

Gott denken – Religionsphilosophischer Ansatz und
sozialethische Konkretion bei Robert Spaemann und Volker
Gerhardt vor dem Hintergrund der Geschichte der
Gottesbeweise

Master-Arbeit

von

Christina Kosbü

© Christina Kosbü, Dezember 2012
Universität Osnabrück
Institut für Evangelische Theologie
Abteilung für Systematische Theologie
49069 Osnabrück
christina.kosbue@gmx.de

Vorwort

Christliche Theologie war immer in einem kritischen Dialog mit der Philosophie. Über viele Jahrhunderte hinweg waren die Gottesbeweise eine wichtige Stütze des christlichen Denkens von Gott. Mit Kants Kritik der Gottesbeweise schien diese Stütze weggebrochen. Gleichwohl ist das Thema „Gott“ aus der Philosophie nicht ganz verschwunden. Wie kann man Gott in unserer heutigen Zeit denken und welche Auswirkungen hat dieses Denken auf die Einschätzung aktueller ethischer Probleme? Die folgende Arbeit setzt sich mit den Positionen der Philosophen Robert Spaemann und Volker Gerhardt zum Thema *Gott denken* auseinander und untersucht, inwieweit ihr Gottesbild ihre Sichtweise auf die aktuellen ethischen Problemfelder Präimplantationsdiagnostik, Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe beeinflusst. Die Arbeit ist in drei Teile untergliedert. Zunächst wird eine Einführung in die Gottesbeweise gegeben, in der die wichtigsten Gottesbeweise sowie Kants Kritik an ihnen vorgestellt wird. Im zweiten Teil werden die Gedanken Gerhardts und Spaemanns zum Thema *Gott denken* dargelegt und miteinander verglichen. Den Abschluss dieses Teils bilden zwei Gottesbeweise, die von den Philosophen aufgestellt wurden. Im dritten Teil werden zunächst die grundlegenden Gedanken beider Philosophen zur Ethik vorgestellt. Anschließend erfolgt nach einer Vorstellung der drei ethischen Problemfelder – PID, Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe – eine Konkretisierung der ethischen Positionen von Robert Spaemann und Volker Gerhardt.

Die vorliegende Arbeit entstand im Rahmen der Master-Prüfung für den Masterstudiengang Lehramt an Gymnasien im Teilstudiengang Evangelische Theologie an der Universität Osnabrück. Sie wurde im Sommersemester 2012 von Prof. Dr. Arnulf von Scheliha als Master-Arbeit angenommen.

Inhalt

1. Einleitung.....	5
2. Einführung in die Gottesbeweise.....	6
2.1 Gottesbeweise im Mittelalter als Urformen späterer Gottesbeweise.....	8
2.1.1 Anselm von Canterburys ontologischer Gottesbeweis.....	8
2.1.2 Thomas von Aquins kosmologischer Gottesbeweis.....	11
2.2 Gottesbeweise in der frühen Neuzeit.....	13
2.2.1 René Descartes‘ ontologischer und ideentheoretischer Beweis.....	13
2.2.2 Spinozas ontologischer Beweis.....	14
2.2.3 Leibniz‘ kosmologischer und ontologischer Beweis.....	14
2.3 Kritik an den Gottesbeweisen.....	15
2.3.1 Humes Kritik des teleologischen Beweises.....	15
2.3.2 Kritik am ontologischen Beweis.....	16
2.3.3 Kritik am kosmologischen und teleologischen Beweis.....	19
3. Gott denken bei Robert Spaemann und Volker Gerhardt.....	23
3.1 Gott als Begriff.....	24
3.1.1 Gott als das Ganze.....	24
3.1.2 Der personale Gott.....	26
3.1.3 Gott außerhalb der Welt und der Wille Gottes in der Welt.....	27
3.1.4 Der Mensch als Spur Gottes in der Welt.....	32
3.1.5 Zusammenfassung.....	33

3.2 Gott als Sinn des Daseins.....	34
3.2.1 Gott und das Selbstverständnis des Menschen.....	34
3.2.2 Sinn als Einbindung des Tuns in einen Zusammenhang.....	36
3.2.3 Zusammenfassung.....	38
3.3 Der Glaube.....	38
3.3.1 Glaube, Vernunft und Vertrauen.....	38
3.3.2 Glaube und Religion.....	43
3.3.3 Subjektivität und Objektivität des Glaubens.....	47
3.3.4 Zusammenfassung.....	47
3.4 Moderne Gottesbeweise.....	49
3.4.1 Robert Spaemanns „letzter Gottesbeweis“ mithilfe des Futurum exactum: Gott als Bewusstsein, in dem alles, was passiert für immer aufgehoben ist.....	49
3.4.2 Volker Gerhardts „Gottesbeweis“: Gott als Grund, in dem die Einheit des Selbst mit dem Ganzen der Welt verbunden ist.....	52

4. Sozialethische Konkretion bei Robert Spaemann und Volker Gerhardt am Beispiel aktueller ethischer Problemfelder..... 55

4.1 Grundlegende Gedanken zur Ethik bei Robert Spaemann und Volker Gerhardt.....	55
4.1.1 Was ist Ethik?.....	55
4.1.2 Freiheit und Würde des Menschen.....	59
4.1.3 Die Stellung des Menschen in der Natur.....	62
4.1.4 Gedanken zur Biopolitik.....	65
4.2 Präimplantationsdiagnostik (PID).....	67
4.2.1 Definition, rechtliche Regelung und ethische Aspekte.....	67
4.2.2 Spaemanns und Gerhardts Beurteilung der PID.....	73

4.3 Schwangerschaftsabbruch.....	79
4.3.1 Definition, rechtliche Regelung und ethische Aspekte.....	79
4.3.2 Spaemanns und Gerhardts Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs.....	83
4.4 Sterbehilfe.....	91
4.4.1 Definition, rechtliche Regelung und ethische Aspekte.....	91
4.4.2 Spaemanns und Gerhardts Beurteilung der Sterbehilfe.....	97
4.5 Zusammenfassung.....	103
5. Fazit und Würdigung.....	107
6. Literatur.....	112

1. Einleitung

Die Frage nach dem Sinn des Lebens gehört zu den Grundfragen des menschlichen Daseins. Für viele Menschen ist sie eng mit der Frage nach Gott verknüpft. Angesichts unserer modernen, szientistisch geprägten Zeit kann das christlich vermittelte Gottesbild oftmals nicht mehr überzeugen. Zwar sind derzeit 61% der deutschen Bevölkerung Mitglied in einer der christlichen Kirchen¹, jedoch kann daraus nicht zwangsläufig eine Identifikation mit dem christlich vermittelten Gottesbild abgeleitet werden. So liegen die Gründe für das Feiern des Weihnachtsfestes in der Kirche oder die kirchliche Trauung oftmals weniger in der theologischen Überzeugung, sondern basieren auf Kultur und Tradition. Vor diesem Hintergrund interessierte es mich sehr, wie Gott außerhalb der kirchlich vermittelten Tradition gedacht werden kann und welche Gründe es überhaupt für die Annahme der Existenz eines Gottes gibt. Dabei wollte ich bewusst zeitgenössische Positionen heranziehen. Die äußerst konträren Positionen der Philosophen Robert Spaemann und Volker Gerhardt erschienen mir dabei als besonders interessant, da sie sich auf höchst unterschiedliche Weise mit dem Thema *Gott denken* auseinandersetzen und beide in schlüssiger und konsequenter Weise argumentieren.

Der Glaube hat bei vielen Menschen auch Auswirkungen auf deren Standpunkt in ethischen Fragestellungen. Wird die Welt als Schöpfung eines personalen Gottes gesehen, so ergeben sich für das Handlungsfeld des Menschen auf der Erde andere Konsequenzen, als wenn Gott als das allumfassende Ganze oder als Natur angenommen wird. Im Zuge der Weiterentwicklung von Medizin und Technik steht der Mensch vor neuen ethischen Fragen. Derzeit wird die Zulassung der Präimplantationsdiagnostik (PID) stark diskutiert und die Anwendung eines neuen Bluttests zur Erkennung des Down-Syndroms löst eine neue ethische Debatte über Abtreibungen aus. Angesichts der vielen Möglichkeiten, ein Menschenleben immer weiter zu verlängern und selbst dann noch am Leben zu erhalten, wenn der Hirntod bereits eingetreten ist, steht die Frage nach menschenwürdigem Sterben und Sterbehilfe im Raum. Inwieweit darf der Mensch in das Leben eingreifen und wo werden Grenzen überschritten? Dürfen die christlichen Kirchen für alle Menschen sprechen oder gehen ihre Argumente nur die Gläubigen etwas an? Robert Spaemann und Volker Gerhardt beziehen Stellung zu den o.g. aktuellen ethischen Problemen. Dabei wirken sich ihr Glauben und ihr Denken über Gott stark auf ihre ethische Haltung aus.

¹ Vgl. http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH_257.pdf, 11.8.2012, S. 6.

Die folgende Arbeit wird im Sommersemester 2012 als Masterarbeit an der Universität Osnabrück im Fach Evangelische Theologie Herrn Prof. Dr. Arnulf von Scheliha vorgelegt. Sie ist in drei Teile untergliedert. Im ersten Teil wird zunächst eine Einführung in die Gottesbeweise gegeben, in der die wichtigsten Gottesbeweise ebenso wie Kants Kritik an ihnen vorgestellt wird. Im zweiten Teil werden die Gedanken Gerhardts und Spaemanns zum Thema *Gott denken* dargelegt und miteinander verglichen. Den Abschluss dieses Teils bilden zwei Gottesbeweise, die von den Philosophen aufgestellt wurden. Im dritten Teil werden zunächst die grundlegenden Gedanken beider Philosophen zur Ethik vorgestellt. Anschließend erfolgt nach einer Vorstellung von drei aktuellen ethischen Problemfeldern – PID, Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe – eine Konkretisierung der ethischen Positionen von Robert Spaemann und Volker Gerhardt.

2. Einführung in die Gottesbeweise

Gottesbeweise lassen sich grob in zwei Arten unterteilen. Es gibt **apriorische** Gottesbeweise, die erfahrungsunabhängig sind, und es gibt **aposteriorische** Gottesbeweise, die von Erfahrungen abhängen. Das klassische Beispiel eines apriorischen Gottesbeweises ist der **ontologische** Beweis. Hier soll die Existenz eines göttlichen Wesens rein aus Begriffen bewiesen werden. Der älteste Beweis dieser Art stammt von Anselm von Canterbury aus dem 11. Jahrhundert. Descartes, Spinoza und Leibniz haben seinen Beweis später umgestaltet und reformuliert. Allein aufgrund einer angemessenen Definition des Gottesbegriffs, einiger weniger zusätzlicher Annahmen und allein durch die Macht des Denkens soll gezeigt werden, dass Gott existieren muss.² Die aposteriorischen Beweise lassen sich in zwei Unterklassen aufteilen: den **kosmologischen** Gottesbeweis, der die Organisation der Wirklichkeit nach Ursache und Wirkung in den Mittelpunkt stellt, und den **teleologischen** Beweis, an dessen Anfang die Einrichtung der Wirklichkeit nach Zwecken und Zielen steht.

Den kosmologischen Beweis kann man wiederum in drei Formen untergliedern. Zum einen gibt es den Beweis für eine letzte Ursache aller Bewegung, den sogenannten unbewegten Beweger, den Aristoteles Gott nennt.³ In der Antike war dieser Beweis von zentraler Bedeutung. Die zweite Form ist der Beweis für eine letzte Wirkursache, der von der Beobachtung

² Vgl. Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 13.

³ Vgl. a.a.O., S. 14.

ausgeht, dass die Ereignisse in der Welt andere Ereignisse als Voraussetzung haben, durch die die Ereignisse überhaupt erst entstehen konnten. Demzufolge muss auch die Welt insgesamt eine Ursache haben. Dieser Beweis ist auch in der gegenwärtigen Metaphysik noch präsent.⁴ Die dritte Form ist der Beweis aus der Kontingenz der Ereignisse in der Welt. Im Zentrum steht hier die Beobachtung, dass die Dinge in der Welt genauso gut nicht hätten eintreten können und dass sie irgendwann einmal nicht mehr sein werden. Das Argument schließt auf die Existenz einer letzten, nicht kontingenten und daher notwendigen Ursache der Welt.⁵ Dieser Beweis ist im Mittelalter von Thomas von Aquin angeführt worden und ist die bestimmende Form des kosmologischen Beweises in der neuzeitlichen Philosophie.

Der älteste Beweis ist der teleologische, der nach Xenophon bereits von Sokrates überliefert ist. Die Beobachtung, dass viele Ereignisse in der Natur zu einem bestimmten Zweck eingerichtet worden zu sein scheinen, steht hier im Mittelpunkt. Diese Einrichtung scheint eine planende Instanz vorauszusetzen, sodass auf einen intelligenten Planer geschlossen wird. Auch dieser Beweis wird bis heute geführt, so beispielsweise von Richard Swinburne.⁶

Gottesbeweise haben ihre Wurzel in den Traditionen der Metaphysik und der religiösen Philosophie. Bereits innerhalb dieser Traditionen wurden sie kritisch diskutiert. Für alle modernen Debatten über Gottesbeweise ist Kants Metaphysikkritik grundlegend. Aufgrund von Kants Leistung sowie späterer Arbeiten der Analytischen Philosophie kam man innerhalb der Religionsphilosophie zu dem Schluss, dass man das Dasein Gottes ebenso wenig beweisen kann wie sein Nichtdasein.⁷ Für die Durchführung von Gottesbeweisen gibt es verschiedene Motive. Einerseits kann die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Erkenntnis hinsichtlich eines metaphysischen Gegenstandes im Zentrum stehen (philosophisches Motiv). Andererseits kann auch der Wunsch, Atheisten zum Glauben zurückzuführen, von Bedeutung sein (theistisches Motiv). Es ist auch das Ziel vieler Philosophen, die theologisch argumentieren, einen Nachweis zu erbringen, dass Glaube und theoretische Rationalität miteinander vereinbar sind.⁸ Im neuzeitlichen Rationalismus, wie bei Descartes oder Leibniz, dienen Gottesbeweise dazu, die Metaphysik zu stützen. Auf diese Weise sollte auch einer Bevormundung durch die Kirche vorgebeugt werden, indem die Verträglichkeit von Religion und Vernunft metaphysisch dargestellt wird.⁹ Nach Bromand

⁴ Vgl. Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 14.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Vgl. a.a.O., S. 15.

⁷ Vgl. Fischer, Philosophie der Religion (2007), S. 45.

⁸ Vgl. Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 10.

⁹ Vgl. Fischer, Philosophie der Religion (2007), S. 45f.

und Kreis führen Gottesbeweise direkt ins Zentrum der Philosophie; sie sind ihrer Meinung nach sogar eine „Idealform der Philosophie überhaupt“¹⁰, da es hier um die Frage geht, was wir mit rationalen Mitteln wissen können, und wo die Grenzen unseres Wissens liegen. Dafür wird ein technischer Gottesbegriff verwendet, der an die Stelle des religiösen tritt. Außerphilosophische Konnotationen spielen zunächst keine Rolle. Gottesbeweise erheben den Anspruch, in jedem Punkt rational nachvollziehbar zu sein und können daher erfolgreich kritisiert werden, sodass sich die Debatte um Gottesbeweise durch eine rege Streitkultur auszeichnet.¹¹ Die Funktion der Gottesbeweise ist im Namen inbegriffen: Sie sollen Beweise für die Existenz Gottes sein. Nach Bromand ist dies auch nicht trivial, da es Zeiten gegeben habe, in denen Gottesbeweise eher als „suchende Bewegung eines Gläubigen“¹² verstanden worden seien, so beispielsweise von Anselm von Canterbury. Gottesbeweise sind meist Teile komplexer metaphysischer Theorien, innerhalb derer sie das Fundament der Theorie rechtfertigen sollen. Auch der historische Kontext muss berücksichtigt werden, um Gottesbeweise nachvollziehen zu können, jedoch erheben Gottesbeweise einen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, sodass sie in ihrem Wahrheitsanspruch nicht auf ihr historisches Umfeld beschränkt sein dürfen.¹³

Gottesbeweise folgen in ihrem Aufbau einer bestimmten Logik. Der Begriff *Beweis* wird hier im Sinne von *Argument* verwendet. Als Argument bezeichnet man eine Folge von Aussagen, in der eine Aussage, die Konklusion, aus anderen Aussagen, den Prämissen, folgt. Die Konklusion ist wahr, wenn die Prämissen wahr sind.¹⁴ Ein Argument gilt dann als gültig, wenn die Konklusion logisch aus den Prämissen folgt. Damit ist aber noch nicht ausgesagt, dass die Prämissen wahr sind. Sind die Prämissen wahr und folgt die Konklusion logisch aus den Prämissen, dann bezeichnet man ein Argument als korrekt.

2.1 Gottesbeweise im Mittelalter als Urformen späterer Gottesbeweise

2.1.1 Anselm von Canterburys ontologischer Gottesbeweis

Im späten 11. Jahrhundert wird zum ersten Mal ein nahezu apriorisches Argument für die Existenz Gottes entwickelt: Anselm von Canterburys ontologischer Beweis. In einem ersten Schritt geht er davon aus, dass selbst der Tor (=Atheist) den Begriff *Gott* versteht und deshalb

¹⁰ Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 10.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² a.a.O., S. 15.

¹³ Vgl. a.a.O., S. 17.

¹⁴ Vgl. a.a.O., S. 18.

etwas von dieser Art im Verstand des Toren existieren muss. Im zweiten Schritt wird per *reductio ad absurdum* gezeigt, dass Gott folglich auch in Wirklichkeit existieren muss. Bromand und Kreis rekonstruieren den Beweis folgendermaßen¹⁵:

Erster Beweisschritt:

- (1) Gott ist etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.
- (2) Der Tor versteht „etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“.
- (3) Alles, was man versteht, ist im Verstand.
- (4) Also: Etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist im Verstand.

Zweiter Beweisschritt:

- (5) Das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist nur im Verstand (Annahme für die *reductio*).
- (6) Wenn das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nur im Verstand ist, dann kann man denken, dass es etwas gibt, das im Verstand und in Wirklichkeit ist, was größer ist.
- (7) Das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist etwas, über das Größeres gedacht werden kann (Widerspruch).

Dritter Beweisschritt:

- (8) Es ist nicht der Fall, dass das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nur im Verstand ist und nicht in Wirklichkeit.

Schlussfolgerung:

- (9) Also: Etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, existiert in Wirklichkeit.

In der ersten Prämisse wird der Gottesbegriff definiert. Anselm verwendet hier einen technischen Begriff. Lasse man ungeachtet, dass sich schon hier eine Schwierigkeit ergeben könnte, wenn man anzweifelt, dass dieser Begriff ohne Weiteres als identisch mit dem betrachtet werden kann, was die christliche Religion Gott nennt, so bleibt nach Bromand und Kreis das Problem, dass Anselm zwischen „etwas (*aliquid*), über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“, und „dasjenige (*id*), über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“, unterscheidet. Auch Edgar Morscher fällt diese Unterscheidung auf. Er stellt jedoch fest, dass Anselm nicht willkürlich in der Ausdrucksform wechselt, sondern an den weniger relevanten Stellen auf *aliquid* zurückgreift, während er an den entscheidenden Beweisstellen *id* verwendet.¹⁶ Während die erste Variante einen Begriff bezeichne, steht die zweite gewöhn-

¹⁵ Vgl. Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 32.

¹⁶ Vgl. Morscher, Was sind und was sollen die Gottesbeweise? In: Ricken (Hrsg.), Klassische Gottesbeweise (1991), S. 65.

lich für eine Kennzeichnung.¹⁷ Damit würde Anselm die Existenz des betreffenden Gegenstandes aber bereits voraussetzen, sodass der Beweis zirkulär zu werden drohe. Bromand und Kreis halten es im Gegensatz zu Morscher allerdings für plausibler, die *id*-Variante nicht als Kennzeichnung aufzufassen, da Anselm *id* nur in der *reductio ad absurdum* verwende und in den allgemeinen Aussagen immer auf *aliquid* zurückgreife. Die zweite Prämisse besagt, dass der Tor den Gottesbegriff versteht, worin eine Doppeldeutigkeit enthalten ist. Einerseits ist es möglich, dass der Tor den Begriff insofern versteht, als dass er in der Lage ist, den sprachlichen Ausdruck syntaktisch korrekt zu verwenden und dass er in vorläufiger Weise auch dessen Bedeutung erfassen kann. Dies trifft wohl auf den Toren zu und ermöglicht ihm das Diskutieren über Gott. Andererseits könnte es aber auch heißen, dass man die Bedeutung des Begriffes in klarer Weise versteht.¹⁸ Die dritte Prämisse besagt, dass alles, was man versteht, auch im Verstand ist. Alle drei Prämissen sind empirisch und damit erhält der Gottesbeweis ein aposteriorisches Element.¹⁹

Im zweiten Beweisschritt ist nach Bromand und Kreis die Formulierung *was größer ist* zentral. Sie könne in zweierlei Hinsicht gedeutet werden. Die qualitative Deutung gehe von einer Bezeichnung eines Prädikats im Sinne von *besser* und *wertvoller* aus. Dies lasse sich am Text stützen, weil Anselm *größer* und *besser* synonym verwende. Auch stehe er in der Tradition, in der das Prädikat *ist besser als* für Gegenstände definiert sei.²⁰ Die quantitative Deutung gehe von der Anzahl aus. Werde Gott als etwas betrachtet, das im Verstand und in der Wirklichkeit existiert, handele es sich um einen Begriff mit zwei Bestimmungen, wenn Gott als etwas, das nur im Verstand existiert, betrachtet werde, um einen Begriff mit nur einer Bestimmung. Aber hier ergebe sich ein Problem: Es könnte die Bestimmung *existiert nicht in der Wirklichkeit* hinzukommen und schon hätte der Begriff wieder zwei Bestimmungen. Auch mit der Einschränkung nur positive Bestimmungen zuzulassen komme man nicht weiter, da oft nicht eindeutig sei, was positiv und was negativ ist.²¹

Der dritte Beweisschritt geht davon aus, dass es keine mögliche Welt gibt, in der das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nicht existiert und es wird die Schlussfolgerung gezogen, dass Gott also existieren muss. Allerdings sagt Anselm selbst in Kapitel XV des Proslogion, in dem der Beweis zu finden ist, dass Gott auch etwas Größeres ist als man überhaupt denken kann, was nach Bromand und Kreis ein Selbstwiderspruch sein könnte, denn

¹⁷ Vgl. Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 33.

¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 34.

¹⁹ Vgl. a.a.O., S. 35.

²⁰ Vgl. a.a.O., S. 37.

²¹ Vgl. a.a.O., S. 38.

dann stelle sich die Frage, wie der Begriff im Verstand sein könne.²² Darauf soll an dieser Stelle aber nicht näher eingegangen werden.

2.1.2 Thomas von Aquins kosmologischer Gottesbeweis

Thomas von Aquin geht davon aus, dass aus den erforschbaren Wirkungen Gottes in der Welt beweisbar ist, dass Gott existiert. In den fünf Wegen legt er seinen Beweis dar.

Erster Weg

Der erste Weg geht von der Bewegung aus. Es gibt etwas in dieser Welt, das bewegt wird. Aber alles, was bewegt wird, wird von etwas anderem bewegt. Thomas unterscheidet zwischen Dingen, die der Möglichkeit nach sind und von anderen diesbezüglich bewegt werden können, und Dingen, die der Verwirklichung nach sind, d.h. die selbst die Bewegung auslösen. Es ist dabei aber unmöglich, dass ein Ding zugleich der Möglichkeit wie auch der Verwirklichung nach ist. Als Beispiel führt er Holz und Feuer an. Holz ist der Möglichkeit nach warm, Feuer aber der Verwirklichung nach, d.h. durch Feuer kann Holz warm werden. Es ist aber unmöglich, dass etwas in derselben Hinsicht bewegend und bewegt ist. Folglich muss es von etwas anderem bewegt werden und diese Kette kann immer weiter fortgesetzt werden, jedoch nicht bis ins Unendliche. Denn es ist notwendig, zu einem ersten Beweger zu gelangen, der selbst durch nichts bewegt wird, und den nennen nach Thomas alle Gott.²³

Zweiter Weg

Der zweite Weg geht von der bewirkenden Ursache als Beweisgrund aus. In dem, was wir sinnlich erfahren, gibt es nach Thomas eine Ordnung der bewirkenden Ursachen. Es ist nicht möglich, dass etwas sich selbst bewirkt, denn dann müsste es früher als es selbst gewesen sein, was nicht möglich ist. Bei den bewirkenden Ursachen ist es unmöglich, ins Unendliche fortzuschreiten, denn die bewirkenden Ursachen stehen in einer Ordnung, sodass das Erste das Mittlere und das Mittlere das Letzte bewirkt. Daher ist es notwendig, dass es eine erste bewirkende Ursache gibt und die nennt Thomas Gott.²⁴

²² Vgl. Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 39.

²³ Vgl. a.a.O., S. 94.

²⁴ Vgl. a.a.O., S. 95.

Dritter Weg

Der dritte Weg geht vom Möglichen und Notwendigen aus. Einige Sachen weisen die Möglichkeit auf, zu sein und nicht zu sein, weil sie entstehen und vergehen. Es ist unmöglich, dass alles, was es gibt, von dieser Art ist, denn dann wäre irgendwann einmal hinsichtlich der Sachen nichts gewesen. Wenn das so wäre, dann gäbe es auch jetzt nichts, weil das, was ist, nur durch etwas entstehen kann. Aber da es Sachen gibt, ist es erforderlich, dass es unter den Sachen etwas Notwendiges gibt. Jedes Notwendige hat nach Thomas die Ursache seiner Notwendigkeit entweder anderswoher oder nicht. Ein Fortschreiten ins Unendliche ist nicht möglich, sondern es ist notwendig etwas anzusetzen, das ein durch sich selbst Notwendiges ist und die Ursache seiner Notwendigkeit nicht anderswo her hat, sondern die Ursache der Notwendigkeit der anderen ist. Das nennt er Gott.²⁵

Vierter Weg

Der vierte Weg geht von den Graden aus, die in den Sachen gefunden werden. Es gibt etwas mehr oder weniger Gutes, Wahres und Edles in den Sachen. Die Abstufung zu *mehr* oder *weniger* muss in Bezug auf etwas gesehen werden, das dies in höchstem Grade ist. Es gibt folglich etwas, das am wahrsten, besten und edelsten und das im höchsten Grade Seiende ist. Was innerhalb einer Gattung als im höchsten Grade so beschaffen genannt werden kann, ist die Ursache von allem, was zu dieser Gattung gehört. Es gibt folglich etwas, das bei allem, was es gibt, die Ursache von dessen Sein und dessen Gutsein und von jeder seiner Vollkommenheiten ist und das nennt Thomas Gott.²⁶

Fünfter Weg

Der fünfte Weg geht von der vernünftigen Ausrichtung der Dinge aus. Einiges, das nicht über Erkenntnis verfügt, scheint wegen eines Ziels tätig zu sein. Sachen gelangen aber nicht aus Zufall, sondern aus Absicht ans Ziel. Was selbst nicht Erkenntnis besitzt, strebt nur dann einem Ziel entgegen, wenn es von einem Erkennenden darauf ausgerichtet wird. Also gibt es etwas Vernünftiges, von dem alle natürlichen Sachen auf ein Ziel hin ausgerichtet werden, und das nennt Thomas Gott.²⁷

²⁵ Vgl. Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 95f.

²⁶ Vgl. a.a.O., S. 96f.

²⁷ Vgl. a.a.O., S. 97.

2.2 Gottesbeweise in der frühen Neuzeit

2.2.1 René Descartes‘ ontologischer und ideentheoretischer Beweis

Descartes‘ ontologischer Beweis ist nach Bromand und Kreis in vielen Aspekten das Ideal eines klassischen ontologischen Gottesbeweises. Descartes verzichtet auf die Annahme, dass der Begriff *Gott* im Verstand des Toren existiert, sodass sein Beweis rein apriorisch ist. Er verwendet Existenz als Prädikat und geht davon aus, dass wir die Idee Gottes denken. Die Gottesidee könne dabei nur von Gott selbst hervorgerufen werden.²⁸ Seine Argumentation ist wie folgt aufgebaut:²⁹

- (1) Das erste und oberste Seiende (Gott) besitzt alle Vollkommenheiten.
- (2) Existenz ist eine Vollkommenheit.
- (3) Also: Das erste und oberste Seiende (Gott) existiert.

Allerdings treten auch hier nach Bromand und Kreis wieder einige Probleme auf. Es werde eine Beschreibung bzw. ein Eigenname für Gott verwendet, da auf diese Weise nach führenden sprachphilosophischen Theorien die Existenz des bezeichneten Objekts immer mit vorausgesetzt sei. Der Beweis wäre dann zirkulär und ginge von einer Prämisse aus, die der Atheist beispielsweise von vornherein ablehnen würde. Auch sei die Gültigkeit der zweiten Prämisse vielfach bestritten worden. Außerdem folge die Konklusion nicht aus den Prämissen.³⁰

Descartes‘ ideentheoretischer Beweis geht davon aus, dass es eine Idee Gottes im Menschen gibt. Diese Idee hat als objektive Realität unendliche Substanz. Jede Idee muss eine Ursache mit mindestens so viel formaler Realität haben, wie die Idee objektive Realität hat. Wenn es die Idee Gottes gibt, dann existiert eine Ursache, die die formale Realität einer unendlichen Substanz hat. Daraus folgt, dass etwas existiert, das die formale Realität einer unendlichen Substanz hat. Also existiert ein göttliches Wesen. Der Schluss ist gültig, aber das Kausalprinzip, nach dem jede Idee eine Ursache mit mindestens so viel formaler Realität haben muss, wie die Idee objektive Realität hat, ist inakzeptabel.³¹

²⁸ Vgl. Löw, Die neuen Gottesbeweise (1998), S. 76.

²⁹ Vgl. Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 102.

³⁰ Vgl. a.a.O., S. 105f.

³¹ Vgl. a.a.O., S. 114.

2.2.2 Spinozas ontologischer Beweis

Spinozas Gottesbeweis ist eine Variante des ontologischen Beweises von Descartes. Spinoza setzt Gott mit der Natur gleich und geht folgerichtig vom Pantheismus aus. Dadurch wird er zum Gegenpol gegen alle, die Gott und Natur radikal trennen.³² Er geht davon aus, dass es genau einen Gegenstand gibt, der unter den Begriff *Substanz* fällt, und der der Grund dafür ist, dass es überhaupt etwas gibt. Gott und Substanz werden dabei gleichgesetzt. Dadurch entfällt der Gedanke an einen Willen Gottes ebenso wie alles Personhafte. Gott steht der Welt folglich nicht als Schöpfer gegenüber, sondern er ist das Diesseits selbst. Als Natur im Sinne der *natura naturans* ist Gott jedoch auch schaffend tätig.³³ In seinem Beweis geht Spinoza von der Annahme aus, Gott existiere nicht. Folgendermaßen baut er seine Argumentation auf:³⁴

- (1) Gott existiert nicht.
- (2) Zur Natur Gottes gehört nicht notwendig das Existieren.
- (3) Gott ist die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.
- (4) Zur Natur der Substanz gehört notwendig das Existieren.
- (5) Also: Zur Natur Gottes gehört notwendig das Existieren.
- (6) Also: Gott existiert.

Die Schlussfolgerung in (5) leitet sich aus den Prämissen (3) und (4) her, steht aber im Widerspruch zu (2). Nach Bromand und Kreis scheint Spinoza seine Prämissen auf der Annahme aufzubauen, dass alles, was unter den Begriff der Substanz fällt, notwendigerweise auch existieren muss. Weil jedes göttliche Wesen Substanz habe, existiere es folglich auch. Die Substanz falle unter den Begriff der Ursache ihrer selbst und alles, was darunter falle, müsse notwendig existieren.³⁵ Spinoza will die Konklusion allein aus den begrifflichen Wahrheiten der vorher in seiner *Ethik* definierten Begriffe *Gott*, *Substanz* und *Ursache ihrer selbst* herleiten. Daraus lässt sich aber nicht die Konklusion herleiten, dass Gott existiert.

2.2.3 Leibniz' kosmologischer und ontologischer Beweis

Leibniz geht davon aus, dass sich der Gott der Offenbarung als Gott der Vernunft erweist. Er erkennt den Gott des Evangeliums als Gott der Vernunft. Seiner Meinung nach kann ein Satz

³² Vgl. Neuenschwander, *Gott im neuzeitlichen Denken* (1977), S. 53.

³³ Vgl. a.a.O., S. 55f.

³⁴ Vgl. Bromand / Kreis, *Gottesbeweise* (2011), S. 116.

³⁵ Vgl. a.a.O., S. 117.

nicht geoffenbart sein, wenn er der Vernunft unwiderleglich widerspricht. Auf diese Weise wird die Vernunft zum endgültigen Kriterium.³⁶ Leibniz hat sich mit mehreren Varianten von Gottesbeweisen beschäftigt, aber die Neuformulierung des kosmologischen Beweises ist von besonderer Bedeutung.³⁷ Der Beweis geht davon aus, dass es für alles, was existiert, einen zureichenden Grund geben muss. Etwas ist genau dann ein zureichender Grund für etwas anderes, wenn damit begründet werden kann, warum sich dieses andere so verhält, wie es sich verhält, und warum es sich nicht anders verhält als es sich verhält. Diesen Satz nennt Leibniz *Satz vom zureichenden Grund*. Sein Beweis ist wie folgt aufgebaut:³⁸

- (1) Es gibt wenigstens eine kontingente Sache.
- (2) Für alles, was es gibt, muss es einen zureichenden Grund dafür geben, warum es sich so verhält, wie es sich verhält, und warum es sich nicht anders verhält als so, wie es sich verhält.
- (3) Wenn es eine kontingente Sache gibt, dann existiert auch eine notwendige Substanz.
- (4) Also: Es existiert eine notwendige Substanz.

Kant kritisiert an diesem Beweis, dass eigentlich nur auf eine letzte unabhängige Ursache geschlossen werden könne und bestreitet, dass man diese letzte Ursache notwendige Substanz nennen kann. Seiner Meinung nach ist die absolute Notwendigkeit ein Dasein rein aus Begriffen und eine Sache ist nur dann notwendig, wenn die Annahme, dass sie nicht existiert, aus begrifflichen Gründen falsch ist. Indem Leibniz annimmt, dass die Welt selbst kontingent ist, insofern als dass es unendlich viele andere mögliche Welten gibt, setzt er implizit Kants Interpretation voraus. Auf diese Weise wäre aber auch eine letzte unabhängige Ursache der Welt kontingent. Demnach kann Leibniz nicht die Existenz eines göttlichen Wesens zeigen, weil er auch nicht die Existenz einer notwendigen Sache beweisen kann.³⁹

2.3 Kritik an den Gottesbeweisen

2.3.1 Humes Kritik des teleologischen Beweises

Hume greift Leibniz' Idee eines Gottes der Vernunft an. Er bezweifelt die Sicherheit von Vernunftschlüssen, indem er das Kausalitätsprinzip zu einem Wahrscheinlichkeitsurteil relativiert. Er kritisiert den Schluss von der Naturgesetzlichkeit auf einen vernünftigen Schöpfer, in dem Leibniz' Gott der Vernunft seine größte Stütze hatte.⁴⁰ In den *Dialogen über*

³⁶ Vgl. Neuenschwander, *Gott im neuzeitlichen Denken* (1977), S. 124f.

³⁷ Vgl. Bromand / Kreis, *Gottesbeweise* (2011), S. 120.

³⁸ Vgl. a.a.O., S. 122.

³⁹ Vgl. a.a.O., S. 123.

⁴⁰ Vgl. Neuenschwander, *Gott im neuzeitlichen Denken* (1977), S. 143.

natürliche Religion nennt Hume einige Argumente gegen die teleologischen Gottesbeweise, in denen davon ausgegangen wird, dass man von gleichen Wirkungen auf gleiche Ursachen schließen kann. Hume dagegen behauptet, dass Analogieschlüsse nur bei Objekten angewandt werden können, die zu einer Art Objekt gehören, sodass man von der Existenz eines Objektes, das einer Art A angehört, auf die Existenz eines Objektes einer Art B schließen kann. Das Universum dagegen sei ein einzigartiges Objekt, das keinem anderen Objekt ähnele. Wenn man das Universum mit einem Artefakt vergleichen und dementsprechend auf einen Schöpfer schließen wolle, müsse das Universum tatsächlich Ähnlichkeit mit einem Artefakt haben, wogegen Hume einwendet, dass das Universum Züge eines lebendigen Organismus aufweist, die Ordnung des Universums sich zufällig ergeben haben könnte und das Universum viele Züge von Unordnung aufweist.⁴¹ Wollte man von der Wirkung auf die Ursache schließen, so dürfe man der Ursache nur diejenigen Eigenschaften zuweisen, die auch wirklich für die Wirkung nötig sind. Dies sei bei der Annahme eines christlichen Gottes, dem Allmacht etc. zugeschrieben werden, nicht der Fall. Vielmehr müsse man beim Gedanken an den Schöpfer eines Artefakts menschliche Züge annehmen, zu denen auch Sterblichkeit, Unvollkommenheit etc. gehören. Außerdem müsste man von einem vorherigen Vorhandensein von Material ausgehen, wie bei sonstigen Schöpfern auch, sodass lediglich eine Umorganisation des Materials die Leistung des Schöpfers wäre. Ebenso sei es möglich, dass nicht ein Einzelner, sondern eine Gruppe an der Erschaffung des Universums beteiligt gewesen sein könnte. Humes letztes Argument zielt auf die mentale Welt, die herangezogen werde, um die zweckmäßige Beschaffenheit der wirklichen Welt zu erklären. Aber auch die mentale Welt müsste wie die wirkliche auf einer weiteren Welt beruhen. Die sinnvolle Angeordnetheit der Welt könne aber nicht durch die Zurückführung auf einen geordneten Plan erklärt werden. Denn dann würde die Existenz einer Ordnung durch die Existenz einer anderen Ordnung erklärt, die wiederum selbst aber nicht geklärt werden könne, sodass auch gleich darauf verzichtet werden könne, die weltliche Ordnung durch eine göttliche zu erklären, die aber selbst ungeklärt bleiben müsse.⁴²

2.3.2 Kritik am ontologischen Beweis

Nach Bromand besteht die einflussreichste Kritik an den ontologischen Gottesbeweisen in der Aussage, dass Existenz kein Prädikat sei. Vor allem **Gottlob Frege** vertrat diese Art der Kritik, aber auch Kant wird in Zusammenhang mit diesem Argument genannt. Frege schreibt

⁴¹ Vgl. Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 130.

⁴² Vgl. a.a.O., S. 131.

in seinen *Grundlagen der Arithmetik*, dass Existenz nur ein Prädikat der zweiten Stufe sei und somit kein Merkmal des Begriffes *Gott* sein könne. Nur Prädikate erster Stufe beschreiben Eigenschaften von Gegenständen, wohingegen Prädikate zweiter Stufe Eigenschaften von Eigenschaften von Gegenständen beschreiben.⁴³ Ein Beispiel für ein Prädikat zweiter Stufe sind Zahlangaben. Existenz ist für Frege nur die „Verneinung der Nullzahl“⁴⁴. Folglich kann Existenz auch nicht ein Merkmal des Gottesbegriffs sein, da dazu nur Eigenschaften erster Stufe in Frage kommen. Aber, so wendet Bromand ein, Existenz könne trotzdem als Prädikat erster Stufe definiert werden, was für Descartes‘ Beweis völlig ausreichen würde, indem man das Prädikat *ist identisch mit etwas Existentem* verwende.⁴⁵ Dann sei es nach Frege ein Begriff erster Stufe und könne zu den Merkmalen des Gottesbegriffs hinzugezählt werden. Auf diese Weise könne Descartes‘ Prämisse, Existenz sei eine Vollkommenheit, ausgedrückt werden, ohne dass ein Kategorienfehler vorliege. Das Problem an Descartes‘ Beweis sieht Bromand eher in den ersten Prämissen, in denen die Existenz Gottes von Anfang an mitgedacht werde. Frege selbst gebe zu, dass sein Einwand nicht zeigt, dass Existenz prinzipiell nicht aus den Merkmalen eines Begriffes geschlossen werden könne.⁴⁶

In der *Kritik der reinen Vernunft* führt auch Kant einen Einwand gegen Descartes‘ ontologischen Beweis an, der im Gegensatz zu Freges Kritik von Bromand nicht widerlegt wird. Kant unterscheidet zwischen logischen und realen Prädikaten. Als logisches Prädikat kann seiner Meinung nach „alles dienen, was man will, so gar das Subjekt“⁴⁷. Reale Prädikate hingegen dienen zur inhaltlichen Bestimmung einer Sache, wobei sie zu einem Begriff hinzukommen und ihn vergrößern.⁴⁸ Nach Bromand muss man Kants Äußerungen über das Hinzukommen und Vergrößern in einem semantischen Sinne verstehen und auch nur so gelinge ein Argument gegen Descartes‘ Beweis. Eine Eigenschaft vergrößert demnach dann die Merkmalsmenge eines Begriffs, wenn dieser dadurch weiter spezifiziert wird, insofern als dieses Merkmal nicht schon von den anderen Merkmalen beinhaltet wird oder bereits im Subjektbegriff enthalten ist.⁴⁹ Existenz ist demnach kein reales Prädikat, weil es keinen Begriff gibt, der durch dieses Merkmal näher bestimmt werden könnte, es trifft vielmehr auf alles zu. Daraus ergibt sich folgendes für den Beweis Descartes‘: Aussagen wie *Alle A existieren* sind triviale Allaussagen, die zwar eine analytische Wahrheit beinhalten, da sie auf

⁴³ Vgl. Bromand / Kreis, *Gottesbeweise* (2011), S. 196.

