

Dr. Karl Allgaier

„Meine Antwort auf die vier Grundfragen Kants“

Beitrag zur Tagung „Die Großen Fragen“

(20. Spurensuche. Religion in der Kinder- und Jugendliteratur)

Freitag, 8. Februar 2008, 19.00 Uhr

Katholische Akademie ‚Die Wolfsburg‘, Mülheim.

Vorbemerkung

Immanuel Kant hat verschiedentlich, so in seiner Logik-Vorlesung¹ und in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘², kompakt zusammengefasst, dass sich die Philosophie im Grunde genommen nur wenigen großen Fragen gegenübersteht, denen sich die etlichen Teil-Disziplinen sämtlich zuordnen lassen.³

Die Fragen „Was kann ich wissen?“ – „Was soll ich tun?“ – „Was darf ich hoffen?“ münden in eine vierte: „Was ist der Mensch?“, die als gewichtige Variante auch heißen könnte: „Wer bin ich?“ und die

ihrerseits die ersten drei umfasst. Erkenntnis, Handeln und Sehnsucht machen wohl beinahe den ganzen Menschen aus.

Es ist dann schon etwas vermessen, zu sagen: Und hier sind meine Antworten auf Kants Fragen, selbst wenn wir einräumen, dass sein umfangreiches und bedeutendes Werk bei aller Tiefe den großen Fragen eines nicht nehmen konnte: sie bleiben unabgeschlossen.

Auch wenn ich persönlich zögere, mich schlicht ‚Philosoph‘ zu nennen, was die Assoziation wecken könnte, dazu müsse man schon in einer Tonne wohnen, sondern eher dazu neige, ‚Philosophiehistoriker‘ zu sagen, ändert das nichts daran, dass ich Philosoph bin, so nämlich wie jeder und jede von Ihnen ebenfalls. Der Mensch philosophiert, mit und ohne Studium, immer schon – das ist längst eindrucksvoll an Kindern demonstriert worden: er und sie geben sich ein Leben lang den allgemeinen und grundsätzlichen Fragen hin, nach Wahrheit, Rechtmäßigkeit, Sinn und Person.

Doch schöpft, wer z.B. vierzig Jahre auf und ab durch die Philosophiegeschichte gewandert ist, nimmermehr nur aus sich selbst und aus eigenem Ergründen. Naives Antworten ist dann nicht mehr möglich in der Weise: „Ach, da denkt Hegel ja ganz ähnlich wie ich.“

Aber einen bloßen Abriss der Ergebnisse der Philosophiegeschichte möchte ich denn auch nicht liefern, sondern die Zusammenhänge herzustellen versuchen, wie sie sich mir heute bieten – und das verdankt sich vielen Denkern.

„Was kann ich wissen?“

Naiv und optimistisch müsste die Antwort lauten: Alles kann ich wissen, jedenfalls prinzipiell alles. Es muss mir nur noch gelingen, es im Einzelnen zu erkennen und mir anzueignen. Das gilt schon für Detektive wie Auguste Dupin oder Sherlock Holmes, die den Urheber eines Mordes herauszufinden suchen. Ihre geistigen Väter Edgar Allan Poe und Conan Doyle hielten große Stücke auf die unbesiegbare Kraft des logischen Schließens.⁴ Und es gilt ebenso für die Gestalt der Rückseite des Mondes, die uns allzu lange verwehrt blieb. Eines Tages sahen wir sie dann doch zum ersten Mal. Fausts Famulus Wagner sagt es knapp: „Zwar weiß ich viel, doch möcht' ich alles wissen.“⁵

Und schon Aristoteles beginnt sein mächtiges Werk ‚Metaphysik‘ – jedenfalls in der Kompilation, wie wir sie heute besitzen – mit dem Satz:

„Alle Menschen streben von Natur (aus) nach Wissen.“⁶

Es wäre das vielleicht auch der allererste Satz einer Lehre vom Menschen. Der Mensch will wissen, will erkennen, ist neugierig.

Das ist bereits eine philosophische, weil verallgemeinernde und grundsätzliche Aussage. Doch tastet philosophisches Bemühen unweigerlich tiefer, fragt nach dem „warum“ und „ob wirklich“, fragt nicht nur: „Wo ist ein Apfel?“, sondern „Was ist ein Apfel?“. Hier entsteht der Begriff, ohne ihn ist keine Kommunikation möglich. Sprache ist ja auf Übereinstimmung zwischen mehreren Menschen ausgerichtet. Sonst könnte nicht der eine Mensch einen Wunsch oder Gedanken dem körperlosen, flüchtigen Wort anvertrauen und hoffen, dass es für ihn bewirkt, was er sonst selbst besorgen müsste: den Anderen erreichen und anrühren.

Aristoteles hat auch erkundet, welche Gesetze unserem Denken und Sprechen zu Grunde liegen. Ohne den Satz vom Widerspruch bricht unsere abendländische Logik in sich zusammen: Diese Frucht in meiner Hand kann nicht zugleich Apfel und Nicht-Apfel sein. Und eine dritte Möglichkeit gibt es erst recht nicht. Bei Warm und Kalt ist das schon etwas anderes. Es gibt schließlich das Laue.

