



Sendung vom 22.12.2000

Professor Dr. Robert Spaemann  
Philosoph  
im Gespräch mit Wolfgang Küpper

- Küpper:** Grüß Gott und herzlich willkommen zum heutigen Alpha-Forum. Wir sprechen in dieser Sendung mit einem Wissenschaftler, dessen Name Ihnen sicherlich schon einmal begegnet ist: Er heißt Robert Spaemann und war Professor für Philosophie in Heidelberg, in Stuttgart und zuletzt in München. Grüß Gott, Professor Spaemann.
- Spaemann:** Grüß Gott.
- Küpper:** Über Ihre Biografie weiß man leider wenig bzw. ich zumindest weiß darüber wenig. Wenn man so in die Archive sieht, dann findet man lediglich ein paar Notizen. Es heißt dort, Sie sind 1927 in Berlin geboren und in Köln aufgewachsen. Sie studierten dann in Münster, München, Paris und Freiburg in der Schweiz. Das war es dann auch schon. Können Sie uns ein wenig über Ihre Herkunft erzählen? Sie sind 1927 in Berlin geboren: Wie war das? In welchem Umfeld sind Sie aufgewachsen?
- Spaemann:** Das hört sich nun so an, als wäre ich ein Berliner. Aber meine Eltern sind schon in meinem dritten Lebensjahr von Berlin weggezogen. Mein Vater war damals Kunsthistoriker und Mitarbeiter der "Sozialistischen Monatshefte". Wir siedelten dann über nach Köln, und die Zeit, die mich zunächst einmal geprägt hat, war diese Zeit in Köln.
- Küpper:** Inwiefern geprägt?
- Spaemann:** Nun ja, durch die Schule, die Freunde, die Nazizeit und durch all das andere, das damit zusammenhing, dass man nicht dazu gehörte, dass man sozusagen auf der anderen Seite stand. Das war natürlich prägend für mich. Das Weitere ist nicht von so großem öffentlichen Interesse. Mein Lebensweg verlief halt so, wie ein Lebensweg nun einmal verläuft. Ich war nach meinem Studium zunächst Verlagslektor in Stuttgart beim Kohlhammer Verlag. Zuvor hatte ich bei Joachim Ritter in Philosophie promoviert.
- Küpper:** Sie haben ja Romanistik studiert und Theologie und...
- Spaemann:** Ich habe Philosophie studiert und im Nebenfach Romanistik, Geschichte und Theologie. Ich war, wie gesagt, zunächst Verlagslektor und danach Assistent an der Universität. Im Jahr 1962 habe ich mich dann für Philosophie und Pädagogik habilitiert. Im gleichen Jahr bekam ich dann einen Lehrstuhl in Stuttgart. Später war ich, wie Sie bereits erwähnten, Nachfolger von Gadamer in Heidelberg. Im Anschluss daran war ich 20 Jahre lang Professor für Philosophie in München.
- Küpper:** Mich interessiert immer, wie jemand seinen Weg findet, wie jemand seinen Weg zur Philosophie findet. Wie war das bei Ihnen? Hatten Sie auch einmal abgewogen zwischen Theologie und Philosophie? Warum sind Sie nicht Theologe geworden?
- Spaemann:** Nun ja, ich könnte natürlich auch umgekehrt fragen: Warum hätte ich denn

Theologe werden sollen? Aber Sie haben nicht ganz Unrecht: Ich trug mich tatsächlich eine Zeit lang mit dem Gedanken, Theologe zu werden. Ich bin dann aber bei der Philosophie hängen geblieben, wie man so schön sagt. Schon sehr früh, schon in meiner Gymnasialzeit, hatte mein Interesse dafür angefangen. Nun, was habe ich damals gelesen? Ich habe Platon gelesen. Der Einfluss eines bestimmten Lehrers in Köln auf mich war sehr groß in dieser Zeit: Dieser Lehrer war mein Deutsch-, Griechisch- und Lateinlehrer. Das war für mich eigentlich die erste Figur eines Philosophen. Im Übrigen war er auch ein Mann, der die Klasse gegen die Naziideologie immunisierte. Ich habe in der Zeit wirklich hauptsächlich Platon und Kierkegaard gelesen. Das waren für mich die ersten beiden Autoren auf diesem Gebiet.

**Küpper:** Die Verknüpfung zwischen der Theologie und der Philosophie war bei Ihnen eigentlich immer vorhanden, Sie haben da nie scharf getrennt, im Gegenteil: Die Theologie hat, wenn ich das richtig sehe, maßgeblichen Einfluss genommen auf Ihre philosophische Lehre. Kann man das so sagen?