⁴⁴ Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, in: Bromand / Kreis, *Gottesbeweise* (2011), S. 245.

⁴⁵ Vgl. Bromand / Kreis, *Gottesbeweise* (2011), S. 197.

⁴⁶ Vgl. a.a.O., S.S. 199.

⁴⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft II* (1995), S. 533.

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Vgl. Bromand / Kreis, *Gottesbeweise* (2011), S. 203.

alles zutreffen, aber sie sagen nichts darüber aus, ob hinter der Aussage auch eine Wahrheit im üblichen Wortsinne verbirgt. Aus diesem Grund ist der Schluss, den Descartes zieht, indem er aus der Aussage *Jedes göttliche Wesen existiert* auf *Es gibt ein göttliches Wesen* schließt, ein Fehlschluss. Wäre dies gültig, könnte man nach Bromand die „Nichtleerheit jedes Begriffs“⁵⁰ zeigen.

Außerdem kann noch ein weiteres Argument Kants gegen den ontologischen Gottesbeweis angeführt werden, das sich ebenfalls in der *Kritik der reinen Vernunft* unter dem Kapitel *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes* findet. Kant geht dabei vom Merkmal der Unbedingtheit aus, mit dessen Hilfe in der rationalistischen Metaphysik versucht wurde, den Gottesbegriff zu definieren.⁵¹ Gott wird dabei als absolut vollkommenes, absolut notwendiges oder absolut höchstes Wesen angesehen. Diesbezüglich äußert sich Kant kritisch. Seiner Meinung nach bedeutet das Kriterium der Unbedingtheit nicht zwangsläufig, dass es wirklich etwas geben muss, auf das sich der Begriff bezieht bzw. ob wir uns dabei wirklich etwas denken oder nicht. Kant schreibt einem Begriff zwei Eigenschaften zu: zum einen die logische Form und zum anderen den Gegenstand, auf den sich der Begriff bezieht. Hat ein Begriff keinen zugewiesenen Gegenstand, so bezeichnet er ihn als leer. Dies sei beim Gottesbegriff der Fall. Alle Begriffe beziehen sich nach Kant auf empirische Anschauungen, ohne die die Begriffe keine objektive Gültigkeit hätten. Anschauungen werden in der Erfahrung gesucht, die Möglichkeit dazu ist aber schon a priori gegeben. Beispielsweise findet sich der Begriff der Größe als Überordnung in der Mathematik, der dann anhand konkreter Zahlen anschaulich wird.⁵² Diese a priori enthaltenen Anschauungen sind auch in leeren Begriffen enthalten, sodass jene nicht vollständig leer sind. Das ist für Kant das Kernelement zur rationalen Deutung des Gottesbegriffs. Ein Begriff ist dann leer, wenn man das, was in ihm gedacht wird, nicht direkt oder indirekt anschauen kann. Unter indirektem Anschauen versteht er beispielsweise das Wirken von physikalischen Kräften, was selbst zwar nicht direkt gesehen werden kann, aber deren Wirkungen erfahrbar sind. Für einige nientempirische Begriffe wie *Seele*, *Welt* oder *Gott* könne der Nachweis der Nichtleerheit nicht geführt werden, da das, was man mit ihnen denkt, weder direkt noch indirekt anschauen kann.⁵³ Besonders relevant war für Kant der rationalistische Gottesbegriff eines höchst realen Wesens. Er ist abhängig vom Begriff der Totalität aller möglichen Bestimmungen bzw. Prädikate. Ziel des Vorhabens ist es, die Gegenstände unserer Wirklichkeit vollständig

⁵⁰ Bromand / Kreis, *Gottesbeweise* (2011), S. 205.

⁵¹ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft II* (1995), S. 529.

⁵² Vgl. Bromand / Kreis, *Gottesbeweise* (2011), S. 257f.

⁵³ Vgl. a.a.O., S. 212.

beschreiben zu wollen, d.h. bei jedem Gegenstand von allen möglichen Prädikaten sagen zu können, ob sie auf ihn zutreffen oder nicht. Erst durch Hypostasierung und Personifizierung entstehe so schrittweise die Idee eines höchst realen Wesens.⁵⁴ Der Gottesbegriff ist demnach wie der Weltbegriff der Begriff einer unbedingten Totalität. Man müsste die Totalität aller möglichen Bestimmungen anschauen und dies ist nicht möglich, weshalb der Begriff leer ist.

Als Folgen ergeben sich daraus für den ontologischen Gottesbeweis, dass der Gottesbegriff wie alle anderen leeren Begriffe keine objektive Gültigkeit hat und somit auch alle Prämissen, in denen der Begriff vorkommt, keine objektive Gültigkeit haben. Da im ontologischen Gottesbeweis der Gottesbegriff in den Prämissen verwendet wird, ist er von vornherein nicht gültig, da jeder Schluss die Wahrheit der Prämissen voraussetzt. Aus Kants Kritik am ontologischen Beweis ergeben sich nach Kreis zwei Alternativen: Entweder man spreche den Urteilen, die den Gottesbegriff enthalten die objektive Gültigkeit ab, oder man müsse den Anspruch auf objektive Gültigkeit generell aufgeben.⁵⁵

2.3.3 Kritik am kosmologischen und teleologischen Beweis

Obwohl sich aufgrund von Kants These, dass alle Urteile, die den Gottesbegriff enthalten, prinzipiell keinen Wahrheitswert haben, eigentlich alle weiteren Gottesbeweise erübrigen, versucht Kant, auch das kosmologische Argument als Fehlschluss zu entlarven, das für ihn eigentlich nur ein verstecktes ontologisches Argument ist.⁵⁶ Er geht von der Annahme des kosmologischen Beweises aus, dass sich Gegenstände verändern. Diese Gegenstände sind etwas Bedingtes. Wenn es etwas Bedingtes gibt, muss auch die ganze Reihe seiner Bedingungen mitgegeben sein, an dessen Anfang ein Unbedingtes stehen muss. Dieses Unbedingte ist ein absolut notwendiges Wesen, das also folglich existieren muss, da es sich verändernde Gegenstände gibt.⁵⁷

These: „Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist.“⁵⁸

Das Notwendige muss nach Kant aber auch zur Sinnenwelt gehören, da es unmöglich ist, dass etwas, das eine Reihe von Weltveränderungen verursacht, selbst nicht zu dieser Welt gehört.

⁵⁴ Vgl. Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 213.

⁵⁵ Vgl. a.a.O., S. 215.

⁵⁶ Vgl. Fischer, Philosophie der Religion (2007), S. 60.

⁵⁷ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft II (1995), S. 434.

⁵⁸ ebd.

Die Ursache kann von der Sinnenwelt „nicht abgesondert gedacht werden“⁵⁹, woraus folgt, dass alles Notwendige in der Welt selbst enthalten ist. Nach Kant bleibt es im kosmologischen Beweis ungeklärt, ob das Notwendige die Welt selbst oder ein von ihr unterschiedenes Ding ist. Wenn der Beweis kosmologisch anfängt, also mit empirischen Erscheinungen, dann könne man nachher auch nicht auf etwas übergehen, das nicht in die Reihe der Erscheinungen gehört, d.h. es darf nur etwas Sinnliches als letztes Glied angenommen werden. Dass dies im kosmologischen Beweis nicht gemacht wird, sondern stattdessen ein Absprung in den nicht-empirischen Bereich vorgenommen wird, kritisiert Kant.⁶⁰ Seiner Meinung nach ist es widerrechtlich, von der Veränderung auf ein göttliches Wesen zu schließen, da Veränderung nur empirische Zufälligkeit beweise.

Antithese: „Es existiert überall kein schlechthinnotwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.“⁶¹

Hier geht Kant den Beweis noch einmal aus der entgegengesetzten Position an, indem er ein notwendiges Wesen in der Welt bzw. die Welt selbst als notwendiges Wesen annimmt. In der Reihe der Veränderungen wäre dann entweder eine Ursache vorhanden, die unbedingt notwendig, aber selbst ohne Ursache wäre, was seiner Meinung nach nicht sein kann, oder die Reihe hätte keinen Anfang und wäre zwar in allen ihren Teilen notwendig und bedingt, aber im Ganzen zufällig und unbedingt, was in sich widersprüchlich ist. Wenn man von einer notwendigen Weltursache außerhalb der Welt ausgehe, so müsse diese das erste Glied in der Reihe der Ursachen der Veränderungen sein und die Veränderung anstoßen. Dann müsste die Ursache nach Kant aber auch anfangen zu handeln, sodass sie in die Welt hineinreichte und dadurch eben doch wieder zur Welt selbst gehören und nicht mehr außerhalb der Welt sein würde. Da das den Voraussetzungen widerspricht, dass es ein notwendiges Wesen *außerhalb* der Welt gibt, folgert Kant, dass es weder in noch außerhalb der Welt „irgendein schlechthin notwendiges Wesen“⁶² gibt.

Kant fügt hinzu, dass der kosmologische Gottesbeweis den ontologischen notwendig voraussetzt und deshalb auch aus denselben Gründen wie der ontologische Beweis scheitert.⁶³ Nach Kant kann aus dem kosmologischen Argument nicht auf die Existenz eines unbedingt notwendigen Wesens geschlossen werden, sondern allenfalls auf die Existenz eines

⁵⁹ Kant, Kritik der reinen Vernunft II (1995), S. 436.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ a.a.O., S. 435.

⁶² ebd.

⁶³ Vgl. a.a.O., S. 538f.

Unbedingten. Als absolute Notwendigkeit bezeichnet Kant nur „ein Dasein aus bloßen Begriffen“⁶⁴ und genau dieser Ausgangspunkt, von dem der ontologische Beweis ausgeht, sollte im kosmologischen Argument vermieden werden, stattdessen sollte es allein von den Erfahrungen ausgehen. Die „angebliche“⁶⁵ Erfahrung findet Kant hier nun „ganz müßig“⁶⁶ und geht davon aus, dass man durch die Erfahrung allenfalls auf den Begriff der absoluten Notwendigkeit kommen kann, nicht jedoch auf ein absolut notwendiges Wesen. Wenn das Unbedingte nicht als nicht nichtexistierend gedacht werden könne, könne es eben auch als nichtexistierend gedacht werden, wodurch sich die Frage nach dem Grund des Universums verschiebe. Dass das Unbedingte nicht als nichtexistierend gedacht werden kann, könne jedoch nur der ontologische Beweis sicherstellen und dieser wurde von Kant bereits entkräftet.

Auch das teleologische Argument wird von Kant widerlegt. Er nennt es in der *Kritik der reinen Vernunft* den physikotheologischen Beweis.⁶⁷ Diesen fasst er wie folgt zusammen⁶⁸:

- (1) Es gibt in der Welt deutliche Anzeichen für eine Anordnung nach einer bestimmten Absicht.
- (2) Da den Dingen der Welt diese zweckmäßige Anordnung fremd ist, muss die Ordnung durch ein anordnendes vernünftiges Prinzip angelegt worden sein.
- (3) Also existiert mindestens eine erhabene und weise Ursache, die als Intelligenz die Ursache der Welt sein muss.
- (4) Diese Einheit lässt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt schließen.

Nach Kant kann aus diesem Beweis jedoch höchstens auf einen „W e l t b a u m e i s t e r“⁶⁹, nicht aber auf einen Schöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, geschlossen werden. Im Beweis wird von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, die Kant als zufällige Einrichtung sieht, auf das Dasein einer Ursache geschlossen. Der Begriff dieser Ursache müsse aber ein Wesen bezeichnen, das alle Vollkommenheit besitzt. Die Bestimmung des Wesens, dessen Existenz im teleologischen Argument bewiesen werden soll, ist nach Kant jedoch zu dürftig, um als Beweis für ein göttliches Wesen gelten zu können. Der Schritt zur absoluten Totalität sei „durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich“⁷⁰. Folglich müsse sich der Beweis doch wieder auf den ontologischen stützen, was aber vermieden werden sollte. Genau dies werde nun aber auch im physikotheologischen Beweis getan, wenn

⁶⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* II (1995), S. 539.

⁶⁵ ebd.

⁶⁶ ebd.

⁶⁷ Vgl. a.a.O., S. 548.

⁶⁸ Vgl. a.a.O., S. 552.

⁶⁹ a.a.O., S. 553.

⁷⁰ a.a.O., S. 554.

er plötzlich zum kosmologischen Beweis überspränge. Dieser ist nach Kant jedoch nur ein versteckter ontologischer Beweis und so bezeichnet er den ontologischen Beweis als „einzig[...] mögliche[n]“⁷¹, der für sich beanspruchen könne, die Existenz eines absolut notwendigen Wesens zu zeigen, wenngleich auch dieser von Kant widerlegt wurde. Nach Kant erschöpfen sich im ontologischen, kosmologischen und teleologischen Beweis alle Möglichkeiten, die es gibt, um einen theoretischen Gottesbeweis zu führen. Nur auf Grundlage des ontologischen Beweises könnten diese überhaupt zum Ziel führen, wenn sie denn erfolgreich wären. Da nach Anselm aber ein göttliches Wesen als notwendiges Wesen definiert wird, werde deutlich, dass empirische Beweise nicht ausreichen, um die Existenz eines notwendigen Wesens zu beweisen.⁷² Denn selbst wenn sie erfolgreich wären und die Existenz eines göttlichen Wesens gezeigt werden könnte, so fehle diesem Wesen die Eigenschaft, notwendigerweise zu existieren, was in den Beweisen nicht gezeigt werden könne, sondern wenn überhaupt nur begrifflich möglich sei.⁷³

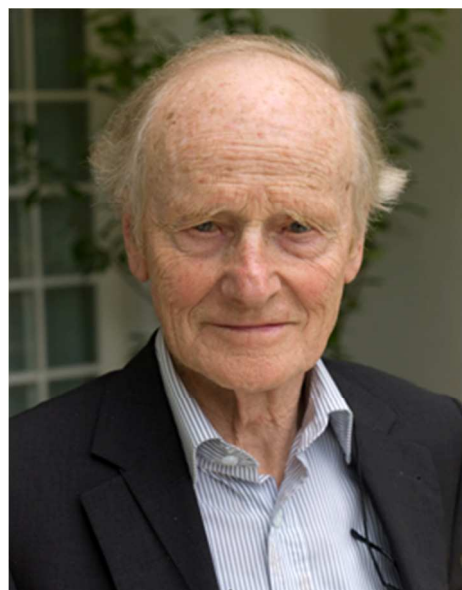
⁷¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft II (1995), S. 555.

⁷² Vgl. Bromand / Kreis, Gottesbeweise (2011), S. 224.

⁷³ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft II (1995), S. 554.

3. Gott denken bei Robert Spaemann und Volker Gerhardt

Robert Spaemann wurde 1927 in Berlin geboren. Er studierte Philosophie sowie im Nebenfach Geschichte, Theologie und Romanistik an den Universitäten Münster, München, Fribourg (Schweiz) und Paris.⁷⁴ Zu seinen philosophischen Lehrern gehörte Joachim Ritter in Münster. 1952 promovierte Spaemann bei Ritter in Münster und habilitierte sich dort 1962 in Philosophie und Pädagogik mit einer Arbeit über François Fénelon. Spaemann war Professor in Stuttgart, Heidelberg und München, wo er 1992 emeritiert wurde. Er hatte zahlreiche Gastprofessuren inne und erhielt mehrere



Ehrendoktorwürden. Außerdem ist er Träger des Karl-Jasper-Preises 2001 der Stadt und der Universität Heidelberg. Robert Spaemann verfasste grundlegende Werke über die Ideengeschichte der Neuzeit, über Naturphilosophie, Anthropologie, Ethik und politische Philosophie, die in 14 Sprachen übersetzt wurden. Der Öffentlichkeit ist Spaemann vor allem durch Beiträge in überregionalen Zeitungen bekannt, die sich mit ethischen, politischen und religiösen Fragen beschäftigen, vor allem im Bereich der Ökologie und Bioethik. Dabei greift er die europäischen Werte auf und stellt sie in Frage.⁷⁵ Papst Benedikt XVI. schätzte Robert Spaemann als Berater und diskutierte 2006 mit ihm über das Verhältnis von Naturwissenschaft, Philosophie und Glauben.⁷⁶ Robert Spaemann ist katholisch, doch die Bezeichnung „katholischer Philosoph“ lehnt er ab. Zwar falle ein Teil seiner philosophischen Bemühungen in den religionsphilosophischen Bereich, doch im Großen und Ganzen sei es so, „dass diese beiden Dinge nebeneinander laufen“⁷⁷.

⁷⁴ Vgl. <http://www.br-online.de/download/pdf/alpha/s/spaemann.pdf>, 26.5.2012.

⁷⁵ Vgl. http://www.klett-cotta.de/autor/Robert_Spaemann/51?bereich_subnavi=zusatzinfo, 25.5.2012.

⁷⁶ Vgl. http://www2.klett.de/sixcms/list.php?page=miniinfothek_lexikon&miniinfothek=Religion%20Infothek&node=&artikel_id=664756, 25.5.2012.

⁷⁷ <http://www.br-online.de/download/pdf/alpha/s/spaemann.pdf>, 26.5.2012.

Volker Gerhardt wurde 1944 in Guben / Brandenburg geboren. Er studierte Philosophie, Psychologie, Rechtswissenschaft und Soziologie in Frankfurt und Münster. 1974 promovierte er in Münster, 1984 erfolgte dort die Habilitation. Es folgen Professuren in Münster, an der Deutschen Sporthochschule in Köln, in Halle sowie an der Humboldt-Universität in Berlin, wo er von 1992 bis 2012 tätig war. Am 9. Juli 2012 hielt er seine Abschiedsvorlesung. Gerhardt ist Mitglied der Nietzsche- und der Kant-Kommission der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und Mitglied des Senats der Deutschen Nationalstiftung. Er



war zwischen 1997 und 2002 Vorsitzender der Kommission für die Förderinitiative Bioethik der Deutschen Forschungsgemeinschaft und ist außerdem Vorsitzender der Wissenschaftlichen Kommission der Union der Akademien. Gerhardt war zwischen 2001 und 2007 Mitglied des Nationalen Ethikrates sowie zwischen 2008 und April 2012 Mitglied in dessen Nachfolgeverband, dem Deutschen Ethikrat.⁷⁸

Gerhardts Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Praktischen Philosophie und umfassen dort vor allem die Bereiche der Grundlegungsfragen der Ethik und der Politischen Philosophie. Außerdem beschäftigt er sich mit der philosophischen Ästhetik. Historisch gilt sein Interesse vor allem der Philosophie Platons, Kants und Nietzsches. Seit 1997 beschäftigt er sich mit Fragen der Angewandten Ethik und der Biopolitik.⁷⁹

3.1 Gott als Begriff

3.1.1 Gott als das Ganze

Für Spaemann ist Gott das Ganze der Wirklichkeit, das Unbedingte, das schlechthin Sinnvolle, der schöpferische Wille und der Grund der Welt, das Sein und das Gute, in dem Gerechtigkeit einerseits, aber auch Barmherzigkeit andererseits zum Ausdruck kommen. Begriffe wie *vermuten* oder *für wahrscheinlich halten* hält Spaemann in diesem Zusammen-

⁷⁸ Vgl. <http://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrbereiche/politik/gerhardt/mitarbeiter/gerhardt/gerhardt>, 26.5.2012.

⁷⁹ Vgl. <http://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrbereiche/politik/gerhardt/mitarbeiter/gerhardt/gerhardt3>, 26.5.2012.

hang nicht für angebracht. Da es um das Ganze der Wirklichkeit geht, seien alle Wahrscheinlichkeitskriterien unangebracht, denn das Ganze sei kein „Fall unter Fällen“⁸⁰, sondern eine Singularität, sodass die Häufigkeit des Auftretens irrelevant und nur das Kriterium des unüberholbaren Sinnes von Bedeutung sei.⁸¹ Das Ganze der Wirklichkeit könne zudem niemals Gegenstand unseres Wissens sein, da wir selbst und damit auch unser Wissen Bestandteil des Ganzen seien und einen Standpunkt außerhalb des Ganzen einnehmen müssten, um überhaupt vom Ganzen sprechen zu können. Somit könnten wir das Ganze, das Subjekt und Objekt umgreift, niemals erfassen. Wissen kann es nach Spaemann nur innerhalb der Welt der Objekte geben. Aus diesem Ansatz leitet er zwei Möglichkeiten ab. Zum einen könne der Mensch nun davon ausgehen, dass er immer innerhalb dieser Grenzen eingeschlossen bleibt und alle Erkenntnisprozesse eine vergebliche Arbeit sind, da das Ziel immer unerreichbar bleiben wird. Zum anderen könne man aber auch davon ausgehen, dass „jenseits der Grenze des Wissbaren dem Denken etwas aufgeht und hell wird, das dem Dasein erst seinen Sinn gibt.“⁸² Auch Volker Gerhardt ist der Ansicht, dass es keine Aussicht gebe, die physische Existenz Gottes je zu begreifen, da Gott dem empirischen Wissen entzogen sei. Das Nachdenken über Gott erscheint ihm dennoch nicht sinnlos, da der Mensch Gott in welcher Form auch immer denken können müsse, denn an „[e]inen Gott, den wir nicht denken können, können wir nicht glauben“⁸³. Beweisen lasse sich dieser Gott jedoch nicht, aber es gebe gute Gründe an seine Existenz zu glauben. So gebe es Situationen wie das bewusste Alleinsein, das Gebet oder die Meditation, in denen sich der Mensch von der Welt löse und empfänglich werde für das, was die Welt trägt. Dass unser Nachdenken über Gott dennoch unzulänglich bleiben muss, sei bereits im Begriff Gottes gesetzt, der davon ausgeht, dass Gott größer ist als die Vernunft, mit der der Mensch ihn zu erfassen versucht.⁸⁴ Daher habe es auch seiner Meinung nach „nicht den geringsten Sinn“⁸⁵ nach der Existenz Gottes zu fragen, da Existenz ein Merkmal sei, das an unsere weltlichen und damit endlichen Bedingungen geknüpft ist, an denen Gott aber nicht gemessen werden könne, da er damit zu einem „Ding unter lauter Dingen“⁸⁶ degradiert würde. Diese Annahme entspricht Spaemanns Auffassung, Gott sei kein Fall unter Fällen (s.o.) und Wissen sei nur innerhalb der Welt der Objekte möglich, der sich Gott jedoch entzieht.

⁸⁰ Spaemann, Die Idee eines philosophischen Glaubens (2009), S. 249.

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² a.a.O., S. 252.

⁸³ Gerhardt, Glauben unter den Bedingungen des Wissens (2008), S. 17.

⁸⁴ Vgl. Gerhardt, Gott als Sinn des Daseins (2009), in: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=1979752, 28.6.2012.

⁸⁵ ebd.

⁸⁶ ebd.

3.1.2 Der personale Gott

Nach Spaemann können wir uns selbst nur als Freiheit und Selbstsein und damit als Existenz denken, wenn wir uns dem transzendenten Sinn öffnen. Dieser Sinn ist nach Spaemann auch der Grund unserer Freiheit. Indem wir uns selbst als nicht grundlos erlebten, könnten wir uns als freie Wesen erfahren. Allerdings müsse der Grund unserer Freiheit selbst ebenfalls als Freiheit gedacht werden, woraus Spaemann folgert, er müsse persönlich gedacht werden. Der Mensch verdanke seine Freiheit jemandem. Das Wort *verdanken* impliziere ein personhaftes Wesen, denn einen unpersönlichen Dank, wie sich ihn Jaspers vorstellte, kann Spaemann nicht denken.⁸⁷ Der Personenbegriff erscheint Spaemann jedoch zu eng, da er verendlichend sei und Gott somit nicht gerecht werde. Gott müsse „größer sein als das, was wir Person nennen“⁸⁸. Für dieses überpersönliche Denken Gottes gibt es seiner Meinung nach zwei Alternativen: Zum einen die Vorstellung einer spinozistischen Allnatur, wonach Gott zwar Bewusstsein, nicht aber Willen und Freiheit besitze. Diesem Wesen gegenüber sei Dank nicht möglich und da es selbst unfrei sei, könne es auch nicht der Grund der Freiheit sein, demzufolge auch der Mensch als Selbst kein freies Wesen sein könne. Zum anderen gebe es die Alternative, an der sich auch das Christentum orientiere, nämlich die Trinitätslehre. Hier würden Personalität und Freiheit Gottes ohne dessen Verendlichung gedacht und das Gegenüber der Person „in die Gottheit selbst hineingenommen“⁸⁹. Unter einem nichtpersonalen Gott kann sich Spaemann „gar nichts vorstellen“⁹⁰, weil seiner Meinung nach Glauben bedeutet, an einen Gott zu glauben, „der es gut meint“⁹¹ und dazu sei es notwendig, dass es sich um eine Person handelt, denn etwas anderes könne es nicht gut meinen. Vertrauen in Gott sei nur möglich, weil er Person sei. In diesen Kontext passt, dass Spaemann darauf hofft, nach dem Tod dem Schöpfer des Lebens zu begegnen. Auch sein Glauben an Jungfrauengeburt, tatsächliche Auferstehung Jesu sowie die Hölle im Sinne eines ewigen Verlorengehens, die der *idea-Reporter* Karsten Huhn als „Kinderglauben“⁹² bezeichnet, fügen sich in das Bild eines personalen Gottes. Zudem denkt er Gott als Wesen, das wie der Mensch über eine Innen- und eine Außenperspektive verfügt, da Gott selbst Wesen geschaffen habe,

⁸⁷ Vgl. Spaemann, *Die Idee eines philosophischen Glaubens* (2009), S. 252.

⁸⁸ ebd.

⁸⁹ ebd.

⁹⁰ <http://www.dominik-klenk.de/wo-war-gott-in-japan-interview-mit-robert-spaemann-195>, 7.5.2012.

⁹¹ ebd.

⁹² Vgl. <http://www.kath.net/detail.php?id=26547>, 27. 5. 2012.

die über beide Perspektiven verfügen.⁹³ Diese Auffassung wird von ihm jedoch nicht näher erläutert.

Gerhardt denkt Gott zwar nicht in dieser Weise persönlich und lehnt die Auffassung, dass Gott der Schöpfer der Welt sei, ab, da „Chemie und Biologie [diese Auffassung] verbieten“⁹⁴, jedoch kann man seine These als Erläuterung heranziehen, um die These Spaemanns, die sicher nicht nur Karsten Huhn als kindlich bezeichnen würde, besser nachvollziehen zu können. Um sich selbst verstehen zu können, müsse sich der Mensch nach Gerhardt auf etwas beziehen, das umfassender ist als er selbst, was ihm aber dennoch ähnlich sei. Daraus leitet er ab, dass Gott, wenn er diesen Namen verdient haben soll, dem Menschen ähnlich sein muss.⁹⁵ Diesen Gedanken erklärt er mit dem ständigen Vergleichen des Menschen mit einer Vollkommenheit, an der er sich mit seinen begrenzten Fähigkeiten messen und von der er sich abgrenzen kann. In dieser Hinsicht müsse Gott dem Menschen ähnlich sein. Außerdem werde die Endlichkeit des Menschen dank Gott durch die Aussicht auf Dauer negiert.⁹⁶ Der Mensch könne gar nicht anders als Gott auf sich selbst zu beziehen und ihn in ein Verhältnis zu sich selbst zu setzen. Andernfalls bliebe Gott „ein leerer Begriff“⁹⁷, er könne nur mit Bezug auf unseren Selbstbegriff gefüllt werden. Die Rede vom Schöpfer oder Vater ist für Gerhardt – in metaphorischer Weise genutzt – eine adäquate Form, Gott als Grund und Ziel unseres Daseins zu begreifen, jedoch nur „solange wir damit nicht an bestimmte Personen denken“⁹⁸, sondern nur an das, was unsere Selbstschätzung und Lebensführung betreffe. Eine personalisierte Form außerhalb der metaphorischen Deutung, wie sie Spaemann vertritt, lehnt Gerhardt demnach strikt ab. Das Gebot, sich kein Bildnis von Gott zu machen, hält er für außerordentlich wichtig, um die „begriffliche Dignität Gottes“⁹⁹ zu wahren.

3.1.3 Gott außerhalb der Welt und der Wille Gottes in der Welt

Vor dem Hintergrund eines von Spaemann gedachten personalen Gottes wirkt auch seine Vorstellung eines schöpferischen Willens folgerichtig, die Gerhardt jedoch scharf ablehnt. Nach Spaemann hingegen resultiert der ganze Weltprozess aus einem außerhalb der Welt

⁹³ Vgl. http://www.focus.de/kultur/medien/kultur-die-menschheit-lebt-nicht-ewig_aid_464070.html, 28.5.2012.

⁹⁴ Gerhardt, *Die Vernunft des Glaubens* (2008), S. 140.

⁹⁵ Vgl. Gerhardt, *Glauben unter den Bedingungen des Wissens* (2008), S. 20.

⁹⁶ Vgl. Gerhardt, *Gott als Sinn des Daseins* (2009), in: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=1979752, 28.6.2012.

⁹⁷ ebd.

⁹⁸ ebd.

⁹⁹ ebd.

liegenden schöpferischen Willen. Hier habe jedes noch so kleine Ereignis des Weltprozesses „seinen wahren Grund“¹⁰⁰. Um diesen Gedanken zu verdeutlichen, greift Spaemann auf Platons Höhlengleichnis zurück und modernisiert dieses. In seinem Gleichnis sind die Menschen Mitspieler in einem Film, deren Wirklichkeit sie dem Licht eines Projektors und dem Filmstreifen verdanken. Diesen Projektor nennt Spaemann schöpferisch, weil er Dinge und Lebewesen projiziere, die belebt und „in einem gewissen Rahmen“¹⁰¹ sogar frei seien, sich auf die eine oder andere Art zu bewegen. Innerhalb des Films gebe es eine Vergangenheit und es sei möglich, physikalische Theorien über die Vergangenheit der Welt und ihre Kausalgesetze zu entwickeln. Die eigentliche Ursache des Ganzen, der Projektor, tauche im Film jedoch nicht auf und komme in der Kette der Ursachen folglich auch nicht vor. Dennoch sei er der Grund der Ursache der ganzen Kette. Wenn der Projektor erlösche, erlösche mit ihm die erschaffene Welt des Films, auch wenn innerhalb des Films keine Ursachen gefunden werden könnten, da das Erlöschen des Projektors nicht Teil des Films ist. Dem Begriff der Ursache schreibt Spaemann demzufolge nicht die gleiche, sondern nur eine analoge Bedeutung zu, wenn er innerweltlich gebraucht und wenn er in Bezug auf Gott verwendet wird.¹⁰²

Spaemanns Abwandlung von Platons Höhlengleichnis ist auf der einen Seite eine sehr interessante und einleuchtende Art, die Wahrscheinlichkeit der Existenz eines Gottes darzulegen. Jedoch ist das Beispiel meines Erachtens schief gewählt, denn es ist nicht einleuchtend, inwiefern die Mitspieler eines Films Freiheit haben, in dem Moment, in dem der Filmstreifen über den Projektor abgespielt wird. Im Moment des Abspielens ist auf dem Filmstreifen bereits alles vorgezeichnet, was von Anfang bis Ende des Films geschehen wird, sodass von einer Handlungsfreiheit keine Rede sein kann. Jedoch ist davon auszugehen, dass Spaemann dies mit seinem Beispiel gerade nicht intendiert, denn er spricht die Freiheit des Menschen ja explizit an. Vielmehr meint er vermutlich, dass in Gott die eigentliche Ursache des Ganzen zu sehen ist. Er ist das Allumfassende, innerhalb dessen sich der Mensch bewegen kann. Innerhalb dieses Rahmens hat der Mensch Freiheit, jedoch ist er letztlich vom Ganzen abhängig und darin aufgehoben. Dieser Gedanke wird bei Gerhardt explizit angesprochen, wenn er meint, nur dann von Freiheit sprechen zu können, wenn eine Einflussnahme des Menschen möglich sei. Dabei räumt er jedoch ein, dass sich dennoch alles letztendlich innerhalb der Natur und damit innerhalb des allumfassenden Ganzen abspiele. Unter Einbeziehung dieses Gedankens kann auch Spaemanns Projektorgleichnis verstanden

¹⁰⁰ Spaemann, Rationalität und Gottesglaube (2005), S. 1.

¹⁰¹ ebd.

¹⁰² Vgl. ebd.

werden. Das Licht des Projektors könnte die Schöpfung (Einschalten des Lichts) und dessen Erhaltung (Andauern des Lichtscheins) darstellen. Innerhalb dieser Schöpfung kann der Mensch wirken. Der Gebotswille Gottes steht dabei für die ethische Dimension des Handelns. Gott gibt letztlich durch den Geschichtswillen dem Verlauf der Welt aber die Richtung. Unter Berücksichtigung von Spaemanns Gottesbeweis (vgl. Kap. 3.4.1) steht nach dem Untergang der Welt (Ausschalten des Lichts) alles im absoluten Bewusstsein, in dem alles aufgehoben ist.

Volker Gerhardt sieht Gott gerade nicht als Schöpfer des Lebens. Er geht davon aus, dass wir alles, was es gibt, als Natur ansehen müssen, wobei er zwei verschiedene Möglichkeiten unterscheidet. Einerseits könne man Gott innerhalb der Natur verorten als denjenigen, durch den die Natur entstanden ist, als das Absolute und als von allem unabhängige Bedingung von allem. Andererseits gebe es die Idee, die Bedingungen der Natur in der Natur selbst zu belassen, aber die darin wirkende schöpferische Kraft als göttlich zu bezeichnen. Dann sei Gott entweder eine bestimmte Kraft der Natur oder falle ganz mit der Natur zusammen, wie Spinoza es mit seiner Formel *Deus sive natura* ausgedrückt habe.¹⁰³ Dieser Gedanke der Allnatur, den Spaemann ablehnt, scheint Gerhardt ebenfalls nicht zu überzeugen, er stimmt ihm jedenfalls nicht eindeutig zu, sondern führt stattdessen lediglich an, dass sich hier die Gelehrten nicht einig seien. Weiter legt er dar, dass Gott das Einzige sei, das man „ohne Widerspruch in ein *Jenseits der Natur* versetzen kann“¹⁰⁴. Somit sei er das einzige Wesen, das als absolut und von der Natur unabhängig gedacht werden könne, was mit Spaemanns Auffassung übereinstimmt. Jedoch zweifelt Gerhardt daran, inwieweit ein derartiges Wesen in seiner Stellung Einfluss auf die Welt nehmen kann. In jedem Fall könne es als „Garant der Überwindung aller endlichen Gegensätze“¹⁰⁵ gesehen und insofern als Sinnhorizont des Ganzen betrachtet werden. Mit diesem Gedanken knüpft Gerhardt an Nikolaus Cusanus an, der Gott als das Nicht-Andere bezeichnet, in dem alle Gegensätze zusammenfallen.¹⁰⁶

Den Vorteil des oben skizzierten Gottesbegriffs sieht Gerhardt darin, dass sich der Mensch innerhalb der Natur auf alles beziehen könne, was ihm zugänglich ist, ohne Angst zu haben, Gott möglicherweise zu entmachten oder zu leugnen. Außerdem sei es für den Menschen wichtig, sich vom Naturgegebenen abheben zu können. Menschen hätten den Wunsch, zwischen Unabänderlichem und dem eigenen Einfluss unterscheiden zu können, denn davon

¹⁰³ Vgl. Gerhardt, Die Stellung des Menschen in der Natur, in: Gerhardt / Schulte, Faszination Leben (2010), S. 165f.

¹⁰⁴ a.a.O., S. 166.

¹⁰⁵ ebd.

¹⁰⁶ Vgl. Neuenschwander, Gott im neuzeitlichen Denken (1977), S. 24.

hingen Politik und Ethik ebenso wie Technik und Kultur ab. Nur wenn man davon ausgehe, dass eigener Einfluss möglich ist, könne man von Freiheit sprechen. Allerdings räumt Gerhardt ein, dass letztlich doch wieder alles zur Natur gehöre und sich damit im allumfassenden Ganzen abspiele.¹⁰⁷ Vielleicht ist dies genau das, was Spaemann im Blick hat, wenn er vom Willen Gottes in Form des Projektors spricht und dennoch eine Freiheit des Menschen innerhalb des Films erkennt. Gerhardt führt seinen Gedanken an anderer Stelle weiter aus, indem er Gott mit Platon als Geist beschreibt. Zum einen sei dies eine der frühesten philosophischen Konzeptionen des Göttlichen, zum anderen falle bei derartiger Sicht die Frage nach einer physischen Existenz weg, denn der Geist „*wirkt* in dem, was er *bewirkt* – und darin ist er *wirklich*“¹⁰⁸ und außerdem gegenwärtig. Insofern weise Gott eine Nähe zur Selbsterfahrung des Menschen auf. Platon habe dies auf die Formel gebracht, Gott sei das, was der Seele des Menschen am Nächsten ist. In der Strukturanalogie von Psyche und Gott werde den Menschen nach Platon der Zugang zum Wissen möglich und darüber hinaus auch zum Göttlichen. Die strukturelle Nähe zu Gott werde deutlich, indem die Seele ihre Einheit durch das Fühlen und Begreifen von Sachverhalten erfahre.¹⁰⁹ Diese Nähe sei zudem der Grund dafür, dass wir uns auf der Welt mit unserem Denken und Handeln einrichten können. An dieser Stelle kommt nun wieder der Wille des Menschen ins Spiel. Nach Platon biete erst die Nähe der Seele des Menschen zum Göttlichen die Grundlage für erfolgreiches Handeln des Menschen in der Welt. Hier sieht Gerhardt eine politische Komponente, denn diese These stehe inmitten Platons letzter Untersuchung zur Politik. Platon ziehe am Ende seiner Ausführungen den Schluss, dass der Mensch seiner politischen Verantwortung nicht ausweichen könne, weil das Göttliche „durch die Seele des vernünftig handelnden Menschen wirksam ist“¹¹⁰. Nach Gerhardt wird der Gedanke des Geistes Gottes zum Leitgedanken aller späteren philosophischen Gotteskonzeptionen. Entscheidend sei, „dass wir Gott nur insofern verstehen, als wir uns selbst in der von uns begriffenen Welt begreifen“¹¹¹ und erkennen, dass das Göttliche als Geist der Urheber von allem ist und alles, was ist, bereits in seinem Begriff enthalten sei. Dadurch bekomme die Welt insgesamt einen Sinn und gewinne für den Menschen eine Bedeutung. Nur so könne der Mensch sich selbst als Einheit sehen.

¹⁰⁷ Gerhardt, Die Stellung des Menschen in der Natur, in: Gerhardt / Schulte, Faszination Leben (2010), S. 167f.

¹⁰⁸ Gerhardt, Gott als Sinn des Daseins (2009), in: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=1979752, 28.6.2012.

¹⁰⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁰ ebd.

¹¹¹ ebd.

Eine Unterstützung für die Wahrheit seiner These von Gott als einer außerhalb der Welt liegenden Ursache des Ganzen sieht Spaemann in dem „Gerücht von Gott“¹¹², das deutlich mache, dass der Mensch immer schon versucht hat, die Welt zu begreifen und mit dem, was er sah, nie in seinem Suchen befriedigt wurde. Naturgesetze, die in unserer Zeit als logisch und zwingend angesehen werden, verstünden sich nicht von selbst und beendeten nicht die Suche nach Gott. Vielmehr folgt Spaemann der Auffassung Kants, dass die Regelmäßigkeit der Naturgesetze eher auf Gott hindeute als ihn zu widerlegen.¹¹³ Sein Gottesbild legt Spaemann nun weiter dar. Im Begriff *Gott* denken wir demnach zwei Unbedingtheiten zusammen, die nach unserer menschlichen Auffassung voneinander verschieden sind: Gott ist mächtig und gut, er ist die Unbedingtheit des Faktischen und des Guten. Jedoch stimmten auf der Welt das, was tatsächlich geschieht und das Gute nicht immer überein. Nach Spaemann verhält es sich aber folgendermaßen: „Wer an Gott glaubt, glaubt, dass beide Unbedingtheiten, das Sein und das Gute im letzten Grund eins sind.“¹¹⁴ Dass wir Gott oft als verborgen wahrnehmen, liege daran, dass uns die Einheit von Allmacht und Liebe nicht sichtbar ist. Spaemann bekräftigt seine Äußerung durch die These, dass wir das Sein oder das Gute, wenn wir es konsequent zu Ende dächten, nicht ohne das andere denken können. Das Sein und das Gute gehören seiner Meinung nach zusammen. Das Faktische sei nichts, wenn dabei „die Stimme des Gewissens“¹¹⁵ nicht mitgedacht würde und das Absolute sei nicht absolut, hätte es sich selbst gegenüber immer nur ein richtendes Auge. Daraus folgert er, dass das Gute zum Sein gehört. Aber umgekehrt gehöre auch das Sein zum Guten, denn „die Unbedingtheit des Guten wäre nicht unbedingt, wenn sie nicht den Willen einschlösse, sich handelnd in die faktische Welt einzufügen“¹¹⁶. Dieser Gedankengang passt zu Spaemanns Bild von Gott als Filmprojektor. Der Filmprojektor stellt das Gute dar und der Film die Vorgänge in der Welt, also das Sein. Das eine kann ohne das andere nicht gedacht werden, wobei am Ende alles auf das Gute und damit auf Gott zurückzuführen ist. Dies fügt sich in Spaemanns These, dass das Gute in Form von Gottes Willen siegt, denn letztlich ist das Sein, also das Leben auf der Erde bzw. der projizierte Film vom Guten, also von Gott bzw. dem Projektor, abhängig. Auch im Begriff des Guten gibt es nach Spaemann eine Antinomie. Auf der einen Seite dächten wir Gott als gerecht, auf der anderen Seite als barmherzig und verzeihend. Im Sühnetod Jesu löst sich nach Spaemann dieses Problem ein Stück weit auf. Gott selbst habe sich zum Opfer ge-

¹¹² Spaemann, *Rationalität und Gottesglaube* (2005), S. 1.