Immer erstaunlich bleibt, dass schon am Anfang des griechischen Denkens nochmals tiefer angesetzt wird. Parmenides bleibt nicht bei der Frage: „Was ist ein Apfel?“, sondern legt nahe, weiter zu gehen: „Was heißt eigentlich ‚ist‘?“ Er ist der Entdecker des Seins als solchen, das in unserem Alltag gewöhnlich nicht beachtet wird. Aber es liegt gleichwohl unserem Erkennen zugrunde. Und nur so kann Aristoteles dann entdecken, dass es neben dem Sein, dem ‚Wirklich–da–sein‘ noch eine andere Seins-Art gibt – das Möglich-sein. So sehen wir in der Wiese schon das Baugrundstück und das künftige Haus, sehen im parkenden Sportwagen die unerhörte Geschwindigkeit, deren er fähig ist. Wenn wir von jemandem sagen: „Ihm ist das Dasein eine Last“ oder „Vielleicht macht er sie einmal unglücklich“, so tun wir ontologische Aussagen, sprechen vom Sein insgesamt und von möglichem Sein. Und wie oft sagen wir „eigentlich“, „wirklich“, neuerdings und modischerweise auch: „nicht wirklich“ (was eigentlich dann?): reinste Ontologie!

Mit dieser – zugegebenermaßen skizzenhaften – Basis haben die Griechen das Feld der Erkenntnis freigegeben, steht die Welt unserem Verstand im Verbund mit der Wahrnehmung offen. Und spät erst hat der Mensch sich gefragt: Gibt es dafür Grenzen? Hört das Wissen irgendwo auf? Stößt es an ein Ende? Oder schwebt es gar von Anfang an in ungeheuerlichen Irrtümern? Immerhin haben wir Myriaden von irrigen

Annahmen bereits hinter uns, wenn auch überwunden. Wir wissen mittlerweile, dass die Menschen auf der Unterseite der Erdkugel nicht mit dem Kopf nach unten hängen. Aber was, das wir heute für gewiss halten, wird sich eines Tages noch als falsch entpuppen?

Die Philosophie der Neuzeit ist die Geschichte des Verlusts dieser Unschuld: Vielleicht ist alles Täuschung. Wir müssen bedenken, dass bis weit ins hohe Mittelalter Gott im Weltbild seinen ungefährdeten Platz hat und die Wahrheit unseres Erkennens absichert. Der Mensch der Neuzeit hat den Zweifel entdeckt und kämpft nun allein um Gewissheit. Am radikalsten hat es wohl der Philosoph George Berkeley versucht: Es könnte auch sein, dass diese ganze Welt nur in meinem Kopf stattfindet. Dann gäbe es nur mich und meinen Bewusstseinsinhalt. Wer aber ich bin und woher ich komme, weiß ich nicht. Kant selbst mochte so weit nicht gehen und hat diese verwirrende Möglichkeit schlicht ausgesetzt. Sie würde uns auch nicht weiterhelfen. Aber ob die Dinge so sind, wie wir sie in uns aufnehmen – wir nehmen ja gar nicht die Dinge auf, sondern nur Sinneseindrücke -, ob sie ‚an sich‘ so sind, wie wir sie für uns wahrnehmen, kann er nicht garantieren. Er kann nur die Reichweite unserer Verstandes- und Wahrnehmungsmöglichkeiten ausmessen. Alles darüber hinaus bleibt uns verschlossen, mag es auch existieren.

Sie alle kennen dieses Kinderspielzeug, einen hohlen Würfel mit verschiedenen ausgestanzten Öffnungen, dreieckig, rund, sternförmig. Nur was ihnen entspricht, passt hindurch. In diesen Kategorien denken wir. Anderes kann gar nicht in unser Bewusstsein vordringen. Vergeben Sie mir einen Vergleich, dessen ich mich nicht erwehren kann. Wer Kartoffeln zu Pommes frites verarbeiten will, also zu lauter länglichen Stäbchen, presst sie durch ein Gerät, für das es anscheinend keinen dudenwürdigen Namen gibt. Und wir sitzen im Inneren einer solchen Maschine, empfangen die Stäbchen und haben keine Ahnung, was die Kartoffel durch das Hineinpressen an Formveränderung erlitten hat. Platon hat das Problem in seinem Höhlengleichnis wesentlich vornehmer dargestellt.

Lassen Sie mich diesen ersten Abschnitt mit drei Ausblicken auf mögliche Grenzen unseres Erkennens beschließen.

Der erste: Emil du Bois-Reymond hat 1872 mit einem berühmten Wort festgestellt, dass es seiner Auffassung nach Gegenstände gibt, die unser naturwissenschaftliches Erkennen niemals wird ergründen können, darunter das Rätsel unseres eigenen Bewusstseins: Ignoramus. Ignorabimus!⁷ Wir wissen es nicht nur nicht, wir werden es auch nicht wissen. Noch bleibt er unwiderlegt.

Eine weitere Abgrenzung: Mit dem Begriffspaar ‚Erklären und Verstehen‘ bezeichnen wir heute das naturwissenschaftlich-technische Erkennen einerseits, das exakt und gegebenenfalls in Zahlen fassbar ist, und ihm gegenüber die Betrachtung menschlichen Handelns, vor allem jeder Form von Kunst. Warum deine Frau dich verlassen hat, erklärt dir kein Rechenschieber. Warum das neue Glasfenster im Kölner Dom schön ist, werden wir niemals exakt beweisen noch jeden dazu überreden können.

