die Menschen dann, mit allen Mitteln den Tod zu verdrängen, was man am besten tut, indem man sein Leben aus vollen Zügen genießt und so verzweifelt erhält. Wird nicht diese verzweifelte Erhaltung des eigenen Lebens deutlich an dem Übermaß an Warenangeboten des Marktes? „Kauf und vergiss!“

Statt dessen fordert Jesus uns dazu auf, unser Leben um seinetwillen zu verlieren. Wie tut man das? Eben indem man ihm nachfolgt und insofern den Fokus des eigenen Lebens auf ihn setzt und von ihm lernt. Und das bedeutet wie gesagt Selbsthingabe für den Nächsten. Selbsthingabe, nicht nur finanzielle Unterstützung der Nothilfeorganisationen dann und wann, wie gut die auch sind und bestimmt nicht unterlassen werden dürfen. Aber Selbsthingabe ist mehr, und gehen wir mit uns selber ins Gericht, wissen wir sehr gut, was das an mehr bedeutet.

Was stellt Jesus uns dafür in Aussicht? Diese Frage sollten wir eigentlich gar nicht stellen, weil sie aufdeckt, dass es uns mit der Selbsthingabe schwerfällt. Denn wer sich selbst wirklich hingibt, vergisst völlig, dass es sich etwa lohnen soll. Im Evangelium für den heutigen Tag stellt Jesus uns jedoch etwas in Aussicht: Wir erhalten unser Leben. In der Nachfolge Jesu heißt sein Leben verlieren sein Leben erhalten. Welches Leben? Das ewige. Das wurde deutlich am Ende der Predigt von Jesus heute. Aber das hat ja lange Aussichten. Wieder eine Antwort, die auf mangelnde Selbsthingabe deutet. Und es ist schließlich eine Frage, ob es wirklich so lange Aussichten hat. Wer kennt nicht ein Gefühl der Freiheit, wenn es einem wirklich gelingt, sich selbst so ganz zu vergessen in der Hingabe für andere, ohne eigentlich darüber nachgedacht oder es verfolgt zu haben. Wie eine Überraschung holt dieses staunende Gefühl der Freiheit einen ein, und in diesem Gefühl spiegelt sich schon ein Stück der Seligkeit, die dem ewigen Leben zugehört.

„Denn was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme an seiner Seele Schaden? Denn was kann der Mensch geben, womit er seine Seele auslöse?“ Diese Fragen Jesu an uns sind wirklich „schärfer als ein zweischneidiges Schwert – ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens“ (Hebr 4,12).

Es geht um unser Verhältnis zu Gott. Als Menschen stehen wir in der Welt zwischen Gott und Welt und letztlich immer vor dem Angesicht Gottes. Aber als Menschen von heute ist Gott in dieser Gegenwärtigkeit uns abhanden gekommen, oder eher: Wir haben ihn verdrängt. Ehrlich gesprochen lassen wir Gott nur gelegentlich zu Worte kommen. Wir ver-

stehen nicht immer unser Leben von Gott her und auf Gott zu, sondern haben unser Verhältnis zu Gott als ein Verhältnis unter anderen, das bei besonderen Gelegenheiten hervorgehoben werden kann. Wir verrechnen Gott in die Welt. Und so sehen wir eigentlich gar keinen Konflikt zwischen dem, die ganze Welt oder zumindest einen guten Teil derselben zu gewinnen und gleichzeitig Gott zu wollen. Im Gegenteil. Und hier macht die Kirche häufig sehr gut mit! Die weltliche Macht war schon immer verlockend. Aber genau in diesem Fehlgriff verlieren wir unsere Seele, und nichts bleibt uns mehr, womit wir sie uns einlösen können, sagt Jesus, weil wir Gott selbst verloren haben.

Søren Kierkegaard hat eine Reihe Beichtpredigten über das Thema gehalten: „Die Reinheit des Herzens ist Eines zu wollen“. Dies Eine ist der Wille Gottes und das Reich Gottes, und das Wollen dieses Einen liegt in der Nachfolge Jesu.

Amen!

Gottes schöpferisches Sehen und die autonome Würde der Vernunft

Was gibt Luther im Blick auf Kant zu denken?

Edgar Thaidigsmann | Ravensburg, Deutschland

I. Einleitung

1. Luthervergessenheit?

Bei Oswald Bayer findet sich die Bemerkung, dass Luther im philosophischen Diskurs der Gegenwart nicht präsent sei. Diese Bemerkung schließt die Frage ein, ob Luthers Theologie denn nichts mehr aus sich entlasse, das als Funke des Geistes ins allgemeine Bewusstsein zu zünden vermöchte? Sollten Moderne und Postmoderne über Luthers Theologie in ihrem Kern hinausgekommen sein? Oder ist die Abwesenheit von Einsichten Luthers in der Selbstverständigung der Zeit eher als ein Zeichen der Immunisierung gegen Störendes zu verstehen? Oder sollte die beklagte fehlende Präsenz gar am akademischen Verwalten von Luthers Theologie oder ihrer Hegung im konfessionellen Schutzraum liegen?

Das Thema der Tagung gibt mit dem Stichwort „Würde des Menschen“ einen Hinweis auf den möglichen Grund des Defizits. Kein Thema ist in den öffentlichen und akademischen Debatten um ethische und politische Fragen ausdrücklich oder unausdrücklich so präsent wie das der „Würde des Menschen“. Sollte Luther dazu nichts beizutragen haben? Wir werden sehen. Offensichtlich aber erwarten die gesellschaftlich wirksamen Orientierungsanstrengungen unserer Zeit in diesen Fragen nichts von Luther. Ganz anders steht es mit Kant. Als Gestalt der Geistesgeschichte erscheint er gerade im Blick auf die Frage der „Würde des Menschen“ in den Konflikten unserer Zeit von unüberholter Aktualität. Kein Philosoph und Theologe hat diesen Begriff nachdrücklicher ins Bewusstsein der aufgeklärten Moderne gerückt als Kant. Kant also im hellen Licht der Diskussion und Kontroversen um die „Würde des Menschen“, Luther dagegen im Dunkel des Vormodernen? Noch bis ins 20. Jahrhundert hinein wäre das zumindest eine höchst kontroverse Konstellation gewesen. Gehört Kant nicht doch

auch in die Geschichte der protestantischen Theologie? Iwand erinnert in seinem Vortrag zum Dies academicus in Bonn 1957 über „Immanuel Kant als Theologe und Philosoph“ daran, „daß dieser Philosoph hineingehört in das Ganze der protestantischen Theologie der Neuzeit“¹. Wäre Kants Denken ohne Luthers Protest gegen die Bevormundung von Glaube und Vernunft überhaupt möglich? Und zehrt nicht Kants Begründung der Würde des Menschen noch durch die vernünftige Umformung hindurch paradox von Luthers „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“²? Die Linie von Luther zu Kant wird nicht mehr gezogen. Der Begriff von Protestantismus, der in seinem Verständnis von der Würde des Menschen sowohl Luthers Rechtfertigungslehre als auch deren Umformung zur „autonomen“ Würde bei Kant umfasste, ist, auch aus theologischen Gründen, zerbrochen.

2. *Die „Würde des Menschen“ und die Welt des Herstellens und des Tauschs*

Mit dem Begriff der „Würde des Menschen“ wird in der säkularen Sprache von Moral und Recht etwas von der Transzendenz des Menschen in einer Welt angezeigt, in der alles zu einem Ding werden kann, dem empirisches Erfassen und technischer Umgang angemessen ist. Wem dagegen Würde zukommt, der soll durch eine nicht zu verletzende Grenze vor solchem Zugriff geschützt werden. Dies in einer Welt, in der nach Marx alles Heilige verdampft ist und alles und jedes zur Ware werden und ausgetauscht werden kann.³ Konfliktreich und gefährdet ragt mit dem Begriff der Würde die Transzendenz von Unvertauschbarkeit, Einmaligkeit und Zweck an sich selbst in die Welt des Machens und Verwertens. Im Begriff der „Würde“ vergewissert sich die Vernunft der Transzendenz des Menschen dem Anspruch nach kraft eigenen Vermögens. Die Theologie scheint damit vor folgende Alternative gestellt zu sein: Entweder ist ihr wesentlicher Gehalt im Begriff der „Würde des Menschen“ aufgehoben, so dass sie nun Anhängsel der von der Vernunft gehüteten Transzendenz der Person ist. Oder

1 Hans Joachim Iwand, *Nachgelassene Werke* (NW) Bd. 2, hg. v. D. Schellong/K. G. Steck, 1966, 321–337, 321.

2 Martin Luther, *Kleiner Katechismus*, Erklärung des ersten Artikels.

3 Vgl. z.B. Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: Karl Marx, *Werke. Schriften*, hg. v. H. J. Lieber, Bd. II, *Frühe Schriften*, hg. v. H.-J. Lieber/P. Furth, 1971, Bd. II, 813–858, 820: Die Bourgeoisie hat „die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei ... in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst ...“

sie zeigt, dass sie einen eigenen Zugang zum Menschen und seiner Welt hat und von da her die Würde des Menschen bedenkt. Dies könnte dann auch der Vernunft zugute kommen.

„Autonomie“ ist der Ort, an dem die Würde des Menschen nach Kant allein gefunden wird. An diesem Quellort verbinden sich Gesetz, Selbst und Freiheit in der freien Selbstbestimmung der moralischen Vernunft. Die Konflikte um die Würde des Menschen spitzen sich deshalb zu auf die Frage nach seiner Autonomie: woraus sie erwachse und worin sie bestehe, wie weit sie reiche, wo sie ihre Grenze finde und überhaupt welcher Art sie sei. Diese Fragen werden da bedrängend, wo Endlichkeit, Bedingtheit und Leiblichkeit menschlichen Lebens besonders spürbar werden: am Lebensbeginn und am Lebensende, bei Krankheit und bei Behinderung. Doch darf angesichts dieser Debatte nicht vergessen werden, dass das Problem der Freiheit als Autonomie ebenso in den Bereichen von Ökonomie und Politik zur Debatte steht und da ebenfalls seine Ambivalenz zeigt. Es ist zu fragen, welchen eigenen Beitrag die Theologie Luthers in der Frage der Würde des Menschen bietet und ob sie der Vernunft etwas zu denken gibt.

3. Zum Vorgehen

Die Frage nach der Würde des Menschen führt bei Kant zur Frage nach der Würde des Vernunftwesens Mensch. Die Fundamente des Throns und des Richteramts, von dem aus die Vernunft Würde zuteilt und zumisst, sind in Augenschein zu nehmen. Es ist die Vernunft auf das Licht hin zu befragen, von dem sie zehrt und das sie aus sich entlässt. Auf diesem Hintergrund werden dann Aspekte des Verständnisses der Vernunft in der Theologie Luthers entfaltet mit Blick auf die Frage, ob sich dabei Denkwürdiges im Blick auf die vernünftige Würde des Menschen im Sinne Kants ergibt. Sowohl bei Kant als auch bei Luther soll der in der Rede von der Würde der Vernunft wirksamen Dynamik nachgegangen werden.

II. Erhabenheit und Würde in Kants Bestimmung der Vernunft

1. Vernunft und Erhabenheit

Bekanntlich endet Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ mit einer Art hymnischen Lobpreises: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender

sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.“⁴ Nehmen wir das „Gemüt“ für den empfindenden Menschen zwischen Sinnlichkeit und Verstand, so drückt dieser Satz etwas von der Erhabenheit aus, mit der die Vernunft dem lebendigen Menschen gegenübertritt, obwohl sie doch nach Kant sein Eigenstes ist. In ihrer Majestät reißt sie den empfindenden Menschen zu einer Bewunderung hin, wie sie Vollkommenes erweckt. Sie nötigt ihm eine Ehrfurcht ab, in der sich Anziehung und Zurückweisung auf paradoxe Weise vereinen. Majestätischem kommt Würde zu kraft seiner Überlegenheit über die Abhängigkeit von endliche Bedingungen. Überlegen ist der „bestirnte Himmel“ in seiner unnahbaren Ferne ebenso wie in der unantastbaren Gesetzmäßigkeit, mit der die Gestirne ihre Bahn ziehen. Überlegen ist das moralische Gesetz, obwohl Eigenstes des Menschen, in seiner unantastbaren Erhabenheit über dessen sinnliche Bedürfnisse und Motive. Bewundernd schaut der von seinen Bedürfnissen und Affekten hin und her bewegte Mensch auf zu dem in seiner davon unbewegten Überlegenheit Erhabenen. Dieses Erhabene ist im gestirnten Himmel nicht nur „über mir“ und außer mir, sondern im moralischen Gesetz auch in mir. Die majestätische Erhabenheit des moralischen Gesetzes „in mir“ aber ist größer als die des „bestirnten Himmels über mir“, denn im moralischen Gesetz begegnet der Mensch sich selbst, freilich als einem anderen, überlegenen. Im gestirnten Himmel über ihm begegnet er sich selbst in seinem Vermögen der Gesetzgebung nur vermittelt über anderes, das ihm gegeben ist. Beim moralischen Gesetz begegnet er sich selbst als einem vernünftigen anderen, durch den er sich selbst unmittelbar gesetzgebend ist.

2. Reinigung und Rettung in Kants Vernunftkritik

Fragen wir nach der Dynamik, die in Kants Herausarbeitung der Vernunft in der Eigenart ihres jeweiligen Gebrauchs wirksam ist. In beiden Kritiken geht es um die Selbsterkenntnis der Vernunft auf dem Weg ihrer Reinigung. Im theoretischen Gebrauch besinnt sich die Vernunft auf das ihr eigene Vermögen und dessen Reichweite, indem sie ihre Formen in der sinnlichen Erfahrung aufsucht, sie von aller Vermischung mit Sinnlichem reinigt und in ihrer transzendentalen Bedeutung herausarbeitet. Die praktische Vernunft hingegen reinigt sich von allen sinnlichen Strebungen nach

4 Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. IV, 1963, 300.

Wohlsein und Glück und von dem Gebieten, das diese Strebungen implizieren, hin zur reinen Form des Gebietens. In dieser „Reinheit“ besteht die Würde der Vernunft. Vor allem praktischen Gebrauch des Begriffs der „Würde“ geht es um die Würde der Vernunft selbst. Ihre „Würde“ aber strahlt aus ihrer überlegenen Reinheit.

Was ist das Ziel dieser Reinigung der Vernunft zur Vernünftigkeit? Ohne Zweifel geht es Kant darum, die Vernunft aus aller Bedingtheit zu befreien und sie in der alles bedingenden Unbedingtheit ihrer Transzendentalität zu erfassen. Der Vorgang der Reinigung erweist sich damit auch als ein Vorgang der Rettung. Gerettet wird mit ihrer transzendentalen Reinheit neben der Allgemeinheit und Notwendigkeit vor allem ihre Einheit. Die Vernunft bleibt stets in einem vorgängigen Zusammenhang mit sich selbst und im Besitz ihrer selbst und also ihrer selbst mächtig, bei aller Angewiesenheit auf Material. Sie schreibt vor, was ist und was sein soll, und bestimmt richterlich darüber, was sein kann und sein darf. Die Würde der Vernunft besteht deshalb in der selbstgewissen und selbstmächtigen Reinheit und Einheit der transzendentalen Subjektivität, die alles Andere und Fremde erst in fundamentaler Weise in den Blick bringt. Mit dieser ihrer Würde ist es unvereinbar, dass sie prinzipiell von wo anders her belehrt werde über etwas, das sie der Möglichkeit nach nicht schon wüsste und dessen sie prinzipiell nicht schon mächtig wäre.

Die Vernunft hat in ihrer überlegenen Würde freilich auch Grenzen. Im theoretischen Gebrauch ist sie darauf angewiesen, dass ihr etwas gegeben ist, das sie erkennend bearbeitet. Obwohl produktiv, ist die Vernunft in dieser Hinsicht nicht wirklich schöpferisch. Die Dinge in ihrem Ansichsein sind ihr entzogen, hat sie dieselben doch nicht hervorgebracht, sondern schreibt ihnen ihre Verhaltensweisen zu Zwecken des Erkennens nur vor. In dieser Hinsicht hängt die Würde der Vernunft mit der Einsicht in ihre Grenzen zusammen. So bleibt die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch unweigerlich begleitet von der Frage nach dem Licht, das in den Blick bringt, was der selbstgewissen transzendentalen Vernunft an dem ihr Erscheinenden nicht zugänglich ist. Sie bleibt begleitet vom Fragen nach einem Vernehmen, das den Dingen nicht nur vorschreibt, wie sie sich zwecks vernünftiger Erkenntnis zu zeigen haben, sondern sie vielmehr selbst reden ließe. Wohl ist die Vernunft im theoretischen Gebrauch beim anderen ihrer selbst, doch so, dass sie dort wiederum nur das ihr prinzipiell Konforme zu finden vermag, das sie im Prinzip schon kennt. So bleibt die Frage nach einer Vernunft, die der kantischen Einsicht in die transzendente Produktivität der Vernunft zwar Rechnung trägt, zugleich aber offen ist für die abgeblendete Seite der für die Vernunft erkennbaren Wirklichkeit.

Eine solchermäßen gesuchte „erweiterte“ Vernunft hätte ein Moment anwaltschaftlichen Eintretens für das, was sich der erkennenden Vernunft nicht zeigt, an sich. Es ist zu fragen, in der Kraft welchen Lichts ein solcher Zugang zu der vom Erkennen abgeblendeten Seite der Wirklichkeit möglich ist, ohne dem Unvernünftigen zu verfallen und die Vernunft außer Kraft zu setzen. Ein Anspruch auf eine Ontologie kann angesichts der kantischen Einsicht nicht erhoben werden. Deshalb ist der dialektische Weg ins Auge zu fassen. Nur dialektisch wird man von einer Erweiterung der theoretischen Vernunft reden können, ohne in ein leeres Wähnen zu verfallen und die Verstandeserkenntnis zu überrennen. Dann aber muss ihre Einheit mit sich selbst als eine im Werden verstanden werden, und das Bedürfnis, ihre Einheit stets vorgängig gegenüber der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zu behaupten, wird nicht mehr der Rettung der vernünftigen Subjektivität in der Behauptung ihrer Herrschaft dienen müssen.

3. Vernunftfaktum und Konstitution der Vernunft

Im praktischen Gebrauch ist die Vernunft unmittelbar gesetzgebend. Ihr erhabener Glanz und ihre Würde gründen in der Autonomie, mit der sie unmittelbar gesetzgebend ist und den Menschen zur Pflicht ruft. Sie teilt Würde zu allem, was Vernunft hat und zur Menschheit gehört, eine „Würde“, die in der Teilhabe am Reich der Freiheit als einem Vernunftreich besteht. In ihm sind alle Vernunftwesen nicht Mittel, sondern Zweck. Hier wird für den vernünftigen Menschen Ereignis, was dem Erkennen verwehrt ist: Menschen, Kreaturen und alle Dinge im Lichte der Freiheit wahrzunehmen. Dieses Licht aber geht aus von einer unbedingten Forderung, die die sinnlich abhängigen und bedürftigen Menschen immer wieder zur Ordnung autonomer Freiheit ruft, der sie angehören.

Wer oder was ruft zu dieser eigensten Freiheit? Nach Kant die Vernunft in ihrer Autonomie. Gerade die aber schließt eine Abhängigkeit ein. Das Gesetz, das sie sich selbst gibt, findet sie nach Kant in sich selbst als „Faktum der Vernunft“ vor.⁵ Sie, die ganz tätig ist, lebt im Vernunftfaktum

5 „Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann ...“ (Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O., 141; vgl. 142.155.156 u. ö.). Zum Verständnis des „Faktums der Vernunft“: Andreas Trampota, *Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft. Das epistemische Fundament der Ethik bei Immanuel Kant und Iris Murdoch*, 2003, bes. 40ff.

von einer Abhängigkeit, die ihr freilich ganz durchsichtig scheint. In ihrer Autonomie zeigt sie sich konstituiert durch das vorgängige, nicht begründbare „Faktum“ des Gesetzes, das weder als Fiktion abgetan noch aus der Subjektivität hergeleitet werden kann. Das moralische Gesetz weist als vorgefundenes „Faktum der Vernunft“ uneingestanden auf ein unvordenkliches Geschehen und eine Geschichte, ein Verweis, der freilich ganz in die Form der Vernunft aufgehoben ist. In der Form der Vernunft nun fordert und gewährt das Gesetz eine vernünftige Selbst-Achtung, die den Menschen als Person zu einer Würde erhebt, die über allen Bedingtheiten steht und von ihnen unabhängig macht. Sie ist nicht abhängig von der gesellschaftlichen Stellung der Menschen und nicht verstrickt in ihr Glück und Unglück. Ihre Erhabenheit, die Bewunderung abnötigt, ist die einer Unbedingtheit, deren eigene Bedingtheit höchstens als kleine Narbe in der Vernunft sichtbar ist: eben im Vernunft-„Faktum“, an dem die autonome Würde der praktischen Vernunft ihren Ausgangspunkt und ihre Grenze hat.

Für die Erhabenheit der praktischen Vernunft ist ein Preis zu zahlen. In der vernünftigen Reinheit ihrer Forderung treibt sie die sinnlich abhängigen, vom Glücksverlangen umgetriebenen Menschen gleichsam in ihre Bedingtheiten und ihre Unwürdigkeiten hinein, werden die doch im Licht der Unbedingtheit des Gesetzes in ungemeiner Schärfe sichtbar und spürbar. Nirgends steht der Mensch in seiner sinnlichen-bedürftigen Angewiesenheit und Abhängigkeit so nackt und erbarmungswürdig da wie dort, wo ihn die Vernunft unter dem Gesichtspunkt der moralischen Selbstachtung auf das Höchste erhebt. Desto reiner leuchten das Gesetz der Freiheit und die durch es vermittelte Würde über dem Menschen, je tiefer der Blick in seine unwürdige Abhängigkeiten eindringt. So spaltet die reine Vernunft die Menschen und die Welt in ein autonomes Vernunftwesen und in ein bedürftiges Sinnenwesen. Diese Spaltung aber birgt ein revolutionäres Potential. Denn jede der beiden Seiten drängt danach, die andere Seite aufzuzehren, entweder durch Unterwerfung von Mensch und Welt unter die Vernunft oder durch Abschaffung des durchdringenden, erbarmungslosen Blicks, der im Namen der Würde des moralischen Vernunftwesens Mensch ihn seiner diesem Wesen unwürdigen sinnlichen Bedürftigkeit und Abhängigkeit überführt. Der Idealismus der gesellschaftlichen Praxis bei Marx dürfte hier ebenso eine Wurzel haben wie der Aufstand gegen den Idealismus der Moral im Namen des Lebens bei Nietzsche. Die Entgegensetzung, in die der Begriff der moralischen Würde führt, nährt den Schmerz über die verlorene Natur, der die Würde von sich selbst her genommen wird. Die Poesie Hölderlins, in der die Klage darüber auf das eindringlichste aufklingt, ist auch das Unternehmen einer poetischen Versöhnung mit der

Natur. Die Versuche einer poetischen, praktischen und auch theoretischen Versöhnung mit der Natur und der sinnlichen Bedürftigkeit der Menschen haben seither nicht aufgehört. Sie sind einer der Faktoren, die die Moderne nicht zur Ruhe kommen lassen.

III. Von der Sehkraft der Vernunft und der Sehkraft Gottes bei Martin Luther

1. Die Majestät der Vernunft

In den Thesen seiner „Disputation über den Menschen“⁶ weiß Luther die „Majestät“ (majestas, Th. 10) der Vernunft in einer Weise zu rühmen, die kaum hinter Kant zurücksteht. In Anerkennung und Lob der Vernunft sind sich Philosophie und Heilige Schrift einig. Die „Hoheit“ (majestas, Th. 9) der Vernunft beruht nach Luther auf dem Licht, das sie ausstrahlt. Deshalb vergleicht er die Vernunft mit der „Sonne“ (Th. 8). Die Sonne rückt alle Dinge ins Licht, macht sie sichtbar und erkennbar. Doch dient die Vernunft nicht nur der Erhellung der Welt, sondern auch dazu, alle Dinge zu „verwalten“ (dominari, Th. 8) und, in Erkenntnis ihrer Eigenart, sie zu bestimmten Zwecken zu gebrauchen. In ihrem erhellenden ebenso wie in ihrem administrativen Tun übt die Vernunft „eine Art göttlicher Macht“ (Th. 8) aus. Luther nennt sie deshalb „geradezu etwas Göttliches“ (divinum quiddam, Th. 4). „Göttlich“ ist in diesem Zusammenhang Prädikat von Majestätischem, gekennzeichnet durch überlegene und herrschaftliche Macht. Sich selbst in ihrer Macht aber kennt die Vernunft „nur durch Rückschluss aus den Wirkungen“ (Th. 10). Sie hat sich also nicht selbst und ist einer transzendentalen Reinheit ihrer selbst a priori nicht mächtig. Ihre Selbsterkenntnis ist vielmehr aposteriorisch aus der Erfahrung mit den Dingen der Welt geschöpft. Sie hat weder ihren eigenen Ursprung noch ihre Zukunft in der Hand (Th. 13) und also auch nicht ihre transzendente, unbedingte, endgültige und überlegene Einheit. Dazu müsste sie nach Luther um den Menschen wissen, um seine Herkunft und seine Zukunft, ist

⁶ Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach: Martin Luther, Disputation über den Menschen 1536, in: Martin Luther, Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie, Ausgewählte Schriften, hg. v. Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling, Bd. II, Insel Tb. 1752, 1995, 293–297. Wichtige lateinische Stichworte werden zitiert nach: WA 39/I, 175–177.

sie doch ein Vermögen des Menschen, das ihn „von den Tieren und den sonstigen Dingen“ (Th. 6) unterscheidet.

Die Frage, wie das majestätisch-göttlich wirkende Vermögen der Vernunft nach Luther recht zu würdigen sei, spitzt sich zu auf die Frage nach Macht und Ohnmacht der Vernunft. Sowohl mit ihrer Macht als auch mit ihrer Ohnmacht gehört sie in die Geschichte des Menschen hinein, dessen Sein ein Sein in der Zeit ist, dem Widerstreit verschiedener Mächte ausgesetzt. Den Menschen und mit ihm sein ausgezeichnetes Organ, die Vernunft, zu kennen heißt dann, die Geschichte der Mächte zu erzählen, die ihn mitsamt derjenigen Macht, die seine gleichsam göttliche Vernunft ausübt, bestimmen. Das aber ist es, was die heilige Schrift erhellt. Sie erzählt die Geschichte des Menschen im Horizont von Schöpfung, Fall und Erlösung. Dieser Geschichte ist der Mensch nicht durch seine Vernunft mächtig. So ist sie auch nicht ihrer selbst in ihrer ursprünglichen und endgültigen Einheit mächtig. In diesem Zusammenhang gilt, „daß der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde“ (homo iustificari fide, Th. 32). Man darf sich durch den Schein einer gleichsam dogmatischen Behauptung Luthers zur Bestimmung dessen, wer der Mensch ist, nicht täuschen lassen. Das Dogmatische (Schöpfung, Fall, Erlösung) ist in diesen Thesen darauf angelegt, einen realistischen Rahmen auch für die Bestimmung des Ortes der Vernunft und für die Erhellung der Erfahrung des Menschen mit ihr abzugeben, eine Erfahrung, die nicht im Namen ihrer transzendentalen Selbstsicherung vernachlässigt werden kann.

2. Die Bedrängnis durch die Mächte und der Drang zur Selbstvergewisserung

Der Mensch ist, so Luther in mythologischer Sprache, „nach Adams Fall der Macht des Teufels unterworfen“ (Th. 22). Dessen Gott und Menschen widrige Macht konkretisiert sich in der Macht der Sünde und des Todes über den Menschen. Der Vernunft ist zwar ihre gleichsam göttliche Würde im Umgang mit dem Geschaffenen auch nach dem Fall nicht genommen (Th. 9.24). Doch zusammen mit dem Menschen unterliegt sie gerade auch mit ihrer gleichsam göttlichen Macht (Th. 8) den Mächten der Sünde und des Todes. Trotz ihrer majestätischen Hoheit hat sie also keine „volle und zuverlässige Gewalt“ (Th. 18) über sich selbst, wie Luther sagt. Ihre Einheit mit sich selbst ist also nicht gegeben und nicht gesichert.

Nehmen wir Luther beim Wort, wonach die Philosophie viel über die Vernunft weiß, aber nahezu nichts über den Menschen, und fragen, was

Luther unter der Macht des Teufels, der Sünde und des Todes versteht. „Sünde“ kann nach Luther als Drang zur „incurvatio in se ipsum“ verstanden werden, wonach er sich in allem seiner selbst zu vergewissern sucht. Im Blick auf die Vernunft bedeutet das, dass der Mensch in all seinem vernünftigen Tun in der Weise dabei ist und dabei sein will, dass er nicht nur die Dinge der Welt zu erkennen sucht, sondern zugleich im Verlangen nach Vergewisserung seiner selbst sich selbst sucht, und sei es in der Überlegenheit als „vernünftiges Tier“ (animal rationale, Th. 1) über die übrige Kreatur. Solch elementares Streben nach Vergewisserung seiner selbst aber, das alles Tun der Vernunft begleitet, ist bestimmt von dem, was der Mensch als tiefe Infragestellung seiner selbst erfährt. Luther nennt in Th. 18 „Zufall“ und „Nichtigkeit“. So ergibt sich aus der Bedrängnis des Menschen durch das, was ihm als „Zufall“ und „Nichtigkeit“ erscheint, für das erhellende und ordnende Vermögen der Vernunft ein Widerspruch und Widerstreit zwischen der Wendung zu den Dingen der Welt, um sie in ihrer Eigenart zu erkennen und zweckvoll zu ordnen, und deren Zustellung auf sich selbst im Interesse der Selbstvergewisserung angesichts der Ungewissheit des eigenen Selbstseins, wie sie ihn von „Zufall“ und „Nichtigkeit“ her angeht. In solchem Drang zur Selbstvergewisserung in, mit und unter der vernünftigen Zuwendung zu anderem ist auch die andere Macht präsent, der nach Luther der Mensch unterliegt: der Tod. In der Angst und der Sorge vor dem „Zufall“ und in der Furcht vor der „Nichtigkeit“ ist er mitten im Leben ebenso präsent wie in den Bestrebungen, dem Sein und dem Leben gegen diese Macht Raum zu schaffen. So ist die Vernunft in und trotz ihrer majestätischen Würde hineingezogen in die Seinsgeschichte des Menschen, dessen Zusammenhang und Einheit mit sich selbst nicht gesichert ist. Es ist daher Kants Bestreben verständlich, die Vernunft von solch Beunruhigendem zu reinigen und sie in ihrer transzendentalen Einheit mit sich selbst zu erfassen und zu sichern.

In diesem Zusammenhang verdient die letzte These (Th. 40) noch Beachtung. Luther interpretiert dort den Begriff des „schema tou kosmou toutou“ aus I Kor 7,31 dahingehend, dass Paulus die „Reiche der Vernunft nicht einmal für wert (hält), sie ‚Welt‘ zu nennen, sondern ... sie lieber als ‚Schemen der Welt‘“ bezeichnet. Das „Schema der Welt“ bzw., so Luther, der „Schemen der Welt“ aber stellt faktisch diejenige der Welt wesentliche Gestalt dar, die sich aus dem Zusammenwirken der Tätigkeit der Vernunft und des Dranges zur Selbstvergewisserung angesichts der Bedrängnis durch „Zufall“ und „Nichtigkeit“ ergibt. Von daher wäre dann also die Welt zu lesen.

IV. Der „übersichtige Mensch“ und das schöpferische Sehen Gottes

1. Vernunft und Geist

In seiner Auslegung des Magnificat⁷ geht Luther derjenigen Triebkraft, die die praktische Vernunft des Menschen regiert, in eindringlicher Weise nach. Veranlasst durch die Worte des Lobgesangs spürt Luther diese Triebkraft im Wahrnehmungs- und Sehvermögen der Menschen auf und legt ihre Dynamik frei. Dabei bekommen die Worte des Lobgesangs im Zugang zur Welt und zu den Menschen eine gleichsam transzendente Bedeutung, die sich freilich nirgends anders als in ihrer spezifischen erhellenden Kraft erweist. Es ist deshalb zu fragen, was in diesem Licht entdeckt wird und wie dies in die Besinnung der Vernunft auf sich selbst einzubringen ist. Luther spricht das Verhältnis des Lichtes aus dem Wort der Schrift und des Lichtes der Vernunft in systematischer Weise da an, wo er theologisch und anthropologisch das Verhältnis von Vernunft und „Geist“ thematisiert.⁸ Demnach ist der „Geist“ vom Wahrnehmen der Vernunft zu unterscheiden. Der „Geist“ regiert die Vernunft. Die Frage aber ist, welcher Geist sie regiert. Das gleichsam göttliche Organ der Vernunft und ihres „dominari“ (Th. 8), von dem Luther in „De homine“ so rühmend spricht, wird selbst dominiert, geordnet und ausgerichtet von einem „Geist“, dem letztlich nur theologisch auf die Spur zu kommen ist. Kant spürt diese Abhängigkeit und will deshalb die autonome Freiheit der Vernunft sichern. Er ist dabei dem Geist des Gesetzes verfallen.

2. Der Mensch, ein übersichtiges Wesen

Luther spricht von den „übersichtigen Augen“⁹ der Menschen. „Übersichtig“ meint, dass es die Menschen danach verlangt und dahin treibt, über sich selbst hinauszusehen auf das, was als groß, stark und schön und ge-

7 Martin Luther, Das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt, a.a.O., 115–196. Besonders in den Blick genommen wird 119–152. Vgl. Edgar Thaidigsmann, Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehschule im Anschluß an Luthers Auslegung des Magnificat, NZStH 29, 1987, 19–38.

8 A.a.O., 124–126; vgl. Johannes von Lüpke, Verletzbarer Körper – Begnadeter Mensch, in: Verletzbarer Körper – Begnadeter Mensch. Vom Körperverständnis in Medizin und Theologie, hg. v. W. Vögele, Loccumer Protokolle 52/01, 2002, 45–61, 49f.

9 Magnificat, a.a.O., 121.

wichtig erscheint. Solches Hinsehen verleiht dem so Angesehenen selbst Ansehen und Gewicht und also Autorität und Würde. Im Wirkungsbereich von Angesehenem zu sein verleiht wiederum selbst Ansehen in der Kraft des Lichtes, das von dort ausgeht, und des Gewichtes, das von dorthier wirkt, und gibt daran teil. Für Luther ist solches „Sehen“ und „Gesehen-Werden“, Wahrnehmen und Wahrgenommen-Werden ein durchdringend soziales Phänomen, das bis ins Innerste der Menschen hineinreicht und daraus wiederum seine Kraft zieht. Es hat anthropologische und ontologische Wurzeln. Der aus der Meditationsfrömmigkeit geläufige Begriff der „Einbildung“ erfährt in diesem Zusammenhang durch Luther eine kritische Wendung. Er bezeichnet jetzt den Vorgang der Aufnahme des so Angesehenen ins Innere, das dort als wirkmächtiges Bild außen und innen vermittelt und bestimmt. Es ist nun nach Luther nicht die Vernunft, die dem so bestimmten Einbildungsbedürfnis und der Einbildungskraft des Menschen gewachsen ist, sondern der Geist.¹⁰

Die gesellschaftliche und individuelle Dynamik des Ansehens (und der Bilder) hat ontologische Wurzeln in der Furcht vor dem, was „nichts ist“ und keine anziehende Wirkmächtigkeit auf das Hin- und Ansehen ausübt. „Davon wendet sich jedermann ab“¹¹, stellt Luther, ähnlich wie schon in der 28. These der Heidelberger Disputation, fest.¹² Die vom Nichtsein angefochtenen Menschen suchen Beistand und Bestätigung durch Teilhabe an dem, was seismächtig erscheint und Seinskraft verspricht. Sie fliehen deshalb das Gegenteil. Daher wird nicht wahrgenommen, was im Schatten solchen Ansehens steht. Im Glanz aber, der von Ansehen, Stärke, Gewicht ausgeht, verspricht sich dem seinshungrigen Menschen unangefochtenes, erfülltes Sein und darin Freiheit von den bedrängenden Mächten. Die Tradition nennt solch erfülltes Sein Glückseligkeit.

Die aristotelische Ontologie, Ethik und Metaphysik wird durch Luther von diesem Streben aus erschlossen, das im Licht des biblischen Wortes in seinem spezifischen Profil deutlich wird. In diesem Zusammenhang ist Luthers Qualifizierung des Gottes der aristotelischen Metaphysik als „ens miserrimum“, das elendste Sein, zu verstehen.¹³ Äußerst elend ist dieser

10 In diesem Zusammenhang wäre theologisch zu bedenken die Feststellung von Rüdiger Safranski: „Das Denken ist mit dem Problem der Bilder niemals fertig geworden ...“ (Rüdiger Safranski, *Das Böse*, 1997, 287).

11 *Magnificat*, a. a. O., 120.

12 Vgl. zu diesem Zusammenhang auch: Edgar Thaidigsmann, *Gottes schöpferisches Sehen*, a. a. O., 34–36.

13 WA TR 1, 73. Zitiert nach: Oswald Bayer, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, 2. erw. Aufl. 1990, 171.

Gott in seiner in sich gefangenen Erhabenheit, die er sich in seiner Selbstschau stets neu selbst bestätigt, um sich so in eben dieser erhabenen Überlegenheit zu stabilisieren. Deshalb ist er nicht frei, unter sich zu sehen, dahin, wo, gemessen an seiner Seinsfülle, nur Nichtiges ist.

Anders der Gott, der den Lobgesang der Maria erweckt und von dem sie sagt: „... er hat angesehen die Nichtigkeit (humilitas) seiner Magd“. Gott ist frei davon, über sich sehen zu müssen, frei auch davon, sich durch stetes Anschauen seiner selbst in seiner Erhabenheit und Einheit mit sich selbst stabilisieren zu müssen. Er sieht in die Tiefe auf das, was nicht gesehen wird und „nichts ist“, wie Luther sagt. Das gehört zu ihm selbst, zu seinem Wesen, denn, so Luther, Gott bleibt sich darin gleich, dass er Schöpfer ist.¹⁴ Seine Sich-selbst-Gleichheit ist keine leere Identität und Selbsthabe. Er bleibt sich darin als Schöpfer treu und gleich durch die Zeit, dass er mit seinem schöpferischen Ansehen das in den Blick nimmt und dem Ansehen, Stand, Sein und Erfüllung verleiht, was im Schatten und Dunkel des von den Menschen produzierten Nichtigen und Nichts steht. Als Schöpfer ist er der, der aus dem Nichtigen etwas macht. In seinem An-Sehen schenkt er Teilhabe an sich selbst. Im Sinne der Gegenläufigkeit von Gottes Sehen und Wahr-Nehmen zu dem „übersichtigen“ Sehen der Menschen gilt: Gott sieht besser.¹⁵ Das Ansehen, das er verleiht, die Bejahung, die darin liegt, ist unverdient. Sie geschieht „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“, verleiht aber eine Würde, die nicht auf sich selbst reflektiert. Sie muss sich nicht am Bild der eigenen Erhabenheit selbst aufrichten. Darin ist Maria Exempel. Am Exempel der Maria übersetzt Luther die theologische Erkenntnis von der unverdienten Rechtfertigung sowohl in Kategorien des gesellschaftlichen als auch ontologischen Seins. Ihr Kern wird in den Relationen des Sehens und Ansehens erkannt.

14 „Denn so wie er im Anfang aller Kreaturen die Welt aus nichts schuf, wovon er Schöpfer und allmächtig heißt, so bleibt er bei solcher Art zu wirken unverwandelt. Und es sind noch alle seine Werke bis ans Ende der Welt also getan, daß er aus dem, was nichts, gering, verachtet, elend, tot ist, etwas Köstliches, Ehrliches, Seliges und Lebendiges macht ... So sehen seine Augen nur in die Tiefe, nicht in die Höhe ...“ (Magnificat, a. a. O., 119f).

15 „der verstand sagt: ich nehme es so wahr. Aber der Herr sagt: ich sehe besser als du.“ (WA 40/III, 61,5f; zit. in der Übersetzung nach Eberhard Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, KT 30, 1978, 35).

3. *Der Geist und die Würde der Vernunft*

Zunächst ist Luthers Unterscheidung von Geist, Seele und Leib zu beachten, mit der er sich auf Paulus beruft.¹⁶ Die Seele ist der dem Leib und den leiblich-begreifbaren Dingen zugewendet Geist. In diesem Sinn, so Luther, „wird Seele oft in der Schrift für das Leben genommen“¹⁷. Die Vernunft gehört zu den Vermögen der Seele. Sie ist das Licht im Haus des Leibes und bringt Licht in das, was sie „fassen kann“: in das Leiblich-Zeitliche. Tätig und wirksam aber erweist sich die Vernunft in verschiedenen „Lichtern“, Luther nennt sieben: „das ist allerlei Verstand, Unterscheidung, Wissen und Erkenntnis der leiblichen sichtbaren Dinge“¹⁸. Die Einheit der Vernunft zeigt sich also in einer Vielzahl von Tätigkeiten darin, dass sie sich auf verschiedene Weise auf die geschöpflichen Dinge und den Umgang mit ihnen versteht. Besonders wichtig ist das Licht, das sie durch Unterscheiden in die geschöpfliche Welt bringt. Neben dem Benennen ist darin auch eine ordnende Funktion der zeitlichen und leiblichen Dinge durch die Vernunft wirksam.