**Spaemann:** Das würde ich selbst zumindest nicht ganz so sehen. Ich habe mich zwar auch immer wieder zu theologischen Gegenständen geäußert - und es gibt auch einen gewissen Zweig meiner philosophischen Bemühungen, die ins Religionsphilosophische gehen -, aber im Großen und Ganzen ist es doch so, dass diese beiden Dinge nebeneinander laufen. Sie streben zwar nicht wie Gegensätze auseinander, aber sie laufen auch nicht in dem Sinne aufeinander zu, dass meine Philosophie sozusagen der Reflex theologischer Überzeugungen wäre. Die Tatsache, dass mit Ausnahme des letzten Rufes nach München die Rufe, die ich erhalten habe, Rufe auf Lehrstühle waren, die - in Zürich, in Heidelberg, in Hamburg - traditionellerweise nie von einem Katholiken besetzt worden waren, zeigt, dass die Wahrnehmung meiner Kollegen zumindest nicht diejenige gewesen ist, dass es sich bei meiner Person um einen Philosophen mit vorwiegend theologischer Prägung handelt. Ich habe allerdings dezidiert und unabhängig von meinen philosophischen Bemühungen als Katholik und im entsprechenden Umkreis gelegentlich Stellung bezogen und mich geäußert. Aber ich habe diese beiden Dinge eigentlich nie vermischt.

**Küpper:** Aber irre ich mich, wenn ich sehe, dass Sie in Ihrer Philosophie u. a. doch die zentrale These aufgenommen haben, die da lautet, dass der Mensch auf Transzendenz angelegt sei? Das entspringt zumindest meiner Beobachtung Ihrer Philosophie. Das würde doch bedeuten, dass hier der theologische Einfluss sehr wohl zu spüren ist.

**Spaemann:** Nun ja, jeder Philosoph artikuliert denkend bestimmte Grunderfahrungen. Die Philosophie fängt nicht ab ovo an, sondern jede Philosophie speist sich aus ursprünglichen Erfahrungen, die ein Mensch bereits gemacht hat. Das gilt natürlich auch für mich. Und da diese ursprünglichen Erfahrungen auch religiös geprägt sind, kann es nicht ausbleiben, dass das in der Philosophie irgendwie sichtbar wird. Aber das gilt natürlich für jeden Philosophen, denn auch ein Philosoph, der eher solipsistisch denkt und eher ein Anhänger dieses Wortes von Hume ist: "we never do a step beyond ourselves!" (wir tun niemals einen Schritt über uns selbst hinaus), hat ganz offensichtlich bestimmte Grunderfahrungen gemacht. Das sind allerdings Grunderfahrungen, die meiner Ansicht nach defiziente Erfahrungen sind. Wenn Sie im Hinblick auf meine Philosophie von Transzendenz sprechen, so kann ich sagen, dass ich damit ja zunächst nichts Religiöses meine. Stattdessen meine ich, dass der Mensch darauf angelegt ist, das andere seiner selbst wahrzunehmen, d. h., dass er darauf angelegt ist, zunächst einmal den anderen, die Welt oder meinetwegen auch ein Tier als etwas Wirkliches außerhalb seiner selbst wahrzunehmen. Ich lebe nicht nur im eigenen Gehäuse und in der Welt meiner eigenen Konstrukte, also in einer virtuellen Realität. Stattdessen würde ich sagen, dass die Öffnung auf die

Wirklichkeit konstitutiv ist für die menschliche Vernunft. Das ist es, was ich zunächst einmal mit Transzendenz meine.

**Küpper:** Zunächst. Aber wenn man diesen Gedanken in Richtung einer philosophischen Ethik weiterführt, dann kommt man ja auch zur Aussage, dass der Mensch zu einer moralischen Selbstbestimmung eigentlich nicht fähig ist, sondern dabei auf etwas rekurren muss, das außerhalb seiner selbst liegt. Wäre in dem Fall diese Transzendenz nicht doch stärker zielgerichtet auf eine theologische Transzendenz?

**Spaemann:** Auch nicht. Denn es geht zunächst einmal um den anderen als dem anderen, als dem anderen als wirklich. Das betrifft aber nicht nur allein den anderen, sondern auch einen selbst in seinem Wirklich-Sein. Ich selbst bin nämlich auch nicht nur mein Gedanke und mein Konstrukt, sondern bin der andere für den anderen – und daher als solcher ebenfalls wirklich. Es ist ein Unterschied, ob man einen anderen Menschen träumt oder ob der andere Mensch für einen wirklich ist. Nun könnte man sagen, dass auch der geträumte Mensch wirklich ist in dem Moment, in dem man ihn träumt. Indem man jedoch aufwacht, wird einem klar, dass er nicht wirklich war. Es ist so: Der andere als der andere ist genauso wirklich wie man selbst. Angenommen man würde mit dem Schiff auf dem Meer fahren und würde hinten am Horizont ganz klein ein anderes Schiff oder ein Flugzeug auftauchen sehen - so winzig, dass es fast nicht existent ist –, dann wäre das für einen selbst als tierisches, als animalisches Wesen eine zu vernachlässigende Größe. Als vernünftiges Wesen weiß man jedoch, dass die Menschen dort hinten genauso Mitte ihrer Welt sind, wie man selbst Mitte der eigenen Welt und für sie wiederum nur ganz klein und am Rande ist. Und das Ethische besteht darin, dieser Realität praktisch Rechnung zu tragen.