Endlich – eine letzte Grenze - ist es uralte Überzeugung und am Ende des Mittelalters vor allem durch Nikolaus Cusanus eindrucksvoll variiert, dass es Ziele des Denkens geben mag, Gottes Wesen etwa, die sich der aristotelischen Logik entziehen, eben zugleich Ja und Nein, das Größte und das Kleinste in Einem sind: ‚coincidentia oppositorum‘, Zusammenfall der Gegensätze. Hier verharret der Verstand ehrfürchtig und ahnt, dass er vor einem Unerforschlichen seine liebsten Gesetze opfern muss.

Es ist freilich auch die moderne Physik, z.B. der Quantentheorie, die uns vor Tatsachen stellt, die mit der herkömmlichen Logik nicht zu bewältigen sind und die ich Ihnen auch heute abend nicht erklären will.

„Was soll ich tun?“

Im banalen Sinne fragen wir uns das tagaus, tagein in tausend Situationen. Impliziert ist also, dass wir laufend vor mehreren Handlungsmöglichkeiten stehen und uns entscheiden müssen. Kants Blick reicht natürlich weiter, ja, ins ganz Allgemeine. Wonach richte ich mich bei meinen vielen Entscheidungen? Was ist das Richtige? Man könnte auch sagen: Wie werde ich ein guter Mensch? Denn wir betreten hier das Feld der Moralphilosophie oder Ethik, mit Kants Ausdruck: der praktischen Vernunft.

Im Sinne der ersten Frage müssten wir gleich kontern: Kann ich das überhaupt wissen? Wie erkenne ich, was richtiges Handeln ist? Es geht hier nicht um den exakten Bereich: was soll ich tun, wenn mein Auto nicht anspringt, sondern um das unendliche Gebiet der Beziehungen der Menschen untereinander, wo es eben zunächst nur den Versuch des Verstehens und kein restloses Erklären gibt.

Schon das uralte Denken des Dekalogs hat darauf verzichtet, in einer (vermutlich unendlich langen) Liste aufzuführen, was wir tun sollen. Die Zehn Gebote sind bekanntlich nahezu ausschließlich Verbote. Auch das

positive „Du sollst den Sabbat heiligen“, ⁸ läuft darauf hinaus, was der Gläubige am siebten Tag nicht tun darf. Nur das Vierte Gebot: „Ehre Deinen Vater und Deine Mutter“, ⁹ ist positiv formuliert, sagt freilich nicht, wie das konkret zu leben ist.

Bis in unser heutiges Strafgesetzbuch hinein ist das Verboten leichter. Ist also einfach das gut, was nicht verboten ist?

Das philosophische Denken hat natürlich weiter gesucht, wie unser Sollen positiv bestimmt werden kann. Wieder ist es Aristoteles, der eine zweite Konstante menschlichen Strebens benannt hat: Alle Menschen streben nach Glück.¹⁰ Wir wenden ein, dass jeder eine andere Vorstellung davon hat, wann er oder sie glücklich ist. Aber ‚der Philosoph‘, wie das Mittelalter Aristoteles schlicht bezeichnet, entwickelt, dass wahres Glück nur denkbar ist, wenn es im Einklang mit dem Glück aller steht. Sein Lehrer Platon stellt fest: alle wollen das Gute, niemand will das Böse¹¹, auch wenn das oberflächlich gar nicht zu stimmen scheint. Das Böse ist das verfehlt Gute, etwas, das jemandem gut dünkte. Es kommt nur darauf an, das Gute richtig zu erkennen, sich nicht darin zu irren. Tugend müsste demnach lehrbar, erlernbar sein. Das bleibt aber fraglich, eine Aporie¹². In diesem Sinne hat Aristoteles konkret und positiv die wichtigsten Tugenden näher zu bestimmen versucht. Dieses Denken kehrt weit ausgearbeitet bei Thomas von Aquin wieder

und ist in neuerer Zeit auch von Josef Pieper höchst lesenswert dargestellt worden: Die vier sogenannten Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und die Verbindung von Zucht und Maß, das ‚Viergespann‘, sind gewiss eine wesentliche Grundlage moralischen Handelns, bedürfen aber gründlicher Erörterung.

Aristoteles, der Vordenker des Abendlandes, hat darum nach einem allgemeinen Prinzip gesucht, das noch für jede Tugend gilt. Es ist ihm die Mitte, das Maß. Ohne Maß wäre ja z.B. die Tapferkeit Tollkühnheit. ‚Alles mit Maß‘ ist denn auch die Erkenntnis der Sieben Weisen: „Nichts zu sehr“, sagt Solon (kürzer geht es nicht), „Maß ist das Beste“ Kleobulos,¹³ und das kann einen schon durchs Leben leiten. Aber reicht das? Aristoteles – ich bemühe ihn nun zum letzten Mal – hat dem Menschen zugesprochen, dass er seinem Wesen nach auf Gemeinschaft angelegt ist, auf Zusammenleben im Staat, ein politisches Wesen. Aus dieser Wesensbestimmung, die später von Anderen rundheraus bestritten worden ist, leiten sich nicht nur Verbote, sondern auch Anweisungen ab, wie wir uns im Beieinander einer großen Gesellschaft verhalten müssen. Jede darauf basierende Gesetzgebung braucht freilich einen obersten Wert. Die Geschichte zeigt allerdings, dass dabei mehrere Ideale miteinander konkurrieren können, z.B. die Freiheit und die Gerechtigkeit oder Gleichheit. Es sind heute vor allem

die Menschenrechte, also wieder ein kleiner Katalog, die nach weltweiter Übereinstimmung die Grundwerte ausmachen, die in jeder Gesellschaft zu achten sind. Und doch wird täglich weltweit gegen sie verstoßen.