Anders nach Luther der Geist. Er hat es nicht mit den zeitlichen, sondern mit den ewigen Dingen zu tun. Er ist kein Vermögen und Instrument des Menschen, kein Licht, über das er verfügt, um die Dinge der Welt in ihrer kreatürlichen Leiblichkeit zu unterscheiden und zu erhellen. Im Vergleich mit der unterscheidenden und ordnenden Sehkraft der Vernunft erscheint der Geist dunkel und wohnt im Dunkeln. Dieser Eindruck ist nach Luther dadurch bedingt, dass er „mit dem Glauben (von) einem höhern Licht erleuchtet“ wird und erleuchtet werden muss, über das er nicht verfügt und das nicht die Kreaturen nach ihrer zeitlich-leiblichen Dimension erhellt.¹⁹ So ist der Geist des Menschen nicht eigentlich ein Teil von ihm oder ein Vermögen desselben, wie Luthers trichotomische Anthropologie nahelegen könnte,²⁰ sondern nur die Stätte, wo diejenige Kraft Wohnung

16 Magnificat, a. a. O., 124.

17 Magnificat, a. a. O., 125.

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Vgl. bes. die Analogie, die Luther zwischen dem Zelt der Begegnung (Ex 26,33f; 40,1ff) mit dem Allerheiligsten, dem Heiligem und dem äußeren Hof auf der einen, dem Christen auf der anderen Seite herstellt: „Sein Geist ist das Allerheiligste, Gottes Wohnung im finstern Glauben ohne Licht; denn er glaubt, was er weder sieht noch fühlt noch begreift. Seine Seele ist das Heilige. Da sind sieben Lichten, das ist allerlei Verstand, Unterscheidung, Wissen und Erkenntnis der leiblichen, sichtbaren Dinge. Sein Körper ist der Hof, der ist jedermann offenbar, so daß man sehen kann, was er tut und wie er lebt“ (Magnificat, a. a. O., 125f).

nimmt, die den Menschen als ganzen nach Geist, Seele und Leib regiert. So regiert der Geist auch das der kreatürlichen Wirklichkeit zugewendete Vernunftvermögen: „Und wenn nicht der Geist – mit dem Glauben als einem höheren Licht erleuchtet – dies Licht der Vernunft regiert, so kann sie nimmer ohne Irrtum sein“²¹. Der Geist qualifiziert den ganzen Menschen, gibt ihm als Ganzem seine Ausrichtung und integriert ihn zu einer Einheit, die allerdings nicht in einer Selbsthabe besteht. Je nachdem, von welchem Geist ein Mensch bestimmt ist, ist er als ganzer, so Luther, gut oder böse.²²

Das schöpferische Sehen Gottes gehört demnach in den Zusammenhang der Lehre vom Geist bei Luther. Gottes Geist hütet im Menschen die Freiheit und Würde der Vernunft. Er löst sie aus der Verstrickung in die Dynamik des Ansehens, in der das vom Menschen gefühlte Nichtige wirksam ist und dem die Vernunft allein nicht gewachsen ist.

V. Luther und Kant: Zur transzendentalen Reinigung der Vernunft von den Mächten des Sorgens um das Leben

1. Das Problem der Reinigung der Vernunft

Die Reinigung der Vernunft bei Kant von aller Vermischung mit Sinnlichem will sie von allem, was sie den Mächten der Sorge und des Strebens nach Lebensgewinn unterwirft, befreien. Nun ist Reinigung eine elementare religionsgeschichtliche Kategorie. Sie ist da geboten, wo der Mensch sich dem Göttlichen als dem Heiligen nähert. In der erhabenen Majestät der Vernunft spiegelt sich solch Göttliches, wie Kant und Luther übereinstimmend bekennen.

Doch Kant unternimmt seine Reinigung, mit Luther gesprochen, in der gefallenen Welt. So muss die Vernunft Zeichen und Spuren derselben an ihrer Konstitution tragen.²³ Kant findet in der Natur nur den Widerschein der ganz kalt gewordenen Vernunft in einem Reich strikter Gesetzesverketzung. Wohl blickt Kant in der praktischen Vernunft unmittelbar in das majestätische Licht der Vernunft, in ihr Reich der Freiheit und der Zwecke.

21 Magnificat, a. a. O., 125.

22 „Die Natur hat drei Stücke – Geist, Seele, Leib. Diese können allesamt gut oder böse sein, das heißt dann Geist oder Fleisch sein ...“ (a. a. O., 124).

23 Vgl. auch Hartmut Böhme/Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, stw 542, 1985.

Doch wo hat dieses seinen Ort? Nicht wirklich beim Menschen, sondern in der unbedingten Forderung an den Menschen. Wer aber wäre der Mensch, der beides treffsicher miteinander vermittelte? Da wäre der Mensch des freien Geistes gefordert, der im Sinnlich-Bedingten zuhause ist.

2. Von der Befreiung des Glücksverlangens

Glücksbedürftigkeit und das Streben nach Glück werden von Kant zwar als faktisch gegeben hingenommen, doch zugleich unter die strikte Vormundschaft des moralischen Rechtes und der Würdigkeit auf Glück gestellt. Im Postulat des höchsten Gutes tritt Gott zwar für den glücksbedürftigen sinnlichen Menschen ein, doch bleibt er Vollzugsgehilfe der moralischen Vernunft und ihres Verständnisses von Würde, die alle Ehrfurcht und Achtung auf sich zieht.

Zwischen dem Vorrang der Glücksbedürftigkeit auf der einen, dem der Glückswürdigkeit auf der andern Seite nimmt Luthers Theologie eine dritte Position ein. Das Glücksstreben wird zur Kenntnis genommen, aber als solches weder ethisch noch metaphysisch-theologisch einfach überhöht, noch unter die Vormundschaft der moralischen Vernunft gestellt. In beidem ergibt sich ein unendlicher Progress, der keine Ruhe findet. Demgegenüber denkt Luther, wie das Magnificat zeigt, der Befreiung des Glücksverlangens selbst nach, was auch eine Befreiung von der Vormundschaft der moralischen Vernunft im Sinne Kants bedeutete. Ruhe findet der Mensch nach Luther in einem unverdienten Wahrgenommen- und Angesehen-Werden, das der Erfahrung des Nichtigen standhält. Solches Wahrgenommen- und Angesehen-Werden befreit das Glücksverlangen davon, sich in der Erfahrung und im Streben nach Glück stets seiner selbst vergewissern zu müssen, was dann wohl immer zugleich in der vergleichenden Abgrenzung von anderen geschieht. Gerade durch die reflexive Wendung auf sich selbst wird das Glück verdorben.

3. Demokratie und Enthusiasmus der Vernunft

Die Würde der Vernunft lebt nach Kant davon, dass sie im Namen der Menschheit spricht und jedem Menschen kraft seiner Vernunft daran teil gibt. Darin liegt ein zutiefst demokratisches Moment, das als Überführung eines protestantischen Anliegens in die Allgemeinheit der Vernunft verstanden werden kann. Aber anders als Gott im Verständnis Luthers ist

Menschheit ein Allgemeinbegriff, der, um an ihm wirklich zu partizipieren zu können, das Opfer der sinnlichen Einzelheit und Besonderheit fordert, eine Folge des im Vernunftbegriff liegenden Enthusiasmus, die die einzelne Existenz in ihrer Bedrängnis durch das Nichtsein hinter sich lässt.

Dieser Enthusiasmus zeigt sein Gesicht z. B. im Singen, das von Luther am Anfang des Magnificat herausgestellt wird. Wird im Horizont der menschheitlichen Würde der Vernunft gesungen, man denke an Schillers und Beethovens „Freude schöner Götterfunken“, so muss solches Singen dazu dienen, über sich selbst hinauszukommen und mit der Menschheit zu verschmelzen in einer Verbrüderung, die die sinnlich-konkreten Mitmenschen überspringt. Luther aber denkt, wie er am Singen der Maria deutlich macht, im Angesehen-Werden durch Gott, wie es durch sein Wort geschieht, einer Erfüllung nach, die nicht durch das Aufgehen des einzelnen in einem transzendentalen oder auch nur transzendierenden Allgemeinen erkaufte wird. In ihrem beglückten Singen ist Maria für Luther Exempel für eine befreite Menschheit, die ihren Begriff erst erfüllte.

4. Die Verstrickung der Vernunft in das Schema der Welt

Im Horizont der Einsichten Luthers ist aufzunehmen, dass Kants großartige Konzeption von der Würde der Vernunft einem bestimmten Schema der Welt zugehört und als solche in ihrer Geschichtlichkeit begriffen werden muss. In dieser Perspektive ist Kants Begriff der Würde ein Unternehmen, das einen dreifachen Vorgang aufnimmt und ihm kraft Vernunft standhalten will: der Vergegenständlichung der Natur; dem sich abzeichnenden Ende einer auf ständisches Ansehen gebauten Gesellschaft; dem Verlust allgemeiner Geltung des Christentums. Die Komplizenschaft von Würde, gesellschaftlichem Ansehen, Macht und Religion wird in Kants Denken aufgehoben. Zugleich aber hat die Vernunft selbst teil an diesem Schema der Welt in der Art und Weise, wie sie ihre Würde sichert und Würde zuteilt.

Kants Konzeption von der Würde der Vernunft im Horizont eines bestimmten Schemas der Welt wahrzunehmen heißt zu erkennen, dass sie von einem bestimmten Geist durchherrscht ist. Dies kann bedeuten einzusehen, dass sie immer noch von dem Geist lernen kann, der die Tiefen der Gottheit erforscht, ohne zu meinen, sie in sich aufnehmen und aufzählen zu können, aber auch von dem Geist, der zugleich die Tiefen des Menschen erforscht, ohne den Menschen auf ein Bild von Vernunft und Unvernunft feststellen zu müssen. Das hieße im konkreten Fall Kants, dass die Ver-

nunft das von ihr Abgeblendete und Verworfene in den Blick zu nehmen und ihre Würde in ihrem Herabbeugen und in ihrer Barmherzigkeit zu bewähren hätte.

Freiheit bei Kant

Anton Friedrich Koch | Tübingen, Deutschland

Philosophische Grundbegriffe sind vielschichtig. Für den Begriff der Freiheit gilt dies selbst dann noch, wenn wir von der politischen Freiheit absehen und nur die Freiheit des Willens erwägen. Deren wesentliche Aspekte – die Momente ihres Begriffes – sind drei: der kosmologische Aspekt, der nomologische Aspekt und der psychologische Aspekt. In dieser Reihenfolge möchte ich sie im folgenden betrachten. Dabei werde ich mich von Kant leiten lassen, der in verschiedenen Teilen seiner Philosophie allen drei Aspekten Rechnung trägt.

Der *kosmologische Aspekt* dominiert in der *Kritik der reinen Vernunft*. Dort, im Antinomienkapitel der transzendentalen Dialektik, sehen wir Freiheit als unbedingte Kausalität in Konkurrenz zu der bedingten Kausalität nach Naturgesetzen. Unter ihrem kosmologischen Aspekt ist Freiheit ein Vermögen, eine Reihe von Ereignissen in Raum und Zeit unabhängig von den Naturgesetzen und in absoluter Selbsttätigkeit anzufangen. Als dieses Vermögen nennt Kant sie *transzendente Freiheit* – „transzendental“, weil sie rein, d. h. nicht empirisch bedingt ist. Die transzendente oder kosmologische Unfreiheit wäre dementsprechend die empirisch bedingte Abhängigkeit von den Naturgesetzen.

Der *nomologische Aspekt* der Freiheit ist ihre eigene, interne Gesetzesartigkeit. Diese steht zu Beginn der *Kritik der praktischen Vernunft* im Vordergrund. Wenn eine freie Entscheidung sich, wie es der kosmologische Aspekt verlangt, durch Unabhängigkeit von den Naturgesetzen auszeichnet und wenn sie andererseits auch nicht absolut zufällig erfolgen darf, so muß sie einem Gesetz der Freiheit entsprechen, das der Wille, als reine praktische Vernunft, sich selber gibt. Die nomologische Freiheit ist demnach Autonomie des Willens, die nomologische Unfreiheit wäre Heteronomie, Fremdgesetzgebung.

Unter ihrem *psychologischen Aspekt* schließlich ist Freiheit das Vermögen der Wahl zwischen alternativen Handlungen, das *arbitrium liberum*, die Freiheit der Willkür. Als solche spielt sie in Kants *Religionsschrift*¹

¹ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg ²1794, fortan zitiert als „Rel.“.

eine tragende Rolle, und zwar insbesondere als ein Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen. – *Psychologisch* ist dieser Aspekt aus folgendem Grund zu nennen. In unseren alltäglichen psychologischen Erklärungen nehmen wir Bezug auf die Meinungen und Wünsche von Personen, um ihre Handlungen zu erklären oder vorherzusagen. Prognosen von Handlungen sind aber, anders als Prognosen von Sonnenfinsternissen, höchst unsicher und psychologische Erklärungen dementsprechend fragwürdig. Ich glaube (in Übereinstimmung mit Donald Davidson und in Abweichung von Kant), daß dies ein prinzipielles Phänomen ist. Nicht nur unsere vorthoretisch-alltägliche, sondern auch die wissenschaftliche Psychologie kann keine strengen Gesetze, sondern nur immer verlässlichere Faustregeln der Handlungsprognose und Handlungserklärung aufstellen. Das Seelische oder Geistige zeichnet sich als solches durch eine unhintergehbare Anomalie aus, und in dieser sogenannten *Anomalie des Mentalen*² macht sich meines Erachtens die Wahl- oder Willkürfreiheit, das *arbitrium liberum*, bemerkbar.

Kants Freiheitstheorie ist freilich ein weites Feld. Ich kann hier nicht mehr tun, als sie gemäß den drei genannten Aspekten jeweils kurz und kritisch zu umreißen und schließlich viertens auf dieser Basis zwei bekannte freiheitstheoretische Aporien und einige von Kant angeregte Gedanken zu möglichen Auswegen zu skizzieren.

I. Der kosmologische Aspekt der Freiheit

Für gediegen Reales, für Dinge an sich, würde der Satz vom zureichenden Grunde gelten: Was der Fall ist oder existiert, besitzt einen zureichenden Grund, weswegen es der Fall ist oder existiert. Die Dinge in Raum und Zeit jedoch sind der Kantischen Lehre zufolge Erscheinungen. Das heißt, etwas paradox gesagt: Ihr Ansichsein ist relativ; es gehört zu ihm wesentlich ein Bezug auf unsere Subjektivität. Aufgrund dieses Subjektbezugs sind die Erscheinungen nicht gediegen real, sondern weisen Realitätslücken bzw. Bestimmtheitslücken auf und entziehen sich infolgedessen der Nachforschung, wenn man sie bis ins sehr Kleine oder sehr Große oder bis ins sehr

2 Davidsons Terminus, siehe seinen Aufsatz „Mental Events“ von 1970, in seiner Sammlung *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, 207–225. Vgl. hingegen Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (fortan: KpV), S. 172–174, und, explizit mit Blick auf „eine Mond- oder Sonnenfinsternis“, S. 177(f.).

weit Zurückliegende verfolgt. Nicht unsere Erkenntniskräfte versagen dann (das vielleicht auch), vielmehr sind die Erscheinungen an ihnen selber unbestimmt im Kleinen und im Großen, im längst Vergangenen und im weit Zukünftigen. Deswegen gilt für sie auch nur eine abgeschwächte Variante des Satzes vom Grunde, ein *Satz vom unzureichenden Grund* sozusagen. Kant formuliert diesen Satz als die *zweite Analogie der Erfahrung* bzw. als den „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität“. Die Formulierung lautet in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: „Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt“, und in der zweiten: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“.³

Es ist Sache der Naturwissenschaft, insbesondere der Physik, die besonderen Regeln der Verknüpfung von Ursache und Wirkung aufzudecken. Die zweite Analogie der Erfahrung besagt demgegenüber nur allgemein, daß ein Weltzustand notwendigerweise eintritt, gegeben die Naturgesetze und gegeben den vorhergehenden Weltzustand. Der vorhergehende Weltzustand hat aber wiederum einen Vorgänger und dieser wieder einen usf., wie auch der nachfolgende Weltzustand einen Nachfolger und einen Nachfolger hat usf. Also hängen alle unendlich vielen Weltzustände gemäß den Naturgesetzen, d. h. kraft Naturnotwendigkeit, zusammen; aber alle miteinander hängen kausal in der Luft.

Hier nun könnte die Stunde der kosmologischen oder transzendentalen Freiheit schlagen. Um die Erscheinungen nicht kausal in der Luft hängen zu lassen bzw. um dem Satz vom zureichenden Grund auch ihnen gegenüber Geltung zu verschaffen, könnte man auf Freiheit als unbedingte Kausalität rekurrieren. Folgendes Modell bietet sich an: Durch Kausalität aus Freiheit werden die Anfangsbedingungen des Weltprozesses festgelegt, etwa in einem göttlichen Schöpfungsakt, und gemäß den Naturgesetzen folgt dann jeweils mit relativer Notwendigkeit ein Weltzustand auf den anderen. Für Akte der Freiheit wäre freilich nach dem einmaligen Schöpfungsakt kein Platz mehr im Weltprozeß. Gott würde aus Freiheit die Anfangsbedingungen (und die Naturgesetze) festlegen, und alles Weitere wäre dann streng vorherbestimmt. Nennen wir dies das kreationistische Modell der transzendentalen Freiheit. Es entspricht, soweit ich sehe, dem Welt- und Gottesbild des Deismus: Gott schafft und geht weg.

Wie könnte ein alternatives Modell aussehen, welches transzendente Freiheit auch innerweltlich zuließe, und zwar insbesondere als menschliche

3 Kritik der reinen Vernunft, A 189 bzw. B 232.

Kausalität? Die Antwort, die ich favorisiere, findet sich so nicht bei Kant; wohl aber findet sich bei Kant, im Beweis der zweiten Analogie der Erfahrung, eine Konzeption der Zeit und der Naturkausalität, auf der man aufbauen kann. Die Zeit ist anders als der Raum intern geordnet, und sie verdankt diese Ordnung, so lehrt Kant, der Naturkausalität, d. h. der Naturgesetzlichkeit rein als solcher (nicht einzelnen, bestimmten Naturgesetzen). Betrachten wir, damit dies deutlicher wird, zum Vergleich den Raum. Daß der Raum nicht intern geordnet ist, erkennen wir, intuitiv gesprochen daran, daß wir in ihm umkehren können. Pendler tun das täglich: morgens von Gießen nach Frankfurt, abends von Frankfurt nach Gießen. Eine Umkehr in der Zeit aber gibt es nicht. Wir können nicht um elf Uhr beschließen, ein wenig zu verweilen zu dieser Zeit, dann etwa gar eine Stunde zurückzugehen nach zehn Uhr, und schließlich wieder vorgehen nach elf Uhr, zwölf Uhr usf. In diesem Sinn ist die Zeit intern geordnet, und zwar, wie erwähnt, nach Kants Diagnose durch Naturgesetzlichkeit als solche.

Kant rechnet zur Ordnung der Zeit noch einen weiteren Aspekt, den man jedoch gesondert behandeln sollte, weil er nicht aus Naturkausalität erklärt werden kann: die einsinnige Ausrichtung der Zeit, ihr sogenannter Pfeil, also der grundlegende Symmetriebruch zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die fundamentalen Naturgesetze sind zeitlich umkehrbar; und das ist kein kontingentes Faktum, sondern eine Folge aus Kants eigener Konzeption der Naturkausalität. Kant vertritt, in kritischer Nachfolge Humes, eine deduktiv-nomologische Analyse der Naturkausalität. Dieser Analyse zufolge geht die Naturkausalität in Naturgesetzlichkeit auf, und die Naturgesetze erlauben es prinzipiell, aus einem gegebenen Weltzustand andere Weltzustände herzuleiten. Wenn man nun den Pfeil der Zeit nicht schon voraussetzt, und zwar als auf irgendeine ungeklärte Weise kausalitätsbezogen, so gibt es keinerlei Grund, die Herleitbarkeit von Weltzuständen aus Weltzuständen auf eine der beiden zeitlichen Richtungen zu beschränken. In dem gleichen Sinn, in dem das Frühere das Spätere bestimmt, nämlich nach Naturgesetzen, bestimmt umgekehrt auch das Spätere das Frühere. Der naturale Prädeterminismus ist zugleich ein natürlicher Retrodeterminismus.

Wenn man also die transzendente Freiheit auf naturgesetzverträgliche Weise im Weltprozeß unterbringen will, so braucht man keinen Anfang in der Zeit zu postulieren, welcher aus Freiheit gesetzt sei; sondern man könnte einen beliebigen Weltzustand aus der nach beiden Seiten endlosen Folge von Weltzuständen herausgreifen und ihn zu einer freien Tat und zu der wahren Ursache aller anderen Weltzustände erklären. Dieser kausal tragende Punkt mitten auf der Zeitgeraden würde seine tragende Kraft nach Naturgesetzen in beide Richtungen verbreiten.

Freilich wäre das Herausgreifen irgendeines Weltzustandes, etwa des gegenwärtigen, als Ursache aller seiner Vorgänger und Nachfolger, eine unbegründbare Ad-hoc-Annahme. Man sollte um der transzendentalen Freiheit willen eher Pluralist sein in folgendem Sinne: Ein Weltzustand ist ein zeitlicher Querschnitt durch den Weltprozeß. Er enthält also viele gleichzeitige Ereignisse. Manche dieser Ereignisse sind freie Handlungen von Personen; und genau sie sind erste Teilursachen für alles, was aus ihnen mittels der Naturgesetze für alles Frühere und alles Spätere hergeleitet werden kann. Eine freie Handlung wirkt also nach Naturgesetzen sowohl zurück in ihre eigene Vergangenheit als auch vor in ihre eigene Zukunft.

Ich ahne Protest, und das nicht ganz zu Unrecht: Vom Pfeil der Zeit zu abstrahieren, ist womöglich ein Fehler; denn es gibt doch offenkundig diesen Pfeil, der Rückwirkungen in die Vergangenheit ausschließt. Es gibt ihn, auch wenn er nicht aus Naturkausalität erklärt werden kann. Er kann, nebenbei bemerkt, auch nicht aus diesem oder jenem einzelnen Naturgesetz erklärt werden, insbesondere nicht aus dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, der die Zunahme der Entropie lehrt. Die Entropie nimmt zu, (a) weil die Gleichverteilung der Energie wahrscheinlicher ist als die Ungleichverteilung und (b) weil das Wahrscheinlichere die Tendenz hat, sich durchzusetzen. Wer dies sagt, setzt aber den Pfeil der Zeit offenkundig schon voraus. Dem Wahrscheinlicheren, so sagt er sinngemäß, gehört die Zukunft, dem Unwahrscheinlicheren die Vergangenheit. Er kennt und versteht also schon den Unterschied von Zukunft und Vergangenheit und folgert daraus die Zunahme der Entropie als eine Begleiterscheinung des Zukünftigen. Die Zunahme der Entropie ist also eine Folge, nicht der Grund des Pfeils der Zeit.

Meine These, die ich aber hier nicht zureichend begründen kann, besagt demgegenüber, daß die Zeit ihre einsinnige Ausrichtung, ihren Pfeil, gerade durch Kausalität aus Freiheit erhält. Kant lehrt im Beweis der zweiten Analogie der Erfahrung, daß die Kausalität als solche – aber er denkt besonders an die Naturkausalität – die Zeit intern ordnet und intern ausrichtet. Ich folge ihm, füge aber in einer konservativen Erweiterung oder vielmehr Differenzierung seiner Lehre hinzu, daß die innere Ordnung der Zeit, welche Zeitreisen unmöglich macht, auf das Konto der Naturkausalität geht und ihre innere Ausrichtung auf das Konto der Kausalität aus Freiheit. Dann aber kann, *solange man von der Freiheit abstrahiert*, jeder Weltzustand ebensosehr als relative Ursache wie als relative Wirkung jedes anderen aufgefaßt werden. Und wenn ich nun aus irgendeinem Grund meine, daß in Wahrheit einer der Weltzustände die absolute Ursache aller anderen sein muß, dann ist jeder von ihnen in gleicher Weise für diese Rolle quali-

fiziert. Denn einen Pfeil der Zeit haben wir auf diesem Stand der Überlegung noch gar nicht eingeführt, sondern er wird sich allenfalls als Konsequenz der Annahme absoluter und freier Ursächlichkeit einführen lassen. Dann freilich werden im nachhinein theoretische Maßnahmen ergriffen werden müssen, um angenommene Rückwirkungen in die Vergangenheit mit dem Pfeil der Zeit in Einklang zu bringen. Aber das soll gegenwärtig nicht unsere Sorge sein.

Ich beschließe meine Ausführungen zum kosmologischen Aspekt der Freiheit mit einem vergleichenden Blick in die Erkenntnistheorie.

Man spricht in der Erkenntnistheorie bisweilen von einem Trilemma der Begründung. Wer eine Meinung begründet, führt in der Regel andere Meinungen an, die ihrerseits der Begründung bedürfen. Es droht also, als erstes Horn des Trilemmas, ein infinites Regreß. Natürlich kann man die Begründungen an irgendeiner Stelle willkürlich abbrechen. Das aber ist das zweite Horn. Wenn ich nämlich ohnehin früher oder später abbrechen muß, warum – so könnte man fragen – lohnt es sich dann, mit der Begründung allererst zu beginnen? Bleibt als drittes Horn der fehlerhafte Zirkel im Begründen. Aber hier wollen manche Theoretiker – die sogenannten *Fundamentalisten* – aus der Not eine Tugend machen: Wenn der Zirkel ganz klein sei, so lehren sie, höre er in manchen Fällen auf, fehlerhaft zu sein; denn es gebe selbstbegründendes Wissen. Russell hat dafür einst den Begriff des *Wissens durch Bekanntschaft* geprägt, als Kontrastbegriff zu dem des Wissens durch Beschreibung.

Analog dem epistemischen Begründungstrilemma auf der Seite der erkennenden Subjekte können wir auf der Seite der zu erkennenden Dinge, Ereignisse, Sachverhalte ein ontisches, kausales Begründungstrilemma konstruieren. Schon im Wort „Ursache“ kommt unser Anspruch zum Vorschein, daß wir, wenn wir ein gegebenes Ereignis kausal erklären wollen, eine *ursprüngliche*, nicht weiter hintergehbare *Sache* suchen, die als Grund einer gegebenen Wirkung zureichend wäre. So besagt es der Satz vom zureichenden Grunde. Aber so will es uns faktisch nicht gelingen. Die Natur nämlich konfrontiert uns mit den drei Hörnern des kausalen Begründungstrilemmas. Entweder verwickelt sie uns in einen unendlichen Regreß relativer Ursachen; oder wir brechen den Regreß willkürlich ab und handeln uns an der Abbruchstelle absolute Kontingenz und Grundlosigkeit ein; oder wir verfangen uns in kausalen Zirkeln. Wenn diese kausalen Zirkel jedoch ganz klein sind, könnte man aus der Not eine Tugend machen wollen: Wenn ein Ereignis eine freie Handlung ist, so könnte man postulieren, dann ist es Ursache seiner selbst; und eben dies charakterisiert die transzendente Freiheit. Denn diese ist unbedingte Kausalität und absolute Selbsttätigkeit.

II. Der nomologische Aspekt der Freiheit

Wenn es möglich sein soll, Freiheit vom absoluten Zufall abzugrenzen, bedarf sie eines eigenen Gesetzes. Freilich muß es sich um ein radikal andersartiges Gesetz handeln, als die Naturgesetze es sind. Andernfalls erhielte man für den Weltprozeß zwar zwei faktisch verschiedene Sorten von Gesetzen; aber es wäre müßig, die einen *Naturgesetze* und die anderen *Freiheitsgesetze* zu nennen, wenn sich kein prinzipieller, philosophisch relevanter Unterschied zwischen ihnen angeben ließe.

Ein relevanter Unterschied besteht darin, daß die Naturgesetze ihrerseits kontingent sind, das Freiheitsgesetz hingegen nicht. In der Literatur ist es umstritten, ob Kant die fundamentalen Naturgesetze tatsächlich für kontingent hielt oder ob er glaubte, man könne sie – und er dachte dabei an die Grundgleichungen der Newtonschen Mechanik – a priori aus den metaphysischen Anfangsgründen der Natur herleiten. Ich will in dieser exegetischen Debatte keine Position beziehen, sondern nur in der Sache anmerken, daß die Naturgesetze de facto insofern kontingent sind, als die Physik nicht in Metaphysik aufgehoben werden kann. Mit anderen Worten, die Naturnotwendigkeit, die in den Naturgesetzen zum Ausdruck kommt, ist nicht die transparente Notwendigkeit des a priori Erkennbaren, sondern unableitbare, undurchschaute Notwendigkeit. Sie ist Ananke, und das heißt, etwas paradox gesprochen, eine Notwendigkeit, die als solche kontingent ist.

Die Notwendigkeit des Freiheitsgesetzes muß demgegenüber in dem Sinne transparent sein, daß die Gültigkeit dieses Gesetzes a priori eingesehen werden kann. Etwas überspitzt und eher mit Hegel als mit Kant kann man sagen, (a) daß die Freiheit die transparente Vollendungsform der Notwendigkeit ist und (b) daß die Ananke die opake Vorform oder Schwundform der Notwendigkeit ist.

Die Naturgesetzlichkeit zeichnet sich durch opake Notwendigkeit aus. Demgemäß müssen die fundamentalen Naturgesetze a posteriori erkannt werden und bilden in ihrer Vielheit ein undurchschautes Sammelsurium. Die Freiheitsgesetzlichkeit müßte sich hingegen durch transparente Notwendigkeit auszeichnen und a priori herleitbar sein als ein einziges, singuläres Freiheitsgesetz. Kants Herleitungsverfahren ist bekannt. Das Freiheitsgesetz ist, Platonisch gesprochen, ὁ νόμος αὐτός, das Gesetz selbst, die Form oder die Idee des Gesetzes. Damit aus dieser Form ein Freiheitsgesetz werden kann, muß freilich noch etwas hinzutreten, was sich in der Sphäre der Naturgesetze gar nicht findet, nämlich ein Wille. Kant versteht unter dem Willen „ein Vermögen [...], den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewir-

kung derselben [...], d. i. seine Kausalität zu bestimmen“.⁴ Der Wille bildet also wie die Wahrnehmung eine Schnittstelle zwischen dem Bereich der Vorstellungen, d. h. dem Mentalen, und dem Bereich der äußeren Gegenstände. Denn in der Wahrnehmung bringen die Gegenstände die Inhalte unserer Vorstellungen hervor; und in der Willensbestimmung und dem nachfolgenden Handeln bringen unsere Vorstellungen Gegenstände hervor, die – im Erfolgsfall – den Vorstellungsinhalten entsprechen.

Wenn nun das Freiheitsgesetz die Form des Gesetzes für die Willensbestimmung ist, so wird es außerdem eine Materie der Willensbestimmung geben müssen. Denn selbst wenn sich die Form als Freiheitsgesetz von der Materie des Willens emanzipiert, so bedarf sie doch, da der Begriff der Form dem der Materie korreliert ist, einer Materie als des Terminus a quo der Emanzipation. Nur weil wir aufgrund der Materie unseres Willens immer schon die Tendenz haben, so oder so zu handeln, kann die schiere Form des Gesetzes willensbestimmend werden. Die Form des Gesetzes also ergibt erst in Beziehung auf einen Willen, und zwar einen materialen Willen, ein Gesetz der Freiheit.

Die Materie des Willens entstammt dem Willen, sofern er, mit Kant gesprochen, unteres Begehrungsvermögen ist. Das untere Begehrungsvermögen ist der Ort, an der das Gefühl der Lust bzw. Unlust propositional gefaßte Wünsche oder Begierden auslöst. Das Gefühl der Lust oder Unlust seinerseits stellt sich in verschiedenen Graden der Intensität ein, rein indem wir wahrnehmen oder imaginieren. Dabei hängt der Grad der Intensität in den grundlegenden Fällen vom Zustand unseres Körpers ab. So erweckt die Vorstellung klaren Wassers im Durstigen Verlangen, d. h. sie ist mit der Aussicht auf Lust verknüpft. Wer jedoch gerade ausgiebig getrunken hat, wird diese Lust kaum verspüren.

Nun weist Kant zu Recht darauf hin, daß unsere gefühlsinduzierten Wünsche und Begierden ein unübersichtliches und inkonsistentes Sammel-surium bilden und daß dies auch für die Neigungen gilt, die wir aufgrund von wiederkehrenden Mustern in unserem Begehren ausbilden. Meine Neigungen sind eine bunte, unharmonische und wandelbare Schar. Ich kann aus ihnen allenfalls lose Faustregeln, aber keine strengen Gesetze für mein Handeln, geschweige denn für das Handeln anderer herleiten, sondern sie nur äußerlich unter dem Gedanken der Glückseligkeit als einem Ideal meiner Einbildungskraft zusammenfassen. Also bleibt für strenge praktische Gesetze nur die reine Form der praktischen Gesetzmäßigkeit selber übrig.

4 KpV 29f.

Dies ungefähr ist der Kern von Kants Überlegungen zu Beginn der *Kritik der praktischen Vernunft*, die ihn zu der Formel des kategorischen Imperativs und zu der These führen, daß diese Formel die Autonomie, also Selbstgesetzgebung, der reinen praktischen Vernunft auf den Begriff bringt.

III. Der psychologische Aspekt der Freiheit

Auf den ersten Blick sieht es nicht so aus, als könne die psychologische Freiheit, wie Kant sie faßt, mit dem, was er unter der Freiheit der Willkür versteht, identifiziert werden. Letztere besteht in absoluter Spontaneität.⁵ Erstere, die psychologische Freiheit, hingegen erscheint zunächst als eine Spezies der bloß komparativen, nicht-transzendentalen, nicht-absoluten Freiheit.⁶ Komparativ frei sind Automaten, d. h. Entitäten, die von selbst, empirisch spontan, aus innerem Antrieb ihre Tätigkeiten verrichten. Beispielsweise ist ein Bratenwender, der, „wenn er einmal aufgezo- gen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“, ein *Automaton materiale*.⁷ Seine komparative Freiheit gehört in die andere Spezies dieser Gattung: Sie ist keine psychologische, sondern – wenn man sie so nennen will – mechanische Freiheit. Man kann sich aber, sagt Kant, mit Leibniz auch ein *Automaton spirituale* vorstellen, dessen „Maschinenwesen [nicht] durch Materie“, sondern „durch Vorstellungen betrieben wird“.⁸ Die komparative Freiheit eines solchen geistigen Automaten wäre psychologische Freiheit, und sie wäre – fügt Kant hinzu – „im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders“.⁹

Die komparative Freiheit ist unmittelbar kompatibel mit dem Naturdeterminismus. Nur muß die kausale Energie, aus der ihre Wirkung hervorgeht, ganz oder teilweise dem Inneren des komparativ freien Akteurs entspringen oder vielmehr jedenfalls durch dieses Innere hindurchgehen. Wenn ein Bratenwender verpackt und verschickt wird, ist seine Ortsbewegung unfrei auch im komparativen Sinn; gleichermaßen, wenn mich jemand fesselt und abtransportiert.

5 Rel. 59 A.

6 KpV 174.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Ebd.

Im Fall der psychologischen Freiheit muß nun die kausale Energie aus der *Seele* des Akteurs hervor- bzw. durch sie hindurchgehen. Aber das ist noch nicht spezifisch genug. Sie muß auch durch das *Bewußtsein* des Akteurs gehen. Psychologisch unfrei ist daher nicht nur der mechanisch freie Bratenwender, sondern auch ein Mensch, der zwar aufgrund von eigenen, aber ihm unbewußten Meinungen und Wünschen handelt. Etwas Unbekanntes und Unzugängliches in seiner eigenen Psyche ist dann mächtiger als sein vielleicht widerstrebendes Bewußtsein und bringt ihn dazu, Dinge zu tun, die sein bewußtes Ich nicht versteht und gegebenenfalls mißbilligt. Allerdings schreiben wir uns auch derartige Taten noch als die unsrigen zu und empfinden Reue oder Genugtuung oder Stolz bezüglich ihrer. (Hier dürften sich, nebenbei bemerkt, am ehesten fruchtbare Anknüpfungspunkte zur Lutherschen Freiheitslehre finden.)

Doch betrachten wir nun die Differenz zwischen der psychologischen und mechanischen Freiheit, um erstere näher an die Freiheit der Willkür heranzubringen. Der mechanisch freie Bratenwender folgt physikalischen Gesetzen, der psychologisch freie Mensch folgt psychologischen Gesetzen. Bewegungen, die ich unwillkürlich vollziehe, etwa in einem Anfall von Schüttelfrost, haben ihre Ursache zwar in mir selber, z. B. in einer Viren-erkrankung, aber in mir als körperlichem Wesen, nicht in meiner Seele und schon gar nicht in meinem Bewußtsein. Sie sind insofern unfrei im psychologischen Sinn. Doch Kant spielt die Differenz zwischen physikalischen und psychologischen Gesetzen herunter, weil er beide für Naturgesetze in ein und demselben Sinne hält.

Dem steht jedoch Davidsons These des anomalen Monismus entgegen. Sie besagt ungefähr folgendes: Das Physische und das Psychische machen nicht zwei verschiedene Bereiche der Natur aus, in denen dann verschiedene, aber statusgleiche Gesetze gelten könnten, sondern das Psychische ist ein Teilbereich der einen, physischen Realität, für welchen neben den physikalischen Beschreibungen auch noch psychologische Beschreibungen gelten. Das psychologische Vokabular jedoch eignet sich grundsätzlich nicht zur Formulierung strenger Gesetze. Psychologische Gesetze heißen Gesetze nur höflichkeitshalber. Sie lassen stets Ausnahmen zu, sind von *Ceteris-paribus*-Klauseln umgeben, gelten nur im Normalfall usw. Kurz, sie sind gar keine strengen Gesetze, sondern mehr oder weniger verlässliche Faustregeln. Physikalische Gesetze hingegen stehen unter dem regulativen Ideal der strengen, ausnahmslosen Gültigkeit. Eine physikalische Theorie wird demnach durch eine einzige Anomalie bereits falsifiziert.

Es ist hier nicht der Ort, den anomalen Monismus zu entwickeln und zu verteidigen. Genüge der Hinweis, daß es für die Zuschreibung mentaler

Zustände keine objektiven Wahrheitsbedingungen gibt. Im je eigenen Fall schreiben wir uns mentale Zustände jeweils ganz unmittelbar zu und im fremden Fall aufgrund von losen Kriterien im Verhalten der Zielperson. Im eigenen Fall etwa weiß ich ohne weiteres, daß ich Schmerzen habe, und im fremden Fall weiß ich es, weil ich den Anderen leiden sehe. Aber in Einzelfällen können Schmerzen auch unterdrückt oder simuliert werden. Das Schmerzbenehmen ist also keine notwendige und keine hinreichende Bedingung für das Vorliegen von Schmerzen. So kommt eine Offenheit in unser psychologisches Vokabular, die der Formulierung strenger psychologischer oder psychophysischer Gesetze prinzipiell im Wege steht.

Ohne Gesetze aber gibt es keine Determination. Folglich gibt es keine strenge psychologische Determination der Willensbestimmung. Folglich könnte die psychologische Freiheit, sofern es überhaupt absolute Spontaneität gibt, in ihrem Kern absolute Spontaneität sein. Der Sache nach ist übrigens auch Kant auf diese Position festgelegt. Denn praktische Grundsätze – Maximen wie Gesetze – sind im psychologischen Vokabular, in den Begriffen des Wollens und Meinens, formuliert. Träfe nun die These des psychologischen Determinismus zu, so würde aus dem Sollen der praktischen Gesetze kein entsprechendes Können folgen. Wir Menschen würden tun, was wir nach strengen psychologischen Gesetzen nicht lassen könnten, und alles Sollen prallte als irrelevant an unserem Willen ab.

Der Naturdeterminismus, der mit der Annahme der Freiheit *prima facie* konfligiert, ist daher kein psychologischer, sondern ausschließlich ein physikalischer Determinismus; und der Konflikt entsteht deswegen, weil wir körperliche Wesen sind und weil für uns als körperliche Wesen die physikalischen Gesetze gelten. Wenn wir uns hingegen psychologisch beschreiben, als Subjekte von Wünschen und Meinungen, Wahrnehmungen und Handlungen, so gibt es relativ zu dieser Beschreibung keine strengen, ausnahmslos gültigen Gesetze. Hier gilt vielmehr stets ein „er bzw. sie hätte auch anders handeln können“.

Kant selbst nimmt diesen Sachverhalt stillschweigend in Anspruch, wenn er die Möglichkeit empirisch bedingter praktischer Gesetze bestreitet. Gäbe es nämlich strenge psychologische Gesetze, so könnten diese durchaus als empirisch bedingte praktische Gesetze aufgefaßt werden. Daß sie im Indikativ, nicht als Imperative formuliert wären, tut nichts zur Sache. Denn auch das rein vernünftige praktische Gesetz, also das Gesetz der Freiheit und Autonomie, ist im Indikativ formulierbar. Es hat imperativischen Charakter nur für solche vernünftigen Akteure, die auch noch sinnlich affiziert werden. Gäbe es – *per impossibile* – rein vernünftige Akteure, so würde das Freiheitsgesetz für sie im Indikativ gelten. Dementsprechend könnte

man von strengen psychologischen Gesetzen sagen, sie seien empirisch bedingte praktische Gesetze im Indikativ für sinnlich affizierte Akteure – wenn es denn strenge psychologische Gesetze gäbe. Indem Kant, zu Beginn der *Kritik der praktischen Vernunft*, die Möglichkeit empirisch bedingter praktischer Gesetze verwirft, verwirft er also unausdrücklich auch die Existenz strenger psychologischer Gesetze. Daß er letztere sonst für möglich hält, ist eine harmlose Unstimmigkeit, harmlos deswegen, weil er keine tragenden Sätze aus dieser vermeintlichen Möglichkeit folgert. Seine Lehre bleibt im wesentlichen intakt, wenn man mit Davidson die Möglichkeit strenger psychologischer Gesetze bestreitet.