¹¹³ Vgl. a.a.O., S. 2.

¹¹⁴ a.a.O., S. 4.

¹¹⁵ a.a.O., S. 4f.

¹¹⁶ a.a.O., S. 5.

macht, um verzeihen zu können, ohne ungerecht den Opfern des Bösen gegenüber zu sein.¹¹⁷ Um die beiden Unbedingtheiten, die in Gott wirken, näher zu erläutern, zieht Spaemann Thomas von Aquins Aussage von den beiden Willen Gottes heran. Auf der einen Seite stehe der Geschichtswille Gottes, der uns verborgen sei, bis das Geschehene eintritt. Auf der anderen Seite stehe der Gebotswille Gottes, der den Menschen bekannt sei. Der Mensch übertrete den Gebotswillen Gottes ständig, aber hindere Gott nicht daran, seinen Geschichtswillen auszuüben. Vielmehr „dienen [die Sünden] dennoch seinem Willen“¹¹⁸. Spaemann vergleicht Gott mit einem Maler, der ein Kunstwerk schafft und dabei von einem Bösewicht durch Farbkleckse immer wieder gestört wird. Der Maler schaffe aber aus jedem Farbkleck wieder etwas Schönes, Besseres, sodass am Ende dennoch das fertige, gelungene Kunstwerk stehe und jeder Farbkleck notwendig war, um letztlich das Kunstwerk zu schaffen, das endlich entsteht.¹¹⁹

3.1.4 Der Mensch als Spur Gottes in der Welt

Weiterhin geht Spaemann davon aus, dass Gott seine Spur in der Welt hinterlassen hat, sodass wir sie finden können, wenn wir wollen. Die Tatsache, dass sich das Gerücht von Gott seit so langer Zeit hält, sieht er als ein Indiz dafür, dass es Menschen gibt und immer schon gegeben hat, die die Spur Gottes wahrnehmen. Derjenige, der eine Spur gefunden hat, ist seiner Meinung nach wichtiger als der, der keine gefunden hat.¹²⁰ Als Spur Gottes in der Welt sieht Spaemann den Menschen:

„Wir wissen nicht, wer wir sind, ehe wir wissen, wer Gott ist, aber wir können nicht von Gott wissen, wenn wir die Spur Gottes nicht wahrnehmen wollen, die wir selber sind, wir als Personen, als endliche, aber freie und wahrheitsfähige Wesen.“¹²¹

Das Dilemma, das Spaemann hier beschreibt, ist, dass der Mensch selbst die Spur Gottes ist und sich insofern selbst als solche erkennen müsste. Genau dies geschehe im Zeitalter des Szientismus jedoch oft nicht mehr. Vielmehr sehe der Mensch nicht mehr, wer er eigentlich ist, und halte die Vernunft für ein Produkt der Evolution, „das mit Wahrheit nichts zu tun hat“¹²². Unter diesen Voraussetzungen könne der Mensch nicht erwarten, dass ihm die

¹¹⁷ Vgl. Spaemann, Rationalität und Gottesglaube (2005), S. 5.

¹¹⁸ ebd.

¹¹⁹ Vgl. ebd.

¹²⁰ Vgl. a.a.O., S. 7.

¹²¹ a.a.O., S. 9.

¹²² ebd.

Existenz Gottes einleuchte. Das Problem bestehe darin, dass die Spur Gottes nicht unabhängig vom Menschen, vom Entdecker dieser Spur, existiert. Gott jedoch, so betont Spaemann, existiert vollkommen unabhängig davon, ob wir ihn erkennen oder nicht. Seiner Meinung nach kann sich der Mensch nur selbst „durchstreichen“¹²³, wenn er Gott nicht erkennen will, denn mit Gott verschwinde auch die Wahrheitsfähigkeit des Menschen. Diese stehe in direktem Zusammenhang mit Gott, da für Spaemann Wahrheitsfähigkeit als Schöpfung zu verstehen ist. Für das Selbstverständnis des Menschen sei der Gedanke tödlich, durch und durch Natur zu sein. Es sei denn, die Natur sei wiederum von Gott geschaffen und damit auch der Mensch ein gewolltes Werk Gottes. Unser Glaube an die Vernunft ist für Spaemann mit dem Glauben an Gott eng verknüpft. Allerdings räumt er ein, es sei nicht möglich, auf dem Wege des bloßen Denkens zum wirklichen Gott zu kommen.¹²⁴ Wenn es Gott nicht gebe, könne es auch keine Wahrheit geben, sondern nur verschiedene Perspektiven der Menschen, die alle ihre Berechtigung hätten. Es wäre eine Frage der Macht, welche Perspektive sich durchsetzte. Mit dem Glauben an Gott könne Gott als die Wahrheit betrachtet werden.¹²⁵

Auch Volker Gerhardt geht davon aus, dass im Gebrauch der Vernunft „die *Gegenwart des Absoluten*“¹²⁶ liegt. Der Zugang zu Gott erfolge durch das Bewusstsein des Menschen, sein Erleben oder wie er es in Bezug auf Schleiermacher ausdrückt, ein Gefühl.¹²⁷ Mit dieser Ansicht steht er Spaemanns Rede von der Spur Gottes, die im Menschen sichtbar werde, nahe, denn ohne das Bewusstsein des Menschen könnte Gott auf der Erde gar nicht gedacht werden. Zudem stimmt Gerhardt Spaemanns These zu, dass sich der Mensch ohne Gott eigentlich selbst durchstreichen müsse, wenn er davon ausgeht, dass der Mensch auf Gott nicht verzichten könne, „solange wir noch an den Sinn unseres eigenen Handelns glauben“¹²⁸. Gott als das Ganze gedacht erscheint hier – kongruent zu Spaemanns Gedanken – als das, was allen Vorgängen auf der Erde Sinn verleiht.

3.1.5 Zusammenfassung

Sowohl Robert Spaemann als auch Volker Gerhardt denken Gott als das Ganze der Wirklichkeit, als das Absolute und Unbedingte. Beide gehen davon aus, dass der Mensch das

¹²³ Spaemann, *Rationalität und Gottesglaube* (2005), S. 9.

¹²⁴ Vgl. <http://www.zenit.org/article-12176?l=german>, 7.5.2012.

¹²⁵ Vgl. ebd.

¹²⁶ Gerhardt, *Selbstbestimmung* (1999), S. 422.

¹²⁷ Vgl. Gerhardt, *Die Individualität des Glaubens* (2012), S. 293.

¹²⁸ a.a.O., S. 314.

Ganze Gottes nie wirklich erfassen kann und es keine Aussicht gibt, die Existenz Gottes zu beweisen. Gerhardt hält die Frage nach Gottes Existenz für sinnlos, da Existenz ein Merkmal unserer Welt sei und Gott dadurch zu einem Objekt in der Welt unter vielen anderen degradiert würde. Dies sieht Spaemann ähnlich, wenn er Gott nicht für ein Ding unter lauter Dingen hält. Nach Gerhardt wird der Mensch jedoch in meditativen Situationen empfänglich für das, was die Welt im Ganzen trägt.

In Bezug auf den Schöpfungsgedanken sind Gerhardt und Spaemann gegensätzlicher Auffassung. Spaemann glaubt an Gott als den Schöpfer der Welt und vermutet folglich einen außerhalb der Welt liegenden schöpferischen Willen. Zudem glaubt er an einen personalen Gott, wenngleich er einräumt, Gott müsse größer sein als das, was wir uns als Person vorstellen. Eine adäquate Lösung dieser Schwierigkeit sieht er in dem christlichen trinitarischen Gott. Zu seinem personalen Gottesbild passt, dass Spaemann davon ausgeht, nach dem Tod dem Schöpfer des Lebens begegnen zu werden. Volker Gerhardt hingegen lehnt die Vorstellung, dass die Entstehung des Lebens ein bewusster Schöpfungsakt eines personhaften Wesens ist, ab. Jedoch kommt er Spaemanns Auffassung entgegen, wenn er annimmt, dass Gott dem Menschen ähnlich sein müsse, wenn er ihm etwas bedeuten solle, und die metaphorische Rede von Gott als Vater und Schöpfer für eine adäquate Form hält, um Gott als Grund und Ziel unseres Daseins zu begreifen. Ebenso wie Spaemann einen außerhalb der Welt liegenden schöpferischen Willen annimmt, ist Gott auch für Gerhardt das Einzige, das außerhalb der Natur gedacht werden kann. Im Gegensatz zu Spaemann stellt er sich allerdings die Frage, inwieweit ein solcher Gott dann Einfluss auf die Welt nehmen kann. Eine Möglichkeit, die für Gerhardt in Frage kommt, ist Platons Denken von Gott als Geist, der durch die Seele des vernünftigen Menschen wirksam ist, was mit Spaemanns Denken korrespondiert. Sowohl Spaemann als auch Gerhardt räumen ein, dass das Nachdenken über Gott immer unzulänglich bleiben wird.

3.2 Gott als Sinn des Daseins

3.2.1 Gott und das Selbstverständnis des Menschen

Im nachdenklichen Umgang mit sich selbst erfährt der Mensch nach Volker Gerhardt von Ordnung, Zweck und Grund des Ganzen, was er als die „Sinnbedingung einer wahrheitsfähigen Rede von einem Ganzen, das uns etwas bedeutet“¹²⁹ bezeichnet. Diese

¹²⁹ Gerhardt, Glauben unter den Bedingungen des Wissens (2008), S. 19.

Bedingung müsse erfüllt sein, um überhaupt vom Ganzen sprechen zu können, und sie sei im Menschen, der offensichtlich vom Göttlichen sprechen könne, erfüllt. Für Gerhardt ist der Sinn das Medium, in dem der Mensch das Göttliche versteht. Der Mensch suche nach einem allumfassenden Grund, der dem Wissen vorausliegt, und könne sich selbst nur begreifen, wenn er sich an etwas messen kann, das in allem größer ist als er selbst, sodass er sich absetzen und vergleichen kann mit einer Vollkommenheit, der er selbst nicht genügt.¹³⁰ Es sei genau diese Unvollkommenheit des Menschen, die auf eine göttliche Macht hoffen ließe. In dieser Macht werden nach Gerhardt die Stärken des Menschen überboten und die Schwächen ausgeglichen. Außerdem werde dem Menschen mit der Aussicht auf Dauer auch die Angst vor der Endlichkeit genommen. Damit sei Gott immer „über uns hinaus und gleichwohl konstitutionell auf uns bezogen“¹³¹. Die Bezogenheit Gottes auf den Menschen, die auf den ersten Blick vermessen erscheinen mag, begründet Gerhardt sogleich, indem er erläutert, Gott müsse den Menschen in seinem Selbstverständnis berühren, wenn er ihm etwas sagen solle. Und genau dies sei der Fall, wenn Gott als Grund und damit als Sinn des Daseins erfahren werde. Auch Spaemann geht davon aus, dass Gott dem Menschen in seinem Leben auf der Erde etwas bedeuten muss. Die dringlichsten Fragen würden innerhalb der Welt nicht beantwortet, daher sei der Mensch auf ein „Jenseits der Tatsachen“¹³² angewiesen. Dieser jenseitige Sinn sei innerhalb der Welt der Objekte nicht durch Wissen erfahrbar, aber Spaemann geht davon aus, dass auch jenseits der Grenze des Wissbaren „dem Denken etwas aufgeht und hell wird, das dem Dasein erst seinen Sinn gibt“¹³³. Nach Gerhardt sucht das Individuum Halt in etwas, das ihm in seiner eigenen bewussten Existenz entgegenkomme.¹³⁴ Nur in etwas, das der eigenen Einheit und Einzigkeit entspricht, könne sich das Selbst beruhigen. Folglich müsse dieses Etwas ein Ganzes und eine Einheit in der Vielheit sein, woraus Gerhardt den Schluss zieht, die einzige Entsprechung sei das Ganze der Welt. Zur Untermauerung zieht er erneut Platons Äußerung heran, Gott sei das, was der Seele am nächsten ist.¹³⁵

¹³⁰ Vgl. Gerhardt, *Glauben unter den Bedingungen des Wissens* (2008), S. 19f.

¹³¹ Gerhardt, *Gott als Sinn des Daseins* (2009), in: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=1979752, 28.6.2012.

¹³² Spaemann, *Die Idee eines philosophischen Glaubens* (2009), S. 250.

¹³³ a.a.O., S. 252.

¹³⁴ Vgl. Gerhardt, *Die Vernunft des Glaubens* (2008), S. 144.

¹³⁵ Vgl. a.a.O., S. 146.

3.2.2 Sinn als Einbindung des Tuns in einen Zusammenhang

Sinn definiert Gerhardt als „Ausdruck der Einbindung unseres Tuns in einen Zusammenhang“¹³⁶, wodurch etwas Bedeutsames auf der einen Seite individualisiert und damit zugleich auf der anderen Seite universalisiert werde. Diesen Gedanken erklärt Gerhardt am Beispiel eines Vortrags: Die Rede des Vortragenden sei individuell und das Erleben des Vortrags für den Zuhörer ein individuelles Ereignis. Jedoch seien alle im Sinne des gesprochenen Satzes miteinander verbunden, weil davon ausgegangen werden könne, dass der Satz für alle verständlich ist. Das Verstehen vollziehe sich zwar individuell, jedoch nur sofern der Sinn eine universelle Reichweite habe. Auf diese Weise seien Individualität und Universalität miteinander verschränkt.¹³⁷ Außerdem fügt Gerhardt hinzu, dass sogar unser Wissen letztlich auf dem Glauben beruhe, das Wissen sei wirklich verständlich und treffe die Sache, womit wir letztlich „auf eine mögliche Übereinstimmung zwischen Ich und Welt“¹³⁸ setzten. Dies könnten wir nur im Vertrauen auf einen Sinn, in dem sich alles ins universelle Ganze füge. Dass es diesen Sinnhorizont, wie Gerhardt ihn nennt, geben muss, ist für ihn klar, denn dieser sei die Bedingung dafür, dass der Mensch überhaupt etwas verstehe, was offensichtlich der Fall sei. Aus diesem Grund hält Gerhardt es auch für „unsinnig“¹³⁹ die Existenz des Sinnhorizontes, den es ja definitiv gibt, beweisen zu wollen. Diesen tragenden Sinn des Ganzen nennt Gerhardt *Gott*. Im Gottesbegriff werde versucht, das unverständliche Ganze verständlich zu machen und das Sein werde in die Perspektive eines Sinns gerückt.¹⁴⁰ Löse sich der Mensch von Gott, dann blieben Welt und Mensch unvollständig.¹⁴¹ Im Glauben jedoch halte der Mensch daran fest, dass der Sinn des Lebens seinen Grund im Ganzen habe. Dies könne man nicht wissen, sondern lediglich glauben. Jedoch ist nach Gerhardt der alles tragende Grund nur solange geeignet selbiger zu sein, wie es eben nicht möglich ist, ihn zu beweisen und damit zu einer Tatsache zu degradieren.¹⁴² Solange wir an den Sinn unseres Handelns glaubten, könnten wir jedoch auch nicht auf Gott verzichten. Da der Mensch aber auf den Sinn seines Handelns angewiesen sei, sei es wichtig, dem Dasein einen „jeden Begriff übersteigenden Sinn“ zu geben. Je unbegreiflicher die Welt für den Menschen werde und je fragwürdiger es werde, sie mit einem Grund und Ziel zu verknüpfen, desto dringlicher sei

¹³⁶ Gerhardt, *Gott als Sinn des Daseins* (2009), in: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=1979752, 28.6.2012.

¹³⁷ Vgl. ebd.

¹³⁸ ebd.

¹³⁹ ebd.

¹⁴⁰ Vgl. Gerhardt, *Exemplarisches Denken* (2009), S. 75.

¹⁴¹ Vgl. a.a.O., S. 32.

¹⁴² Vgl. Gerhardt, *Die Individualität des Glaubens* (2012), S. 312.

genau dieser Sinn für den Menschen.¹⁴³ Nun könne der Mensch aber weiter fragen, welchen Sinn *das Ganze* habe. Dies ist nach Gerhardt jedoch nicht sinnvoll, denn der Sinn des Ganzen werde uns immer verschlossen bleiben, weil es seiner Meinung nach keinen Sinn macht, dem Ganzen der Welt einen Sinn zu unterlegen, da es Sinn nur da geben könne, „wo verständige Wesen *ihre* Zwecke verfolgen oder in nachvollziehbarer Weise anderem *ihre* Bedeutungen zuschreiben können“¹⁴⁴. Sinn beruht für Gerhardt auf einem Grund, in dem die Einheit des Selbst mit dem Ganzen der Welt verbunden ist. Wenn man dies *Gott* nenne, dann gebe es ihn genauso sicher wie die Einheit der Person im Ganzen des Daseins. Dies könne seiner Meinung nach, auch wenn er es eigentlich als sinnlos ablehnt, als Gottesbeweis verstanden werden.¹⁴⁵

Auch Robert Spaemann vertritt den Gedanken der Einheit, der sich im Gottesgedanken äußere. Der Mensch habe die Erfahrung gemacht, die Wirklichkeit nur mit dem auf der Erde Vorhandenen nicht befriedigend verstehen zu könne. Derjenige, der an Gott glaubt, könne diese Einheit „von Sein und Sinn“¹⁴⁶ herstellen. Genau wie Gerhardt geht auch Spaemann davon aus, dass wir nur an die Vernunft glauben können, weil wir mit Gott den Grund des Ganzen voraussetzen. Ansonsten ist der Gedanke, Gott als Sinn der Welt zu sehen, bei Spaemann nicht so ausdifferenziert dargelegt wie bei Gerhardt. Für ihn ist Gott der Grund, das Ziel sowie der Schöpfer der Welt. Und genau in diesem Aspekt liegt ein gravierender Unterschied zu Gerhardt, der in Gott eben gerade nicht den Schöpfer sieht, aber dennoch den Sinn des Ganzen in ihm erkennt. Für Spaemann kann Gott nur dann der Sinngeber des Lebens sein, wenn er der Schöpfer der Welt ist, denn sonst „reicht seine Macht nicht aus, der Welt ein Ziel und einen Sinn zu geben“¹⁴⁷. Hier tritt erneut Spaemanns personale Vorstellung Gottes zutage, die sich von Gerhardts abstrakterer Sichtweise stark unterscheidet. Gerhardts schlüssige Argumente, Gott als Sinn des Ganzen zu sehen, ohne sich ihn direkt als Schöpfergott vorzustellen, kommen für Spaemann nicht in Betracht.

¹⁴³ Vgl. Gerhardt, *Die Individualität des Glaubens* (2012), S. 326.

¹⁴⁴ Gerhardt, *Selbstbestimmung* (1999), S. 375.

¹⁴⁵ Vgl. Gerhardt, *Die Vernunft des Glaubens* (2008), S. 148. In Kap. 3.5.2 dieser Arbeit wird näher auf Gerhardts Gottesbeweis eingegangen.

¹⁴⁶ Spaemann, *Rationalität und Gottesglaube* (2005), S. 3.

¹⁴⁷ Spaemann, *Was ist eine gute Religion?* (2007), in: Ders., *Schritte über uns hinaus I* (2010), S. 375.

3.2.3 Zusammenfassung

Sowohl Volker Gerhardt als auch Robert Spaemann sind der Auffassung, Gott müsse auf den Menschen bezogen sein, wenn er ihm etwas bedeuten soll. Gerhardt sieht dabei den Sinn als das Medium, in dem der Mensch das Göttliche versteht. In Bezug auf Gott könne sich der Mensch mit etwas vergleichen und sich messen und sich dadurch selbst näher bestimmen. Zudem nehme die Aussicht auf Dauer dem Menschen die Angst vor der Endlichkeit. Spaemann geht ebenfalls davon aus, dass die dringlichsten Fragen auf der Erde durch reines Wissen nicht beantwortet werden können und meint, der Mensch sei daher auf ein Jenseits der Tatsachen angewiesen. Ebenso wie Gerhardt davon ausgeht, dass im Bezug des Menschen auf Gott Grund und Ziel des Daseins erfahren werden, ist Spaemann der Ansicht, dass dem Menschen bereits hier auf der Erde etwas aufleuchten kann, das dem Leben einen Sinn gibt.

Gerhardt und Spaemann erkennen in Gott den Sinnhorizont, in dem alle Menschen miteinander verbunden sind. Doch der gravierende Unterschied liegt darin, dass Spaemann Gott nur dann als Sinnstifter annehmen kann, wenn er ihn zugleich als Schöpfer des Lebens sieht. Hier ist Gerhardt anderer Auffassung, denn für ihn hat der Schöpfergedanke nicht dieselbe große Bedeutung. Sinn beruhe vielmehr auf einem Grund, in dem die Einheit des Selbst mit dem Ganzen der Welt verbunden sei.

3.3 Der Glaube

3.3.1 Glaube, Vernunft und Vertrauen

Für Robert Spaemann ist der Glaube nicht einfach ein Ausdruck dafür, dass wir etwas nicht wissen und deshalb nur vermuten können, auch wenn er zugesteht, dass der Zweifel des Glaubens an sich selbst nie ausgeschlossen werden könne.¹⁴⁸ Mit Jaspers hält er es für eine freie Entscheidung des Menschen eine kognitive Beziehung zum Absoluten aufzubauen, die Jaspers *Glauben* nennt, und damit offen zu sein „für den Anruf des Unbedingten“¹⁴⁹. Die andere Möglichkeit sei es, rein auf die kognitive Beziehung zu innerweltlichen Gegenständen zu vertrauen und sie für das Fundament des Lebens zu halten; diese Möglichkeit bezeichnet ein reines Fürwahrhalten des Wissens in der Welt der Objekte. Zwar zeigt Spaemann hier beide Möglichkeiten auf, doch seine Präferenz liegt ganz eindeutig auf der transzendenten

¹⁴⁸ Vgl. Spaemann, *Die Idee eines philosophischen Glaubens* (2009), S. 249.

¹⁴⁹ a.a.O., S. 255.

Ebene, die Gott als Grund des Ganzen sieht. Der Gottesgedanke ist seiner Meinung nach bereits im Menschen angelegt, andernfalls würden die Offenbarungsschriften ins Leere laufen.¹⁵⁰ Der rationale Zugang zur Gottesidee sei heute jedoch ein anderer als in der Antike und im Mittelalter, denn damals sei in den Gottesbeweisen die Vernünftigkeit der Struktur der Welt immer vorausgesetzt worden. Dies sei später, beispielsweise bei Nietzsche, nicht mehr der Fall gewesen, denn gerade die Zugänglichkeit der Welt durch die Vernunft sei in Frage gestellt worden. Vor allem habe Nietzsche dadurch gezeigt, dass hinter der Annahme, die Welt könne mithilfe der Vernunft erschlossen werden, schon ein theologischer Gedanke stehe.¹⁵¹ Der Glaube an das Gemeinsame der Vernunft, an eine gemeinsame Verständigungsbasis, lehne Nietzsche als theologischen Gedanken ab, doch daraus folge, dass mit dem Gottesgedanken auch der Glaube an die Vernunft verschwindet. Folglich stehe der Mensch nicht vor der Alternative wissenschaftliche Erklärung oder Gottesglaube, sondern Verzicht auf Verstehen und Resignation der Vernunft oder Gottesglaube. Der Glaube an Gott bedeutet für ihn, an einen Grund der Welt zu glauben.¹⁵²

Volker Gerhardt denkt in diesem Punkt ganz ähnlich. Auch er ist der Meinung, dass der Glaube das Wissen trägt und Wissen ohne Glauben unmöglich ist. Und ebenso wie Spaemann geht er davon aus, dass Wissen zwar unverzichtbar ist, wir aber das Vertrauen in das Wissen nicht auf Wissen aufbauen können, sondern daran glauben müssen.¹⁵³ Der religiöse Mensch brauche zudem die Überzeugung, dass es wahr ist, was er glaubt.¹⁵⁴ In seinem Geltungsanspruch beziehe sich der Glaube nicht nur auf die Gläubigen, sondern auf die gesamte Öffentlichkeit. Gerhardt definiert Glauben als „eine durch rationale Momente bestimmte Emotion, die auf das Engste mit der Welterfahrung des Individuums, mit dem Bewusstsein seiner Endlichkeit, der Kenntnis seiner Chancen und Defizite sowie mit der problem- und lösungsorientierten Ausrichtung auf wesentliche Daseinsfragen verbunden ist“¹⁵⁵. Glaube ist für ihn die Kraft, den im Handeln benötigten Sinn im Ganzen des Daseins festzuhalten. Der Mensch glaube an seine eigenen Fähigkeiten und an sein erworbenes Wissen. Dieses Vertrauen stehe in einem Sinnhorizont, der das Selbstbewusstsein des Menschen mit der Einsichtigkeit der Welt verbindet. In der eigenen Wirksamkeit könne der

¹⁵⁰ Vgl. <http://www.br-online.de/download/pdf/alpha/s/spaemann.pdf>, 27.5.2012.

¹⁵¹ Vgl. ebd.

¹⁵² Vgl. Spaemann, Rationalität und Gottesglaube (2005), S. 3.

¹⁵³ Vgl. Gerhardt, Die Vernunft des Glaubens (2008), S. 142f.

¹⁵⁴ Vgl. Gerhardt, Der Glaube als Einstellung zum Wissen (2010), in: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=2489606, 11.6.2012.

¹⁵⁵ Gerhardt, Gott als Sinn des Daseins (2009), in: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=1979752, 28.6.2012.

Mensch die Wirksamkeit Gottes erfahren.¹⁵⁶ Der bewusst handelnde Mensch setze eine Welt voraus, in der er sich selbst erkenne und die ihm nicht fremd gegenübersteht, sondern ihm offen ist. Damit wird Gott, auch wenn er in der Welt erfahrbar ist, nicht zu einem Gegenstand der tatsächlichen Welt. Man könne von ihm nicht wie von einem empirischen Gegenstand sprechen. Um dennoch in ein ausdrucksfähiges Verhältnis zu Gott zu gelangen, sei es, wie Gerhardt mit einem Kant-Zitat äußert, nötig, das Wissen zu begrenzen, um dem Glauben Platz zu machen.¹⁵⁷ Dann sei es auch keine Frage mehr, ob die Existenz Gottes beweisbar ist. Vielmehr sei es so, dass Gott in dem Augenblick, in dem er zur reinen Tatsache innerhalb der Welt degradiert würde, ungeeignet wäre, der alles tragende Grund zu sein. Ein derartiger Beweis sei jedoch nicht möglich, sodass man glauben müsse, wenn man noch an seine Überzeugungen, die auf Wissen basieren, glauben wolle.¹⁵⁸ Der menschliche Glaube gehe nicht nur von den Sachkenntnissen der Dingwelt aus, sondern sei wesentlich von den existenziellen Orientierungsfragen im Weltzusammenhang motiviert. Diesen Sinnhorizont müsse jedoch die Vernunft erschließen, damit wir wissen, worauf sich der Glaube beziehen kann. Daraus folge, dass die Vernunft den Glauben trage. Der Glaube, der auf diese Weise als Einstellung zum Dasein, zur Welt und zu sich selbst aufgefasst wird, ist nach Gerhardt „unverzichtbar“¹⁵⁹.

Der Glaube ist für Gerhardt weder an Ursache-Wirkung-Relationen noch an physische Vorgänge in der Welt gebunden. Er sei vielmehr „die Meinung, in der sich für den Menschen alles darstellt, was immer Gegenstand seines Wissens werden soll“¹⁶⁰. Daraus folgert er ebenso wie Spaemann, dass Wissen und Glauben ineinander greifen und sich gegenseitig stützen. Solange der Mensch über ein Bewusstsein verfüge, könne er nicht auf den Glauben verzichten, denn dieser sei die Grundlage dafür, dass der Mensch wissen könne, da bereits das Alltagswissen ein Selbst- und Weltvertrauen benötigt, für das es nach Gerhardt derzeit keinen besseren Begriff als den des Glaubens gibt. Daraus gehe hervor, dass jeder Mensch, der beansprucht, etwas zu wissen, gleichzeitig auch glauben müsse. In diesem Punkt stimmt er also mit Spaemann überein, für den der Glaube an die Vernunft ebenfalls den Glauben an Gott impliziert. Nun schlägt Gerhardt aber einen interessanten Bogen zwischen den einzelnen Kulturen und damit auch zwischen den Religionen. Die Dreierkonstellation von Selbst, Gemeinschaft und Welt gehöre bei allen Menschen zur Struktur des Wissens. Die Art, in der die Menschen ihr Vertrauen in das Wissen zum Ausdruck brächten, sei aber je nach Kultur

¹⁵⁶ Vgl. Gerhardt, Die Vernunft des Glaubens (2008), S. 149.

¹⁵⁷ Vgl. Gerhard, Die Individualität des Glaubens (2012), S. 297.

¹⁵⁸ Vgl. a.a.O., S. 312.

¹⁵⁹ a.a.O., S. 313.

¹⁶⁰ Gerhardt, Der Glaube als Einstellung zum Wissen (2010), in: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=2489606, 11.6.2012.

und je nach den Individuen, die sich in dem Wissen verbinden und unterscheiden wollten, verschieden. Daraus schließt Gerhardt, dass der Glaube an das Wissen eigentlich „in dem Vertrauen auf die jedes Wissen tragende Verbindung von Ich, Wir und Welt, die uns in der Form eines begrifflich zugänglichen Sachverhalts gegenübersteht“¹⁶¹, besteht. Den Glauben *an* das Wissen nennt Gerhardt lieber einen Glauben *im* Wissen. Dieser bestehe darin, dass der Mensch eine Gewissheit habe, die davon ausgeht, in allem die Teile eines Ganzen zu erkennen, in das sich alles fügt. Diesen Glauben, der das Wissen immer begleiten müsse, könne man eine „epistemische Überzeugung“¹⁶² nennen. Die Verbindung zum Glauben an einen Gott ist hier noch nicht direkt gegeben, wie das bei Spaemann der Fall ist. Gerhardt schlägt den Bogen zum Gottesgedanken folgendermaßen: Das Vertrauen in das Wissen sei von grundsätzlicher Art, da Ich, Wir und Welt gleichermaßen davon erfasst seien. Dieses Vertrauen bezeichnet er daher als metaphysisch. Die Erwartungen, die auf das Wissen gerichtet seien, seien auf das Ganze des Weltzusammenhangs bezogen, das wir durch das Zusammenspiel natürlicher Kräfte zu begründen suchten. In dieser Erklärung erkennt Gerhardt eine metaphysische Leistung, „die vom Gelingen des Wissens und des mit ihm verknüpften Handelns auf den unterstellten Funktionszusammenhang des Daseins schließt“¹⁶³. Nun sei der Schritt zum Gottesgedanken leicht, indem das Vertrauen an den im Wissen angenommenen rationalen Zusammenhang der Welt durch ein ausdrückliches Bekenntnis zum Grund des Ganzen ersetzt würde: „So gesehen hebt der religiöse Glaube die stets mitlaufende Überzeugung in die Tragfähigkeit des Wissens auf das Niveau einer ausdrücklichen Gewissheit.“¹⁶⁴ Im Glauben nehme der Mensch die Welt nicht einfach als gegeben hin, sondern setze sich in Beziehung zur Welt und suche im Grund des Ganzen sein Gegenüber. Diesen Schritt vom Vertrauen hin zum Glauben an Gott sieht Gerhardt jedoch nicht als selbstverständlich und zwingend an. Jedoch zeigt er die Konsequenzen eines Verharrens im reinen Glauben an das Wissen – ohne den Schritt zum Gottesgedanken zu machen – sogleich auf und positioniert sich damit. Wert und Sinn könne es beim Verharren im reinen Glauben an das Wissen nur in der Abwägung von Vor- und Nachteilen geben, Wahrheit und Freiheit könnten nur nützliche Illusionen sein. Utilitarismus, Relativismus und Materialismus seien die Folgen. Wer im Ganzen einen Sinn sehe, könne sich selbst als eigenständige, freie, selbstbewusste Person gegenüber der Welt behaupten. Auch in Grenzerfahrungen könne der gläubige Mensch auf die Stimmigkeit, „in der Natur und

¹⁶¹ Gerhardt, Der Glaube als Einstellung zum Wissen (2010), in: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=2489606, 11.6.2012.

¹⁶² ebd.

¹⁶³ ebd.

¹⁶⁴ ebd.

Vernunft nicht auseinanderfallen“¹⁶⁵, vertrauen. Das Wissen könne dem Menschen als das erscheinen, was ihn mit Gott verbindet, wodurch auch das Wissen einen Grund im Ganzen des Daseins erführe. Zudem erhalte der Mensch erst durch den Glauben seine Souveränität, auch wenn er der ihn überbietenden Macht grundsätzlich unterlegen ist:

„Souverän ist, wer im Bewusstsein seiner Grenzen das ihm selbst Mögliche tut und darauf vertrauen kann, dennoch das im Ganzen Angemessene zu tun. Zu diesem in sich gerechtfertigten, das menschliche Dasein mitsamt seinem Wissen tragenden Begriff des Ganzen kann nur der Begriff eines Gottes verhelfen.“¹⁶⁶

Den Aspekt des Vertrauens greift auch Spaemann auf, jedoch bezieht sich sein Begriff des Vertrauens auf eine ganz andere Ebene als dies bei Gerhardt der Fall ist. Zwar hält auch Spaemann Vertrauen für das „A und O des Glaubens“¹⁶⁷, jedoch bezieht sich dieses Vertrauen mehr auf unser Alltagsverständnis des Begriffs, denn Spaemann kommt sogleich wieder auf sein personales Gottesbild zu sprechen. Man könne nur einem Gott vertrauen, der es gut meint, und dieses Gutmeinen gehe nur, wenn Gott Person sei. Sein Vertrauen in Gott beeinflusst auch seine Vorstellung vom Jenseits. Er glaubt fest daran, nach dem Tod in die eigentliche Welt zu gelangen, für die das irdische Leben nur eine Vorbereitung war.¹⁶⁸ Im Vertrauen auf die Ewigkeit entfalle für den Christen der Druck, aus dem diesseitigen Leben so viel mitnehmen zu müssen, wie es geht. Denn der Christ habe noch das ewige Leben vor sich. Dieses stellt sich Spaemann als „zeitlosen Augenblick intensiven Glücks“¹⁶⁹ vor. Außerdem geht er davon aus, nach dem Tod dem Urheber des Lebens zu begegnen. Seiner Meinung nach ist es ein Glaubensakt, etwas für wirklich oder für unwirklich zu halten. Er zieht das Beispiel eines Traums zur Demonstration seiner These heran. Als Junge habe er von einer Hexe geträumt, die ihn verfolgte. Da habe er sich daran erinnert, dass ihm seine Mutter beigebracht hatte, es gebe keine Hexen. Da seine Mutter immer die Wahrheit gesagt habe, habe er ihr geglaubt und daraus gefolgert, die Hexe müsse geträumt sein. Im Vertrauen auf die Wahrheit der Aussage der Mutter habe er sich auf den Boden geworfen und sei aufgewacht. Sein Verhalten sei nicht auf empirische Tatsachen zurückzuführen, denn im Traum selbst habe er das Nichtexistieren von Hexen nicht beweisen können. Stattdessen sei es ein Akt des Glaubens gewesen, der ihn das Risiko eingehen ließ, die Hexe für unwirklich zu halten.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Gerhardt, Der Glaube als Einstellung zum Wissen (2010), in: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=2489606, 11.6.2012.

¹⁶⁶ ebd.

¹⁶⁷ <http://www.dominik-klenk.de/wo-war-gott-in-japan-interview-mit-robert-spaemann-195>, 7.5.2012.

¹⁶⁸ Vgl. <http://www.kath.net/detail.php?id=26547>, 27.5.2012.

¹⁶⁹ Vgl. ebd.

¹⁷⁰ Vgl. Spaemann, Wirklichkeit als Anthropomorphismus (2008), S. 15.

3.3.2 Glaube und Religion

Spaemann definiert Religion als „Verhältnis des Menschen zum Absoluten, zum Göttlichen“¹⁷¹. Der einzige Maßstab dieses Verhältnisses sei die Wahrheit. Glauben bedeutet für ihn an eine fundamentale Rationalität und an den finalen Sieg des Guten zu glauben sowie an die Einheit des Mächtigen und Guten, des Seins und des Sinns. Die bedingungslose Unterwerfung unter den Willen Gottes, der sich in dem zeige, was wir nicht ändern können, sei die erste Haltung des Gläubigen.¹⁷² Glaube an Gott bedeute nicht, dass Gott eine Idee des Menschen sei, sondern genau in umgekehrter Weise daran zu glauben, dass der Mensch die Idee Gottes sei.¹⁷³ In der Religion sei das Absolute immer schon präsent. Religion sehe in der Natur eine uns gegebene Schöpfung, aus der der Wille des Schöpfers ablesbar sei. Spaemann hält es wie Wittgenstein, den er mit dem Satz, wenn es Gott nicht gebe, sei alles erlaubt, zitiert. Diese Aussage sei auch wahr, wenn die sittlichen Gesetze dem Menschen prinzipiell auch so einleuchteten, jedoch sei dann nicht klar, was es heiße, überhaupt irgendetwas zu sollen, denn keine Werteeinsicht könne Personen nötigen, sich ihr unterzuordnen.¹⁷⁴ Diesen Gedanken erläutert Spaemann sogleich mit Bezugnahme auf die Verantwortung des Menschen. Wenn es er selbst sei, demgegenüber der Mensch Verantwortung haben soll, dann könne er jederzeit selbst definieren, worin diese Verantwortung besteht. Der Begriff der Verantwortung für sich selbst sei nur dann nicht leer, wenn er als religiöser Begriff verstanden werde, wodurch verantwortliches Handeln seine Beliebigkeit verliere. Nach Spaemann könne der Mensch keine Universalverantwortung für die ganze Welt übernehmen, sondern stets nur in seinem eigenen, kleinen Umfeld verantwortlich handeln. Dass dies möglich ist, liege an der Entlastung von universeller Verantwortung, die er in der Religion sieht. Damit wird Religion zur Bedingung sittlichen Handelns.¹⁷⁵ Auch in anderer Hinsicht erfahre der Mensch Entlastung durch die Religion. Bei Schuld und Versagen könne der Mensch auf Verzeihen und Vergebung vertrauen und dadurch wieder Hoffnung schöpfen, „die Gesamtbilanz seines Lebens noch ins Positive wenden zu können“¹⁷⁶. Durch Reue allein sei dies dem Menschen nicht möglich, da der Mensch seine Schuld nicht selbst begleichen könne. Nur durch die Hoffnung auf ein Verzeihen durch Gott könne der Mensch wieder Sinn in seinem Handeln erfahren.

¹⁷¹ Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht* (2010), S. 141.

¹⁷² Vgl. Spaemann, *Rationalität und Gottesglaube* (2005), S. 4.

¹⁷³ Vgl. a.a.O., S. 7.

¹⁷⁴ Vgl. Spaemann, *Personen* (1996), S. 105.

¹⁷⁵ Vgl. a.a.O., S. 109.

¹⁷⁶ ebd.

Eine funktionale Deutung der Religion ist nach Spaemann wegen der Relativierung des Absoluten nicht angemessen.¹⁷⁷ Religion als Kontingenzbewältigung zu sehen, erscheint ihm ebenfalls nicht als sinnvoll bzw. als zu unspezifisch. Zudem habe die Religion in diesem Bereich einen starken Konkurrenten in der Wissenschaft. Der Unterschied zwischen Religion und Wissenschaft führe zwar nicht zu einem Widerspruch im Resultat, aber er bestehe in einer Gegenläufigkeit der Tendenzen. Während die Wissenschaft eine Tendenz der Trivialisierung verfolge, stehe bei der Religion eher die Enttrivialisierung im Vordergrund. Dass die Welt so ist, wie sie ist, ist nach Spaemann kein möglicher Gegenstand einer wissenschaftlichen Erklärung. Religion bedeute, sich zum Sein der Welt im Ganzen selbst noch einmal „als zu einem kontingenten Faktum zu verhalten“¹⁷⁸. Die Frage danach, warum alles so ist, wie es ist, werde durch die Religion nicht gelöst, vielmehr lasse die Religion diese Frage erst entstehen. Spaemann beruft sich auf Wittgenstein, nach dem an Gott zu glauben bedeutet, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht getan ist. Zwar habe Religion auch eine Bestanderhaltungsfunktion, doch diese definiere „nicht den Kern der Religion selbst“¹⁷⁹. Die Bestanderhaltungsfunktion könne in der Rettung, die das ewige Leben verspricht, gesehen werden. Dadurch werde zum einen die Vergänglichkeit und Kontingenz des irdischen Lebens aufgehoben und zum anderen nehme das Individuum an der Aufhebung von Kontingenz und Vergänglichkeit teil, behalte aber seine Individualität, sodass es nicht in der Unendlichkeit „wie ein Tropfen im Meer der Gottheit“¹⁸⁰ verschwinde. Eine funktionale Interpretation dieses Glaubens an das ewige Leben frage nun, was der Glaube für das jetzige Leben der Menschen bedeute. Dies sei zwar eine Möglichkeit, aber Religion könne man es nur dann nennen, wenn man das ewige Leben als wirklich denke.¹⁸¹

Eine gute Religion muss nach Spaemann eine wahre sein, doch die Wahrheit einer Religion lasse sich nicht beweisen. Auch hier zieht Spaemann wieder ein Beispiel für die Erläuterung heran: Eine Oase in der Wüste könne zwar eine Illusion sein, doch dass es so etwas wie Durst gebe, sei der Beweis dafür, dass es auch Wasser gibt, weil es sonst auch keinen Durst geben könne. Dementsprechend frage er sich, ob nicht auch das Gerücht von Gott „eine Weise Gottes sein [könne], sich bemerkbar zu machen“¹⁸². Für die bestmögliche Religion hält Spaemann den Glauben, „dass die Welt kein geschlossenes System ist, sondern dass das Absolute, der Schöpfer der Welt, selbst in diese Welt eingetreten ist und sich mit dem

¹⁷⁷ Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht* (2010), S. 106.