Als Leitbegriff können wir die Würde des Menschen ansehen, den Wert jeder einzelnen Person, unverlierbar, selbst wenn sie sich unwürdig verhält. Schon dadurch ist die Todesstrafe in keinem Falle zu rechtfertigen. Ich gehe wohl nicht zu weit, den Gedanken der Menschenwürde als Errungenschaft des Christentums anzusehen. Es ist dann nur konsequent, neben die Gottesliebe die Nächstenliebe zu stellen. Und es ist Weisheit (z.B. bei Bernhard von Clairvaux¹⁴), dass in dem Gebot „deinen Nächsten lieben wie dich selbst“¹⁵ erst die ‚Selbstliebe‘ vorausgesetzt wird, immer mit dem genannten Maß und um Gottes willen.

Kant hat als seine Antwort auf die Frage nach dem Sollen das Ziel als Glückseligkeit in Verbindung mit einer moralischen Würdigkeit bestimmt¹⁶.

Erst später entwickelt er dann als letztes allgemeines Prinzip – da denn keine restlose positive Bestimmung gelingen kann – die berühmte Formel des Kategorischen Imperativs. Sie heißt in einer von mehreren

Fassungen, leicht verkürzt: Handle so, dass die Maxime deines Wollens jederzeit allgemeines Gesetz werden kann. Jede Einzelentscheidung muss sich also auf einen abstrakten Grundsatz, eine Maxime, zurückführen und jeder dieser Grundsätze muss sich verallgemeinern lassen: Bleibt er möglich, „wenn das alle täten?“ In dieser Verallgemeinerbarkeit steckt auch schon der Appell an das, was uns allen mitgegeben ist: die Fähigkeit des Verstandes, zu abstrahieren. Das ist jedenfalls mehr als die weit verbreitete ‚Goldene Regel‘: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg’ auch keinem anderen zu.“ Ein solcher Grundsatz geht von einer allzu subjektiven Voraussetzung aus. Was, wenn ich persönlich jede fremde Hilfe ablehne? Brauche ich demnach nicht zu helfen?

Der Kategorische Imperativ ist also keineswegs eine positive Anweisung, sondern ein formales Prüfprinzip, mit dem sich aus Entscheidungssituationen Pflichten ableiten lassen. Er war für Kant ein ehernes „Gesetz in mir“¹⁷, so bewundernswert wie der bestirnte Himmel über uns. Darum ist für ihn auch der Unterschied zwischen einer bloß „pflichtmäßigen“ Handlung, die ohne Überzeugung geschieht, zu einer Tat „aus Pflicht“ elementar wichtig. Der leidenschaftliche Schiller hat sich entrüstet, weil er lieber aus Begeisterung das Gute tun wollte als aus schnöder Vernunft.¹⁸ Was aber ist, so hätte Kant wohl nüchtern

entgegnet, wenn deine emotionale Neigung einmal ausbleibt?
Überwindest du dann sicher die eigene Trägheit oder Feigheit?

Kants Prinzip kehrt unausdrücklich noch bei Sartre¹⁹ wieder, dem die Vernünftigkeit des Menschen den verloren gesehenen Glauben ersetzen muss, den Glauben, Geschöpf eines Schöpfers zu sein und damit mein Sollen, meine Richtschnur vorzufinden.

Am Ende reichen jedoch keine Philosophie oder Theologie, weder die entschiedenste Tugendlehre noch das sauberste Prüfprinzip aus, zu einer moralischen Tat aufzufordern, wie sie – als einleuchtendes Beispiel unter vielen – ein Maximilian Kolbe vermocht hat.

„Was darf ich hoffen?“

In den alten Zeiten, so heißt es in einigen Grimmschen Märchen, hat das Wünschen noch geholfen²⁰. Wir wünschen aber bis heute vieles. Wenn ich mir zum Geburtstag mein Leibgericht wünsche, wird mir meine Frau diesen Wunsch wahrscheinlich erfüllen. Aber wenn ich Ihnen z.B. eine gute Heimreise wünsche: Was bewirke ich da eigentlich? Glückwünsche scheinen eher Reste magischer Handlungen zu sein und sich ans Nichts

zu richten, es sei denn, sie würden zu ernsthaften Gebeten. Etwas anderes ist es mit dem Hoffen. Der Mensch ist – und das ist nicht die letzte seiner typischen Eigenschaften – ein hoffendes Wesen. Kein Tier hofft; wir hoffen täglich und abermals Tausenderlei. Ich hoffe, dass mein Zug keine Verspätung hat. Ich hoffe, in der Prüfung nicht zu versagen. Das meiste, was wir erhoffen, entzieht sich unserer Macht und ähnelt so dem Wünschen. Als Sehnsucht kann sich Wünschen sogar auf Unerfüllbares erstrecken. Wäre ich nur ein reicher Mann! singt Tevje der Milchmann.