Nun also wird nachvollziehbar, inwiefern die Freiheit nach ihrem psychologischen Aspekt als Wahl- oder Willkürfreiheit verstanden werden kann. Physikalische Erklärungen sind im Idealfall deterministisch oder, wenn wir auf die quantentheoretische Mikroebene herabsteigen, präzise statistisch. Psychologische Erklärungen lassen hingegen selbst im Idealfall Raum für alternative Ergebnisse und sind auch nicht präzise statistisch formulierbar. Selbst wenn es unter den und den Bedingungen das Allernatürlichste für X war, dies und jenes zu tun, so hätte er doch etwas anderes tun können; und es wäre auch abwegig, wenn man sagen wollte, daß X unter den und den Bedingungen mit, sagen wir, 83,6-prozentiger Wahrscheinlichkeit dies oder jenes tut. Soviel Präzision ist hier nicht nur nicht erreichbar, sondern wäre ihrem spezifischen Gegenstand auch unangemessen.

IV. Aporien der Freiheit

Es gibt im wesentlichen zwei Aporien der Freiheit, eine externe und eine interne. Die externe ist diejenige zwischen dem kosmologischen Aspekt der Freiheit und dem Naturdeterminismus – Kants dritte Antinomie der reinen Vernunft, deren Thesis besagt, daß die Naturkausalität nicht ausreicht, um alle Erscheinungen zu erklären, sondern daß man auch auf Kausalität aus Freiheit rekurren muß, und deren Antithesis besagt, daß es für die Erscheinungen in Raum und Zeit keine andere Kausalität gibt als die Naturkausalität. Auf diese Problematik werde ich nur ganz kurz eingehen, um sodann die interne Freiheitsaporie ins Auge zu fassen, die aus einer Spannung zwischen dem nomologischen und dem psychologischen Aspekt der Freiheit resultiert.

Zunächst also kurz zur externen Aporie. Der Begriff der Freiheit ist eine Idee im terminologischen Sinne Kants, d.h. ein reiner Verstandesbegriff,

dem keine Anschauung korrespondieren kann, und zwar deswegen nicht, weil sich keine Anwendungsbedingungen für diesen Begriff formulieren lassen bzw. weil er sich nicht durch unsere Einbildungskraft schematisieren läßt. Es läßt sich, mit anderen Worten, prinzipiell nicht entscheiden, unter welchen raumzeitlichen Bedingungen ein Ereignis ein Akt der Freiheit ist und unter welchen nicht. Andererseits aber scheint schon der unschematisierte Begriff der Freiheit es auszuschließen, daß ein durch Naturgesetze bedingtes Geschehen ein freies Handeln sein könnte. Gegen diesen Anschein muß Kant zeigen, daß Freiheit wenigstens *möglich* ist, und zwar möglich als eine Form von Kausalität, die in Raum und Zeit wirkt. Zu diesem Zweck gestaltet er seine These, daß die Dinge und Ereignisse in Raum und Zeit Erscheinungen sind, zu einer Zweiweltenlehre aus. Dieselben Dinge, die als Erscheinungen in der Anschauung epistemisch zugänglich sind, sind außerdem konzipierbar als Dinge an sich und sind als solche, an ihnen selber, nicht epistemisch zugänglich, sondern reine Gedankendinge, Noumena. Ich (bzw. meine Psyche) als reines Gedankending aber bin frei, und die mich umgebende Erscheinungswelt ist als ganze fundiert in einer intelligiblen Welt. Indem also ich qua Noumenon in der intelligiblen Welt frei handle, hat dies Konsequenzen für die Welt der Erscheinungen, wenn auch keine in concreto erkennbaren und spezifizierbaren Konsequenzen. Ob und inwieweit dieser Lösungsvorschlag trägt, sei dahingestellt. Ich habe meine Zweifel. Denn es geht ja um konkrete, wohlspezifizierbare Handlungen, die ich mir und die wir je einander zuschreiben als Wirkungen unserer jeweiligen Freiheit. Auf jeden Fall also bedarf die Kantische Lösung einer Erweiterung, von der nicht auf Anhieb klar ist, ob sie konservativ ausfallen kann oder zu massiven theoretischen Revisionen zwingt.

Nun zur internen Freiheitsaporie. Sie ist insofern noch gravierender als die externe, als sie unmittelbar den Inhalt des Freiheitsbegriffes betrifft. Die Aporie ist alt und in einer frühen Variante bekannt als *Sokratisches Paradox* oder *Sokratische Asymmetriethese*.¹⁰ Die angesprochene Asymmetrie besteht zwischen guten und schlechten Handlungen, und zwar insofern, als nach Sokratisch-Platonischer Lehre niemand freiwillig und wissend das Schlechte tut. In unseren schlechten Handlungen sind wir demzufolge unfrei und insofern nicht für sie verantwortlich. Allenfalls unsere guten Handlungen sind uns im vollen Sinn zurechenbar.

In ihrer Kantischen Variante nimmt die Aporie folgende Gestalt an. Handlungen aus Freiheit sind Handlungen aufgrund einer Willensbestim-

10 Vgl. Susan Sauvé Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*, Oxford und Cambridge (Mass.) 1993, S. 90, Anm. 23, bzw. S. 132.

mung gemäß dem Freiheitsgesetz, also gemäß dem kategorischen Imperativ, folglich moralisch gute Handlungen. Schlechte, d.h. moralisch verwerfliche Handlungen erfolgen entgegen dem kategorischen Imperativ, also entgegen dem Freiheitsgesetz. Sie sind Handlungen aufgrund von Heteronomie, nicht von Autonomie. Insofern bin ich in ihnen unfrei, stehe unter einer mir fremden Gesetzgebung und bin daher nicht für sie verantwortlich. Kurz, in moralisch guten Handlungen bin ich frei, und sie sind mir zuschreibbar; in moralisch verwerflichen Handlungen bin ich unfrei, und sie sind mir nicht zuschreibbar – ein zumindest moralphilosophisch paradoxes Resultat.

Es würde dann auch der Aufforderungscharakter des kategorischen Imperativs unverständlich werden. Denn solange ich im Zustand der Willensautonomie bin, handle ich ohnehin gemäß dem Sittengesetz und brauche dazu nicht eigens aufgefordert zu werden. Solange ich mich jedoch im Zustand der Heteronomie befinde, kann ich der Aufforderung nicht frei nachkommen; es könnte mir allenfalls zustoßen, daß ich aus der Heteronomie in die Autonomie gleichsam hineinstolpere. In abermals anderen Worten: Wenn ich durch das Freiheitsgesetz determiniert bin, handle ich gut; und wenn ich durch die Naturgesetze determiniert bin, „handle“ ich schlecht. Ich bin Spielball zweier konkurrierender Determinationsweisen.

Daß dies nicht Kants letztes Wort sein kann, läßt sich auch ohne Rekurs auf moralphilosophische Intuitionen aufweisen. Denn seiner Lehre zufolge stehe ich ja durchgängig unter beiderlei Determinationsweisen, als Naturwesen unter der indikativischen Determination nach Naturgesetzen und als Vernunftwesen unter der imperativischen Determination gemäß dem Freiheitsgesetz; und daß das Freiheitsgesetz imperativische Form hat, zeigt schon, daß hier, auf seiner Seite allein, sich die Frage entscheiden soll, ob ich gut oder schlecht handle.

Ich wünschte, ich hätte zur Lösung dieser Schwierigkeit etwas Hilfreiches beizutragen. Aber ich kann nur Kant folgen und zwei eher resignative Überlegungen zu einem möglichen Umgang mit der Schwierigkeit anführen. *Erstens*: In der Religionsschrift heißt es in einer Anmerkung, die Kant im Zusammenhang mit dem „Geheimnis der *Erwählung*“ in der zweiten Auflage hinzugefügt hat: Wir können, „was Freiheit sei, in praktischer Beziehung (wenn von Pflicht die Rede ist) gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht aber, was die Kausalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrifft, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken [...], sie verstehen zu wollen“.¹¹ Die Freiheit ist von theoretischem Dunkel umgeben. Sie selber

11 Rel. 218 A.

zwar, sagt Kant kurz vor der zitierten Stelle, sei „kein Geheimnis, weil ihre Erkenntnis jedermann *mitgeteilt* werden kann [in der Formel des Freiheitsgesetzes nämlich]; der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimnis, weil er uns zur Erkenntnis *nicht gegeben* ist“.¹²

Nun sollte man sich in der Philosophie nicht zu früh auf Geheimnisse zurückziehen. Aber wir sahen ja schon, daß der Begriff der Freiheit eine Idee ist, für die wir keine Anwendungsbedingungen, kein Schema besitzen. Deswegen mag nun *zweitens* folgende Kantische Bemerkung, auch sie aus der Religionsschrift, genügen: „Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftsprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre.“¹³ Ich *bin* also nie in der Heteronomie als in einem *Zustand*, aus dem ich dann selbsttätig nicht mehr herausfände, sondern ich bewege mich jeweils ursprünglich aus dem Stand der Autonomie in sie hinein, wann immer ich absolut spontan das Schlechte wähle.

¹² Rel. 209.

¹³ Rel. 42.

Person bei Luther und Kant

Fundamentaethische Perspektiven

Heinrich Assel | Koblenz, Deutschland

Für Cyriakus Alpermann

1. Glauben und Wissen – „Person“ als Regel praktischen Unterscheidens

Person bei Luther und Kant – mein Vortrag würde scheitern, wollte ich die Theologie Martin Luthers und die Philosophie Immanuel Kants auf Gehalt, Status und Funktion ihres Konzepts von Personsein hin vergleichen. Zwischen beiden gibt es keinen neutralen Vergleich, kein neutrales Zwischen, wie es nun einmal zwischen zwei Mahlsteinen kein neutrales Zwischen gibt. Ich gehe anders vor: Ich bestimme das praktische Woraufhin, auf das hin ich sie befrage, ohne sie zu vergleichen. Laden wir sie vor *unser* Forum! Natürlich bestreitet der eine das Wissen als letzte Instanz, der andere den Glauben. Aber nötigen wir sie trotzdem, so gut wir können, uns zu antworten! Der Mensch als Geschöpf und Ebenbild Gottes, der Mensch als Kind Gottes im Geist, der Mensch als Person – nicht, was sagen sie uns dazu in ihrer Situation, in ihrem Jahrhundert, unter ihren unvergleichlichen Voraussetzungen; vielmehr, was möchten *wir* wissen in unserer Situation, in unserer Gegenwart, unter unseren Voraussetzungen?

Konfrontiert mit dem Königsberger Philosophen zeigt der Wittenberger Theologe seine unterschätzten Qualitäten als Denker der Person, zeigt er seine „sehr intellektuelle Anlage“¹. Konfrontiert mit dem Wittenberger Theologen zeigt der Königsberger Philosoph anderes als die kultivierte Distanz des religiös Unmusikalischen. Er ist „das erste große Beispiel für eine zwar säkularisierende, aber zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten“. Und weiter: „Mit seinem Begriff der Autonomie zerstört Kant gewiss die traditionelle Vorstellung der Gotteskindschaft. Aber den

1 Rudolf Hermann, Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. 3 in der Römerbriefvorlesung (1925), in: ders., Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, 11–43, 12.

banalen Folgen einer entleerenden Deflationierung [der Autonomie] kommt er durch eine kritische *Anverwandlung* des religiösen Gehalts zuvor.“²

Was Habermas mit Kant fordert – eine postsäkulare Anverwandlung der Rede von der Gotteskindschaft in einen bioethisch validen Begriff der unverfügbaren menschlichen Personennatur –, dem werde ich nicht einfach folgen. Doch in einem ist Habermas zuzustimmen: Die Situation, in der wir Luther und Kant nach dem Verständnis von Person befragen, ist die Situation einer vergessenen, zerstörten christlichen Tradition von Gotteskindschaft im Geist. Es ist auch die Situation einer banalisierten, entleerten Rede von Personautonomie, von Elternautonomie und liberaler Eugenik, von Patientenautonomie und liberaler Euthanasie. Weder Luther noch Kant – dies scheint der sich anbietende Ausweg zu werden.

In dieser Situation stoßen nun Menschen – so Habermas' weitere Diagnose – auf moralische Empfindungen. Sie ahnen fast Vergessenes, aber Vermisstes über den Menschen, möchten es in Worte fassen – doch wie? „Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt. Sehr selten gelingt das, aber manchmal“³.

Was meint Habermas? Ich gebe ein Beispiel. Wenn ich mich im folgenden auf medizinethische Beispiele beschränke, dann ist dies an sich eine bedenkliche Engführung. Aber medizinethische Entscheidungen fordern unsere Wahrnehmung von Menschen als Personen gegenwärtig besonders heraus. Denken wir uns also folgendes:

Angehörige eines verunfallten, hirntoten Patienten werden um Zustimmung zur Organexplantation gebeten. Ein Spendeausweis liegt nicht vor. Aber aus Kenntnis des Willens ihres Angehörigen stimmen die Gefragten der Explantation seiner Nieren zu. Der Explantation seiner Augen aber können sie nicht zustimmen. Sie lehnen sie ab. Rechtlich und medizinisch ist im Transplantationsverfahren beides vorgesehen: Explantation der Nieren und

2 Jürgen Habermas, Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: Eine Dankrede, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 237, 15. Oktober 2001, 17. Ausgeführt ist Habermas' Position in: ders., Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main 2001.

3 Jürgen Habermas, Glaube, Wissen – Öffnung, a. a. O.

Explantation der Augenhornhaut.⁴ Das Unterscheiden der Angehörigen ist in gewisser Weise inkonsequent. Aber finden wir darin nicht eine Empfindung, die nach Formulierung sucht?

- Die Angehörigen unterscheiden offenbar im selben Sterbevorgang das rechtliche und empirisch-medizinische Lebensende des Menschen vom Tod der Person, die in ihren Augen unversehrt bleiben soll. Die Person verleibt sich. Bloße organische Körpermuster des Menschen und leibliche Zeichen der Person sind offenbar zweierlei: Augen verleiblichen noch „die Seele“, wie man so sagt, ein *Innerstes*. Die Augen sind nicht zum bloßen *äußeren* Körpermuster geworden, zur bloßen Augenhornhaut. Die Niere schon.
- Weiter: Der Mensch, der medizinisch und rechtlich schon hirntot ist, ist doch noch Person. Nicht aktiv, im bewussten, symmetrischen Miteinander, aber *passiv, asymmetrisch, im Angehörigen*. „Augen“ beanspruchen mich auch dann noch, wenn der Pupillen- und Lid-Reflex test schon das Gegenteil zu beweisen scheint. Dieser passive Anspruch übertrifft den Hilfeanspruch derer, die auf die Hornhautspende warten.
- Schließlich: Das medizinische und rechtliche Ende des Menschen fällt nicht mit dem Ende der Person zusammen, die Liebe und Anerkennung beansprucht. Ein Mensch kann in bestimmten Organen zum „etwas“ werden, das er bereit ist, zu geben. Er bleibt in anderen leiblichen Zeichen „Person“, „jemand“. Ist das anderes als noch nicht erloschene Erinnerung an eine vergangene Lebensgeschichte? Worin ist es anderes – etwa Zeichen einer *bleibend* unverwechselbaren Lebensgeschichte?

Ich ziehe ein erstes Resümee dieser Einleitung: Wir fragen Luther und Kant zur Person in einer Situation, in der sich – zumindest von manchen Seiten – an den Person-Begriff die Erwartung knüpft, eine rettende Formulierung für Vergessenes, aber implizit Vermisstes in der Wahrnehmung des Menschen zu ermöglichen.⁵

4 Zur aktuellen Diskussion: Erik Rosenboom, Ist der irreversible Hirn-Ausfall der Tod des Menschen? Frankfurt am Main u.a. 2000. Hinweise für das Verständnis des Verfahrens und seine differenzierte Beurteilung verdanke ich Frau Dr. Petra Kutscheid, Koblenz.

5 Einschlägig für die skizzierte Diskussionslage ist: Robert Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 2 1998. Für die kontroverse Diskussion um die medizinethische Validität des Personkonzepts in der evangelischen Ethik sei exemplarisch verwiesen auf Johannes Fischers Rezeption des Spaemannschen Vorschlags: Johannes Fischer, Vom ‚Etwas‘ zum ‚Jemand‘, in: Zeit-

Meine These wird sein: Die „Übersetzung“ der Metapher von der Gotteskindschaft im Geist in eine genuin praktische Aufmerksamkeit für Menschen als Personen verlangt lebendige Unterscheidungen, die wir neu lernen müssen:

- (1) die Unterscheidung von „innen – außen“, „Seele und Leib“, „innerem und äußerem Menschen“;
- (2) die Unterscheidung von „Mitsein“ und „Insein“, von aktivem, freien Mitsein von Personen und passivem, asymmetrischen Insein einer Person in einer anderen Person, in einer gemeinsamen, unverwechselbaren Lebensgeschichte;⁶
- (3) die Unterscheidung zwischen dem zeitlichem Anfang und dem Ursprung der Person wie auch die Unterscheidung zwischen dem zeitlichem Ende und der Zukünftigkeit der Person.

Mit dieser dritten Unterscheidung werde ich beginnen und ich konzentriere mich dabei auf die Unterscheidung von Anfang und Ursprung der Person. Der Zwang zur rechtlichen Definition des Lebensanfangs darf eines auf keinen Fall verdecken: Im ethischen Sinn soll die Person zeitlich anfanglos bleiben. Die Person soll zeitlich anfanglos bleiben, weil sie einen nicht-empirischen Ursprung hat.

Von einem Ursprung vor meinem Anfang reden wir in hochdifferenzierten religiösen Bildern. Davon spricht etwa das Weihnachtslied Johann Sebastian Bachs und Paul Gerhards: „Da ich noch nicht geboren war, / da bist du mir geboren / und hast mich dir zu eigen gar, / eh' ich dich kannt, erkoren“⁷. Das ist eine lebendige Unterscheidung zwischen meiner Geburt, meinem Anfang, und einer ganz anderen Geburt, die mein Ursprung ist. Können wir *diese* Unterscheidung von Ursprung und Anfang auch *ethisch* erlernen?

zeichnen 1/2002, 11–13. Differenzierter seine Argumentation in: ders., Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Forum Systematik 11, Stuttgart u. a. 2002, 166–183.

6 Die anthropologische Unterscheidung von „Insein“ und „Mitsein“ der Person im Zusammenhang einer Ethik des Geborenwerdens ist beispielhaft entfaltet in der Untersuchung von Karin Ulrich-Eschemann, Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen, Studien zur systematischen Theologie und Ethik 27, Frankfurt am Main 2000, 79–93. 93–105.

7 EG 37, 2. Strophe.

Exkurs: Methodologische Zwischenbemerkung

Vor der Durchführung empfiehlt sich eine Zwischenbemerkung, die erwartbaren Verständnisschwierigkeiten Rechnung trägt. Die Rede von der „Übersetzung“ der bestimmt-religiösen Metapher von der Gotteskindschaft im Geist in den moralmetaphysischen Begriff der Person und ihrer Autonomie und in praktische Unterscheidungen enthält natürlich das Problem der partikular religiösen Herkunft dieser Metapher und der argumentativen Reichweite des daran anschließenden Person-Begriffs. Dieses Problem der unvereinbaren Begründung und divergenten Reichweite wurde in der Einleitung zunächst suspendiert. Den Abgleich partikular-religiöser und (vermeintlich?) universal-rationaler Begründung zu suspendieren, mag verwirren, zumal ich das transzendental-sprachpragmatische Abgleichverfahren einer „kritischen Anverwandlung“ bereits zurückwies. Doch Suspension des Begründungsproblems ist die Voraussetzung, um die Untersuchung nicht schon vor Beginn in eingefahrene Konfliktstellungen von Glauben und Wissen geraten zu lassen. An die Stelle des Begründungsproblems treten Fragen des Verstehens und der inneren Kohärenz des christlichen Ethos. Zwei Eckpunkte der folgenden Ausführungen seien hierzu benannt:

(a) Die Metapher von der Gotteskindschaft hat selbstverständlich in der Taufe ihren ursprünglichen Ort, also in einem bestimmt-religiösen, soteriologisch zu beschreibenden Ereignis. Die Taufe, unbeschden der wie auch immer zu explizierenden dialektischen Zuordnung von Geisttaufe und Wassertaufe, enthält aber auch ein *praktisches* lebensweltliches Orientierungswissen vom Ursprung der Person, das zum christlichen Glauben gehört. Es wird im Ritus Taufe symbolisch von Generation zu Generation tradiert. Es will gesehen werden. Es muss erinnert und gepflegt werden. Es kann vergessen und verlernt werden. Es kann verloren gehen, weil es nicht „immer schon“ verpflichtet. Das Bild vom Neugeborenen der Person aus dem Geist in der Taufe enthält eine bestimmtreliöse Vorschule praktischer Aufmerksamkeit, die über den Ritus Taufe hinausreicht und die ich in den drei genannten fundamentalethischen Unterscheidungen auslote.⁸

Heute wird dieser Zusammenhang des soteriologischen Ereignisses Taufe mit der praktischen Wahrnehmung des Menschen als Person wahrscheinlich nur noch *ex negativo* erfahren. Der Zusammenhang der Taufe als soteriologisches Ereignis mit der Ethik der Person ist weithin vergessen. Aber was geschieht, wenn Pfarrerinnen und Pfarrer sprachlos werden, weil Eltern ihnen im Taufgespräch vorsichtig andeuten, dass der zu taufende Säugling

8 Die bestimmtreliöse Taufpraxis wird als eine faktische Kultur der Vernunft verstanden. Die freitragende moralische Vernunftkultur bedarf solcher Kulturen der Vernunft, wie erstmals die Religionsschrift Kants zeigt. Zur Interpretation Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, stw 578, Frankfurt a. M. 1986; vom Vf., *Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig*, FSÖTh 98, Göttingen 2001, 137–144.

weitere, noch kryokonservierte Geschwisterchen habe, die vielleicht in den nächsten Jahren ebenfalls zur Taufe gebracht würden, falls sich die Eltern zur Implantation entschieden und behandelnde Ärzte die Embryonen für gesund erklärten? Spätestens in solchen Situationen diffuser Sprachlosigkeit wird *ex negativo* deutlich, dass die Taufpraxis praktisch-anthropologische Voraussetzungen hat, die sich nicht mehr von selbst verstehen. Sie müssen neu expliziert und in ethische Argumente überführt werden, die über den bestimmterreligiösen Tauf-Diskurs hinausreichen. Es besteht Anlass, die in der Taufe enthaltene praktische Wahrnehmung von Menschen als Personen von Grund auf neu zu erlernen. Allerdings lizenziert diese erneut zu gewinnende Problemeinsicht nicht bioethische Vor-Urteile mit lebensweltlich-religiösen Gewissheiten.

(b) Ethische Urteilsbildung, wie ich sie im folgenden an Beispielen zurückgewinnen möchte, hat kein Begründungsprinzip im strengen Sinn. Sie hat kein starkes Begründungsprinzip, z. B. im Sinn oberster naturrechtlicher Normen. Sie kennt nicht einmal ein schwaches Begründungsprinzip für moralische Prüfverfahren, z. B. die Aufforderung, in Interessenkonflikten oder Triage-Situationen den Standpunkt des teilnahmslosen, selber interesselosen, aber einfühlsamen Beobachters einzunehmen.⁹ Ethische Urteilsbildung, wie ich sie hier vorführen möchte, entscheidet in einem *reflektierten Gleichgewicht* von mindestens drei Faktoren: moralischen Regeln und Prinzipien (z. B. Autonomie), Tugenden (z. B. Nächstenschaft) und anthropologischen Hintergrundüberzeugungen (z. B. Personsein des Menschen). Das Modell des reflektierten Gleichgewichts dieser Faktoren „drängt sich ... für die methodische Selbstreflexion ... auf, freilich nicht unter dem Gesichtspunkt der *Begründung* moralischer Urteile als vielmehr unter dem Gesichtspunkt des *Verstehens*, worauf das christliche Ethos seiner inneren *Kohärenz* gemäss gerichtet ist.“¹⁰ Es geht also darum, heutiges christliches Ethos in seiner möglichen inneren Kohärenz zu verstehen, auch wenn diese Kohärenz sich in einem labilen Gleichgewicht aus recht unterschiedlichen Faktoren darstellt. Nur in diesem Sinn scheint mir das „und“ zwischen Luther und Kant sinnvoll.

2. Anerkennen, nicht definieren – „Person“ in Kants Selbstzweckformel (Kant)

Eine ethische Übersetzung der Metapher von der Gotteskindschaft im Geist – wäre das eine *Definition* vom Menschen als Person? Eine solche materiale moralische Definition von Person hätten wir wohl gerne. Es wäre dies eine

9 Ernst Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, stw 1100, Frankfurt a. M. ³1995, v. a. 282–309.

10 J. Fischer, Theologische Ethik (Anm. 5), 239–250, Zitat 249.

moralische Definition, aus der wir klare rechtliche Definitionen für den Anfang und das Ende personalen Lebens ableiten könnten, durch die wir wiederum medizinische Verfahren beim werdenden und endenden Leben regeln würden, Embryonenschutz und Pränatalmedizin, Hirntod und Organtransplantation.¹¹ Es ist allerdings die entscheidende Einsicht Kants, dass es eine solche materiale moralische Definition von Person nicht geben kann, und zwar, weil es eine solche Definition nicht geben soll. Nur wenn wir „Person“ moralisch undefiniert, ja undefinierbar und unbegreifbar lassen, können wir Menschen als Personen wahrnehmen. Diese Wahrnehmung folgt nicht dem Schema von oberster Deduktion und Ableitung.

Personrechte lassen sich moralisch nicht ableiten. Sie sind moralisch *ex negativo* grundgelegt, aus dem Ereignis des Hörens der Stimme der Pflicht als Faktum der Vernunft. Wir können aus diesem Ereignis nur die *begreifbare Unbegreifbarkeit* des Menschen als Person moralisch exponieren. Das genügt, um auf der ganz anderen Ebene des Rechts Personrechte positiv fortzubestimmen (nicht: abzuleiten).¹² Das genügt, um das Handeln durch eine spezifische moralische Aufmerksamkeit für die fremde Person zu orientieren. Die fremde Person begreifen oder gar definieren zu wollen, wäre entscheidend weniger. Sie ist praktisch wahrzunehmen. Der Philosoph Josef Simon formuliert diese für alles weitere grundlegende Einsicht Kants: „Die fremde Vernunft ist die der anderen Personen mit ihren anderen, im eigenen Denken nicht vorwegzunehmenden Orientierungsbedürfnissen und Denkansätzen“¹³. „Die Differenz zwischen eigener und fremder Vernunft bleibt damit zuletzt *ästhetisch*“¹⁴.

Diese negative Grundlegung moralischer Personautonomie aus dem Faktum der Vernunft und die Eröffnung einer genuinen praktischen Wahrnehmung (Ästhetik) der Person ist eine Pointe der sog. zweiten Formel des

11 Ein Beispiel einer solchen rechtlichen Definition bietet das Gesetz zum Schutz von Embryonen (Embryonenschutzgesetz), in: Bundesgesetzblatt 1990, Teil I, 2746 f, § 8 (1) Begriffsbestimmung: „Als Embryo im Sinne dieses Gesetzes gilt bereits die befruchtete, entwicklungsfähige Eizelle vom Zeitpunkt der Kernverschmelzung an, ferner jede einem Embryo entnommene totipotente Zelle ...“.

12 Die in Anm. 11 zitierte Definition hat nur diesen Status einer Fortbestimmung auf anderer Ebene, nicht den Status einer grundlegenden moralmetaphysischen Definition. Das zeigt sich auch daran, dass sie mittlerweile nicht mehr ausreicht, um das ihr zugrundeliegende moralische Urteil juristisch zu gewährleisten, vgl. dazu Anm. 23.

13 Josef Simon, Kant – die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin 2003, 3.

14 J. Simon, a. a. O., 9 (Kursive Vf.).

kategorischen Imperativs: „*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*“¹⁵

Zwei Merkmale der praktischen Aufmerksamkeit auf den Menschen als Person seien skizziert:

(1) Das Wort „Person“ scheint mir auch bei Kant ein allgemeiner Eigenname zu sein, der sprachliche Platzhalter für jemand Einziges, Individuelles, in jeder und vor jeder konkreten Bestimmung.¹⁶ Als Person betrachtet, ist kein Mensch ein „Fall von“, kein „etwas“, und auch anderes als „so jemand“ – jemand, der in seiner spezifischen Natur aus vitalen Bedürfnissen (z. B. Stoffwechsel), physischen Funktionen (z. B. Augenreflexe) und rationalen Vermögen (z. B. Interessen) existiert, der diese Natur oder Menschheit hat, ohne diese Natur zu sein. Entsprechendes wäre von seiner Sozialität, seiner sozialen Identität in Rollen zu sagen. Er oder sie *hat* menschliche Natur, menschliches Leben.

Nun, das scheint ziemlich abstrakt: Nicht nur einzigartig, sondern einzig! Aber setzen wir es nicht alltäglich voraus? Die Iris des menschlichen Auges ist sicher einzigartig. Sie ist ein einzigartiges natürliches Körpermuster. Sie ist so einzigartig, dass die Sensoren beim Tele-Banking nur die Augeniris abtasten, um sicher zu identifizieren und einzuordnen: Name, Identität, Beruf, Einkommen, Kontostand, wenig kreditwürdig.¹⁷ In den Augen derer, die wir lieben und die uns in Anspruch nehmen, sehen wir aber anderes als die Sensoren der Bank. Sie sind für uns einzig und unverwechselbar, und zwar nicht im Sinn von: fälschungssicher. Wir sehen in ihnen jemand Einziges, Unverwechselbaren, den wir ansprechen. Wir se-

15 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Werkausgabe in 10 Bänden, Bd. 6, hg. v. W. Weischedel, Stuttgart ¹³1996, 11–102 (im folgenden GMS), BA 66f.

16 R. Spaemann, *Personen* (Anm. 5), 25–49, v. a. 41: Spaemann qualifiziert mit Thomas von Aquin den Begriff „Person“ logisch als „allgemeinen Eigennamen“ für ein unbestimmtes Individuum (*individuum vagum*), nicht als Klassenbegriff.

17 Die zugespitze Rede des Vortrags differenziert nicht zwischen dem fälschungssicheren, biometrisch einzigartigen körperlichen Merkmal und sozialen Merkmalen, z. B. Identität, Geschäftsfähigkeit, die der soziologischen Person („so jemand“) zukommen. Beim Tele-Banking werden anhand eines körperlichen Merkmals soziale (rechtsfähige) Personen identifiziert, wobei anderweitig gewonnene Kriterien für Personsein mit dem körperlichen Merkmal verknüpft werden.

hen jemanden, den wir zwar nach Aussehen, gemeinsamer Geschichte und Rollen genauestens beschreiben können, aber den wir darin nie ganz sprachlich fassen und gar nicht fassen sollen.

Die Menschheit in meiner Person und in der Person des anderen ist nicht der einzigartige Mensch, den auch der Sensor in der Augeniris wiedererkennt und sozial identifiziert, wenn er nur richtig programmiert ist. Person, das ist der andere Mensch, der sich z. B. in seinem Auge verkörpert, in jener unverwechselbaren Einzigkeit, *die nur andere Personen erkennen und anerkennen, ohne sie letztlich auf den Begriff zu bringen und bringen zu sollen.*

Auf das in der Einleitung erwähnte Beispiel bezogen, können wir also jetzt sagen: Hirntote verlieren zwar bestimmte Personrechte, wenn sie zuvor eine Organspende verfügt haben. Denn nach allem, was wir medizinisch vom einzigartigen Organismus dieses Menschen wissen und bildgebend zur Darstellung bringen, ist der irreversible Punkt seines Sterbens, bewussten Erlebens und selbständigen organischen Lebens überschritten. Aber wenn Angehörige sie in bleibender Einzigkeit und Personalität wahrnehmen, entspricht ihre Sicht derjenigen der Liebe und darin einem moralischen point of view. Die Sicht der Liebe ist hier die ästhetische Vorschule des Gemüts für die Pflicht zur Anerkennung jedes anderen als Person.¹⁸ Aber diese aufmerksame Anerkennung des Menschen als Person ist gerade deshalb auch nicht auf intime Nahverhältnisse der natürlichen Liebe beschränkt.

(2) Damit kommt ein zweiter Aspekt hinzu: der Aspekt moralischer Anerkennung und moralischer Anerkennungsgemeinschaft. Es ist eine moralische Errungenschaft der Ethik seit Immanuel Kant nicht durch positive Eigenschaften zu definieren, was Person ist. Kant nennt die Menschheit in meiner wie in jeder anderen Person Zweck, Selbstzweck oder – paradox – „negativen Zweck“¹⁹. Er legt nicht positiv fest, was personales, lebenswertes, schützenswertes Leben ist. Er leitet aber sehr wohl negativ dazu an, was nicht lebensunwertes Leben ist, oder genauer: was nicht apersonales Leben ist.

18 Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten, in: Werkausgabe in 10 Bänden, Bd. 7, hg. v. W. Weischedel, Stuttgart ¹³1996, 309–634 (im folgenden MS): Tugendlehre, XII. Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt. Diese Vorbegriffe, zu denen die Liebe des Nächsten gehört, „sind insgesamt *ästhetisch* und vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen ..., durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden“ (A 35).

19 Vgl. GMS, BA 82. Zur kritischen Diskussion: E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik (Anm. 9), 144f.

Das Leben von Schwerstbehinderten, psychisch Kranken und chronisch Pflegebedürftigen ist *nicht* apersonales Leben. Die Körperorgane von Hirntoten mögen *nach ihrem Willen* explantiert werden. Aber Hirntote sind nicht von minderer Personwürde. Sie sind kein „Materiallager“. Eine Spendepraxis, die materielle und immaterielle Anreize bietet, wäre der entscheidend falsche Schritt in diese Richtung zur Selbstinstrumentalisierung. Sie dementierte den einzig legitimen, freien Spendewillen.

Personwürde ist keine Eigenschaft. *Sie ist vielmehr eine negative, d. h. unverfügbare Anerkennungsrelation.* Dies ist ein Sinn des Begriffs „Selbstzweck“, „negativer Zweck“. Er leitet dazu an, unverfügbare Anerkennungsrelationen zu respektieren und die Grenze des Unantastbaren zu wahren. Darauf gründen Unterlassens-Pflichten in Anerkennungsverhältnissen und materiale Personrechte. Anerkennung als Person wird nicht verliehen, sondern respektiert. Daher schulden wir in der moral community auch denen Achtung, denen wir, z. B. rechtlich, genauer schadensrechtlich, nicht mehr oder noch nicht verantwortlich sind.

3. Anfang und Ursprung der Person (Kant)

Wir könnten dies nun auf gegenwärtig diskutierte Stufenmodelle der Personrechte oder gar der Personwürde am Lebensanfang kritisch beziehen. Sie behaupten am Anfang des Lebens einen Übergang von etwas zu jemand. Wir könnten uns z. B. beziehen auf die Diskussion über einen gestuften Eintritt in die Personrechte am Lebensanfang, eine Stufung in Abhängigkeit vom Mutterrecht. Dies hat – auf der Basis eines nachkantischen Eherechts – Volker Gerhardt vorgeschlagen. Der volle Eintritt in die Personrechte sei mit der Geburt erreicht. Am anderen Ende ist ein vorrechtliches, weil mutterloses Präimplantationsstadium denkbar.²⁰

20 Volker Gerhardt, Die Frucht der Freiheit. Mit der Vereinigung von Ei und Samen beginnt noch nicht die menschliche Würde. Ein Plädoyer für die Stammzellenforschung, in: Die Zeit 49 (2003), 47. „Geht man ... von der Wahrung der Integrität des Menschen aus, fällt die Sicherung des werdenden menschlichen Lebens zunächst unter den Mutterschutz. ... Der gestufte Lebensschutz für den Embryo, den wir *de facto*, wenn auch nicht *de jure* haben, muss endlich durch klare rechtliche Regelungen verbindlich gemacht werden.“ Die argumentative Basis lautet: Zusammen mit dem Kantschen Eherecht entfallt „die These, der Embryo sei schon als ein Wesen anzusehen, das seine personale Würde aus der ihm von den Eltern imputierten Freiheit hat“. An die Stelle der allgemeinen Würdeanerkennung tritt die fall-

Ich will freilich nicht Gerhardts Argumentation ausführlich darstellen, sondern nur Kants ursprüngliche Argumentation in dieser Sache: Das Recht der Kinder ist eine Rechtsfolge aus dem spezifischen Recht der Eltern gegeneinander in der Ehe. Kants These lautet: Weil die freie Person keinen natürlich-physischen Anfang in der Zeit haben kann, deshalb ist, wo Eltern ein Kind zeugen, dieses eine Person mit ursprünglich-angeborenem Recht auf Rechten. Das erste materiale Recht sei das Recht auf Leben und Lebensunterhalt. „Daß das Erzeugte eine *Person* ist“²¹, die Rechte haben kann, begründet Kant also charakteristisch indirekt-negativ. Denn es ist „unmöglich [...], sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen“, so wie es unmöglich ist, „daß *Gott* freie Wesen *erschaffe*“ im Sinn einer Anfangsschöpfung, welche die Kette der Naturkausalität initiiert.²²

Man kann keinen biologischen Entwicklungszustand als Anfang des Personseins ansehen. Das wäre in jedem Fall eine willkürliche Setzung. Personen haben keinen empirischen, zeitlichen Anfang. Sie sind ursprünglich. Und daher sehen wir die Zeugung, den frühesten Termin, als Anfang an. Es ist nach Kant „eine in *praktischer Hinsicht* ganz richtige und auch notwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen [Anfang] *anzusehen*, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet.“²³

Man sollte aber nicht den – nach dem jeweiligen fortpflanzungsmedizinischen Erkenntnisstand wahrscheinlichen Anfang des Menschen – definitorisch direkt identifizieren mit dem moralischen Ursprung der Person! Zu solchen Reifikationen neigen gegenwärtig nicht selten engagierte Mediziner und Ethiker.²⁴ Wir *sehen* die Zeugung bzw. ein bestimmtes Stadium darin *als Anfang* an, weil jeder spätere Termin der geforderten Anerkennung der ursprünglichen Person widerspräche. Dieses Sehen ist eine Form praktischer Wahrnehmung.

weise Integritätszuerkennung durch ausdrückliche Deklaration der werdenden Mutter. Die personale Existenz beginne hingegen erst mit der Geburt. Entfaltet ist diese Position in: Volker Gerhardt, *Der Mensch wird geboren*, in: *Die Biologische Machbarkeit des Menschen*, hg. v. Chr. Gestrinch, Berlin 2001 (Beiheft zur BThZ), 150–164.

21 MS, B 112.

22 Ebd.

23 MS, A 113, B 112f.

24 Diese Reifikation droht, wenn namhafte katholische Mediziner und Ethiker gegenwärtig das Pronukleusstadium in den ersten 24 Stunden nach der Befruchtung, also noch vor der Kernverschmelzung, als Termin für den Anfang der Person auch im

4. Person als „Tempel des Geistes“ – Innen und außen (Luther)

Luthers Verständnis des Menschen als Person geht aus vom Faktum der Gotteskindschaft im Geist. Es geht aus von einer *lebendigen* Tradition der Gotteskindschaft, einer lebendigen christlichen Praxis der neugeschaffenen Würde und *libertas* der Person. Was Luther zum Menschen als Person sagt, hat seinen Ort v. a. in der christlichen Taufe und ihrem Ereignis der Rechtfertigung als Gotteskindschaft im Geist.

Vor allem Begriff enthält insbesondere die Taufe das praktische lebensweltliche Orientierungswissen vom Ursprung der Person, das zum christlichen Glauben gehört. An diesem Anfangspunkt ist Luthers Personverständnis von Kant unterschieden. Luthers Begriff vom Menschen als Person abstrahiert nicht vom Taufereignis. Er bewahrt es im Begriff, der von daher sein charakteristisches Leben hat! Dieses soteriologische Verständnis von Person müssen wir jetzt aber praktisch-anthropologisch verstehen lernen: Enthält es eine *praktische* Wahrnehmung des Menschen als Person?

Den Ansatz eines evangelischen Verständnisses der Person aus Geist, Seele und Leib finde ich in der Magnificat-Auslegung Luthers. Hier prägt Luther eine traditionelle Metapher neu. Ich interpretiere sie – nun nicht mehr auf die Unterscheidung von *Anfang und Ursprung* hin, sondern auf die Unterscheidung von *Innen und Außen*.