¹⁷⁸ a.a.O., S. 110.

¹⁷⁹ a.a.O., S. 113.

¹⁸⁰ ebd.

¹⁸¹ Vgl. a.a.O., S. 119.

¹⁸² Spaemann, *Was ist eine gute Religion?* (2007), in: Ders., *Schritte über uns hinaus I* (2010), S. 374.

Menschen in einer unauflöslchen Einheit verbunden hat¹⁸³. Außerdem gehöre es zu einer guten Religion, gute Gründe für den Glauben zu haben. Der christliche Glaube gehe davon aus, dass Jesus Christus in die Welt gekommen sei, um die Verbindung der Menschen zu ihrem außerweltlichen Ursprung, d.h. zu ihrem Schöpfer wiederherzustellen.¹⁸⁴ Eine Religion könne nur dann mit der Identität eines Menschen verschmelzen, wenn sie auch Raum für die spezifisch kontingenten Elemente der Identitätsbildung lasse, z.B. für Riten. Diese seien in besonderer Weise Ausdrucks- und Reproduktionsformen religiöser Identität und für die Menschen von besonderer Bedeutung. Die Abschaffung von festen Riten könne den Menschen großen Schaden zufügen und dazu führen, dass diese vom Glauben abfallen. Spaemann bezeichnet die Riten auch als „irdische[...] Gefäße der Wahrheit“¹⁸⁵.

Zum Thema Mission äußert sich Spaemann positiv. Eine lebendige, universalistische Religion könne auf Mission nicht verzichten. Darunter versteht er, dass man die Menschen mit dem Evangelium so vertraut macht, dass sie sich daraufhin entscheiden können. Jedoch hält er es für wichtig, dass Menschen verschiedener Religionen in Frieden nebeneinander leben können. Nur dann sei auch ein fruchtbarer Austausch zwischen den Religionen möglich.¹⁸⁶ Wenn auf allen Seiten eine Bereitschaft zum Dialog vorhanden sei, könne eine fortschreitende gegenseitige Bereicherung der Religionen stattfinden. Dabei könne herausgefunden werden, inwieweit Elemente der anderen Religion in die eigene integrierbar seien und zur Vertiefung beitragen könnten. Der Christ sehe Christus als letzte Integrationsform der Wahrheit, in dem das Ganze aller möglichen Einsicht über Gott antizipiert sei. Diese Einsicht wünsche der Christ auch den anderen, er könne aber auch von ihnen noch etwas lernen.¹⁸⁷ Zwar äußert sich Gerhardt nicht direkt zur Mission, jedoch lässt seine oben skizzierte Ansicht zum Glauben an das Wissen vermuten, dass er gegensätzlicher Auffassung ist. Gerhardt geht davon aus, dass der Glaube an das Wissen im Vertrauen auf die tragende Verbindung von Ich, Wir und Welt beruht. Wie sich dieses Vertrauen ausdrückt, sei je nach Kultur und auch je nach Individuum verschieden. Das klingt nach einem Plädoyer für Toleranz sowohl innerhalb als auch zwischen den Religionen. Spaemanns Ausführungen basieren zwar auf einem Dialog und er wünscht sich, dass die Religionen voneinander lernen, doch im Grunde sagt er klar, dass ein Christ nur in Christus die Wahrheit sieht und sich davon auch nicht abbringen lassen wird. Wenn beide Dialogpartner der Ansicht sind, die Wahrheit gefunden zu haben und ihre eigene

¹⁸³ Spaemann, Was ist eine gute Religion? (2007), in: Ders., Schritte über uns hinaus I (2010), S. 375.

¹⁸⁴ Vgl. Spaemann, Das Gezeugte, das Gemachte und das Geschaffene (2006/07), in: Ders., Schritte über uns hinaus II (2011), S. 309.

¹⁸⁵ Spaemann, Das unsterbliche Gerücht (2010), S. 144.

¹⁸⁶ Vgl. a.a.O., S. 150.

¹⁸⁷ Vgl. a.a.O., S. 161.

Religion – überspitzt formuliert – für die einzig richtige halten, dann stellt sich die Frage, inwieweit ein Lernen von der anderen Religion überhaupt möglich ist, vor allem, wenn dahinter eigentlich der Gedanke steht, den anderen von der Wahrheit der eigenen Religion zu überzeugen, wie es Spaemann deutlich sagt.

Für Volker Gerhardt besteht die elementare Funktion des Glaubens darin, dem Individuum eine Aussicht auf sein eigenes Seelenheil zu eröffnen. Die Religion verspreche einen Zugang zur einsichtigen, alle Fragen beruhigenden Einheit von Individuum und Welt.¹⁸⁸ Letztlich zielten die Religionen darauf, den Einzelnen zu überzeugen. Dieser müsse jedoch selbst entscheiden, ob der Prozess der Überzeugung gelingt oder nicht. Gerhardt zitiert an dieser Stelle Kant mit der Aussage, der Glaube in den Weltreligionen sei ein subjektives Fürwahrhalten. Ähnlich wie Spaemann bewertet auch Gerhardt Riten in der Religion als positiv. Durch Riten werde eine gemeinsame Haltung zum Leben eingeübt, durch die der Einzelne einen Sinn im Ganzen erkennen könne, wenn er die Botschaft für sich annehme. Sei dies der Fall, erreiche das Individuum eine Vergewisserung seiner Einzigartigkeit und eine „unendliche[...] Vertiefung seines individuellen Weltverhältnisses“¹⁸⁹. Die Vernunft der Religion sei auch die Vernunft der Wissenschaft, denn beide setzten darauf, dass die Vernunft auf ihren Grund in der Vernunft der Welt vertrauen kann. Gerhardt beschreibt Gott als Wesen, „das unserer menschlichen Vernunft unendlich überlegen ist und sie gleichwohl so in sich schließt, dass es ihr – nach Art eines menschlichen Wesens – verständig begegnet“¹⁹⁰. Daher könne sich der Mensch in Gott besser verstehen als ohne ihn. Vor diesem Hintergrund brauche sich die Religion vor der wissenschaftlichen Einsicht nicht zu fürchten, sondern sie müsse vielmehr unter Berücksichtigung aller neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse versuchen, die Menschen mit ihrer Botschaft zu erreichen. Eine Art Entlastungsfunktion, wie Spaemann sie in der Religion erkennt, findet sich auch bei Gerhardt, jedoch nicht in Form einer Entlastung von begangenen Sünden. Nach Gerhardt muss der Glaube, wenn er dem Menschen genügen können soll, eine „lebenslange, das Dasein tragende Verbindlichkeit“¹⁹¹ innehaben.

¹⁸⁸ Vgl. Gerhardt, Die Funktion der Religion und die Autonomie der Politik (2009), in: <http://www.tabvlarasa.de/37/Gerhardt.php>, 11.6.2012.

¹⁸⁹ ebd.

¹⁹⁰ Gerhardt, Die Vernunft des Glaubens (2008), S. 150.

¹⁹¹ Gerhardt, Die Individualität des Glaubens (2012), S. 298.

3.3.3 Subjektivität und Objektivität des Glaubens

Als problematisch stuft Gerhardt die gesellschaftliche Entwicklung ein, in der der Glaube mehr und mehr zu einer Privatangelegenheit werde, die aus der politisch garantierten Glaubensfreiheit scheinbar notwendig folge. Die Subjektivierung des Glaubens führe jedoch dazu, dass der Glaube zu einer „bloßen Meinung“¹⁹² werde und damit einerseits die ernste Hinwendung zu Gott und andererseits die existenzielle Bedeutung für das eigene Dasein einbüße. Das Göttliche könne nur dann eine Bedeutung für den Menschen haben, wenn dieser davon ausgehen kann, dass das, was er glaubt, auch für die anderen in irgendeiner Form gilt. Gerhardt ist indessen davon überzeugt, dass der Glaube auf einer Gewissheit beruht, die in der „Gewissheit eines trotz allem gegebenen Heils“¹⁹³ liege. Die Grunderfahrung des Religiösen könne niemals subjektiv sein, denn damit würde man die Inhalte leugnen. In der Gewissheit, die der Gläubige verspürt, habe sie einen hohen Grad an Intersubjektivität, denn sie könne jedem gegenwärtig werden. Vielleicht ist es das, was Spaemann mit seinem Missionsgedanken im Blick hat, wenn er davon spricht, dass zwar der Christ nicht von seinem Glauben abrücken werde, aber die Religionen voneinander lernen könnten. Möglicherweise meint er die von Gerhardt so genannte Intersubjektivität, die den Menschen verschiedener Religionen im Dialog deutlich werden könne, wenn man bereit sei, sich auf den anderen einzulassen. Die Gewissheit des Gläubigen umschreibt Gerhardt in Anlehnung an Schleiermacher als Gefühl, das er mit der Stimmung vergleicht, die einen überkommt, wenn man in den blauen Frühlingshimmel schaut. Von diesem Gefühl nähmen wir an, dass es auch andere Menschen so empfinden und daher „können wir über Gott nicht sprechen, als ginge er niemanden etwas an“¹⁹⁴. Die Überschwänglichkeit habe ihren Grund darin, dass der Glaubende seine Abhängigkeit von einem Notwendigen als Glück erfahre, da in der Abhängigkeit zugleich die Gemeinschaft mit dem, von dem man abhängig ist, zum Vorschein komme. Insofern wird auch einleuchtend, warum der Glaube niemals nur subjektiv sein kann, sondern immer ein objektives Moment braucht, wenn er als wahr angesehen werden soll.

3.3.4 Zusammenfassung

Sowohl Gerhardt als auch Spaemann sind der Auffassung, Wissen sei ohne Glauben unmöglich, da wir auch an das Wissen glauben müssten. Insofern bedinge das eine das andere

¹⁹² Gerhardt, Die Individualität des Glaubens (2012), S. 302.

¹⁹³ a.a.O., S. 303.

¹⁹⁴ a.a.O., S. 306.

und eine Konkurrenzsituation, wie sie heute oft angenommen werde, sei nicht gegeben. Der Glaube an das Wissen besteht nach Gerhardt im Vertrauen auf die tragende Verbindung zwischen Ich, Wir und Welt. Im Glauben setze sich der Mensch in Beziehung zur Welt und suche im Grund des Ganzen sein Gegenüber. Vertrauen ist auch für Spaemann der wichtigste Aspekt des Glaubens, doch er denkt dabei im Gegensatz zu Gerhardt an einen personalen Gott, der es gut mit dem Menschen meint. Während Spaemann Glauben als Beziehung zum Absoluten und das Offensein für den Anruf des Unbedingten definiert und so seinem personalen Gottesbild treu bleibt, ist für Gerhardt Glauben die Einstellung zum Dasein, zur Welt und zu sich selbst und insofern unverzichtbar. Der Glaube sei die Kraft, den für das Handeln nötigen Sinn im Ganzen des Daseins festzuhalten.

Eine Funktion der Religion liegt für Gerhardt in der Aussicht auf das Seelenheil des Individuums. Hier stimmt er mit Spaemann überein, der zwar eine funktionale Deutung der Religion beispielsweise als Kontingenzbewältigung ablehnt, aber dennoch vom ewigen Leben spricht und davon ausgeht, dass dieses in der Religion für wirklich gehalten werden muss. Auch hinsichtlich der Rituale ist die Auffassung beider Philosophen ähnlich. Gerhardt sieht in ihnen das Einüben einer gemeinsamen Haltung zum Leben, was dem Einzelnen durchaus dienlich sein könne, und Spaemann hält Rituale für Elemente der Identitätsbildung und insofern für sehr wichtig. Spaemann definiert Religion als Verhältnis des Menschen zum Absoluten. Die erste Haltung des Gläubigen sei die Unterwerfung unter den Willen Gottes, den er in dem zu erkennen glaubt, was der Mensch nicht ändern könne. Religion sehe in der Natur die Schöpfung, aus der Gottes Wille ablesbar sei. Dieser sei notwendig, wenn es verbindliche Werte geben solle. Dieser Auffassung widerspricht Gerhardt, der ebenso wenig einen Schöpfergott wie einen in der Welt wirkenden göttlichen Willen annimmt. Die von Spaemann angenommene Entlastungsfunktion, die er in der Aussicht auf einen verzeihenden Gott sieht, der das Handeln nach einem Fehlverhalten erst wieder sinnvoll macht, wird von Gerhardt – wenn auch in anderer Form – ebenfalls angenommen. Gerhardt sieht die Entlastung jedoch in der lebenslangen, das Dasein tragenden Verbindlichkeit des Glaubens.

In der zunehmenden Tendenz der Subjektivierung des Glaubens sieht Gerhardt eine Gefahr, die dazu führe, dass Glaube mehr und mehr zu einer bloßen Meinung werde. Dabei könne die Grunderfahrung des Religiösen niemals subjektiv sein. Glaube brauche ein objektives Moment, wenn er als wahr angesehen werden solle. Hier stimmt auch Spaemann zu, der davon ausgeht, eine Religion müsse den Anspruch auf Wahrheit erheben. Er hält auch Mission für richtig. Dabei geht er allerdings davon aus, dass die Gesprächspartner zum Dialog

bereit sind und von der anderen Religion lernen möchten, wenngleich er einräumt, dass der Christ von seiner Position nicht abrücken und versuchen werde, den Gesprächspartner von seiner Meinung zu überzeugen. Möglicherweise hat Spaemann dabei aber das im Blick, was Gerhardt unter dem objektiven Moment der Religion versteht. Gerhardt scheint eine offenere Haltung zu den Religionen zu haben, denn er beschreibt die tragende Verbindung von Ich, Wir und Welt, nach der alle Menschen ihr Wissen strukturieren, als je nach Kultur und Individuum verschieden. Damit steht er für Toleranz sowohl innerhalb als auch zwischen den Religionen. Zwar geht auch er davon aus, dass Religionen darauf zielen, den Einzelnen zu überzeugen, aber er berücksichtigt die Verschiedenheit der Menschen und denkt die verschiedenen Religionen als unterschiedliche Ausdrucksformen desselben religiösen Grundgefühls. Deshalb rückt der Gedanke der Mission bei ihm nicht ins Blickfeld.

3.4 Moderne Gottesbeweise

3.4.1 Robert Spaemanns „letzter Gottesbeweis“ mithilfe des Futurum exactum: Gott als Bewusstsein, in dem alles, was passiert, für immer aufgehoben ist

Robert Spaemanns Gottesbeweis, der 2007 im Pattloch Verlag erschienen ist, soll die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott demonstrieren. Er sieht sein Argument für die Existenz Gottes in einer Reihe mit Pascals *Wette* und Kants *Postulat*.¹⁹⁵ Im Unterschied zu diesen gründe sein Argument jedoch nicht auf eudämonistischem oder moralischem Interesse, sondern auf der an Nietzsche anknüpfenden Annahme, ohne Gott könne es keine Wahrheit geben. Nach Nietzsche bedingen der Glaube an die Existenz Gottes und der Gedanke der Wahrheit bzw. der Wahrheitsfähigkeit des Menschen einander. Nietzsche stellte die Wahrheitsfähigkeit des Menschen in Frage, indem er davon ausging, dass es möglich sein könnte, dass wir im Absurden leben. Daher könne nach Spaemann nun kein Gottesbeweis mehr geführt werden, der auf der Wahrheitsfähigkeit des Menschen gründet.¹⁹⁶ Sein Ziel ist ein nietzsche-resistenter Gottesbeweis, denn auch er geht davon aus, dass ohne Gott Wahrheit nicht möglich ist.

Spaemann leitet seinen Gottesbeweis aus der Grammatik, genauer gesagt aus dem Futurum exactum, her. Die Struktur des Gottesbeweises ist folgende:

¹⁹⁵ Vgl. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis* (2007), S. 7.

¹⁹⁶ Vgl. a.a.O., S. 28.

- I.₁ Wir nehmen die gegenwärtigen Tatsachen als Wahrheiten an.
- I.₂ Diese Wahrheiten besitzen Ewigkeitscharakter.
- II.₁ Zur Vergangenheit gehört immer eine Gegenwart, deren Vergangenheit sie ist.
- II.₂ Diese Wahrheiten hängen nicht am Erinnertwerden, sondern sind unabhängig davon wahr.
- III. Es muss also ein Bewusstsein geben, in dem diese Wahrheiten aufgehoben sind. Dieses Bewusstsein ist Gott.

Spaemann geht im ersten Schritt davon aus, dass alles, was wir jetzt erleben, als Wahrheit betrachtet werden kann und zudem ewige Geltung hat, da wir alles andere nicht denken können. Wenn in diesem Moment eine Diskussion geführt wird, wird es auch in Zukunft immer wahr sein, dass diese Diskussion tatsächlich stattgefunden hat. Insofern sind Tatsachenwahrheiten ewige Wahrheiten. Rolf Schönberger definiert die Wahrheit, von der Spaemann spricht, etwas näher. Es sei hier von Wahrheit in einem nicht-relativen Sinne die Rede, d.h. Wahrheit werde als Kategorie verstanden. Das Unterscheidungsvermögen, mit dessen Hilfe der Mensch Wahres von Unwahrem unterscheiden kann, könne mit der Rationalität gleichgesetzt werden, wie dies bereits in der antiken Philosophie getan worden sei. Zwar sei damit keine Garantie gegeben, dass der Mensch auch wirklich das Wahre als das Wahre erfasse, jedoch habe die vom Menschen erkannte Wahrheit den Status von Absolutheit.¹⁹⁷

Im zweiten Schritt, der keine neue Prämisse, sondern eher eine Erläuterung zum ersten Schritt ist, nimmt Spaemann an, dass zur Vergangenheit immer eine Gegenwart gehört, deren Vergangenheit sie ist. Alles Vergangene war einmal gegenwärtig wie die Diskussion im vorangehenden Beispiel. Aber zu jeder Gegenwart gehört untrennbar die Vergangenheit. Das Futurum exactum ist untrennbar mit dem Präsens verbunden. Nun stellt Spaemann sich die Frage nach der Seinsart dieser Wahrheit. Sie könne zunächst im Bewusstsein der Menschen angenommen werden. Schönberger unterscheidet zwischen einer rein physikalischen Sichtweise der Zeit und derjenigen, die der Mensch mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft benennt. Er erläutert, dass diese Zeitstufen immer an ein Wesen geknüpft seien.¹⁹⁸ Für dessen Bewusstsein könne die Gegenwart nicht einfach der Punkt sein, „an dem die anrollende

¹⁹⁷ Vgl. Schönberger, Gott denken, in: Spaemann, Der letzte Gottesbeweis (2007), S. 119.

¹⁹⁸ Vgl. a.a.O., S. 121f.

Zukunft in die Vergangenheit umschlägt¹⁹⁹. Doch mit dem angenommenen Bewusstsein des Menschen tritt bei Spaemann sogleich das Problem der Erinnerung auf, die irgendwann nicht mehr ist, wenn alle Menschen, die von der Tatsache wussten, nicht mehr sind. Man könnte annehmen, dass damit auch die Wahrheit der Tatsache verschwindet, doch dies könne der Mensch nicht denken, denn wenn etwas irgendwann einmal nicht mehr wahr sein wird, dann ist es auch in der gegenwärtigen Situation nicht wahr.

Daraus folgt nach Spaemann, dass es ein Bewusstsein geben muss, in dem alle Wahrheiten auf ewig aufgehoben sind. Dieses nennt er *Gott*. Hier stellt sich sogleich die Frage, warum man für die Tatsachenwahrheiten ein ewiges Bewusstsein denken muss, indem sie aufgehoben sind, auch wenn sich kein Mensch mehr erinnern kann. Spaemanns Denkweise passt zu seinem Gesamtgottesbild, das sich als eher personal und greifbar darstellt. Ebenso ist auch seine Deutung eines Bewusstseins, in dem alles aufgehoben ist, eine greifbare Vorstellung, jedoch kommt sie einem menschlichen Bewusstsein sehr nahe. Auch Schönberger hält Spaemanns Schlussfolgerung für „am meisten diskussionswürdig[...]“²⁰⁰ und stellt sich ebenfalls die Frage, inwieweit es notwendig ist, für Wahrheit einen Ort denken zu müssen. Doch er hält es für richtig, die Seinsart der Wahrheit näher zu bestimmen und zu definieren, was genau denn Wahrheit besagt. Spaemanns Versuch, den ontologischen Status der Wahrheit zu bestimmen, hält er also durchaus für sinnvoll. Das göttliche Bewusstsein dürfe jedoch gerade keines sein, was der Zeit unterliegt. Insofern stelle sich die Frage, inwieweit dann die „Gegebenheitsweise für das endliche Bewusstsein seinerseits anwesend sein kann“²⁰¹. Genau hier liegt auch der Knackpunkt, anhand dessen meines Erachtens Zweifel aufkeimen, ob Spaemann seine eigene Anforderung, einen nietzsche-resistenten Gottesbeweis zu schaffen, erfüllt hat. Denn auch Spaemann setzt auf die Wahrheitsfähigkeit des Menschen, wenn er von der Grammatik ausgeht. Damit setzt er voraus, dass die vom Menschen geschaffene Grammatik und deren zeitliche Struktur wahre Tatsachen sind. Und genau an dieser Stelle wird der Beweis zirkulär, denn er setzt genau das voraus, was er eigentlich beweisen will: die Wahrheitsfähigkeit des Menschen und damit die Existenz Gottes. Stefan Groß argumentiert ähnlich, wenn auch er kritisiert, „daß [Spaemanns] Argument nur für diejenigen Sinn macht, die auch an Gott glauben“²⁰², und zudem die Frage stellt, ob nicht letztendlich der allwissende Gott bereits als Bewusstsein vorausgesetzt werde,

¹⁹⁹ Schönberger, *Gott denken*, in: Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis* (2007), S. 122.

²⁰⁰ ebd.

²⁰¹ a.a.O., S. 124.

²⁰² Groß, *Buchbesprechung zu Robert Spaemanns „Der letzte Gottesbeweis“* (2007), in: <http://www.tabvlarasa.de/29/Gross.php>, 7.5.2012.

womit ebenfalls ausgesagt ist, dass Spaemanns Argument ohne die vorherige Annahme der Existenz Gottes nicht überzeugend ist. Zudem stellt Groß die Frage in den Raum, warum es einen allwissenden Gott braucht, wenn die Welt und die Menschheit bereits verschwunden sind, und inwiefern Gott dann noch etwas mit seinem Wissen von der Welt anfangen kann.²⁰³ Diese Fragen wirken blasphemisch und sind im Hinblick auf den Gottesbeweis Spaemanns nicht weiterführend, denn es geht nicht darum, was es bringt, *dass* Gott existiert oder nicht existiert, sondern darum, *ob* er es tut. Dennoch hat Groß mit seiner Kritik auch Recht. Denn es bleibt die Frage, die auch Schönberger stellt, warum es einen Ort braucht, der die Tatsachen aufhebt, damit garantiert ist, dass etwas auch wirklich immer geschehen sein wird. Warum sollte eine Tatsache nicht mehr wahr sein, nur weil sich niemand mehr daran erinnert? Ein Bewusstsein zu denken, in dem alle Dinge aufgehoben sind, bedeutet nichts anderes als einer Tatsache nur dann Wahrheit zuzuschreiben, wenn jemand sich an sie erinnert, in diesem Fall das absolute Bewusstsein. Aber warum sollte dies der Fall sein? Kann nicht etwas, das geschehen ist, wahr sein, auch ohne dass sich jemand erinnert? Genau dies nimmt Spaemann an und muss dann aber zugleich doch wieder ein Bewusstsein denken, das sich erinnert. Dieser Schluss ist aber nicht zwangsläufig.

3.4.2 Volker Gerhardts „Gottesbeweis“: Gott als Grund, in dem die Einheit des Selbst mit dem Ganzen der Welt verbunden ist

Zwar geht Volker Gerhardt davon aus, dass es nicht möglich ist, die physische Existenz Gottes zu beweisen, und lehnt Gottesbeweise als sinnlos ab (vgl. Kap. 3.1.1), dennoch formuliert er in seinem Aufsatz „Die Vernunft des Glaubens. Zur Atheismusdebatte“ selbst einen Gottesbeweis bzw. etwas, in dem man „einen ‚Gottesbeweis‘ erkennen“²⁰⁴ könne.

Man kann Gerhardts Gottesbeweis folgendermaßen gliedern:

- I. Der Mensch handelt.
- II.₁ Der Mensch kann nur handeln, indem er Handlungssinn aufbaut.

²⁰³ Groß, Buchbesprechung zu Robert Spaemanns „Der letzte Gottesbeweis“ (2007), in: <http://www.tabvlarasa.de/29/Gross.php>, 7.5.2012.

²⁰⁴ Gerhardt, Die Vernunft des Glaubens (2008), S. 148.

- II.2 Dieser Handlungssinn impliziert die Beständigkeit der Welt und die Abkopplung von den Handlungsfolgen, die der Mensch nicht vollständig absehen kann.
- III.1 Sinn kann es nur geben, wenn es einen Grund gibt, in dem die Einheit des Selbst mit dem Ganzen der Welt verbunden ist.
- III.2 Dieser Grund muss vorhanden sein, da der Mensch handelt und dies für sinnvoll hält. Dieser Grund ist Gott.

Gerhardt geht nicht von der Grammatik aus, sondern vom Sinn des menschlichen Handelns. Er sieht Gott als Grund der Beziehung zwischen Mensch und Welt.²⁰⁵ Diese trete überall da auf, wo der Mensch selbstbewusst tätig werde. Die Folgen seines Handelns könne der Mensch jedoch nie vollständig absehen und viele Konsequenzen werde er niemals in Erfahrung bringen, da die „Grenzen des Wissens derart eng gezogen“²⁰⁶ seien, dass der Mensch nur deshalb handeln könne, weil er dies im Vertrauen auf sich selbst und die Verhältnisse tun kann. Gerhardts erste Prämisse ist der handelnde Mensch. Diese kann ohne Zögern als wahr angenommen werden, da alle Menschen auf der Welt handeln.

Als zweite Prämisse nimmt Gerhardt an, dass der Mensch nur handeln könne, wenn er sein Handeln für sinnvoll hält. Hier knüpft er direkt an die erste Prämisse an, in der er für das Handeln ein Vertrauen des Menschen in sich selbst und die Verhältnisse voraussetzte. Dieses Vertrauen zeige sich, so fährt er nun fort, darin, dass der Mensch vom Sinn und potentiellen Erfolg seines Handelns überzeugt sei. Es beruhe auf der Entsprechung von Mensch und Welt, auf einer Koinzidenz von Wissen und Handeln. Nur in dieser Entsprechung habe das Handeln seinen Grund und nur so könne der Mensch von Erfolgen, Zielen und Zukunft sprechen. Auch diese Prämisse kann als wahr angesehen werden. Ohne den Gedanken, durch eigenes Handeln etwas bewirken zu können, würde kein Mensch handeln.

Durch diesen Sinn verschaffe sich der Mensch einen eigenen Stellenwert in der Welt, der auf einem Grund beruhe, der „die Welt als Ganze in Verbindung mit unserer eigenen Einsicht“²⁰⁷ trage. Hier liege auch die Wirklichkeit des menschlichen Handelns. Im Bewusstsein des Angewiesenseins auf ein uns entsprechendes einsichtiges Ganzes könne dieser Grund freigelegt werden, der „im Vollzug unserer eigenen personalen Existenz“²⁰⁸ liege. Der Sinn beruht also nach Gerhardt auf einem Grund, in dem die Einheit des Selbst mit dem Ganzen

²⁰⁵ Vgl. Gerhardt, Die Vernunft des Glaubens (2008), S. 146.

²⁰⁶ a.a.O., S. 147.

²⁰⁷ ebd.

²⁰⁸ a.a.O., S. 148.

der Welt verbunden ist. Der erste Teil der Prämisse ist noch ohne Schwierigkeiten nachvollziehbar. Der Mensch verschafft sich durch die Ergebnisse seines Handelns, durch das Erkennen der eigenen Wirkungsmacht, einen besonderen Stellenwert in der Welt. Diesen sieht Gerhardt nun aber basierend auf einem Grund. Die Frage ist, ob Gerhardt nicht an dieser Stelle implizit bereits Gott einbezieht, den er ja eigentlich erst zu beweisen sucht. Jedoch wird hier deutlich, dass nicht die Wirkungsmacht der menschlichen Handlung im Zentrum steht, da wir die Folgen unseres Handelns nie vollständig absehen können. Dass dennoch für uns ein Handlungssinn bestehen bleibt, liegt an unserem Vertrauen in unser Handeln und auf die Stabilität der Welt bzw. des Ganzen.

Nun folgt die Konklusion. Gerhardt folgert, wenn man diesen Grund, auf dem das Handeln basiert, *Gott* nenne, gebe es ihn „mit derselben Sicherheit, wie es die Einheit meiner Person im Ganzen des Daseins gibt“²⁰⁹. Gott sei der Garant des Sinns, in dem sich das menschliche Leben vollzieht. Nur wer nicht an sich selbst glaube, könne an der Wirklichkeit Gottes zweifeln. Insofern ist der Gerhardts Beweis schlüssig. Er greift jedoch an sich nicht direkt etwas Neues auf, sondern wiederholt Ansichten, die bereits von Kant und Schleiermacher vertreten wurden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Gerhardt selbst seinen Ansatz nicht als Gottesbeweis bezeichnet.

Man kann Gerhardts Argument auch als Metatheorie zu Spaemanns Gottesbeweis lesen. Spaemann konstruiert seinen Beweis, indem er vom Menschen und seinem Bewusstsein wegführt auf eine höhere Ebene, die er als göttliches Bewusstsein bezeichnet. Dieses Bewusstsein ist für sich tätig. Gerhardt hingegen führt das Denken des Menschen in seinem Argument stets mit, indem er den handelnden Menschen ins Zentrum stellt und sein Gottdenken stets mit bedenkt. Diese unterschiedlichen Konstruktionen fügen sich in die unterschiedlichen Vorstellungen über Gott. Bei Spaemann ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch streng hierarchisch, Gott erscheint als derjenige, der alle Macht hat, über alles verfügt und alle Taten des Menschen so wandelt, dass alles wieder nach seinem Willen geschieht (vgl. Bild des Malers in Kap. 3.1.3). Dementsprechend ist auch sein Gottesbeweis ganz vom Menschen weg konzipiert und auf Gott fokussiert. Gerhardts Argument erscheint hier etwas erweitert. In seiner Gotteskonzeption hat der Mensch in seiner Individualität einen besonders großen Stellenwert und so ist auch sein ‚Gottesbeweis‘ stark auf das Handeln des Menschen konzentriert und geht dann darüber hinaus, indem Gott als Grund der Einheit des Selbst mit dem Ganzen der Welt und damit als Grundlage für sinnvolles Handeln überhaupt

²⁰⁹ Gerhardt, *Die Vernunft des Glaubens* (2008), S. 148.

beschrieben wird. Das Denken des Menschen wird aber im Gegensatz zu Spaemanns Beweis stets mitgeführt und insofern geht Gerhardts Beweis über diesen hinaus.

4. Sozialethische Konkretion bei Robert Spaemann und Volker Gerhardt am Beispiel aktueller ethischer Problemfelder

4.1 Grundlegende Gedanken zur Ethik bei Robert Spaemann und Volker Gerhardt

4.1.1 Was ist Ethik?

Mit seinem 1999 erschienen Werk „Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität“ verfolgte Volker Gerhardt die Absicht, eine Grundlegung der Ethik in der Sprache zu verfassen, in der man sich auch allgemein über ethische Fragen verständigt. Sie soll den Weg zur Philosophie der Individualität dokumentieren, die er als Vorbereitung auf eine Philosophie der Politik sieht.²¹⁰ Spaemanns Ansicht, eine neue Ethik sei schon dadurch widerlegt, dass sie etwas Neues in Aussicht stelle, teilt Gerhardt nicht. Zwar sei dies richtig, wenn es um die elementaren Ziele des moralischen Handelns gehe, doch seien die Philosophen derzeit eher an den Begründungen der Tugenden interessiert und hier könne man auf Neues hoffen.²¹¹ Für Gerhardt steht die Ethik unter der Prämisse des Lebens. Bereits in der Antike hätten alle ethischen Überlegungen im Dienste der Lebensführung gestanden und seien auf das ausgerichtet gewesen, was der Einzelne mit seinem Leben macht. Daher müsse die Ethik auf die Bedingungen des Lebens ausgerichtet sein. Er sieht eine „elementare Bindung an das Leben“²¹². Die ethischen Fragen stelle sich der Mensch im Laufe seines Lebens von allein, wenn er über sein Handeln nachdenke. Gerhardts These ist, dass nur derjenige ein moralisches Problem sieht, wer sich die an ihn herangetragenen Probleme wirklich aneignet. Das entscheidende Moment, das die Ethik erschafft, liege „in der *individuellen Selbstbezüglichkeit* einer *ernsthaft an sich selbst* gestellten Frage“²¹³. Dabei stellt er aber auch klar, dass das Individuelle dem Allgemeinen nicht entgegensteht, sondern sich immer als Teil des Allgemeinen verstehen müsse. Der Mensch habe Ansprüche an sich selbst und wolle tüchtig und kompetent sein. Er habe jedoch auch Erwartungen an die Verlässlichkeit der Anderen und

²¹⁰ Vgl. Gerhardt, Selbstbestimmung (1999), S. 15.

²¹¹ Vgl. a.a.O., S. 18.

²¹² a.a.O., S. 22.

²¹³ a.a.O., S. 30.

könne sich selbst den Erwartungen der Anderen nicht entziehen. Auf diese Weise komme es zur Ethik.²¹⁴ Gerhardt definiert Ethik genauer als „*Lehre von den Handlungen, die der Mensch von sich selber fordert*“²¹⁵ bzw. als „*Wissenschaft von der praktizierten Selbständigkeit des Menschen*“²¹⁶. Außerdem geht er davon aus, dass sich keine scharfe Trennlinie zwischen Ethik und Politik ziehen lässt. Zwar hätten die Grundsatzfragen der Politik und des Rechts ihr eigenes von der Ethik abgegrenztes Feld, doch gerade die neu hinzugekommenen Bereichsethiken zeigten, dass eine klare Trennung zwischen Ethik und Politik nicht möglich ist.

Nach Gerhardt bestehen die Aufgaben der Ethik darin, zu klären, worin ein moralisches Problem besteht, kenntlich zu machen, auf wen und auf welche Handlungslagen es sich bezieht, die Bedingungen zu analysieren, unter denen das Problem entsteht sowie zu überlegen, wem sie etwas bedeuten.²¹⁷ Er geht dabei von der Verantwortung des Individuums für das eigene Tun aus. Selbstständiges Denken und Handeln steht dabei im Zentrum. Jeder Mensch solle seinem Leben die Form geben, die er selbst für angemessen hält, wobei darauf zu achten sei, auch später noch mit dieser Entscheidung mit sich selbst in Übereinstimmung zu sein. Dabei solle jeder sein eigenes Dasein – ganz im Sinne Kants – als exemplarisch begreifen.²¹⁸ Der Aspekt der Selbstbestimmung ist für Gerhardt sehr wichtig. Durch die Selbstbestimmung mache sich der Mensch zu einem moralischen Wesen. Zudem sei der Anspruch darauf eine unerlässliche Prämisse der Moralphilosophie. Selbstbestimmung sei auch das Basisproblem der gegenwärtigen Ethik.²¹⁹ Der Mensch werde nicht gefragt, ob er leben will, sondern vielmehr in sein Dasein geworfen und muss dabei von den Gegebenheiten ausgehen, die ihm zur Verfügung stehen.²²⁰ Die elementaren Bestandteile der ethischen Selbstbestimmung sind nach Gerhardt Freiheit, Wille, Verantwortung gegenüber sich und anderen sowie die Fähigkeit, nach Gründen zu handeln. Der Mensch wolle nicht nur daran gemessen werden, was er ist, sondern an dem, was er aus sich machen kann und will, was zu einer Steigerung der Individualität führe. Von der Ethik werde eine Antwort auf die Frage nach der Freiheit des Menschen erwartet. Freiheit versteht Gerhardt nicht als Freiheit von der Natur und deren Gesetzmäßigkeiten, sondern als von uns selbst gewollte Wirklichkeit unseres

²¹⁴ Vgl. a.a.O., S. 72.

²¹⁵ a.a.O., S. 95.

²¹⁶ Gerhardt, Selbstbestimmung (1999), S. 101.

²¹⁷ Vgl. a.a.O., S. 97f.

²¹⁸ Vgl. Gerhardt, Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 24.

²¹⁹ Vgl. Gerhardt, Selbstbestimmung (1999), S. 146.

²²⁰ Vgl. a.a.O., S. 188.

Tuns.²²¹ Dabei müsse man sich auf die Ordnung der Natur verlassen können. Der Anlass der moralischen Frage liegt nach Gerhardt in den Anderen, die dem Individuum nahe sind. Sie stellen die äußere Instanz, der man eine Antwort schuldig ist.²²²

Freiheit und Würde des einzelnen Menschen seien die Grundbedingungen politischen Handelns.²²³ Die individuelle Verantwortung eines jeden müsse als Ausgangspunkt der Ethik erkennbar sein. In dieser Auffassung stimmt er mit Spaemann überein, der ebenfalls die freie Entscheidung und das verantwortungsvolle Handeln des Einzelnen als sehr wichtig erachtet. Jedoch steht bei Gerhardt stark die politische Komponente im Vordergrund, während diese für Spaemann keine besondere Rolle spielt.²²⁴ Nach Gerhardt müsse außer Zweifel stehen, dass die Politik nur dann bessere Aussichten verheißen könne, wenn sie auf die individuelle Zuständigkeit des Einzelnen setze. Ihm ist an einer systematischen Grundlegung von Ethik und Politik gelegen, die „endlich Ernst mit der [...] Individualität des Menschen“²²⁵ mache. Zwar hätten die speziellen Ethiken ihre erste Probe in den zuständigen Gremien und ihren wichtigsten Adressaten im Gesetzgeber, der ihren Einfluss verbindlich machen könne, womit der Politik eine entscheidende Bedeutung zukomme, jedoch seien ethische Fragen immer individuelle Lebensfragen und dürften daher nicht stellvertretend von anderen beantwortet werden. Hier stimmt Gerhardt mit Spaemann überein. Hinsichtlich der biotechnischen Veränderung bringt Gerhardt die ethische Haltung, die der Mensch einnehmen müsse, auf den Begriff der Selbstachtung. Diese dürfe sich der Mensch nicht nehmen lassen. Alles, was er tue, müsse dem Selbstbegriff entsprechen, und was ihm widerfahre, dürfe ihm nicht die Würde nehmen.²²⁶

Gerhardt geht davon aus, dass jedem Menschen der Personenstatus zukommt, weil jeder Mensch grundsätzlich als vernunftbegabtes Wesen anzusehen sei.²²⁷ Dabei fasst er unter das Ganze der Person nicht nur die Vernunft, sondern auch die Gefühle und Stimmungen des Menschen. Die Vernunft aber sei dafür zuständig, dass Normen in die Welt kommen. Sie denke über Probleme nach, woraufhin Regeln entstünden und sich daraufhin Normen ausbildeten. Ein moralisches Problem würden wir im Bewusstsein einer individuellen Verpflichtung erfahren, die sich als Gewissen, Schuld oder im Anspruch auf Anteilnahme

²²¹ Vgl. a.a.O., S. 241.

²²² Vgl. a.a.O., S. 285.

²²³ Vgl. Gerhardt, Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 11.

²²⁴ Vgl. Spaemann, Grenzen (2001), S. 36.

²²⁵ Gerhardt, Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 11f.

²²⁶ Vgl. Gerhardt, Selbstachtung, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 25.

²²⁷ Vgl. Gerhardt, Selbstbestimmung (1999), S. 333.