All diese Weisen des Denkens versetzen uns ins Zukünftige. Wir erträumen uns gern etwas. Der unerbittliche Kant fragt aber, wie realistisch unser Denken ist: was wir vernünftigerweise wünschen oder hoffen können. Eine leere Hoffnung wäre z.B., sein Vertrauen dem Versprechen jenes Bestsellers zu schenken: „Nie mehr müde!“ Morgen früh werden wir sehen, was es damit auf sich hat.

Wir reden also nicht vom Wissen: ich weiß, morgen werde ich in Berlin sein. Auch nicht vom Planen: ich will in zwei Jahren mein Studium abschließen. Das aber, was wir gar nicht beeinflussen können, werden wir aber wohl kaum einfach gleichgültig abwarten: Egal, was kommt, es ist ok. Lieber vertrauen wir uns einer Hoffnung an, die uns vorläufig

beruhigt, Trost gibt. Hoffnung tut gut. Ich hoffe weiter, dass der Kranke durchkommt. Bis mir die Ärzte sagen, es ist hoffnungslos, es gibt keine Hoffnung mehr. Die Aufgabe aller Hoffnung ist die Verzweiflung. Im lateinischen desperatio (Verzweiflung) steckt spes, die Hoffnung, die in der zweifelhaften, ambivalenten Situation noch möglich war.

Kant sagt uns also zunächst einmal, dass wir überall da hoffen und uns mit Hoffnung vorläufig trösten, ja ein gutes Ende vorwegnehmen dürfen, wo das noch einigermaßen vernünftige Anhaltspunkte hat. Seine große Frage zielt aber weiter: Wo ist die Grenze allen Hoffens, wo ist das Äußerste, was wir vernünftigerweise hoffen dürfen, um uns keiner leeren Hoffnung hinzugeben? Was sind unsere größten Wünsche, deren Erfüllung zwar nicht feststeht, aber mit einiger Berechtigung erwartet werden kann?

Zu unserer Vorstellung von Glück gehört ganz gewiss Gesundheit. Aber wir können nicht sagen: Ich hoffe, immer gesund zu bleiben, sondern nur: möglichst lange. Alle Hoffnungen stoßen an eine unüberwindliche Grenze: den uns bevorstehenden Tod, dem noch keiner entronnen ist. Ich hoffe, nicht zu sterben, ist also unvernünftig. Und doch gibt es kaum einen dringenderen Wunsch, eine tiefere Sehnsucht, als vor dem Tod nicht kapitulieren zu müssen.

Die Auseinandersetzung mit dem Tod ist niemandem zu ersparen, nicht einmal dem, der versucht, ihn gleichgültig zu erwarten. Philosophieren heißt Sterben lernen, weiß mit vielen anderen Cicero²¹.

Kant ordnet die Frage nach unserer letzten Hoffnung der Religion zu, siedelt sie also außerhalb der Philosophie an. Ich widerspreche ihm ungern, doch mir scheint, es ist zugleich Aufgabe der Metaphysik, festzustellen, bis zu welcher Grenze unser vernünftiges Hoffen gehen kann und wo unser darüber hinauschießendes Hoffen einen Bereich betritt, den die Vernunft nicht mehr stützen, aber auch nicht zwingend als negativ erledigen kann.

Auf den Wunsch nach Überwindung des Todes, nach Unsterblichkeit gibt es ja Antworten, nur kommen sie aus einem anderen Reich, in dem außerhalb dieser Welt unerhörterweise von Vollkommenheit, vom Absoluten, von immer und Ewigkeit die Rede ist. Ein berühmtes Kinderbuch hat es einmal so ausgedrückt: Es muss im Leben mehr als alles geben²².

Die Frage nach dem Tod und nach der Errettung von ihm, die Frage nach dem Absoluten ist die Frage nach Gott, die Frage, der sich meiner

Überzeugung nach gleichfalls niemand entziehen kann. Sie ist die Grenze, wo Philosophie und menschliche Vernunft zurückbleiben müssen und Platz machen für etwas, das man gut mit einem Sprung verglichen hat: den Glauben – sofern er aufgebracht wird.

Nach diesem Sprung, nach der Aussage: „Ich glaube, dass es Gott gibt“ darf im Übrigen die Vernunft wieder das Ihrige beisteuern. Es beginnt hier keineswegs das vernunftlose, ungereimte Denken, sondern die Theologie, sogar als Wissenschaft.

Nur hat Kant eben ein für alle Mal mit der Hoffnung aufgeräumt, dass es in einer noch so feinen Argumentation jemals gelingen kann, die Existenz Gottes zu beweisen – freilich auch nicht, sie zu widerlegen. Insofern bleiben Vernunft und Glaube miteinander vereinbar: Ihre Reiche grenzen aneinander und schließen sich nicht gegenseitig aus.

Es beginnen nun die tiefsten Fragen der Menschheit: Was ist Gott und wie ist ein Weiterleben nach dem Tod denkbar? Das Wesen Gottes ist vielleicht vor aller anderen Bestimmung unergründlich. Und täglich scheitern wir an der Frage der Theodizee: Wie kann dieses vollkommene Wesen soviel unverschuldetes Leid zulassen? Von Hiob bis Albert Camus am Bett des sterbenden Kindes²³ erhoffen wir eine Antwort. Und

es ist gewiss die sogenannte negative Theologie nicht der schlechteste Weg: dass wir nämlich noch eher zu sagen versuchen, was Gott nicht ist, als ihn zu ‚bestimmen‘ wagen.