Der Christenmensch aus Geist, Seele und Leib (vgl. I Thess 5,23) umfasse drei Gebäude wie die Stiftshütte Mose und der Tempel Jerusalems:

„Das erst [sc. innerste Gebäude] hiesz/ sanctum sanctoru(m)/ da wonet got ynn(e)n. vnnd war kein liecht drinne(n). Das ander/ sanctum/ da ynnen stund ein leuchter mit sieben rohren vn(d) lampen. Das drit hiesz/ atrium/ der hoff/ das war vnter dem hymel offentlich fur der sunne(n) liecht.

moralischen Sinn definitorisch festlegen. Das Embryonenschutzgesetz läßt hier nämlich eine Grauzone. Vgl. Beginn, Personalität und Würde des Menschen, hg. v. Günter Rager, Grenzfragen 27, Freiburg/München 1997, 77–79.151–153.308–318: „Die Entstehung des Genoms des neuen Menschen ist der einzige uns bekannte diskontinuierliche Prozess im Verlauf der Ontogenese. Während der ersten Reifeteilung von Oozyten und Spermatozyten kommt es in nicht vorhersagbarer Weise zur Rekombination von Genen (crossing over)“ (152). Die Autoren setzen den Beginn des neuen Menschen daher nicht erst in die Entstehung der Zygote, sondern ins Pronukleusstadium, weil bereits die Auflösung der Zellmembran ein Selbstorganisationsprozess des neuen Menschen sei. Eine Zusammenfassung dieser Position bietet: Hermann Hepp/Lutwin Beck/Albin Eser/Armin G. Wildfeuer, Art. Lebensbeginn 1. Medizinisch 2. Rechtlich 3. Ethisch, in: Lexikon der Bioethik 2, 537–544.

Inn der selben figur ist ein Christe(n) me(n)sch abgemalet/

Sein (1) geist ist sanctum sanctorum/ gottis wonung ym finsternn glawbe(n) on liecht/ den(n) er glewbet d(aß) er nit sihet/ noch fulet/ noch begreiffet.

Sein (2b) seel ist sanctu(m)/ da sein sieben liecht/ das ist allerley vorstantt/ vnderscheid/ wissen/ vnnd erkentnisz/ d(er) leiplichen/ sichtliche(n) dinger.

Sein (3) corper ist atrium/ der ist yderman offenbar/ das man sehe(n) kan was er thut/ vnd wie er lebt.“²⁵

Seele ist (2a), was „den leyp lebendig macht“. Seele ist, was selbst „ym schlaff vnnd on vnterlasz lebet vnnd wurckt“. Diese Seele ist „eben d(er)selbe geist nach d(er) natur/ *aber doch inn eine(m) andern(n) werck*“²⁶.

Diese Metapher für die Person zeigt, wie kritisch und lebendig Luther „Innen“ und „Außen“ unterscheidet:

Das Innerste der Person ist Geist. (1) Geist ist ein Ort in der Person, eine Leerstelle *in* der Person. Dies Innerste ist dunkel, und von hier aus fällt Licht ins Leben der Person. Wie Gott im Heiligsten, so ist das Innerste der Person unzugänglich und dunkel. Geist ist der eigentümliche Ort „vor“ der erlebenden und bewussten Seele; im Finstern, ohne Licht. Glaube versetzt dorthin, wo wir nicht sehen und fühlen, erleben oder begreifen. Entscheidend ist: Die Person im Geist ist in diesem Innersten nicht in sich verkrümmt. Sie ist für das Kommen Gottes im finstern Glauben geöffnet.

Das Innerste ist dunkel, *und von hier aus fällt Licht ins Leben der Person*. Im Bild gesprochen: Das Dunkel des Geistes, Metapher für die Gegenwart Gottes, vergegenwärtigt sich in Lichtern der Seele (2b), wie das Dunkel des Allerheiligsten im siebenarmigen Leuchter repräsentiert

25 Martin Luther, Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt (1521), in: Martin Luther, Studienausgabe 1, hg. v. H. Junghans u. a. Berlin 1979, 312–364, 321,6–17 (Ziffern vom Vf.), WA 7, 551,15–24. Die folgende fundamentalethische Interpretation eines einzigen exemplarischen Textes zu Luthers Persontheorie hat methodische und wirkungsgeschichtliche Voraussetzungen, die ich nicht explizit namhaft machen kann. Ich verweise auf meine Analysen zur Persontheorie in der Lutherrenaissance des 20. Jahrhunderts: Vf., Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance (FSÖTh 72), Göttingen 1994, 33–58.140–163.264–304.395–426. Neben den klassischen Untersuchungen von Joest und Ebeling stütze ich mich zudem auf: Ernst-peter Maurer, Der Mensch im Geist. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther, BevTh 116, Gütersloh 1996. Ein m. W. unveröffentlichter Bonner Vortrag desselben Verfassers (Mai 1999) regte meine Überlegungen an: Ep. Maurer; „Innen“ und „Außen“. Bemerkungen zur evangelischen Lehre von der menschlichen Person.

26 M. Luther, a. a. O., 320,26f.30; WA 7, 550,35f.551,3f.

wird. Das ist ein paradoxer Kontrast, der erläutert werden muss: Wie wird das Dunkel des Geistes *als Dunkel* nun doch umfasst, gesehen, gefühlt, begriffen, vergegenwärtigt? Sehen wir näher zu, wie Luther diesen paradoxen Kontrast bestimmt:

„Seele“ nennt Luther den Ort in der Person, in dem Geist nach der Natur wirkt – aber in einem anderen Werk. Luther bestimmt Seele in diesem Zusammenhang ganz traditionell: Seele ist (2b), was „den Leib lebendig macht“. Seele ist, was selbst „im Schlaf und ohne Unterlaß lebt und wirkt“, die vegetativ-vitale Seele: Atmen, Hunger, Durst, Stoffwechsel, Schmerzempfinden. *Diese* Seele ist „eben derselbe Geist nach der Natur, *aber doch in einem andern Werk*“. Geist nach der Natur im anderen Werk wirke in der Vitalseele (2a) und in der erkennenden Seele (2b). Er vergegenwärtigt sich in unmerklichen körperlichen Bedürfnissen: Atmen, Hunger, Durst, Stoffwechsel, Schmerzempfinden. Wenn man so will: Er wirkt in einem Außen außerhalb des durch mein Erleben und Erfahren konstituierten „Außen“. Das räumliche Bild erweist sich als unvermeidlich inadäquate, aber notwendig metaphorische Rede. Geist im einen Werk ist Ort des dunklen Innen, des passiven Glaubens, im anderen Werk Ort des unmerklichen Außen, der unwillkürlichen Bedürfnisse. Dies nenne ich die *erste Unterscheidung* von Innen und Außen. Sie bedarf weiterer Explikation.

Das dritte Gebäude der Person ist (3) der Körper. Im Bild gesprochen: Es ist der Tempelvorhof. Hier kann jedermann sehen, was der Mensch tut und wie er lebt. Dieses Sehen der äußeren Körperlichkeit hat bei Luther hier zweifellos unspezifischen Sinn („jedermann offenbar“). Die Unterscheidung zwischen *sanctum* und *atrium* enthält aber eine *zweite*, geläufigere Unterscheidung von Innen und Außen: das *bewusste* Innen und das *erlebte* Außen.

Zur Seele gehören nämlich die (2b) Bewusstseinskräfte. Es sind Kräfte *praktischer* Aufmerksamkeit auf die leiblichen, sichtbaren Dinge. Sie werden aktiv, wenn Hunger oder Schmerz sich melden, wenn unmerkliche Bedürfnisse zu merklichen Begehungen werden. Die sieben Seelenkräfte des Geistes, wie Luther sie der Tradition folgend zählt,²⁷ sind „allerley verstand, unterscheid, wissen und erkenntnis *der leiblichen sichtbaren dinge*“. Sie symbolisieren unmerkliche Bedürfnisse als leibliche, sichtbare Dinge, in denen Menschen sich darüber klar zu werden suchen, was für sie wün-

27 Heinrich Lausberg, *Der Hymnus ‚Veni Creator Spiritus‘*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 64, Opladen 1979, 84 f.

schenswert, was gut oder böse, was Glück oder Unglück, was größtes Glück oder größtes Unglück wäre. Praktisches Wissen fragt, welchem Begehren, in dem sich ein vitales Bedürfnis anmeldet, ein echtes Bedürfnis entspricht, ob es wirklich zu erfüllen ist und wie, ob jetzt oder später und wo wir darüber sagen können: „Es ist gut“. Hier setzt praktisches Urteilen, Beraten und Entschließen an.²⁸ Wir bilden und entscheiden uns über konkreten Begehren, Handlungsmotiven, über Güter und über das darin implizit vorausgesetzte höchste Gut. Der Ort dieses praktischen Wissens und Urteilens ist das „Herz“ (bei Luther) oder das konkrete Handeln (nicht reine Maximen) beurteilende, „pragmatische Gewissen“ (bei Kant).

5. Eine Folgerung und eine Aporie: passives Insein von Personen – unentscheidbare Gewissenskonflikte zwischen Personen

Eine Folgerung und eine Aporie ziehe ich aus dieser Interpretation. Folgerung und Aporie verhalten sich dabei gleichsam gegenläufig zueinander. Die Folgerung setzt an bei der ersten Unterscheidung von Innen und Außen und zielt auf eine praktische Realität der Vertretbarkeit von Personen für Personen, auf eine Realität der Nächstenschaft, welche die Personautonomie begrenzt, sogar auf ein passives Insein von Personen in anderen Personen. Die Aporie setzt an bei der zweiten Unterscheidung von Innen und Außen und zielt auf den schärfsten praktischen Konflikt zwischen Personen aufgrund ihrer unverletzlichen pragmatischen Gewissensautonomie. Je präziser diese Gegenläufigkeit bestimmt ist, umso klarer wird, dass die erste Unterscheidung von Innen und Außen und die zweite Unterscheidung von Innen und Außen sich supplementär zueinander verhalten.

Die Folgerung geht aus von der ersten Unterscheidung von Innen und Außen: Dem passiven Offensein der Person im Geist und Glauben gegenüber Gott als dem einen Werk des Geistes entspricht das andere Werk des Geistes, das passive Offensein der Person im Gegenüber zu anderen Menschen. Dafür können gerade „äußerliche“ körperliche Zeichen unverzichtbar sein, eine Körpersprache. Dies kann vielleicht sogar eine dem Menschen

28 Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, B.I.-Hochschultaschenbücher 238, Mannheim u. a. 1973, 52–60, v. a. 56.

selbst unmerkliche Körpersprache sein, die aber andere Personen unwillkürlich anspricht.

Ich verdeutliche es erneut am Beispiel: Einige zeitgenössische Philosophen (z. B. D. Parfit) sprechen Bewusstlosen, Komatösen und Schlafenden den Status der Person ab. Luthers Personbegriff erlaubt zu fragen: Können nicht gerade auch Bewusstlose, Komatöse und Schlafende von anderen Personen unwillkürlich als Personen wahrgenommen werden, weil sie atmen oder sich bei Musiktherapie ihr Gesicht entspannt? Diese passive Offenheit einer Person im Gegenüber zu anderen Personen, für die Körperzeichen unverzichtbar sein können, halte ich für die völlig unmystische, praktische Pointe der pneumatologischen These Luthers. Ich möchte an dieser Stelle vom passiven Insein einer Person in einer anderen Person reden, vermittelt durch beider Sein im Geist als Personen. Sie bildet die personontologische Hintergrundüberzeugung, die geltend zu machen ist, wo immer die praktische Realität daseiender Liebe und advokatorischer Fürsorge exponiert werden soll. Darauf komme ich im letzten Abschnitt zurück.

Die Aporie geht aus von der zweiten Unterscheidung von Innen und Außen. Sie unterscheidet also die innere Repräsentation und praktische Erkenntnis der „leiblichen, sichtbaren Dinge“ in Begehrungen und Gütern von den „jedermann sichtbaren“ Gütern und Motiven. Jedermann sichtbar sind Güter und Motive, sofern sie gesellschaftlich und kommunitär bestimmt sind. Über ihre Rangordnung und Legimität werden politische, rechtliche, moralische und religiöse Interessenkonflikte ausgetragen. Diese Unterscheidung von „innen“ und „außen“ enthält im Kern die Aufgabe des pragmatischen Gewissens, das zwischen der individuellen und der kommunitären Rangordnung zu vermitteln hat. Vor allem aber enthält sie die Aporie der spezifischen Dialektik dieses pragmatischen Gewissens: Ich glaube z. B. in der Handlungsbeurteilung dem „inneren“ Urteil des Gewissens zu folgen. Aber bestimmen mich darin möglicherweise „äußere“ Motive und evaluative Vorurteile, die hinter meinem Rücken wirksam werden und den Anspruch moralischer Autonomie konterkarieren? Dieser stets mögliche Verdacht kann zwischen Personen zu unentscheidbaren Gewissenskonflikten führen.

Kants Exposition dieser „Dialektik des Gewissens“ (RGV B, 288; 7, 860) ist die Aporie, auf welche die gesamte Religionsschrift eine Antwort zu geben sucht. Die Formulierung dieser Aporie kulminiert in Kants kritischer Fiktion eines „ethischen Naturzustands“ als permanent möglicher Kriegszustand zwischen moralischen Personen. Gerade aufgrund der Moralität ihrer inneren Gewissensentscheide verwickeln sich Personen pragmatisch, also in der konkreten Beurteilung ihrer äußeren Handlungen, in

diesen möglichen Kriegszustand.²⁹ Nicht nur Luther, auch Kant weiß also um einen aporetischen „Zwiespalt der [moralischen!] Person im Gewissen“³⁰.

Kant beschreibt diesen Zwiespalt als Folge des unvermeidlichen Bedürfnisses handelnder Menschen, nicht nur aus Achtung vor dem Gesetz zu handeln, sondern motiviert durch Handlungszwecke, die umfassenden Handlungssinn stiften. Sinn stiftend sind Glücksentwürfe, gerade auch moralische Glücksentwürfe, z. B. moralische Visionen, die sich in evaluativen Urteilen ausdrücken, etwa in Urteilen über das lebenswerte Leben. Handeln gerät dadurch in die interpersonale Konkurrenz evaluativer Urteile, z. B. in die Konkurrenz zwischen Patienten, Angehörigen und Ärzten über das „noch lebenswerte“ Leben. Diese Konkurrenz erhält durch das subjektive Empfinden der Gewissenhaftigkeit erst ihre volle Schärfe.

Verschärft wird diese Konkurrenz durch die unvermeidliche Aufhebung der Fundamentalunterscheidung von Ethik und Recht im Gewissen. Weil das Gewissen die „(ethischen) Gesetze ‚in ihm‘ unmittelbar (ohne die Vermittlung einer ‚äußeren‘ Gesetzgebung) als Regeln des ‚äußeren‘ Zusammenlebens verstehen will, wird es zum Stoff einer tragischen Weltansicht. ... Weil die Ethik sich nur auf ‚innerliche‘ *Maximen* für Handlungen beziehen kann, das Recht aber nur ‚äußerlich‘ auf geschehene *Handlungen*, muss die rechtsrelevante begriffliche Bestimmung einer Tat durch den rechtmäßigen Richter nicht mit dem Begriff übereinstimmen, den der Täter selbst von ihr hat. Das Gewissen verknüpft die *Maximen* ‚in sich‘ mit einzelnen Handlungen als den ‚äußeren‘ Erscheinungen der Freiheit im Raum und Zeit. Damit hebt es den Aspekt des ‚äußeren‘ Rechts ‚in sich‘ auf.“³¹

29 „So wie der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges von jedermann gegen jedermann ist, so ist auch der ethische Naturzustand ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böse, welches in ihm und zugleich in jedem andern angetroffen wird, die sich ... einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben, *und selbst bei dem guten Willen jedes einzelnen*, durch den Mangel eines sie vereinigenden Prinzips sich, *gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen* wären, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernen, und einander in Gefahr bringen, seiner Herrschaft wiederum in die Hände zu fallen.“ (Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Werkausgabe in 10 Bänden, Bd. 7, hg. v. W. Weischedel, Stuttgart ¹³1996, 649–879 (im folgenden RGV), B 134; Konjekturen nach AA, Kursive z. T. vom Vf.). Die Fiktion eines ethischen Naturzustands formuliert also die „*öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprinzipien*“ (RGV, B 135; 7,756, Kursive z. T. vom Vf.).

30 J. Simon, Kant – Die fremde Vernunft (Anm. 13), 428.

31 J. Simon, a. a. O., 429.

Kants Ausweg aus dieser Aporie des pragmatischen Gewissens setzt dieses unter eine charakteristische Selbstbegrenzung: „Um die Hinsichten [von inneren Maximen und äußeren Handlungsentscheiden] trennen und wieder ins ‚äußere‘ Leben eintreten zu können, ‚wird sich das Gewissen des Menschen bei aller Pflicht einen *Anderen* [...] als sich selbst zum Richter seiner Handlungen‘ *vorstellen* müssen, ‚wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll. Dieser Andere mag nun eine wirkliche, oder bloß idealische Person sein, welche Vernunft sich selbst schafft.‘ Nur auf dem Weg über eine (wirkliche oder idealische) *fremde* Vernunft findet das Gewissen aus seinem Zwiespalt zurück zur Vernunft. – Wenn es sich dabei um eine wirkliche Person handelt, begibt sich der gewissenhafte Mensch ihr gegenüber seiner Autonomie, und als idealische muß sie ‚ein Herzenskündiger [Herzenskundiger] sein; denn der Gerichtshof ist im *Innern* des Menschen aufgeschlagen.‘ Es müßte eine Person sein, die von *jedem alles wissen* und zugleich Gesetzgeber sein könnte. Da sie ‚zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß‘, heißt sie ‚*Gott*‘³². Herzenskundiger zu sein, also die Vernunftidee des eschatologischen Richters umschreibt Kants Name und Begriff für ‚*Gott*‘.³³

Luthers Exposition der Dialektik des „Herzens“ formuliert die genannte Aporie völlig anders. Dies soll hier nicht einmal im Ansatz erläutert werden. Es mag die Erinnerung an Luthers Interpretation des Ersten Gebots und des Dritten Credo-Artikels im Großen Katechismus genügen. Diese Erinnerung bildet die Brücke zum abschließenden Abschnitt: „Herz“ *ist* der Konflikt zwischen Gott und Abgott und *darin* der praktische Konflikt um das höchste Gut, das durch das „Trauen und Glauben“ des Herzens zu Gott oder Abgott gemacht wird.³⁴ Die Befreiung des Herzens zum rechten Glauben setzt ein dem Herzen *fremdes* Werk Gottes voraus, das – darin gipfelt dieses fremde Werk – dem Herzen nur im Spiegel und nie aus eigener

32 J. Simon, a. a. O., 429f, mit Zitaten aus MS, A 100f.

33 „Herzenskündiger“ ist die zentrale Gottesidee der Religionsschrift: RGV, Drittes Stück, B 139; MS § 13 (A 98–103). „Herzenskündiger“ (d. h. Herzenskundiger) ist die eschatologisch-pneumatologische Metapher für die Idee göttlicher Souveränität als Richter (biblische Referenz: Röm 8,26–30 und v. a. Apg 15,7–9). Vom Typus richterlicher Souveränität her erschließt Kant am Leitfaden der Drei-Gewalten-Theorie staatlicher Souveränität Gott zugleich als obersten Regenten und Gesetzgeber, vgl. RGV, B 211–217. Gottes Freiheit ist Inbegriff der Verfassung eines ethischen gemeinen Wesens oder Volkes Gottes, also der Idee einer Verfassung größtmöglicher menschlicher Freiheit.

34 Vgl. Martin Luther, Großer Katechismus, Das Erste Gebot, BSLK, 560,5–24.

Vernunft noch Kraft zugeeignet wird. Diese fremde Zueignung des fremden Werkes Gottes, die trinitarische Selbsthingabe Gottes als Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher, ist das Ereignis von Huld und Gnade. Sie wird dem in seinem Abgott gefangenen Herzen als *fremde Liebe Gottes* offenbar. „Denn alle Welt, wiewohl sie mit allem Fleiß darnach getrachtet hat, was doch Gott wäre und was er im Sinn hätte und täte, so hat sie doch der keines je erlangen mögen. Hie aber hast Du es alles aufs allerreichste. Denn da hat er selbs offenbaret und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln. ... Denn wir künnend ... nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Hulde und Gnade erkannten ohn durch den HERRN Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber künnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbaret wäre.“³⁵

Ihr Verständnis von Person führt Kant und Luther an dieser Stelle zu zwei charakteristisch verschiedenen Antworten auf die Aporie des Gewissens und den Zwiespalt der Person. Beide Antworten sind unvereinbar. Aber sie sind ethisch supplementär. Dem gilt der letzte Abschnitt.

6. Pragmatische Personautonomie und „daseiende Liebe“ – Mitsein und Insein von Personen (Kant und Luther)

Was von Kant heute wirksam ist, das ist nicht der hohe moralmetaphysische Personbegriff, den ich im zweiten Abschnitt skizzierte. Es ist auch nicht der hohe Autonomiebegriff, das Gefühl der Achtung vor der Pflicht, das alle Motive niederschlägt, so dass ich mich frei glaube. Was wirksam ist, ist der pragmatische Personbegriff: Der Mensch ist ein freihandelndes Wesen, das sich selbst macht oder machen soll.³⁶ Diesen pragmatischen Begriff finden wir in Kants später Anthropologie:

„Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* und, vermöge der Einheit des Bewußtseins, bei allen Veränderungen,

³⁵ M. Luther, a. a. O., 660,23–32.38–47.

³⁶ Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Werkausgabe in 10 Bänden, Bd. 10, hg. v. W. Weischedel, Stuttgart⁹1995, 399–690, B IV.

die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein ... [von Sachen und Tieren] durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen; selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann; weil er es doch in Gedanken hat“³⁷.

Personen haben eine pragmatische Ich-Identität. Gerade deshalb sollen sie aber – so Kant – nicht den „egoistischen“ Standpunkt einnehmen, sondern den „pluralistischen“, den Standpunkt des Mitseins. Drei Kennzeichen dieses pluralistischen Standpunkts nenne ich:

- (a) Ich soll Person nur *mit* anderen Personen sein, Weltbürger *mit* anderen Weltbürgern, die sich gegenseitig zugestehen, verantwortlich zu sein dafür, was sie jeweils aus ihrer begrenzten Sicht für wahr halten und aus sich machen.³⁸
- (b) Zugleich verpflichte ich mich – z. B. in Situationen des Interessenkonflikts, des Interpretationskonflikts, des moralischen Konflikts – dem anderen gegenüber den Standpunkt des teilnahmslosen, selber interesselosen, aber einfühlsamen Beobachters einzunehmen.³⁹
- (c) Besonders wirksam scheint mir der dritte Aspekt der pragmatischen Personautonomie: Er scheint ein Verfahren zu bieten, wie in moralisch und rechtlich unentscheidbaren Konfliktsituationen die strittige Entscheidungsfindung letztinstanzlich abgebrochen werden kann. Dieses Verständnis von pragmatischer Personautonomie liegt etwa dem heutigen Verständnis von Patientenautonomie zugrunde oder sollte ihm doch zugrunde liegen.

Am Beispiel Patientenautonomie will ich diese pragmatische Personautonomie kurz diskutieren, um ihre Leistung und ihre Grenze aufzuzeigen: In Situationen, in denen ein Patient oder eine Patientin vor einer ärztlich indizierten Behandlungsentscheidung steht, etwa vor der Frage künstlicher Sondenernährung, greifen pragmatische Autonomie und ärztliche Fürsorge ineinander. Fürsorge kann nur bedeuten: den Willen des Patienten im Beratungsgespräch ausreichend abzuklären, nicht, an dessen Stelle zu entscheiden. Fürsorge bedeutet, dem Patienten mögliche Folgen eines Verzichts auf die Behandlung und mögliche Folgen einer Zustimmung vor Augen zu

37 I. Kant, Anthropologie, B 3 f.

38 Vgl. J. Simon, Kant – Die fremde Vernunft (Anm. 13), 337–348.

39 Diese im Rückgriff auf Adam Smith vorgenommene „Erweiterung“ des Kantischen Autonomie-Konzepts um universalistisch gebilligte Haltungen, die Ernst Tugendhat vorschlägt (vgl. oben Anm. 9), läßt sich m. E. schon bei Kant selbst im Ansatz finden, allerdings in anderer Begründung als bei Tugendhat.

stellen. Wenn der Patient nach dieser Beratung zum Urteil kommt: keine Sondenernährung, trotz hoher, vielleicht irreversibler und tödlicher Folge-
risiken, so ist dies vorrangig zu respektieren.

Respekt vor dem aufgeklärten, konkret situativ bezogenen und subjektiv klar geäußerten Patientenwillen soll für die Behandlungsentscheidung ausschlaggebend sein. Pragmatische Patientenautonomie ist ein ethischer ex-ante-Grund der Entscheidung. Fürsorge kann hier nicht meinen, stellvertretend Folgen und Bedürfnisse abzuschätzen und daraufhin anwaltschaftlich zu entscheiden. Fürsorge meint hier: den Patienten wie ein unbeteiligter, aber einfühlsamer und behutsamer, interpretierender Beobachter über mögliche Folgen eines Entschlusses informieren.

Die Regel: Handle so, wie ein unbetroffener, aber einfühlsamer und behutsamer Beobachter handeln würde, ist hier eine Prüf-Regel der Fürsorge. Ihr Befolgen macht Fürsorge verantwortbar. Umgekehrt sind Patienten auf solche moralisch aufgeklärte Fürsorge angewiesen. Patienten sind keine einsamen Subjekte. Ihre Entscheidungsfindung ist in das ärztliche Ethos, das pflegerische Ethos, das seelsorgerische Ethos der Beratung eingebettet. Es ist darin auch verstrickt.

Doch Achtung! Respekt vor der Autonomie des Patienten bedeutet nicht: Nur er selbst kennt letztlich seine wahren Bedürfnisse. In vieler Hinsicht kennen Ärzte und Pflegende diese nämlich besser. Und wir gestehen ihnen das in vielen Fällen auch zu, wenn wir ihrem Rat folgen. Präzise formuliert gilt: die Äußerung des Patienten über das, was er als seine Lebensbedürfnisse in einer Behandlungssituation bestimmt, definiert im Entscheidungs- und Konfliktfall den Abbruch der Diskussion. Dies ist eine moralische Position, die auch kontrafaktisch gilt, angesichts des Eindrucks einer Fehlentscheidung des Patienten.

Das Konzept der Patientenautonomie und damit das Konzept der Personautonomie ist kein Königsweg zur wahren menschlichen Natur. Es ist kein Königsweg zu den echten, wahren Bedürfnissen gegenüber autoritär manipulierten Begehungen und Motiven. Es ist ein Konzept, das den Abbruch ansonsten unentscheidbarer Konflikte moralisch verantwortbar regelt. Es erlaubt, Ärzte aus der Verantwortung zu entlassen, wenn dem nicht objektive strafrechtliche Bestimmungen oder die arztethische Letztverantwortung entgegenstehen.

Die Frage, ob und wie ich mich in konkreten Handlungen und Handlungsentscheidungen wiedererkenne, auch wenn es von außen her gesehen andere Möglichkeiten gibt und auch wenn das Geflecht der Motive und Folgeabwägungen, die mich leiten, mir selbst unüberschaubar ist, wird hier mit einem bestimmten Verfahren beantwortet, wie Entscheidungen mora-

lisch zu finden sind. Vorausgesetzt ist hier Kants skizzierte Lösung der Aporie des ethischen Naturzustands. Seine Grenze findet dieses Verfahren deshalb aber auch an den Unterlassenspflichten des Unantastbaren, wie sie im moralmetaphysischen Begriff der Autonomie und der Würde des Menschen grundgelegt sind: Weder Ärzte noch Pflegekräfte können dazu genötigt werden, diese Grenzen zu überschreiten und damit in gewisser Weise für die pragmatische Überzeugung anderer instrumentalisiert zu werden. Pragmatische Personautonomie kann nur über den Umweg der fremden Vernunft anderer vernünftig zur Geltung gebracht werden. Ich sehe keinen Anlass, diesen Verfahrensbegriff pragmatischer Personautonomie infrage zu stellen. Ich sehe aber erst recht, wie eng seine Grenzen sind.

Die eigentlich schwierigen Entscheidungen, etwa im Verlauf einer chronischen Krankheit, eines chronischen Verfallsprozesses oder im akuten Notfall werden davon kaum berührt. Dies gilt nicht nur, wenn Patienten nicht zustimmungsfähig sind. Hier sind nicht nur Ermessensentscheidungen verlangt, sondern mehr: Einzelfallentscheidungen, Einzelfallgerechtigkeit. Einzelfallgerechtigkeit ist eine paradoxe Sache. Ein Einzelfall ist streng genommen überhaupt kein Fall einer allgemeinen Regel mehr. Urteilen muss hier nicht dem Fall, sondern in ihm der fremden Person gerecht werden. Dazu gehören Wissen, Erfahrung, Kunst und das Sicheinlassen auf eine unverwechselbare Person und Lebensgeschichte von Patient und Angehörigen. Handeln ist hier nicht prinzipiell und ex ante begründbar. Es folgt einer aufzufindenden Kunstregel. Eine Kunstregel ist aber eine Regel, die nicht selbst unter höhere Regeln zu bringen ist.

Was geschieht, wenn man es trotzdem versucht, lässt sich an einem besonders strittigen Beispiel zeigen. Die Bundesärztekammer hat 1998 Richtlinien zur Sterbebegleitung publiziert. Es heißt dort:

„Bei einwilligungsunfähigen Patienten, also bei Komatösen, Patienten mit schwersten Hirntraumata, bei Wachkoma-Patienten und bei unheilbar kranken Patienten, z.B. Krebspatienten mit langsamer, aber chronischer Verschlechterung und beginnendem Ausfall von Organfunktionen, schließlich bei Sterbenden ist im wesentlichen nur noch die Basisbetreuung zu gewährleisten.“

Und nun wird diese Basisbetreuung definiert: „Dazu gehören u. a.: Menschenwürdige Unterbringung, Zuwendung, Körperpflege, Lindern von Schmerzen, Atemnot und Übelkeit sowie Stillen von Hunger und Durst.“ Hier wird der Versuch unternommen, die Grundbedürfnisse der Person in eine ethische Formel zu bringen. Es werden Bedürfnisse formuliert. Die

Erfüllung dieser Bedürfnisse muss in jedem Fall gewährleistet sein. Diese Formel wurde viel kritisiert – zurecht.

Exemplarisch unklar ist die Formel: „Stillen von Hunger und Durst“. Was soll damit gefordert sein? Ist damit das subjektiv empfundene und geäußerte Hunger- und Durstbedürfnis des Patienten gemeint? Aber Komatöse äußern keine subjektiven Empfindungen. Sind damit objektive physiologische Standards gemeint wie eine basale Kalorienversorgung? Aber basale Kalorienversorgung – unbesehen immer und bei allen gewährleistet, etwa über künstliche Ernährung – könnte bei chronisch Kranken (im finalen Stadium) Leiden erheblich verlängern, ohne dass noch irgendeine Aussicht auf Heilung bestünde. Bei ihnen ist Hunger und Durst vielleicht quälend echt. Trotzdem fragt sich manch Betroffener, ob dieses Bedürfnis nicht in gewisser Weise unerfüllt bleiben sollte, ob also etwa auf künstliche Ernährung und Kalorienversorgung verzichtet werden sollte. Umgekehrt käme der generelle Verzicht auf künstliche Ernährung bei anderen Krankheitsverläufen aktiver Euthanasie auf vermutetes Verlangen gleich.

Die ethischen Einzel-Entscheidungen, die hier zu fällen sind, lassen sich nicht restlos durch medizinisches Expertenwissen ersetzen. Sie sollten auch dadurch nicht ersetzt werden. Ich meine, hier stößt das praktische Beraten und Entscheiden auf eine Frage, die durch das Konzept Personautonomie nicht gelöst wird und vielleicht sogar oft verdeckt wird. Es gibt keine materiale Formel, welche die zu erfüllenden Bedürfnisse verpflichtend machen kann. *Es kann keine geben und es sollte keine geben.* Es ist irreführend, zu fragen: Auf welche Formen von Bedürfnisbefriedigung verpflichtet uns die Richtlinie „Stillen von Hunger und Durst“ bei Koma-Patienten in jedem Fall? Regelbar ist nur die Grenzziehung: Unter welchen Bedingungen soll es nicht nur strafbar sein, sondern unmoralisch, einen Patienten verhungern und verdursten zu lassen?

Einzelfallgerechtigkeit gehört daher in ein Ethos der Anwaltschaft von Personen für Personen. Dieses Ethos der Anwaltschaft ist auf das lebensweltliche Ethos angewiesen. Lebensweltliches Ethos kann dabei das unter Angehörigen und Freunden des Patienten gemeinsam mit ihm geteilte Leben sein. Das Zusammenleben in der Familie wird dabei interpretiert als ethisch-dialogische Praxis, die es erlaubt, anwaltschaftlich zu entscheiden – etwa anstelle eines nicht mehr zustimmungsfähigen Patienten. Angehörige entscheiden vorrangig, welche Bedürfnisse ihres Patienten wie und wann befriedigt werden sollen.

Ein Ethos der Anwaltschaft von Personen für Personen kann aber auch stattfinden in einer Schmerztherapie, in der sich Arzt und Pfleger auf eine

ganz individuelle Schmerzerfahrung und Schmerzgeschichte eines anderen einstellen, gerade weil sie auch im Gegenüber zum schlechterdings unmitteilbaren Schmerz eines Anderen bleiben müssen. Sie sind von ihm noch auf andere als moralische und rechtliche Weise in Anspruch genommen.

Natürlich gilt auch hier: Was Angehörigen und Ärzten nicht zusteht, sind Aussagen über Lebenswert oder Lebensunwert. Viel wichtiger scheint mir aber dies: Advokatorisches Entscheiden bleibt höchst unsicher und ungewiss. Ob es richtig oder falsch ist – das ist oft bedrängend unentscheidbar. Es sollte letztlich unentscheidbar bleiben. Nur durch die absolute Differenz zwischen Personen ist es da. Es gibt hier keine Kontrolle und Garantie, keine Handlungsgewissheit. Und trotzdem: In der absoluten Differenz zwischen bestimmten Personen *ist* ein Verhältnis jenseits des moralischen und rechtlichen Anerkennungsverhältnisses da, das es überhaupt erlaubt, solche Advokation wahrzunehmen.

Kant spricht an dieser Stelle von „daseiender Liebe“ im wirklichen Handeln der Menschen.⁴⁰

„Das Christentum hat, außer der größten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflößt, noch etwas *Liebenswürdiges* in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person [sc. Jesu], die es [sc. das Christentum] uns mit großen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst: nämlich der sittlichen Verfassung, die Er stiftete; denn jene läßt sich nur aus dieser folgern.) Die Achtung ist ohne Zweifel das Erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe Statt findet; ob man gleich ohne Liebe doch große Achtung gegen jemand hegen kann. Aber wenn es nicht bloß auf Pflichtvorstellung sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem *subjektiven* Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwarten ist, was der Mensch *tun werde*, nicht bloß nach dem objektiven, *was er tun soll*: so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durchs Gesetz vorschreibt, genötigt werden zu müssen) ... Das Christentum hat zur Absicht: Liebe, zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt sie auch hervor; weil der Stifter desselben nicht in der Qualität eines Be-

40 Vgl. zu diesem Begriff: J. Simon, Kant – Die fremde Vernunft (Anm. 13), 468: Liebe „muß – als unentbehrliches Ergänzungsstück zum Gebot der Pflicht – *da* (d. h. wirklich) sein, ohne daß sie das Resultat menschlichen Handelns sein könnte. – Insofern kann man von hier aus – wenn man die göttlichen Zwecke als Zwecke ‚nur aus Liebe‘ versteht – auf das geglaubte *Dasein* verweisen (dessen *Notwendigkeit* ... nicht zu *beweisen* ist.)“ (468 f).

fehlhabers, der *seinen* Gehorsam-fordernden *Willen*, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eignen wohlverstandnen Willen, d.i. wornach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt.“⁴¹

Menschen handeln, wenn es aus Liebe geschieht, vollkommener und der Pflicht entsprechender, als wenn sie es nur aus vernünftiger Einsicht in die höhere Pflicht tun würden. Im Handeln aus Liebe nehmen sie neben ihrem eigenen auch den Willen des bestimmten anderen frei in ihre subjektiven Maximen auf. Ob aber wirklich Liebe der Grund ihres Handelns ist, kann niemand wissen.

Das Faktum des Christentums ist für Kant das Faktum, dass *solche* Liebe *da* ist. Es gründet im Willen seines Stifters – so, dass dieser Stifterwille nur in seiner geschichtlichen Mitteilung als Christentum da ist. Das Christentum bringt „Liebe auch hervor“. Als genuin „daseiende“ Wirklichkeit ist es liebenswürdig. „Das ist die moralische Liebenswürdigkeit, welche das Christentum bei sich führt ... und welche (was merkwürdig ist) zur Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto hellern Lichte zeigt.“⁴² Die Wirklichkeit dieser Verfassung freien Anerkennens gründet in der „Menschenfreundlichkeit“ Jesu. Sie wird bei Kant also jesulogisch exemplifiziert.

Luthers Personverständnis begründet die Realität der Nächstenschaft anders, christologisch und pneumatologisch. Sein Verständnis vom Mitsein und Insein der Personen in anderen reicht daher weiter, ohne unausweisbar zu werden. Es erlaubt, von einer daseienden Nächstenschaft zu reden, einer *passiven*, unwillkürlichen und in leiblichen Zeichen vermittelten Offenheit der Person für andere Personen und sogar von einem Sein der Person in

41 Immanuel Kant, Das Ende aller Dinge, in: Werkausgabe in 10 Bänden, Bd. 9, hg. v. W. Weischedel, Stuttgart, ¹⁰1993, 173–190, A 518 f.

42 I. Kant, Ende, A 521 f. Der „Menschenfreund“ Jesus (MS, A 158) teilt nicht Güter, sondern Güte mit. Mitteilung von Güte geschieht als Verheißung: „Also muß man jener Verheißung nicht den Sinn beilegen, als sollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohltäter gefesselt wird, richtet sich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, sondern bloß nach der Gütigkeit des *Willens* dessen, der geneigt ist, es zu erteilen“ (Ende, A 521). Jesus als Menschenfreund fesselt durch Selbstmitteilung, also in freier Herablassung zu den Bedürftigen: Mitteilung von Güte ist zugleich „Beherzigung der *Gleichheit* unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man andere durch Wohltun verpflichtet“ (MS, A 158).

anderen Personen in einer unverwechselbaren und geteilten Lebensgeschichte, vermittelt durch ihr Sein im Geist als Personen. Diese daseiende Nächstenschaft ist da im konkreten Ethos der lebensweltlich-familialen oder der ärztlichen Advokation für die Bedürfnisse anderer Personen. Sie ist aber nicht „immer schon“ da.

Warum diese Nächstenschaft da ist, diese passive Offenheit der Person für andere Personen und sogar in anderen Personen, dafür nennt der Glaube mit Luther keine transzendentalen Möglichkeitsbedingung und er begründet sie nicht prinzipiell. Er erzählt vielmehr vom Faktum des Geistes, der Taufe und dem Sein der Person Jesu Christi, um diese daseiende Wirklichkeit zu beschreiben.

Kann eine evangelische Ethik „Menschenrechte“ unterstützen?

Überlegungen zu Kant und Luther¹

Svend Andersen | Lystrup, Dänemark

Der Titel dieses Beitrages mag Befremden hervorrufen, denn es ist doch wohl keine Frage, ob eine evangelische Ethik „Menschenrechte“ unterstützen kann! In Dänemark ist es sehr wohl eine Frage. In der öffentlichen Debatte der letzten Jahre wird in diesem Lande von theologischer und kirchlicher Seite behauptet, der Begriff der Menschenrechte sei mit einem lutherischen Verständnis des christlichen Glaubens nicht vereinbar. Um diese Sachlage klarer zu machen, möchte ich gleich am Anfang etwas konkreter über Menschenrechte reden.

Die derzeitige Regierung Dänemarks versucht, durch das Ausländergesetz die Einwanderung zu begrenzen und den so genannten Zwangsehen vorzubeugen. Dazu dient die Regel, dass ausländische Partner von Dänen oder in Dänemark Lebenden Aufenthaltsgenehmigung nur dann bekommen, wenn sie über 24 Jahre alt sind. Es gelten noch eine ganze Reihe zusätzlicher Bedingungen, z. B. muss der in Dänemark lebende Teil die Versorgungspflicht übernehmen und eine Summe von etwa 7000,- € deponieren. Außerdem muss die Zugehörigkeit der beiden Partner zu Dänemark insgesamt größer sein als ihre Zugehörigkeit zu einem anderen Land.²

Diese Gesetzgebung ist nun laut eines Berichtes des Kommissars für Menschenrechte des Europarates nicht ohne weiteres mit der Europäischen Menschenrechtskonvention vereinbar. Es geht hier insbesondere um diesen Artikel der Konvention:

1 Das Folgende ist eine überarbeitete und erweiterte Version meines Vortrages auf der Herbsttagung der Luther-Akademie in Ratzeburg im Oktober 2004. Ich habe versucht, die anderen Beiträge und die Diskussionen zu berücksichtigen.

Dank möchte ich meiner Frau, Ingrid Oberborbeck, für die sprachliche Verbesserung des Manuskriptes aussprechen.