äußern könne.²²⁸ Moralische Urteile können nach Gerhardt dann allgemein gelten, wenn sie stringente Gründe für sich haben, sodass sich auch andere Individuen damit identifizieren und die Gründe für sich als überzeugend übernehmen können.²²⁹

Robert Spaemann ist der Ansicht, philosophische Ethik setze voraus, mit dem Wort *gut* einen anderen Sinn zu verbinden als *vorteilhaft für* diesen oder jenen.²³⁰ Philosophisches Nachdenken zielt auf eine dreifache Einheit. Zunächst werde versucht, unsere eigenen sittlichen Gefühle, Erfahrungen und Urteile miteinander in einen widerspruchsfreien Zusammenhang zu bringen, die anschließend mit denen von anderen Menschen, verschiedenen Epochen und Kulturen in Zusammenhang gebracht, verglichen, aufeinander bezogen und aneinander gemessen werden müssen. Schließlich werde durch das Nachdenken versucht, die Phänomene, die wir als sittlich bezeichnen und die nach Spaemann „alle auf die eine oder andere Weise mit den Worten »gut« und »böse« zu tun haben“²³¹, als aus einem gemeinsamen Grund hervorgehend zu begreifen und diesen Grund zu benennen. Indem die eigenen sittlichen Gefühle, Erfahrungen und Urteile in einen Zusammenhang gebracht werden, solle aufgedeckt werden, wenn wir bestimmte moralische Ansichten nur vertreten, weil sie uns gerade gut passen, obwohl sie eigentlich gar nicht mit unserem Wertmaßstab übereinstimmen. Im Gespräch mit anderen Menschen und Kulturen werde nach den Gründen der Verschiedenheit der Sitten gefragt und die beste Begründung gesucht. Dabei ist es Spaemann wichtig zu betonen, dass auf beiden Seiten ein Glaube an das Richtige evident vorhanden ist und deutlich werde, dass die Gemeinsamkeiten schnell zum Vorschein kommen.²³² Beispielsweise werde überall Mut, Großzügigkeit, Dankbarkeit, Aufrichtigkeit und Güte positiv bewertet und nur die Ausdrucksweisen seien voneinander verschieden. Ethischer Relativismus ist nach Spaemann nicht angebracht und sogar unmöglich, da es Kulturen gebe, die für ihre Moral einen universalistischen Anspruch erheben, was Überzeugungstätigkeit und Mission einschließe. Als Beispiel nennt er die europäische Idee der Menschenrechte.²³³ Einer solchen Kultur könne der ethische Relativist nicht gerecht werden. Für Spaemann besitzt jeder Mensch ethische Erfahrung und wer dies leugne, spreche dem Menschen sein Menschsein ab. Ebenso wie Gerhardt stellt er also das Individuum in den Mittelpunkt, in dem seiner Meinung nach bereits ethische Erfahrungen von Anfang an angelegt seien. Ein gravierender Unterschied zu Gerhardt besteht aber in anderer Hinsicht.

²²⁸ Vgl. a.a.O., S. 388.

²²⁹ Vgl. a.a.O., S. 401f.

²³⁰ Vgl. Spaemann, Grenzen (2001), S. 16.

²³¹ a.a.O., S. 17.

²³² Vgl. a.a.O., S. 19.

²³³ Vgl. ebd.

Während Gerhardt davon ausgeht, dass Politik und Ethik nicht klar voneinander zu trennen sind, ist Robert Spaemann der Ansicht, Ethik „verfehl[e] [...] die sittliche Intuition, wenn sie sich, statt Technik und Politik Ziel und Grenzen zu setzen, als Variante von Technik oder Politik versteht“²³⁴.

Zwar zitiert Spaemann die alte Redensweise, das Moralische sei das, was sich von selbst versteht, dennoch gesteht er ein, dass in der heutigen Zeit die moralischen Selbstverständlichkeiten abnehmen.²³⁵ Einerseits läge das an den veränderten Lebensverhältnissen und technischen Möglichkeiten, andererseits daran, dass die ethischen Grundüberzeugungen, die den traditionellen Standesregeln zugrunde liegen, die Selbstverständlichkeit ihrer Geltung eingebüßt haben. Die zentrale Frage, wie man leben solle, werde heute kaum noch gestellt. Vielmehr gehe es um die Herbeiführung von „Zustände[n] subjektiver Zufriedenheit“²³⁶, die Spaemann aber nicht für ethisch hält, sondern für technische Fragen innerer Naturbeherrschung. Bei solch einer Ansicht falle der Umgang des Menschen mit sich selbst und mit anderen nicht mehr in den Bereich des Ethischen bzw. allenfalls insoweit, als dass anderen etwas zugemutet wird, dem sie nicht spontan zustimmen. Nach Spaemann wird das Ethische dann auf Fragen nach der Gerechtigkeit reduziert, wobei es nicht um den gerechten Menschen gehe, sondern darum, dass jedem das Seine zukommt. Spaemann beobachtet dies mit Sorge und spricht sich klar gegen eine derartige Vorstellung von Ethik aus. Auch hat er Bedenken gegen den Begriff der *angewandten Ethik*, die es seiner Meinung nach höchstens als bereicherspezifische Ethik beispielsweise in der Medizin geben solle.²³⁷ Ethische Diskussionen müssten sich in einem grenzenlos freien Raum bewegen, zu dem jeder zugelassen ist. Er würde sich niemandem anvertrauen, der sein Urteil lieber einer Ethikkommission überlässt, als selbst darüber nachzudenken, was zu tun sei. Ethiker sollten Grundfragen in einem offenen Diskurs erläutern, um Menschen in eigenen Entscheidungen Gründe zu liefern, an denen sie sich orientieren und sich darüber klar werden können, warum sie auf die eine oder andere Weise handeln.²³⁸

4.1.2 Freiheit und Würde des Menschen

Robert Spaemann hält den Begriff der Menschenwürde für einen transzendentalen Begriff, der selbst nicht direkt ein Menschenrecht bezeichnet, sondern eine Begründung dafür gibt,

²³⁴ Spaemann, Grenzen (2001), S. 26.

²³⁵ Vgl. a.a.O., S. 32.

²³⁶ ebd.

²³⁷ Vgl. a.a.O., S. 35.

²³⁸ Vgl. a.a.O., S. 36.

dass es Menschenrechte überhaupt gibt.²³⁹ Der Ausdruck *Würde* bezeichne ein In-sich-selbst-Ruhen und ein Moment der inneren Unabhängigkeit im Sinne von Kraft und Stärke. Dass der Mensch die Würde nicht erst durch Annahme einer bestimmten Rolle, sondern allein durch sein Menschsein hat, sei ein relativ später Gedanke, der erst mit der Stoa und dem Christentum aufkomme. Würde bezeichne die „Eigentümlichkeit eines Wesens, das gerade nicht nur »Selbstzweck für sich«, sondern »Selbstzweck schlechthin« ist“²⁴⁰. Wenn man die Würde so betrachte, sei sie etwas Heiliges und erhalte damit eine religiös-metaphysische Komponente. Nur weil der Mensch als sittliches Wesen die „Repräsentation des Absoluten“²⁴¹ sei, komme ihm menschliche Würde zu. Spaemann spricht von einem Minimum an Würde, das jedem menschlichen Wesen zukomme und das der Mensch auch nicht verlieren könne. Dennoch schließt er daraus nicht, dass alle Menschen das gleiche Maß an Würde haben. Je nach sittlicher Vollkommenheit variere auch die Menge an Würde, die einem Menschen zukommt.²⁴² Dass überhaupt dieses Minimum an Würde nicht zu verlieren ist, gehe darauf zurück, dass jedem Menschen die Freiheit zur möglichen Sittlichkeit zugesprochen werden müsse. Diese Anlage müsse als Würde geachtet werden. Nach Spaemann stelle aber die moderne Gesellschaft mit ihrem Anliegen, sich die Natur immer weiter untertan zu machen und in sie einzugreifen, wie er am Beispiel der Retortenbabys verdeutlicht, sowie in ihrer Tendenz, Arbeitsprozesse immer weiter zu zerlegen, sodass sie ihrer ursprünglichen Sinnstruktur beraubt werden, eine große Bedrohung für die Würde des Menschen dar. Nur in einer Philosophie des Absoluten finde der Gedanke der Menschenwürde seine theoretische Begründung, der Atheismus entziehe ihr diese hingegen. Gerade in der Möglichkeit, Gott dank der Vernunft zu suchen, liege der Unterschied zwischen dem Menschen und anderen Lebewesen. Dass wir Gott erahnen können, mache die Würde des Menschen aus.²⁴³ Der Gedanke des Absoluten sei für die Gesellschaft unbedingt notwendig, damit dem Menschen weiterhin Würde zugesprochen werde, jedoch sei er keine hinreichende Bedingung; es werde beispielsweise auch eine rechtliche Kodifizierung benötigt.²⁴⁴

Nach Spaemann haben Menschen die Pflicht, vernunftgemäß und sittlich zu handeln. In der Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen, sieht er die Freiheit des Menschen.²⁴⁵ Denn nur

²³⁹ Vgl. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: Ders., Das Natürliche und das Vernünftige (1987), S. 80.

²⁴⁰ a.a.O., S. 86.

²⁴¹ a.a.O., S. 91.

²⁴² Vgl. a.a.O., S. 92.

²⁴³ Vgl. Spaemann, Rationalität und Gottesglaube (2005), S. 7.

²⁴⁴ Vgl. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde (1987), In: Ders., Das Natürliche und das Vernünftige (1987), S. 106.

²⁴⁵ Vgl. Spaemann, Menschenwürde und menschliche Natur (2010), S. 1.

derjenige könne verantwortlich gemacht werden, der in seiner Entscheidung frei sei. Damit sei Freiheit auch ein besonderes Merkmal der menschlichen Spezies. Fast alles, was der Mensch wolle, sei durch die Natur vorgegeben und nur in dieser menschlichen Natur ist der Mensch nach Spaemann in seiner Würde antastbar. Anhand dieser angenommenen Menschenatur bildeten sich Wertmaßstäbe heraus, an denen sich das orientiere, was als normal angesehen werde. Eine Verletzung der Menschenwürde bestehe dann, wenn jemand auf seine Funktion im Interesse anderer reduziert werde und dabei die Wechselseitigkeit solcher Instrumentalisierung ausgeschlossen sei.²⁴⁶ Den Beginn des Personseins – von wo an dem Wesen Würde zukommt – setzt Spaemann an, sobald sich eine DNA gebildet habe. Der Organismus sei dann gegenüber dem der Mutter selbstständig und entwickle sich vom Augenblick der Zeugung an kontinuierlich autonom. Den Akt der Zeugung sieht Spaemann als „einen solchen [...], wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herübergebracht haben“²⁴⁷. In diesem Aspekt unterscheidet er sich wesentlich von Gerhardt, für den das Leben mit der Geburt beginnt.²⁴⁸

Für Volker Gerhardt zeigt sich, angelehnt an Kant, die Würde des Menschen „im Gebrauch der menschlichen Freiheit“²⁴⁹, die in der Fähigkeit liege, sich selbst eigene Zwecke zu setzen. Von der Ethik werde eine Antwort auf die Frage nach der Freiheit des Menschen erwartet. Damit sich der Mensch aber als frei erfahren könne, müsse er sich auf die Ordnung der Natur verlassen können. Die Selbstbewegung des Individuums sieht Gerhardt dann als frei an, wenn sie aus eigener Einsicht erfolgt. Gerhardt definiert Freiheit näher als „*Abwesenheit eines Zwangs, der unmittelbar vom Willen eines Anderen ausgeht*“²⁵⁰. Freiheit sei die Fähigkeit, seiner eigenen Einsicht zu folgen und sich dabei gegen den Willen eines anderen zu behaupten. Jeder müsse seinem Leben die Form geben, die er für angemessen hält, und sich nach eigener Einsicht selbst bestimmen.²⁵¹ Dabei sei jedoch darauf zu achten, auch später mit den getroffenen Entscheidungen noch in Einklang mit sich selbst leben zu können. Der Mensch müsse Verantwortung für sich selbst übernehmen und „Sachverwalter seines Lebens“²⁵² sein. Den Beginn des Lebens sieht Gerhardt im Gegensatz zu Spaemann erst in der Geburt. Der Mensch sei „erst dann auf der Welt, wenn er geboren ist“²⁵³ und so müsse ihm

²⁴⁶ Vgl. Spaemann, Menschenwürde und menschliche Natur (2010), S. 4f.

²⁴⁷ a.a.O., S. 5.

²⁴⁸ Vgl. Gerhardt, Biopolitik, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 33.

²⁴⁹ Gerhardt, Selbstbestimmung (1999), S. 145.

²⁵⁰ a.a.O., S. 249.

²⁵¹ Vgl. Gerhardt, Selbstachtung, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 24.

²⁵² a.a.O., S. 25.

²⁵³ Gerhardt, Biopolitik unter Generalverdacht, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 42.

auch erst dann der uneingeschränkte Schutz der personalen Würde zukommen. Er begründet dies damit, dass nur organische Eigenständigkeit die Bedingung für eine Zuschreibung menschlicher Würde schafft. Genau mit dieser Begründung plädiert Spaemann dafür, dem Embryo bereits Würde zuzusprechen, denn er sieht ihn als organisch eigenständiges Wesen an, das sich unabhängig von der Mutter kontinuierlich weiterentwickelt. Es herrscht also Uneinigkeit darüber, wann ein Organismus als eigenständig angesehen werden kann und wann nicht. Für Gerhardt ist dies zum Zeitpunkt der Geburt der Fall. So wie man von angeborener Freiheit spreche, müsse man auch von angeborener Würde sprechen. Das Prinzip der Selbstbestimmung ist für Gerhardt entscheidend. Er bezeichnet sie als „Grundprinzip des menschlichen Lebens“²⁵⁴ und geht davon aus, dass in ihr die Freiheit des Menschen ihren praktischen Ausdruck erfährt. Freiheit lege den Grund für die menschliche Würde, die wir in jeder Person zu achten hätten. Selbstbestimmung sei ein basaler Akt der Menschwerdung, der ohne Freiheit nicht denkbar sei und ohne den weder Personalität noch Würde verständlich seien. Im Begriff der Selbstbestimmung schlossen sich Freiheit, Vernunft, Selbstzweck der Person und Unbedingtheit des Sittengesetzes zusammen.²⁵⁵

4.1.3 Die Stellung des Menschen in der Natur

Volker Gerhardt vertritt die Ansicht, der Mensch sei in die Natur geworfen. Er sei vorher nicht gefragt worden, ob er in der Welt leben möchte, und ebenso müsse er mit den Bedingungen leben, in die er hineingeboren werde. Diesen Stand teile er mit allen anderen Lebewesen und sei daher aus dieser Perspektive den anderen weder über- noch untergeordnet.²⁵⁶ Gerhardt beschreibt den Menschen als ein relativ entspezialisiertes Wesen, da er mit keiner besonderen Gabe ausgestattet ist wie beispielsweise mit besonders fähigen Sinnesorganen. Dennoch will er nicht von einem Mängelwesen sprechen. Die Rede vom Mangel ist für ihn nur eine „literarische Pointierung“²⁵⁷, mit Hilfe derer auch ausgesagt werden könne, wie erstaunlich es ist, was der Mensch aus sich gemacht hat, trotz seiner eher mangelhaften Ausstattung. Die Vernunft sieht Gerhardt wie Kant als „*das Äußerste*“, zu dem

²⁵⁴ Gerhardt, Selbstbestimmung in der Biopolitik, in: Vorgänge 3/2006, S. 38.

²⁵⁵ Vgl. a.a.O., S. 39.

²⁵⁶ Vgl. Gerhardt, Selbstbestimmung (1999), S. 188f.

²⁵⁷ a.a.O., S. 194.

der Mensch fähig ist“²⁵⁸; sie sei es auch, die es dem Menschen erst erlaube, etwas als zweckmäßig und wertvoll anzusehen.

Natur ist für Gerhardt alles, was uns umgibt, was uns hervorbringt, uns ausmacht und das, was von uns am Ende bleibt. In diesem Sinne falle der Begriff der Natur mit dem der Welt zusammen und sei sogar identisch mit dem Sein. In dieser Form könne man die Natur als das Ganze sehen.²⁵⁹ Außer Gott, den man auch außerhalb denken könne, sei alles innerhalb der Natur zu denken. Innerhalb der Natur habe der Mensch die Möglichkeit zu handeln; es ist also nicht alles durch die Natur vorgegeben. Daraus folgt eine Unterscheidung von Natur und Dingen, die der Mensch daraus macht. Dennoch bleibe die Natur die Bedingung unseres Daseins. Der Mensch ist nach Gerhardt das einzige Lebewesen, das in der Lage ist, sich Begriffe über Sachverhalte zu bilden, dank derer er mit allen anderen Menschen kommunizieren kann. Dadurch würden die Menschen zu einer Einheit, die der Welt gegenüberstehe. Alle Menschen seien durch das gleiche Bewusstsein von der Welt miteinander verbunden. Jede Person sei ein Beispiel für die gesamte Menschheit, worauf die Würde des Einzelnen beruhe.²⁶⁰ Nach Gerhardt ist die Menschwerdung des Menschen an die Ausbildung von Techniken geknüpft, die immer weiter verfeinert würden. Die Organisation einer Gesellschaft sieht er nicht in Verbindung mit der Abnahme von Freiheit, sondern vielmehr mit deren Zunahme. Ein Beispiel dafür sieht er in der Arbeitsteilung, die Individualisierung und Freiheit verlange. Moralische Grundsätze brauche der Mensch, um sich für andere berechenbar zu machen und um zu lernen, Verantwortung zu tragen. Er verinnerliche die Menschheit in seiner Person, indem er sich selbst ein Gesetz gebe und souverän werde. In der Politik sieht Gerhardt den „wichtigsten Impuls zur Selbstbildung des Menschen“²⁶¹, denn die von Personen geschaffenen Institutionen würden wiederum Personen erziehen. Als Resultate dieser Entwicklung betrachtet Gerhardt die Grund- und Menschenrechte. Das Selbstbewusstsein des Menschen entstehe durch die gemeinsame Welt, in die der Mensch als Kind hineingeboren werde, bzw. durch die Kommunikation über die Sachverhalte in der Welt. Die Gefahr der Entfremdung des Menschen von sich selbst sieht Gerhardt nicht. Er bezeichnet solche Gedanken als „Kulturpessimismus“²⁶² und meint, der Mensch sei nur durch eine dauernde Selbstentfremdung zu dem geworden, was er ist. Eine Abkehr von der Natur hin zu

²⁵⁸ Gerhardt, Selbstbestimmung (1999), S. 140.

²⁵⁹ Vgl. Gerhardt, Faszination Leben (2010), S. 165.

²⁶⁰ Vgl. a.a.O., S. 172.

²⁶¹ a.a.O., S. 178.

²⁶² a.a.O., S. 181.

einem rein künstlichen Produkt sei dem Menschen gar nicht möglich, da er durch und durch Natur sei und immer von den Gegebenheiten der Natur abhängt.

Robert Spaemann hat diesbezüglich eine andere Auffassung. Seiner Meinung nach ist die Natur nicht in der Lage, aus dem Menschen eine Person zu machen. Sobald die Frage gestellt werde, was der Mensch aus sich machen könne, müsse man auf das Unbedingte zu sprechen kommen.²⁶³ Auch der Gedanke der Weiterentwicklung, der bei Gerhardt überaus positiv dargestellt ist, erscheint bei Spaemann in kritischer Weise. Natürlich müsse sich der Mensch in der Welt behaupten, um zu überleben, und er müsse die Welt daher auch in gewisser Weise beherrschen. Jedoch wolle er sich auch als Teil der Welt verstehen, in der er sich heimisch fühlen könne.²⁶⁴ Der Gedanke der Naturbeherrschung schlage zudem leicht um in einen Gedanken der Herrschaft des Menschen über den Menschen bis hinein in seine Genstruktur. Dann werde der Mensch Teil dessen, was beherrscht wird, und der Herrscher wird abstrakt und liegt beispielsweise in der Wissenschaft oder der Technik. Verstehe man die Welt auf diese Weise, sei für Gott konsequenterweise kein Platz mehr, denn über Gott könne nicht geherrscht werden. Dennoch gesteht Spaemann ein, dass der Mensch, den er im Gegensatz zu Gerhardt als Mängelwesen bezeichnet, darauf angelegt ist, sich in der Welt durch das Entwickeln von Herrschaftsinstrumenten zu behaupten. Doch wenn sich der Mensch nicht nur als Gegenstand der Natur betrachten wolle, müsse er die Welt als Schöpfung ansehen, in der der Mensch zugleich Teil der Natur sei und ein vernünftiges Wesen, das über der Natur stehe.²⁶⁵

Die Personalität des Menschen steht und fällt für Spaemann mit der Wahrheitsfähigkeit und diese wiederum bestehe in der Gottebenbildlichkeit. Wahrheitsfähigkeit kann man seiner Meinung nach nur als Schöpfung verstehen. Auch den Willen des Schöpfers könne der Mensch aus den teleologischen Strukturen der Natur ableiten.²⁶⁶ Der Schöpfer ist für Spaemann personal, denn nur dann könne er „Ursprung der Normativität eines von Natur Rechten“²⁶⁷ sein. Bitten, Danken und Fragen seien nur möglich, wenn die Welt als Schöpfung verstanden werde. Dann gebe es zwei Möglichkeiten der Beziehung des Ichs zur Welt: Selbstbehauptung und Selbsttranszendenz.²⁶⁸ Während die erste Möglichkeit eine Zentralstellung des Menschen impliziert, geht die zweite von der Anerkennung aus, dass es

²⁶³ Vgl. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: Das Natürliche und das Vernünftige (1987), S. 37.

²⁶⁴ Vgl. <http://www.br-online.de/download/pdf/alpha/s/spaemann.pdf>, 27.5.2012.

²⁶⁵ Vgl. ebd.

²⁶⁶ Vgl. Spaemann, Personen (1996), S. 105.

²⁶⁷ ebd.

²⁶⁸ Vgl. a.a.O., S. 214.

ein anderes oder auch viele andere Bedeutsamkeitszentren gebe könne. Die Welt und jedes Wesen verdankt nach Spaemann Gott ihr Sein, ihr Sosein und ihre Existenz.²⁶⁹

In der Weise, wie Gerhardt und Spaemann die Stellung des Menschen in der Natur interpretieren, wird die unterschiedliche Auffassung von Gott sehr deutlich. Diese ist bedeutsam für deren Einschätzung der ethischen Probleme (vgl. Kap. 4.3 bis 4.4). Während Spaemann Gott als den personalen Schöpfer der Welt annimmt und folglich ein Eingreifen des Menschen in das Werk des Schöpfers nur in begrenztem Maße für erlaubt hält, sieht Gerhardt Gott nicht als Schöpfer und Person, sondern eher als das Allumfassende, das in allem wirkt. Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn Gerhardt das technische Eingreifen des Menschen in die Natur als Fortschritt deutet und nicht als problematisch einstuft, während Spaemann stets die Risiken im Blick hat und einen unerlaubten Eingriff in Gottes Schöpfung fürchtet, der dem Menschen nur Schaden zufügt.

4.1.4 Gedanken zur Biopolitik

Für Volker Gerhardt soll die Biopolitik, unter die die Präimplantationsdiagnostik (PID) fällt, dem Interesse des Menschen dienen. Mit der Entschlüsselung des Genoms sei auch der Mensch zum Gegenstand biotechnischer Eingriffe geworden und hier stehe die Biopolitik vor ihrer schwierigsten Aufgabe, denn sie müsse dafür sorgen, dass die „Selbstzwecksetzung des Menschen nicht preisgegeben“²⁷⁰ werde. Dass sich der Mensch nun selbst zum Gegenstand der Forschung mache, sei nichts Neues, sondern stets der Grund für die Weiterentwicklung gewesen. Das „öffentliche Geschrei“²⁷¹, das nach der Entschlüsselung des Genoms aufgekommen sei, empfindet er als befremdlich und die Äußerungen bezüglich des *neuen Menschen* sowie die Furcht davor, der Mensch könne sich von seinem genetischen Erbgut lösen, als wenig realistisches Schreckensszenario. Die Erfindung des Messers habe schließlich auch nicht zum Ende der Menschheit geführt, obwohl es Durchtriebenheit und Zerstörungswut unter den Menschen gibt. Dennoch hält er die Warnungen von Kritikern, der Mensch überfordere sich, für richtig. Den besten Weg, diesem Risiko zu begegnen, sieht er in starken politischen Institutionen, deren Ausgangspunkt „die unveräußerlichen Rechte des

²⁶⁹ Vgl. Spaemann, Das Gezeugte, das Gemachte und das Geschaffene (2006/07), in: Schritte über uns hinaus II (2011), S. 308.

²⁷⁰ Gerhardt, Was Biopolitik ist und was gegen sie spricht, in: Forschung & Lehre 8/2002, S. 410.

²⁷¹ ebd.

Einzelnen²⁷² sein müssten. Einen Gegner der Biopolitik sieht Gerhardt vor allem in den christlichen Kirchen, die unter anderem im Verbrauch embryonaler Zellen einen Verstoß gegen die Heiligkeit des Lebens sähen. Gerhardt argumentiert dagegen, dass weder im Alten noch im Neuen Testament die Nutzung der Natur im Dienst menschlicher Interessen verboten sei. Der Anfang menschlichen Lebens sei im frühen Judentum in der Geburt gesehen worden und die Beseelung um den vierzigsten Tag nach der Befruchtung sei erst viel später durch heidnische Denker hinzugekommen. Zudem sieht Gerhardt ein Problem darin, wenn die Kirchen nicht nur für ihre Gläubigen, sondern für alle Menschen sprechen, wenn sie ein Verbot der Forschung an embryonalen Zellen fordern. Seiner Meinung nach sind die Kirchen aber nicht in der Position, sich so zu verhalten, da ihre Autorität nicht auf Wissen, sondern auf Glauben beruhe. Nicht die Sanktion sollte im Vordergrund stehen, sondern die Stärkung der individuellen Verantwortung.²⁷³

Für Robert Spaemann führen die Fortschritte der Biotechnologie zu einer Erschütterung des ärztlichen Berufsethos.²⁷⁴ Durch die neuen technischen Möglichkeiten stellten sich auch Fragen, die so bisher nicht aufgetreten seien. So müsse beispielsweise die Regel, alles zu tun, um ein Leben zu erhalten, neu durchdacht werden angesichts der medizinischen Möglichkeiten, ein Leben mit Hilfe von Maschinen auch dann zu erhalten, wenn der Mensch natürlicherweise gestorben wäre. Die neue Technik kollidiere beispielsweise mit der „Ermöglichung eines menschenwürdigen Sterbens“²⁷⁵. Zudem werde das Berufsethos erschüttert, wenn nicht mehr mit einem Konsens zu rechnen ist, sondern jeder Arzt sich ausdrücklich entscheiden müsse. An dieser Stelle erinnert er an die Ärzte im Dritten Reich, die sich als Zeichen dafür, dass sie sich der Diktatur nicht unterordnen, den Hippokratischen Eid ins Wartezimmer hängten. Spaemann hält die Angst des Menschen vor seiner Entpersonalisierung durch die technisierte Medizin für begründet. Eine kritische Abwägung dessen, was der medizinische Fortschritt mit dem Menschen mache, sei jedoch nur möglich, wenn die Leidbeseitigung nicht zum obersten Zweck erhoben werde.²⁷⁶ Dass der Mensch die Erde durch Kultivierung transformiere und so eine Symbiose von Natur und menschlicher Arbeit schaffe, hält Spaemann für angemessen.²⁷⁷ Bei Züchtungen sei bisher jedoch auch nicht in das genetische Substrat eingegriffen worden, sondern es sei lediglich eine geplante

²⁷² Gerhardt, Was Biopolitik ist und was gegen sie spricht, in: *Forschung & Lehre* 8/2002, S. 410.

²⁷³ Vgl. a.a.O., S. 412.

²⁷⁴ Vgl. Spaemann, Die Herausforderung des ärztlichen Berufsethos (1991), in: Ders., *Grenzen* (2001), S. 336.

²⁷⁵ a.a.O., S. 337.

²⁷⁶ Vgl. a.a.O., S. 351.

²⁷⁷ Vgl. Spaemann, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik (1979), in: Ders., *Grenzen* (2001), S. 459.

Steuerung natürlicher Ausleseprozesse erfolgt. Jedoch überschreite der Mensch auch hier eine Grenze, wenn es bei der Züchtung von Tieren nur noch um die Fleischmasse gehe und das Wohlbefinden des Tieres völlig in den Hintergrund trete. Dann werde die Basis eines symbiotischen Umgangs mit dem Lebendigen verlassen.

4.2 Präimplantationsdiagnostik (PID)

4.2.1 Definition, rechtliche Regelung und ethische Aspekte

Definition

Als Präimplantationsdiagnostik (PID) bezeichnet man ein Verfahren, das eine Diagnose an Embryonen ermöglicht, die durch künstliche Befruchtung mit Hilfe der In-Vitro-Fertilisation (IVF) oder der intrazytoplasmatischen Spermieninjektion (ICSI) gewonnen wurden. Dabei wird das Erbgut von ein bis zwei Zellen eines Embryos ca. drei Tage nach der Befruchtung während des 8-Zell-Stadiums (Blastomere) auf Mutationen oder Chromosomenanomalien untersucht, bevor der Embryo in die Gebärmutter übertragen wird. Es ist mit diesem Verfahren auch möglich, das Geschlecht des Kindes, eine bestimmte Behinderung oder die Eignung als Organ- oder Gewebespender für ein bereits lebendes, krankes Geschwisterkind festzustellen, was in einigen Ländern auch durchgeführt wird. Die Zellen des Embryos, die untersucht werden, sind zu diesem Zeitpunkt totipotent, d.h. aus ihnen könnten sich unter bestimmten Bedingungen je eigenständige Embryonen entwickeln. Die Zerstörung totipotenter Zellen wird ethisch und rechtlich als problematisch angesehen, weshalb vorgeschlagen wird, den Zeitpunkt der Untersuchung auf fünf oder sechs Tage nach der Befruchtung zu verlegen. Dann befinden sich die Zellen bereits im Blastozystenstadium, in dem sie nicht mehr totipotent, sondern nur noch pluripotent sind. Jedoch besteht in diesem Stadium aufgrund der engeren Zellverbindungen eine größere Verletzungsgefahr einzelner Zellen, durch deren Erbmaterial die Untersuchungsprobe verunreinigt werden könnte. Außerdem kommt es in diesem Stadium häufiger zur Zerstörung des Embryos als bei der Zellentnahme im Blastomerstadium.²⁷⁸

Die Techniken, die eine PID ermöglichen, wurden zwischen Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre vor allem in den USA, Großbritannien und Belgien entwickelt. Im Jahr 1995 wurde das erste lebend geborene Kind nach einer PID dokumentiert. 2001 wurde erstmals

²⁷⁸ Vgl. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/pid/>, 7.7.2012.

eine Typisierung für das Humane Leukozytenantigen (HLA) beschrieben, mit dem ein Embryo ausgewählt werden kann, der als immunkompatibler Gewebespende für ein Geschwisterkind in Frage kommt. Die häufigsten Anlässe für eine PID sind die beiden nicht behandelbaren neuronalen Erkrankungen Chorea Huntington und Myotone Dystrophie.²⁷⁹

Ebenfalls zur PID gehören die weniger umstrittenen Verfahren der Präkonzeptions- bzw. Präfertilisationsdiagnostik, bei denen die Polkörper der Eizellen der Frau bereits vor der Befruchtung untersucht werden, was durch die präkonzeptionelle Untersuchung männlicher Samenzellen ergänzt werden könnte. Allerdings besteht derzeit die Schwierigkeit, dass die männlichen Samenzellen durch die Untersuchung zerstört werden und daher für die Befruchtung nicht mehr zu gebrauchen sind.²⁸⁰

Für die Frau bestehen die Risiken der PID zum einen darin, durch die Eizellentnahme und beim Transfer der Embryonen nach der Diagnose Infektionen zu erleiden, zum anderen tritt häufig das ovarielle Hyperstimulations-Syndrom auf. Durch die Hormonbehandlungen und die Hoffnungen und Ängste, die damit verbunden sind, ist das Paar einer hohen psychischen Belastung ausgesetzt. Für den Embryo liegt das Risiko darin, bei einem Befund nicht übertragen und vernichtet zu werden. Zudem treten Mehrlingsschwangerschaften häufiger auf als bei „normal“ gezeugten Kindern.²⁸¹

Rechtliche Regelung

Die Bestimmungen für die PID sind in Deutschland zunächst im Rahmen des Embryonenschutzgesetzes (ESchG) von 1990 geregelt. Bei Zellen, die im Blastomerenstadium entnommen werden und damit totipotent sind, darf die PID nicht angewendet werden. Nach dem ESchG ist jede totipotente Zelle ein Embryo und damit geschützt. Da die Zellentnahme totipotenter Zellen nicht zum Zweck der eigenen Erhaltung durchgeführt wird, ist sie untersagt. Nach längerer Diskussion wurde die Entnahme von Zellen im Blastozystenstadium für straffrei erklärt, da die nun nur noch pluripotenten Zellen sich nicht mehr zu einem eigenständigen Menschen, sondern nur zu verschiedenen Organen entwickeln können. Die Durchführung der PID ist in diesem Fall straffrei, wenn sie zur Herbeiführung einer Schwangerschaft und zum Ausschluss von Erbkrankheiten eingesetzt wird. Dieser Entschluss wurde im Juli 2010 vom Bundesgerichtshof nach einer Revision der Staatsanwaltschaft bekräftigt. Im Juli 2011 wurde im Bundestag mehrheitlich für einen Gesetzesentwurf gestimmt, demzufolge die

²⁷⁹ Vgl. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/pid/>, 7.7.2012.

²⁸⁰ Vgl. ebd.

²⁸¹ ebd.

Durchführung der PID in Deutschland zulässig ist, wenn eine hohe Wahrscheinlichkeit für eine schwerwiegende Erbkrankheit vorliegt oder mit Fehl- oder Totgeburt zu rechnen ist. Auf eine Präzisierung von hoher Wahrscheinlichkeit und schwerwiegender Erbkrankheit wurde dabei verzichtet.²⁸² Im November 2011 wurde eine Änderung des ESchG beschlossen und das Gesetz zur Regelung der Präimplantationsdiagnostik (Präimplantationsdiagnostikgesetz – PräimpG) verabschiedet.²⁸³ Darin wird zunächst ein grundsätzliches Verbot der Präimplantationsdiagnostik ausgesprochen. Besteht aufgrund der genetischen Disposition der Mutter oder des Vaters das Risiko einer schwerwiegenden Erbkrankheit, so darf die PID straffrei angewendet werden, wenn die Frau schriftlich ihr Einverständnis erklärt. Ebenso verhält es sich, wenn die Frau schriftlich ihr Einverständnis gibt, den Embryo auf schwerwiegende Schädigungen zu untersuchen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit zu einer Fehl- oder Totgeburt führen. Zusätzlich muss jedoch eine Ethikkommission die o.g. Voraussetzungen prüfen und ihr Einverständnis erklären. Außerdem muss die Frau vor der Entscheidung für die PID ausführlich aufgeklärt und beraten werden. Nur ein dafür qualifizierter Arzt in zugelassenen Zentren, die über die notwendigen diagnostischen, medizinischen und technischen Möglichkeiten verfügen, darf die PID vornehmen. Es ist jedoch kein Arzt verpflichtet an der PID mitzuwirken. Alle Maßnahmen, die im Rahmen der PID stattfinden, ebenso wie alle von der Ethikkommission abgelehnten Fälle müssen in anonymisierter Form von den zugelassenen Zentren an eine Zentralstelle weitergeleitet und dort dokumentiert werden. Alle vier Jahre soll die Bundesregierung einen Bericht über die Erfahrungen mit der PID erstellen.²⁸⁴

Am 31. Juli 2009 hat der Bundestag das Gesetz über genetische Untersuchungen bei Menschen (Gendiagnostikgesetz – GenDG) verabschiedet, das zum 1. Februar 2010 in Kraft getreten ist. Darin heißt es in Abschnitt 2, §15 über vorgeburtliche genetische Untersuchungen, dass diese nur zu medizinischen Zwecken und nur dann vorgenommen werden dürfen, wenn die Untersuchung auf bestimmte genetische Eigenschaften des Embryos oder Fötus abzielt, die seine Gesundheit während der Schwangerschaft oder nach der Geburt beeinträchtigen, oder wenn die Behandlung des Embryos oder Fötus mit einem bestimmten Arzneimittel vorgesehen ist, dessen Wirkung durch bestimmte genetische Eigenschaften beeinflusst wird. Die Schwangere muss aufgeklärt werden und ihre Zustimmung zum Eingriff

²⁸² Vgl. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/pid/rechtliche-aspekte>, 7.7.2012.

²⁸³ Vgl. [http://www.bgbl.de/Xaver/start.xav?startbk=Bundesanzeiger_BGBI&bk=Bundesanzeiger_BGBI&start=//*\[@attr_id=%27bgbl111s2228.pdf%27\]](http://www.bgbl.de/Xaver/start.xav?startbk=Bundesanzeiger_BGBI&bk=Bundesanzeiger_BGBI&start=//*[@attr_id=%27bgbl111s2228.pdf%27]), 11.8.2012, S.1.

²⁸⁴ Vgl. ebd.

geben.²⁸⁵ Eine Untersuchung zu genetischen Eigenschaften für Krankheiten, die erst nach Vollendung des 18. Lebensjahres ausbrechen, darf nicht vorgenommen werden. Die Schwangere muss zudem vor dem Eingriff und nach Vorliegen der Untersuchungsergebnisse genetisch beraten werden. Der Inhalt der Beratung wird dokumentiert. Ist die Schwangere nicht in der Lage, Wesen, Bedeutung und Tragweite der Entscheidung zu überblicken, darf die Untersuchung nur vorgenommen werden, wenn der Vertreter der Schwangeren aufgeklärt worden ist, ein Arzt den Vertreter genetisch beraten hat und dieser anschließend einwilligt.²⁸⁶

Ethische Aspekte

In seiner Stellungnahme zur Präimplantationsdiagnostik vom 8. März 2011 unterbreitet der Deutsche Ethikrat zwei alternative Vorschläge zur rechtlichen Regelung der PID.²⁸⁷ Eine Legalisierung sei dann ethisch vertretbar und die gesetzliche Zulassung verfassungsrechtlich geboten, wenn ein hohes medizinisches Risiko²⁸⁸ vorliegt. Außerdem solle den Eltern eine Krankheit des Embryos, die nicht diejenige ist, wegen der der Embryo untersucht wurde, nur mitgeteilt werden dürfen, wenn die zu erwartende Behinderung oder Krankheit des Kindes ebenfalls ein Grund für einen Schwangerschaftsabbruch sein könnte. Als unzulässig und gesetzlich zu verbieten wird die PID dann eingestuft, wenn sie zum Zweck der Feststellung des Geschlechts des Kindes angewandt wird, es sei denn, sie dient dazu, einen geschlechtsgebundenen genetischen Defekt auszuschließen. Ebenso wird die Auswahl eines Embryos für die Spende von Zellen, Gewebe oder Organen für einen anderen Menschen abgelehnt und das Untersuchen von Embryonen zur Vermeidung eines allein wegen des Alters der Frau vermuteten Risikos von Chromosomenstörungen. Auch bei spätmanifestierenden Krankheiten wird die PID als unethisch abgelehnt.²⁸⁹

Ein besonders wichtiger und umstrittener Aspekt in der Diskussion um die Verfahren der PID ist der Zeitpunkt, von dem an dem Embryo Rechte und Schutz zugesprochen werden müssen. Es gibt zwei verschiedene Grundpositionen. Zum einen gibt es diejenigen, die dem Embryo von Beginn an, d.h. ab dem Moment der Kernverschmelzung, die Schutzwürdigkeit eines geborenen Menschen übertragen und ihn mit einer Person gleichsetzen. Die Anhänger der zweiten Position sprechen dem Embryo Schutzwürdigkeit in Abhängigkeit seiner Entwick-

²⁸⁵ Vgl. <http://www.repromedizin.de/fileadmin/reprogen/gendiagnostikgesetz.pdf>, 7.7.2012, S. 6.

²⁸⁶ a.a.O., S. 7.

²⁸⁷ Vgl. <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/stellungnahme-praeimplantationsdiagnostik.pdf>, 7.7.2012.

²⁸⁸ Nähere Bestimmungen dazu, was unter einem hohen medizinischen Risiko zu verstehen ist, nachzulesen unter: <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/stellungnahme-praeimplantationsdiagnostik.pdf>, 7.7.2012, S. 82.

²⁸⁹ Vgl. a.a.O., S. 83.

lungsstufen zu. Als mögliche würderelevante Entwicklungszeitpunkte werden die Einnistung in die Gebärmutter, durch welche der Embryo erst entwicklungsfähig sei, oder die Bildung des Primitivstreifens genannt, der die Individuation beende, sodass damit die Bildung von Mehrlingen ausgeschlossen sei. Die Argumente für eine volle oder abgestufte Schutzwürdigkeit des Embryos können in vier Kategorien unterteilt werden²⁹⁰:

1. Speziesargument

Dieses Argument geht davon aus, dass Embryonen, da sie biologisch der Spezies *homo sapiens* zugehörig sind, Würde besitzen und deshalb wie alle anderen Mitglieder dieser Spezies schutzwürdig sind. Folglich haben sie das gleiche Recht auf Leben wie geborene Menschen.

2. Kontinuitätsargument

Dieses Argument ist eng mit der Frage des Speziesarguments nach dem biologischen Beginn individuellen menschlichen Lebens verbunden. Es wird davon ausgegangen, dass Embryonen sich kontinuierlich entwickeln und innerhalb dieser Entwicklung zum geborenen Menschen keine moralisch relevanten Einschnitte bestehen, sodass ihnen die gleichen Rechte wie geborenen Menschen zukommen müssen.