**Küpper:** Wie sehen Sie denn das Verhältnis Ihrer Philosophie zu dem, was von Sprachphilosophen oder von Empiristen geleistet wird, die ja z. B. den Begriff der Transzendenz komplett außen vor lassen und negieren? Empiristen oder Sprachphilosophen sagen zwar, dass man dann, wenn einem so etwas wie Transzendenz persönlich helfen würde, darauf durchaus zurückkommen könnte, dass aber für die wissenschaftliche Arbeit die Transzendenz keine Rolle spielen würde, weil man stattdessen rein empirisch und vernunftbestimmt vorgehen würde. Wie würden Sie sich denn mit Ihrer Philosophie dagegen abgrenzen?

**Spaemann:** Nun, ich würde sagen, dass sie nicht vernunftbestimmt, sondern nur empirisch vorgehen. Denn empirisch ist es tatsächlich so, wie ich das soeben gesagt habe: Die Leute, die ganz weit weg sind, sind empirisch ganz klein. Aber als vernünftiges Wesen weiß ich, dass sie genauso groß sind wie ich selbst. Diese Feststellung von mir ist keine empirische Feststellung: Das weiß ich vorher. Ich kann das allerdings gelegentlich auch empirisch verifizieren: Wenn ich ihnen näher komme, dann sind sie groß. Aber dann bleibt immer noch die Tatsache bestehen, dass sie von mir unterschieden sind. Schauen Sie, wenn Sie Schmerzen haben, dann wird das für mich nie empirisch, denn das sind Ihre Schmerzen und nicht meine. Ihr Zahnweh tut mir nicht weh. Wenn Sie es mir sagen oder wenn ich es Ihnen ansehe, dass Sie Zahnschmerzen haben, und wenn ich die Zahnschmerzen eines anderen Menschen genauso ernst nehme wie meine eigenen, obgleich sie für mich nicht empirisch sind, dann handle ich als verantwortliches und vernünftiges Wesen, das Transzendenz realisiert, indem es etwas außerhalb von sich selbst realisiert. Ich würde sagen, dass die Empiristen, die diesem oben zitierten Satz von Hume anhängen, die Wirklichkeit auf das unmittelbar sinnlich Erfahrbare reduzieren. Das ist jedoch nicht rational und auch nicht vernünftig.

**Küpper:** Die Empiristen sagen natürlich gleichzeitig und werfen das den Theologen auch vor, dass diese mit ihrem Gottesbegriff lediglich eine

Lückenbüßertheorie aufstellen und diesen Gott sozusagen nur als Notnagel benutzen. Wie reagieren Sie auf solche Überlegungen?

**Spaemann:** Zunächst einmal möchte ich doch betonen, dass diese Überlegung, die ich soeben angestellt habe, den Gottesbegriff ja noch gar nicht ins Spiel bringt. Die Wirklichkeit der Schmerzen oder der Freude des anderen kann für mich auch dann real werden, wenn ich ein Atheist bin. Es kann zwar jemand sagen, dass es das für ihn nicht gibt, indem er sagt: "Es gibt für mich nur das, was ich erlebe und erfahre." Ich würde dann allerdings sagen: Wenn dieser Mensch konsequent ist, dann ist er ein so amoralischer Mensch, dass man mit ihm nichts zu tun haben möchte. Denn wenn ich für ihn keine Realität darstelle und die ganze Welt für ihn nur einem Traum entspricht, dann manövriert sich so jemand eigentlich aus der menschlichen Gesellschaft heraus. Ich würde meinen, dass das, was ich die Position der Vernunft nenne, im Grunde die Position unserer natürlichen Welteinstellung ist. Jeder normaler Mensch und jede Frau z. B. am Viktualienmarkt in München denkt so – Gott sei Dank.

**Küpper:** Wo kommt diese natürliche Welteinstellung des Menschen her? Woher bezieht er sie? Wie bekommt er sie?

**Spaemann:** Zunächst einmal muss man das wohl entwicklungsgeschichtlich sehen. Man muss sehen, wie sich in der frühen Kindheit Realitätsbewusstsein entwickelt, wie in der Begegnung mit der Mutter der andere zur Realität wird. Für das ganz kleine Kind ist der andere zunächst einmal nur innerhalb des eigenen Erlebens real: Er ist nicht als der andere real. Aber es kommt der Punkt, an dem ein Kind anfängt, darüber hinauszugehen. Wenn es z. B. sieht, dass die Mutter weint, weil sie Schmerzen hat, dann empfindet das Kind diesen Schmerz mit. Es lässt damit erkennen, dass die Mutter nicht nur ein Bestandteil der eigenen Welt, sondern für sich selbst real ist. Mir fällt an der Stelle ein: Auch Tiere hängen an ihrem Partner und sind um ihre Kinder besorgt. Es gibt dieses natürliche Zugehörigkeitsgefühl. Aber der Aufkleber, den man gelegentlich auf Lastwagen lesen kann: "Denk an deine Frau, fahr' vorsichtig!", appelliert an den Menschen als vernünftiges Wesen. Denn das appelliert an sein Bewusstsein, dass der andere nicht nur ein Teil der eigenen Welt ist, sondern dass man selbst auch ein Teil der Welt des anderen ist. Das heißt, so ein Autofahrer muss nicht nur Angst haben, dass seiner Frau etwas zustoßen könnte, sondern muss auch für sich selbst Sorge tragen, weil er wiederum für seine Frau wichtig ist: Das ist ein Gedanke, den ein Tier nicht anstellt. Wenn Sie nun fragen, woher das kommt, was soll ich dann antworten? Vielleicht kommt da am Ende tatsächlich der Gottesbegriff ins Spiel. Für Emanuel Levinas ist z. B. diese Erfahrung des anderen eine implizite Gotteserfahrung. Aber das ist in der Argumentation ein weiter Weg, und dazu müsste man schon sehr weit in die Tiefe gehen – was man jedoch bei dieser Gelegenheit jetzt und hier nicht machen kann – , um zu zeigen, was das mit der Gottesidee zu tun hat.