2 Lov Nr. 429 af 9. 6. 2004, Kapitel 1.

Artikel 8

Recht auf Achtung des Privat- und Familienlebens

(1) Jede Person hat das Recht auf Achtung ihres Privat- und Familienlebens, ihrer Wohnung und ihrer Korrespondenz.

(2) Eine Behörde darf in die Ausübung dieses Rechts nur eingreifen, soweit der Eingriff gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig ist für die nationale oder öffentliche Sicherheit, für das wirtschaftliche Wohl des Landes, zur Aufrechterhaltung der Ordnung, zur Verhütung von Straftaten, zum Schutz der Gesundheit oder der Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.

In einem gerade erschienenen Report des dänischen Institutes für Menschenrechte wird behauptet, es seien etliche Prozesse am Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte über das Ausländergesetz zu erwarten (Institut for Menneskerettigheder 2004).

Es ist dies nur das jüngste Beispiel einer Spannung zwischen Menschenrechten und einer restriktiven Einwanderungspolitik in Dänemark. Hier finden wir den Hintergrund einer ersten Kritik an den Menschenrechten. Es wird behauptet, Menschenrechte verkörperten einen abstrakten Humanismus im Gegensatz zur konkreten Verpflichtung gegenüber der Nation, die Teil der Nächstenliebe sei. Um klarzumachen, worum es in der lutherischen Kritik der Menschenrechte auch geht, sei noch ein zweites Beispiel genannt, diesmal aus der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (UNO)*:

Artikel 1. Alle Menschen sind frei geboren und gleich an Würde und Rechten. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.

Gegen eine solche grundsätzlichere Formulierung der Menschenrechte wird in der dänischen Debatte von Seiten lutherischer Theologen eingewendet, der Gedanke angeborener Rechte sei Ausdruck menschlicher Werkerechtigkeit. Schließlich wird die Hervorhebung von Rechten als Widerspruch einer lutherischen Betonung der Pflicht gesehen.³

3 Als repräsentativ für die Kritik kann Krarup (2000) genannt werden. S. Krarup ist Pfarrer in der Evangelisch-Lutherischen Volkskirche Dänemarks. Theologisch und kirchlich gehört er der „Tidehverv“ [Zeitwende]-Bewegung an, einer ursprünglich von der dialektischen Theologie und dem Denken Søren Kierkegaards beeinflusste Gruppierung. Seit 2001 ist Krarup Mitglied des dänischen Parlaments, des Folketing. Er vertritt hier die nationalkonservative „Dänische Volkspartei“.

Die Kritik der Menschenrechte ist somit komplex. Aber das entspricht dem komplexen Charakter der Menschenrechte selbst. Wie meine Beispiele zeigen, reichen die Formulierungen der Menschenrechte von sehr konkreten Bestimmungen über das Familienleben, die als Grundlage von Rechtsprozessen dienen können, bis zu sehr abstrakten Deklarationen über die Würde des Menschen.

Was hat nun all dies mit Luther und Kant zu tun? Zunächst gilt es zu präzisieren, dass „evangelische Ethik“ in unserem Zusammenhang *lutherische Ethik* bedeutet, d. h. eine Ethik, in der die Theologie Martin Luthers eine maßgebliche Rolle spielt. Nun ist der Begriff „Menschenrechte“ bekanntlich erst nach Luther entstanden. Man kann allerdings über die Chronologie seines Erscheinens diskutieren, etwa ob er in der spanischen Spätscholastik formuliert wird. In dem Fall wäre der Begriff der Menschenrechte schon zur Zeit Luthers bekannt. Meines Wissens hat Luther sich jedoch nicht auf ihn bezogen. Zum eigentlichen Durchbruch kommt der Begriff der Menschenrechte ja auch erst in der politischen Moderne, wie die Menschenrechtserklärungen der amerikanischen Unabhängigkeit und der französischen Revolution zeigen.

Hinter unserer Problemstellung liegt somit die Frage, ob sich überhaupt eine lutherische Ethik des Politischen mit den Gegebenheiten der Moderne vereinen lässt. Damit ist auch insofern die Rolle Immanuel Kants gegeben, als man ihn schlechthin als den Philosophen der politischen Moderne auffassen kann. Und bei Kant finden wir explizit eine Reflexion über den Begriff der Menschenrechte.

Wenn es nun aber um eine *heutige* Formulierung einer lutherischen Ethik geht, ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, wie die politische Moderne – darunter Kant – von unserer theologischen Tradition aufgenommen worden ist.

Mit diesen Bemerkungen ergibt sich der Gang des Folgenden. Zunächst möchte ich (1) Elemente bei Luther hervorheben, die für ein heutiges Verständnis einer Ethik der Menschenrechte wichtig sind. Danach werde ich (2) Entsprechendes in Bezug auf die Ethik und politische Philosophie Kants machen. Dann zeige ich kurz (3) durch ein Beispiel, wie sich ein lutherischer Theologe im 19. Jahrhundert zur demokratischen Entwicklung verhalten hat. Und schließlich gebe ich (4) eine vorläufige Formulierung einer heutigen lutherischen Ethik der Menschenrechte.

Vorher seien noch – im Anschluss an die zitierten Formulierungen – die entscheidenden Züge der Menschenrechte zusammengefasst. Es besteht eine Spannung zwischen dem Charakter der faktischen Rechtsregeln und der vorausgesetzten Unabhängigkeit von konkreten Gesetzgebern. Es besteht

ein Zusammenhang zwischen der Würde des Menschen und den grundlegenden Rechten und Freiheiten. Schließlich stellt sich die Frage nach dem Begriff der Rechte⁴ selbst und seinem Verhältnis zur Pflicht.

1. Freiheit, Gleichheit und Recht bei Luther

Der begriffliche Kern des modernen Gedankens von den Menschenrechten besteht aus dem Komplex Würde des Menschen, Freiheit, Gleichheit und Rechte.⁵ Die traditionelle theologische Interpretation des Begriffes Menschenwürde ist, dass sie auf der Gottebenbildlichkeit beruht. Bei Luther kann es diesen direkten Zusammenhang zwischen den Begriffen nicht geben. Man könnte auch sagen, dass die Begriffe „Würde“ und „Rechte“ in Luthers Ethik keine zentrale Rolle einnehmen. Dieser Vermutung werde ich jetzt etwas detaillierter nachgehen.

Warum der Begriff „Würde des Menschen“ bei Luther problematisch ist, sehen wir in den Thesen *De homine*. Der Mensch ist zwar, so heißt es in These 21, eine „creatura ad imaginem Dei facta“, aber durch die Sünde ist die Gottebenbildlichkeit zerstört. Nun ist der Mensch auch der durch Glauben Gerechtfertigte (These 32). Aber die aus der Rechtfertigung folgende Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit ist eine zukünftige, eschatologische Gegebenheit (These 38).

Was im allgemeinen Luthers Gebrauch des Ausdruckes „*dignitas homini*“ bzw. „Würdigkeit“ betrifft, läuft er sehr oft darauf hinaus, der Mensch werde ohne eigene Würdigkeit gerechtfertigt. Dies betrifft natürlich die Stellung *coram deo* und sagt noch nichts über eine mögliche ethische Rolle des Begriffes der Würde aus.

In dem Genesiskommentar heißt es etwas anders als in *De homine*, die *imago dei* werde durch das Evangelium restauriert (zu Gen 1,26), bzw. sie

4 Um die spezifische Bedeutung von *Menschenrecht* festzuhalten, wäre es angemessen, immer die Mehrzahlform „Rechte“ zu benutzen, da der Ausdruck „Recht“ auf Deutsch zweideutig ist. Der Ausdruck umfasst die Bedeutungen der beiden englischen Ausdrücke *law* und *right*.

5 Laut Artikel 1 der UNO-Welterklärung gelten Freiheit und Gleichheit hinsichtlich der Würde und der Rechte. Ich beschränke mich auf diese Grundbegriffe des Menschenrechtsgedankens und übergehe sowohl die Erwähnung der Brüderlichkeit im Artikel 1 als auch die konkreten Rechte der Welterklärung. Somit gehe ich nicht auf die Unterschiede zwischen Freiheitsrechten, sozialen und politischen Rechten usw. ein.

werde durch das Wort und den heiligen Geist wiedergewonnen (zu 9,6). Luther benutzt hier direkt den Ausdruck „dignitas“ und setzt ihn sogar mit der Gleichheit in Verbindung: „Homines inter se aequali dignitate et conditione sint“ (zu 9,6). Übrigens gehört zur theologischen Anthropologie nach Luther die Hervorhebung des rätselhaften Ursprungs des Menschen aus dem Worte Gottes. Wie in den Thesen De homine betont er die Unfähigkeit der aristotelischen Philosophie, die Herkunft des Menschen zu erklären.

Die Unwürdigkeit des Menschen vor Gott wird nach Luther in dem Gleichnis vom Pharisäer und dem Zöllner dargestellt. Aber in einer Predigt über diesen Text macht er klar, wie die Gottesbeziehung mit der Beziehung zum Nächsten engstens zusammenhängt. Und hier tritt ein mit der Würde verwandter Begriff auf. Der Pharisäer verstößt nach Luther durch seine Vermessenheit gegen das erste Gebot und überhaupt die erste Tafel des Gesetzes. Aber nicht nur das:

Des gleichen sihe, wie er auch die ander Tafel rumpelt und tobet wider seinen Nehesten, Denn da ist auch gar keine Christliche liebe noch trew, dabey man spueren koendte, das er des Nehesten ehre oder seligkeit suechte oder jm goennete, Sondern schlecht zuferet und jn gar mit fuessen trit durch sein schendliche verachtung und nicht *eines Menschen werd* achtet ... (WA 22, 200, meine Hervorhebung).

Es gibt also nach Luther eine Korrespondenz zwischen der Achtung Gott gegenüber und der Behandlung des Nächsten als jemand, der eines Menschen wert ist. Eine solche Behandlung ist der Achtung der Menschenwürde sehr verwandt.

Ein grundlegender Zug der Ethik Luthers ist eben der Zusammenhang zwischen der Beziehung zu Gott und zu anderen Menschen, wie dieser Zusammenhang im doppelten Liebesgebot gegeben ist. Aus der von Gott empfangenen – durch Christus vermittelten – Liebe fließt die Liebe zum Nächsten. Die Liebe hat sozusagen bei Luther eine doppelte Gestalt, je nach dem, ob sie vor Gott gilt oder gegen den Nächsten gerichtet ist (geistlich – weltlich). Das gilt auch von anderen Begriffen, etwa der Gerechtigkeit. Es gibt aber auch Begriffe, die bei Luther keinen zwischenmenschlichen, weltlichen Platz haben. Dies ist für unsere Fragestellung von entscheidender Wichtigkeit. Der Grund, weshalb Menschenrechte keinen Platz in der politischen Ethik haben, ist nämlich, dass die entsprechenden Kernbegriffe fast ausschließlich eine Bedeutung *coram deo* haben.

Die Liebe zum Nächsten ist natürlich der Kern des sozialen und politischen Handelns eines Christen. Das drückt Luther sehr schön in der Obrigkeitsschrift aus:

Aber weil ein rechter Christ auf Erden nicht ihm selbst, sondern seinem Nächsten liebt und dienet, so tut er von Art seines Geistes auch das, des er nicht bedarf, sondern das seinem Nächsten nutz und not ist. Nun aber das Schwert ein großer nötiger Nutz ist aller Welt, daß Fried erhalten, Sünd gestraft und den Bösen gewehret werde, so gibt er sich aufs allerwilligst unter des Schwerts Regiment, gibt Schoß, ehret die Obrigkeit, dienet, hilft und tut alles, was er kann, das der Gewalt förderlich ist, auf daß sie im Schwang und bei Ehren und Furcht erhalten werde; wiewohl er des für sich keines bedarf, noch ihm not ist, denn er siehet danach, was andern nutz und gut ist, wie Paulus Eph. 5,21 lehret. Gleich wie er auch alle andern Werk der Liebe tut, deren er nicht bedarf (WA 11, 253).

Etwas ähnliches gilt für die *Gerechtigkeit*. Im *Galaterbrief-Kommentar* von 1519 stellt Luther die Gerechtigkeit coram deo und die menschliche Gerechtigkeit als Gegensätze gegenüber. Die menschliche Gerechtigkeit ad extra wird hier als sklavenhaft und vorgetäuscht dargestellt. Etwas anders drückt Luther sich im *Sermo de duplici iustitia* aus. Hier besteht ein enger Zusammenhang zwischen den beiden Gestalten der Gerechtigkeit: die iustitia propria steht nicht im Gegensatz zur iustitia aliena, sie ist keine Gerechtigkeit des Gesetzes oder der Werke, sondern beruht auf einer cooperatio des Menschen mit der fremden Gerechtigkeit. Die zweite Gerechtigkeit hat dieselbe Struktur wie die Nächstenliebe, ja ist weitgehend mit dieser identisch.

Wie steht es nun bei Luther mit den für die politische Moderne so entscheidenden Begriffen der Freiheit und der Gleichheit? Ich denke, die überwiegende Tendenz ist, dass Luther ihnen nur eine positive Funktion coram deo zugesteht, während sie im Bereich des sozio-politischen keinen legitimen Platz haben.

Was die *Freiheit* betrifft, sehe ich meine Vermutung in der Herr-Knecht-Dialektik des *Freiheitstraktates* bestätigt. Die Freiheit coram deo ist die Unabhängigkeit von allen Bedingungen für die Rechtfertigung wie etwa die Gesetzeserfüllung. Es ist die Freiheit des sola fide. Während Freiheit somit die Nutzlosigkeit der Werke und Leistungen coram deo bedeutet, beinhaltet die Knechtschaft des Christen umgekehrt die Notwendigkeit des Tätigseins und Handelns. Es dreht sich hier natürlich um die Werke der Nächstenliebe. Diese Werke können allerdings auch frei genannt werden, und zwar in dem Sinne, dass sie frei sind von jeglicher religiöser Intention. Der Christ weiß, dass er ihrer nicht bedarf, um sich vor Gott zu meritieren, sondern die Handlungen intendieren ganz das Wohl des Nächsten:

Darumb soll seyne meynung ynn allen werckenn frey und nur dahynn gericht seyn/ das er andern leutten damit diene und nütz sey (WA 7, 34).

Auch die Unterordnung unter die Obrigkeit ist in diesem Sinne ein freies Dienen des Mitmenschen.

Man kann vielleicht sagen, dass Freiheit bei Luther einen Aspekt der religiösen Beschaffenheit des Handlungssubjekts bezeichnet, und nicht zum Inhalt des ethischen Handelns gehört. So sagt er im frühen Galaterbriefkommentar, die christliche Freiheit sei eine göttliche Freiheit, die bewirke, „hilariter et gratuito bona operemur“ (WA 2, 575). Die Gerechtigkeit des Glaubens sei eine „libertas faciendi“, während die menschliche Gerechtigkeit eine Freiheit des Unterlassens sei.

Man könnte fragen, ob Luther nicht doch die Freiheit zu einem Element weltlicher Ethik macht, nämlich mit seiner Begrenzung der weltlichen Gewalt in Glaubenssachen. Im zweiten Teil der Obrigkeitsschrift begründet er ja seine Kritik der Konfiskation von Bibelübersetzungen damit, der Glaube sei „ein freies Werk“, vor dem die äußere Gewalt zurückweichen müsse. Es wäre aber natürlich völlig falsch, hier Freiheit im Sinne der Glaubensfreiheit gegenwärtiger Menschenrechtserklärungen zu sehen. Es ist nicht von der Freiheit jedes Einzelnen, einen Glauben zu haben, die Rede, sondern von der Freiheit des Gläubigen coram deo. Wovor die politische Gewalt hier nach Luther zurückweichen muss ist nicht ein Menschenrecht, sondern „ein göttliches Werk im Geiste“ (WA 11, 264). Soweit zu Luthers Auffassung des Freiheitsbegriffes.

Was nun die *Gleichheit* betrifft, stellt Luther im *Genesiskommentar* die Frage, warum nicht aus der gleichen Würde der Menschen auch eine politische Gleichheit folge. Sei es nicht die größte Ungerechtigkeit, dass einige für sich die Machtausübung über andere in Anspruch nehmen? Luthers Antwort lautet, solche Fragen seien Ausdruck reiner Vernunftüberlegungen. Demgegenüber stellt er das Wort und die Gebote Gottes, welche die Struktur der Über- und Unterordnung festgesetzt haben, also gerade die Unfreiheit (WA 42, zu Gen 9,6).

Wiederum ist es aber nicht so einfach, dass Luther jegliche zwischenmenschliche Gleichheit zugunsten einer Gleichheit coram deo ablehnt. Es zeigt sich nämlich, dass in dem Liebesgebot – „liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ – die Gleichheit impliziert ist. Dass der Nächste Ziel der Liebe ist, bedeutet nach Luther, dass jegliches Ansehen der Person ausgeschlossen ist. Wer die Schwachen und Ungelehrten verachtet, sieht nicht den Nächsten als Mensch, sondern als Maske. Genauer gesehen ist die Gleichheit in dem „wie dich selbst“ enthalten. Das „wie“ bezeichnet das Beispiel und den Maßstab für die Liebe gegen den Anderen. Ich liebe mich selbst darin, dass ich darauf bedacht bin, was mir nützlich, ehrenvoll und notwendig ist. Dasselbe bin ich dem Nächsten schuldig, und zwar mit derselben

Hingabe. Der Nächste ist das edelste Objekt meiner Handlung, denn er ist am meisten mit mir verwandt. Luther sagt hier nicht, die im Liebesgebot implizierte Gleichheit unter den Menschen beruhe auf der Gottebenbildlichkeit. Aber worauf sonst sollte sie denn beruhen? (WA 2, 576 f).

Eine konkrete ethische Konsequenz aus der Gottebenbildlichkeit zieht Luther im Genesiskommentar wie es ja auch im Text Gen 9,6 formuliert ist. Dieser Vers zeige, dass Gott die Achtung seines Bildes im Anderen fordert („hanc imaginem vult, ut alii in aliis revereamur“, WA 42, 361). Mit diesem Tötungsverbot begründet Gott nach Luther die politische Herrschaft. Wir sehen hier wie auch sonst, wie eng die politische Machtausübung, die Funktion der weltlichen Obrigkeit, mit der Institution des Rechts zusammenhängt.

Dass Gleichheit aber letzten Endes *nicht* die sozio-politischen Relationen unter Menschen kennzeichnen kann, betont Luther unmissverständlich in seiner *Ermahnung zum Frieden* auf die zwölf Artikel. Zur Forderung nach Aufhebung der Leibeigenschaft sagt er:

Es will dieser Artikel alle Menschen gleich machen und aus dem geistlichen Reich Christi ein weltlich, äusserlich Reich machen, welchs unmöglich ist. Denn weltlich Reich kann nicht bestehen, wo nicht Ungleichheit ist in Personen, dass etliche frei seien, etliche gefangen, etliche Herren, etliche Untertanen etc. (WA 18, 327).

Soweit Luthers Ausführungen zur Gleichheit.

Das politische Wohltun des Christen umfasst ausdrücklich das *Recht*. Ein Christ solle zwar für sich selbst nicht den Schutz der weltlichen Gewalt in Anspruch nehmen, so Luther in der Obrigkeitsschrift –

Aber für andere kann und soll er Vergeltung, Recht, Schutz und Hilfe suchen und dazu beitragen, was er nur kann (WA 11, 259).

Im gesellschaftlichen Kontext bedeutet christliche Nächstenliebe somit auch, dem Anderen zu seinem Recht zu verhelfen.

Fassen wir diese Überlegungen zu Luther ganz kurz zusammen: Christliche Nächstenliebe setzt nach Luther die Freiheit des Liebenden und die Gleichheit des Nächsten voraus. Aber der Christ strebt nicht die äußerlich-rechtliche Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit an. Nächstenliebe bedeutet im weltlichen Bereich die Sicherung des Rechtes anderer Menschen. Aber dieses Recht lässt sich nicht in so etwas wie Menschenrechte ausmünzen.⁶

2. Freiheit, Gleichheit und Menschenrecht bei Kant

Die Ethik Immanuel Kants ist umstritten. Ich selbst habe bei Knud E. Løgstrup gelernt, Kant habe – wie Kierkegaard –

... ganz vergessen, dass das Wesen der Moral Ersatz ist. Ihre Ethik ist eine religiöse Sublimierung der moralischen Ersatzhaltung (Løgstrup 1968, 162).

Die Hauptthese Kants, dass ausschließlich die verallgemeinernde Selbstbestimmung über den moralischen Charakter einer Handlung entscheidet, ist und bleibt in der Tat unplausibel. Ich möchte aber jetzt nicht auf die kantische Ethik als solche eingehen, sondern mich im Zuge unserer Fragestellung – des Problems der Menschenrechte – auf seine politische Ethik konzentrieren, d. h. seine Ethik in ihrem Zusammenhang mit der Rechtsphilosophie und der politischen Philosophie. Man könnte übrigens fragen, ob nicht die kantische Ethik – die *Grundlegung* und die *Kritik der praktischen Vernunft* – von der politischen Philosophie her zu verstehen ist, etwa im Sinne des Vorgehens Platons in der *Politeia*: „so untersuchen wir zuerst an den Staaten, was [die Gerechtigkeit] wohl ist, und dann wollen wir sie so auch an den einzelnen betrachten ...“ (369 d).

Der Staat als ganzer ist bei Kant der durch den Gesellschaftsvertrag konstituierte Staat. In der Darstellung Rousseaus, der Kant folgt, beinhaltet der Kontraktualismus: „l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté“ (Gehorsam gegen das selbstgegebene Gesetz ist Freiheit; *Contrat Sociale*, Kapitel 8). In der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* stellt Kant gewissermaßen die Frage: Wie muss der Mensch als Handlungssubjekt beschaffen sein, wenn er zur kollektiven Selbstbestimmung fähig sein soll? Die Antwort gibt der kategorische Imperativ in seiner ersten Formulierung:

6 Ich habe mich hier auf den Stellenwert der mit „Menschenrecht“ verbundenen Kernbegriffe bei Luther konzentriert. Wenn es um die Auffassung einer heutigen lutherischen Ethik geht, müssen zwei zusätzliche Elemente bei Luther berücksichtigt werden: Erstens seine Unterscheidung innerhalb der Nächstenliebe zwischen dem Handeln des Christen „für sich selbst“ und dem Handeln für den Nächsten. Man kann hier zwischen persönlicher Ethik und Berufsethik unterscheiden, bzw. zwischen persönlicher und organisierender Nächstenliebe. Zweitens muss an Luthers Festhalten am Begriff des natürlichen Gesetzes erinnert werden. Ein Handeln auf der Grundlage des natürlichen Gesetzes, in der Goldenen Regel zusammengefasst, entspricht nach Luther weitgehend dem politischen Handeln aus christlicher Nächstenliebe. Diese Entsprechung ermöglicht – so könnte man modern formulieren – einen Konsens zwischen Christen und Nicht-Christen.

... handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde (GMS, 52).

Wenn wir Luther und Kant vergleichen, müssen wir uns klarmachen, dass sie völlig verschiedene Auffassungen des Politischen vertreten. Kant vertritt mit seiner Rezeption des Kontraktualismus die politische Moderne. Der amerikanische politische Philosoph John Rawls formuliert (nicht auf Luther und Kant bezogen) diesen Unterschied folgendermaßen:

... zwischen den unveränderlichen Elenden des Lebens wie Seuchen und Epidemien einerseits und ihren fernen unwandelbaren Ursachen wie das Schicksal und der göttliche Wille andererseits gibt es politische und soziale Institutionen, die durch Menschen veränderbar sind. Diese Idee brachte die Bewegung zur Demokratie im 17. Jahrhundert hervor. ... die soziale Ordnung wurde nicht mehr als feststehend angesehen: politische und soziale Ordnungen konnten revidiert und reformiert werden mit dem Ziel, Menschen glücklicher und zufriedener zu machen (Rawls 1999, 46, meine Übersetzung⁷).

Der Begriff des Gesellschaftsvertrages ist sozusagen der anschauliche Ausdruck dieses neuen Gedankens von der Veränderbarkeit sozio-politischer Strukturen und Institutionen. Und zu diesem Gedanken stehen die Begriffe „Menschenwürde“ und „Menschenrechte“ in engster Beziehung.

Bei Kant tritt der Begriff „Menschenwürde“ bekanntlich in der anderen Formulierung des kategorischen Imperativs in Erscheinung:

Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst (GMS, 66f).

Hier wird die völlige Gleichheit zwischen Handlungssubjekt und „Objekt“ deutlich; man könnte auch von Symmetrie oder Reziprozität reden. Es gilt, die Menschheit in der Person, sowohl der eigenen als auch der des anderen zu achten. Die Menschheit in seiner eigenen Person achten bedeutet u. a. autonom zu handeln. Wenn ich nämlich nur nach der Maxime handle, von der ich zugleich wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz

7 ... between the unalterable miseries of life such as plagues and epidemics, on the one hand, and remote unchangeable causes such as fate and the will of God, on the other, there are political and social institutions that can be changed by the people. This idea led to the movement toward democracy in the eighteenth century. ... the social order was no longer viewed as fixed: political and social institutions could be revised and reformed for the purpose of making peoples happier and more satisfied.

werde – dann handle ich ja nicht nur als einzelner, sondern ich vertrete durch mein Handeln die Menschheit. Ich betrachte dabei mich und andere als Zweck an sich, stelle mich unter die Gesetzgebung eines Reiches der Zwecke und handle „aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“ (76 f). In diesem Zusammenhang finden wir die schöne Gegenüberstellung von Würde und Preis:

Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde (77).

Diese Zeilen müsste nebenbei gesagt jeder lesen, der von so genannter Lebensqualität reden möchte! Die Würde des Menschen beruht nun nach Kant auf der Autonomie:

Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat (ibid.).

Der mit der Menschenwürde eng zusammenhängende Begriff der Menschenrechte erscheint bei Kant erst in der Rechtsphilosophie. Obwohl er zwischen Ethik und Recht – Legalität und Moralität – unterscheidet, besteht doch zwischen beiden normativen Systemen ein enger Zusammenhang.⁸ Kant führt explizit den Begriff von Recht im Sinne von „right“ ein. Er tut das, indem er in verschiedener Weise über die Mehrzahlform „Rechte“ spricht. Rechte können zunächst Rechts*lehren* sein, wobei zwischen Naturrecht – dem auf lauter Prinzipien a priori beruhenden Recht – und positivem Recht unterschieden werden muss. Die andere Bedeutung von „Rechte“ in Mehrzahl bezieht sich auf „das (moralische) Vermögen, andere zu verpflichten“ (MSR 44). Diese Rechte müssen nach Kant in angeborene und erworbene eingeteilt werden. Die beiden Unterscheidungen berühren sich, denn ein angeborenes Recht ist ein Recht der Natur.

Bei dieser zweiten Bedeutung von „Rechte“ haben wir es mit dem Begriff der Rechte zu tun, wie wir es von den Menschenrechten kennen. Wie aus Kants Definition explizit hervorgeht, hängen die Begriffe „Rechte“ und Pflicht eng zusammen. Ein Recht haben bedeutet, einen Anspruch machen zu können und dies bedeutet notwendigerweise, dass jemand anderes eine entsprechende Pflicht hat.

⁸ So heißt es in der Religionsschrift, zwischen den ethisch-bürgerlichen und den rechtlich-bürgerlichen Gemeinwesen bestehe „eine gewisse Analogie“ (Religion, A 122).

Kant führt nun zunächst den Begriff „Menschenrecht“ ein in Anknüpfung an einen der drei klassischen Sentenzen des Ulpian: „honeste vive“. Kant interpretiert die Sentenz so, dass sie eine bestimmte Rechtspflicht beinhaltet:

... im Verhältnis zu anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck“. Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (lex iusti) (MSR 43).

Das Recht der Menschheit impliziert also eine doppelte Pflicht: mein Recht verpflichtet den anderen, aber es verpflichtet auch mich selbst, nämlich dazu, mein Recht geltend zu machen.

Das jedermann von Natur – unabhängig von einem Rechtsakt – zukommende Recht ist inhaltlich gesehen nur ein einziges:

Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht (45).

Die Formulierung entspricht weitgehend der kantischen Definition des Rechtsbegriffes,⁹ und so könnte man sagen, das Menschenrecht bestünde im Grunde darin, ein Rechtssubjekt zu sein. Es sind jedoch nach Kant eine Reihe weiterer Bestimmungen in der Definition des Menschenrechtes enthalten: die „angeborene Gleichheit“, die Selbstbestimmung (sein eigener Herr sein), im Ausgangspunkt ungescholten zu sein und die Befugnis, anderen seine Gedanken mitzuteilen (45 f).¹⁰

9 „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (33).

10 In dem Aufklärungsaufsatz stellt Kant die mit dem Begriff „Menschenrecht“ verbundenen Grundgedanken dar ohne auf seine ethische und rechtliche Terminologie zurückzugreifen. Der entscheidende Gedanke der Autonomie erscheint unter den Bezeichnungen, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, bzw. von seiner eigenen Vernunft Gebrauch zu machen. Die Freiheit der Aufklärung in diesem Sinne ist damit gleichbedeutend, „die heiligen Rechte der Menschheit“ geltend zu machen. (Aufklärung, 490). Kant spezifiziert die Freiheit näher, indem er die Freiheit „in Religionssachen“ fordert. Neben der Religionsfreiheit erwartet er von einem aufgeklärten Staatsoberhaupt, „dass selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlich Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung dersel-

Wir sehen, wie die Introduktion des Begriffes „Menschenrecht“ bei Kant mit einem grundlegenden Bedeutungswandel der Begriffe „Freiheit“, „Gleichheit“ und „Recht“ zusammenhängt. Freiheit und Gleichheit sind nicht nur – wie bei Luther – bei dem Handlungssubjekt und dem Handlungsgegenüber vorausgesetzte Begriffe. Nein, Freiheit und Gleichheit sind ethisch-rechtlich relevante Eigenschaften der Handlungssubjekte, aus denen konkrete Rechtspflichten folgen. Gleichzeitig hat sich der Begriff des Rechts in dem Sinne gewandelt, dass er nun Rechte enthält im Sinne von Rechtsansprüchen, die der Einzelne nicht nur anmelden kann, sondern die geltend zu machen er verpflichtet ist. Dieser grundlegende Bedeutungswandel hängt wiederum eng damit zusammen, dass die Würde des Menschen nicht auf die *Gottebenbildlichkeit* zurückgeführt wird, sondern auf die *Menschheit* in der Person jedes Einzelnen – und damit, dass die soziopolitische Welt nicht aus gottgegebenen Ordnungen besteht, sondern aus Institutionen, die von gleichgestellten Bürgern eingerichtet sind.

Wenn man diese Bedeutungswandlungen bedenkt, ist es an und für sich verständlich, dass lutherische Theologen sich schwer mit dem Gedanken der Menschenrechte anfreunden können. Aber wir können weder bei Luther noch bei Kant stehen bleiben. Bevor ich abschließend zu meiner eigenen Auffassung komme, möchte ich ganz kurz einen Versuch der Vereinigung von lutherischer Ethik und politischer Moderne vorstellen.

3. Lutherische Deutung der Menschenrechte bei Martensen

Es handelt sich um den 1808 in Flensburg geborenen Hans Lassen Martensen, der in den 1870er Jahren seine dreibändige *Christliche Ethik* veröffentlichte, nachdem er seine akademische Laufbahn zugunsten der Funktionen als Bischof und Hofprediger in Kopenhagen aufgegeben hatte.

Martensen integriert in seine Theologie positiv die Philosophie des deutschen Idealismus und der Romantik. Aber er bleibt gleichzeitig seinem lutherischen Erbe treu und formuliert eine lutherische Ethik unter Berücksichtigung der sozialen und politischen Wirklichkeit seiner Zeit.

ben, sogar mit einer freimütigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen ...“ (492f). Das „Recht der Menschheit“ beinhaltet somit hier neben der Religionsfreiheit auch die Äußerungsfreiheit. Ob Kant durch Erwähnen der Gesetzgebung auch ein Recht auf politische Partizipation behauptet, wage ich zu bezweifeln.

Das moralische Subjekt ist bei Martensen die selbstbewusste, freie, autonome Persönlichkeit. Aber im Falle des christlichen Subjektes ist die Autonomie qualifiziert, weil der Gläubige zur göttlichen Persönlichkeit in Beziehung steht. Die Freiheit des Christen ist eine Freiheit in Abhängigkeit.

Was nun das Politische betrifft, beinhaltet Martensens Begriff des moralischen Subjektes die Idee der Menschenrechte. Diese Idee stamme zwar u. a. von Rousseau, d. h. von der „religionslosen Moral und Politik“. Die Idee der Menschenrechte enthalte aber nichtsdestoweniger eine Wahrheit. Und diese Wahrheit sei das reformatorische Prinzip der unendlichen Geltung der Persönlichkeit vor Gott:

Denn aus dem Begriff der in Gott freien Persönlichkeit entspringt auch die Forderung nach dem Recht der Persönlichkeit in der weltlichen Sphäre, nach bürgerlicher und politischer Freiheit, nach Religionsfreiheit, nach Freiheit der Wissenschaft u. s. w., und insbesondere die Forderung, dass kein Mensch ein bloßes Mittel für andere sein sollte (Martensen 1871, 45).

An anderer Stelle heißt es:

Menschenrechte sind die angeborenen Rechte, die mit der Würde des Menschen gegeben sind als ein Wesen, das im Bilde Gottes geschaffen ist (Martensen 1878, 239).

Martensen begrüßt die Emanzipation und die Tatsache, dass „die Prinzipien der Humanität und der Persönlichkeit die Prinzipien der neuen Welt“ geworden seien. Aber nach seiner Auffassung ist die Emanzipation eben eine Folge des Christentums, genauer gesagt des Protestantismus. Das bedeutet, dass die moderne Welt, will sie gesund bleiben, ihre religiöse Grundlage beibehalten muss. Die Autonomie der modernen Welt ist eine relative Autonomie, d. h. eine in die Abhängigkeit von göttlicher Autorität eingebundene Autonomie. Was das bedeutet, kann man etwa an Martensens Ablehnung der Emanzipation von Frauen beobachten.

Die allgemeine Auffassung von Autonomie und Emanzipation führt nun Martensen zur Ablehnung des kontraktualistischen Verständnisses vom Staat, wie wir es bei Kant finden. In der Staatslehre schließt sich Martensen eher Hegel an. Das bedeutet u. a., dass der Begriff des Volkes eine zentrale Stelle einnimmt. Wie schon angedeutet, folgt der Begriff von persönlichen Rechten, von bürgerlicher und politischer Freiheit, aus dem Prinzip des Protestantismus. Diese Rechte beinhalten nach Martensen jedoch nicht Demokratie im eigentlichen Sinne. Eine Repräsentation des Volkes sollte eher den Ständen folgen als die Form des allgemeinen Wahlrechtes haben. Kurzum, aus den universalen Menschenrechten folgen nach Martensen keine allgemeinen politischen Rechte.

Da die Ethik der Emanzipation das Christentum voraussetzt, kann die politische Ordnung nicht auf eigenen Beinen stehen. Es muss vielmehr, so Martensen, der christliche Staat verteidigt werden.

In Martensens Ethik finden wichtige Transformationen von Luthers theologisch-politischem Denken statt. Einmal bejaht er die politische Modernität, indem er etwa den Begriffen Freiheit und Gleichheit – anders als Luther – auch im Weltlichen einen Platz erteilt, was vor allem in seinen Überlegungen zu den Menschenrechten zum Ausdruck kommt. Aber andererseits erkennt er nicht wirklich die Eigenständigkeit der sozio-politischen Ordnung an; er lehnt den „nicht-religiösen Humanismus“ ab.

4. Menschenrechte und heutige lutherische Ethik

In der Religionsschrift umschreibt Kant den christlichen Gedanken vom Reich Gottes mit dem Begriff eines ethischen Reiches der Zwecke. Es ist dies eine Gemeinschaft von Menschen, die nach dem Moralgesetz handeln. In seiner äußeren Gestalt ist dieses Reich der Zwecke eine Kirche. Von diesem Gemeinwesen unterscheidet Kant das *rechtlich-bürgerliche* Reich der Zwecke, d. h. die rechtlich-politisch geordnete Gesellschaft. Beiden Reichen entspricht ein Zustand der Natur, im Falle des rechtlich-politischen ist es der von Hobbes bekannte Zustand des Krieges aller gegen alle. Nur diesen Zustand hebt das rechtlich-politische Reich notwendigerweise auf:

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politische Bürger, als solche doch im ethischen Naturzustande, und sind berechtigt, auch darin zu bleiben ... (Religion 124).

Mit dieser klaren Einschränkung der Normativität im rechtlich-politischen Bereich nimmt Kant eine gegenwärtige politische Philosophie vorweg, auf die ich jetzt eingehen werde.

Ohne den Zusammenhang näher zu begründen, orientiere ich mich am so genannten *Politischen Liberalismus*, wie ihn der amerikanische Philosoph John Rawls formuliert hat. Rawls versteht die politische Wirklichkeit in der Nachfolge des Kontraktgedankens, d. h. nicht als eine gottgegebene Ordnung, sondern als Resultat menschlichen Einsatzes. In einer liberalen Demokratie besteht das politische Leben aus einer Kooperation zwischen freien und gleichen Menschen, die sowohl ihre eigenen Interessen verfolgen

als auch Sinn für Gerechtigkeit und den Wunsch haben, fairen Prinzipien von Zusammenarbeit zu folgen. Dieser doppelten Motivation entsprechen zwei Formen der praktischen Vernunft, die Rawls mit den Begriffen „rational“ und „reasonable“ beschreibt. Kooperation auf der politischen Ebene schließt ein, dass die Menschen Macht übereinander ausüben. Diese Macht ist nur legitim, wenn sie auf Gerechtigkeitsprinzipien beruht, über die sich alle einig sind.

Rawls zufolge gibt es zwei Gerechtigkeitsprinzipien, die am besten begründet erscheinen: (1) Gleiche Freiheitsrechte für alle. (2) Die Verteilung der grundlegenden Güter darf nur ungleich sein, wenn die Ungleichheit allen zum Vorteil dient. Der Liberalismus, den Rawls verteidigt, ist im Unterschied zu anderen egalitär: er beinhaltet nicht nur Freiheit, sondern auch Gleichheit. Im übrigen ist festzustellen, dass die beiden Prinzipien zwei Typen von Rechten umfassen, nämlich sowohl bürgerlich-politische als auch soziale.

Nun ist in Rawls' Theorie entscheidend, dass die beiden Prinzipien nicht *metaphysisch*, sondern (nur) *politisch* sind. Sie gelten für die menschliche Interaktion auf der politischen Ebene, und diese unterscheidet sich von dem Leben, das von Lebensanschauungen und Religionen gesteuert wird. Diese nennt Rawls „comprehensive doctrines“, was etwa dem Deutschen „Lebens-“ bzw. „Weltanschauungen“ entspricht. Eine liberale demokratische Gesellschaft ist unumgänglich pluralistisch, da in ihr eine bestimmte Weltanschauung nicht mit politischer Macht erzwungen werden kann. Die Frage ist dann, auf welche Weise ein beständiger Konsensus über die tragenden politischen Prinzipien erreicht werden kann. Rawls antwortet mit Einführung des Begriffes „überlappender Konsensus“: verschiedene Religionen und Lebensanschauungen können die Gerechtigkeitsprinzipien mit verschiedenen Begründungen unterstützen. Zur politischen Sphäre gehört nach Rawls eine öffentliche Vernunft. Es ist diejenige Vernunft, welche die Diskussion und Argumente kennzeichnet, die sich auf die grundlegenden politischen Beschlüsse in der Gesellschaft beziehen. Die öffentliche Vernunft muss prinzipiell ein „religionsfreies Gebiet“ sein.

Rawls hat jüngst die Theorie erweitert durch Einbeziehung des Übernationalen unter der Bezeichnung Völkergemeinschaft („community of peoples“). Diese Gemeinschaft umfasst nicht nur Demokratien, sondern auch die von Rawls sogenannten „anständigen“ („decent“) Staaten. Die Völkergemeinschaft kennzeichnet sich deshalb nicht durch einen Konsensus über die beiden Gerechtigkeitsprinzipien, sondern durch einen Konsensus über ein „Gesetz der Völker“. Teil dieses Gesetzes sind einige der Menschenrechte.

Nach dieser kurzen Präsentation von Rawls' politischem Liberalismus stelle ich zwei Fragen: Wie ist das Verhältnis zwischen dem politischen Liberalismus und der lutherischen Gesellschaftsethik? Kann man die Menschenrechte auf eine Weise begründen, die Rawls' Begriff vom überlappenden Konsensus entspricht?

In Bezug auf die erste Frage behaupte ich, dass der politische Liberalismus vereinbar ist mit einer lutherischen politischen Ethik und der Zweireichelehre, die die heutigen politischen Realitäten wie die Demokratie berücksichtigt. Rawls' Unterscheidung zwischen dem Politischen und den umfassenden Lebensanschauungen entspricht weitgehend Luthers Unterscheidung des Geistigen und des Weltlichen. Rawls behauptet einen Unterschied zwischen einer Ethik des durch eine jeweilige Weltanschauung geregelten Lebens und der konsensfähigen politischen Ethik. Das entspricht Luthers Unterscheidung in Bezug auf die christliche Nächstenliebe zwischen der persönlichen Ethik und der Berufsethik. In der heutigen Welt gehört es zur Berufsethik, dass der Christ als Mitbürger überlegt, welche Prinzipien dem Nächsten, verstanden als Mitbürger, am besten dienen. Und schließlich folgt aus Luthers Behauptung von der Übereinstimmung zwischen christlicher Nächstenliebe und natürlichem Gesetz die begründete Erwartung, dass ein überlappendender Konsensus möglich ist.