3. Identitätsargument

Dieses Argument geht davon aus, dass aus der unter moralrelevanter Hinsicht bestehenden Identität eines geborenen Menschen mit dem Embryo, aus dem er sich nach der Verschmelzung von Samen- und Eizelle entwickelt hat, sowie aus der Tatsache, dass der Geborene Menschenwürde hat, darauf zu schließen ist, dass dem Embryo ebenfalls Würde zukommen muss.

4. Potentialitätsargument

Das Potentialitätsargument besagt, dass bereits die befruchtete Eizelle die volle Potentialität besitzt, ein geborener Mensch zu werden. Im Prozess der Menschwerdung hat der Embryo somit von Anfang an die Potentialität, sich zu einem personalen Dasein und sittlichen Subjektsein zu entwickeln. Aufgrund dieses von Anfang an vorhandenen Potentials ist der Embryo uneingeschränkt schützenswert.

²⁹⁰ Vgl. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/pid/ethische-aspekte>, 8.7.2012.

Des Weiteren stellt sich die Frage, inwieweit sich das Einsatzgebiet der PID vom ursprünglichen Zweck, Paaren zu helfen, die auf natürlichem Wege keine Kinder bekommen können, bei einer Zulassung entfernen könnte. Es könne ein Wandel stattfinden, der vom ursprünglichen Ziel, eine Schwangerschaft zu initiieren, wegführe. Stattdessen werde dann die Selektion in den Mittelpunkt gestellt und von den Paaren mittels PID ein gesunder Embryo ausgewählt, die auch auf natürlichem Wege Kinder bekommen könnten, sodass das primäre Ziel Selektion und das sekundäre Ziel die Schwangerschaft ist. Auch das Erzeugen eines Retter-Geschwisterchens wird kritisch gesehen, wobei ein Embryo ausgewählt wird, der mit den genetischen Eigenschaften des älteren, kranken Geschwisterkindes die größtmögliche Ähnlichkeit hat. Nach der Geburt soll das Kind dann Stammzellen aus der Nabelschnur oder aus dem Rückenmark für das Geschwisterkind spenden. Problematisch ist hierbei das Erzeugen eines Embryos nicht um seiner selbst willen, sondern nur zum Zweck der Hilfeleistung für ein bereits lebendes Kind, wodurch eine vollständige Instrumentalisierung erfolge. Zudem wird bei diesem Verfahren eine beträchtliche Anzahl gesunder Embryonen verworfen. Auch die Folgen der Zulassung der PID für die Gesellschaft sowie für Behinderte werden diskutiert. Zum einen könne eine zunehmende Diskriminierung kranker und behinderter Menschen die Folge sein, zum anderen könne bei werdenden Eltern der Druck erzeugt werden, der Gesellschaft durch ein behindertes Kind keine Kosten zukommen zu lassen. Dadurch werde de facto die Freiheit der Eltern eingeschränkt, denn diese könnten sich zur Rechtfertigung genötigt sehen, wenn sie ein behindertes Kind dennoch bekommen wollen. Es entstünde der Druck, die Möglichkeiten der PID auch zu nutzen.²⁹¹

Der Rat der EKD sprach sich im Februar 2011 weiterhin gegen eine gesetzliche Zulassung der PID aus. Durch eine Zulassung werde das christliche Menschenbild relativiert, das darauf basiere, dass nicht der Mensch, sondern Gott der Schöpfer des Lebens sei.²⁹² Damit sei eine Selektion zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben nicht vereinbar, denn auch ein Leben mit Behinderung sei in die Bandbreite der Ebenbildlichkeit Gottes eingeschlossen. Es sei jedoch zu überlegen, ob eine Zulassung der PID im Rahmen der IVF möglich sei, wenn sie dazu diene, lebensfähige Embryonen von nicht lebensfähigen zu unterscheiden, denn dann diene die PID dem Ziel, Leben zu ermöglichen. Hier herrscht jedoch keine Einheit innerhalb des EKD-Rates. Die Erklärung werde aber in wechselseitigem Respekt von allen Mitgliedern

²⁹¹ Vgl. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/pid/ethische-aspekte>, 8.7.2012.

²⁹² Vgl. http://www.ekd.de/bioethik/presse/pm40_2011_verbot_pid.html, 9.7.2012.

getragen. Die EKD ruft dazu auf, in persönlicher Verantwortung eigene ethische Urteile zu bilden.²⁹³

Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) spricht sich im Jahr 2011 ausdrücklich gegen die Zulassung der PID aus. Die PID sei klar mit Selektion, einer Bewertung der Qualität des Lebens sowie der Verwerfung von Embryonen verbunden. Das menschliche Leben beginne mit der Verschmelzung von Samen- und Eizelle und ab diesem Moment müsse das Leben geschützt werden. Einen Katalog mit Kriterien, bei denen die PID zugelassen werden soll, lehnt die DBK ab. Die Benennung von bestimmten Krankheiten und Behinderungen, die durch die PID verhindert werden sollen, diskriminiere alle Menschen, die mit dieser Krankheit oder Behinderung lebten.²⁹⁴

4.2.2 Spaemanns und Gerhardts Beurteilung der PID

Der Beginn des Lebens

Für Volker Gerhardt beginnt das Leben des Menschen mit der Geburt. Erst dann sei er „auf der Welt“²⁹⁵, sodass ihm Würde und Schutz zukommen können. Ebenso wie man von angeborener Freiheit spreche, müsse man auch von angeborener Würde sprechen. Eine Gleichstellung von Person und Embryo lehnt er ab, denn eine Gleichheit sei nicht gegeben, da der Embryo nicht über die organische Eigenständigkeit verfüge wie ein geborener Mensch.²⁹⁶ Robert Spaemann geht in Übereinstimmung mit der DBK davon aus, dass die Existenz mit dem Augenblick der Zeugung beginnt.²⁹⁷ Von diesem Moment an entwickle sich der Embryo kontinuierlich autonom. Die Person sei immer dieselbe, vom Augenblick der Zeugung an bis zum Lebensende. Dabei bezieht er sich auf Kant, der davon ausgehe, dass der Akt der Zeugung als derjenige Akt angesehen werden müsse, wodurch eine Person auf die Welt gesetzt werde. Dass der Embryo schützenswert ist, sieht Gerhardt in der Freiheit der Eltern begründet, denn diese sind durch ihr freies Handeln für die Existenz des Embryos verantwortlich. Nur auf diese Weise könne eine Würde des Embryos hergeleitet werden. Der Schutz des Embryos könne auch zum Mutterschutz gerechnet werden, denn Gerhardt sieht den

²⁹³ Vgl. http://www.ekd.de/bioethik/presse/pm40_2011_verbot_pid.html, 9.7.2012.

²⁹⁴ Vgl. http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2011-044_Anl_2-PID.pdf, 10.8.2012, S. 1.

²⁹⁵ Gerhardt, Biopolitik unter Generalverdacht, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 42.

²⁹⁶ Vgl. Gerhardt, Die angeborene Würde des Menschen, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 120.

²⁹⁷ Vgl. Spaemann, Menschenwürde und menschliche Natur (2010), S. 5.

Embryo primär als Teil der Mutter.²⁹⁸ Obwohl Gerhardt den Beginn des Lebens in der Geburt sieht, geht er davon aus, dass dem Embryo ein dem geborenen Menschen analoger moralischer und rechtlicher Status zukomme, sobald er als Frühgeburt überleben könnte. Aus diesem Grund bewertet er beispielsweise Spätabtreibungen als skandalös.²⁹⁹ In Bezug auf die Forschung an Embryonen ist Gerhardt die Spannung zwischen Lebenssicherung und Lebenshilfe durch die Herstellung neuer Medikamente dank Embryonenforschung und der Gefahr, dass das Sterben von Millionen Embryonen verursacht wird, durchaus bewusst. Das Leben einer Mehrheit dürfe nicht höher bewertet werden als das Leben des Einzelnen. Leben und Würde der Person hätten unbedingten Vorrang. Doch es sei die Frage, wann der Lebens- und Würdeschutz beginnt.³⁰⁰ Gerhardt befürwortet die Stammzellforschung wegen ihres wissenschaftlichen Nutzens und ist der Ansicht, dass Deutschland sich den „biopolitischen Sonderweg“³⁰¹ zudem aus Gründen der EU-Integration nicht leisten könne. Dass die Kirchen die Forschung an Embryonen ablehnen, nicht aber zugleich auch konsequent gegen den Schwangerschaftsabbruch seien, empfindet er als Doppelmoral.³⁰² Zwar hätte der Deutsche Bundestag einmütig entschieden, den Lebensbeginn mit der Verschmelzung von Samen- und Eizelle zu sehen, aber Gerhardt bezweifelt, dass dieses Urteil auch die persönliche Meinung der Beteiligten widerspiegelt und diese bereit seien, selbst dem Urteil mit allen Konsequenzen zu entsprechen. Die herrschende Meinungsmehrheit sei vermutlich deshalb entstanden, weil sie „mit der eigenen Lebenspraxis gar nichts zu tun“³⁰³ habe. Er behauptet, die Schaffung eines neuen Menschen mache dem Menschen generell Angst, da er sich durch diesen Menschen der Zukunft bedroht fühle und demnach alles unterbinden wolle, was in diese Richtung deute. Außerdem bestehe ein Unbehagen gegenüber der modernen Wissenschaft und ihrer industriellen Verwertung, denn vor allem solle die Industrie nicht an dieser Forschung verdienen. Diese Argumente sieht Gerhardt als vorrangig für die gesellschaftliche Ablehnung der Embryonalforschung, während die sachliche Bewertung der Lebensvorgänge seiner Meinung nach nicht der ausschlaggebende Faktor sei.³⁰⁴ Das Argument, dass der Embryo bereits alle Anlagen in sich trage, die ihn zu einem Menschen werden lassen, entkräftet er, indem er erst die Fülle mehrerer Merkmale neben Körper und Anlagen als Bedingung für das Menschsein betrachtet. Von besonderer Bedeutung seien vielmehr die

²⁹⁸ Vgl. Gerhardt, Die angeborene Würde des Menschen, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 139f.

²⁹⁹ Vgl. a.a.O., S. 142.

³⁰⁰ Vgl. Gerhardt, Leben und Sterben, in: NG / FH 4/2007, S. 25.

³⁰¹ a.a.O., S. 26.

³⁰² Vgl. Gerhardt, Der Mensch wird geboren (2001), S. 16.

³⁰³ a.a.O., S. 18.

³⁰⁴ Vgl. a.a.O., S. 19.

eigene Aktivität und der soziale Raum, durch den der Mensch zu Selbstbewusstsein gelange, „das ihn als humanes Wesen kennzeichnet“³⁰⁵. Das Menschliche entsteht nach Gerhardt erst durch die Kultur, die in der Entfaltung der menschlichen Eigenleistung liegt. Die Kultur setze die Natur mit ihren Mitteln fort. Er fügt jedoch an, dass es hier um die Gattung Mensch gehe, die viele verschiedene Fähigkeiten umfasst, die verschiedene Entwicklungsphasen und Lebenslagen mit einschließt, sodass auch ein ohnmächtiger, kranker oder behinderter Mensch Teil der Gattung bleibe.³⁰⁶ Das Potentialitätsargument entkräftet er, indem er anführt, dass theoretisch auch ein Baum auf dem Weg in die Papierfabrik bereits als Buch bezeichnet werden könne, aber der Mensch doch in der Lage sei, hier zu unterscheiden.³⁰⁷ Letztlich sei die Persönlichkeit das entscheidende Kriterium des Menschen. Alle Menschen sind nach Gerhardt Personen und genießen daher den Schutz, „der [ihnen] moralisch und juristisch zusteht“³⁰⁸.

Das Embryonenschutzgesetz und die PID

Das Embryonenschutzgesetz ist für Gerhardt ein „verhängnisvolle[r] Urteilsspruch“³⁰⁹, der die Untersuchung an embryonalen Zellen blockiert. Zwar seien die Inhalte an sich „richtig und wichtig“³¹⁰, jedoch verhinderten sie durch die Festlegung des personalen Lebensbeginns auf den Moment der Verschmelzung zwischen Ei- und Samenzelle die Forschung auch gegen Experimente, die mit einem Eingriff in die Keimbahn des Menschen nichts zu tun hätten. Sogar die Heilung von Krankheiten werde durch dieses Urteil verhindert. Dass es dennoch auf Dauer zur Zulassung der PID kommen wird, ist für Gerhardt klar. Wenn die Gesellschaft die In-Vitro-Fertilisation (IVF) erlaube und sogar auf Krankenschein möglich mache, könne sie nicht anders, als auch die Diagnosen zuzulassen, die so früh wie möglich Auskunft über den Erfolg der Behandlung geben. Er hält es für konsequent, der Frau sofort die Möglichkeit zu geben, sich einen gesunden Embryo einpflanzen zu lassen, anstatt die PID zu verbieten, die Frau erst schwanger werden zu lassen, damit sie dann nach einigen Wochen Schwangerschaft und einer pränatalen Diagnose doch abtreibe. Allein schon aus Kostengründen werde die Gesellschaft dem auch zustimmen. Diese Zukunftsprognose meint er geben zu können, weil sie die logische Konsequenz dessen sei, dass derzeit bereits pränatale Diagnosen und der Schwangerschaftsabbruch erlaubt bzw. straffrei seien. Solange die IVF erlaubt sei, gebe es

³⁰⁵ Gerhardt, Der Mensch wird geboren (2001), S. 29.

³⁰⁶ Vgl. a.a.O., S. 34.

³⁰⁷ Vgl. a.a.O., S. 30f.

³⁰⁸ a.a.O., S. 34.

³⁰⁹ Gerhardt, Biopolitik unter Generalverdacht, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 43.

³¹⁰ Gerhardt, Der Mensch wird geboren (2001), S. 71.

also kein vernünftiges Argument, die PID nicht zuzulassen.³¹¹ Bei der Abstimmung im Nationalen Ethikrat im Jahr 2003 spricht er sich folglich für die Zulassung der PID sowie für den Stammzellenimport aus.³¹²

Robert Spaemann sieht dies ganz anders. Er ist wie die DBK unbedingt dafür, die PID zu verbieten.³¹³ Er sieht darin einen Akt mit Symbolkraft, der unter Umständen sogar dazu führen könnte, die bisher erlaubten Handlungen, bei denen menschliches Leben vernichtet wird, ebenfalls zu verbieten. Spaemann kritisiert, dass in unserer heutigen Gesellschaft das Wohlbefinden das „oberste Prinzip“³¹⁴ sei. Es sei geradezu zum Sinn des Lebens geworden, was zu dem Wunsch führe, alles Leiden möglichst zu beseitigen. Hierin sieht er ein Gefahrenpotenzial, das sich nicht nur auf den Umgang mit Embryonen auswirke, sondern zugleich auch auf die Sterbehilfe. Eine eingeschränkte Zulassung der PID, um Krankheiten zu vermeiden, ist für Spaemann ebenfalls keine Option. Seiner Meinung nach gehe es nicht darum, Krankheiten zu bekämpfen, sondern kranke Menschen selbst zu beseitigen, indem man beispielsweise mit Hilfe der PID ungeborene kranke Kinder gar nicht erst zur Welt bringt. Das könne „unmöglich die Lösung sein“³¹⁵. Das Argument, einer Frau könne dank PID eine spätere Abtreibung bei einer Entscheidung gegen ein behindertes Kind erspart werden, kann Spaemann nachvollziehen, bewertet es aber im Gegensatz zu Gerhardt, der genau auf diese Weise argumentiert, als „vollkommen pervers“³¹⁶, denn es sei genauso schlimm, ein Leben nach Beginn der Schwangerschaft zu töten, wie es vorher zu vernichten. Da er den Beginn des Lebens auf den Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle datiert, sei das Kind auch von dem Moment an da, sodass ihm auch von da an Würde zukomme. Dass Spaemann die PID im Gegensatz zu Gerhardt unbedingt verbieten möchte, könnte auch damit zusammenhängen, dass er bereits die IVF als nicht angemessenes Zeugungsmittel ablehnt. Die Kinder verdanken ihr Leben demnach nicht ihren Eltern, sondern „der gleichen Natur, [...] der der Schöpfer die Entstehung neuen Lebens anvertraut“³¹⁷ habe. Menschenwürdige Entstehung sei die Folge einer Praxis, nicht die einer

³¹¹ Vgl. Gerhardt, Biopolitik unter Generalverdacht, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 44.

³¹² Vgl. http://www.nationaler-ethikrat.de/mitglieder_positionen.html, 19.7.2012.

³¹³ Vgl. <http://www.cicero.de/berliner-republik/%E2%80%9Ees-sollen-nicht-krankheiten-sondern-die-kranken-selbst-eliminiert-werden%E2%80%9C/41342>, 18.7.2012.

³¹⁴ ebd.

³¹⁵ ebd.

³¹⁶ ebd.

³¹⁷ Spaemann, Die Herausforderung des ärztlichen Berufsethos (1991), in: Ders., Grenzen (2001), S. 344.

Herstellung. Die natürliche Zeugung ist für ihn die „einzig angemessene Weise“³¹⁸ der Entstehung eines Menschen.

Eingriffe in die Keimbahn des Menschen müssen nach Spaemann nach wie vor untersagt bleiben, da es sich bei den Versuchen, eine erfolgreiche Technik zu etablieren, um verbrauchende Embryonenforschung handle. Die verbrauchten Eizellen hätten ohne die Forschung die Chance auf Leben, sodass diese Art der Forschung ausscheiden müsse, solange man noch an am „Selbstzweckcharakter jedes Menschen“³¹⁹ festhalte. Die Wissenschaftsfreiheit beinhalte seiner Meinung nach nicht das Recht über Leben zu verfügen, es zu verwerten oder zu vernichten. Bezeichne man dies als Fortschritt, so erinnere ihn das sogleich an die Nazizeit, in der diejenigen, die sich nicht anpassen wollten, ebenfalls als Gegner des Fortschritts bezeichnet worden seien.³²⁰ Eine Verbindung zur NS-Zeit zu ziehen, hält Gerhardt hingegen nicht für angebracht. Die Ausgangslage heute könne nicht mit diesem Kapitel der deutschen Geschichte verglichen werden, davon könne „nicht im Entferntesten“³²¹ die Rede sein.

Selektion

Für Spaemann besteht mit der PID eine Form, Leben auszusortieren. Das ist für ihn eine „ungeheuerliche Form von Fremdbestimmung“³²² und einer der größten Angriffe auf die Menschenwürde. Auf diese Weise spreche man Behinderten geradezu ihr Lebensrecht ab. Auch die Tötung Erwachsener mit Behinderungen sieht er als sehr wahrscheinliche Folge einer Zulassung der PID. Außerdem sei dieses Verfahren lediglich ein Mittel der Selektion und ein Instrument zur Vernichtung „lebensunwerten Lebens“³²³. Es gebe keine Möglichkeit mehr, sich zu entscheiden, wenn bereits Leben existiere, und dies sei bereits beim Embryo der Fall. Daher könne die Entscheidungsfreiheit der Frau kein Kriterium sein. Den Vorwurf der Selektion weist Gerhardt mit dem Argument zurück, dass Selektion nicht mit Diskriminierung und der NS-Praxis gleichzusetzen sei. Vielmehr sei jeder Lebensvorgang an „Akte der Abgrenzung und Aussonderung“³²⁴ gebunden, denn immer entscheide sich der Organismus für eine von mehreren Möglichkeiten. Selektion könne nur dann ein Argument gegen

³¹⁸ Spaemann, Die Herausforderung des ärztlichen Berufsethos (1991), in: Ders., Grenzen (2001), S. 344.

³¹⁹ a.a.O., S. 349.

³²⁰ Vgl. <http://www.cicero.de/berliner-republik/%E2%80%9Ees-sollen-nicht-krankheiten-sondern-die-kranken-selbst-eliminiert-werden%E2%80%9C/41342>, 18.7.2012.

³²¹ Gerhardt, Kontroverse über Sterbehilfe, in: ZfL 4/2005, S. 122.

³²² <http://www.kath.net/detail.php?id=32486>, 19.7.2012.

³²³ http://civitas-institut.de/index.php?option=com_content&view=article&id=1350:spaemann-kein-recht-auf-schwangerschaft-nach-einer-selektion&catid=1:neuestes&Itemid=33, 19.7.2012.

³²⁴ Gerhardt, Biopolitik unter Generalverdacht, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 45.

biotechnische Verfahren sein, wenn sie mit einer Diskriminierung verbunden seien. Keine Diskriminierung Behinderter sei es aber, wenn sich Eltern gegen die Geburt eines behinderten Kindes entschieden. Vor der Geburt sei es keinem Ehepaar zu verdenken, wenn es sich aus individuellen Motiven für einen Eingriff entscheidet, der ihnen die Option auf ein gesundes Kind verschafft. Nach der Geburt aber, so ergänzt er sofort, seien die Eltern verpflichtet, sich optimal um das Kind zu kümmern und es zu umsorgen. Die Entscheidung gegen ein behindertes Kind sei deswegen keine Diskriminierung, weil es sich um einen individuellen Wunsch handle, der nichts mit der Existenzberechtigung Behinderter zu tun habe. Nach Spaemann geht es hier aber nicht darum, dem Willen der Eltern zu entsprechen. Der Embryo sei bereits ein Lebewesen, sodass alle Vorgänge in seinem eigenen Interesse stattfinden müssten.³²⁵ Der menschliche Embryo existiere bereits um seiner selbst willen. Er sieht im Gegensatz zu Gerhardt sehr wohl eine drohende Diskriminierung Behinderter, wenn sich durch die Zulassung der PID Eltern behinderter Kinder zu Rechtfertigungen gedrängt sähen. Seiner Meinung nach könne es, wenn der Mensch Selbstzweck sei, kein Urteil darüber geben, wie ein wünschenswerter Mensch beschaffen sein sollte, da in diesem Falle immer die „Wünsche des Machers“³²⁶ im Vordergrund stünden. Der Mensch dürfe aber nicht entscheiden, welche Art von Mensch er gern hätte.

Der Unterschied zwischen staatlichen Vorschriften und dem eigenen Handeln

Für Gerhardt geht es bei diesen Fragen nicht darum, ob er selbst diese Praktiken ausführen würde. Die IVF empfindet er als abwegig und eine Frau, die eine Samenspende annimmt, ist ihm „fremder als jemand, der freiwillig in einen Harem einheiratet“³²⁷. Er vertritt jedoch die Auffassung, dass nicht alles durch Gesetze des Staates geregelt werden muss. Der Staat könne nicht mehr tun, als Missbrauch zu verhindern sowie Freiheit und Gleichheit zu gewährleisten. Das moralische Urteil über das Handeln des Einzelnen falle hingegen nicht in seine Kompetenz. Die Öffentlichkeit solle statt nach Restriktionen des Staates zu verlangen, ihre Kritik mit der privaten Praxis verbinden. So könne sich jeder, der dies wolle, den Trends verweigern und beispielsweise auf die IVF verzichten. Das Christentum biete seiner Meinung nach das beste Beispiel für derartige Individualisierung. Jesus habe die Menschen aufgefordert, ihm zu folgen und sich notfalls auch gegen ihre Herkunft für ihn zu

³²⁵ Vgl. <http://www.domradio.de/aktuell/71026/der-preis-fuer-die-empfaengnis-eines-kindes.html>, 19.7.2012.

³²⁶ Spaemann, Die Herausforderung des ärztlichen Berufsethos (1991), in: Ders., Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns (2001), S. 346.

³²⁷ Gerhardt, Biopolitik unter Generalverdacht, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 48.

entscheiden.³²⁸ Spaemann sieht die eigene Entscheidung ebenfalls als wichtig an. In Fragen von Gut und Böse gebe es keine wissenschaftliche Kompetenz, an die der Laie seinen gesunden Menschenverstand abtreten müsse.³²⁹ Jedoch ist er der Auffassung, es sei die Aufgabe des Rechtsstaats, „den Menschen vor dem Menschen zu schützen“³³⁰ und zwar auch dann, wenn die „Missachter der Menschenrechte“³³¹ gegen ihr Gewissen handeln müssten. Es sei möglich, dass der Staat etwas verbieten müsse, was das Gewissen einiger Menschen sonst zwar möglicherweise nicht gebieten, wohl aber erlauben würde.

4.3 Schwangerschaftsabbruch

4.3.1 Definition, rechtliche Regelung und ethische Aspekte

Definition

Es gibt zwei Methoden, einen Schwangerschaftsabbruch durchzuführen: die medikamentöse oder die instrumentelle. Der medikamentöse Abbruch mithilfe des Mittels Mifegyne ist nur bis zur 9. Schwangerschaftswoche möglich.³³² Mifegyne, dessen Wirkstoffname Mifepriston ist, ist ein künstliches Hormon, das dem natürlichen Hormon Progesteron ähnelt, welches entscheidend an der Erhaltung und Entwicklung der Schwangerschaft beteiligt ist. Mifegyne blockiert die Wirkung dieses Hormon, sodass es zu einer Blutung und damit zur Beendigung der Schwangerschaft kommt. Zusätzlich wird 36 bis 48 Stunden nach Einnahme von Mifegyne ein Prostaglandinpräparat eingenommen, das die Ausstoßung des Schwangerschaftsgewebes fördert und die Blutungsdauer senkt. Bei den meisten Frauen kommt es erst nach Einnahme des Prostaglandinpräparates zum Abbruch. In 96 % der Fälle erfolgt der Abbruch auf diese Weise vollständig. In den anderen Fällen ist ein zusätzlicher instrumenteller Eingriff erforderlich.³³³ Der instrumentelle oder chirurgische Abbruch erfolgt meist durch eine Absaugung, da diese die schonendste Form des Abbruchs darstellt. Der Vorgang kann unter örtlicher Betäubung oder unter Vollnarkose durchgeführt werden. Mithilfe eines Metallstäbchens wird der Gebärmutterhalskanal erweitert und anschließend ein dünnes Röhrchen, das mit einem Absauggerät verbunden ist, durch den Muttermund in die

³²⁸ Vgl. Gerhardt, Der Mensch wird geboren (2001), S. 15.

³²⁹ Vgl. <http://www.domradio.de/aktuell/71026/der-preis-fuer-die-empfaengnis-eines-kindes.html>, 19.7.2012.

³³⁰ ebd.

³³¹ ebd.

³³² Vgl. <http://www.profamilia.de/erwachsene/ungewollt-schwanger/schwangerschaftsabbruch/medizinisches.html>, 11.7.2012.

³³³ Vgl. <http://www.profamilia.de/erwachsene/ungewollt-schwanger/schwangerschaftsabbruch/medizinisches/mifegyne.html>, 11.7.2012.

Gebärmutterhöhle eingeführt. Damit werden Schleimhaut und Fruchtblase abgesaugt. Der Eingriff dauert fünf bis zehn Minuten. In einigen Fällen kann es notwendig sein, eine Ausschabung (Curretage) vorzunehmen, bei der Schleimhaut und Fruchtblase mit Instrumenten abgetragen werden.³³⁴

Ein Schwangerschaftsabbruch erfolgt in der Regel ambulant. Nur in wenigen Fällen kommt es anschließend zu Komplikationen. Zwischen der 7. und 9. Schwangerschaftswoche ist das Risiko für Komplikationen am geringsten. In seltenen Fällen kommt es zu Nachblutungen oder Entzündungen, die aber meist gut behandelt werden können. Wird eine Entzündung nicht schnell behandelt und auskuriert, besteht jedoch die Gefahr, dass die Eileiter verkleben und die Fruchtbarkeit beeinträchtigt wird.³³⁵

Rechtliche Regelung

In Deutschland ist der Schwangerschaftsabbruch nach §218a StGB straffrei, wenn die Schwangere selbst den Eingriff wünscht. Sie muss jedoch nachweisen, dass sie sich mindestens drei Tage vor dem Eingriff hat beraten lassen. Der Schwangerschaftsabbruch muss außerdem von einem Arzt vorgenommen werden und seit der Empfängnis dürfen nicht mehr als zwölf Wochen vergangen sein.³³⁶ Ebenfalls ist ein von einem Arzt auf Wunsch der Schwangeren durchgeführter Abbruch nicht rechtswidrig, wenn dieser unter Berücksichtigung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebensverhältnisse der Schwangeren nach ärztlicher Erkenntnis angezeigt sei, um eine Gefahr für das Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren abzuwenden, und diese Gefahr nicht auf andere zumutbare Weise abgewendet werden kann. Dies gelte beispielsweise, wenn der begründete Verdacht besteht, dass die Schwangerschaft aufgrund von sexuellem Missbrauch entstanden ist. Jedoch dürfen auch hier nicht mehr als zwölf Wochen seit der Empfängnis verstrichen sein. Außerdem kann das Gericht von einer Strafe absehen, wenn sich die Schwangere zum Zeitpunkt des Eingriffs in besonderer Bedrängnis befunden hat. Auch die Abtreibung bis zur 22. Schwangerschaftswoche ist aufgrund medizinischer oder sozialer Indikation straffrei, wenn die Schwangere sich hat beraten lassen und ein Arzt den Eingriff vorgenommen hat.³³⁷ Grundsätzlich ist der Arzt verpflichtet, der Schwangeren die Gelegenheit zu geben, ihm die Gründe für den

³³⁴ Vgl. <http://www.profamilia.de/erwachsene/ungewollt-schwanger/schwangerschaftsabbruch/medizinisches.html>, 11.7.2012.

³³⁵ Vgl. ebd.

³³⁶ Vgl. http://www.gesetze-im-internet.de/stgb/_218a.html, 11.7.2012.

³³⁷ Vgl. ebd.

Wunsch nach einem Schwangerschaftsabbruch darzulegen. Er muss sie über die Bedeutung des Eingriffs, den Ablauf, die Folgen und die Risiken in physischer wie psychischer Hinsicht aufklären und die Dauer der Schwangerschaft feststellen. Zudem darf der Arzt, der die Schwangere berät, nicht gleichzeitig derjenige sein, der den Abbruch vornimmt.³³⁸ Verstößt ein Arzt gegen obige Auflagen und bricht eine Schwangerschaft auf Wunsch der Schwangeren wider besseres Wissen dennoch ab, so droht ihm eine Geldstrafe oder eine Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren. Die Schwangere hingegen bleibt straffrei.³³⁹

Ab der 22. Schwangerschaftswoche ist das Kind auch außerhalb des Mutterleibes überlebensfähig. Nach dieser Zeit vorgenommene Abbrüche gelten als Spätabbruch. Dieser kann beispielsweise aufgrund von Komplikationen, die mit einer Lebensgefahr der Mutter einhergehen, vorgenommen werden. Jedoch werden in einigen Fällen auch Kinder, deren Behinderung erst zu diesem späten Zeitpunkt erkannt wurde, nach Ablauf dieser Zeit abgetrieben. Seit der Änderung von §218a, Abs. 2 StGB kann diese Handlung straffrei sein, wenn die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen und seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren droht und diese Gefahr nicht auf andere für die Schwangere zumutbare Weise abgewendet werden könne.³⁴⁰

Ethische Aspekte

In den rechtlichen Regelungen wird deutlich, dass im Zweifel der Wunsch der Mutter und ihr Wohlergehen über dem Lebensrecht des ungeborenen Kindes stehen. Die Vereinigung „Ärzte für das Leben e.V.“ sieht diese Entwicklung sehr kritisch.³⁴¹ Vorstandsmitglied Elisabeth Leutner äußerte im Jahr 2005 während eines Vortrags in einer Kirchengemeinde, die einzig richtige Initiative gegen Spätabtreibungen sei es, die Abtreibung allgemein zu verbieten – mit Ausnahme der Lebensgefahr der Mutter – da es ethisch keinen Unterschied mache, ob ein Kind bis zur 12. Woche oder erst danach abgetrieben werde. Vom Zeitpunkt der Befruchtung an sei das ungeborene Lebewesen als Mensch anzusehen, das sich als Mensch entwickle, aber nicht erst zum Menschen werden müsse. Jedes Menschenleben, auch das behinderte, sei von der Zeugung bis zum natürlichen Tode einzigartig und schützenswert, woraus sich eine Verpflichtung des Einzelnen, der Gesellschaft und des Staates ergebe, das Recht auf Leben zu

³³⁸ Vgl. http://www.gesetze-im-internet.de/stgb/_218c.html, 11.7.2012 und http://www.gesetze-im-internet.de/stgb/_219.html, 11.7.2012.

³³⁹ Vgl. http://www.gesetze-im-internet.de/stgb/_218b.html, 11.7.2012.

³⁴⁰ Vgl. <http://www.aerzte-fuer-das-leben.de/Spaetabtreibung.pdf>, 11.7.2012.

³⁴¹ Vgl. ebd.

schützen. Den Ärzten käme hier eine wichtige Stellung zu, indem sie sich gegen Abtreibung aussprechen müssten, da Töten niemals Aufgabe eines Arztes sein könne.

Auch die EKD betrachtet den Schwangerschaftsabbruch als Tötung menschlichen Lebens und stellt klar, dass die Selbstbestimmung ihre Grenze am Leben des Anderen finde.³⁴² Ein Schwangerschaftsabbruch habe daher immer mit Schuld zu tun, jedoch berechtige dies nicht zu Schuldvorwürfen. Die Verpflichtung zur Selbstprüfung bei den Beteiligten müsse daher im Zentrum stehen. Einstellungen und Wertorientierungen seien von großer Bedeutung, wenn es um den Schutz ungeborenen Lebens gehe. Hier sollte Aufklärungs- und Erziehungsarbeit mehr dazu beitragen, die Würde und den Wert ungeborenen Lebens zu stärken. Jedoch trage auch die Rechtsordnung zur Wertorientierung bei und erleichtere oder erschwere es, ein ungeborenes Leben anzunehmen. Die EKD sieht den Beginn des Lebens in der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, denn von da an könne sich nichts anderes mehr als ein menschliches Wesen entwickeln. Von diesem Moment an entwickle sich individuelles Leben und es seien keine konkreten Einschnitte erkennbar, an denen anderweitig der Beginn des Lebens festgemacht werden könne. Aus diesem Grunde komme bereits dem Embryo ein schutzwürdiger Status zu. Die von den Kirchen durchgeführte Schwangerschaftskonfliktberatung diene dem Schutz des ungeborenen Lebens, da die Frauen zu einer Fortsetzung der Schwangerschaft ermutigt und ihnen Perspektiven für das Leben mit einem Kind aufgezeigt würden. Sie soll ihnen zu einer verantwortlichen und gewissenhaften Entscheidung verhelfen. Jedoch ist sich die EKD auch bewusst, dass sich die Schwangerschaftskonfliktberatung zwischen den beiden Polen von Zielorientierung und Ergebnisoffenheit bewegt. Das Leben könne jedoch nur mit der Mutter und nicht gegen sie geschützt werden, sodass die Mutter nicht gezwungen werden könne, das Kind auszutragen. Es solle daher eine Beratung ohne Druck und Zwang stattfinden.³⁴³

Auch die DBK spricht sich gegen den Schwangerschaftsabbruch aus. Das Leben beginne mit der Zeugung und von da an habe das menschliche Wesen eigene Würde, eigenes Recht und einen eigenen Schutzanspruch.³⁴⁴ Die DBK wertet den Schwangerschaftsabbruch als schweres Unrecht, das niemals zu rechtfertigen sei. Frauen, die ihre Entscheidung später bereuten und darunter litten, müssten vor Gott dennoch nicht allein bleiben, denn Gott könne auch ein so schweres Unrecht wie die Tötung vergeben. Dies könne aber nur geschehen, wenn

³⁴² Vgl. <http://www.ekd.de/vortraege/6470.html>, 11.7.2012.

³⁴³ Vgl. ebd.

³⁴⁴ Vgl. <http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB57.PDF>, 10.8.2012, S. 5.

die Schuld nicht heruntergespielt und verdrängt, sondern angenommen werde. Die Gesellschaft müsse ihren Teil dazu beitragen, indem Abtreibung nicht als Lösung in einer schwierigen Situation gesehen werde. Stattdessen müsse Hilfe angeboten und sollten Wege aufgezeigt werden, wie ein Leben mit dem Kind aussehen könnte.³⁴⁵

4.3.2 Spaemanns und Gerhardts Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs

Die Dreimonatsfrist

Anknüpfend an seine Aussagen zur PID, in denen er dem Embryo bereits den Personenstatus zuerkennt, besteht für Spaemann kein Zweifel am Lebensrecht des ungeborenen Kindes. Er hält es wie die DBK für unbestreitbar, ungeborene Kinder bereits als Menschen zu sehen.³⁴⁶ Zudem sei der Schritt zur Euthanasie nicht mehr groß. Als großes Risiko betrachtet er den Trend, dass der Mensch entscheide, welches Leben lebenswert und welches es nicht sei. Er geht davon aus, ein Mensch habe von Beginn seiner Existenz an den Personenstatus und zwar allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Gattung Mensch. Alle anderen Grenzen wären willkürlich gesetzt. Eine künstliche Festsetzung des Lebensbeginns hält Gerhardt ebenfalls für eine „Zumutung für den gesunden Menschenverstand“³⁴⁷. Jedoch meint er im Gegensatz zu Spaemann, dass das Leben mit der Geburt beginnt und beruft sich dabei auf die jüdische Tradition und das frühe Christentum.³⁴⁸ Als soziales Wesen komme der Mensch im sozialen Zusammenhang zur Welt, indem er sich vom mütterlichen Organismus löse und selbstständig atme. Gerhardt argumentiert, dass der Mensch auch erst dann seinen Namen erhalte und von anderen wahrgenommen werden könne, sodass er erst dann als Teil der Gesellschaft betrachtet werden könne. Man könne daher erst dann von personaler Würde sprechen, wenn das Kind „da“³⁴⁹, d.h. auf der Welt sei. Ebenso wie man von angeborener Freiheit spreche, müsse man auch von angeborener Würde sprechen. Spaemann hingegen geht davon aus, dass man entweder dem Menschen von Anfang an Schutz zukommen lassen müsse, oder aber das Menschsein erst ab einem gewissen geistigen Zustand definieren könnte. Dann habe jedoch ein Säugling weniger Recht auf Schutz als ein erwachsener Schäferhund, mit dem auf höherer

³⁴⁵ Vgl. <http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB57.PDF>, 10.8.2012, S. 6f.

³⁴⁶ Vgl. Spaemann, Am Ende der Debatte um § 218 StGB (1974), in: Ders., Grenzen (2001), S. 354.

³⁴⁷ Gerhardt, Die angeborene Würde des Menschen, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 112.

³⁴⁸ Vgl. a.a.O., S. 118f.

³⁴⁹ a.a.O., S. 117.

Ebene kommuniziert werden könne. Da die meisten Menschen eine solche Grenze des Menschenrechts ablehnten, könne man auch die Dreimonatsgrenze³⁵⁰ nicht aufrechterhalten. Gerhardt hingegen hält die Dreimonatsgrenze für eine „bewährte zeitliche Grenze“³⁵¹. Er geht davon aus, dass der Embryo erst dann, wenn er unabhängig von der Mutter überleben kann, als ein zur Person analoges Wesen gesehen werden könne, sodass ihm auch erst dann Würde zukomme. In diesem Stadium solle es dementsprechend auch nur in extremen Notlagen erlaubt sein, eine Abtreibung vornehmen zu lassen.³⁵² Jedoch habe der Embryo auch schon vorgeburtlich Respekt und Schutz verdient, weil es sich um menschliches Leben handle, das uns entspreche.³⁵³

Im Gegensatz zu Spaemann setzt Gerhardt ganz auf die Individualität des Menschen, die in der Ethik stets einen großen Stellenwert haben müsse.³⁵⁴ Zwar geht auch er davon aus, dass das Leben des Embryos bislang „nur unzureichend“³⁵⁵ geschützt sei, jedoch hält er es für einen „eklatanten Verstoß gegen den gesunden Menschenverstand“³⁵⁶, wenn man eine schwangere Frau und den Embryo moralisch und juristisch gleichstelle. Hier unterscheidet er sich ganz wesentlich von Spaemann, für den genau diese Gleichstellung eine Selbstverständlichkeit ist. Gerhardt hingegen sieht im Embryo keine Person, sodass die Person der Schwangeren seiner Meinung nach natürlicherweise einen höheren Wert habe. Die Sicherung des werdenden menschlichen Lebens fällt für ihn unter den Mutterschutz. Er sieht den Embryo sogar als „einen organischen Teil der Schwangeren“³⁵⁷ an. Nach Spaemann gehen die Befürworter der Dreimonatsgrenze davon aus, dass der strafrechtliche Schutz wirkungslos sei, Frauen zum Kurpfuscher gedrängt würden, die Gesetze nicht durchführbar seien, Frauen privilegiert würden, die die Abtreibung im Ausland vornehmen lassen könnten, ungewollte Kinder ein schweres Schicksal erwarte, da sie einen Großteil der Kriminellen stellten und außerdem durch eine Entkriminalisierung den Frauen vor der Abtreibung eine Beratung ermöglicht werden könnte, die sie eventuell von ihrem Vorhaben abbringen könnte. Spaemann entkräftet diese Argumente.³⁵⁸ Die Wirkungslosigkeit des strafrechtlichen Schutzes

³⁵⁰ Innerhalb der ersten drei Monate darf eine Schwangerschaft noch abgebrochen werden. Im Zweifel gilt jedoch *in dubio pro reo*, sodass auch wenn die Schwangerschaftsdauer nicht genau festgestellt werden kann, davon ausgegangen wird, dass sich die Schwangere noch in dieser Frist befindet.