**Küpper:** Aber Sie würden doch sagen, dass die Vernunft des Menschen einen göttlichen Ursprung haben könnte.

**Spaemann:** Ja. Ich denke sogar, dass man am Ende vor einer Alternative steht. Man behauptet nämlich entweder diese natürliche Welteinstellung, in der das andere und der andere real sind, um über diese Erfahrung am Ende zu einer Gottesüberzeugung zu kommen, oder man destruiert von einer atheistischen Position aus diese natürliche Welteinstellung. Dieses sollte ich vielleicht näher erklären. Der Mensch ist ja ein natürliches Wesen: Er ist auch ein Tier, ein Säugetier genauer gesagt. Wir können auch annehmen, dass er in der Geschichte des Lebendigen irgendwann erst aufgetaucht ist. In der natürlichen Entwicklung des Lebens ist aber jedes lebendige Wesen Mittelpunkt seiner eigenen Welt: Es behauptet sich, es pflanzt sich fort, und vielleicht sind sogar die Gene das eigentlich Egoistische. Aber der Egoismus ist jedenfalls zunächst einmal das, was der Vernunft vorausgeht.

Dann taucht jedoch die Vernunft auf: nämlich in Gestalt des Bewusstseins für die Wirklichkeit von Sein und Nicht-Sein. Die Frage ist, wie es dazu hat kommen können. Kommt die Vernunft plötzlich von außen herein? Aristoteles hat gesagt, die Vernunft kommt von außen herein. Wenn wir jedoch die Vernunft als ein Evolutionsprodukt denken wollen und die Evolution nicht zugleich als einen Prozess, hinter dem selbst schon Vernunft steht – nämlich eine göttliche –, dann stehen wir vor einem Rätsel. Wir stehen vor dem Rätsel, wie in einem Evolutionsprozess plötzlich etwas auftauchen kann, das man evolutionär gar nicht mehr erklären kann.

**Küpper:** Wäre das also eine Frage, die man offen lassen könnte?

**Spaemann:** Ja.

**Küpper:** Oder auf die man eine Antwort versucht: so wie das z. B. die Offenbarungsschriften der Bibel tun. Sind diese Schriften dann in dem Fall für Sie als Philosophen eine Hilfe?

**Spaemann:** Ich glaube nicht, dass man dazu auf die Offenbarungsschriften rekurren muss. Stattdessen gibt es von Alters her, also schon seit den Griechen, eine so genannte natürliche Theologie. Das heißt, der Gottesgedanke ist ja nicht erst durch die Offenbarungsschriften in die Welt gekommen. Die Offenbarungsschriften knüpfen stattdessen an ein solches Gottesbewusstsein an. Sie müssen ja nur daran denken, wie in der Apostelgeschichte der Apostel Paulus im Areopag in Athen den Leuten einen Vortrag über Christus hält. Er beginnt diesen Vortrag zunächst damit, dass er an das anknüpft, was die Griechen schon wissen. Er sagt nämlich: "Ich rede euch von dem, von dem euer Dichter sagt, 'in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir'." Er setzt also voraus, dass die Leute einen klaren Begriff von dem haben, was er da sagt. Danach erst sagt er: "Und dieser Gott hat sich geoffenbart..." Da erst fängt er mit der eigentlichen Offenbarungsgeschichte an. Aber das wollen die Griechen dann schon gar nicht mehr hören und schicken ihn weg. Wenn der Gottesgedanke also nicht bereits im Menschen vorhanden wäre, dann würden die Offenbarungsschriften ganz ins Leere gehen, denn dann würden sie ja von der Selbstoffenbarung eines Wesens erzählen, von dem niemand wüsste, was es eigentlich bedeuten soll.

**Küpper:** Nun gibt es dennoch Philosophen, die auf diese Frage die Antwort, die mit dem Gottesbegriff gegeben werden könnte, einfach negieren bzw. offen lassen und sagen, dass man dazu nichts sagen könne, weil es keine rationalen Anhaltspunkte gibt, die uns veranlassen könnten, von diesem Gott zu sprechen. Ist so eine Haltung für Sie tolerabel, oder würden Sie persönlich doch eher zu einer anderen Antwort oder einer anderen Lösung tendieren?

