

Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens

VON HANSJÜRGEN VERWEYEN

Die Erfahrung von Leid ist eines der größten Hindernisse für das Bemühen des Menschen, Sinn in seinem Leben zu finden. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn diese an die Wurzel der Existenz gehende Erfahrung ein immer wiederkehrendes Thema des Denkens darstellt, dem es um den Sinn des Daseins und des Seins im Ganzen geht: der Philosophie und der Theologie. Wo sich aus einer Theologie, die einer letztgültigen Offenbarung verpflichtet ist, eine Philosophie mit unbedingt autonomem Vernunftanspruch herauschält und die so verstandene philosophische Reflexion der theologischen Verkündigung von letztgültigem Sinn gegenübertritt, da bricht die große Zeit der Revolte gegenüber einem Gott an, „für den es besser wäre, nicht zu existieren“. Der Revolte korrespondiert auf der anderen Seite das Bemühen, im Theodizeeprozess die Verteidigung Gottes anzutreten.

Diese große Zeit des Disputs um die Theodizee ist wohl vorbei. Man ist versucht zu fragen, ob Philosophie und Theologie heute in ihren mannigfachen Spezialbeschäftigungen überhaupt noch Zeit finden, einem letztgültigen Sinn ernstlich nachzuspüren. Die Frage muß aber tiefer ansetzen. Im Schwebezustand zwischen der Erinnerung an Auschwitz und einem drohenden atomaren Holocaust lassen alle großen Fragen nach Sinn – auch und gerade die nach dem Sinn des Leidens – einen schalen Geschmack auf der Zunge zurück. Die Erfahrung von Leid wird zwar nicht weniger sinnbedrohend empfunden als früher. Wo aber ein universales Grauen ohne jedes menschliche und göttliche Maß den Horizont zusammenschnürt, da wirken nicht nur Fragen wie die nach dem „Sein im Ganzen“ hochgestellt; selbst das Wort „Leid“ klingt wie ein Relikt aus einem fernen, kirchenverbrämten Verstehenskontext.

Angesichts dieses zusammengezogenen Horizonts, der alle früheren Sinnperspektiven suspendiert, scheint es nur noch zwei Fragen von über das Alltagsdetail hinausreichendem Belang zu geben: die nach einer möglichen Vermeidung des Holozids und die nach der Erlaubtheit des Suizids. Dem Engagement zur Vermeidung eines Geschehens, das nicht nur die Spezies Mensch auf dieser Erde vertilgen, sondern eine Zerstörung ohnegleichen im Bereich des Lebendigen überhaupt anrichten würde, scheint unbedingte sittliche Priorität zuzukommen. Da aber auch in dem vielleicht nur noch verbleibenden kurzen Interim höchstpersönlich weiter gelitten und gestorben wird, bleibt die alte Frage, wie jeder sich zu diesem seinem eigenen Geschick stellt. Diese Frage steht aber unter ganz anderen Vorzeichen, wenn Leben und Sterben der Menschheit insgesamt in eine Perspektive gerückt sind, wo jedes Reden von Gott müßig erscheint.

In der Linie der hier angedeuteten Frageverengung liegt die Art und Weise, wie Hans Ebeling Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ beerbt¹ und sich Annemarie Pieper unter Berufung auf Kant für die ethische Erlaubtheit des Suizids einsetzt². Die Philosophie Kants scheint mir hier allerdings unter Preis verkauft und der Weg zu einer ethischen Betrachtungsweise beschritten, in der die heute leitende Idee universaler Solidarität leicht von innen ausgehöhlt werden könnte. Wenn ich mit den folgenden Überlegungen bewußt auf Gestriges zurückgreife, dann in der Hoffnung, daß sich von hierher bei näherem Hinblick doch mehr für das Heute erschließen läßt, als es zunächst den Anschein hat. Ich möchte zuerst eine kurze Skizze der Theodizeeproblematik vorlegen, mich dann dem Gottespostulat Kants zuwenden, um auf der Grundlage dieses Gedankens über eine Reflexion auf die letzten Implikationen solidarischen Handelns schließlich auf die Suizidfrage einzugehen.