³⁵¹ Gerhardt, *Der Mensch wird geboren* (2001), S. 76.

³⁵² Vgl. ebd.

³⁵³ Vgl. a.a.O., S. 43.

³⁵⁴ Vgl. Gerhardt, Vorwort, in: Ders., *Die angeborene Würde des Menschen* (2004), S. 11.

³⁵⁵ a.a.O., S. 13.

³⁵⁶ a.a.O., S. 14.

³⁵⁷ Gerhardt, *Die angeborene Würde des Menschen*, in: Ders., *Die angeborene Würde des Menschen* (2004), S. 140.

³⁵⁸ Vgl. Spaemann, *Am Ende der Debatte um § 218 StGB* (1974), in: Ders., *Grenzen* (2001), S. 356f.

sei nicht erwiesen, vielmehr belegten ausländische Erfahrungen das Gegenteil. In Rumänien hingegen, wo die Abtreibung wieder gesetzeswidrig geworden sei, seien die exorbitanten Abtreibungsraten auch wieder zurückgegangen. Da sich die Zahl der Geburten innerhalb von anderthalb Jahren verdreifachte, geht er auch nicht von einem Rückzug in illegale Abtreibungen aus. Zudem gehe vom Gesetz eine „normbildende Kraft“³⁵⁹ aus, sodass die Fristenlösung unverantwortlich sei. Die gesundheitlichen Schäden der Frau, die zum Kurpfuscher geht, sind nach Spaemann nur dann ein Argument, wenn das Leben des Kindes kein Menschenleben wäre. Da dies aber der Fall sei, könne der Gesetzgeber nicht dafür sorgen, dessen „Vernichtung möglichst risikofrei zu machen“³⁶⁰. Das Argument, die hohen Dunkelziffern ließen die Gesetze undurchführbar werden, weist Spaemann ebenfalls zurück. Man erkläre ja auch nicht Ladendiebstähle bis 100 Euro für straffrei, nur weil dort die Dunkelziffer sehr hoch liege. Es gehe hier um ein Grundprinzip der Rechtsordnung, das nicht zur Disposition des Gesetzgebers stehe. Hier schließt sich Gerhardt an, für den die aktuelle rechtliche Regelung der Rechtswidrigkeit der Abtreibung bei gleichzeitiger Straffreiheit eine Aushöhlung des Rechts sowie eine Doppelmoral bedeutet.³⁶¹ In Bezug auf die vermeintliche Diskriminierung weniger begüterter Frauen, ist Spaemann der Ansicht, dass hier stillschweigend davon ausgegangen werde, eine Abtreibung sei kein Verbrechen. Der reiche Verbrecher sei gegenüber dem armen immer privilegiert.³⁶² In Bezug auf das Schicksal der ungewollten Kinder lehre die Erfahrung, dass diese meist nach der Geburt „voll angenommen“³⁶³ würden. Er hält es für falsch, damit zu argumentieren, Menschen lieber erst gar nicht leben zu lassen, nur damit sie nicht belastet leben müssen. Das Argument der Beratung weist Spaemann zurück, indem er darauf hinweist, dass in England die Beratungen zu Pro-forma-Konsultationen verkommen seien. Zudem sei eine Beratung auch möglich, wenn es die Dreimonatsfrist nicht gebe.

Das Leben in den Griff nehmen

Robert Spaemann erkennt in der Diskussion um die Abtreibung den Trend unserer Zeit, „alles technisch in den Griff zu nehmen“³⁶⁴, auch das Leben selbst. Dabei sieht er in den Ungeborenen diejenigen mit der schwächsten Lobby. Während bei Themen wie der künstlichen Lebensverlängerung oder der Sterbehilfe jeder selbst potentiell betroffen sein

³⁵⁹ Spaemann, Am Ende der Debatte um § 218 StGB (1974), in: Ders., Grenzen (2001), S. 356f.

³⁶⁰ a.a.O., S. 357.

³⁶¹ Vgl. Gerhardt, Biopolitik, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 39.

³⁶² Vgl. Spaemann, Am Ende der Debatte um § 218 StGB (1974), in: Ders., Grenzen (2001), S. 358.

³⁶³ a.a.O., S. 359.

³⁶⁴ Spaemann, Verantwortung für die Ungeborenen (1988), in: Ders., Grenzen (2001), S. 370.

könnte, so haben die jetzt lebenden Menschen das Stadium des Aufwachsens im Mutterleib und das Geborenwerden bereits erfolgreich hinter sich gebracht, sodass das Interesse an diesem Thema „nur ein moralisches“³⁶⁵ sei. Zudem werde die Diskussion oftmals dadurch behindert, dass die Befürworter der Abtreibung den christlichen Gegnern der Abtreibung entgegen, sie könnten nicht für alle sprechen, da es eben auch Menschen mit anderen Überzeugungen gebe. Dieses Argument greift auch Volker Gerhardt auf. Zwar habe die Entscheidung gegen eine Abtreibung Respekt verdient und man könne es der Kirche auch nicht vorwerfen, wenn sie ein Abtreibungsverbot für ihre Mitglieder verbindlich machte, doch da es sich um eine „nur durch den Glauben begründete Haltung“³⁶⁶ handle, verletze es die Privatsphäre des Bürgers und überschreite es die Kompetenz des Rechts hier für alle Menschen ein Verbot zu verhängen. Er spricht hier gar von einem „Rückfall hinter die Säkularisierung“³⁶⁷ sowie von einem „Rückfall in den Kirchenstaat“³⁶⁸, wenn die Kirchen versuchten, das, was sie bei ihren Gläubigen nicht schafften, per Gesetz für alle Bürger verbindlich zu machen. Er bedauert es, dass die Kirchen nicht stattdessen die „Chance [...] der Stärkung der individuellen Verantwortung“³⁶⁹ wahrnahmen. Die Argumentation, die Kirche könne nur für ihre Gläubigen sprechen, hält Spaemann für „schief“³⁷⁰. Die Rede von der Anerkennung Anderer greife in dem Moment nicht, in dem es darum gehe, Wesen zu schützen, die man für schützenswert hält. In diesem Moment sei es nicht von Belang, ob die Glaubensgrundlage der Gegner einer andere ist, oder ob ihr Gewissen anders beschaffen ist. Spaemann geht nicht davon aus, Christen seien unberechtigt, „andere zum Respekt vor menschlichem Leben zu nötigen“³⁷¹ und argumentiert, dass auch ein Tierschützer beanspruche, dass jeder die Rechte der Tiere achtet, ohne hinzuzufügen, derjenige, der meint, Tiere leiteten nicht, könne ruhig Tiere quälen.

Die Beziehung der Schwangeren zu ihrem ungeborenen Kind interpretiert Spaemann zunächst als einseitige Fürsorgebeziehung, denn das Kind bedürfe am Anfang der ganzen Verantwortung der Mutter.³⁷² Dabei betrachtet er den Embryo im Gegensatz zu Gerhardt als eigenes Wesen sowie als Person und nicht als Teil der Mutter, wobei er davon ausgeht, dass auch die meisten Frauen dies so sähen. So könne anhand des Umgangs der werdenden Mutter

³⁶⁵ Spaemann, Verantwortung für die Ungeborenen (1988), in: Ders., Grenzen (2001), S. 371.

³⁶⁶ Gerhardt, Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 16.

³⁶⁷ Gerhardt, Biopolitik, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 34.

³⁶⁸ Gerhardt, Die angeborene Würde des Menschen, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 121.

³⁶⁹ Gerhardt, Biopolitik, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 34.

³⁷⁰ Spaemann, Verantwortung für die Ungeborenen (1988), in: Ders., Grenzen (2001), S. 372.

³⁷¹ ebd.

³⁷² Vgl. a.a.O., S. 373.

mit sich selbst während der Schwangerschaft vielfach beobachtet werden, dass Frauen auf das Rauchen und Trinken verzichteten, um dem Baby nicht zu schaden, während sie die Risiken für ihre eigene Gesundheit vorher durchaus in Kauf genommen hätten. Im Grunde wüssten auch alle, dass der Embryo nicht Teil von irgendetwas sei. Dies begründet Spaemann folgendermaßen:

„Warum wollen denn, wie jeder Arzt weiß, Frauen – im Unterschied zu sonstigen Operationen, bei denen man sehr genau informiert werden möchte – bei Abtreibungen gerade möglichst wenig informiert werden, sondern die Sache erledigen und rasch vergessen? Warum? Weil ein Bewußtsein davon in ihnen lebt, daß hier etwas geschieht, dem man nicht gerne offen ins Auge sehen möchte.“³⁷³

Die Situation in der Schwangerschaft hält Spaemann für eine besondere, weil hier nur die Mutter Verantwortung übernehmen könne, was dazu führe, dass viele Frauen davon ausgingen, es sei ihre Sache, wie sie sich dem Kind gegenüber verhalten. Menschenwürde realisiere sich darin, dass der Mensch unabhängig von eigenen Interessen, das Sein eines anderen wahrnehmen könne. Jedoch müsse der Mutter auch Hilfe zukommen, und zwar in der Form, dass man sie nicht erst in die Situation drängt, über Leben und Tod entscheiden zu müssen. Es sei eine Überforderung, wenn der Mensch zum „Herrn über Leben und Tod“³⁷⁴ gemacht werde. Zwar geht auch Gerhardt davon aus, dass der Embryo geschützt werden solle und zwar auch vor Handlungen der Mutter, jedoch brauche es dazu keine Gleichstellung von Embryo und Person. Er geht von der Aufgabe des Staates aus, das Dasein, die Freiheit und die Würde des Menschen zu schützen, wozu auch der Schutz des Nachwuchses zähle. Dies schließe eine gute gesundheitliche Vorsorge Schwangerer ein und damit auch den Schutz des Embryos. Die einzige Möglichkeit, dem Embryo so etwas wie personale Würde zuzuschreiben, sieht Gerhardt darin, ihn als Produkt der Freiheit der Eltern zu betrachten und so die Freiheit des Embryos zu begründen. Er hält diese von Kant stammende Ansicht für überzeugend, geht aber davon aus, dass sie den „gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen offenkundig nicht mehr entspricht“³⁷⁵.

Spaemann geht außerdem von einer künftig veränderten Haltung gegenüber Behinderten aus. Wenn die medizinischen Möglichkeiten fortschreiten und die Erkennung von Behinderungen im Mutterleib bei gleichzeitiger Legalisierung der Abtreibungen verbessert werde, werde man künftig angesichts behinderter Menschen überlegen, warum die Eltern nicht abgetrieben haben. Dann sei die Versuchung groß, hinzuzufügen, man könne diesen Schritt ja nachholen.

³⁷³ Spaemann, Verantwortung für die Ungeborenen (1988), in: Ders., Grenzen (2001), S. 373.

³⁷⁴ a.a.O., S. 374.

³⁷⁵ Gerhardt, Die angeborene Würde des Menschen, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 124.

Diese an die NS-Zeit erinnernde Befürchtung teilt Gerhardt nicht. Menschliches Leben steht seiner Ansicht nach ab dem Zeitpunkt der Geburt unter dem uneingeschränkten Schutz der personalen Würde. Während der NS-Zeit sei der geborene Mensch zu wenig geschützt worden und nicht das ungeborene Leben, sodass dieser Vergleich nicht gezogen werden könne.³⁷⁶ Spaemann befürchtet hingegen, dass sich eine Mutter künftig rechtfertigen müsse, die sich für die Geburt eines behinderten Kindes entscheide. Die Mutter werde damit verantwortlich für alle Kosten, die sie der Gesellschaft auferlegt.³⁷⁷ Eine Diskriminierung Behinderter befürchtet Gerhardt nicht. Er hält es für legitim, wenn sich Eltern gesunde Kinder wünschen und erkennt darin keine Diskriminierung, sondern lediglich den individuellen Wunsch der Eltern. Vor der Geburt seien noch „Korrekturen“³⁷⁸ möglich, nach der Geburt hingegen müsse nach bestem Wissen für das Kind gesorgt werden. Die individuelle Entscheidung der Eltern für ein gesundes Kind habe nichts mit der Existenzberechtigung Behinderter zu tun. Behinderte würden dadurch auch nicht in ihren eigenen Entfaltungsmöglichkeiten eingeschränkt. Mit der medizinischen Abwehr einer Behinderung diskriminiere man nicht zugleich die Träger der Behinderung. Zur Verdeutlichung zieht Gerhardt das Beispiel der Impfung gegen Kinderlähmung heran. Dadurch seien die von Kinderlähmung Betroffenen ebenfalls nicht diskriminiert worden.³⁷⁹

Selbstbestimmung

In Bezug auf die Selbstbestimmung der Frau, die oft in der Abtreibungsdebatte genannt werde, geht Spaemann – genau wie die EKD – davon aus, dass diese ihre Grenze am Leben eines anderen Menschen habe. Der Augenblick der Selbstbestimmung liege vor der Zeugung und nicht danach. Es gehöre zur Würde des Menschen, die Folgen seines Tuns zu verantworten. Habe man sich frei zur Zeugung entschieden, müsse man folglich auch für die Konsequenzen geradestehen und könne nun nicht mehr mit der Selbstbestimmung argumentieren, da die Entscheidung bereits vor dem Akt der Zeugung getroffen worden sei.³⁸⁰ Spaemann fordert einen Bewusstseinswandel, den er als wichtigste Förderung und Unterstützung der Frau in einer solchen Situation betrachtet. Hinzukommen müsse eine weitaus stärkere Förderung von Familien mit Kindern. Es dürfe kein ökonomischer Vorteil mehr sein, keine Kinder zu haben. Er fordert, dass Steuer- und Finanzpolitik sich zu einer massiven Umverteilung zugunsten von Familien mit Kindern durchringen müssten und

³⁷⁶ Vgl. Gerhardt, Biopolitik, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 41.

³⁷⁷ Vgl. Spaemann, Wir dürfen das Euthanasie-Tabu nicht aufgeben (1992), in: Ders., Grenzen (2001), S. 413.

³⁷⁸ Gerhardt, Biopolitik, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 47.

³⁷⁹ Vgl. a.a.O., S. 48.

³⁸⁰ Vgl. Spaemann, Verantwortung für die Ungeborenen (1988), in: Ders., Grenzen (2001), S. 375.

schlägt zudem ein Wahlrecht vor, das von den Eltern stellvertretend ausgeübt werden solle, bis das Kind das 18. Lebensjahr vollendet habe.³⁸¹ Gerhardt betont die individuelle Entscheidung des Einzelnen in ethischen Fragen stark und so wundert seine Ansicht auch nicht, die Eltern sollen darüber entscheiden, ob sie dem Ungeborenen bereits Würde zuschreiben und das beginnende menschliche Leben bereits als ihr Kind betrachten, oder ob sie davon noch nicht ausgehen. Es dürfe aber keine Festlegung „unabhängig von ihrem eigenen Willen“³⁸² geben. Gerade diese These widerspricht Spaemann fundamental, der gerade den eigenen Willen der Eltern in Bezug auf das Ungeborene dort an seine Grenzen stoßen sieht, wo sie das Leben und die Gesundheit des ungeborenen Kindes, das er bereits als Person ansieht, betreffen. Hier habe die eigene Freiheit seine Grenze.³⁸³ Gerhardt argumentiert mit der Abhängigkeit des Embryos von der Mutter. Erst wenn eine unabhängig von der Mutter bestehende Lebenschance gegeben sei, komme dem Embryo eine dem geborenen Menschen analoge Stellung zu. Aus diesem Grunde beurteilt er Spätabtreibungen als skandalös.³⁸⁴ Gerhardt bekräftigt seine These mit der Äußerung, Befürworter der Auffassung, dem Embryo solle bereits von Beginn an uneingeschränkter Schutz zukommen, müssten auch die *Pille danach* als verwerflich ablehnen. Seiner Meinung nach braucht der Embryo keinen intrinsischen Wert zu erhalten, denn dass er das werdende Kind der werdenden Mutter sei und die Gesellschaft ein Interesse an einem wohlversorgten Nachwuchs habe und dieses rechtlich sichere, reiche aus. Das Interesse der Gesellschaft habe jedoch seine Grenze im Selbstbestimmungsrecht der Frau. Unter dem Begriff der Selbstbestimmung versteht Gerhardt das „Grundprinzip des menschlichen Lebens“³⁸⁵, in dem sich Freiheit, Vernunft, Selbstzweck der Person und die Unbedingtheit des Sittengesetzes vereinten. Er argumentiert, die Menschen hätten sich in allen Kulturen das Recht zum Abort genommen, wenn sie meinten, dafür gewichtige Gründe zu haben. Er geht davon aus, ein solcher Eingriff „kann moralisch unbedenklich“³⁸⁶ sein. Embryonenschutz gehört für Gerhardt zum Mutter-schutz. Alle Eingriffe bedürften der Zustimmung der Mutter und nur, wenn diese es wolle, dürfe ein Abort erwogen werden. Der Mutter müsse jedoch deutlich werden, dass ihre Entscheidung nur unter gewichtigen Gründen akzeptiert werden könne. Gerhardt betont

³⁸¹ Vgl. Spaemann, Bemerkungen zur Euthanasiedebatte, in: Die neue Ordnung 5/2004, S. 326.

³⁸² Gerhardt, Die angeborene Würde des Menschen, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 124.

³⁸³ Vgl. Spaemann, Verantwortung für die Ungeborenen (1988), in: Ders., Grenzen (2001), S. 375.

³⁸⁴ Vgl. Gerhardt, Die angeborene Würde des Menschen, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 142.

³⁸⁵ Gerhardt, Selbstbestimmung in der Biopolitik. In: Vorgänge 3/2006, S. 38.

³⁸⁶ Gerhardt, Der Mensch wird geboren (2001), S. 60.

jedoch, dass es sich um die „individuelle Entscheidung der Mutter“³⁸⁷ handle. Beratungsgespräche könnten lediglich den Rahmen bieten, im vertraulichen Gespräch mit erfahrenen Anderen die Gründe abzuwägen, um sich selbst zu entscheiden. Wichtig sei es, der werdenden Mutter auch die physiologischen und psychologischen Risiken der Abtreibung sowie die lebensgeschichtliche Tragweite der Entscheidung bewusst zu machen. In Bezug auf die Selbstbestimmung der Frau vertritt Gerhardt also eine geradezu konträre Position zu Spaemann. Die soziale Indikation betrachtet Spaemann als „Schande für den Sozialstaat“³⁸⁸. Es sei eine Bankrotterklärung, wenn der Staat mit seinem Verhalten erkläre, er könne der Mutter keine zumutbare Alternative zur Tötung bieten. Die soziale Indikation könne nur insofern akzeptiert werden, als eine Frau nachweislich nicht imstande ist, ihr Kind aufzuziehen. Dann könne sie nur das Recht nach sich ziehen, das Kind nach der Geburt zur Adoption freigeben zu dürfen.

Beratung durch die Kirchen

In Bezug auf das Verhalten der Kirchen kritisiert Spaemann die Einbindung „in das bestehende System der Abtreibungsorganisation“³⁸⁹, wodurch die kirchlichen Beratungsgespräche nicht freie und unabhängige Initiativen „zur Rettung ungeborener Kinder“³⁹⁰ seien, sondern mit dem Zweck, eine Legitimation für die Abtreibung zu erhalten, besucht würden. Da die Kirchen in diesem Rahmen arbeiteten, durch ihre Bescheinigungen einen Beitrag zur legalen Abtreibung leisteten und sich vom Staat finanzieren ließen, machten sie sich zum Komplizen der Abtreibungsorganisation. In der Ausstellung der Bescheinigungen sieht Spaemann eine reale Mitwirkung an der Tötung Ungeborener. Besonders empört ist Spaemann über die Richtlinien des Caritasverbandes, in denen es heiße, der Berater müsse die Entscheidung der Schwangeren nach der Beratung respektieren, auch wenn diese sich für den Abbruch entscheide. Er hält den Begriff *respektieren* für gleichbedeutend mit *achten* und stößt sich daran, eine Entscheidung nur deshalb zu achten, weil sie durch die Beratung überlegt sei anstatt, weil es eine gute Entscheidung sei.³⁹¹ Er geht davon aus, dass die These, das Gewissen der Mutter habe letzte Instanz über Leben und Tod des Kindes zu entscheiden, gleichbedeutend sei mit der These, dass es ein Recht des ungeborenen Kindes auf Leben nicht gibt. Er bedauert, dass die Bejahung der Schwangerschaft in den katholischen Beratungsrichtlinien nur ein bedingtes Ziel zu sein scheint, während die Entscheidungsfreiheit ein

³⁸⁷ Gerhardt, *Der Mensch wird geboren* (2001), S. 75.

³⁸⁸ Spaemann, *Verantwortung für die Ungeborenen* (1988), in: Ders., *Grenzen* (2001), S. 375.

³⁸⁹ a.a.O., S. 377.

³⁹⁰ ebd.

³⁹¹ Vgl. a.a.O., S. 378.

unbedingtes Ziel sei. Spaemann hält die kirchliche Zwangsberatung für eine „Fehlkonstruktion“ und eine Entmündigung erwachsener Frauen. Er hält es hingegen nicht für eine Entmündigung, wenn das Gesetz regelte, dass es das Recht, ein Ungeborenes abzutreiben, nicht gebe. Spaemann kritisiert, dass die Kirchen „nur Reden halten“³⁹², aber ihr konkretes Handeln doch an das, was der Staat tut, anpassen, statt sich zu widersetzen.

4.4 Sterbehilfe

4.4.1 Definition, rechtliche Regelung und ethische Aspekte

Definition

Der Begriff *Sterbehilfe* kann auf zweierlei Arten verstanden werden. Zum einen als *Hilfe im Sterben* in Form von Begleitung Sterbender durch menschliche Zuwendung, Pflege und schmerzlindernde Medikamente, zum anderen aber auch als *Hilfe zum Sterben*, womit das Töten oder Sterbenlassen eines sterbenden, schwer kranken oder leidenden Menschen aufgrund seines eigenen, selbst geäußerten oder vermuteten Verlangens hin gemeint ist. Um die zweite Variante, die *Hilfe zum Sterben* soll es im Folgenden gehen. Hier werden vier Formen unterschieden.³⁹³

1. Passive Sterbehilfe / Sterbenlassen

Hiermit ist der Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen unter Beibehaltung einer Grundpflege und schmerzlindernder Behandlung gemeint.

2. Indirekte Sterbehilfe / Indirekte aktive Sterbehilfe

Unter diesem Begriff versteht man eine schmerzlindernde Behandlung unter Inkaufnahme eines (nicht intendierten) Lebensverkürzungsrisikos.

3. Beihilfe zur Selbsttötung / Freitodbegleitung

Hierunter ist eine Hilfeleistung zur Selbsttötung z.B. durch Beschaffung und Bereitstellung des tödlichen Medikaments zu verstehen.

³⁹² Spaemann, Verantwortung für die Ungeborenen (1988), in: Ders., Grenzen (2001), S. 381.

³⁹³ Vgl. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/sterbehilfe>, 9.7.2012.

4. Aktive Sterbehilfe / Direkte aktive Sterbehilfe / Tötung auf Verlangen

Gemeint ist eine absichtliche und aktive Beschleunigung oder Herbeiführung des Todeseintritts. Im Gegensatz zur indirekten Sterbehilfe ist der Tod nicht nur in Kauf genommen, sondern beabsichtigt. Im Gegensatz zur Beihilfe zur Selbsttötung ist die ausführende Kraft nicht der Betroffene, sondern eine dritte Person.

Das Bedeutungsspektrum der Sterbehilfe ist weit, umfasst aber nicht alle Bereiche des Sterbenlassens. So muss der Patient seine Zustimmung zu jeder Form des therapeutischen, schmerzlindernden oder lebensverlängernden Eingriffs geben. Unterbleibt dies, so muss sich der Arzt danach richten und dem Wunsch des Patienten auf einen natürlichen Tod nachgeben. Aus medizinethischer Sicht ist der Arzt zwar dazu verpflichtet, Leben zu erhalten, jedoch nicht unter allen Umständen. Lebenserhaltende Maßnahmen sind dann nicht verpflichtend, wenn ihre Wirksamkeit nicht zweifelsfrei festgestellt werden kann oder sie für den Betroffenen unverhältnismäßig großes Leiden bedeuten.³⁹⁴

Rechtliche Regelung

Die Sterbehilfe ist in Deutschland nicht explizit rechtlich geregelt. Im konkreten Fall orientiert man sich an den Paragraphen §211 (Mord), §212 und §213 (Totschlag) und §216 (Tötung auf Verlangen) des StGB. Daraus ergibt sich jedoch ein Verbot aktiver Sterbehilfe. Da Suizid in Deutschland keine Straftat ist, ist auch Beihilfe zum Suizid straffrei. In einem solchen Fall wird jedoch geprüft, ob der Paragraph §323c StGB (unterlassene Hilfeleistung) erfüllt ist.³⁹⁵

In den Grundsätzen der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung³⁹⁶ heißt es, ein offensichtlicher Sterbevorgang solle nicht durch lebenserhaltende Maßnahmen künstlich in die Länge gezogen werden. Das Sterben dürfe zudem durch „Unterlassen, Begrenzen oder Beenden einer begonnenen medizinischen Behandlung ermöglicht werden“³⁹⁷, wenn dies dem Willen des Patienten entspricht. Dies gelte auch für künstliche Nahrungs- und Flüssigkeitszufuhr. Die Tötung des Patienten sei jedoch strafbar, auch wenn sie auf sein Verlangen hin erfolgt. Eine Mithilfe bei der Selbsttötung zähle nicht zu den ärztlichen Aufgaben.

³⁹⁴ Vgl. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/sterbehilfe>, 9.7.2012.

³⁹⁵ Vgl. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/sterbehilfe/rechtliche-regelungen>, 10.7.2012.

³⁹⁶ Vgl. http://www.bundesaerztekammer.de/downloads/Sterbebegleitung_17022011.pdf, 10.7.2012.

³⁹⁷ Vgl. a.a.O., S. 1.

Derzeit wird ein neuer Gesetzesentwurf der Bundesregierung zur Sterbehilfe diskutiert.³⁹⁸ Nach diesem Entwurf soll für gewerbsmäßig angebotene Sterbehilfe künftig eine Gefängnisstrafe von ein bis drei Jahren eingeführt werden. Auch Beihilfe zur gewerbsmäßigen Sterbehilfe soll strafbar sein, jedoch sollen Angehörige und dem Suizidwilligen nahestehende Personen von diesem Verbot ausgenommen sein. Das bedeutet, Angehörige, die den Schwerstkranken zu einer Sterbehilfeorganisation fahren und im Sterben bei ihm sind, können nicht strafrechtlich belangt werden. Diese Ausnahmeregelung soll auch für Ärzte und Pfleger gelten, wenn diese ein ähnlich enges Verhältnis zum Sterbewilligen haben wie ein Freund oder Angehöriger. An diesem Punkt entzündet sich die Kritik der Ärzteschaft und der CDU, da die Gefahr des Missbrauchs gesehen wird. Wie eng das Verhältnis zwischen Arzt und Patient sei, könne im Zweifel nicht eindeutig festgestellt werden.

Ethische Aspekte

Die Frage nach einer Zulassung der Tötung auf Verlangen setzt die Frage danach voraus, ob ein Mensch das Leben gezielt verkürzen darf und wenn ja, unter welchen Umständen. Hier werden zwei Ansätze unterschieden.³⁹⁹ Die eine Seite vertritt die Auffassung, das Leben sei heilig und unantastbar und insofern weder für andere noch für einen selbst verfügbar. Diese Auffassung wird insbesondere von den Kirchen vertreten. Nach dieser Meinung müsse ein Mensch, der sich bereits im Sterben befindet, zwar nicht um jeden Preis am Leben gehalten werden, aber eine aktive Verkürzung durch Tötung sei unzulässig, da sie gegen die Souveränität Gottes verstoße. Passive bzw. indirekte Sterbehilfe könne erlaubt sein, wenn der Sterbeprozess bereits eingesetzt habe; Beihilfe zur Selbsttötung sowie aktive Sterbehilfe wird hingegen strikt abgelehnt. Die andere Position geht vom Recht des Menschen auf Selbstbestimmung aus. In dieser Fähigkeit sei die Begründung der Menschenwürde zu sehen. Zwar gebiete es diese Würde, das Leben durch Eingriffe durch Dritte zu schützen, jedoch könne eine selbstbestimmte Verkürzung des eigenen Lebens, ob aktiv oder passiv, ebenfalls aus Gründen der menschlichen Würde nicht unbedingt verboten werden. Die Bedingung sei, dass der Patient die Entscheidung wohlüberlegt getroffen habe und kein Dritter gefährdet werde.⁴⁰⁰

In Bezug auf die aktive Sterbehilfe stellt sich die Frage nach der Zulässigkeit der Fremdtötung durch Dritte. Es wird diskutiert, ob das Fremdtötungsverbot Ausnahmen zulässt, wie diese begründet werden können und ob eine Erweiterung dieser Ausnahmen zu befürchten ist.

³⁹⁸ Vgl. <http://pdf.zeit.de/politik/deutschland/2012-08/sterbehilfe-gesetzentwurf.pdf>, 2.8.2012.

³⁹⁹ Vgl. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/sterbehilfe/zentrale-diskussionsfelder>, 10.7.2012.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd.

Zudem stellt sich die Frage, ob aktive Sterbehilfe unbedingt unzulässig sein kann, wenn andere Formen der Sterbehilfe bedingt zulässig sind. Dabei wird angemerkt, dass nicht immer eine deutliche Unterscheidbarkeit von aktiven und anderen Formen der Sterbehilfe gegeben ist. Eine klare Trennung zwischen Töten und Sterbenlassen sei nicht immer möglich; zudem sei teilweise eine kurze aktive Sterbehilfe humaner als ein langsames Sterbenlassen. Befürworter der unbedingten Unzulässigkeit aktiver Sterbehilfe berufen sich darauf, dass mit einer bedingten Erlaubnis zu töten eine Relativierung des Fremdtötungsverbot verbunden sei, wodurch Missdeutungen und Missbrauch provoziert und das zwischenmenschliche Vertrauen untergraben werde.⁴⁰¹ Befürchtet wird zudem eine Abnahme der Tötungshemmung und eine daraus resultierende Ausweitung der aktiven Sterbehilfe auf andere Personenkreise als zunächst beabsichtigt. Auch das Verhältnis zwischen Arzt und Patient könnte gestört werden, wenn der Arzt vom Heilenden und Helfenden zum Tötenden werde.

In Bezug auf die anderen Formen der Sterbehilfe wird auf verschiedene Risiken aufmerksam gemacht, die mit einer Zulassung verbunden sein können. So wird beispielsweise die Gefahr einer Entsolidarisierung mit Kranken und Sterbenden angesprochen. Diese Menschen könnten sich dann bald in der Pflicht sehen, ‚das Feld zu räumen‘, um der Gesellschaft Kosten und Mühen zu ersparen. Es wird darauf hingewiesen, dass viele Menschen nur deshalb den Wunsch zu sterben hegen, weil sie starke Schmerzen haben, sich verlassen und einsam fühlen und diesem mit schmerzlindernden Maßnahmen und Zuwendung begegnet werden könnte, wie es beispielsweise in Hospizen der Fall ist.⁴⁰² Dagegen wird eingewendet, dass in einigen Fällen die Schmerzen bzw. die körperlichen oder seelischen Leiden derart gravierend sind, dass die Patienten trotz menschlicher Zuwendung den Tod herbeisehnen, sodass Sterbehilfe in diesen Ausnahmefällen möglicherweise doch alternativlos sei. Einheit herrscht darüber, dass der Patientenwille in allen Fällen maßgebend sein müsse. Ein Problem ist, dass dieser oft nicht zweifelsfrei festzustellen ist. Instrumentarien zur Ermittlung des Patientenwillens wie die Patientenverfügung oder die Aussage eines nahen Angehörigen stehen in der Diskussion, bergen aber auch Risiken, wenn beispielsweise zwischen der Abfassung einer Patientenverfügung und dem Eintritt des beschriebenen Zustandes ein erheblicher Zeitraum liegt oder Angehörige ihren Status missbrauchen.⁴⁰³

⁴⁰¹ Vgl. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/sterbehilfe/zentrale-diskussionsfelder>, 10.7.2012.

⁴⁰² Vgl. ebd.

⁴⁰³ Vgl. ebd.

Der Nationale Ethikrat äußert sich zum Thema *Sterbehilfe* in seiner Stellungnahme „Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende“⁴⁰⁴ im Jahr 2006. Seiner Meinung nach müsse in allen Fällen der Wille des Patienten maßgebend sein. Daraus folgt, dass jeder Mensch das Recht hat, eine medizinische Maßnahme abzulehnen, auch wenn diese das Leben verlängern würde. Ärzte, Pfleger und Angehörige sollten dann keine strafrechtlichen oder berufsrechtlichen Konsequenzen fürchten müssen, wenn sie, gemäß dem Wunsch des Patienten, lebensverlängernde Maßnahmen unterlassen, begrenzen oder beenden.⁴⁰⁵ Dies solle ebenso gelten, wenn der Wille des Patienten nicht mehr direkt ausgesprochen werden kann, aber durch eine Patientenverfügung oder ähnliches sicher festzustellen ist. Sollte der Wille des Patienten nicht sicher zu klären sein und die Ärzte zu dem Schluss kommen, dass eine lebensverlängernde Maßnahme durch mangelnde Aussicht auf Erfolg, den großen Leidensdruck des Patienten und die voraussichtliche Lebenserwartung nicht mehr angezeigt sei, sollte ebenfalls keine Strafverfolgung stattfinden. In Zweifelsfällen habe jedoch die Erhaltung des Lebens Vorrang. Im Hinblick auf den Suizid vertritt der Nationale Ethikrat die These, ein Arzt solle dann straffrei von einer Hilfeleistung absehen dürfen, wenn davon auszugehen ist, dass ein schwer kranker Patient aufgrund eines gründlich durchdachten Entschlusses handelt. Einige Mitglieder wollen dies jedoch auf Situationen beschränken, in denen die Krankheit des Patienten ohnehin zum baldigen Tode führen würde. Versuchter Suizid solle straffrei bleiben, ebenso die Beihilfe zum Suizid unter gewissen Einschränkungen. Hier herrscht keine Einigkeit im Nationalen Ethikrat. Ein Teil der Mitglieder geht davon aus, dass ärztlich assistierter Suizid dem ärztlichen Berufsethos widerspricht, der andere Teil ist der Meinung, es sollte den Ärzten straffrei möglich sein, sofern unerträgliches, unheilbares Leiden vorliegt, der Patient eine Hilfe beim Suizid wünscht und dies gut durchdacht hat.⁴⁰⁶ Die Mehrheit lehnt eine organisierte Vermittlung der Beihilfe zum Suizid ab, einige befürworten dies jedoch unter bestimmten Voraussetzungen wie Beratung und Bedenkzeit, zumindest so lange, wie es Ärzten verboten ist zu assistieren. Eine gewinnorientiert betriebene Beihilfe zum Suizid wird einmütig abgelehnt. Die Strafbarkeit der Tötung auf Verlangen sollte weiterhin beibehalten werden, jedoch könne man, um gewissen Ausnahmefällen Rechnung zu tragen, in besonderen Fällen und unter Abwägung von Erhaltung des Lebens und Beendigung des Leidens von einer Strafe absehen.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Vgl. http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/Stellungnahme_Selbstbestimmung_und_Fuersorge_am_Lebensende.pdf, 10.7.2012.

⁴⁰⁵ Vgl. a.a.O., S. 98.

⁴⁰⁶ Vgl. a.a.O., S. 100.

⁴⁰⁷ Vgl. a.a.O., S. 101.

Die EKD und die DBK äußern sich in ihrer 2003 gemeinsam herausgegebenen Schrift „Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe – Eine Textsammlung kirchlicher Erklärungen“⁴⁰⁸ ebenfalls zu diesem Thema. Zu berücksichtigen ist, dass die Texte nicht aus dem Jahr 2003 stammen, sondern zumeist in den 90er Jahren abgefasst wurden. EKD und DBK sprechen sich für eine menschenwürdige Sterbebegleitung aus. Das Sterben müsse wieder als Teil des Lebens angesehen werden. Dazu gehöre auch, lebensverlängernde Maßnahmen nicht um jeden Preis einzusetzen. Je mehr Möglichkeiten es zur Lebensverlängerung gibt, desto wichtiger sei es, sich rechtzeitig zu überlegen, ob man sie in Anspruch nehmen und unter welchen Umständen man darauf verzichten wolle.⁴⁰⁹ Wichtig sei, dass die Entscheidung aus den Bedürfnissen des Sterbenden heraus getroffen werde und andere Gründe, wie beispielsweise die Kosten, keine Rolle spielten. Der Wille des Sterbenden müsse auch ausschlaggebend sein, wenn es um die Beendigung einer Behandlung gehe. Der Einsatz von schmerzlindernden Mitteln bei einer weit fortgeschrittenen Erkrankung wird auch dann für ethisch vertretbar gehalten, wenn diese das Leben möglicherweise verkürzen. Es wird davor gewarnt, ein Leben nur dann als wertvoll zu erleben, wenn sich die Person frei und unabhängig entscheiden kann, denn dann entstehe die Gefahr, dass das Leben, das durch Krankheit oder Behinderung eingeschränkt ist, grundsätzlich abgelehnt werde. Nach christlichem Menschenbild basiere der Wert des Menschen jedoch nicht auf Stärke und Gesundheit, sondern jeder Mensch sei von Gott gewollt und bejaht. Grenzen im eigenen Leben müssten anerkannt werden. Zur aktiven Sterbehilfe äußern sich EKD und DBK kritisch. Das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient werde gestört, wenn der Arzt zugleich Helfender und potentiell Tötender sei. Zudem werde bei Zulassung der aktiven Sterbehilfe ein Schwerekranker zusätzlich zu seinem Leid auch noch vor die Frage gestellt, ob er den Angehörigen die Pflege weiterhin zumuten dürfe. Dies könne dazu führen, dass sich Menschen für die Sterbehilfe entscheiden, die sie eigentlich gar nicht wollen.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Vgl. <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44666.html>, 10.7.2012.

⁴⁰⁹ Vgl. http://www.ekd.de/EKD-Texte/sterbebegleitung_sterbehilfe_10.html, 10.7.2012.

⁴¹⁰ Vgl. ebd.

4.4.2 Spaemanns und Gerhardts Beurteilung der Sterbehilfe

Lebensverlängernde Maßnahmen und Euthanasie

Nach Robert Spaemann basiert die Euthanasieforderung auf einem Trend unserer Gesellschaft, der von drei Hauptfaktoren geprägt werde: der demographischen Situation der westlichen Industrieländer, den wachsenden Möglichkeiten, Leben durch den Einsatz von Apparaten zu verlängern und der hedonistisch-sentimentalen Grundstimmung der westlichen Industriegesellschaft, die es als höchstes Ziel betrachte, sich zu vergnügen oder zumindest wohl zu fühlen.⁴¹¹ Auch hier zieht Spaemann einen Vergleich zur Nazizeit, in der es zunächst nur chronisch und Schwerkranke waren, deren Leben als nicht mehr lebenswert klassifiziert wurde, jedoch bald darauf der Kreis derjenigen, auf die dieses Kriterium zutrif, ausgeweitet wurde. Als Beweis dafür, dass dieser Vergleich nicht aus der Luft gegriffen ist, nennt Spaemann die Niederlande, in denen mittlerweile jährlich ein Drittel der Getöteten nicht mehr auf eigenes Verlangen, sondern auf das Urteil von Ärzten und Angehörigen hin getötet würden. Den wesentlichen Unterschied zwischen damals und heute sieht Spaemann nur darin, dass früher ohne gesetzliche Grundlage getötet worden sei.⁴¹² Den Vergleich zur Nazizeit hält Gerhardt für abwegig. Es gehe lediglich darum, die Würde des Menschen zu wahren, der bei jeder Behandlung einwilligen müsse und seine Ablehnung oder Zustimmung zu einer weiteren Behandlung auch dann geben wolle, wenn er nicht mehr handlungsfähig sei. Dies habe nichts damit zu tun, lebensunwertes Leben vernichten zu wollen. Vielmehr stehe das Verlangen Einzelner im Vordergrund, nicht zum Weiterleben gezwungen zu werden. Es gehe also nur darum, die passive Sterbehilfe vom „Verdacht des Gesetzesbruchs“⁴¹³ zu befreien. Die eigentliche Gefahr sieht er vielmehr darin, dass mit dem Todeswunsch Einzelner Profit gemacht werde.

Spaemann beschäftigt die Frage, ob und inwieweit wir die o.g. Faktoren beeinflussen können. Er geht dabei davon aus, dass die medizinische Lebensverlängerung am einfachsten beeinflusst werden könne. Es müssten Kriterien eingeführt werden, die es erlaubten, normale Hilfe von „außerordentlichen Maßnahmen, mit denen wir einen Menschen [...] mit Gewalt am Sterben hindern“⁴¹⁴ zu unterscheiden. Er hält die gewaltsame Lebensverlängerung für inhuman und plädiert für ein Recht des Menschen, menschenwürdig sterben zu dürfen. Vor

⁴¹¹ Vgl. Spaemann, Bemerkungen zur Euthanasiedebatte, in: Die Neue Ordnung 5/2004, S. 324f.

⁴¹² Vgl. Spaemann, Kontroverse über Sterbehilfe, in: ZfL 4/2005, S. 119.

⁴¹³ a.a.O., S. 122.