**Spaemann:** Ja, ich bin entschieden der entgegengesetzten Überzeugung. Ich meine allerdings, dass der rationale Zugang zur Gottesidee heute von anderer Art ist als im Mittelalter und in der Antike. Die mittelalterlichen Gottesbeweise - z. B. diese berühmten fünf Wege von Thomas von Aquin – treffen alle eine stillschweigende Voraussetzung. Sie setzen die Vernünftigkeit voraus, die Intelligibilität der Welt. Sie gehen davon aus, dass die Welt eine vernünftige Struktur hat, dass z. B. das Postulat, das nichts geschieht, was nicht einen Grund hat, ein selbstevidentes Postulat ist. Diese Voraussetzung ist jedoch in der Neuzeit in Frage gestellt worden: in gewisser Hinsicht von Kant, vor allem aber von Nietzsche. Nietzsche ist deshalb ein so wichtiger und interessanter Denker, weil er gezeigt hat, dass dieser Gedanke der Vernünftigkeit der Welt, der Gedanke der Zugänglichkeit der Welt für die Vernunft selbst schon einen theologischen Grund hat. Das Mittelalter hatte das noch nicht so gesehen: Das Mittelalter hatte gesagt, dass es jeder sowieso sehen könne, dass die Welt der Vernunft zugänglich ist und dass man aus dieser Vernünftigkeit der Welt wiederum einen Schluss ziehen

kann auf eine ursprüngliche Vernunft und damit auf einen Schöpfer. Nun sagt jedoch Nietzsche, dass dieser Gedanke der Vernünftigkeit der Welt bereits ein theologischer Gedanke sei. Insofern ist das nach Nietzsche also nur ein Zirkel. Nehmen Sie als heutigen Vertreter meinetwegen Michel Foucault, der an einer Stelle einmal geschrieben hat: "Wir dürfen nicht glauben, dass die Welt uns ein lesbares Gesicht zuwendet." Wenn uns aber die Welt kein lesbares Gesicht zuwendet, dann hat der rationale Diskurs im Grunde genommen in der Welt gar keinen Ort. Das heißt, wenn Menschen einen vernünftigen Dialog führen, dann bilden sie sich nur ein, vernünftig zu sein. Genau das hat Michel Foucault gemeint, als er gesagt hat: "Jeder Dialog ist ein Machtspiel." Einer versucht demnach, stärker zu sein als der andere. Der Gedanke, dass die Vernunft ein Medium des Gemeinsamen ist, in dem wir uns über die Wirklichkeit verständigen können, sodass der eine wirklich verstehen kann, was der andere meint, ist ein Gedanke, den Foucault ablehnt. Diesen Gedanken lehnt auch Nietzsche ab mit der Begründung, dass schon allein dieser Gedanke ein theologischer Gedanke sei. Es gibt ein Wort von Nietzsche, in dem er Folgendes sagt: Auch die Aufklärer, die freien Geister des 19. Jahrhunderts, nehmen sich noch ihr Feuer von dem Glauben Platons, der auch der Glaube der Christen ist, dass Gott die Wahrheit und die Wahrheit göttlich ist. Nietzsche meint demgegenüber, dass das ein Glaube ist, von dem man sich verabschieden muss. Damit fällt aber für Nietzsche nicht nur die Gottesidee, sondern auch die Idee der Vernunft. Die Vernunft ist demnach nur eine Idiosynkrasie, eine menschliche Einbildung. Deshalb müssen wir gemäß Nietzsche mit der Gottesidee auch zugleich die Idee der Ursächlichkeit, die Idee der Person und sogar die Idee von den Dingen aufgeben, denn Dinge sind antropomorphe Vorstellungen, sind Vorstellungen von Einheiten, die es in Wirklichkeit gar nicht gibt. Um aber zu Ihrer Frage nach der Zugänglichkeit der Gottesidee zurückzukommen. Mir scheint nun, dass wir heute nicht mehr wie im Mittelalter von der vernünftigen Struktur der Welt und der Wirklichkeit ausgehen können, um dann zur Idee Gottes aufzusteigen. Stattdessen müssen wir heute ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis sehen. Nietzsche sagt: "Das Bild, das wir von uns selbst haben, ist eine systematische Illusion." Alles, was uns die Vernunft sagt, alles, was uns die Sprache sagt, sei eine systematische Illusion. Wir stehen heute meiner Meinung nach vor folgender Situation: Entweder nehmen wir uns selbst als Personen ernst und glauben, dass wir in der Welt tatsächlich freie Wesen sind, was wiederum die Gottesidee impliziert, oder aber wir streichen mit der Gottesidee zugleich auch die Idee des Menschen durch. Das Letztere war Nietzsches Gedanke, ein Gedanke, der sicherlich eine gewisse Konsequenz hat. Deswegen müssen wir uns meiner Ansicht nach heute klarer als im Mittelalter und in der Antike darüber werden, dass in der Akzeptanz der Gottesidee ein Moment von Option steckt, dass das also nicht einfach nur ein schlüssiger Beweis ist. Aber das ist eine Option zugleich für die Vernunft und eine Option dafür, uns selbst noch ernst zu nehmen.