¹ Vgl. bes. Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns, Freiburg/München 1982.

² Vgl. Ethische Argumente für die Erlaubtheit der Selbsttötung, in: Conc(D) 21 (1985) 192–198.

1. Gottes einzige Entschuldigung: nicht zu existieren (Stendhal)

In der Antike – wie in einem jeden Denken, das keinen über alles Sein erhabenen personalen Gott kennt – konnte es nie zu einem radikalen Theodizeeproblem kommen. Das wird erst da möglich, wo man Welt und Mensch auf einen Ursprung zurückführt, der sich nicht mehr vorrangig in Kategorien der Ästhetik (z. B. Spiel) oder der Politik (z. B. Herrschermacht), sondern in Kategorien der Ethik zu verstehen gibt. (In diesem Zusammenhang ist allerdings bemerkenswert, daß, während die christlichen Dichter und Denker des Barocks meist noch ganz unbefangen vom Spiel Gottes mit den Menschen sprechen, ein Wort Platons recht zwiespältige Gefühle wachruft: „Denken wir uns jedes von uns lebenden Geschöpfen als eine Marionette in der Götter Hand, ob nun von ihnen zum Spielzeug oder zu irgendeinem ernstern Zwecke gebildet: denn das wissen wir nicht ...“³)

Unausweichlich wird die Theodizeefrage, wenn – um in der Sprache Feuerbachs zu reden – in dem Satz: „Gott ist die Liebe“ man „die Liebe“ nicht mehr als eines von vielen Prädikaten Gottes auffaßt (hinter denen sich das Subjekt etwa als ein Gott der Inquisitoren behaupten kann), sondern „die Liebe“ als schlechthin identisch mit dem Subjekt selbst begriffen wird⁴. Schärfer ist die Anklage Gottes wohl nirgends gefaßt worden als in F. Dostojewskijs „Die Brüder Karamasoff“, wo Iwan seinem Bruder Aljoscha die grausame Folterung kleiner Kinder als Grund entgegenhält, nicht etwa, um an Gott und einer künftigen himmlischen Harmonie zu zweifeln, sondern schlicht, um seine Eintrittskarte in einen solchen Himmel zurückzugeben, da er mit den Tränen der Unschuldigen zu teuer erkaufte sei.

Ich habe Schwierigkeiten einzusehen, warum erst seit Auschwitz alle Theologie in eine gänzlich neue Situation gestellt sein soll. Die Marterung jener Vielen in den Konzentrationslagern gibt der Theodizeefrage zwar quantitativ, nicht aber qualitativ eine neue Dimension gegenüber der von Gott zugelassenen Inhumanität, die Iwan Karamasoff schildert. (Völlig neu ist allerdings die Situation der *christlichen* Theologie: die Schuldzuweisung an die „Mörder des Gottesknechts“ hat sich in furchtbarer Weise umgekehrt.) Im qualitativen Sinne präzisiert gegenüber Dostojewskij erscheint die Theodizeefrage hingegen in A. Camus' Roman „Die Pest“⁵, wo die äußerste Agonie eines Jungen geschildert und reflektiert wird. Angesichts der von Gott zugelassenen Folterung von Menschen durch *Menschen* könnte man immerhin noch einwenden, die Freiheit als höchstes geschaffenes Gut binde Gott auch gegenüber äußerster menschlicher Bosheit die Hände. In „Die Pest“ steht der Schöpfer selbst als Folterer von Menschen vor Gericht, denen man nur mit zweifelhafter theologischer Spitzfindigkeit die Schuld Adams als Begründung für ihre Qualen zurechnen kann.