Es bleibt das menschliche Los, mit der Vernunft hier immer wieder zu stranden und doch darüber hinaus zu begehren, zu sehnen, zu hoffen. Vielleicht gibt es den Menschen gar nicht, der nicht mehr hoffen kann? Aber vielleicht ist schon diese Meinung, sind erst recht Gewissheits-Erfahrungen, von denen wir hören und die sich doch nicht mitteilen lassen, wie Paulus sagt, „den Heiden eine Torheit“²⁴. Und Heiden wären damit die nur in ihrer Vernunft Verharrenden, die sich zu einem „mehr als alles“ nicht entschließen wollen.

Was ist der Mensch?

Wenn ein außerirdisches Lebewesen auf der Erde landen und auf Menschen stoßen würde, müsste es diese Spezies den Tieren zuordnen, mit denen wir ja, vor allem den Säugetieren und Primaten, vieles gemeinsam haben. Die saubere Katalogisierung hätte dann nur das Merkmal zu bestimmen, das diese Tierart von den anderen unterscheidet.

Platon hat einmal vorgeschlagen, vom „zweifüßig-ungeflügelten“²⁵ Lebewesen zu sprechen. Tatsächlich hat der Mensch ja den aufrechten Gang nur noch mit den Vögeln gemeinsam. Den Bären, Gorilla und das Känguru müssen wir vierfüßig nennen. Und so würde diese Definition etwa in einem Zoologischen Garten ausreichen, unter allen anderen Tieren den Tierwärter herauszufinden.

Eine gute Findehilfe also – aber eine Wesenbestimmung? Liegt unser Wesentliches in den zwei Füßen, im Fehlen der Flügel?

Aus dem aufrechten Gang lässt sich vieles entwickeln: das Auge bekommt mehr Überblick, die Hand wird frei und kann sich verfeinern. Wenn Paläontologen Knochenfunde analysieren, versuchen sie festzustellen, ob das fragliche Wesen zu Lebzeiten bereits aufrecht ging. Dann nennen sie es einen frühen Menschen.

Eine viel gängigere Bestimmung des Menschen lautet: Er ist die Krone der Schöpfung, das Beste, was die Erde hervorgebracht hat, und zur Herrschaft bestimmt – der aufrechte Gang ist dafür eine schöne Bestätigung.

Heutzutage will einem aber eine so stolze und herrliche Rolle kaum noch über die Lippen – und zu allen Zeiten ist eine wesentlich skeptischere Einschätzung geäußert worden. Dieses Wesen, das allen anderen überlegen ist, ist zugleich das unfriedlichste; zu Grausamkeiten fähig wie kein Tier – da zeigen die Jahrtausende keinerlei Fortschritt. Es ist mittlerweile dabei, diesen Planeten endgültig zu ruinieren, einen Großteil der eigenen Gattung verkommen zu lassen, und seit ein paar Jahrzehnten in der Lage, die Erde vollständig unbewohnbar zu machen. Das einzige „krankhafte Tier“ also, wie Nietzsche, in Anschluss an Rousseau, mehrfach gesagt hat²⁶.

Lassen wir beiseite, was der Mensch aus seinen Anlagen gemacht hat, so sind diese selbst immerhin der Bewunderung wert. Etliches wird genannt, was er dem Tier voraus hat. Und auch wenn weiter viele Untersuchungen laufen, beim Tier Intelligenz und z.B. Werkzeuggebrauch nachzuweisen, so ist beim Menschen doch eine ganz andere Qualität sichtbar. So glauben wir, vor allem Abstraktionsfähigkeit für uns allein reklamieren zu dürfen. Die Sprache – turmhoch über die Sprache der Bienen etc. erhaben – schafft, wir sagten es, die Möglichkeit präziser Begriffe und Bilder, die als bloße Vorstellungen einzig in unserem Innern existieren oder auch materiellos, gerufen oder geschrieben, ins Bewusstsein eines Anderen geschickt werden können. Unsere

Vorstellungskraft kann sogar künftige Zustände, Mögliches oder sogar Unmögliches gedanklich vorwegnehmen, Zukunft und Veränderung planen, fantasieren. Kein Tier ‚weiß‘ vom nächsten Winter oder gar vom Tod.

Noch wesentlicher erscheint die Gabe der Reflexion, sich selbst gleichsam von außen in den Blick zu nehmen (das ist mehr als der Affe, der sich im Spiegel sieht), zu sich Stellung zu beziehen: das Selbstbewusstsein. Wir können es nicht erklären (ignorabimus), aber wir sprechen es jedem anderen Tier ab.

Diese Fähigkeit, die sich eben in der Frage „Was ist der Mensch?“ findet, zeigt den Menschen nicht unerschütterlich in sich ruhend wie das Tier, sondern, wie es der Philosoph Helmuth Plessner genannt hat, „exzentrisch“²⁷, sich herauslehnend aus der eigenen Existenz, vielleicht gar – so drückt es Heinrich Böll aus – weil „wir hier auf der Erde [...] nicht ganz zu Hause sind“²⁸ – ohne allerdings zu erkennen, wohin wir denn sonst gehören: wenn da nicht ein gewisses Heimweh wäre. „Wo gehn wir denn hin? Immer nach Hause“, sagt Novalis²⁹.