**Küpper:** Könnte diese Option bezogen auf den Personenbegriff auch die Funktion eines Korrektivs haben? Ist sie vielleicht gerade deswegen notwendig?

**Spaemann:** Was meinen Sie mit Korrektiv? Korrektiv wovon?

**Küpper:** Braucht der Mensch in seiner Freiheit, die ja durchaus missbraucht werden kann, ein Korrektiv? Braucht er ein Korrektiv, das ihm durch diesen Gottesbezug gegeben wird, durch einen Gottesbezug, der den Personenbegriff ja auch mit prägt?

**Spaemann:** Ja, nun gut, ein Korrektiv ist das im dem Sinne, dass ein bestimmter Freiheitsbegriff korrigiert wird. Allerdings denke ich, dass mit der Gottesidee zugleich auch die Idee der Freiheit verschwindet. Ich glaube daher, dass das nicht so sehr ein Korrektiv der Freiheitsidee, sondern eine Begründung

der Freiheitsidee ist. Sie können ja auch tatsächlich sehen, dass im modernen Materialismus die Freiheitsidee selbst negiert wird: Der Mensch ist demgemäß nicht frei. Das Merkwürdige dabei ist allerdings, dass diejenigen, die auf der Ebene der Theorie, der Ontologie und der Wissenschaft die Freiheit des Menschen konsequent in Abrede stellen, in der Praxis die Freiheit sehr wohl proklamieren, indem sie für sich selbst unbegrenzte Selbstbestimmung und unbegrenzte Selbstverwirklichung reklamieren – obgleich sie auf der anderen Seite doch sagen, dass der Mensch an sich nicht frei sei. Mir scheint also, dass die Gottesidee umgekehrt die Idee der Freiheit erst begründet, d. h., dass sie dazu führt, dass sich der Mensch wirklich als freies und verantwortliches Wesen weiß und glaubt: Freiheit ist dadurch aber zugleich mit einem bestimmten Inhalt gefüllt. Diese Freiheit realisiert sich nämlich nicht darin, dass der Mensch einfach seinem naturwüchsigen Trieb - dem Trieb nach Beherrschung der Umwelt, nach Selbstverwirklichung usw. – auf Kosten von allem anderen folgt. Stattdessen weiß er, dass die Anerkennung der anderen Freiheit ein integrierendes Moment der eigenen Freiheit ist. Ich glaube, dass das mit dem Gottesbegriff mit gesetzt ist.

**Küpper:** Liegt darin vielleicht auch der Schlüssel für die Krise der Postmoderne, von der so oft die Rede ist? Wir sprechen ja auch von einer Gotteskrise, die zurzeit zu spüren sei. Daher die Frage an Sie als Philosophen und natürlich auch als Theologen: Ist das der Schlüssel dafür, warum es zu dieser Krise der Postmoderne gekommen ist und warum wir miteinander kämpfen und streiten und dabei zum Teil das Maß verlieren?

**Spaemann:** Ja, nun, was ist mit der Krise der Postmoderne gemeint? Die Postmoderne ist ja selbst die Krise.

**Küpper:** Gut, einverstanden.

**Spaemann:** In den letzten Jahrhunderten, also in der Geschichte der Moderne, gibt es eine Hypertrophie der menschlichen Tendenz zur Herrschaft, zur Naturbeherrschung. Man kann sagen, dass das In-der-Welt-Sein des Menschen von zwei Polen geleitet ist. Auf der einen Seite muss sich der Mensch in der Welt behaupten: Er muss überleben, und zu diesem Zweck muss er bis zu einem bestimmten Grad seine Umwelt beherrschen. Auf der anderen Seite will sich der Mensch aber in der Welt auch heimisch fühlen: Er will sich als Teil der Welt verstehen. Das sind nun in der Tat zwei gegenläufige Tendenzen. Wenn man die Herrschaftstendenz und die Vergegenständlichung der Welt zum Zwecke der Naturbeherrschung bis zu einem gewissen Punkt treibt, dann wird der Mensch selbst auch zu einem Objekt dieser Naturbeherrschung. An diesem Punkt sind wir heute aber angelangt: Der Gedanke der Naturbeherrschung durch den Menschen schlägt um in einen Gedanken der Herrschaft des Menschen über den Menschen bis hinein in die Genstruktur. Diese Entwicklung einer Herrschaftsvernunft führt dazu, dass sich der Mensch selbst in der Welt fremd wird. Er ist selbst ein Teil dessen, was beherrscht wird – aber wo ist dabei der Herrscher? Der Herrscher gehört nämlich selbst zu den Objekten, die beherrscht werden. Der Herrscher wird auf diese Weise ganz abstrakt. Der Herrscher wird dann z. B. die Wissenschaft, die Technik, die Gesellschaft: Das sind alles Abstrakta. In einer so verstandenen Welt ist natürlich für die Gottesidee kein Platz mehr, denn Gott ist nichts Beherrschbares. Stattdessen verstehen wir ja unter Gott die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit – und zugleich die Bedingung der Wirklichkeit. Dass sich der Mensch und die Welt zusammendenken können als Einheit, als miteinander verwandt, als ähnlich, ohne dass sich der Mensch dabei naturalistisch durchstreicht und sagt, er wäre ja auch nur ein Gegenstand unter Gegenständen, impliziert meiner Meinung nach die Idee der Schöpfung, in der wir zugleich Teile der Natur sind und doch vernünftige Wesen, die über der Natur stehen.