Gibt es auf die so präzisierte Theodizeefrage überhaupt eine Antwort? Der Versuch einer solchen Antwort vom christlichen Glauben her – etwa in der Form, wie ihn A. Camus selbst in „L'homme révolté“ nahegelegt hat⁶ – soll in unserem Zusammenhang außer Betracht bleiben. Hier sei lediglich die Frage aufgeworfen, ob „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ diesem schärfsten aller Einwände der Vernunft gegen den Gottesglauben begegnet werden kann. Ich möchte einen Zugang zu dieser Frage im Rückgriff auf Kants Gottespostulat suchen, d. h. über eine Reflexion auf die äußersten Implikate sittlicher Evidenz, von der her ja auch erst die Theodizeeproblematik ihr eigentliches Gewicht bezieht.

³ Nomoi 644 d. Vgl. hierzu und zur ganzen Thematik: H. Zirker, Beschuldigungen Gottes in der Literatur, in: StZ 203 (1985) 755–766, bes. 760.

⁴ Vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums. Ges. Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 5, Berlin 1973, 106–109.

⁵ Hamburg 1950, bes. 124 ff.

⁶ Vgl. Der Mensch in der Revolte, Reinbek b. Hamburg 1953, 30 f.

2. Kants Postulat der Existenz Gottes

Das Postulat der Existenz Gottes im Sinne Kants setzt die Evidenz eines unbedingten „du sollst“ voraus. In eine ausgedehnte Diskussion des „kategorischen Imperativs“ können wir hier nicht eintreten. Für unsere Zwecke mag der Hinweis auf die Stelle zu Ende von § 6 der „Kritik der praktischen Vernunft“ genügen, wo Kant – wie ich meine – in unübertroffener Weise die Evidenz einer unbedingten Verpflichtung an einem Beispiel erläutert hat.

„Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, 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 rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe zumuthete, ein falsches Zeugniß 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 thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, daß er Freis 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“⁷.

In diesem kompakten Text meint man dem Königsberger Philosophen gleichsam liebhaftig zu begegnen: seinem sittlichen Ernst, der Knappheit seiner Darstellungsweise bei aller lebendigen Kraft der Anschauung, seiner Menschenkenntnis und nicht zuletzt einem guten Schuß Galgenhumor. Der entscheidende Vorteil des Textes liegt in seiner, leider, bleibenden Aktualität. Statt an den „Fürsten“ würde man heute vielleicht eher an irgendeinen in den Berichten von „amnesty international“ aufgeführten Macht-haber denken.

Kant stellt hier die drei mächtigsten Triebkräfte des Menschen einander gegenüber. Zunächst wird das Verlangen der Natur nach Arterhaltung ins Feld geführt. Es muß zurücktreten vor dem Trieb nach Selbsterhaltung: angesichts des drohenden „Galgens vor dem Hause“ wird jeder auch die stärkste Äußerung seines Sexualtriebs zu unterdrücken vermögen. – Die Bühne bleibt unverändert, mit dem gleichen Galgen vor dem Fenster. Nun aber trifft die oberste Macht der Natur, die Liebe zum Leben, auf eine ganz anders geartete, scheinbar ohnmächtige Antriebskraft, die sich ohne jeden Zwang des Müssens äußert: das „du sollst“. Der Potentat oder sein folternder Scherge mögen alle Gewalt der Welt in Händen halten, um den zum Werkzeug ihrer korrupten Ziele herausgegriffenen Menschen zu einem widersittlichen Akt zu zwingen. Ja, sie mögen – wie Kant in seiner nüchternen Einschätzung des Menschenherzens andeutet – in den meisten Fällen ihre Ziele auch wirklich durchsetzen. Nicht verhindern können sie, daß ihr Opfer, hat es nur einmal die unbedingte sittliche Forderung, einen ehrlichen Mann nicht durch eine feige Lüge dem Tode preiszugeben, erkannt, zugleich eine ganz andere Kraft erfahren hat, die nicht in ihrem Herrschaftsbereich liegt: die unbedingte *Freiheit* zum Guten, ohne die es die unbedingte *Aufforderung* zum Guten nicht gibt.