Die Philosophie stößt hier abermals an die Grenze zum Gebiet des Glaubens, wo von Schöpfer und Geschöpf, von Seele in einem

sterblichen Körper und mehr die Rede ist. Allein gelassen, also z.B. im Existenzialismus, findet sie den Menschen in einer eigentümlichen ‚Geworfenheit‘³⁰ vor, ohne Klarheit über Woher und Wozu, ist auf den bloßen Befund der Evolution verwiesen. Da ist jeder Mensch einsam verantwortlich für seine Essenz, seine Bestimmung³¹.

Ältere Philosophie, sicherlich immer auch unter dem Einfluss der Theologie, hat zur Basis ihrer Menschendeutung den Geist gemacht. Danach war er das Entscheidende, was den Menschen grundsätzlich aus den Tieren heraushebt – fassbar, erklärbar wurde der Geist nicht.

Es bleibt eine epochale anthropologische Leistung, dass der Philosoph Arnold Gehlen den Ausgang von der These ‚der Geist macht den Menschen‘ verwarf und bei den nüchternen materialen, biologischen Daten neu ansetzte. Die Betrachtung dieses merkwürdigen Tiers kommt nicht umhin, es als „Mängelwesen“³² zu beschreiben (das hatte schon Herder gesehen³³).

Es genügt nun nicht, die unzureichende Ausstattung, ja Verkümmern von Kletterfähigkeit, Gebiss und Nägeln, Fell, Geruchssinn usw. damit zu beantworten, dass es diesem Wesen – wohl dank der genannten

Intelligenz – gelungen ist – solche Mängel zu kompensieren und letztlich jedes Tier zu übertreffen.

Der gewissermaßen wichtigste Mangel liegt nämlich, was zuerst der Biologe Adolf Portmann³⁴ erkannt hat, darin, dass dieses Wesen zu früh das Licht der Welt erblickt. Das extra-uterine Frühjahr, womöglich durch den aufrechten Gang verursacht, bringt ein unfertiges Tierchen zur Welt, dessen genetische Prägung noch nicht abgeschlossen ist. Jedes andere Tier ist perfekt mit Instinkten und Trieben versehen und ‚weiß‘ ein Leben lang, was zu tun ist. Dieses hingegen ist nahezu völlig hilflos und allein nicht überlebensfähig.

Arnold Gehlen hat aus diesen Erkenntnissen, die heute zum Kernbestand des Biologie-Unterrichts gehören, die anthropologischen Konsequenzen gezogen, denn es ergeben sich weitreichende Folgen:

Der Mangel des „noch nicht festgestellten Tiers“³⁵ führt zu dem, dass die weitere Ausbildung der Lebenstüchtigkeit außerhalb des Mutterleibes, unter dem Einfluss der Umwelt und der Eltern erfolgt. Und dabei kann nicht der stets gleiche Automatismus des Verhaltens entstehen, der uns jede Katze so berechenbar macht. Nur so wird die große Varianz des Individuellen grundgelegt.

Zum anderen entsteht mangels Prägung und Festlegung der je nach Situation einzig richtigen Verhaltensweise ein Spielraum. Der Verlust der automatischen Reaktion wird bezahlt mit der Notwendigkeit, sich zu entscheiden, mit der Möglichkeit und Gefahr, sich falsch zu entscheiden. So aber, mit der Wahlmöglichkeit, entsteht erst Handeln. Das Tier handelt nicht, es verhält sich. Ohne Handeln aber und ohne Entscheidungsspielraum gäbe es keine Freiheit.

Der Mensch ist infolge eines zentralen ursprünglichen Defizits – wir dürfen als Gläubige stattdessen auch von Gottes Geschenk sprechen – Individuum und freies Wesen – mit der fatalen Gelegenheit, falsch zu handeln. Freiheit und Individualität aber machen das aus, was wir Person nennen, unverwechselbares, unwiederholbares Wesen. Die Einzigartigkeit gibt der Person ihre Würde, die sich auch nicht verliert, wenn sie aus der Sicht der anderen verwerflich, unwürdig, unmenschlich handelt. Hier wurzelt die Möglichkeit des Bösen, nicht aber ein Grund, die Person abzuerkennen.

Michel de Montaigne hat ein für alle Mal die Widersprüchlichkeit als menschliche Ur-Eigenschaft erkannt: „Ich habe in der Welt kein

Ungeheuer und kein Wunder, das sonderbarer als ich gewesen wäre, gesehen.“³⁶

Lassen Sie mich schließen nicht mit einer Antwort, sondern einer Frage:
Ist also nicht die Freiheit unser höchstes Gut und befähigt uns doch sowohl zum abgründig Bösen wie zu dem Geschenk, von Gott als sein Gegenüber angeschaut zu werden?

Was werden wir antworten?