**Küpper:** Wäre es vielleicht eine Hilfe, ein Ausweg, wenn dieser Herrschaftsanspruch und dieser Totalitätsanspruch der Wissenschaft aufgegeben werden würde? Wenn man diesen Anspruch selbstkritisch reduzieren würde? Wie finden wir aus diesem Dilemma heraus?

**Spaemann:** Ja, das ist die schwierigste Frage heute. Man kann sagen, dass das, was heute geschieht - diese wachsende Vergegenständlichung des Menschen, die Ersetzung der Wirklichkeit durch ihre Simulation, der Versuch, von der Simulation des Lebens her zu verstehen, was Leben ist -, dass dieser ganze Prozess selbst noch ein naturwüchsiger Prozess ist. Denn der Mensch ist von Anfang an darauf angelegt, sich als hilfloses Wesen oder als Mängelwesen - wie ihn Gehlen bezeichnet - in der Welt dadurch zu behaupten, dass er Herrschaftsinstrumente entwickelt. Das ist bis zu einem gewissen Grade auch notwendig und vernünftig. Aber wir sind meiner Ansicht nach heute doch an einem Punkt angelangt, an dem diese naturwüchsige Entwicklung umschlägt: Sie ist nicht mehr länger ein Instrument zur Befreiung des Menschen, sondern schlägt um in einen Prozess, in dem sich der Mensch selbst so radikal vergegenständlicht, dass keine Freiheit mehr übrig bleibt. Sie fragen, was man in dieser Situation machen könnte. Ich glaube, dass es nur ganz bescheidene Dinge sein können, die uns nun weiterhelfen. Es hat noch nie funktioniert, der Wissenschaft ganz simpel Grenzen zu setzen. Allerdings muss man auch sagen, dass die heutige moderne Naturwissenschaft nicht mehr ohne die Technik auskommt. Es ist nämlich nicht mehr so, dass es auf der einen Seite die Wissenschaft und auf der anderen Seite die Technik als Anwendung der Wissenschaft gibt. Stattdessen ist es heute so, dass die Technik darüber entscheidet, was wissenschaftlich möglich ist. Zu diesen Techniken gehören aber zum Teil Techniken, die wir nicht verantworten können. Das betrifft z. B. das Experimentieren mit Embryonen. Denken Sie nur: Die KZ-Ärzte haben ja auch im Dienst der Wissenschaft gehandelt. Sie haben mit Häftlingen Unterkühlungsversuche gemacht und dann gesagt, dass das der Menschheit nützen würde, weil man dabei bestimmte Erkenntnisse gewinnen konnte. Das stimmte auch. Aber diese Erkenntnisse wurden gewonnen um einen Preis, den wir nicht zu zahlen bereit sein dürfen. Das heißt, die Vorstellung, dass die Wissenschaft alles darf, um zu weiteren Erkenntnissen zu kommen, ist eine verhängnisvolle Vorstellung. Ich erinnere Sie hierbei nur an das so genannte Milgram-Experiment, das der Bayerische Rundfunk vor vielen Jahren auch einmal wiederholt hat. Bei dieser Wiederholung durch den BR hat man Leute von der Straße geholt, um mit ihnen ein bestimmtes Experiment zu machen. Dieses Experiment sah folgendermaßen aus: Man erklärte diesen Menschen, dass da vor ihnen in einer Kabine jemand sitzt, der bestimmte Wörter in einer richtigen Reihenfolge lernen müsse, und dass er jedesmal einen genau definierten Stromstoß bekommt, wenn er es falsch macht. Man sagte ihnen, man möchte nun wissenschaftlich herausbekommen, wie eine solche Bestrafung durch Stromstöße auf die Beschleunigung des Lernprozesses wirkt. All das war natürlich nur eine Fiktion, von der diese Menschen von der Straße jedoch nicht wussten, dass es eine Fiktion ist. Man erklärte ihnen, dass man für diesen Versuch unabhängige Experimentatoren bräuchte. Sie müssten auf den Knopf drücken, wenn der Mann in der Kabine eine falsche Reihenfolge wiedergibt. Diese Stromstöße sollten sie mit der Zeit immer mehr verstärken. Der Mensch in der Kabine hat dann bei diesen Stromstößen auch jedesmal laut aufgeschrien. Das war zwar alles fingiert, aber die Leute hörten tatsächlich sein vermeintliches Schreien. Sie wussten ja nicht, dass das nur fingiert war. Die Leute haben das jedenfalls mitgemacht: Sie haben auf den Knopf gedrückt, sie waren gehorsame Ausführer dessen, was man ihnen sagte. Dieser Gehorsam war jedoch kein Gehorsam gegenüber dem Staat oder meinetwegen der Kirche, sondern ein Gehorsam gegenüber der Wissenschaft. Man sagte ihnen, dass dieses Experiment ganz wichtig sei: für zukünftige Generationen von Kindern usw.