Das Argument für die Existenz Gottes, das Kant auf der Grundlage der beschriebenen sittlichen Evidenz vorlegt, wird häufig mißverstanden – und ist in den Formulierungen der „Kritik der praktischen Vernunft“ auch in der Tat durchaus anfechtbar⁸. Es

⁷ Akad.-Ausg. 5, 30.

⁸ Vgl. in der jüngeren Literatur M. Albrecht, Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim–New York 1978, bes. 43–49. 158–166; A. Winter, Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft. Das Argument Kants und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik, in: Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit Natürlicher Gotteserkenntnis heute. Hrg. v. K. Kremer, Leiden 1985, 109–178; bes. H. Huber, Die Gottesidee bei Immanuel Kant, in: ThPh 55 (1980) 1–43, 230–249.

kann hier der Eindruck entstehen, als ginge es um den Einklang von Tugend und *persönlicher* Glückseligkeit. Wirklich deutlich wird das entscheidende Argument Kants erst in der „Kritik der Urteilskraft“ und der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“⁹. Man kann es etwa so zusammenfassen: Die dem Menschen evidente unbedingte Verpflichtung zu sittlichem Handeln fordert nicht nur eine dem Sittengesetz entsprechende Gesinnung, sondern auch den earnesten Willen, die Welt nach diesem Gesetz zu gestalten. Das führt letztlich auf den Endzweck einer dem Sittengesetz völlig entsprechenden Ordnung der Welt, die der Mensch, soviel an ihm liegt, vorantreiben muß. Die endgültige Durchsetzung dieses Ziels steht aber nicht in seiner Macht, da die Wirksamkeit der Naturgesetze und die des freien sittlichen Handelns auf verschiedenen Bahnen verlaufen.

Damit ergibt sich nun aber ein unausweichliches Dilemma. Entweder man hält eine letzte Harmonie von sittlichem Auftrag und Weltordnung für prinzipiell unmöglich. Das führt in letzter Konsequenz zu einer verminderten Achtung vor der unbedingten sittlichen Verpflichtung, insofern sich diese auf etwas Unmögliches richtet. Oder aber man glaubt – aller Erfahrung zum Trotz, doch im Vertrauen auf die innere Stimmigkeit der sittlichen Verpflichtung – an die Möglichkeit einer letzten Übereinkunft zwischen der zum Guten entschiedenen Freiheit und dem Naturverlauf. Dazu muß man aber eine Instanz annehmen, in deren Macht es liegt, die beiden Ordnungen des Sittengesetzes und des Naturgesetzes zu versöhnen.

Der wohl bedeutsamste Text Kants hierzu findet sich in § 87 der „Kritik der Urteilskraft“.

„Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sei kein Gott und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt. Aber sein Bestreben ist begränzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes gleich den übrigen Thieren der Erde unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren. – Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Richtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen.“¹⁰

⁹ Vgl. meine Einleitung zu Johann Gottlieb Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, PhB 354, Hamburg 1983, XVIII ff. (mit Literaturverweisen).

¹⁰ Akad.-Ausg. 5, 425 f.