In Bezug auf die zweite Frage vom Verständnis der Menschenrechte nehme ich meinen Ausgangspunkt in dem schon zitierten Artikel 1 der UN Welterklärung. Der Begriff der angeborenen Rechte enthält selbstverständlich eine Anzahl komplizierter rechtstheoretischer und philosophischer Fragen. Von einer konsequent rechtspositivistischen Auffassung aus gesehen erscheint der Begriff sinnlos. Schon Jeremy Bentham, einer der Klassiker des Utilitarismus, bezeichnete den Gedanken von angeborenen und natürlichen Rechten als „Unsinn auf Stelzen“ („nonsense upon stealths“). Ohne sich auf eine bestimmte rechtsphilosophische Auffassung festzulegen, kann man doch den Begriff so deuten, dass es aus dem Gesichtswinkel des Staates und des Rechtssystems Rechte gibt, die anerkannt werden müssen, die dem Individuum nicht vom Staat zugeteilt wurden und dem Staat nicht zur Verfügung stehen. Das Besondere an der Erklärung von 1948 ist, dass sie aus der Erfahrung der barbarischen Kränkung dieser Rechte formuliert wurde. Die hier angedeutete Auffassung entspricht dem oft zitierten Ausspruch des deutschen Rechtstheoretikers Ernst-Wolfgang Böckenförde:

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist“ (Böckenförde 1991, 112).¹¹

Wie nimmt sich der in Artikel 1 formulierte Grundgedanke aus lutherischer Perspektive aus? Zum ersten ist es sinnvoll, Martensens Verständnis von der gleichen Würde als einem Ausdruck der menschlichen Gottesbildlichkeit zu folgen. Zum anderen umfasst die Nächstenliebe in Form der Berufsethik (die organisierende Nächstenliebe) wie bereits angedeutet einen Einsatz für die politische Ordnung, die dem Nächsten in Gestalt des Mitbürgers am besten dient. Und es gibt viele gute Gründe, dass dies für eine Rechtsordnung spricht, in der alle Menschen die gleichen grundlegenden Rechte haben. Man kann sagen, dass die Pflicht, die dem Christen durch die Nächstenliebe auferlegt wird, beinhaltet, dass Menschen solche grundlegende Rechte zugesprochen werden. In einer demokratischen Gesellschaft muss auch der Christ sich als von diesen Rechten umfasst betrachten. Das bedeutet natürlich nicht, dass er oder sie sich notwendigerweise immer auf seine/ihre Rechte berufen.

Das Entscheidende ist jedoch, dass sich diese religiöse Begründung der Menschenrechte ihrer eigenen Begrenzung bewusst ist. Sie ist sich bewusst, dass Menschenrechte zum politischen (weltlichen) Feld gehören und nichts mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott oder mit sonstigen religiösen Anliegen zu tun hat. Und weiter erkennt die lutherische Begründung an, dass der Grundgedanke hinter den Menschenrechten auf vielfältige andere Weisen begründet werden kann, religiöse oder irreligiöse. Wir müssen im Gegensatz zu Martensen die Legitimität einer nicht-religiösen Begründung anerkennen.¹² Man kann sehr wohl sagen, dass eine luthersche Theologie sich gleichzeitig kritisch stellt gegen Überinterpretation des Grundprinzips in Richtung zu Ideologie und Religionsersatz. Aber es gibt keine sachliche Begründung für die Behauptung, dass Menschenrechte notwendigerweise Ausdruck von Ideologie und Religionsersatz sind. Es erscheint in

11 Böckenförde sieht die Formulierung der Freiheits- und Menschenrechte als Ausdruck der Säkularisierungsbewegung, die ausgehend vom Kampf zwischen Kaiser und Papst im Mittelalter bis zum modernen Staat führt. Die Frage nach den Voraussetzungen des Staates stellt sich, weil der Staat sich von der Religion emanzipiert hat und die Idee von der Nation diese Funktion nicht ausfüllen kann.

12 Der Artikel 1 der UN-Erklärung war bei der Entstehung Gegenstand umfassender Diskussionen im vorbereitenden Komitee. Dessen Mitglieder repräsentierten sehr verschiedene politische Systeme, Religionen und Ideologien, vgl. hierzu Lindholm (1992). – Im übrigen zeigt die Entstehung der Erklärung selbst, dass es nahe liegt, die Menschenrechte von Rawls' Begriff des überlappenden Konsensus aus zu deuten.

diesem Zusammenhang fatal, nicht zwischen Begründungen des 18. und des 20. Jahrhunderts zu unterscheiden. Eine weitere Aufgabe ist es, kritisch im Auge zu behalten, welche konkreten Rechte als Menschenrechte deklariert werden. Je mehr es werden, desto weniger überzeugend sind sie.

Es kann kein Zweifel daran herrschen, dass man von einem lutherischen Standpunkt aus die *Religionsfreiheit* als Menschenrecht verteidigen muss. Die prinzipielle Begründung ist wiederum von Martensen gut formuliert worden: gerade die lutherische Betonung des Glaubens als freie Aneignung schließt politischen Zwang bei religiösen Anliegen aus. Jedoch ist Martensens begrenzte Deutung nicht haltbar. Wenn der Staat nicht mehr christlich ist, ist die Religionsfreiheit eine gleiche Bedingung für alle Religionen, einschließlich des evangelisch-lutherischen Christentums.

An den Beispielen Kants und Martensens sehen wir, dass man Menschenrechte ganz unterschiedlich theologisch und philosophisch begründen kann. Daraus sollten wir die Lehre ziehen, dass klar zu unterscheiden ist zwischen Menschenrechten als Teil der Rechtsordnung – und möglichen religiös-metaphysischen Begründungen. Wenn diese Unterscheidung vollzogen wird, kann eine evangelisch-lutherische Ethik Menschenrechte unterstützen. Denn man kann sie als lutherische Unterscheidung deuten.

Auf der politischen Ebene müssen lutherische Christen ihre Religion als „comprehensive doctrine“ unter anderen betrachten. Aber gerade als Lutheraner müssen sie sich als Bürger betrachten, die den Konsensus bejahen, auf dem die Gesellschaft aufbaut. Die Menschenrechte gehören zum Inhalt dieses Konsensus.

Literatur

- Böckenförde, E.-W. (1991): *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt/M.
- Kant, I.: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ *Berlinische Monatsschrift*, 5. 12. 1783 [Aufklärung].
- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785 [GMS].
- Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793.
- Kant, I.: *Metaphysik der Sitten in zwey Theilen. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797 [MSR].
- Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten in der durch Protokoll Nr. 11 geänderten Fassung, Europarat 1950 (www.coe.int).
- Krarup, S. (2000): *Dansen om menneskerettighederne*, København.
- Lindholm, T. (1992): „Article 1. A New Beginning“, in Eide, A. et al., *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, Oslo.
- Løgstrup, K. E. (1968): *Auseinandersetzung mit Kierkegaard*, München.

- Luther, M.: In Epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri Commentarius, 1519, WA 2.
- Luther, M.: Sermo de duplici iustitia, 1519, WA 2.
- Luther, M.: Ein Sendbrief an den Pabst Leo X. Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, WA 7.
- Luther, M.: Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523, WA 11.
- Luther, M.: Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben, 1525, WA 18.
- Luther, M.: In Genesin Ennaratio, 1535, WA 42.
- Luther, M.: Die Disputation de homine, 1536, WA 39 I.
- Luther, M.: Euangelium des XI. Sontags nach Trinitatis. Luc. XVIII, 1544, WA 22.
- Martensen, H. L. (1871): Den christelige Ethik. Den almindelige Deel, Kjøbenhavn.
- Martensen, H. L. (1878): Den christelige Ethik. Den specielle Deel. Anden Afdeling: Den sociale Ethik, Kjøbenhavn.
- Rawls, J. (1993): Political Liberalism, New York [dt.: Politischer Liberalismus, Frankfurt/M. 2003].
- Rawls, J. (1999): The Law of Peoples, Cambridge, Mass.
- Rawls, J. (2000): Lectures on the History of Moral Philosophy, ed. by Barbara Herman, Cambridge, Mass.
- Rousseau, J.-J. (1968): Du contrat social: Introduction, commentaires et notes explicatives par J.-L. Lecercle, Paris.
- Report by Mr Alvaro Gil-Robles, Commissioner for Human Rights, on His Visit to Denmark 13th–16th April 2004, Strasbourg 2004 (www.commissioner.coe.int).
- Institut for Menneskerettigheder (2004): Ægtefællesammenføring i Danmark, Udredning nr. 1, Kjøbenhavn.

Wie viel Selbstbestimmung gehört zur Würde des Menschen?

Gedanken zur Menschenwürde bei Luther und Kant
aus ethischer Perspektive

Volker Stümke | Sparrieshoop, Deutschland

Wer eine solche seltsam anmutende Frage stellt, muss vor der Beantwortung zunächst einmal eine Unklarheit aus dem Weg räumen. Dass diese Thematik sich vorrangig mit der praktischen Philosophie Immanuel Kants beschäftigen wird, dürfte nicht verwundern, schließlich sind die Begriffe Menschenwürde und Selbstbestimmung und vor allem ihre Zusammengehörigkeit in seiner Ethik grundlegend analysiert worden. Von Kants Philosophie zu erfahren, was mit der Würde des Menschen gemeint sein und wie sie begründet werden könne, verspricht angesichts der gegenwärtigen Diskussionslage um die Menschenwürde in ethischen Debatten erhellend zu sein, denn so unstrittig einerseits der Rekurs auf die Menschenwürde (zumindest im deutschsprachigen Raum) ist, so unklar und umstritten sind andererseits sowohl der Gehalt dieser Würde wie ihre Begründung oder Herleitung. Ebenso dürfte ohne nähere Ausführungen klar sein, dass der Begriff Menschenwürde bei Kant und (verstärkt) seit Kant mit den Begriffen Autonomie und Selbstbestimmung verbunden ist.¹

Verwunderung löst hingegen die Fragestellung aus, sofern sie ein quantitatives Verhältnis („wie viel“) zwischen Selbstbestimmung und Menschenwürde impliziert. Ist nicht für Kant die Selbstbestimmung (als Autonomie)²

1 Zumindest angemerkt werden soll, dass der Begriff der Selbstbestimmung gegenwärtig auch im politischen Kontext begegnet, ich denke insbesondere an das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Da dieser politische Gebrauch sprachlich einen kollektiven Plural voraussetzt, soll im Folgenden die individuelle Verwendungsweise zu Grunde gelegt werden.

2 Volker Gerhardt (Artikel Selbstbestimmung; in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 9, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel 1995, 335–346) macht darauf aufmerksam, dass der Begriff Selbstbestimmung bei Kant erstens nur an zwei Stellen nachweisbar ist und zweitens nicht identisch ist mit dem Begriff Autonomie, wobei diese Begriffe allerdings „partiell zur Deckung kommen. In allen

das zentrale Wesensmerkmal menschlicher Würde, so dass eine qualitative Beziehung gedacht werden muss? Dann wäre die Frage falsch formuliert; eine Wesensbestimmung kann weder aufgeteilt noch portioniert werden. Andererseits gehört es gegenwärtig zu den Gemeinplätzen der Politischen Ethik (und der Rechtsphilosophie), dass die freie Selbstbestimmung des Menschen ihre Grenze beim Anderen findet – und diese Einsicht wird bekanntlich ebenfalls von Immanuel Kant festgehalten:

„Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“³.

Dass Kant hier nicht von Selbstbestimmung, sondern von Willkür und Freiheit redet, muss natürlich sofort notiert werden, soll aber für einen Moment zurückgestellt bleiben. Entscheidend ist zunächst, dass es sich um eine rechtliche Bestimmung handelt;⁴ die freie Selbstbestimmung des Einen wird begrenzt durch die ebenso freie Selbstbestimmung des und der Anderen; genauer: die aus der jeweiligen Selbstbestimmung resultierenden Handlungen und Handlungsfolgen müssen (zumal unter den herrschenden Bedingungen naturgegebener Begrenzungen) gegeneinander abgegrenzt werden, anders ist ein geordnetes Zusammenleben von Menschen in einem Staat nach Kant ethisch nicht vorstellbar. Diese Einsicht wird zu Recht immer noch vertreten – und damit ist schon eine vorläufige Antwort auf die Eingangsfrage formuliert: Zur Menschenwürde gehört nach Kant so viel Selbstbestimmung des Einzelnen wie möglich, die Grenze wird mar-

Fällen ist Selbstbestimmung Ausdruck und Ziel menschlicher Freiheit“ (ebd. 335). Im Folgenden soll gezeigt werden, dass im Bereich der praktischen Philosophie die Übereinstimmung der beiden Begriffe als Grundlage der Menschenwürde sehr eng ist, während bei der rechtlichen und moralischen Realisierung die Selbstbestimmung eine größere Begriffsextension aufweist als Autonomie.

3 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. Erster Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797, 34; zitiert nach: *Werke* in zehn Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, Band VII, 338. – Kants Werke werden hier durchgehend so zitiert, dass zunächst die Originalpaginierung angegeben wird, daraufhin werden Bandangabe und Seitenzahl in der Weischedel-Ausgabe ergänzt. Auf die zitierte Schrift Kants wird mit einem Kürzel verwiesen, das beim ersten Verweis eingeklammert angegeben wird.

4 Vgl. Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Berlin 1793, 234: „Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist“ (IX, 144).

kiert durch das Zusammenleben mit anderen Einzelnen, denen ebenfalls Selbstbestimmung zugesprochen werden muss – und nun wird ein Ausgleich konfligierender Handlungen und Handlungsfolgen erforderlich, der Abstriche bei der individuellen Selbstentfaltung mit sich führen wird.

Aber handelt es sich hierbei um die einzige Begrenzung der Selbstbestimmung? Dann dürfte bspw. eine Patientenverfügung, in der ein Mensch – möglichst nach Rücksprache mit seinen Angehörigen – im Falle einer unheilbaren Krankheit über seinen Tod bestimmt, zwar vor Probleme bei der Ausführung stellen, nicht aber mit Rekurs auf dessen Würde zurückgewiesen werden. Ebenso wäre damit ein gerichtliches Verbot von gewerblichen Peep-Shows unter Rekurs auf die Menschenwürde der Frauen nicht haltbar, sofern die Tänzerinnen erklären, dass sie freiwillig und also selbstbestimmt sich zur Schau stellen.⁵ In beiden Fällen handelt es sich doch um selbstbestimmte Handlungen, durch die kein anderer Mensch geschädigt wird.⁶ Aber stimmt diese Behauptung? Könnte nicht auch gesagt werden,

5 In diesem Sinn verweist Hasso Hofmann, Die versprochene Menschenwürde; in: Archiv des öffentlichen Rechts 118, 1993, 353–377, 362, auf einschlägige Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts. Sofern die Menschenwürde durch selbstbestimmtes Verhalten definiert werde, schützt sie Hofmann folgend „den Bürger einer pluralistischen Gesellschaft [...] vor der Aufoktroierung von Menschenbildern und Würdekonzeptionen, sie bewahrt den Staat der Meinungs- und Glaubensfreiheit vor der Identifikation mit einer bestimmten philosophischen Theorie oder konfessionellen Lehre“ (ebd.) – und zu einer solchen Oktroyierung zählt nach Hofmann eben auch die Ansicht, dass eine auf Selbstbefriedigung abzielende sexuelle Zurschaustellung des eigenen Körpers im Widerspruch zum objektiven Wert der Menschenwürde stehe, wie es in der Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts vom 15. Dezember 1981 (vgl. Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts Band 64, Berlin 1983, 274–280) zum Ausdruck gebracht wurde. Doch übersieht Hofmann, dass Selbstbestimmung (Kant folgend) keineswegs identisch ist mit subjektiver Willkür. Sein Hinweis, dass in der Entscheidung vom 30. Januar 1990 der Rekurs auf die Menschenwürde nur als Zitat wiederholt wird, ansonsten aber die öffentliche Strittigkeit dieser Begründung zugestanden wird (vgl. Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts Band 84, Berlin 1990, 314–322), markiert allerdings eine Verschiebung in der öffentlichen Wahrnehmung, die in beiden Entscheidungen durch den Rekurs auf die Geschichtlichkeit der Werte auch zugestanden wird. Aber die zweite Entscheidung widerspricht auch nicht dem Rekurs auf die Menschenwürde, sondern zeigt nur, dass Peep-Shows „unabhängig von der genannten Wertentscheidung des Grundgesetzes sittenwidrig“ (ebd. BVerwGE 84, 317) sind.

6 Im ersten Fall liegt das Ausführungsproblem eben darin, dass die Entscheidung des Patienten selbst noch keine Handlung darstellt und dass die „Tötungshandlung“ zu meist auf einen Zeitpunkt terminiert wird, zu dem der Patient selbst die Handlung nicht mehr ausführen kann – und insofern könnte die Entscheidung den Ausführenden unter anderem vor das Problem stellen, einen Menschen töten zu sollen. Daher

dass im ersten Fall die Angst vor dem Sterben und im zweiten Fall die finanzielle Existenzsicherung oder eine extreme moralische Unempfindlichkeit die Entscheidungen und Handlungen bestimmen? Inwiefern wären solche Handlungen dann noch selbstbestimmt und nicht durch solche Gegebenheiten dominiert? Wird jemand, der aus Angst, aus Lust oder durch gesellschaftlichen Druck handelt, nicht vielmehr fremdbestimmt? Und müsste dann nicht umgekehrt die Würde der betroffenen Menschen (also die Würde des Patienten und der Tänzerinnen) davor geschützt werden, durch solche äußeren Einflüsse beherrscht und depraviert zu werden?

Demnach würde es eine dreifache Konnotation des Begriffs Selbstbestimmung geben – und genau darauf weist auch Kant hin, indem er zunächst die Selbstbestimmung als Autonomie zur Grundlage der Menschenwürde erklärt und dann (im ersten Zitat) teils von Willkür, teils von Freiheit spricht. Für Kant ist nur ein freies Handeln selbstbestimmt, während die Willkür den Menschen (sei es durch innere Neigungen oder durch äußeren Druck) fremdbestimmt und daher rechtlich reguliert werden muss. Die folgenden Ausführungen sollen sich dieser Thematik widmen; es soll also analysiert werden, welche Gestalt von Selbstbestimmung Kant mit dem Begriff der Menschenwürde verknüpft. Dazu muss in einem ersten Schritt dargelegt werden, wie Kant überhaupt Menschenwürde und Selbstbestimmung miteinander verbunden hat, bevor dann im zweiten und dritten Schritt sein Verständnis von Selbstbestimmung als rechtliche und als moralische Bezugsgröße vorgestellt wird. Der Vergleich mit Luther wird in die jeweiligen Abschnitte einbezogen. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass Luthers Ethik zwar sicherlich nicht einfach in die Moderne übertragen werden darf und auch nicht erwartet wird, dass alle seine Einsichten und Argumente unserem Diskussionsstand und Problembewusstsein entsprechen. Andererseits möchte ich zeigen, dass sich bei Luther auch weiterführende ethische Impulse (und nicht nur grundlegende theologische Erkenntnisse) finden lassen.

ist gegenwärtig in Deutschland nach Maßgabe des Rechts nur verfügbar, dass lebensverlängernde Eingriffe nicht vorgenommen werden dürfen, womit ja dann keine andere Person zu einer Handlung aufgefordert wird. Im zweiten Fall können nur indirekt andere Menschen geschädigt werden, allerdings nicht die Besucher (*volenti non fit iniuria*), sondern eher die Nachbarn (wobei dies gerade in der zweiten Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts vom 30. Januar 1990 nicht erfüllt war, weil die Peep-Show auf St. Pauli stattfand) – und sicherlich gibt es auch Auswirkungen auf das Frauenbild in der Gesellschaft, wenngleich es juristisch schwierig sein dürfte, dies als rechtlich zu würdigenden Tatbestand festzuhalten.

1. Die bekanntesten und sehr wichtigen Ausführungen Kants zur Menschenwürde finden sich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, seinem Grundlagenwerk zur Ethik von 1785. Nachdem Kant hier den kategorischen Imperativ in seiner dritten (bzw. zweiten), praktischen Fassung (die so genannte Zweckformel) hergeleitet hat,⁷ begründet er dessen verpflichtende Kraft für den moralisch Handelnden:

Diese verpflichtende Kraft des kategorischen Imperativs für den moralisch Handelnden „beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt“⁸.

Angesichts der gleichen Würde der Menschen⁹ muss demnach in moralischer Perspektive jeder Einzelne so handeln, dass die Maxime seines

7 Vgl. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785 [GMS], 66f: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (VI, 61). – Neben dieser an zweiter Stelle platzierten Zweckformel steht erstens die Naturgesetzformel („handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“ – GMS 52; VI, 51) und drittens die Autonomieformel, die allerdings nicht direkt als Imperativ formuliert wird (vgl. GMS 70; VI, 63: Kant bezeichnet die „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens“ als „das dritte praktische Prinzip des Willens“ neben Naturgesetz und Zweck an sich selbst). Als Grundform hatte Kant den kategorischen Imperativ wie folgt vorgestellt: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (GMS 52; VI, 51). Zählt man diese Grundform mit, so wird die Zweckformel zur dritten Fassung des kategorischen Imperativs.

8 GMS 76f (VI, 67).

9 Kants Rede vom vernünftigen Wesen wird hier nicht eigens problematisiert. Dass er zunächst den Menschen im Blick hatte, ist unstrittig (vgl. GMS 64: „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst“ = VI, 59). Aber während er selbst sich dafür offen halten wollte, gegebenenfalls auch andere (bspw. himmlische) Wesen unter diese Bestimmung zu fassen, stellt sich heute die Frage, ob wirklich alle Menschen zu allen Zeitpunkten ihres Lebens als vernünftige Wesen verstanden werden können. Die Frage, inwiefern nach Kant auch Menschen mit geistiger Behinderung, Kinder und Greise und selbst Schlafende mit dieser Würde ausgezeichnet sind, wird also nur am Rande mitverfolgt.

Handelns erstens verallgemeinerungsfähig ist und zweitens niemanden fremden Bestimmungen unterwirft. Diese beiden Vorgaben sind drittens für jeden Menschen als vernünftiges Wesen einsichtig, auch wenn sie ihm emotional nicht unbedingt immer einleuchten. Weil also die Würde jedes Menschen darin besteht, die normativen Richtlinien seines Handelns selbst zu bestimmen und nur diesen selbst formulierten Gesetzen zu gehorchen, darum darf der moralisch Handelnde weder sich selbst noch andere Menschen fremden Gesetzen unterwerfen. Bekanntlich redet Kant in diesem Zusammenhang auch von der Autonomie des Willens und grenzt sie von der Heteronomie, von der Fremdbestimmung durch fremde Gesetze ab.¹⁰ Unstrittig ist für Kant, dass sich moralisches Handeln an normativen Vorgaben, er spricht von Gesetzen, orientiert; ein völlig zufälliges Handeln wäre – sofern es überhaupt denkbar ist¹¹ – jedenfalls niemals ein bestimmtes und folglich auch keinesfalls ein selbstbestimmtes Handeln.

Die enge Zusammengehörigkeit von Menschenwürde und Selbstbestimmung im Sinne von Selbstgesetzgebung (Autonomie) wird schon aus diesem Zitat deutlich. Diese Zusammengehörigkeit wird noch vertieft, wenn wir beachten, dass Kant bewusst von einer *Idee* der Würde spricht. Solche Ideen sind für Kant „reine Vernunftbegriffe“¹²; sie haben die Aufgabe, unsere Erkenntnis zu regulieren, sind aber ausschließlich auf diese Funktion zu beschränken und dürfen keinesfalls dahingehend entschränkt werden, dass über die Realität des in ihr Gedachten Aussagen getätigt werden. Mit der Idee der Menschenwürde wird also kein neuer Gegenstand konstituiert, vielmehr wird die Erkenntnis dessen, was den Menschen auszeichnet, besser und weiter vorangetrieben.¹³ Es ist eine gedankliche Leistung, dem

10 Vgl. GMS 74 (VI, 66).

11 Vgl. dazu die anschauliche Analyse von Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt/Main 2003, 22 f und 232 f.

12 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781 [KrV], 321 (IV, 327). Zur Abhebung von dem Alltagssprachlichen Gebrauch von „Idee“ als Einfall oder als Begriff, welcher den Erfahrungshorizont der Menschen übersteigt, spricht Kant bei der Einführung dieses Begriffes von „transzendentalen Ideen“; damit wird der Bezug auf die (auf sich selbst) reflektierende Vernunft eindeutig festgehalten.

13 Vgl. KrV 329: „Ob wir nun gleich von den transzendentalen Vernunftbegriffen sagen müssen: sie sind nur Ideen, so werden wir sie doch keineswegs für überflüssig und nichtig anzusehen haben. Denn, wenn schon dadurch kein Objekt bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntnis besser und weiter geleitet wird“ (IV, 332).

Menschen solche Würde zuzuerkennen, ihn also so zu denken, dass er sich keinen fremden Gesetzen zu unterwerfen hat, sondern selbst die Gesetze seines Handelns bestimmt.

Der Mensch, der die Würde jedes Menschen (in seinem Handeln) anerkennt, muss sich folglich schon selbst auf diese gedankliche Ebene begeben haben. Nur indem er sein Handeln selbst bestimmt, verfügt er überhaupt über die Möglichkeit, diese Bestimmung dahin gehend zu fassen, auch die anderen Menschen als Zweck an sich selbst zu achten, sie also genau so anzusehen, wie er sich selbst als autonom Handelnden voraussetzt. Die moralische Gesetzgebung bestimmt den Wert derjenigen, die durch das Handeln betroffen sind; hierbei kann es sich um einen relativen Wert – Kant spricht vom „Preis“ – handeln, weil er bezogen wird auf ein Äquivalent (bspw. die Entlohnung einer Arbeit), aber eben auch um einen „inneren Wert“¹⁴, der gerade nicht verrechnet, nicht in eine Zweck-Mittel-Relation eingespannt werden kann – und hier redet Kant eben von der Würde oder vom Zweck an sich selbst. Den inneren Wert, den der Mensch von sich selbst als autonom Handelndem notwendig annimmt, wendet er gemäß der Verallgemeinerungsaufforderung nun auch auf alle anderen vernünftigen (also sich als frei denkenden und konzipierenden) Wesen an. In diesem Sinne gilt: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“¹⁵.

Immer muss hierbei bedacht werden, dass sowohl die Autonomie wie die menschliche Würde Ideen im Kantschen Sinne sind. Nur dann bleibt deutlich, dass diese Würde – wie bei Luther¹⁶ – nicht an der Natur (Sub-

14 GMS 77 (VI, 68).

15 GMS 79 (VI, 69).

16 Die Würde des Menschen wird bei Luther – der kirchlichen Tradition folgend – zum einen als Implikat der schöpfungsgemäßen Gottebenbildlichkeit des Menschen vorgestellt (vgl. WA 45, 14 f = Eine Hauspredigt von den Artikeln des Glaubens, in Schmalkalden gehalten, 1537), zum anderen von der christologischen Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen (vgl. WA 43, 579 f = Genesisvorlesung zu Gen 28, 12–14, 1535 ff) her entfaltet. In beiden Fällen ist die Würde ein Resultat göttlichen Heilshandelns, das dem Menschen (sei es im Schöpfungsbefehl, sei es in der Vereinigung mit Christus) zugesprochen wird. – Luthers Werke werden hier wie allgemein üblich nach der Weimaraner Ausgabe zitiert. Allerdings werden sie durchgehend in modernem Deutsch geboten; zumeist in Anlehnung an die deutschen Luther-Ausgaben entweder von Kurt Aland (Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl, 10 Bände, Göttingen seit 1969) oder von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling (Martin Luther. Ausgewählte Schriften, 6 Bände, Frankfurt/Main 1982).

stanz) des Menschen festgemacht, sondern dem Menschen zugesprochen wird, so dass man für Luther häufig von einer relationalen Anthropologie (bzw. Ontologie) spricht.¹⁷

Bei Kant geschieht solche Zusage durch dieselbe (Ideen freisetzende) Vernunft, die den Menschen auch als autonomes, als sich willentlich selbst bestimmendes und insofern freies Wesen konzipiert. Die Würde des Menschen ist also kein natürliches Phänomen am Menschen wie bspw. der aufrechte Gang. Daher ist die Zuschreibung der Würde an den Menschen auch kein Urteil des Verstandes, das bei der kategorialen Erfassung eines Gegenstandes analytisch (ein Dreieck hat drei Ecken) oder synthetisch (seine Winkelsumme beträgt 180°) erfolgt.¹⁸ Vielmehr ist die Anerkennung der menschlichen Würde erst die Folge der sich selbst zugeschriebenen Autonomie als einer Idee der praktischen Vernunft: Erst indem ich mich selbst als autonomes Wesen denke, spreche ich mir und zugleich, dem Verallgemeinerungsprinzip der Ethik folgend, allen anderen Vernunftwesen eine Würde zu. Ich verpflichte mich dazu, alle Menschen (in meinem Handeln) so wahrzunehmen, wie ich mich selbst denke: als selbstbestimmt. In der Autonomie als Postulat der praktischen Vernunft ist die Menschenwürde mitgedacht. Die bekannte Formulierung „du kannst, denn du sollst“¹⁹, mit der das Sittengesetz als *ratio cognoscendi* des freien Willens (als kor-

17 Vgl. zu Luthers Anthropologie grundlegend Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, besonders 232–353. Joest entfaltet hier den exzentrischen, responsorischen und eschatologischen Charakter des Personseins nach Luther.

18 Vgl. KrV 7f (III, 52f).

19 Als wörtliche Formulierung habe ich diesen Ausspruch bei Kant nicht gefunden. Aber vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788 [KpV], 54: „Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde? Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte? Ob er es tun würde oder nicht, wird er sich vielleicht nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre“ (VI, 140).

respondierende ratio essendi) plausibilisiert wird,²⁰ ist als Zumutung ein performativer Sprachakt,²¹ selbst wenn er bei Kant wohl in der Form des vernünftigen Selbstgesprächs vorgestellt wird.

Luthers Verständnis menschlicher Würde soll exemplarisch an einer Hauspredigt über das Glaubensbekenntnis von 1537 zumindest kurz verdeutlicht werden. Der erste Artikel des Credo besagt nach Luther, dass es eine besondere Würde bzw. Ehre ist, Gottes Kreatur zu sein.²² Dagegen verblasst das Pochen auf weltliche Ehren, auf Reichtum oder Adel. „Darum sollten Knecht und Magd und jedermann sich solcher hohen Ehre annehmen und sagen: Ich bin ein Mensch, das ist ein höherer Titel als ein Fürst zu sein, denn den Fürsten hat Gott nicht gemacht, sondern die Menschen“²³. Zwar hat der Mensch diese besondere Ehre durch die Sünde eingeübt, doch hat die Sendung Christi die Würdestellung des Menschen wiederhergestellt. Christen sollen folglich zunächst bedenken, „dass wir Gottes Geschöpfe heißen, und danach, dass wir wieder zu solcher Ehre geholt wurden durch die Person Jesus, die Gott war und Mensch ist und sich darum an ein Kreuz hat hängen lassen“²⁴. Das Werk des Heiligen Geistes besteht darin, diese grundlegenden Glaubenseinsichten zu vermitteln: „Ich weiß es [das eigene Christsein und die Erlösung – VS] daher, dass ich [es] im Wort und im Sakrament und der Absolution höre“²⁵. Die Würde des Menschen

20 Vgl. KpV, 5 (VI, 108).

21 Vgl. zur bewusst doppeldeutigen Verwendung von „Zumutung“ (als Forderung und Zuspruch) Eberhard Jüngel, *Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V*, München 1984, 57. – Zur Verdeutlichung des performativen Moments sei (gerade im Sog der Olympischen Spiele) auf den Ansporn eines Trainers oder Mannschaftskameraden im Leistungssport verwiesen.

22 Vgl. WA 45, 14,18–21 (Hauspredigt). Luther redet in der Predigt nie von Würde, aber wiederholt von der Ehre des Menschen. Er folgt damit aber nur einem üblichen Sprachgebrauch der Antike, wonach mit Würde bzw. Ehre eben das gemeint ist, was den Menschen auszeichnet, sei es, was bestimmte Menschen gegenüber anderen hervorhebt (bspw. die adelige Herkunft), sei es, was die Menschen insgesamt im Gegenüber zu anderen Lebewesen kennzeichnet. „Der Begriff menschlicher Würde tritt also [in der antiken und christlichen Tradition – VS] entweder in differenzierender oder in egalisierender Bedeutung auf“ (Wolfgang Huber, Artikel Menschenrechte/Menschenwürde; in: *Theologische Realenzyklopädie* Band 22, Berlin 1992, 577–602, 578). Gerade der Vergleich mit der weltlichen Ehre dürfte es Luther nahe gelegt haben, bewusst von Ehre (und nicht von Würde) zu sprechen.

23 WA 45, 15,2–5 (Hauspredigt).

24 WA 45, 19f (Hauspredigt).

25 WA 45, 24,5f (Hauspredigt).

gründet also im göttlichen Heilshandeln an ihm und das umfasst Schöpfung, Rechtfertigung und Heilszuspruch.²⁶

Müsste man dann aber nicht als Lutherischer Theologe gegen das Kantische Verständnis von Menschenwürde zu bedenken geben, dass ein befreiender Zuspruch dem Menschen von außen begegnen muss, um ihn wirklich aus seiner sündigen Selbstverkrümmung herauszuholen – und von außen heißt für Luther, dass es sich um die Zusage Gottes handelt. Wird die Vernunft nicht überfordert, wenn sie sich auf die Würde des Menschen bezieht, weil sie nach Luthers 3. These in der Disputation über den Menschen bestenfalls den sterblichen und irdischen Menschen erfassen kann?²⁷ Ein solcher Einspruch übersieht jedoch mit Blick auf Luther, dass er die Blindheit der Vernunft auf diejenigen Fragen der Anthropologie bezieht, welche das Weltliche transzendieren.²⁸ Näherhin hat Luther vor allem die

26 Anders Ute Mennecke-Haustein, Innerlichkeit und Würde des Menschen. Wandlungen des lutherischen Glaubensverständnisses bei Johann Arndt; in: Menschenbild und Menschenwürde, hrsg. von Eilert Herms, Gütersloh 2001, 398–411. Ausgehend von Luthers Behauptung „Fides facit personam“ (ebd. 401) behauptet sie, dass Luther solches Personsein dem Nichtchristen abspreche. Daraus folgert sie: „Von Luthers Theologie her läßt sich der Gedanke einer sich auf das Personsein des Menschen gründenden Würde, die jedem Menschen, unabhängig von seinem Glauben, zugesprochen werden kann, nicht begründen“ (402). Sofern mit Personalität die Bezogenheit des Menschen auf Gott gemeint ist, spricht Luther allerdings diese insofern nur dem Christen zu, als nur er sein Herz an den wahren Gott hängt (vgl. WA 30 I, 133 = Der große Katechismus, 1529). Dass allerdings auch der gefallene Sünder eine weltliche Würde als Geschöpf Gottes hat, dass er vor allem mit Vernunft begabt ist, wird von Mennecke-Haustein nicht hinreichend in ihr Urteil einbezogen.

27 Grundlegende Bedeutung für die Anthropologie Luthers hat seine Disputation über den Menschen von 1536 (WA 39 I, 174–180); sie wird umfassend interpretiert von Gerhard Ebeling, Lutherstudien Band II: Disputatio de homine, Tübingen 1977 (Teil 1. Text und Traditionshintergrund), 1982 (Teil 2. Die philosophische Definition des Menschen: Kommentar zu These 1–19) und 1989 (Teil 3. Die theologische Definition des Menschen: Kommentar zu These 20–40). In der 3. These schränkt Luther den Geltungsbereich der klassischen Definition des Menschen (animal rationale) wie folgt ein: „Aber man muss wissen: diese Definition bestimmt nur den sterblichen und irdischen Menschen“ (WA 39 I, 175,7f).

28 Luther greift in der disputatio de homine auf das Schema der vier „causae“ von Aristoteles zurück und behauptet, dass die Philosophie lediglich zur causa materialis (das Lebewesen Mensch – vgl. These 12) und noch eingeschränkter zur causa formalis (die unsterbliche Seele – vgl. These 15) zutreffende Aussagen treffen könne. Die causa efficiens (der Schöpfer als Wirkursache) und die causa finalis (Gottes Gericht und die Vollendung der Welt als Zielperspektive) sind hingegen der Philosophie komplett verschlossen (vgl. These 13) und können ausschließlich vom christlichen Glauben her angemessen zur Sprache gebracht werden.

Gottesbeziehung des Menschen und seine sündigen Versuche der Selbstrechtfertigung vor Augen, für die auch die Vernunft eingespannt wird.²⁹ Aber davon ist hier nicht die Rede; es geht vielmehr um eine ethische und nicht um eine soteriologische Perspektive auf den Menschen und seine Würde. Darüber hinaus muss mit Blick auf Kant schlicht die Evidenz seiner Überlegungen zur Selbstbestimmung als kognitiver Grundlage der Menschenwürde auch von Lutherischer Seite zugestanden werden. Auch der Christ erkennt die (vom Schöpfer zugesprochene) Menschenwürde nur, indem er sich zugleich selbst so bestimmt (oder in diese göttliche Bestimmung einstimmt). Und das steht durchaus in Übereinstimmung mit Luthers hohem Lob der Vernunft innerhalb der von ihm klar markierten Grenzen.³⁰

Sicherlich dürfen die angedeuteten Unterschiede nicht nivelliert werden. Luthers Erkenntnis, dass der Mensch konstitutiv durch die Relation zu Gott definiert wird, der ihn geschaffen hat und der ihn vor allem durch Glauben rechtfertigt,³¹ findet sich so nicht bei Kant. Und sowohl der Schöpfungsglaube wie der Rechtfertigungsglaube ziehen sich nicht auf einmalige Akte

29 Vgl. WA 19, 206f (Der Prophet Jona ausgelegt, 1526); zur Auslegung vgl. Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2003, 120–123.

30 So spricht Luther in der *disputatio de homine* davon, dass die Vernunft „das Beste im Vergleich mit den übrigen Dingen des Lebens und [geradezu] etwas Göttliches“ sei (WA 39 I, 175,9f). Diese ausgezeichnete Stellung der Vernunft manifestiere sich in den wissenschaftlichen Erkenntnissen (vgl. These 5). Das Lob der Vernunft wird noch durch zwei theologische Argumente gestützt, zunächst hält Luther unter Rückgriff auf den Schöpfungsbefehl (Gen 1,28) fest, dass der Mensch von Gott mit Vernunft ausgestattet sei, um auf der Welt herrschen zu können (vgl. These 7f). Noch wichtiger ist These 9, in der er betont, dass Gott diese Hoheit der Vernunft auch nach dem Sündenfall nicht genommen, sondern vielmehr bestätigt habe, denn damit wird klar, dass nicht die Vernunft, sondern ihr Missbrauch durch den Sünder von Luther scharf angegriffen wird. – Übrigens findet sich auch bei Kant die Rede von der Heiligkeit der moralischen „Denkungsart als Würde“ (GMS 78 = VI, 69). Wer diese Würde des Menschen nicht denkt, sondern den Menschen mit einem Preis versieht (also nur rechnerisch in den Blick nimmt), vergeift sich „gleichsam an der Heiligkeit“ (ebd.) dieser Würde. Der religiöse Bezug der Menschenwürde wird von Kant an dieser Stelle zumindest intuitiv erkannt (vgl. Hans Joas, *Der Glaube an die Menschenwürde als Religion der Moderne?* In: ders., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg/Breisgau 2004, 151–168, 155).

31 In der 32. These der *disputatio de homine* gibt Luther folgende Definition des Menschen: „Paulus fasst in Röm 3, [Vers 28, wo es heißt:] wir erachten, dass der Mensch durch Glauben unter Absehen von den Werken gerechtfertigt wird, in Kürze die Definition des Menschen dahin zusammen, dass der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde“ (WA 39 I, 176,33–35).

zurück, sondern werden von Luther als das Leben begleitende und gestaltende Größen verstanden.³² Darüber hinaus wird der Zuspruch der persönlichen Würde bei Kant nicht als Evangelium, sondern vielmehr durch den Sollensruf und damit in der Form des Gesetzes vermittelt – und auch hier wird ein deutlicher Unterschied zu Luther erkennbar,³³ weil das Gesetz nach Luther noch nicht dafür sorgt, dass die Forderungen auch erfüllt werden, sondern vielmehr dem Menschen seine Unfähigkeit zum Guten verdeutlicht.³⁴ Das ist allerdings nicht Kants Fragerichtung, der vielmehr darauf achtet, welche Fähigkeiten des Menschen darin impliziert sind, dass er der Gesetzesobservanz gewürdigt wird.