Davon haben sich diese Leute einschüchtern lassen. Ich denke daher, dass wir endlich an den Punkt kommen müssten, an dem wir bestimmte Dinge nicht mehr tun: aber nicht deshalb, weil das die Wissenschaft verbieten würde. Denn die Wissenschaft verbietet gar nichts. Stattdessen müssen wir deshalb damit aufhören, weil wir das als Menschen nicht wollen. Wir müssen wieder den Mut haben zu sagen, dass wir bestimmte Dinge nicht haben wollen. Das ist dann auch der Raum der Politik.

**Küpper:**

Das heißt natürlich auch, dass man auf breiter Basis Meinungen bilden muss. Denn man kann ja nur über etwas urteilen, wenn man auf diesem Gebiet Substanz verspürt und den richtigen Weg entdeckt. Man muss daher im Prinzip auch permanent Dialoge führen, denn ansonsten funktioniert das nicht. Welche Rolle spielen denn in dem Zusammenhang noch die Kirchen, die ja, wenn wir noch einmal beim Gottesbegriff anknüpfen, im weitesten Sinne für diesen Gottesbegriff zuständig sind? Bieten uns die Kirchen auf diesem Gebiet einen Rückhalt, weil sie da etwas Entsprechendes auf die Beine stellen können?

**Spaemann:**

Nun ja, für die öffentliche Breitenwirksamkeit der Gottesidee spielen die Kirchen natürlich immer noch eine nicht zu unterschätzende Rolle. Man muss ja auch anerkennen, dass die Kirchen in dieser Phalanx des Widerstands sehr wohl in Erscheinung treten. Die Erklärungen der Kirchen sind gelegentlich auch von der Art, dass sie solche Grenzen aufzeigen, Grenzen dessen, was Menschen tun dürfen. Ich glaube, der Begriff der Grenze ist in diesem Zusammenhang etwas wirklich Wichtiges. Die Griechen sprachen dabei von eidos, also von Scheu. Ich glaube, dass die Scheu ein fundamentaler Begriff des Ethischen ist: Bestimmte Dinge darf man einfach nicht tun. Die Artikulation dessen, was man nicht tun darf, geschieht heute u. a. durch die Kirchen. Der Einfluss der Kirchen ist allerdings sehr zurückgegangen, und deshalb dürfen wir nicht nur darauf setzen. Wir dürfen auch deshalb nicht nur darauf setzen, weil Menschen, die mit der Kirche nichts zu tun haben, dann oft den Einwand erheben können: "Na gut, für euch mag das gelten. Aber eure christlichen Überzeugungen in Ehren, diese Überzeugungen könnt ihr doch nicht anderen Menschen aufoktroieren." Wenn also in einem Sklavenregime oder in einem rassistischen Regime Christen auftreten und sagen, dass diese Sklaverei bzw. rassistische Unterdrückung nicht sein sollte, dann könnte es ja sein, dass ihnen folgende Antwort gegeben wird: "Na ja, für euch Christen mag das meinetwegen gelten, und ihr könnt ja auch eure Sklaven freilassen, aber lasst mit diesen Ideen doch bitte die anderen Leute in Ruhe." Die Christen müssten also sagen: "Nein, nein, wir reden hier nicht im Namen der Offenbarung, sondern unser Gedanke des Menschenrechts ist ein Gedanke, der für jeden gilt. Wir werden gegen die Sklavenhalter auch dann kämpfen, wenn die Sklavenhalter keine Christen sind und ihnen ihre Gewissensüberzeugung das Halten von Sklaven erlaubt. Wir sagen nämlich, dass dabei das Gewissen dieser Sklavenhalter zu vernachlässigen sei und stattdessen die Sklaven frei zu lassen sind." Deswegen meine ich, dass die Überzeugung von der Notwendigkeit dieser Grenzen heute nicht nur von den Kirchen vermittelt werden darf, sondern sie auch außerhalb der Kirche vermittelt werden muss.

**Küpper:**

Deswegen hatten wir für die heutige Sendung ja auch einen Philosophen eingeladen. Wir wollten nämlich wissen, was die Philosophie im 21. Jahrhundert zu leisten imstande ist. Professor Robert Spaemann war bei uns, und ich hoffe, dass wir einige Anregungen geben konnten, die dem Problem auf die Sprünge helfen und vielleicht auch zu einer Lösung beitragen können. Danke schön.