An dieser Stelle, die im Blick auf die angesprochene dunkle Wirklichkeit der vorher zitierten Alternative zwischen Lüge und Tod durchaus verwandt ist, besticht zunächst einmal der Ernst, mit dem Kant auf den Entwurf einer atheistischen Ethik eingeht. Die Kritik von Feuerbach bis Bloch vorwegnehmend, schiebt Kant die Frage nach der eigenen Fortdauer in einem Jenseits und einem für diesen Zweck etwa zu projizierenden Gott von vornherein beiseite. Solches Fragen hat im Horizont sittlichen Handelns keinen Platz. Aber der „kategorische Imperativ“ begnügt sich nicht mit einer Gesinnungsethik, in der man von der Durchsetzung des dem Handeln aufgegebenen Zwecks abstrahieren könnte. Die sittliche Verpflichtung bindet *mich* zwar, gleich ob ich einen Erfolg *meines* Handelns erwarten kann oder nicht. Darüber hinaus gilt aber unbedingt, daß der von der reinen praktischen Vernunft angezielte Zweck – letztlich eine durchgängige Bestimmtheit der Welt gemäß dem Sittengesetz – durchgesetzt werden *soll* und darum, wegen der Unbedingtheit des sich hier zur Geltung bringenden reinen Vernunftwillens, auch *wird*. Das „du kannst“ der Freiheit, das die Evidenz der unbedingten sittlichen Forderung mit sich führt, ist letztendlich eine Ansage wirklicher Zukunft, vor der aller gegenteilige Anschein der Naturkausalität verblaßt. Ich muß also, will ich nicht die Unbedingtheit des Sollens in Zweifel ziehen, an eine schließliche Disponibilität der Natur für das an die Freiheit ergehende Sittengesetz glauben. Dieser Glaube ist nach Kant aber identisch mit dem an „das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes“.

Mir scheint, daß dieses Argument seine Gültigkeit auch im Horizont des heute drohenden atomaren Holozids bewahrt. Das von Kant genannte „weite Grab“, das alle „insgesamt [...] verschlingt und [...] in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft“, ist allerdings zur Bedrohung in einer Realitätsdichte geworden, wie sie Kant noch nicht vor Augen sehen konnte.

Zu fragen bleibt aber, ob auch der von Kant postulierte Gott letztlich nicht doch der Theodizeeproblematik unterliegt. Um diese Frage schärfer herausarbeiten zu können, möchte ich zunächst kurz die Transposition des Kantschen Postulats in den Blick nehmen, der man bei Helmut Peukert¹¹ begegnet, und im Anschluß daran einen eigenen Denkversuch einbringen.

3. Die Implikationen der Idee unbedingter Solidarität

In einer beachtenswerten Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen wissenschaftstheoretischen Diskussion kommt Peukert zunächst zu einem ähnlichen Ergebnis, wie es in Karl-Otto Apels Transzendental- und Jürgen Habermas' Universalpragmatik vorliegt: die Grenzidee, die in allem kommunikativen Handeln impliziert ist, stellt die unbegrenzte, universale Kommunikationsgemeinschaft dar, die im geschichtlichen Handeln solidarisch Freiheit realisiert¹². Eine konsequente Analyse der normativen Implikationen des solidarischen Handelns führt jedoch vor die Frage, ob die Theorie dieses Handelns nicht widersprüchlich wird, nämlich angesichts der Vernichtung von Menschen, deren solidarischem Handeln man die eigenen Lebensmöglichkeiten gerade verdankt.

Eine transzendente Pragmatik, die jene äußerste Infragestellung der letzten Voraussetzungen kommunikativen Handelns nicht ausklammert¹³, die vielmehr in ein sol-

¹¹ Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976.

¹² Vgl. a. a. O. 283.

¹³ Vgl. die wichtige Anmerkung zu Habermas, a. a. O. 284 Anm. 3: „Auch für Habermas scheint das Denken hier prinzipiell an eine Grenze zu geraten: ‚In Anbetracht der individuellen Lebensrisiken ist freilich eine Theorie nicht einmal denkbar, die die Faktizitäten von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod hinweginterpretieren könnte; die Kontingenzen, die an der körperlichen und der moralischen Verfassung des Einzelnen unaufhebbar hängen, lassen sich nur als Kontingenz ins Bewußtsein heben; mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben.‘ (Habermas, Legitimationsprobleme 165) Nun kann es natürlich nicht um ein Denken gehen, das etwa den Tod ‚hinweginterpretieren‘ will; außerdem geht es nicht nur um die

ches Handeln bewußt die erinnernde Solidarität mit den Opfern der Geschichte aufnimmt, führt zur