Entscheidend ist jedoch, dass mit Blick auf die Fundierung der Menschenwürde in einer Zusage die Gemeinsamkeit überwiegt. Für beide, Luther wie Kant, ergeht diese Zusage nämlich von einer äußeren Instanz, die nicht mit dem Subjekt identisch ist. Daher sind beide davor gefeit, die Menschenwürde in der faktischen Anerkennung durch andere Menschen zu verankern. Mit Blick auf Luther wurde bereits festgehalten, dass die Relation zu Gott den Menschen konstituiert;³⁵ der Mensch ist auch dann ein Geschöpf Gottes und derjenige, der durch Glauben gerechtfertigt wird, wenn er von anderen Menschen nicht (als Mensch) anerkannt wird. Besonders deutlich wird diese Differenz bei der Debatte um den Status eines ungeborenen Kindes.³⁶ Mit Blick auf Kant ist entscheidend, dass nicht der

32 Vgl. zum Schöpfungsglauben vor allem die Auslegung des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus von 1529 (vgl. WA 30 I, 363f), zum Rechtfertigungsglauben die Thesen 32–40 der Disputation über den Menschen (vgl. WA 39 I, 176f).

33 Vgl. die Debatte um das Gesetzesverständnis von Karl Barth, der das Gesetz als „die notwendige Form des Evangeliums, dessen Inhalt die Gnade ist“ bezeichnet hat (Karl Barth, *Evangelium und Gesetz*, 1935; in: *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion*, hrsg. von Ernst Kinder und Klaus Haendler, Darmstadt 1968, 1–29, Zitat: 9).

34 Vgl. WA 7, 23,31–35 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520).

35 So mit Recht Eberhard Schockenhoff, *Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther*; in: *Theologie und Philosophie* 65 (Freiburg 1990), 481–512, 510f. Er unterscheidet die konstitutive Relation Gottes zum Menschen von der „konsekutiven Relation der Menschen untereinander“ (ebd. 511) und markiert damit, dass die Menschenwürde für Luther erstens eindeutig relational (und nicht substanztologisch) fundiert ist, aber ebenso eindeutig zweitens in der Gottesrelation (und nicht in der wechselseitigen Anerkennung von Menschen) gründet.

36 Damit wird nicht nur auf die Debatte um den Verzicht auf Strafverfolgung bei bestimmten Indikationen einer Abtreibung angespielt, sondern auch auf die Diskussion über die medizinische Verfügbarkeit eines „Zellhaufens“. Die zutreffende Be-

formale Akt der Anerkennung die Menschenwürde festlegt, sondern der Verallgemeinerbarkeit implizierende Vernunftgedanke von der Selbstbestimmung. Jede Willkür, die zum Ausbleiben einer Anerkennung führt, ist inakzeptabel. Besonders deutlich wird dieser Aspekt im Vorfeld ethnischer Säuberungen, wo die unliebsame Menschengruppe zunächst diffamiert (bspw. mit Tiernamen belegt) wird, um dadurch ihre Anerkennung und Würde auszuhöhlen.³⁷ Ein solcher Entzug der Würde ist grundsätzlich und in keinem Fall gerechtfertigt.

Daher ist mit Kant als erstes Ergebnis noch einmal festzuhalten, dass mit der Autonomie des Menschen die transzendentalphilosophische Grundlage genannt ist, auf der allein die Würde des Menschen erkannt werden kann. Das besagt zum einen, dass die Würde eine Idee der praktischen Vernunft ist; sie wird im Handeln des Menschen geachtet oder verachtet. Und zum anderen kann solche Achtung oder Missachtung der Würde nur in selbstbestimmten, bewussten Handlungen geschehen. Nicht hingegen ist damit, dass nur der vernünftige Mensch die Menschenwürde erkennen kann, gesagt, dass diese Würde auch nur vernünftigen Menschen zugesprochen werden kann. Zwar klingt folgende Formulierung Kants verdächtig: „Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat“³⁸. Doch gilt zu beachten, dass Kant hier erstens die Sittlichkeit gegen andere menschliche Charakteristika (wie Fleiß und Witz) stellt, so dass es ihm an dieser Stelle nicht darum geht, den Adressatenkreis zu bestimmen, sondern zu präzisieren, welche menschlichen Eigenschaften einen inneren Wert haben und nicht nur einen „Marktpreis“ in unserer Gesellschaft. Vor allem aber hat Kant zweitens die Fähigkeit zur Selbstbestimmung nicht am Einzelnen, sondern an der Menschheit festgemacht. Der Menschheit wird zugemutet, sich auf die Ebene der Sittlichkeit zu erheben, sich also als selbstbestimmt zu konzipieren. Und zu dieser Selbstbestimmung gehört dann auch der würdige Umgang mit Menschen,

obachtung, dass Ungeborene im Falle eines Todes im Mutterleib (sei es als Abtreibung oder als Abgang) nicht beerdigt werden, deutet allerdings darauf hin, dass coram mundo diesem ungeborenen Menschen eine andere Würde zugesprochen wird (so mit Recht Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt/Main 2001, 67f). Als Lutherischer Theologe wird man demgegenüber darauf verweisen, dass diese Perspektive einseitig und zumindest ergänzungs- wenn nicht sogar korrekturbedürftig ist.

37 Vgl. Richard Rorty, *Menschenrechte, Rationalität und Gefühl*; in: *Die Idee der Menschenrechte*, hrsg. von Stephen Shute und Susan Hurley, Frankfurt/Main 1993, 144–170.

38 GMS 77 (VI, 68).

die (sei es momentan oder bleibend) zu einer solchen reflexiven Leistung nicht fähig sind. Ich denke, es ist im Sinne Kants und steht in Übereinstimmung mit Lutherischer Theologie, hier von einer „passive[n] Mitgliedschaft in der universalen praktischen Gemeinschaft“³⁹ zu sprechen: Als Mitglieder haben auch Kinder, Demente und Menschen mit geistiger Behinderung den gleichen Status und dieselbe Würde wie selbstbestimmte Menschen, andererseits sind sie nicht mündig, was nicht nur der gesellschaftlichen Realität entspricht, sondern auch ihren Möglichkeiten und Grenzen angepasst ist.

Bevor Kants Autonomiebegriff weiter verfolgt wird, soll die Stärke seines Verständnisses menschlicher Würde mit einem Gedanken verdeutlicht werden. In der „Kritik der praktischen Vernunft“ grenzt Kant seinen transzendentalphilosophisch eruierten Freiheitsbegriff von jedem kausalen Verfahren ab. Wer Freiheit psychologisch oder komparativisch herleitet, verfälscht sie zur „Freiheit eines Bratenwenders“⁴⁰. Solches Kausalschema führt gleichsam zu einem Startknopf (als dem Beginn der Kausalkette), der dann aber auch die Richtung der nunmehr nur noch vermeintlich freien Entäußerung (Handlung) festlegt. Für Kant wäre dies eine Mechanisierung und Funktionalisierung des Menschen und seiner Freiheit, gegen die sich seine Ethik richtet.⁴¹ Gegen solche Funktionalisierung des Menschen durch eine rein kausale Perspektive sowie gegen die daraus resultierende Degradierung des Menschen zum reinen Mittel wendet sich auch sein Verständnis der Menschenwürde: Die Entgegensetzung von Würde (Selbstzwecklichkeit) und Preis ist in einer hochkapitalistischen Gesellschaft gegen jede reine Verrechnung des Menschen gerichtet.⁴² Den Menschen als Zweck an sich selbst zu denken impliziert das Gebot, ihn „nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen“⁴³ zu betrachten. Ist es auf unsere Gegenwart bezogen zu weit gegriffen, wenn man hier einen

39 Harald Pilot, *Moralische Identität im Blick auf Kants Theorie der Autonomie*; in: *Dimensionen des Selbst. Selbstbewusstsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation*, hrsg. von Bertram Kienzle und Helmut Pape, Frankfurt/Main 1991, 230–297, 292.

40 KpV 174 (VI, 222).

41 Vgl. KpV 30f: „Die Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen“ (VI, 120f).

42 Vgl. Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (Vorlesungsmanuskript von 1963), hrsg. von Thomas Schröder, Frankfurt/Main 1996, 224f.

43 GMS 64 (VI, 59).

Protest insbesondere auch gegen konsequentialistische Kalküle (sei es in den Debatten um lebensverlängernde Maßnahmen, sei es aktuell in den Rückfragen an ein rigoroses Folterverbot) entdeckt, sofern auch hier die Würde des einen gegen die Würde eines anderen verrechnet wird? Für Kant ist jedenfalls die Würde des Menschen wie seine Freiheit einem solchen rein kausalen Zugriff entzogen, sie ist eine Vernunftidee und von daher jedem vernünftigen Wesen evident.

2. Die angezeigte enge Zusammengehörigkeit von Menschenwürde und Selbstbestimmung (als Autonomie) ist von Kant bereits im Jahre 1784 jedenfalls indirekt angesprochen worden, nämlich in den Schlusssätzen seiner „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“. Sie sollen nunmehr analysiert werden, um deutlicher zu profilieren, was Kant unter freier Selbstbestimmung verstanden hat:

„Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle [der ursprünglichen Rohigkeit der Menschen, die gesellschaftlich durch harte Gesetze gezähmt wurde und wird – VS] den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat: so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dies der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird), und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln“⁴⁴.

Angesichts der herrschenden Zensur in Preußen weist Kant ironisch und versteckt seinen König Friedrich II. darauf hin, dass es an der Zeit wäre, die eigenen Untertanen als würdig zu behandeln.⁴⁵ Dass diese Würde negativ durch Ablehnung eines mechanistischen Menschenbildes konturiert wird, erinnert an den Bratenwender; gerade angesichts der zunehmenden Technisierung der Arbeit und einhergehend des Menschenbildes wird die Stoßrichtung der Kantschen Ethik und ihres Zentralbegriffes der Selbstbestimmung auch hier erkennbar.⁴⁶ Doch muss weiterhin Kants ironischer Ton bedacht werden: Die Gefahr einer Technisierung des Menschen droht nicht nur durch die erstarkte Wirtschaftskraft und durch die Fortschritte in den Naturwissenschaften, zur Maschine wird der Mensch auch dann verkürzt,

44 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, 1784 [Aufklärung], 493f (IX, 61).

45 Vgl. Thomas Gutschker, Politische Vernunft. Zu Was ist Aufklärung? In: Kant als politischer Schriftsteller, hrsg. von Theo Stamm, Würzburg 1999, 109–140, 127f.

46 Vgl. Volker Gerhardt, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999, 135f.

wenn er als Untertan seiner Freiheit beraubt wird. Der fremdbestimmte Mensch spult sein Leben ab wie ein Drehspieß; die Menschenwürde hingegen ist nur dann gewahrt, wenn er als freier Mensch leben kann.

Menschenwürde und Selbstbestimmung sind auch hier eng zusammengedacht, neu ist die reale Konnotation von Freiheit, die nicht mehr nur als transzendentes Vermögen der Selbstbestimmung gedacht, sondern als greifbare Größe in der Gesellschaft vorgestellt wird. Die Verbindung von transzendentelem Freiheitsvermögen und realer Freiheit stellt Kant in seiner Rede vom „Beruf zum freien Denken“ her: Schon am Anfang des Aufsatzes verwendet Kant diesen Begriff, indem er behauptet, dass in einer gebildeten Gesellschaftsschicht sich Menschen finden werden, die „nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden“⁴⁷. Wer sich befreit von der gesellschaftlichen Bevormundung (durch Ehemänner, Herrscher und Pfarrer), wer sich also auf den Standpunkt der Selbstbestimmung erhebt, der wird erkennen, dass dieser weitaus bessere, *in sich* wertvolle Standpunkt eigentlich jedem Menschen zukommt, und er wird zugleich diese Erkenntnis von der wahren Würde jedes Menschen weitertragen. Auch hier impliziert die zunächst nur vereinzelte Erhebung auf die Ebene der Selbstbestimmung keine Beschränkung der Menschenwürde auf das gebildete Publikum.⁴⁸

47 Aufklärung 483 (IX, 54).

48 Dieser Eindruck wird allerdings von Johann Georg Hamann vehement bestritten (vgl. dazu Oswald Bayer, Selbstverschuldete Vormundschaft. Hamanns Kontroverse mit Kant um wahre Aufklärung; in: Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Die sozialetische Herausforderung. Ernst Steinbach zum 70. Geburtstag, hrsg. von Dieter Henke et al., Tübingen 1976, 3–34). In seinem Brief vom 18. 12. 1784 (in: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, hrsg. von Ehrhard Bahr, Stuttgart 1974, 17–22) an den Kant-Schüler Christian Jacob Kraus wirft er Kant vor, dass er gleichsam als Vormund des unmündigen Volkes verantwortlich dafür sei, dass die politische Unterdrückung des Volkes nicht behoben werde (vgl. ebd. 20). Statt dessen unterstütze Kant sogar den preußischen Absolutismus. – Die historische Berechtigung der Gedanken Hamanns bezüglich der politischen Missstände in Preußen soll keinesfalls bestritten, ebenso wenig sein eigenes christliches Engagement diskreditiert werden, jedoch trifft seine scharfe und aus persönlicher Betroffenheit formulierte Kritik nicht das Anliegen Kants. Das liegt zunächst daran, dass Hamann den ironischen Ton Kants nicht berücksichtigt und sogar dessen Wortverdrehung von privatem und öffentlichem Vernunftgebrauch nicht in der kriti-

Kants Rede vom Beruf zum freien, selbständigen Denken wird auf der Verstehensfolie des Lutherischen Berufsverständnisses besonders anschaulich.⁴⁹ Luther hat sich vor dem Hintergrund seiner Rechtfertigungslehre und der Ausweisung aller guten Werke aus der Gottesbeziehung vor allem 1521/22 mit dem monastischen Selbstverständnis kritisch auseinandergesetzt.⁵⁰ Die Behauptung einer besonderen und exklusiven Berufung Gottes (vocatio) zum mönchischen Leben wird von Luther zurückgewiesen, indem er bei den Mönchen einerseits in soteriologischer Hinsicht Werkgerechtigkeit diagnostiziert und andererseits personaethisch die Gleichwertigkeit aller guten Werke vor Gott behauptet, der eben auf den Glauben und nicht auf die Leistung sehe.⁵¹ Die Werke haben vielmehr ihren Ort in der Welt, sie sind auf den Nächsten auszurichten, nicht auf die Selbstprofilierung vor Gott. Indem Luther diesen Grundsatz nicht mehr nur auf einzelne Taten anwendet, sondern auf die alltäglichen, den Lebensunterhalt sichernden Tätigkeiten ausdehnt, gelangt er zu seinem neuen Berufsverständnis: In jedem Stand steht der Christ vor Berufstätigkeiten zugunsten seiner Nächsten;⁵² folglich ist die Berufung zum Pastor mit derjenigen zur Bäuerin

schen Stoßrichtung analysiert. Darüber hinaus ist die Lokalisierung Kants in einen Elfenbeinturm (vgl. ebd. 20: „hinter dem Ofen und in der Schlafmütze“) politisch insofern unzutreffend, als Kant genau um die Verbindung von Gedankenfreiheit und politischen Rechten wusste; vgl. Immanuel Kant, Was heißt: sich im Denken orientieren? 1786 [Denken], 325 (V, 280): „Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme: das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rat geschaffen werden kann“. Demnach bleibt aber nur noch eine Grundsatzdebatte über das Recht philosophischer Analysen angesichts konkreter Missstände.

- 49 Vgl. dazu grundlegend Karl Holl, Die Geschichte des Worts Beruf; in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III: Der Westen, Tübingen 1928, 189–219, und Gustaf Wingren, Luthers Lehre vom Beruf, München 1952.
- 50 Vgl. Bernhard Lohse, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters, Göttingen 1963.
- 51 Vgl. WA 6, 206,33–37: Im christlichen „Glauben werden alle Werke gleich und ist eins wie das andere; es fällt aller Unterschied der Werke dahin, sie seien groß, klein, kurz, lang, viel oder wenig. Denn nicht ihrer selbst wegen sind die Werke Gott angenehm, sondern des Glaubens wegen, welcher als ein und derselbe in allen und jeglichen Werken ohne Unterschied ist, wirkt und lebt“ (Von den guten Werken, 1520).
- 52 Vgl. dazu Oswald Bayer, Natur und Institution. Luthers Dreiständelehre; in: ders., Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 116–146.

gleichwertig.⁵³ Jeder Christ ist dazu berufen, durch sein Lebenswerk dem Nächsten zu dienen und dessen Wohl zu befördern.

Nach Kant ist jeder Mensch dazu berufen, frei zu denken, weil genau dadurch das Wohl der Menschen befördert werde. Die ständische Einbindung der Berufe bei Luther ist nicht nur weggefallen, sie wird indirekt mitbekämpft als fremde Vorgabe, welche den Einzelnen in der Unmündigkeit halte. Während Luther die Stände als Schöpfungsvorgaben verstand, in denen sich der einzelne Mensch vorfindet und die seinen Lebensweg hilfreich strukturieren,⁵⁴ sieht und moniert Kant an ihnen, vergleichbar mit Pico della Mirandola,⁵⁵ die gesellschaftlichen Festlegungen, die verhindern,

53 Vgl. WA 10 I.1, 308,6–12 + 14–20: „Du möchtest einwenden: Wenn ich nicht berufen bin, was soll ich dann tun? Antwort: Wie ist es möglich, dass du nicht berufen seiest? Du wirst ja immer schon in einem Stand sein, du bist immer schon Ehemann oder Ehefrau, Sohn oder Tochter, Knecht oder Magd. Nimm den geringsten Stand für dich: Bist du ein Ehemann, meinst du, du habest nicht genug zu schaffen in diesem Stand? So Ehefrau, Kind, Gesinde und Güter zu regieren, dass alles im Gehorsam gegen Gott geschehe und du niemandem Unrecht tust? [...] Ebenso wenn du ein Sohn oder eine Tochter bist, meinst du, du habest nicht genug mit dir zu tun, dass du züchtig, keusch und Maß haltend deine Jugend hältst, deinen Eltern gehorsam bist und niemanden mit Worten oder Werken zu nahe trittst? Weil man es verlernt hat, solche Befehle und Berufe zu achten, geht man statt dessen hin und betet Rosenkränze und tut dergleichen, was nicht dem Beruf dient, und keiner denkt daran, dass er seinen Stand wahrnehme“ (Auslegung von Joh 21,19–24 in der Kirchenpostille, 1522).

54 Vgl. Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2003, 112: „Luther redet hier [in seiner Auslegung von Gen 2,16f von 1535 – VS] von drei grundlegenden Lebensformen, in die hinein Gottes Zusage das Menschsein verfügt hat und verfügt; mit der Tradition nennt Luther sie ‚Stände‘“.

55 Vgl. G. Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen* (1486), hrsg. und eingeleitet von August Buck, Hamburg 1990. Der konkrete Anlass dieser konzipierten, aber wohl nie gehaltenen Rede lag im Verbot gegen Pico, mit 900 Thesen in Rom eine Disputation abhalten zu dürfen (vgl. ebd. 37ff). Als Gründe für dieses Verbot nennt Pico erstens generelle Einwände gegen das Verfahren der Disputation, zweitens sein jugendliches Alter und drittens die Vielzahl seiner Thesen. Pico protestiert gegen diese Gründe, weil sie auf Gewohnheiten basieren, aber dem konkreten Fall und damit insbesondere seiner Person und seinen intellektuellen Fähigkeiten nicht gerecht würden. Die Gepflogenheiten der wissenschaftlichen Gemeinschaft stellen für Pico keine Unterstützung seines wissenschaftlichen Werdeganges dar, sondern vielmehr eine Barriere, die ohne akzeptablen Grund seine Karriere blockiere. Seinen Protest wendet Pico im ersten Teil der Rede ins Grundsätzliche und beschreibt den Menschen als nicht festgelegten Mittelpunkt der Schöpfung.

dass der Einzelne sich frei entfalten, seine eigenen Stärken entwickeln und sich so seinen Standpunkt in der Gesellschaft erarbeiten kann. Beide Positionen sind für mich nachvollziehbar, beide arbeiten teilweise mit idealen, teilweise mit realitätsnahen Voraussetzungen. Luther entwickelt ein ideales Bild der Stände, die selbst bei faktischem Missbrauch (des Amtes) durch sündige Personen⁵⁶ ihre schöpfungsgemäßen Strukturierungsleistungen für den Einzelnen erbringen. Kant und Pico hingegen haben die realen Zustände vor Augen, in denen die gesellschaftlichen Strukturen keinesfalls förderlich erscheinen. Als Maßstab dient ihnen allerdings ein eher ideales Menschenbild, das von Luther nicht akzeptiert wird.

Diese unterschiedliche Einschätzung kann nicht klar bewertet werden, auch dann nicht, wenn man berücksichtigt, welche Freiheiten Kant konkret fordert, nämlich erstens die Religionsfreiheit, zweitens die Meinungsfreiheit und drittens die politische Mitbestimmung.⁵⁷ Inhaltlich sind diese Formen der Freiheit für uns real wie ideal selbstverständlich, so dass wir gar nicht anders können, als Kant zuzustimmen. Doch andererseits sollte nicht vergessen werden, dass auch Luther vor allem in der Auslegung des Magnifikat 1520 einen „Rechtsunterricht“ verfasst hat, der ebenfalls drei Bereiche von menschlichen Grundrechten umfasst, nämlich erstens Persönlichkeitsrechte, zweitens Meinungsfreiheit und drittens Gewissensfreiheit in Reli-

Gottes Zusage an den Menschen lautet nach Pico: „Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst“ (7). Wer diese Entwicklungsmöglichkeit rein aus Brauchtum verstellt, steht Pico folgend im Widerspruch zur Schöpfungsabsicht und missachtet damit die ehrenhafte Würde des Menschen.

- 56 Die Unterscheidung von Amt und Person wird von Luther in der Kriegsleuteschrift als grundlegende Prämisse seiner Sozialethik eingeführt; vgl. WA 19, 624,18–29 (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526). Luther exemplifiziert seine Differenzierung am bestechlichen Richter, dessen Amtsausübung zu kritisieren sei, wodurch aber nicht das Richteramt selbst diskreditiert werde.
- 57 In den zitierten Schlusssätzen werden nur die beiden letzten Formen indirekt erwähnt, nämlich als freies Denken (Meinungsfreiheit) und als Handlungsfreiheit, die sich bis in den politischen Raum erstreckt. Die Religionsfreiheit steht hingegen im Hintergrund der gesamten Debatte in der Berlinischen Monatsschrift über das Verständnis von Aufklärung (vgl. Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, hrsg. von Norbert Hinske, Darmstadt 31981); sie wird aber darüber hinaus auch direkt von Kant eingefordert (vgl. Aufklärung 491; IX, 59f).

gionsfragen.⁵⁸ Während die politische Partizipation für Luther angesichts seiner sehr positiven Einschätzung des Amtes der Obrigkeit noch kein notwendiges Rechtsgut darstellt,⁵⁹ sind andererseits für Kant die persönlichen „Freiheitsspielräume“⁶⁰, die Luther auflistet (die Unantastbarkeit des Leibes und der Familie, das Recht auf Privateigentum und auf würdige Behandlung⁶¹), nicht eigens der Erwähnung wert. Beide sind darin Kinder

58 Vgl. WA 7, 578–585 (Das Magnifikat, verdeutscht und ausgelegt, 1521). Luther spricht zunächst vom „groben [= leichtverständlichen] menschlichen Recht“ (ebd. 580,29) zweitens vom „Recht und allerlei Gütern der Vernunft oder Weisheit“ (581,32f) und schließlich von den „göttlichen Sachen“, namentlich Glauben und Evangelium, „die die höchsten Güter sind und die niemand fahren lassen darf“ (584,9f); vgl. grundlegend dazu: Gerta Scharffenorth, *Luthers Lehre vom weltlichen Regiment Gottes. Die Reichsverfassungsreform als Problem des Friedensauftrags der Christen*; in: dies., *Den Glauben ins Leben ziehen ... Studien zu Luthers Theologie*, München 1982, 205–313, vor allem 232–238.

59 Die Demokratie ist für Luther eine mögliche Staatsform neben anderen – vgl. WA Tr 4, 240,39–45; in dieser Rede von 1539 stellt Luther vier Herrschaftsformen vor, ohne sie zu bewerten: Monarchie, Aristokratie, Demokratie und Oligarchie. Entscheidend ist für ihn nicht die Form der Herrschaft, sondern ihr Inhalt, nämlich die Erfüllung der von Gott gestellten Amtsaufgaben: für Frieden und Gerechtigkeit sorgen, indem die rechtsschaffenden Bürger geschützt und die Bösen bestraft werden (vgl. WA 19, 626,7f = Kriegeleute). Und für den einzelnen Christen ist entscheidend, dass er zufrieden in seinem jeweiligen Stand lebt und dort die konkreten Aufgaben bearbeitet, so wie es Gott von ihm fordere (vgl. WA 45, 20,17f = Hauspredigt).

60 Mit diesem Begriff markiert Ernst Tugendhat, *Die Kontroverse um die Menschenrechte* (in: *Philosophie der Menschenrechte*, hrsg. von Stefan Gosepath und Georg Lohmann, Frankfurt/Main 1998, 48–61, 50) die Differenz zwischen vorneuzeitlichen Konzepten der Menschenwürde und den demokratischen Konzepten der Neuzeit. Demzufolge wären die von Luther eingeforderten Rechte „Freiheitsspielräume, die den Untertanen gewährt wurden, ohne daß der legitime Machtanspruch des kaiserlichen Souveräns in Frage gestellt wurde. [...] Da das Volk nicht selbst an der Macht teilhat, räumt ihm die Macht wenigstens diese Spielräume ein“.

61 Vgl. dazu auch Luthers Aufzählung derjenigen Personen und Güter, welche durch die weltliche Obrigkeit geschützt werden, in der Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle (1530): Das weltliche Regiment „bewahrt einem jeden seinen Leib, dass ihn nicht jedermann erwürgen dürfe; es erhält jedem sein Weib, dass nicht jedermann es nehmen und schänden dürfe; es erhält jedem sein Kind, Tochter und Sohn, dass es ihm nicht jedermann entführen und entwenden dürfe; es erhält jedem sein Haus und seinen Hof, dass nicht jedermann dort einbrechen oder darin freveln dürfe; es erhält jedem seinen Acker, Vieh und Güter aller Art, dass diese nicht jedermann angreifen, stehlen, rauben, beschädigen dürfe“ (WA 30 II, 555,7–13). – Im weiteren Argumentationsgang führt Luther aus, dass nicht primär Gewaltanwendung („Faust und Harnisch“), sondern vielmehr (insbesondere der juristische) Sachverstand („Köpfe und Bücher“) vonnöten sei (vgl. ebd., 558,1f), um diese Funktionen zu erfüllen, so dass auch hier der Bezug zum Recht deutlich ist.

ihrer Zeit und es besteht wohl kein Zweifel daran, dass erstens alle vier Formen zu den Menschenrechten zu zählen sind und dass zweitens auch hier die Gemeinsamkeit von Luther und Kant weitaus gewichtiger ist als die zeitbedingten Unterschiede.

Entscheidend ist für Kant wie Luther, dass die Würde des Menschen sich in konkreten Menschenrechten, näherhin vor allem in individuellen Freiheitsrechten⁶² niederschlägt. Daraus ergibt sich eine zweite Antwort auf die Leitfrage: Zum Begriff der Menschenwürde, der allein in einer Haltung der Selbstbestimmung erkannt werden kann, gehört die gesellschaftliche Realisierung, die sich insbesondere in Freiheitsrechten niederschlägt.⁶³ Wo eine solche freie Selbstbestimmung nicht möglich ist, steht die tatsächliche Behandlung der Menschen im Widerspruch zur Menschenwürde. Dass die Grundlagen der Selbstbestimmung rechtlich festgehalten werden, markiert die Verbindlichkeit, die der Menschenwürde zukommt. Und dass diese Rechte die Freiheit des Menschen schützen und regulieren, bestätigt noch einmal den bereits aufgewiesenen Zusammenhang von Menschenwürde und Selbstbestimmung.

Darüber hinaus finden sich noch zwei weitere Aspekte in Kants Freiheitsbegriff. Zum einen deutet sich bereits an, dass die Verwirklichung der Würde in Freiheitsrechten nicht die individuelle Willkür zum Maßstab hat, sondern gehaltvolle und bestimmte Vorstellungen davon, was die Freiheit des Menschen ausmacht. Zum anderen verbindet Kant seine Forderungen hier mit einem vorsichtigen Fortschrittsoptimismus. Darin liegt ein wichtiger Unterschied zwischen dem Aufsatz über Aufklärung von 1784 und der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von 1785; während in jenem Text der gesellschaftliche Bezug dominiert und Kant politisch argumentiert, hat er ein Jahr später die philosophische Fundierung des Begriffs der Freiheit (als Selbstbestimmung) in praktischer Hinsicht vor Augen; auf diesem Fundament wird Kant sowohl die Tugendlehre wie die Rechtslehre (beide 1797) errichten.

-
- 62 In der Debatte um die Menschenrechte wird seit Georg Jellinek (1892) differenziert zwischen den negativen Freiheitsrechten (status negativus – bspw. die Religionsfreiheit), den positiven Teilnahmerechten (status activus – bspw. die demokratische Mitwirkung) und den sozialen Teilhaberechten (status positivus – bspw. das Recht auf Arbeit).
- 63 Vgl. Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt/Main 1999, 58 f. Allerdings fasst Margalit erstens als moralische Zielperspektive eine anständige Gesellschaft ins Auge, in der Menschen nicht gedemütigt werden, während Kant zu seiner Zeit noch nicht auf solche bescheidenen Ziele restringiert war. Zweitens plädiert Margalit für eine negative Begründung (vgl. ebd. 19 f) des grundlegenden Menschenrechts auf Nichtdemütigung.

Kants gehaltvolle Vorstellungen von der menschlichen Freiheit sowie die Abgrenzung von menschlicher Willkür finden sich auch in seiner ethischen Analyse der Freiheit von 1785. Der Schritt zurück von den gesellschaftlichen Erscheinungsformen menschlicher Freiheit zu ihrem philosophischen Begriff führt Kant vermittelt über den Willensbegriff zur Rede von der Selbstbestimmung: „Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen“⁶⁴. Die Selbstbestimmung wird also auf Gesetze zurückbezogen, denen sich der freie Mensch unterwirft – nur eben freiwillig, also aus eigener Einsicht und in bewusster Entscheidung. Diese Gesetze gelten im moralischen Reich der Zwecke, in denen der Mensch Mitglied ist.⁶⁵ Und es muss sich grundsätzlich um ein Gesetz handeln, „das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen“⁶⁶; nur dann gebietet uns dieses Gesetz Achtung und Beachtung (Gehorsam). Selbstbestimmung steht damit nicht im Widerspruch zur Gesetzesobservanz, sondern wird daran erkennbar, welchen Gesetzen gehorcht und vor allem ob ihnen bewusst gehorcht wird.

Sehr klar formuliert Kant diesen Zusammenhang von Freiheit und Gesetzesgehorsam ein Jahr später im Aufsatz „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, an dessen Ende er wiederum auf das freie Denken zu sprechen kommt, das er dreifach profiliert: Denkfreiheit steht demnach im Widerspruch erstens zum bürgerlichen Zwang (Zensur) und zweitens zum Gewissenszwang⁶⁷ – die Reihenfolge von Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit wird in den Abgrenzungen von 1786 also umgekehrt. Entscheidend ist jedoch die letzte Präzisierung:

„Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine anderen Gesetze als: die sie sich selbst gibt; und ihr Gegenteil ist die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft [...]. Die Folge davon ist natürlicherweise diese: daß, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen sein will, das sie sich selbst gibt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muß, die ihr ein anderer gibt; denn ohne irgendein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der größte Unsinn, sein Spiel lange treiben“⁶⁸.

Als dritte Implikation der Denkfreiheit erscheint nun anstelle der politischen Mitbestimmung der grundsätzliche Rekurs auf das Wesen der

64 GMS 63 (VI, 59).

65 Vgl. GMS 75 (VI, 66).

66 GMS 16 (VI, 28).

67 Vgl. Denken 325f (V, 280f).

68 Denken 326 (V, 281).

menschlichen Freiheit als vernünftige Selbstbestimmung; die moralphilosophische Grundlegung zeigt ihre Auswirkung. Dabei wird das Verhältnis von Selbstbestimmung und Fremdherrschaft von Kant disjunktiv gefasst; der Mensch erscheint gleichsam als Reittier, das seinen Weg entweder selbst bestimmt oder aber von jemand anderem geführt wird.⁶⁹

Solche Fremdbestimmung wirkt sich, den Ausführungen von 1786 folgend, mit Bezug auf die Religion als Schwärmerei, Aberglaube und gar Freigeisterei aus.⁷⁰ Bei der Selbstbestimmung wird demgegenüber die eigene Vernunft als Prüfinstanz auch der religiösen Vorgaben einbezogen; sie überprüft mit Hilfe des Verallgemeinerungsprinzips, ob die offenbarten Aussagen vom denkenden Ich übernommen werden können, ohne dabei die Vernunft und damit sich selbst als denkendes Wesen aufzugeben. Religionsfreiheit umfasst also nicht nur die auch von Luther vertretene Überzeugung, dass man Glauben als Geschenk des Geistes weder politisch noch kirchlich erzwingen könne,⁷¹ sondern besagt zudem (im Verbund mit der Meinungsfreiheit), dass Glaubenssätze einer vernünftigen Überprüfung unterzogen werden dürfen und sollten. Das Prüfkriterium wird von Kant als „Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft“⁷² umschrieben, so dass (idealerweise) nicht irgendwelche aufgeklärten Überzeugungen als unhintergehbare Gegendogmen aufgestellt werden, sondern vielmehr das transzendentalphilosophische Fundament der Menschenwürde, die vernünftige Selbstbestimmung, aufgeboten wird. Damit wäre durchaus zugestanden, dass Glaubenssätze den Menschen überführen und hinterfragen oder ihm neue Einsichten eröffnen können, aber ausgeschlossen werden soll, dass Glaubenssätze die Selbstbestimmung negieren – sonst könnte der Glaube nicht bewusst bekannt werden, was zu einem performativen Selbstwiderspruch führt.⁷³

69 Vgl. WA 18, 635,17–22 (de servo arbitrio, 1525). Für Luther ist „der menschliche Wille in die Mitte gestellt [zwischen Gott und Satan] wie ein Reittier. Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will, wie der Psalm [73,22f] sagt: Ich bin wie ein Tier geworden, und ich bin immer bei dir. Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn aufzusuchen, sondern die Reiter kämpfen selbst miteinander, ihn zu erlangen und zu besitzen“.

70 Vgl. Denken 327f (V, 281f).

71 Vgl. WA 11, 269,9–12 (Von weltlicher Obrigkeit, 1523) und WA 11, 336,22–37 (Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei, 1523).

72 Denken 329 (V, 283).

73 Ein performativer Widerspruch liegt vor, wenn sich der Akt des Sprechens und der Gehalt des Gesprochenen widersprechen (bspw.: mit dir rede ich nicht). Sofern ein Glaubensbekenntnis in Übereinstimmung mit der Alltagssprache als bewusster, frei gewählter und verantworteter Akt zu verstehen ist, begäbe sich dieser Bekenner in

Am Beispiel der Religionsfreiheit wird somit unsere zweite Antwort auf die Leitfrage verdeutlicht: Zur Umsetzung der Menschenwürde gehört auch die religiöse Selbstbestimmung als politisches Freiheitsrecht. Aus lutherischer Sicht kann dieser Position Kants nur zugestimmt werden, allerdings wird theologisch darauf zu insistieren sein, dass solche Selbstbestimmung nicht als in sich abgeschlossene Konstante die Religionen abstrakt vergleicht. Nach christlicher Überzeugung muss vielmehr auch die Umkehr als unverfügbares Ereignis im Prozess der Selbstbestimmung mitbedacht werden. Das wiederum setzt voraus, dass solche Selbstbestimmung nicht als einsames Gespräch der Vernunft mit sich selbst verstanden wird, sondern dass ein Zuspruch, eine externe Bereicherung oder Horizontveränderung als Möglichkeit einbezogen wird – allerdings ist dies mit Kant nur so denkbar, dass dadurch die Selbsterhaltung der Vernunft nicht aufgegeben wird.

3. Blickt man nunmehr weg vom rechtlichen Aspekt und hin zur moralischen Analyse menschlichen Handelns, so wird auch dort Selbstbestimmung disjunktiv verstanden: Wird der Wille, bekanntlich die Instanz moralischen Handelns nach Kant,⁷⁴ nicht durch das moralische Gesetz bestimmt, das er sich selbst gibt und das durch Verallgemeinerungsfähigkeit ausgezeichnet ist, dann wird er durch andere Gesetzmäßigkeiten dominiert. Solche Gesetze können von äußeren Konstellationen (Erziehung, bürgerliche Verfassung, Gottes Willen) oder inneren Dispositionen (physische oder moralische Gefühle, Streben nach Vollkommenheit) vorgegeben werden;⁷⁵ immer handelt es sich um eine Fremdbestimmung, die im Widerspruch steht zur Moralität, weil sie die Berufung des Menschen zu freiem und selbständigem Denken unterläuft. Wer sich also auf seine Erziehung oder seine Neigungen beruft, um von dort aus sein Handeln moralisch zu rechtfertigen, markiert einen Bestimmungsfaktor außerhalb der eigenen Vernunft und damit jenseits der Selbstbestimmung. Zur Selbstbestimmung gehört vielmehr, sich zu anerzogenen oder angeborenen Verhaltensdispositionen kritisch verhalten zu können und sie gegebenenfalls bewusst zu übersteuern oder aber

einen performativen Selbstwiderspruch, weil er die Freiheit, die er in seinem Bekenntnisakt voraussetzt, zugleich im Bekenntnisgehalt negiert. Wer seine Selbstbestimmung komplett verneint, kann sich nicht dahingehend selbst bestimmen, dass er sich als Glaubender bekennt.

74 Vgl. GMS I (VI, 18): „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“.

75 Vgl. KpV 69 (VI, 153).

auch bewusst anzueignen. Das unterscheidet die Freiheit von der Willkür: Während die Willkür sich solchen subjektiven oder äußeren Vorgaben überlässt, besteht die Freiheit darin, das Handeln in Übereinstimmung mit der vernünftigen Selbstbestimmung zu bringen.⁷⁶ Die Selbstbestimmung impliziert demnach eine Selbstverpflichtung des freien Willens, sich nach den selbst (in eigener Vernunft) gegebenen Gesetzen zu richten. In diesem Kontext redet Kant auch von Tugend, die alle menschlichen Eigenheiten (Vermögen wie Neigungen) unter die Herrschaft der Vernunft und damit unter die Selbstbestimmung stellt.⁷⁷

Die Abgrenzung menschlicher Freiheit von der Fremdbestimmung wird von Kant also politisch wie moralisch festgehalten. Moralisch wird allerdings die Fremdbestimmung durch äußere Machtfaktoren ergänzt um den Gedanken einer inneren Fremdbestimmung durch die eigene Willkür. Wer sich den eigenen Neigungen oder Trieben und damit der Willkür überlässt, dessen Handeln wird nicht von der Vernunft bestimmt, sondern von dieser fremden Größen. Willkür etabliert wie die politische Unmündigkeit eine fremde Herrschaft über den Menschen, weil beide spezielle Maximen als handlungsleitende Gesetze formulieren, die nicht verallgemeinerungsfähig sind. Beide, fremde Herrschaft wie eigene Willkür, dürfen also das moralische Gesetz nicht vorgeben, soll eine selbstbestimmte Handlung vorliegen, welche allein der Menschenwürde entspricht.⁷⁸ – Der Deutlichkeit halber

76 Allen Wood, *Ungesellige Geselligkeit: Die anthropologischen Grundlagen der Kantischen Ethik*; in: *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant*, hrsg. von Dieter Hüning und Burkhard Tuschling, Berlin 1998, 35–52, zieht hier eine Verbindung zwischen der Ethik Kants und seiner Geschichtsphilosophie: Es gehöre zur Ausbildung der Sittlichkeit nach Kant, dass der Mensch sich über seine Herrschsucht, die bereits eine Errungenschaft darstelle, weil sie ihm eine eigene Zwecksetzung gegenüber der Natur eröffne, erhebe und die Gleichheit anderer Menschen anerkenne (vgl. ebd. 44f). Die Ver zweckung der Natur dürfe eben nicht auf den anderen Menschen ausgedehnt werden. Damit wird der vernünftige Akt der Selbstbestimmung auch anthropologisch fassbar.

77 Vgl. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. Zweiter Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Königsberg 1797 [Tugendlehre], 51 (VII, 540).

78 Vgl. Vittorio Hösle, *Größe und Grenzen von Kants praktischer Philosophie*; in: ders., *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München ²1995, 15–45, 26: „Nur Kants Begriff der Freiheit kann dem Menschen Menschenwürde geben; ein Wesen, das nur lernt, seine Wünsche zu befriedigen, wird nie etwas anderes sein als ein kluges Tier, und eine Gesellschaft, in der alle – selbst unmoralische – Wünsche befriedigt werden könnten, mag vielleicht eine glückliche sein (obgleich ich auch das nicht glaube), aber sicher nicht eine, in der Menschenwürde und Geist ihren Platz haben“.

sei noch einmal betont, dass damit nicht behauptet wurde, dass nur solchen Menschen Würde zugesprochen ist, die moralisch handeln. Vielmehr wird gesagt, dass nur diejenigen menschlichen Handlungen, welche aus (moralischer) Freiheit geschehen, mit der Würde des Menschen übereinstimmen. Sowohl erzwungene wie willkürliche Handlungen erfüllen diese Forderung nicht; aber dennoch kommt den gezwungenen Menschen aus der Perspektive der Selbstbestimmung als Mitgliedern der Menschheit eine Würde zu, weswegen ja der Zwang (wie die Willkür) ethisch unter Rückgriff auf die beeinträchtigte Menschenwürde zu kritisieren ist.