Anmerkungen

- 1) Immanuel Kant, Logik. Wiesbaden 1958, S. 447 f. (A 25). (Werke; Bd. III)
- 2) ders., Kritik der reinen Vernunft. Wiesbaden 1956, S. 677 (A 804 f.). (Werke; Bd. II)
- 3) Hingegen spricht Heinz Heimsoeth 1922 von den ‚Sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik‘. 7. Aufl., Darmstadt 1981
- 4) Vgl. Edgar Allan Poe, Die Morde in der Rue Morgue. Das Geheimnis der Marie Roget. Der entwendete Brief. In: Gesammelte Werke in 5 Bdn.; Bd. II. Frankfurt 1994, S. 242 ff.
- 5) Johann Wolfgang Goethe, Faust. Eine Tragödie (1. Teil), v. 601. In: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe; Bd. 6.1. München 1986, S. 551
- 6) Aristoteles, Metaphysik. Übers. u. eingel. v. Thomas Alexander Szlezák. Berlin 2003, S. 3 (Buch A, 980a21).
- 7) Emil du Bois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig 1872, S. 33
- 8) Ex 20,8
- 9) Ex 20,12
- 10) Aristoteles, Nikomachische Ethik. Übers. u. komm. v. Franz Dirlmeier. 8. Aufl., Berlin 1983. (Werke in deutscher Übersetzung; Bd. 6). Buch I, S. 5 ff.
- 11) Platon, Menon. In: Sämtliche Dialoge. Hrsg. v. Otto Apelt. Hamburg 1988. Bd. II. S. 31 ff. (78a).
- 12) ebd., S. 70 (98e)
- 13) Bruno Snell (Hrsg.), Leben und Meinungen der Sieben Weisen. 3. Aufl., München 1952. S. 12 f.
- 14) Bernhard von Clairvaux, Über die Gottesliebe (De diligendo Deo). In: Sämtliche Werke lateinisch/deutsch. Bd. I. Innsbruck 1990. S. 138 f. u. 142 f.
- 15) Mt 22,39; Lev 19,18
- 16) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. A.a.O., S. 678 (A 806)
- 17) ders., Kritik der praktischen Vernunft. A.a.O. Bd. IV, S. 300 (A 288)
- 18) Friedrich Schiller, Über Anmut und Würde. In: Sämtliche Werke. Bd. V. 9. Aufl. Darmstadt 1993, S. 464 f. Vgl. das satirische Xenion 388: „Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung. / Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“ Ebd. Bd. I, S. 299.
- 19) Jean-Paul Sartre: Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943 – 1948. Übers. v. Vincent von Wroblewsky. 2. Aufl. Reinbek 2002. S. 150 f.
- 20) Jakob und Wilhelm Grimm, Kinder und Hausmärchen. Bayreuth 1978. S. 5 (Der Froschkönig). Dies., Kinder- und Hausmärchen. Vollständige Ausgabe in der Urfassung. Hrsg. v. Friedrich Panzer. Wiesbaden o. J. S. 468 (Der Eisen-Ofen). Vgl. Peter Handke, Als das Wünschen noch geholfen hat. Frankfurt 1974. (Suhrkamp Taschenbuch; 208)
- 21) Marcus Tullius Cicero, Gespräche in Tusculum. Hrsg. v. Olof Gigon. 4. Aufl. München 1979. 1. Buch. S. 70 f. Vgl. Michel de Montaigne. Essais. Übers. v. Johann Daniel Tietz. Zürich 1992. Bd. I, Kap. XIX (S. 103 ff.)
- 22) Maurice Sendak: Higgelti Piggelti Pop oder Es muss im Leben mehr als alles geben. Zürich 1969 u.ö.
- 23) Albert Camus, Die Pest. Übers. v. Guido G. Meister. Hamburg 1950. S. 127.
- 24) 1 Kor 1,23

- 25) Platon, Definitionen. In: Sämtliche Werke in zehn Bdn. Hrsg. v. Karlheinz Hülser. Bd. X. Frankfurt 1991. (Insel Taschenbuch; 1410).S. 449 (415a11): „Mensch: ein unbefiedertes, zweifüßiges, breitnägeliges lebendiges Wesen“; erfährt dann glücklicherweise fort: „welches allein der begrifflichen Erkenntnis der Dinge fähig ist.“
- 26) Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. 3. Abhandlung. Kap. 28. In: Werke Bd. III. Frankfurt 1972. S. 345. Ders., Der Antichrist. Kap. 14. Ebd. S. 620. Vgl. Jean-Jacques Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit. Hrsg. v. Heinrich Meier. Paderborn 1984. S. 89
- 27) Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928). 3. Aufl. Berlin 1975. S. 288 ff.
- 28) Karl Josef Kuschel, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. Über Gott, Jesus und Christus. Gespräch mit Heinrich Böll. Im gleichnamigen Werk. 4. Aufl. München 1987. (Serie Piper; 414). S. 65
- 29) Novalis (d. i. Friedrich von Hardenberg), Heinrich von Ofterdingen. In: Schriften. 1. Bd. 3. Aufl. Stuttgart 1977. S. 325
- 30) Martin Heidegger, Sein und Zeit. 12. Aufl. Tübingen 1972. S. 135
- 31) Sartre, a.a.O. S. 149 f.
- 32) Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt 1993. (Gesamtausgabe; Bd. 3.1). S. 16 u.ö.
- 33) Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache. In: Frühe Schriften 1764 – 1772. Frankfurt 1985. (Werke in zehn Bdn.; Bd. I). S. 715 f.
- 34) Adolf Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen (Früher u. d. T.: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen). Hamburg 1956. S. 49 ff.
- 35) Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. In: Werke Bd. II. Frankfurt 1972. S. 623
- 36) Michel de Montaigne, Essais. A.a.O. Bd. III, Kap. XI. S. 264