„Behauptung einer Wirklichkeit, die den anderen als den, der geschichtlich gehandelt hat, vor der Vernichtung bewahrt [. . .]. Diese im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit, die als die rettende Wirklichkeit für den anderen und zugleich als die Wirklichkeit behauptet wird, die durch diese Rettung des anderen die eigene zeitliche, auf den Tod zugehende Existenz ermöglicht, muß als ‚Gott‘ bezeichnet werden. Die Wirklichkeit Gottes wird also aus einer Situation kommunikativen Handelns, die letztlich unausweichlich ist, durch das kommunikative Handeln selbst *identifizierbar* und so *benennbar*. Damit ist die Grundsituation der Erschließung der Wirklichkeit Gottes und ihre Identifizierbarkeit und damit zugleich der *Ursprung* einer möglichen Rede von Gott angegeben“¹⁴.

Im Rahmen unserer Überlegungen können wir das Problem außer acht lassen, ob Peukert nicht – ähnlich wie Apel – einen „naturalistischen Fehlschluß“ begeht (nämlich von den unausweichlich gesetzten Implikationen kommunikativen Handelns zur Anerkennung dieser Implikationen als sittlich verpflichtende Normen). Die Grenzidee solidarischen Handelns, einschließlich der anamnetischen Solidarität mit den Gewesenen, als eine sittlich evidente Norm vorausgesetzt, wird man die Argumentation Peukerts als strukturanalog zum Kantschen Gottespostulat ansehen dürfen¹⁵.

Nun hat aber Karl Friedrich Reith wohl nicht zu Unrecht gegen Peukert eingewendet, seine Argumentation gehe am Kern des Theodizeeproblems vorbei – und dieser Einwand dürfte ebenso das Kantsche Gottespostulat treffen. „Wie kann“, so fragt Reith, Gott „im Tod retten, wenn er solchen Tod zuläßt“?¹⁶ Ein Gott, der erst im Nachhinein zur vollendeten Agonie Unschuldiger – etwa als Totenerwecker – auf den Plan tritt, kann Iwan Karamasoff nicht daran hindern, sein Eintrittsbillet zurückzugeben. Auch die durch Kants Gottespostulat gerettete Harmonie von Freiheits- und Naturgesetz kommt gegenüber der bereits geschehenen Ungerechtigkeit zu spät, die ein allmächtiger und zugleich gerechter Gott nicht zulassen dürfte¹⁷. Ist damit aber das letzte Wort über den Grundgedanken Kants gesprochen? Kann man mit diesem Gedanken in einer bescheidenen, nämlich existentialistisch zugespitzten Perspektive bei der durch die Erfahrung sinnlosen Leidens verstellten scheinenden Gottesfrage nicht doch einen Schritt weiterkommen?

In dem folgenden Denkversuch ist als Prämisse die Idee unbedingt verpflichtender Solidarität vorausgesetzt, die den Gottesprotest etwa A. Camus' so überzeugend macht. Mir scheint nun allerdings, daß es für den Anwalt der Anklage im Theodizeeprozess einen kritischen Punkt gibt, der bislang wohl noch nicht genügend bedacht wurde.

Wie verhält sich dieser Anwalt nämlich, wenn sein Mandant, der unschuldig Leidende, in die äußerste Krise des gegen Gott schreienden Leidens geführt wird? Aug' in Aug' mit dem in die Agonie geworfenen Menschen kann sich für den mit unbezweifelbarem Recht Protestierenden eine bedrückende Aporie ergeben, dann nämlich, wenn der Blick des Sterbenden bis zuletzt fragend auf ihn gerichtet bleibt. Weicht der Anwalt der Anklage diesem Blick seines Mandanten schließlich nicht doch unter Verzicht auf ein wirklich durchgehend solidarisches Handeln aus, so wird er nicht an einer seinen gesamten Daseinsentwurf herausfordernden Entscheidung vorbeikommen. Entweder er bleibt bei seinem Urteil über die absolute Sinnlosigkeit dieses Leidens. Dann wird es

,Verfassung des Einzelnen', sondern um Erfahrungen, die kommunikatives Handeln insgesamt und die darin erworbene Identität des einzelnen in Frage stellen.“

¹⁴ Ebd. 311.