Das moralische Gesetz selbst wird von Kant allerdings zunächst nicht als inhaltliche Größe entfaltet, sondern vielmehr der Form nach als kategorischer Imperativ präsentiert, der in seinen beiden ersten Fassungen (Grundform und Naturgesetzformel) ein verbindliches Prüfverfahren vorlegt, wobei die Verallgemeinerungsfähigkeit die Prüfinstanz markiert. Genau damit soll auch die Gefahr des Paternalismus gebannt werden; eine faktisch nicht vorhandene allgemeine Zustimmung spricht nicht gegen eine Position, sofern deren Verallgemeinerbarkeit nachgewiesen werden kann. Solche Verallgemeinerbarkeit ist das Kennzeichen der Vernunft,⁷⁹ während Neigungen und Gefühle ebenso wie gesellschaftliche Konstellationen nicht universale Geltung beanspruchen können. „Offenkundig kann nur eine intellektualistische Ethik universalistisch sein“⁸⁰. Kant geht davon aus, dass solches Verfahren zu objektiv gültigen Erkenntnissen führt⁸¹ – deswegen kann er beispielsweise kategorisch den Selbstmord oder die Lüge verbieten, weil sie dem allgemeinen Gesetz der Selbsterhaltung und der Wahrhaftigkeit widersprechen.⁸² Dementsprechend umfasst seine spätere Tugendlehre (innerhalb der Metaphysik der Sitten von 1797) nicht nur Pflichten gegen andere, sondern zunächst Pflichten des Menschen gegen sich selbst.⁸³ Die moralische Selbstbestimmung führt also Kant folgend zu klaren Aussagen mit allgemeinem Geltungsanspruch.

Insbesondere in seinen Ausführungen zur Lüge als Laster wird sowohl die klare inhaltliche Kontur der moralischen Selbstbestimmung wie ihre enge Verbindung zur Menschenwürde erkennbar:

79 Vgl. KpV 24 (VI, 117).

80 Vittorio Hösle, Größe und Grenzen von Kants praktischer Philosophie, 27.

81 Vgl. Johannes Schwartländer, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968, 190f.

82 Vgl. Hans Ebeling, Grundsätze der Selbstbestimmung und Grenzen der Selbsterhaltung; in: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, hrsg. von Hans Ebeling, Frankfurt/Main 1976, 375–394, 377.

83 Vgl. Tugendlehre 59 (VII, 546).

„Die Lüge kann eine äußere (*mendacium externum*) oder auch eine innere sein. Durch jene macht er sich in Anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person; wobei der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigentümliche des Lasters betrifft (denn da bestände es bloß in der Verletzung der Pflicht gegen Andere) und also hier nicht in Anschlag kommt, ja auch nicht der Schade, den er sich selbst zuzieht, denn alsdann würde es bloß, als Klugheitsfehler, der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. – Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde“⁸⁴.

Kants kategorisches Verbot der Lüge wird deutlich von der moralischen Selbstbestimmung her und unter explizitem Rückgriff auf die Menschenwürde begründet. Jedes utilitaristische Nutzenkalkül wird zurückgewiesen; es kann niemals Allgemeingültigkeit beanspruchen, sondern nur in bestimmten Konstellationen aus Klugheitsgründen angeraten sein – so wie man beispielsweise vor Gericht nichts abstreitet, was bewiesen werden kann. Aber auch einer auf die sozialen Folgen ausgerichteten Verantwortungsethik wird von Kant nur ein begrenzter argumentativer Wert zugesprochen: Es werde zwar gegebenenfalls eine Pflicht gegen bestimmte Andere zu deren Schaden verletzt, aber schwerwiegender wäre der Verstoß gegen die „Wahrhaftigkeit in Aussagen“ als einer „formale[n] Pflicht des Menschen gegen jeden“⁸⁵. Kant akzeptiert also, dass es sich um eine Pflichtenkollisi-

84 Tugendlehre 83 f (VII, 562).

85 Immanuel Kant, Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, Berlin 1797 [Lüge], 304 (VII, 638). In diesem Aufsatz versucht Kant zudem, den aus der Pflichtverletzung gegen Andere resultierenden Schaden unter Rückgriff auf den unvorhersehbaren Zufall als Gegenargument abzuwehren. Kant diskutiert das Beispiel von Benjamin Constant, dass man einen Freund verstecke vor dem Mörder, der nun fragt, ob der Freund sich im Haus aufhalte. Als erste Prämisse hält Kant fest, dass man versuchen könne, dieser Frage auszuweichen oder ihre Beantwortung zu verweigern (vgl. ebd.). Der Vorwurf, den Freund für die eigene moralische Integrität rigoristisch zu opfern, ist daher unberechtigt. Auch dürfe die Position Fichtes, zwar wahrheitsgemäß zu antworten, zugleich aber den Mörder notfalls mit Gewalt von der geplanten Untat abzuhalten (vgl. Johann Gottlieb Fichte, Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, Leipzig 1798; in: Fichtes Werke IV, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971, 1–365, 284f), zumindest in der Argumentationsrichtung von Kant liegen. Ist man allerdings zur Antwort verpflichtet, dann dürfe man sogar angesichts der möglichen Folgen nicht für den Freund lügen. Schließlich sei möglich, dass der Freund in der Zwischenzeit das Haus verlassen habe, so dass gerade die Lüge zur Ergreifung des Freundes führe (Lüge 306; VII, 639). – Diese schwache, weil die Wahrscheinlichkeit der

sion handelt, jedoch fällt sein Urteil eindeutig aus⁸⁶ – und zwar nicht nur angesichts der quantitativen Differenz, vielmehr verbindet er die Pflicht gegen jeden mit der Würde der Menschheit.

Inhaltlich wird diese Verbindung von Lügenverbot und Menschenwürde im Aufsatz „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ aus dem gleichen Jahr über das grundlegende „Vertrauen in die sprachliche Verständigung“ geknüpft: „Wenn es ein Recht zur Lüge gibt, dann könnte man den Aussagen anderer nicht mehr trauen; wenn man den Aussagen anderer nicht mehr trauen kann, dann wäre es nicht mehr möglich, Verträge mit anderen zu schließen; ohne die Möglichkeit zum Vertragsschluss aber wären verbürgte Rechte überhaupt nicht möglich. Ein Recht zur Lüge wäre demnach ein Widerspruch in sich, es zerstört die Bedingung, unter der es selbst möglich ist“⁸⁷. Der Lügner stellt nicht nur sich selbst außerhalb der Gesellschaft (wie bei einem Gesetzesverstoß), seine Handlungsmaxime beinhaltet die Auflösung jeder verlässlichen Gesellschaft überhaupt. Und das interpretiert Kant als Angriff auf die grundlegenden Rechtspflichten jedes Menschen, näherhin auf die Fähigkeit der Menschen, ihr Zusammenleben selbst mittels der Sprache zu bestimmen und somit zu gestalten.⁸⁸ Die Selbstbestimmung der Menschen durch die Vernunft wird hier in ihrer sprachlichen Vermittlung erkannt; wer das sprachliche Bestimmen zerstört, raubt der Vernunft mindestens die Verständigungsbasis, wenn nicht sogar

Möglichkeiten nicht mit ins Kalkül ziehende Argumentation wird in der Tugendlehre nicht vorgetragen. Hier erkennt Kant die Pflichtenkollision durchaus an, deduziert aber eine eindeutige Handlungsmaxime, indem er Lüge und Menschenwürde eng aneinander bindet.

86 Vgl. Tugendlehre 43 (VII, 535).

87 Simone Dietz, *Die Kunst des Lügens. Eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert*, Reinbek 2003, 95.

88 Indem Kant in diesem Aufsatz auf Benjamin Constant reagiert, übernimmt er auch dessen Lokalisierung des Konflikts auf der Rechteebene. Dadurch wird Kants Argumentation allerdings angreifbar, denn solche Rechtspflicht ist auf äußeres Handeln begrenzt – und das heißt in sprachlicher Hinsicht auf Vertragsabschlüsse, denn deren Verbindlichkeit wird durch das Lügen zerstört; und das greift allerdings auch die kontraktualistische Grundlage der Gesellschaft an, selbst wenn dies empirisch nicht zu verifizieren ist. Vgl. Simone Dietz, *Immanuel Kants Begründungen des Lügenverbots*, in: *Dürfen wir Lügen? Beiträge zu einem aktuellen Thema*, hrsg. von Rochus Leonhardt und Martin Rösel, Neukirchen-Vluyn 2002, 91–115, 102ff. Die ethische Begründung des Lügenverbots ist weitaus stärker, denn sie zielt auf den inneren Zweck der Rede. Sicherlich mag es auch andere Zwecke und Formen der Rede geben (Befehle, Geschichten), aber das ist kein Einwand gegen Kant, weil er eben Aussagen im Blick hat (gegen Dietz ebd. 98f, die m. E. e silentio argumentiert).

– so wird man heute sprachanalytisch ergänzen – die Gedankenführung. Die Pflicht zur Wahrhaftigkeit bei Aussagen – die Möglichkeit der Aussageverweigerung ist hiervon nicht tangiert – gilt unbedingt und räumt folglich keinen Unterschied zwischen Personen ein,⁸⁹ weil sie die Grundlage eines vernünftigen, selbstbestimmten Zusammenlebens von Menschen ist.⁹⁰

Dass das Gewicht der Kantschen Argumentation auf der Zerstörung der Selbstbestimmung und damit nicht auf der Rechtspflicht, sondern auf der moralischen Selbstverpflichtung liegt, wird aus der verschärften Kritik an der inneren Lüge in der Tugendlehre ersichtlich. Kant gibt zu, dass kaum erklärlich ist, was eine innere Lüge überhaupt sein könne, weil doch eine zweite Person, die hintergangen werden soll, bei der Lüge mitgedacht werden müsse.⁹¹ Vielmehr muss ein innerer Zwiespalt aufgebaut werden zwischen dem faktischen Ich (als Lügner) und dem idealen Ich (als Vertreter der Selbstbestimmung der Menschen). In der Lüge wird genau dieses ideale Ich und damit die Selbstbestimmung desavouiert. Der Lügner degradiert sich selbst zur „Sprachmaschine“⁹² und berücksichtigt nicht, dass die wahrhaftige Gedankenmitteilung für ihn als moralisches Wesen verpflichtend ist, weil sie die physische Bedingung der Möglichkeit einer vernünftigen Selbstbestimmung ist.⁹³ Ein solcher Lügner müsste sich selbst verachten, weil er die erreichte Selbstbestimmung und seine eigene damit verbundene Menschenwürde gleichsam vernichtet.

Von einer Zerstörung der Menschenwürde redet Kant allerdings nicht, auch wenn er die ihr zugefügte Deformation so stark als möglich schildert:

89 Vgl. Lüge 311 (VII, 641).

90 Vgl. dazu die aktuelle Debatte über Politik und Lüge in: vorgänge 167. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik, 43. Jahrgang, Heft 3 (Wiesbaden 2004), 1–101.

91 Vgl. Tugendlehre 85 (VII, 563).

92 Tugendlehre 85 (VII, 563).

93 Zumindest ansatzweise hat Kant also die große Bedeutung der Sprache für die (praktische) Vernunft erkannt, wenngleich er diesen Gedanken nicht vertieft hat. An dieser Stelle ist der Ansatz von Johann Georg Hamann, der „Sprache als Wurzelgrund der Vernunft“ (Johannes von Lüpke, Ohne Sprache keine Vernunft. Eine Einführung in das Sprachdenken Johann Georg Hamanns; in: Neue Zeitschrift für Theologie und Religionsphilosophie 46, Berlin 2004, 1–25, 4) zu verstehen und zu erläutern sucht, sicherlich sowohl philosophisch wie theologisch bedenkenswert. Gerade die genannte Gefahr Kants, das Sprachgeschehen zu einem Selbstgespräch zu verkürzen, wird vermieden, wenn man mit Hamann die (sprachlichen) Beziehungsgeflechte des Menschen (vgl. ebd. 22f) grundlegend bedenkt. Aber innerhalb der Ethik bleibt die Vernunft (doch wohl auch für Hamann) der zentrale Ansprechpartner des Handelnden.

sie wird verletzt, weggeworfen, verachtet – aber eben nur gleichsam vernichtet. Dieser Vorbehalt ist theologisch bedeutsam, er trägt auf philosophische Weise der lutherischen Erkenntnis Rechnung, dass die Würde des Menschen nicht in dessen Verfügung steht, sondern relational im Blick des schöpferischen und den Sünder gerecht sprechenden Gottes auf den Menschen verwurzelt ist.⁹⁴ Die der Menschheit vorgegebene Möglichkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung mag vom Lügner missachtet werden, aber er kann sie nicht als der Menschheit anvertraute Gabe zerstören. Aber warum kann er das nach Kant nicht? Im Sinne Kants darf man sicherlich zunächst darauf verweisen, dass die Kräfte des Einzelnen zu beschränkt sind, um solch immensen Schaden hervorzurufen.⁹⁵ Entscheidend ist jedoch, dass die Würde nicht nur als Aufgabe für jeden Menschen verstanden wird, sondern zuvor einer vernünftigen Perspektive auf die Menschheit entspringt. Daher muss an dieser Stelle kein Widerspruch laut werden, wenn die Theologie auf Gott verweist, in dessen Kompetenz und Blick auf den Menschen der Mensch nicht einzugreifen vermag, ebenso wie auf das Wort Gottes, das den Menschen aus seiner sündigen Selbstverstrickung (bspw. auch in einem Lügengeflecht) befreiend herausruft und das selbst

94 Eine vergleichbare Argumentation findet sich in Luthers Kriegsleuteschrift (1526) bei seinen Erörterungen zum Tyrannenmord. Luther lehnt den aktiven Widerstand rigoros ab; die einzige Ausnahme, die er zugesteht, ist die Absetzung eines wahnsinnig gewordenen Herrschers, „denn er ist fortan nicht mehr für einen Menschen zu halten, weil die Vernunft dahin ist“ (WA 19, 634,19f). Schon Luthers Hinweis, dass dieser Tyrann nicht getötet, wohl aber im Gefängnis verwahrt werden dürfe, markiert seinen Respekt vor der Würde selbst dieses Verbrechers. Vor allem aber weist der Ausdruck „für einen Menschen zu halten“ auf dieselbe Einschränkung, die auch Kant vorgenommen hat: Im weltlichen, gesellschaftlichen Miteinander muss die Handlungsbefugnis eines solchen Menschen eingeschränkt werden, jedoch darf sich diese Einschränkung nicht auf seine personale Würde beziehen. Deshalb dürfen ihm nach Luther gewisse Grundrechte nicht abgesprochen werden: die „passive Mitgliedschaft in der universalen praktischen Gemeinschaft“ (Harald Pilot) bleibt erhalten.

95 Vgl. Immanuel Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Berlin 1786, 24f (IX, 100): Kant stellt sich in seiner philosophischen Auslegung der biblischen Urgeschichte auch der Aufgabe, das nach dem Sündenfall deutlich reduzierte Lebensalter der Menschen (vgl. Gen 6,3) als vernünftige Maßnahme Gottes zu erklären. Dazu rekurriert er nicht nur auf eine mit der reduzierten Lebenserwartung mitgegebene Verkürzung auch der Leiden und Mühseligkeiten, sondern vor allem auf die Verringerung der Möglichkeiten des sündigen Menschen, im Laufe der Jahre allzu großes Unheil anzurichten, welches (so fügt er ironisch ein) nur noch durch eine Sintflut behoben werden könnte. Die Verkürzung der Lebenszeit durch Gott habe demzufolge den vernünftigen Zweck, den folgenden Generationen nicht nur Ruinen zu hinterlassen, sondern auch noch eigene Gestaltungsmöglichkeiten zu belassen.

der Lügner, obgleich er es nicht wahr haben möchte, nicht wird verhindern können. Darüber hinaus wird man in lutherischer Tradition die Missachtung Gottes primär nicht an der Lüge (als Verstoß gegen das achte Gebot) festmachen, wohl aber am Unglauben als Verstoß gegen das erste und grundlegende Gebot Gottes.⁹⁶ Und damit einher geht eine Relativierung der moralischen Bestimmung des Menschen zugunsten seiner Bestimmung zur Gottesbeziehung. Aber auch hier sollten diese notwendigen Abgrenzungen nicht dazu führen, die grundlegenden Gemeinsamkeiten zu missachten.

Mit Kants Kritik an der die Selbstbestimmung negierenden Lüge als einer Verletzung der Menschenwürde stellt sich eine dritte Antwort auf die Leitfrage ein: Sowohl politisch wie moralisch hat die Selbstbestimmung eine klare Kontur.⁹⁷ Den Freiheitsrechten als Konsequenz der Umsetzung der Menschenwürde in die Politik korrespondieren grundlegende moralische Pflichten des Menschen, zum einen gegen sich selbst, diese liegen für

96 Vgl. Volker Stümke, „Niemand ist gut als Gott allein“. Eine Aktualisierung von Luthers Auslegung des ersten Gebots; in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 45, Berlin 2003, 20–53.

97 Zumindest angemerkt werden soll, dass genau diese Position gegenwärtig auf Widerspruch stößt. Bereits Georg Simmel hat moniert, dass Kants Rekurs auf ein „normative[s] Individuum“ dem konkreten Menschen nicht gerecht werde. „Das autonome Ich, in dem alle theoretischen und praktischen Fäden zusammenlaufen, ist wegen seiner apriorischen Gleichheit mit jedem andern Ich völlig farblos“ (Georg Simmel, *Kant und der Individualismus*; in: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*. Band I, hrsg. von Rüdiger Kramme et al., Frankfurt/Main 1995, 273–282, 278). Demgegenüber plädiert Simmel für eine grundlegende Einbeziehung des individuellen Lebens und Erlebens in die moralische Urteilsfindung, so dass ein „individual-allgemeine[s] Gesetz“ das moralische Handeln leiten soll (ders., *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Berlin 1994, 238). Jürgen Habermas weitet diese Argumentation mit Blick auf den Einzelnen sogar noch aus, möchte sie aber zugleich auf die „persönliche Konzeption vom ‚guten Leben‘ nach eigenem Können und Gutdünken“ begrenzen (Jürgen Habermas, *Begründete Enthaltensamkeit*. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben“? In: ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt/Main 2001, 11–33, 13). Seit Kierkegaard könne individual-ethisch nur die innere Stimmigkeit des eigenen Lebenskonzeptes beurteilt werden, nicht mehr aber ihre Übereinstimmung mit objektiven Moralgesetzen. Sozialethisch hingegen hält Habermas am allgemeinen Anspruch der Moralphilosophie fest, der allerdings diskursiv zu eruieren und auszuweisen sei (vgl. ders., *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*; in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/Main 1991, 100–118). Schließlich plädiert Volker Gerhardt für eine Modifikation des kategorischen Imperativs, dahin gehend, dass dessen „Geltung stets auf das Individuum beschränkt bleibt“ (Volker Gerhardt, *Selbstbestimmung*, 353), so dass es sich eigentlich um einen hypotheti-

Kant namentlich im Verbot der Lüge und übrigens auch der Kriecherei⁹⁸ vor, zum anderen gegen andere Menschen, diese äußern sich grundlegend als Achtung und sind der Verachtung entgegengesetzt.⁹⁹ Menschenwürde impliziert demnach die Forderung an den sich autonom denkenden wie an den als autonom gedachten Menschen, bestimmten moralischen Pflichten zu entsprechen.

Damit ergibt sich folgendes Gesamtergebnis: Menschenwürde und Selbstbestimmung sind Kant folgend einerseits im Erkennen aufeinander verwiesen, andererseits sind sie rechtlich wie moralisch miteinander verbunden.

schen Imperativ handelt, sofern er die jeweils eigene Existenz (als kontingenten und damit nicht verallgemeinerbaren Faktor) voraussetzt. – Deskriptiv kann diesen Einwänden schwerlich widersprochen werden, nicht nur unsere multikulturelle Gesellschaft veranschaulicht die Richtigkeit dieses Befundes, auch die Uneinigkeit selbst unter Christen in gesellschaftlich strittigen Fragen weist auf einen faktisch herrschenden Wertpluralismus. Normativ stellen aber diese Einwände vor zwei Schwierigkeiten. Zum einen beanspruchen sie notwendig selbst, dass ihre Einsichten vernünftig ausweisbar und somit allgemeingültig sind – darauf hat vor allem Vittorio Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München ³1997, 123 ff., wiederholt hingewiesen. Im Anspruch auf Allgemeingültigkeit stehen damit der Kritisierte und die Kritiker auf einer Stufe. Zum anderen steht gegen die Evidenz der Vielfalt – gerade mit Blick auf die Menschenwürde und die Freiheitsrechte – auch eine Evidenz der objektiven Geltung dieser Rechte. So behauptet der Dalai Lama: „Ein jeder Mensch, egal welcher Kultur er entstammt oder welche Geschichte sein Land genommen hat, leidet, wenn man ihn drangsaliert, ins Gefängnis wirft oder gar foltert“ (zitiert nach: amnesty international Jahresbericht 1998, Frankfurt 1998, 7). Auf Kantscher Grundlage wäre darüber hinaus eine Hermeneutik des Verdachts bei Protesten gegen die universale Geltung der Menschenrechte zu fordern: Es wäre zu prüfen, ob sich hinter solchem Protest gegen die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte nicht auch persönliche, politische oder wirtschaftliche Interessen verbergen, die keineswegs auf Selbstbestimmung noch auf vernünftige Einsicht ausgerichtet sind, sondern vielmehr die Ethik funktionalisieren, um der eigenen Willkür verstärkt Geltung zu verschaffen. Nach meiner Überzeugung bleibt daher der Grundgedanke Kants auch heute unwiderlegt, wenngleich er sicherlich in der materialen Durchführung der Ethik weitaus stärker die genannten Beobachtungen einzubeziehen hat.

98 Vgl. Tugendlehre 93 ff (VII, 568 ff). Auch als Kriecher missachtet der Mensch die eigene Würde, weil er sich nicht als Zweck an sich selbst betrachtet, sondern seine Selbstbestimmung aufgibt, um sich der Willkür eines Anderen zu unterwerfen. Doch auch die „moralische Selbstschätzung“ (ebd. 94; VII, 569) gehört zu den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, weil sie Zeichen dafür ist, dass er als Vernunftwesen dazu fähig ist, sich selbst zu bestimmen.

99 Vgl. Tugendlehre 139 f (VII, 600 f).

Aber während hinsichtlich des Erkennens der Selbstbestimmung die Priorität zukommt, wird rechtlich wie moralisch die Menschenwürde zur grundlegenden Größe, die sich in einer die Selbstbestimmung auf eindeutige Weise unterstützenden Praxis manifestiert. Um Menschenwürde überhaupt erkennen zu können, ist Selbstbestimmung (als Autonomie) die unabdingbare Voraussetzung; in dieser Hinsicht kann sie auch nicht quantifiziert werden, sondern ist eine Idee der praktischen Vernunft. Um diese Idee in der Welt umzusetzen, sind Menschenrechte und moralische Pflichten einzufordern – und beide haben mit der Selbstbestimmung eine Leitvorstellung, deren Umsetzung dann auch quantifiziert werden kann.

Abschließend soll genau dies als Stärke Kants hervorgehoben werden, dass er die Selbstbestimmung sowohl rechtlich wie moralisch als Konsequenz der Menschenwürde eingefordert und mit konkreten Rechten und Pflichten verbunden hat. Dementsprechend kann die Menschenwürde nicht nur äußerlich missachtet werden, indem die Freiheitsrechte politisch eingeschränkt oder nicht zugestanden werden, sondern auch innerlich, indem Menschen eine moralische Verachtung des Menschen – sei es auf sich selbst oder auf die Nächsten bezogen – an den Tag legen. Die Menschenwürde führt also nicht nur zu rechtlichen Forderungen, sondern auch zu moralischen Zumutungen. Allerdings werden beide vor unterschiedlichen Foren geltend gemacht; das Recht beschränkt sich auf das äußere Zusammenleben von Menschen in einer Gesellschaft, dementsprechend wird im Gericht öffentlich Recht gesprochen. Die Moral hingegen bezieht sich auf den inneren Menschen, ihr Forum ist das Gewissen.

Sicherlich kommt nach Kant der politischen und damit der rechtlichen Interpretation der Selbstbestimmung real die Priorität zu. Das lässt sich schon daran ablesen, dass er bereit ist, der Willkür einen möglichst breiten Raum zuzugestehen und dass er sie nur durch die Rechte anderer Menschen begrenzt sehen möchte. Denn sinnenweltlich begegnen sich die äußeren Menschen als oder in einer Gesellschaft, dort müssen sie einen Kontrakt abschließen, der ihr Miteinander reguliert – und zwar so, dass die individuelle Selbstbestimmung nicht unmöglich gemacht wird. Bereits dieser neuzeitliche Gedanke des Gesellschaftsvertrages verdient auch als ethische Leistung gewürdigt zu werden, dient doch ein gemeinsamer Kontrakt der Abwehr eines sonst potentiell drohenden Bürgerkriegs und dem Aufbau von verlässlichen, Handlungssicherheit hervorbringenden und Gerechtigkeit unterstützenden Strukturen.¹⁰⁰ Ergänzt wird die Priorisierung der recht-

100 Vgl. Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994, 39–53.

lichen Selbstbestimmung zudem durch die moralische Selbstbegrenzung, die Kant aus den unterschiedlichen Foren folgert. Die moralische Gesinnung kommt dem inneren Menschen zu und kann nicht – schon gar nicht von einem anderen Menschen – an seinen Handlungen¹⁰¹ oder an seinem unvollständigen Lebenslauf abgelesen werden.¹⁰² Gesinnungsschnüffelei wird somit zur Fremdherrschaft, nicht erst wenn versucht wird, eine innere Haltung vorzuschreiben, sondern bereits, wenn das innere Geheimnis des Menschen mit Macht, aber ohne den Geist, der allein Richter sein kann, erobert werden soll.

Trotz dieser überzeugenden Einschränkung hält Kant mit Recht an der Selbstbestimmung als einer auch moralischen Zumutung (an das Gewissen) fest. Weil er die Menschenwürde als ideale Vernunftgröße zugleich in dieser Sinnenwelt verankert und weil er den Menschen in dieser Welt eben nicht nur als äußerlich agierendes, sondern als selbstbestimmt handelndes Wesen versteht, wäre es eine Verkürzung des eigenen Ansatzes, die moralischen Pflichten nicht einzubeziehen.

Inwiefern eine moralische Pflicht zum Dahinvegetieren angesichts der gestiegenen medizinischen Möglichkeiten zur Lebensverlängerung besteht, vermag ich hier nicht zu beantworten; deutlich ist, dass diese Gewissensfrage über den Bereich der Ethik hinausweist und auf anthropologische und religiöse Grundfragen rekurriert, die aus lutherischer Perspektive nicht mehr mit der praktischen Vernunft hinreichend oder zutreffend beantwortet werden können – diese Grenze hat Luther wie bereits erwähnt in der *Disputation de homine* klar markiert, und auch in der gegenwärtigen philosophischen Debatte wird wiederholt behauptet, dass viele ethische Fragen auf anthro-

101 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787, 579 (IV, 501): „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten“. – Auch in GMS 26 (VI, 34) und in der *Religionschrift* (Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, 56 f; VII, 702 f) verwendet Kant dieses Argument, so dass man es als eine grundlegende Einsicht Kants bezeichnen kann.

102 Vgl. Volker Stümke, *Der Geist als Richter. Ein eschatologischer Impuls aus Kants Religionsphilosophie*; in: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 17, Wien 2001, 157–184.

pologische Basisannahmen zurückgreifen.¹⁰³ Folglich ist Kant folgend mit Blick auf die eingangs genannte Patientenverfügung entscheidend, dass die rechtliche Grenze zur aktiven Sterbehilfe nicht tangiert wird, so dass der „Willkür“ der notwendige Freiraum zuzugestehen ist.¹⁰⁴

Hinsichtlich der Darstellerinnen in einer Peep-Show hingegen kann im Anschluss an Kant festgehalten werden, dass ihr Rekurs auf die eigene Selbstbestimmung in ethischer Perspektive nicht akzeptiert werden kann, sondern als Ausdruck der Willkür interpretiert werden muss – mögen sie sich geirrt oder gelogen haben.¹⁰⁵ Inwiefern dieses moralisch klare Urteil

103 Vgl. Otfried Höffe, Transzendentaler Tausch? Eine Legitimationsfigur für Menschenrechte? In: Philosophie der Menschenrechte, hrsg. von Stefan Gosepath und Georg Lohmann, Frankfurt/Main 1998, 29–47.

104 Die mir vorliegende Patientenverfügung einer Hamburger Kanzlei umfasst zunächst die Bestimmungen, dass keine lebenserhaltenden Maßnahmen (bis hin zur künstlichen Ernährung und zur Verabreichung von Antibiotika) vorgenommen, wohl aber schmerzstillende Medikamente verabreicht werden sollen, selbst wenn diese lebensverkürzend wirken (wie bspw. Morphinum). Es folgen die Wünsche nach persönlichem Beistand und Benachrichtigung des Hausarztes. Soweit ist diese Verfügung auch in ethischer Perspektive m.E. nicht zu beanstanden. Die folgenden Angaben, dass der Patient erklären kann, weder mit einer Obduktion zur Befunderklärung noch mit einer Organtransplantation einverstanden zu sein, sind weitaus schwieriger zu bewerten, sofern sie auch dazu dienen könnten, die Aufdeckung einer aktiven Sterbehilfe zu verhindern. Allerdings bewegt man sich mit solchen Mutmaßungen in einer juristischen Grauzone, denn selbstverständlich gilt erstens, dass der Missbrauch nicht den Gehalt aufhebt und zweitens darf solche Verfügung gerichtlich übersteuert werden beim Verdacht auf einen unnatürlichen Tod. Zum gegenwärtigen Stand der Debatte aus juristischer Sicht vgl. Klaus Kutzer, Der Wille des Patienten ist am Lebensende entscheidend. Bei der Sterbehilfe sollen die Ärzte von der Angst vor einer Strafverfolgung befreit werden; in: Zeitschrift für Rechtspolitik, München 6/2004, 213f.

105 Der Irrtum bestünde darin, eine willkürliche, durch bestimmte Neigungen oder Fremdbestimmung (Zuhälterei) dominierte Einstellung als vernünftige Selbstbestimmung auszugeben. Wahrscheinlicher scheint jedoch, dass die Tänzerinnen gelogen haben, denn auf vom Berufungsgericht vorgenommener Befragung gab eine Darstellerin an, „sie und ihre Kolleginnen wünschten nicht, daß ihre Tätigkeit bekannt werde“ (BVerwG E 84, 320). Zwar gibt es durchaus selbstbestimmte Lebensweisen, die einer mit moralischen Vorurteilen belasteten Öffentlichkeit nicht präsentiert werden (bspw. der homosexuelle Landpfarrer). Wer hingegen in einer Peep-Show arbeitet, wählt eine Arbeit, (und keine Lebensweise), die einer „entpersonifizierenden Vermarktung“ (BVerwG E 64, 278 f) in der „Atmosphäre eines mechanisierten und automatisierten Geschäftsvorganges“ entspricht – die juristische Beschreibung erinnert wieder an Kants Bratenwender und markiert damit, worin die Verletzung der Menschenwürde besteht. In solchen Fällen wird die Berufung auf die Selbstbestimmung zu einer Floskel – was Kant folgend

auch als rechtliches Urteil vollzogen werden kann und soll, hängt sicher daran, wie groß der Freiraum der Willkür gelassen wird. Entscheidend bleibt allerdings, dass der Rekurs auf die Selbstbestimmung als Verteidigung des Gewerbeantrags nicht akzeptabel ist, weil hier von Selbstbestimmung keine Rede sein kann, sondern vielmehr von einer Fremdbestimmung (sei es durch die eigene Willkür oder durch äußere Zwingherren) geredet werden muss.

Was der Selbstbestimmung des Menschen grundsätzlich widerspricht, kollidiert auch mit der Menschenwürde – und das kann erlittenes politisches Unrecht ebenso umfassen wie selbst verübtes pflichtvergessenes Fehlverhalten;¹⁰⁶ es betrifft derzeit insbesondere die aufbrechende Debatte über Ausnahmegenehmigungen bei der Folter, wo Nützlichkeitsabwägungen im Verbund mit konstruierten Extremfällen gegen die Menschenwürde gestellt werden.¹⁰⁷ Weder eine Tabuisierung der Folterthematik noch der Versuch, die Legitimierung der Folter mit konsequentialistischen Gegenargumenten

sogar doppelt verwerflich ist, weil nicht nur moralisch die Selbstbestimmung verfälscht wird, sondern zudem auch ihr Begriff in der politischen und rechtlichen Öffentlichkeit ausgehöhlt wird.

- 106 Angemerkt werden soll, dass Hans Joas (Der Glaube an die Menschenwürde als Religion der Moderne? 161f) folgend gerade auf den Gebieten der Sexualität, der Arzt-Patient-Interaktion und des Rechts die steigende Bedeutung der Menschenwürde erkennbar ist, so dass die hier vorgenommene Auswahl der Beispiele als paradigmatisch gelten kann.

- 107 Vgl. Winfried Brugger, Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter? In: Juristen Zeitung 55, Tübingen 4/2000, 165–173. Dieser für die aktuelle Debatte sehr wichtige Aufsatz ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zunächst konstruiert Brugger den absurden Fall, dass ein von der Polizei gefasster Terrorist in einer Stadt eine chemische Bombe versteckt habe, die in fünf Stunden detonieren und die gesamte Bevölkerung (der Stadt und der Umgebung) qualvoll töten werde. Von der Möglichkeit, die Stadt zu evakuieren ist natürlich nicht die Rede, noch wird im Fall erwogen, ob es nicht weitaus klüger gewesen wäre, den erpresserischen Terroristen nur zu beobachten, bis er die Polizei zur Bombe führt. Statt dessen wird dieser Fall als unveränderliches Faktum geschildert (vgl. 165). Aber muss man sich auf solche Absurditäten einlassen, die als einzige Plausibilität anführen können, die Folter legitimieren zu wollen? Zweitens setzt Brugger voraus, dass eine Folter wahrscheinlich zur „Preisgabe des Verstecks der Bombe führen“ werde (167), was deskriptiv-prognostisch keineswegs (zumal bei einem Terroristen, also einem Gesinnungstäter) einleuchtet – ganz abgesehen von der Möglichkeit der bewussten Lüge durch den Terroristen: Wer Folter etablieren will, muss damit rechnen, dass die Gegenseite „nachrüsten“, also beispielsweise Verfahren einüben wird, der Folter zu widerstehen. Drittens schließlich ist auch die normative Argumentation schwach; Brugger beruft sich grundlegend auf eine Wertungslücke im Polizeirecht. Demzufolge könne das klare Verbot der Folter (nach § 35 bPolG, nach Art. 104 I 2 im Verbund mit Art. I 1 GG und nach Art. 3 EMRK) dadurch unterlaufen werden, dass man auf die Legitimi-

zurückzuweisen (wie den Hinweisen, dass die Folter erst die Hexe schaffe¹⁰⁸ und dass sie keineswegs sicher zur Wahrheit führe), reichen hier aus. Vielmehr ist der lutherische Theologe in Übereinstimmung mit Kant gefordert,¹⁰⁹ sowohl rechtlich wie moralisch am klaren Nein festzuhalten, weil nur so die Selbstbestimmung als Grundlage von Menschenwürde nicht ausgehöhlt wird.¹¹⁰ Zur Menschenwürde gehört die Selbstverpflichtung zur Achtung dieser Würde selbst bei Verbrechern.

tät des finalen Rettungsschusses (§ 54 II bwPolG) verweise (vgl. 168). Die folgenden Erwägungen Bruggers zum Verfassungsrecht und zum Internationalen Recht argumentieren rein konsequentialistisch, indem Brugger behauptet, es stehe Würde (des Terroristen) gegen Würde (der bedrohten Bevölkerung) und in solchen Konstellationen gebühre dem Opferschutz der Vorrang. Aber abgesehen von der bereits erwähnten Rückfrage, ob der Opferschutz durch eine Evakuierung nicht weitaus eher gewährleistet werden könne als durch eine Folter mit unsicherem Ausgang, ist es auch nicht zutreffend, von einer Würdeverletzung der Bevölkerung zu sprechen. Vielmehr handelt es sich um die körperliche Integrität oder sogar das schlichte Leben, die bedroht werden durch den Terroristen. Aber wer solche Erwägungen äußert, hat argumentativ einen schweren Stand, weil er sich auf ein suggestives Beispiel eingelassen hat, gegen das man nicht argumentieren kann, sondern das man als Argument ablehnen muss – wie „damals“ bestimmte Fallbeispiele bei der Verhandlung angesichts einer Kriegsdienstverweigerung.

108 Vgl. Gerhard Schormann, *Hexenprozesse in Deutschland*, Göttingen 1981, 42: „Die Folter macht die Hexen – dies war die feste Überzeugung des Jesuiten Friedrich v. Spee“.

109 Dabei muss man auch Luthers zeitbedingte Einstellung zur Folter kritisch überbieten. In seiner Schrift „Wider den Bischof zu Magdeburg, Albrecht Kardinal“ von 1539 notiert Luther (die damals geläufigen) Bedenken gegen das Foltern: Bei einigen Leuten würde die Folter zum Tod führen, ohne dass die Angelegenheit dadurch klarer werde (vgl. WA 50, 411,18–22). Andere hingegen würden aus Angst vor der Marter falsche Geständnisse ablegen, so dass die Folter zu einem Justizirrtum führe (vgl. ebd. 411,23–27 und 413,13–15). Schließlich gebe es verstockte Verbrecher, die trotz der Folter nicht gestehen würden (413,23–25). Dennoch hält Luther gerade mit Blick auf die boshaften Verbrecher an der Folter fest, sofern nur so das rechte Licht in die Angelegenheit gebracht werden könne (413 f.). Wer hingegen leichtfertig foltere, versuche Gott, der die rechtlichen Schritte geboten habe (411,5–15). „Insgesamt zeigte sich Luther in der Frage der Folter zwar ähnlich gemäßigt wie bei der Hexenverfolgung, von einer Ablehnung der Folter kann keine Rede sein. Im Ergebnis stimmte er mit der herrschenden theologischen Auffassung überein“ (Mathias Schmoeckel, *Humanität und Staatsraison. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozeß- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter*, Köln 2000, 110).

110 So auch Johannes Fischer, *Der Ritter und die schwarze Spinne. Gibt es Not-situationen, die die Folter eines Menschen erfordern und rechtfertigen?* In: *Zeitzeichen* 7/2004, 8–10.

Anschriften der Autoren

Prof. Dr. Svend Andersen
Bystaevnet 16
DK-8520 Lystrup
Dänemark

Prof. Dr. Heinrich Assel
Institut für Evang. Theologie
Universität Koblenz-Landau
Campus Koblenz
Universitätsstr. 1
56070 Koblenz

Prof. Dr. Theodor Jørgensen
Henningsens Allé 50
DK-2900 Hellerup
Dänemark

Prof. Dr. Anton Friedrich Koch
Philosophisches Seminar
Bursagasse 1
72070 Tübingen

Domprobst Gert-Axel Reuß
Domhof 35
23909 Ratzeburg

Universitätsassistent Dr. Johannes Schwanke
Wengertweg 1
72072 Tübingen

Wiss. Direktor Dr. Volker Stümke
Rosenstr. 7 c
25365 Sparrieshoop

Prof. Dr. Edgar Thaidigsmann
Am Hexenkessel 6/3
88212 Ravensburg

Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg

Band 1: **Christus bekennen** | 110 Seiten, kart., ISBN 3-87513-145-2

Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg

Band 21: **Luther und Ontologie** | 185 Seiten, kart., ISBN 3-87513-088-X

Band 22: **Auftrag und Schuld, Macht und Ohnmacht der Kirche**
104 S., kart., ISBN 3-87513-091-X

Band 23: **Luther und die trinitarische Tradition**
223 S., kart., ISBN 3-87513-092-8

Band 24: **„Ich bin der Herr, dein Gott“** | 134 S., kart., ISBN 3-87513-095-2

Band 25: **Der Heilige Geist** | 264 S., kart., ISBN 3-87513-097-9

Band 26: **Zur Trinitätslehre in der lutherischen Kirche**
104 S., kart., ISBN 3-87513-103-7

Band 27: **Das Sakrament der Heiligen Taufe**
110 S., kart., ISBN 3-87513-108-8

Band 28: **Gewißheit angesichts des Sterbens**
117 S., kart., ISBN 3-87513-115-0

Band 29: **Welthandeln und Heilshandeln Gottes**
108 S., kart., ISBN 3-87513-119-3

Band 30: **Über die Religion** | 118 S., kart., ISBN 3-87513-122-3

Band 31: **Aufbruch und Orientierung** | 111 S., kart., ISBN 3-87513-125-8

Band 32: **Schöpfungsglaube von der Bioethik herausgefordert**
200 S., kart., ISBN 3-87513-130-4

Band 33: **Das Gebet** | 111 S., kart., ISBN 3-87513-134-7

Band 34: **Jesus Christus – Gott für uns**
151 S., kart., ISBN 3-87513-135-5

Ältere Bände auf Anfrage


Martin-Luther-Verlag

Fahrstraße 15 · D-91054 Erlangen · T (09131) 78 70-0 · F (09131) 78 70-35 · EM: verlag@martin-luther-bund.de