¹⁵ Die Abgrenzung gegenüber Kant, die Peukert selbst, a. a. O. 312 Anm. 13, vornimmt, trifft nicht die Fassung des Gottespostulats, auf die wir hier zurückgegriffen haben.

¹⁶ Vgl. Mikrologie. Reflexionen zu einer kritischen Theologie, Frankfurt/Bern 1982, 114.

¹⁷ Auch die von G. Marcel aus dem „Du sollst sein!“ der Liebe gefolgerte Hoffnung (vgl. bes. Tod und Unsterblichkeit, in: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, Frankfurt 1967) müßte wohl noch einmal von der Theodizeeproblematik her hinterfragt werden.

einen Augenblick geben, von dem an er den Sterbenden mit sich allein läßt; wo er zum anderen (wenn auch nur unausgesprochen) sagen muß: „Jetzt ist unser gemeinsamer Kampf um deinen Lebenssinn zu Ende. Von nun an bist *du* bloßer Spielball einer Macht, die allen Sinn verweigert. *Ich* aber bleibe auf einem Feld zurück, wo der Kampf des Sisyphos, wenn auch absurd und nie gewonnen, so doch vielleicht nicht ganz ohne Sinn ist.“

Oder aber die Entscheidung zu äußerster Solidarität veranlaßt den Anwalt der Anklage, seinen Mandanten auch bei diesem letzten Schritt in die Sinnlosigkeit hinein nicht allein zu lassen, ihm vielmehr zu signalisieren: „Ich versuche mitzugehen.“ Was geschieht mit diesem Schritt in den nicht einsichtigen Sinn des Leidens hinein, das nur Dunkel und Grund für den gerechtesten aller Proteste herzugeben scheint?

Nicht immer wird es bis zum letzten Ausloten der damit gesetzten Option kommen. Wo der Blick des Sterbenden aber bis zuletzt auf der berechtigtesten aller menschlichen Fragen, der nach Sinn, beharrt, nach dem Sinn auch dieses Schritts ins letzte Grauen, und der bei ihm Ausharrende diesem Blick nicht ausweicht, sondern signalisiert: „Ich versuche mitzugehen“ – da kommt dieser nicht an einem paradoxen Handeln vorbei. Man kann keinen bewußten Schritt in eine auch noch so unbekanntere Richtung tun, ohne wenigstens eine auch noch so unbestimmte Hoffnung auf Sinn wachzurufen. (Diesen phänomenologischen Tatbestand hält auch das deutsche Wort „Sinn“ fest, das, seiner ursprünglichen Bedeutung nach, mit „Weg, Reise, Richtung“ verwandt ist¹⁸.) Mit dem Schritt auf jenes Dunkel zu muß der solidarisch Mitgehende eine Hoffnung auf Sinn wider allen Anschein von Sinnlosigkeit setzen, gleichsam blanko einen Scheck unterschreiben, den nur der einzulösen vermöchte, „über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ – der aber auch, im Horizont der radikalen Theodizeeproblematik, nur mit äußerster Anstrengung überhaupt gedacht werden kann.

Eine solche aporetische Option solidarischen Handelns ist aus anderen Zusammenhängen her nicht ganz unbekannt. „Nachts schlafen die Ratten doch“, läßt Wolfgang Borchert einen krummbeinigen alten Mann zu dem Jungen sagen, der in den Trümmern des Wohnhauses seinen toten Bruder bewacht¹⁹. Lügt die Mutter, fragt Peter Berger, wenn sie ihr weinendes Kind mit Worten tröstet wie: „Hab' keine Angst“, „Alles ist in Ordnung“, „Alles ist wieder gut“?²⁰

Beim Heranziehen solcher Analogie muß man allerdings auf der Hut sein, daß man nicht unversehens aus dem Bereich der reinen praktischen Vernunft in die durch Neigung affizierte Vernunft hinüberwechselt, in ein mitmenschliches Verhalten etwa, das sich evolutionär aus lange vorgegebenen Triebmustern der Primaten herleiten läßt. Man wird stets den Kern des Gedankens im Auge behalten müssen: In der unbedingten Evidenz sittlicher Verpflichtung weiß ich mich auf einen Wert des anderen Menschen hin gerufen, der dessen Eingezwängtsein in Naturprozesse und ideologische Entwürfe übersteigt. Aus dieser Einsicht erwächst zum einen der Protest gegen alle menschenmordende Gewalt in Schöpfung und Geschichte. Damit zugleich entspringt aber auch eine Appellation an die Instanz, die mir die Augen über das wahre Antlitz des anderen öffnet. Es entspringt das Postulat, diese Instanz selbst, der Ursprung des unbedingten „du sollst“, möge sich gegen die Gewalt durchsetzen, die zu verabscheuen sie mich unwiderruflich lehrt, und zwar nicht erst in einer immer schon zu spät kommenden „Retung von oben herab“, sondern in einem Akt, der den Anschein der Sinnlosigkeit des Leidens von innen her unterläuft.

Läßt sich aufgrund der im Anschluß an das Kantsche Gottespostulat vorgetragenen Überlegungen schließlich auch die Frage nach der ethischen Erlaubtheit des Suizids neu angehen, die heute (über die nach seiner Entschuldbarkeit aus psychologischen Gründen hinaus) von Philosophen und Theologen offenbar in zunehmendem Maß vertreten wird? Mir scheint, die sittliche Unerlaubtheit des Suizids folgt aus grundsätz-

¹⁸ Vgl. *F. Kluge*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 18. Aufl. Berlin 1960, 710.

¹⁹ Vgl. *W. Borchert*, Das Gesamtwerk, Hamburg 1984, 216–219.

²⁰ Auf den Spuren der Engel, Frankfurt a. M. 1976, bes. 82.

lich demselben Gedanken, mit dem wir zuletzt die Theodizeeproblematik angingen. Durch einen frei verfügbaren Suizid würde nämlich mein Akt der Solidarität mit den Leidenden bis in ihre äußerste Agonie hinein ungläubwürdig. Im Suizid würde ich ja gerade demonstrieren, daß ich selbst den Weg in das scheinbar sinnlose Leiden hinein zu gehen nicht bereit bin. Den *vor* mir zu Tode Gekommenen mag ich vielleicht noch ein solches Signal des Mitgehens gesetzt haben. Für die *nach* mir Sterbenden setze ich ein deutliches Gegensignal. *Sie* lasse ich auf dieser dunkelsten Strecke ihres Lebens allein.

Damit ergibt sich übrigens auch ein wichtiger Aspekt für das Problem der sittlichen Erlaubtheit aktiver Sterbehilfe. Um überhaupt als sittlich zu rechtfertigender Akt in Frage zu kommen, impliziert aktive Sterbehilfe das Wissen um einen frei bejahten Suizid auf seiten des Sterbenden. Darf ich einen anderen Menschen aber so behandeln, wie ich mich selbst nicht behandeln lassen darf: als Ausbrecher aus der unbedingten Solidarität, die auch und gerade den Weg ins letzte Dunkel hinein mitzugehen fordert?

Der hier angedeutete Weg verläuft auf einem schmalen Grat. Er scheint mir jedoch notwendig, wenn die Idee unbedingter Solidarität schließlich nicht doch an Maßstäbe akkomodiert werden soll, die auf den ersten Blick recht suggestiv erscheinen mögen, bei näherem Hinsehen aber hinter der Kraft menschlichen Handelns zurückbleiben, zu der uns die klassischen Texte unserer Tradition Mut zu geben imstande sind.