⁴¹⁴ Spaemann, Bemerkungen zur Euthanasiedebatte, in: Die Neue Ordnung 5/2004, S. 326.

allem vor dem Hintergrund, dass es nach dem Hirntod, den er mit dem Tod der Person gleichsetzt, möglich sei, den Organismus so lange wie nötig am Leben zu halten, um ihn als Ersatzteillager zu nutzen, hält er den Ruf nach menschenwürdigem Sterben für sehr dringlich.⁴¹⁵ Zu außerordentlichen lebenserhaltenden Maßnahmen zählt Spaemann auch die künstliche Ernährung beispielsweise von Komapatienten. Seiner Meinung nach habe diese Maßnahme sogar eine Gemeinsamkeit mit der aktiven Sterbehilfe, da in beiden Fällen „bis zum letzten Augenblick Regie [geführt]“⁴¹⁶ werde. Solches Verhalten befindet er für menschenunwürdig, da der Mensch in beiden Fällen „nicht mehr wirklich Selbstzweck“⁴¹⁷ sei. Dies ist für ihn ein ganz wichtiger Aspekt, denn er sieht das Leben als Geschenk und den Tod als Schicksal und beides müsse als das, was es ist, hingenommen werden. Eine Machbarkeit von Leben und Tod hält er für eine Grenzüberschreitung. Spaemann bedauert, dass bewusstes Abschiednehmen und Weggehen in unserer Gesellschaft kaum mehr vorkomme. Die medizinische Technik werde so lange eingesetzt, bis am Ende nur noch ein Verenden bleibe, das das bewusste Weggehen nicht mehr zulasse.⁴¹⁸ Das Unterlassen von medizinischen Behandlungen, wenn diese keine Aussicht auf Erfolg mehr versprechen, kann man nach Spaemann nicht mit aktiver Sterbehilfe gleichsetzen. Hier stimmt er mit der EKD überein. Es müsse mit dem normalen Menschenverstand überlegt werden, welche Therapiemöglichkeiten noch sinnvoll seien und welche das Leiden nur unnötig verlängerten. Diese Auswahl werde künftig immer häufiger getroffen werden müssen, da sich die medizinischen Heilmethoden immer aufwendiger würden. Auch die Verabreichung von starken Schmerzmitteln, die das Leben verkürzen können, sieht Spaemann ebenfalls in Übereinstimmung mit der EKD nicht als Tötung an. Er fügt hinzu, es gebe innerhalb der menschlichen Zivilisation immer eine „Zone des ärztlichen oder freundschaftlichen Ermessens [...], die nicht ans Licht gezerrt gehört“⁴¹⁹. Wichtig sei, dass daraus folgend kein Tabu in Frage gestellt werde, dessen Grundlage die Menschlichkeit unserer Kultur berühre. Die immer weiter perfektionierten Möglichkeiten der Lebensverlängerung sieht Gerhardt ebenfalls kritisch. So könne das Leben auch dann noch aufrechterhalten werden, wenn es „gar nicht mehr aus eigenem Anspruch gelebt werden“⁴²⁰ könne. Genau auf diesen Aspekt beziehe sich die Diskussion um Sterbehilfe.

⁴¹⁵ Vgl. Spaemann, Wir dürfen das Euthanasie-Tabu nicht aufgeben (1992), in: Ders., Grenzen (2001), S. 415.

⁴¹⁶ Spaemann, Bemerkungen zur Euthanasiedebatte, in: Die Neue Ordnung 5/2004, S. 326.

⁴¹⁷ Spaemann, Menschenwürde und menschliche Natur (2010), S. 6.

⁴¹⁸ Vgl. Spaemann, Sind alle Menschen Personen? (1991), in: Ders., Grenzen, S. 427f.

⁴¹⁹ Spaemann, Wir dürfen das Euthanasie-Tabu nicht aufgeben (1992), in: Ders., Grenzen (2001), S. 417.

⁴²⁰ Gerhardt, Letzte Hilfe, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 170.

Auch den demographischen Faktor hält Spaemann für beeinflussbar, jedoch nur bedingt und auf lange Sicht. Der Gesetzgeber müsse der Förderung von Familien mit Kindern höchste Priorität einräumen und auch Steuer- und Finanzpolitik sollten sich zu einer Umverteilung zugunsten von Familien mit Kindern durchringen.⁴²¹ Das hedonistische Denken hält er für am schwierigsten zu beeinflussen. Er bemängelt die „Pflicht zum Glücklichein“⁴²² in unserer Gesellschaft, die impliziere, Leiden, Krankheit und Schmerz als unzumutbar auszuschließen. Er kritisiert die Tendenz, wenn das Leiden nicht beseitigt werden kann, einfach den Leidenden selbst zu beseitigen. Es sei wichtig, „gründlich Rechenschaft ab[zu]leg[en] über Gründe und Folgen der Euthanasietendenz“⁴²³ und die Bevölkerung von der Stärke dieser Argumente zu überzeugen. Aber am wichtigsten sei, dass der Einzelne wisse, was er selbst im Umgang mit dem Tod zu tun habe.

Der Suizid

Die Rede vom lebenswerten bzw. lebensunwerten Leben hält Spaemann an sich für „unsinnig“⁴²⁴, denn der Mensch selbst *sei* ja dieses Leben, das er habe. Wenn dieses Leben nicht mehr sei, sei auch der Mensch nicht mehr. Das eigene Leben unter einem Wert zu denken, für den es eine objektive Berechnungsskala geben könnte, hält er für „absurd“⁴²⁵. Zwar sei der versuchte Selbstmord nach unserer Rechtsordnung straffrei, doch dies dürfe nicht als gesellschaftliche Billigung verstanden werden und ebenso nicht gefolgert werden, man könne diese Handlung auch durch jemand anderen durchführen lassen. Tötung auf Verlangen hält er für genauso rechtswidrig wie Tötung ohne Verlangen. Nach Volker Gerhardt wird der Suizid deshalb nicht bestraft, weil die Juristen erkannt hätten, dass die Zuständigkeit der Gesetze an der individuellen Disposition über das Leben ende.⁴²⁶ Die gesellschaftliche Ächtung des Selbstmordes hält Spaemann weiterhin für sehr wichtig, damit Alte, Kranke und Pflegebedürftige kein schlechtes Gewissen dabei haben müssten, den Angehörigen die Kosten und Mühen aufzuerlegen, statt „den Platz zu räumen“⁴²⁷. Gerhardt stimmt mit Spaemann grundsätzlich darin überein, dass der Suizid moralisch nicht zu billigen sei. Als Argumente nennt er Fahnenflucht, die im Interesse der Gesellschaft nicht hingenommen werden könne, sowie die wechselseitige Verpflichtung der Individuen

⁴²¹ Vgl. Spaemann, Bemerkungen zur Euthanasiedebatte, in: Die Neue Ordnung 5/2004, S. 326.

⁴²² Spaemann, Sind alle Menschen Personen? (1991), in: Ders., Grenzen (2001), S. 427.

⁴²³ Spaemann, Bemerkungen zur Euthanasiedebatte, in: Die Neue Ordnung 5/2004, S. 326.

⁴²⁴ a.a.O., S. 327.

⁴²⁵ Spaemann, Es gibt kein gutes Töten (1997), in: Ders., Grenzen (2001), S. 430.

⁴²⁶ Vgl. Gerhardt, Kontroverse über Sterbehilfe, in: ZfL 4/2005, S. 122.

⁴²⁷ Spaemann, Bemerkungen zur Euthanasiedebatte, in: Die Neue Ordnung 5/2004, S. 327.

untereinander.⁴²⁸ Jedoch fügt er an, es könne Situationen geben, wo jemandem nicht zu helfen sei, wie beispielsweise bei einer schweren unheilbaren Krankheit. Gerhardt fügt hinzu, dass die Sterbehilfe von den „Invaliden der modernen Medizin“⁴²⁹ ausgehe, d.h. von alten und kranken Menschen, die nicht länger am Leben gehalten werden wollen. In diesem Punkt stimmt er mit Spaemann überein, der es ebenfalls für falsch hält, Menschen zwanghaft am Leben zu halten und die Unterlassung medizinischer Therapien in solchen Fällen nicht für Sterbehilfe hält (s.o.). Zudem setze der Suizid dem Recht eine Grenze, sodass es richtig sei, versuchten Suizid nicht unter Strafe zu stellen. Aktive Sterbehilfe hingegen betrachtet auch Volker Gerhardt als „Mord“⁴³⁰. Spaemann sieht die Menschenwürde verletzt, wenn der Gedanke aufkomme, es komme nicht mehr auf jeden Einzelnen an.⁴³¹ Die Würde des Menschen beinhalte, dass der Wert des menschlichen Lebens an keinem Maßstab gemessen werden könne.⁴³² Wenn es zwei legale Alternativen gebe, dann müsse sich künftig derjenige rechtfertigen, der weiterlebt, obwohl er anderen damit Mühen bereitet und der Gesellschaft Kosten verursacht. Unter solchen Umständen sei es möglicherweise allein aufgrund dieser Gedanken für einen Kranken unerträglich weiterzuleben. An einer Praxis, die solche Folgen nach sich zieht, „muß auch an sich etwas falsch sein“⁴³³. Die Würde des Menschen besteht nach Gerhardt in der Selbstbestimmung des Menschen, die im Gebrauch der Freiheit bestehe. Spaemanns „Bannspruch gegen den selbst bestimmten Umgang mit dem eigenen Tod“ kann Gerhardt daher nicht nachvollziehen.

Gerhardt fordert zudem, dass auch Ärzte, wenn sie bereits rechtlich die Erlaubnis zur Beihilfe zum Suizid haben, nicht mehr länger bestraft werden, wenn sie ihren Patienten anschließend nicht wieder ins Leben zurückholen. Zwar billigt Gerhardt den assistierten Suizid nicht, aber er hält es für inkonsequent, den assistierten Suizid einerseits nicht unter Strafe zu stellen, andererseits aber den Assistierenden wegen unterlassener Hilfeleistung anzuklagen.⁴³⁴ Wenn assistierter Selbstmord bereits nicht mehr unter Strafe stehe, sei es zudem schwer zu erklären, warum eine Tötung auf Verlangen rechtswidrig ist. Er betont die schwere Zumutung eines solchen Wunsches für die Mitmenschen und ist der Auffassung, niemand dürfe zu so einer Tat genötigt werden. Jedoch könne der Gesetzgeber nur Kriterien benennen, unter denen eine Entsprechung dieses Wunsches als Beihilfe zum Suizid zu werten sei. Eine rechtliche Prüfung

⁴²⁸ Vgl. Gerhardt, Letzte Hilfe, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 167f.

⁴²⁹ Gerhardt, Kontroverse über Sterbehilfe, in: ZfL 4/2005, S. 122.

⁴³⁰ a.a.O., S. 126.

⁴³¹ Vgl. Spaemann, Menschenwürde und menschliche Natur (2010), S. 7.

⁴³² Vgl. Spaemann, Sind alle Menschen Personen? (1991), in: Ders., Grenzen (2001), S. 427.

⁴³³ Spaemann, Wir dürfen das Euthanasie-Tabu nicht aufgeben (1992), in: Ders., Grenzen (2001), S. 413.

⁴³⁴ Vgl. Gerhardt, Kontroverse über Sterbehilfe, in: ZfL 4/2005, S. 126.

sei in diesen Fällen unabdingbar. Außerdem könne es hier nur um existenzielle Ausnahmen gehen.

Selbstbestimmung

Spaemann hält das Argument der Selbstbestimmung bezüglich des Todes für unehrlich und inkonsequent. Diejenigen, die von diesem Argument Gebrauch machten, beriefen sich, wenn es um die Tötung von Menschen gehe, gerade darauf, dass diese zur Selbstbestimmung nicht mehr fähig seien. In diesem Falle dürften dann andere urteilen, ob das Leben noch lebenswert sei oder nicht und über das Weiterleben entscheiden. Jedoch denke man nicht daran, jeden Todeswunsch zurechnungsfähiger Erwachsener zu erfüllen. Hier werde nach eigenen Rationalitätskriterien die Nachvollziehbarkeit des Wunsches beurteilt, wobei meist nur eine unheilbare Krankheit als nachvollziehbar betrachtet werde. Dies habe mit Selbstbestimmung nichts zu tun.⁴³⁵ Wenn man von lebensunwertem Leben ausgehe, gebe es keinen Grund, Selbstmord abzulehnen und die Beihilfe dazu als ungerechtfertigt anzunehmen. Dies sei dann eine „unerträgliche Bevormundung“⁴³⁶. Wenn es hingegen auf Rationalität des Todeswunsches ankomme, dann könne auch ein Dritter über das Leben eines Menschen entscheiden, der zur Selbstbestimmung nicht mehr fähig sei. Damit sei der Übergang von der Tötung auf Verlangen zur Tötung ohne Verlangen gegeben. Den Begriff der Selbstbestimmung hält Spaemann in Bezug auf die von Schwäche und Hilfsbedürftigkeit geprägte Situation, in der sich die Menschen befänden, die ihren Tod wünschten, für „zynisch“⁴³⁷. Gerhardt bedauert, dass Spaemann zum Thema *Selbstbestimmung* nur Zynismus einfalle. Selbstbestimmung schließe Fürsorge und Solidarität nicht aus, jedoch werde der Freiheit der Vorrang gegeben.⁴³⁸ Die Selbstbestimmung sei an Freiheit, Selbstzweck der Person und Würde des Menschen gebunden.⁴³⁹ In ethischen Fragen gehe es jedoch immer um selbstbestimmte Lebensführung und so seien auch die Fragen nach Leben und Tod von „exklusiver Bedeutung“⁴⁴⁰. Gerhardt geht davon aus, dass das Leben in einem gewissen Rahmen verfügbar sei und der Mensch über sein Leben entscheiden könne.

Da der Mensch ein soziales Wesen sei, ist nach Spaemann die Gemeinschaft für ihn von besonderer Bedeutung und Entscheidungen würden nicht nur mit Blick auf sich selbst

⁴³⁵ Vgl. Spaemann, Bemerkungen zur Euthanasiedebatte, in: Die Neue Ordnung 5/2004, S. 328.

⁴³⁶ ebd.

⁴³⁷ a.a.O., S. 329.

⁴³⁸ Gerhardt, Kontroverse über Sterbehilfe, in: ZfL 4/2005, S. 123.

⁴³⁹ Gerhardt, Selbstbestimmung in der Biopolitik, in: Vorgänge 3/2006, S. 41.

⁴⁴⁰ Gerhardt, Letzte Hilfe, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 165.

getroffen. Die Basis jeder Gemeinschaft sei aber die Bejahung der Existenz eines jeden anderen und auch die Mitverantwortung für dessen Existenz. Auch das Sterben sei in „Rituale menschlicher Solidarität“⁴⁴¹ eingebettet. Wer sich aus dieser Gemeinschaft entfernen wolle, müsse dies allein tun. Jegliche Hilfe, sei es von Angehörigen oder gar von Ärzten, bedeutet nach Spaemann, das Fundament der Solidarität zu zerstören. Er argumentiert, dass die meisten Menschen nicht aufgrund ihrer körperlichen Leiden sterben wollten, sondern weil sie sich einsam und verlassen fühlten. Gerade in labilen Situationen hält Spaemann es daher für fatal zu wissen, dass jemand insgeheim nur darauf warten könnte, dass man stirbt. Den assistierten Selbstmord hält er für die infamste und billigste Lösung, um der Solidarität mit Kranken und Schwachen zu entgehen. Dieser einfachste Weg werde jedoch mit Sicherheit gewählt, wenn nicht gesetzlich scharfe Grenzen gesetzt würden. Seiner Meinung nach ist die Hospizbewegung und nicht die Euthanasiebewegung die Antwort auf die heutigen Herausforderungen. Gerhardt stimmt zu, dass es bei der Hilfe für Alte und Kranke nicht zuerst um Sterbehilfe gehen dürfe. Doch er betrachtet die Hospizbewegung nur als „eine Möglichkeit unter vielen“⁴⁴². Zwar müsse in erster Linie Lebenshilfe gegeben werden und zwar hauptsächlich von Angehörigen, Freunden und Gleichaltrigen, jedoch dürfe man auch nicht die Augen davor verschließen, dass es schwere Leiden gibt. Diese ließen manchmal keinen Trost mehr zu und dann müsse der Mensch „die Freiheit haben, zu sagen, dass er sterben will“⁴⁴³, denn wir müssten respektieren, wenn ein Mensch erkläre, wo für ihn die Grenzen des Zumutbaren lägen. Der dringliche Todeswunsch eines unheilbar Kranken werde sich auch durch Zuwendung nicht verflüchtigen und in solch einem Falle habe man diesen Wunsch zu akzeptieren. Die Argumente gegen den Suizid griffen dann nicht mehr und es gebe kein moralisches Argument, das diesen Wunsch disqualifiziere.⁴⁴⁴ Die Akzeptanz einer solchen Sterbehilfe könne im Gegensatz zu Spaemanns Behauptung kaum alle alten Menschen unter Druck setzen, sich vorzeitig töten zu lassen. Gerhardt geht davon aus, dass drei Kriterien erfüllt sein müssen, damit es keine moralischen Gründe mehr gegen die Hilfeleistung geben könne: das Verlangen nach Hilfe müsse ernsthaft geäußert werden, es dürfe keine zumutbare Alternative offenstehen und eine anteilnehmende Person müsse diese beiden Aspekte nachvollziehen. In solch einem Fall gebe es keinen Grund, warum nicht ein Arzt diese Hilfe gewähren sollte. Die Urteilskraft zur Entscheidung habe jedoch nur ein Arzt und auch nur dieser dürfe zum Tode verhelfen, wenn Heilung ausgeschlossen und die o.g.

⁴⁴¹ Spaemann, Bemerkungen zur Euthanasiedebatte, in: Die Neue Ordnung 5/2004, S. 329.

⁴⁴² Gerhardt, Kontroverse über Sterbehilfe, in: ZfL 4/2005, S. 122.

⁴⁴³ a.a.O., S. 123.

⁴⁴⁴ Vgl. Gerhardt, Letzte Hilfe, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 174f.

Aspekte erfüllt seien. Es müsse dann in die Verantwortung eines jeden Einzelnen gelegt werden, sich für oder gegen die Hilfeleistung zu entscheiden. Die Rechtsunsicherheit bei den Ärzten hält Gerhardt für ein wesentliches Problem.⁴⁴⁵ Gerhardt ergänzt seine Ausführungen mit der Anmerkung, es könne jedoch auch niemand verpflichtet werden, Sterbehilfe zu leisten.⁴⁴⁶

4.5 Zusammenfassung

Die beiden Hauptaspekte, in denen sich Volker Gerhardt und Robert Spaemann unterscheiden, sind der Beginn des Lebens und die Selbstbestimmung. Während Gerhardt den Beginn des Lebens auf den Zeitpunkt der Geburt datiert und davon ausgeht, dass dementsprechend auch Freiheit und Würde angeboren seien, ist Spaemann der Auffassung, der Mensch sei vom Moment der Zeugung an ein personales Wesen, dem Würde zukomme. Die Selbstbestimmung hat für Gerhardt einen außerordentlich hohen Stellenwert. Er geht davon aus, dass nicht alles durch den Staat geregelt werden müsse, sondern der Einzelne einen großen Kompetenzbereich hat, in dem er selbst entscheiden muss. So könne er sich beispielsweise gewissen Trends widersetzen, ohne dass der Staat explizit für alle Bürger ein Verbot aufstellen müsse. Die Selbstbestimmung sieht er an die Freiheit, den Selbstzweck der Person und die Würde des Menschen gebunden. Für Spaemann hat die Unverfügbarkeit des Lebens hingegen einen höheren Stellenwert als die Selbstbestimmung. Den Trend, das Leben in den Griff zu nehmen, hält er für sehr bedenklich. Diese beiden Aspekte sind die Basis, auf der Gerhardt und Spaemann ihre Argumente zu den Themen PID, Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe aufbauen. Aus den sehr unterschiedlichen Ausgangspositionen folgen dementsprechend auch unterschiedliche Positionen zu den einzelnen ethischen Problemen.

PID

Volker Gerhardt sprach sich im Ethikrat für die Zulassung der PID und den Stammzellimport aus. Zwar sieht er die Ambivalenzen zwischen Eingriff in das Leben und die Chance auf die Heilung von Krankheiten, jedoch prognostiziert er, dass es zur Zulassung der PID kommen werde, da bereits die IVF erlaubt sei. Es sei inkonsequent, die IVF zuzulassen und zugleich ein Verfahren, mit dem ein erkrankter Embryo vor dem Einpflanzen in den Mutterleib erkannt werden könnte, zu verbieten, den Schwangerschaftsabbruch, der möglicherweise anschließend

⁴⁴⁵ Vgl. Gerhardt, Abschied vom biopolitischen Obrigkeitsstaat, in: NG / FH 4/2007, S. 27.

⁴⁴⁶ Vgl. Gerhardt, Letzte Hilfe, in: Ders., Die angeborene Würde des Menschen (2004), S. 176f.

folgt, jedoch wieder straffrei zu belassen. Auch die Forschung an Stammzellen befürwortet Gerhardt wegen des wissenschaftlichen Nutzens. Im Embryonenschutzgesetz hingegen sieht er eine Blockierung der Forschung, auch wenn er die Inhalte an sich richtig findet. Die Festlegung des Lebensbeginns auf den Moment der Verschmelzung von Samen- und Eizelle verhindere jedoch jegliche Forschung. Seiner Meinung nach könne ein Embryo nicht mit einer Person gleichgestellt werden, da Würde und Freiheit erst mit der Geburt des Menschen einsetzen. Dass der Embryo dennoch schützenswert ist, liege an der Bedeutung, die der Embryo für die Eltern habe. Bis der Embryo außerhalb des Mutterleibes überlebensfähig ist, betrachtet Gerhardt ihn als organischen Teil der Mutter.

Robert Spaemann lehnt die Zulassung der PID strikt ab. Für ihn bedeutet sie Selektion und einen Schritt in die Richtung der Machbarkeit des Lebens. Auch Embryonen- und Stammzellforschung lehnt er ab. Auch die Wissenschaft dürfe nicht über das Leben verfügen. Die Debatte um die Zulassung der PID erinnert ihn an die NS-Zeit. Man spreche Behinderten das Lebensrecht ab und wolle die Zulassung eines Instruments zur Vernichtung lebensunwerten Lebens herbeiführen. Dass daran auch die spätere Tötung erwachsener Behinderter anknüpft, ist für Spaemann eine sehr wahrscheinliche Folge. Da für Spaemann bereits im Augenblick der Zeugung das Leben beginnt, komme dem Leben auch von da an Würde zu und jeder Eingriff verbiete sich.

Schwangerschaftsabbruch

Bei der Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch dominiert bei Volker Gerhardt der Aspekt der Selbstbestimmung sowie die These, das Leben beginne erst mit der Geburt bzw. der Embryo habe erst einen dem Menschen analogen Status, sobald er außerhalb des Mutterleibes überlebensfähig sei. Aus letztgenanntem Grund beurteilt er die Dreimonatsgrenze als eine gute Regelung. Spätabtreibungen hält er für skandalös und ist der Ansicht, sie sollten nur in absoluten Notlagen, in denen beispielsweise das Leben der Mutter bedroht sei, erlaubt sein. Seiner Meinung nach ist die Schwangere moralisch und juristisch höher gestellt als der Embryo. Zwar beurteilt er die Tatsache, dass die Abtreibung rechtswidrig, aber dennoch nicht strafbar ist, als Doppelmoral, jedoch ist er der Meinung, ein Verbot zu verhängen, überschreite die Kompetenz des Rechts. Ein Abbruch sei die individuelle Entscheidung der Mutter und das Interesse der Gesellschaft an wohlversorgtem Nachwuchs habe an ihrem Selbstbestimmungsrecht seine Grenze. Seiner Meinung nach sei es auch die Entscheidung der Eltern, dem Embryo bereits Würde zuzusprechen oder dies nicht zu tun. Eine Diskriminierung Behinderter sieht Gerhardt nicht. Es sei der legitime Wunsch der Eltern, ein gesundes Kind

haben zu wollen, und solange das Kind noch nicht geboren sei, könne man auf dieser Option bestehen.

Robert Spaemann lehnt den Schwangerschaftsabbruch ab, da er Ungeborene bereits als Menschen betrachtet. Aus diesem Grund ist auch die Dreimonatsfrist für ihn nicht tragbar. Die Gleichstellung von Mutter und Embryo sieht er als Selbstverständlichkeit an, da beide Personen mit Menschenwürde seien. Der Moment der Selbstbestimmung der Frau liegt seiner Meinung nach vor der Zeugung und nicht danach. Selbstbestimmung habe ihre Grenze am Leben eines anderen. Zudem geht er von einer einseitigen Fürsorgebeziehung der Mutter zum ungeborenen Kind aus. Nur die Mutter könne und müsse hier die Verantwortung für das ungeborene Leben übernehmen. Mütter dürften außerdem gar nicht erst in die Situation gebracht werden, über Leben und Tod entscheiden zu müssen, denn dies bedeute eine Überforderung des Menschen. Auch sieht Spaemann die Gefahr der Diskriminierung Behinderter, wenn Mütter sich künftig rechtfertigen müssten, warum sie ein behindertes Kind nicht abgetrieben hätten. Zugleich sieht er eine Gefahr darin, wenn der Mensch entscheidet, welches Leben lebenswert ist und welches nicht.

Sterbehilfe

Volker Gerhardt lehnt aktive Sterbehilfe als Mord ab und spricht sich auch gegen den assistierten Suizid aus. Wenn jedoch der assistierte Selbstmord nicht unter Strafe stehe, müsse man aus Gründen der Konsequenz auch davon absehen, den Assistierenden wegen unterlassener Hilfeleistung anzuklagen. Außerdem sei es dann schwierig zu erklären, warum eine Tötung auf Verlangen nicht erlaubt sei. Auch wenn er assistierten Selbstmord grundsätzlich ablehne, gebe es nach Gerhardt Situationen, in denen dem Kranken nicht mehr geholfen werden könne und auch menschliche Zuwendung diesen nicht von seinem dringlichen Todeswunsch abbringen könne. Da die Würde des Menschen in der Selbstbestimmung bestehe, sei es legitim, wenn hier eine Ausnahme gemacht würde. Er setzt jedoch drei Bedingungen fest, die erfüllt sein müssen: Zunächst müsse der ernsthafte Wunsch nach Hilfe geäußert werden, es dürfe keine zumutbaren Alternativen geben und eine anteilnehmende Person muss die beiden erstgenannten Punkte nachvollzogen haben. Gerhardt geht davon aus, dass nur der Arzt die Urteilskraft habe, um festzustellen, dass keine Aussicht mehr auf Heilung bestehe. Nur dieser dürfe zum Tode verhelfen. Allerdings dürfe niemand zum assistierten Suizid genötigt werden, sondern es sei stets die Entscheidung des Einzelnen, Hilfe zu leisten oder nicht. Eine große Gefahr sieht er darin, dass mit dem Todeswunsch Einzelner durch Organisationen Profit

gemacht werden könnte. Die Hospizbewegung sieht er nur als eine Möglichkeit unter vielen in der Debatte um Sterbehilfe.

Robert Spaemann lehnt Sterbehilfe grundsätzlich ab, ebenso wie den Suizid und den assistierten Suizid. Jedoch ist er der Ansicht, man müsse angesichts der immer ausdifferenzierteren medizinischen Möglichkeiten zur Lebensverlängerung Kriterien einführen, mit denen normale Hilfeleistung von außerordentlichen Maßnahmen, durch die Menschen mit Gewalt am Leben gehalten werden, unterschieden werden. Künstliche Ernährung von Komapatienten ist für ihn eine solche außerordentliche Maßnahme. Er kritisiert den Trend, das Leben in den Griff nehmen und über Beginn und Ende entscheiden zu wollen und bedauert, dass ein bewusstes Abschiednehmen und Weggehen kaum mehr stattfindet. Das Unterlassen einer Behandlung, die keine Aussicht mehr auf Erfolg verspricht, ist seiner Meinung nach dabei nicht mit aktiver Sterbehilfe gleichzusetzen und auch die Verabreichung starker Schmerzmittel, die das Leben verkürzen, betrachtet er nicht als Sterbehilfe. Spaemann fürchtet, wenn es zwei legale Alternativen gebe, müsse sich künftig derjenige alte, kranke Mensch rechtfertigen, der am Leben bleiben wolle und der Gesellschaft Kosten verursache. Zudem hält er die Bejahung jeder Existenz für außerordentlich wichtig, wenn die Gesellschaft von Solidarität und Mitverantwortung geprägt sein solle. Für Spaemann ist die Stärkung der Hospizbewegung die Antwort auf die derzeitigen Fragen in der Debatte um Sterbehilfe.

5. Fazit und Würdigung

Sowohl Robert Spaemann als auch Volker Gerhardt sehen in **Gott** das Ganze der Wirklichkeit und den Sinnhorizont, in dem alle miteinander verbunden sind. Beide sind der Ansicht, dass Wissen ohne Glauben unmöglich ist, da wir auch an das Wissen glauben müssen, sodass keine Konkurrenzsituation zwischen Wissen und Glauben besteht. Zudem herrscht Konsens darüber, dass Gott nie wirklich erfasst werden kann. Hier enden jedoch die Gemeinsamkeiten. Denn während Spaemann – auch wenn er die Bezeichnung ‚katholischer Philosoph‘ ablehnt – ganz der katholischen Linie treu bleibt und in weiten Zügen ein eher konservativ, für manche Menschen gar naiv anmutendes Gottesbild darlegt, hebt sich Gerhardt deutlich vom kirchlich vermittelten Gottesbild ab.

Bei Robert Spaemann steht der Schöpfergott, der als trinitarisch-personaler Gott gedacht wird, im Vordergrund. Vertrauen in Gott bedeutet für Spaemann demzufolge, an einen Gott zu glauben, der es gut mit dem Menschen meint. Glauben definiert er als Beziehung zum Absoluten und als ein Offensein für den Anruf des Unbedingten. Die Funktion der Religion besteht für ihn in der Aussicht auf Seelenheil in Form des ewigen Lebens. Dieses stellt er sich konkret als Leben nach dem Tod vor. Der Gläubige habe sich zudem Gott zu unterwerfen und seinen Willen aus der Schöpfung abzulesen. Wenn es verbindliche Werte geben soll, sei das Wahrnehmen von Gottes Willen unbedingt notwendig, denn nur sein Wille könne für die Menschen als absolute Norm gelten. Dabei stellt er sich Gott aber auch als verzeihend vor, was eine Entlastung für den Menschen darstelle. Die Religion muss für Spaemann einen Anspruch auf Wahrheit haben und daher befürwortet er die Mission. Zwar betont er die Toleranz und den Dialog, jedoch bleibt unklar, wie er den Aspekten Missionsauftrag und Toleranz gleichermaßen gerecht werden will.

Volker Gerhardt hingegen sieht im Leben keinen bewussten Schöpfungsvorgang, wenngleich auch er Gott als Grund und Ziel unseres Daseins begreift. Die Rede von Gott als Schöpfer ist für ihn nur in metaphorischer Verwendung sinnvoll. Der Sinn ist seiner Meinung nach das Medium, durch das der Mensch das Göttliche versteht. Vertrauen in Gott heißt für ihn, in die tragende Verbindung von Ich, Wir und Welt zu vertrauen. Glauben definiert er dementsprechend als Einstellung zum Dasein, zur Welt und zu sich selbst sowie als die Kraft, den für das Handeln nötigen Sinn im Ganzen des Daseins festzuhalten. Die Funktion der Religion besteht für ihn ebenfalls in der Aussicht auf Seelenheil, auch wenn er sich das Leben im Jenseits nicht so plastisch vorstellt wie Spaemann. Die Entlastungsdimension, die

Spaemann im verzeihenden Gott annimmt, besteht für Gerhardt in der lebenslangen, das Dasein tragenden Verbindlichkeit des Glaubens. Gerhardt geht ebenso wie Spaemann davon aus, dass die Grunderfahrung des Religiösen niemals nur subjektiv sein kann, sondern ein objektives Moment notwendig ist. Er betont jedoch, dass die tragende Verbindung von Ich, Wir und Welt je nach Individuum und je nach Kultur verschieden aussehen kann. Die unterschiedlichen Religionen deutet er als verschiedene Ausdrucksformen desselben religiösen Grundgefühls. Damit setzt er ein eindeutiges Zeichen für Toleranz.

Es wird deutlich, dass Spaemann ganz das kirchlich vermittelte Gottesbild vertritt und eine klassische hierarchische Strukturierung vornimmt, wenn er Gott als Schöpfer und Gesetzgeber versteht und den Menschen als denjenigen, der Gottes Willen ausführen soll und der bei Verfehlungen auf Gottes Verzeihung angewiesen ist. Abgesehen von den Problemen, die viele Menschen mit dem Glauben an einen personalen Gott haben, ist es oftmals diese hierarchische Struktur, die viele Menschen abschreckt. Sie wollen sich nicht in untergebener Haltung unter einem übermächtigen Gott sehen, vor dem sie um Vergebung bitten müssen, sondern sie glauben an die eigene Vernunft und sehen sich nicht in Abhängigkeit eines solchen personalen Gottes.

Indem Gerhardt genau dies aufgreift und dem Menschen eine wesentlich gewichtigere Position einräumt, geht er deutlich über Spaemann hinaus. Die Selbstbestimmung des Menschen hat bei ihm einen überaus großen Stellenwert, jedoch ohne dass Gott in den Hintergrund gedrängt wird. Vielmehr bleibt Gott, wenn er von Gerhardt als einheitsstiftendes Moment von Ich, Wir und Welt gedacht wird, ständig präsent. Durch diese Interpretation kann der Mensch aber seine Freiheit in der Welt nutzen, um selbstbestimmt zu handeln und Entscheidungen zu treffen, ohne Angst haben zu müssen, dem Willen Gottes nicht zu entsprechen. Auch die Nutzung neuer Technologien kann so gerechtfertigt werden, auch wenn diese in gewisser Hinsicht in das menschliche Leben eingreifen. Dass Gerhardt über Spaemann hinausgeht, zeigt sich auch an den Gottesbeweisen beider Philosophen deutlich. Während Spaemann seinen Beweis konstruiert, indem er vom menschlichen Bewusstsein wegführt und auf eine höhere Ebene verweist, die er als göttliches Bewusstsein bezeichnet, in dem alle Tatsachen aufgehoben sind, führt Gerhardt das Denken des Menschen stets mit. Er stellt den handelnden Menschen ins Zentrum und weicht Spaemanns hierarchische Gott-Mensch-Beziehung auf. Zwar steht der handelnde Mensch im Mittelpunkt, doch Gott bleibt der Grund der Einheit des Selbst mit dem Ganzen der Welt und ist damit die Grundlage für sinnvolles Handeln überhaupt. Insofern kann Gerhardts Gottesbeweis ebenso wie sein Denken

über Gott als Metatheorie zu Spaemanns Ansatz verstanden werden. Gerhardts Argumentation, an einen Gott zu glauben, ist schlüssig und dürfte vielen Menschen einleuchtender erscheinen als Spaemanns Glaube an einen personalen Gott. Besonders gelungen ist die Integration der Individualität, die in der heutigen Zeit eine große Bedeutung hat. Die Menschen lassen sich nicht mehr vorschreiben, was sie zu glauben haben, sondern greifen sich bestimmte Aspekte heraus, die sie glauben können und verwerfen andere, die ihnen nicht nachvollziehbar erscheinen. Indem Gerhardt davon ausgeht, dass sich dasselbe religiöse Grundgefühl je nach Individuum und Kultur unterschiedlich ausdrückt, kommt er den Menschen hier entgegen und setzt zudem ein Zeichen für Toleranz und friedliches Miteinander, was in unserer multikulturellen Gesellschaft von äußerster Wichtigkeit ist. Es ist schade, dass dieser Aspekt bei Spaemann zwar angesprochen, aber durch den Gedanken der Mission sogleich wieder zunichte gemacht wird. Gerade in dieser Hinsicht kann Gerhardts Ansatz deutlich überzeugen. Denn während Spaemanns Denken hier problemlos integriert werden kann, indem dessen katholischer Ansatz als eine individuelle Möglichkeit des Glaubens akzeptiert wird, kann Gerhardts Glaubensvorstellung von Spaemann nur abgelehnt werden. Es wäre schön, wenn Gerhardts Ansatz Einzug in die Kirchengemeinden erhielte und die Pastoren in den Predigten auf diese Art, Gott zu denken, Bezug nehmen würden. Vielleicht könnte sich der ein oder andere Christ dann wieder mehr mit seiner Kirche und seinem Glauben identifizieren.

In Bezug auf die ethischen Problemfelder **PID, Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe** bleiben beide Philosophen ihrem Ansatz treu. Ihre Positionen ergeben sich aus ihrem Gottesbild. Vor dem Hintergrund von Spaemanns Vorstellung eines Schöpfergottes ergibt sich folgerichtig die Meinung, die Unverfügbarkeit des Lebens stehe über der Selbstbestimmung. Diese Haltung behält er konsequent bei, sowohl bei der PID als auch bei Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe. Das Leben beginne mit der Verschmelzung von Samen- und Eizelle und jedes Leben, auch das ungeborene, habe Würde, sodass sich jeglicher Eingriff verbietet. In Bezug auf die Sterbehilfe sei die Stärkung der Hospizbewegung die Antwort. Für Volker Gerhardt sind diese Fragen hingegen nicht so eindeutig zu beantworten, da er – ebenfalls an seine Vorstellungen von Gott anknüpfend – die Selbstbestimmung des Menschen ins Zentrum rückt. Zudem setzt er den Lebensbeginn erst mit der Geburt fest. Würde schreibt er dem Menschen ebenfalls erst nach der Geburt zu bzw. ab dem Moment, von dem an er außerhalb des Mutterleibes überlebensfähig ist. Auf dieser völlig anderen Basis

gelangt er dann auch zu anderen Einschätzungen der ethischen Problemfelder als Spaemann. Außerdem hat er die bestehende rechtliche Regelung im Blick und ist der Auffassung, dass sich aus bestimmten getroffenen Entscheidungen andere Konsequenzen ergeben. So sei nach Zulassung der IVF die Akzeptanz der PID nur konsequent. Spaemann ist hier anderer Auffassung und plädiert stattdessen dafür, lieber auch die IVF wieder zu verbieten. Für Gerhardt hat auch das Forschungsinteresse einen hohen Stellenwert und so spricht er sich für Stammzellforschung aus. Da er die Schwangere als moralisch und juridisch höher stehend als den Embryo bewertet, muss die Entscheidung für einen Schwangerschaftsabbruch seiner Meinung nach eine individuelle Entscheidung der Mutter sein. Ein Verbot überschreite die Kompetenzen des Rechts. Die Kirche könne hier nur für ihre Gläubigen sprechen. Diese Haltung weist Spaemann klar zurück. Er geht davon aus, dass die Kirchen sehr wohl für alle Menschen sprechen dürften, wenn sie der Meinung seien, sich gegen ein Unrecht auflehnen zu müssen. In Bezug auf die Sterbehilfe äußert Gerhardt sich klar gegen aktive Sterbehilfe und gegen den assistierten Suizid. Er ist jedoch der Auffassung, dass es Situationen gebe, in denen dem Kranken nicht mehr geholfen werden könne. Dann solle es seiner Meinung nach unter bestimmten Bedingungen erlaubt sein, Hilfe zu leisten. Die Stärkung der Hospizbewegung ist für ihn nur eine unter mehreren Möglichkeiten.

Beide Philosophen argumentieren schlüssig und bleiben ihrer Linie auf der Basis ihrer Vorstellung von Gott und der Position des Menschen in der Welt im Wesentlichen treu. Spaemanns Ansicht, das menschliche Leben beginne mit der Zeugung, ist meiner Ansicht nach wesentlich überzeugender als Gerhardts Position vom Beginn des Lebens mit der Geburt. Da er sich jedoch für die Stammzellforschung sowie gegen ein Verbot der Abtreibung ausspricht, steht er unter Rechtfertigungsdruck. Möglicherweise ist seine Ansicht auf diese Weise zustande gekommen. Denn ganz bleibt er seiner Position nicht treu, wenn er Spätabtreibungen für skandalös hält und dem Fötus einen dem Menschen analogen Status zuweist, sobald er außerhalb des Mutterleibes überlebensfähig ist. Dies zeigt, dass für ihn der Lebensbeginn doch nicht so klar auf den Moment der Geburt festgelegt ist, wie es auf den ersten Blick scheint. Mit dieser Festlegung werden jedoch einige ethische Probleme gelöst. Wenn das Leben erst mit der Geburt beginnt, lässt sich die Forschung an Embryonen mühelos rechtfertigen ebenso wie die PID und eine Abtreibung. Das Selbstbestimmungsrecht der Eltern steht hier im Vordergrund und da es sich bei dem Ungeborenen nach Gerhardts Definition noch nicht um Leben handelt, ist eine Abtreibung oder die Feststellung der Gesundheit des Kindes mit der anschließenden Entscheidung darüber, ob man das Kind bekommt oder nicht, ethisch vertretbar. Teilt man diese Grundannahme nicht, dann

erscheinen einige Äußerungen, die das Leben des ungeborenen Kindes klar dem Selbstbestimmungsrecht der Mutter unterordnen, äußerst befremdlich. Diese Positionen werden zu Recht von Spaemann kritisiert. Doch ist dieser in seinen Ansichten sehr radikal, wenn er jegliche Eingriffe in das Leben als Trend wertet, sich das Leben verfügbar zu machen, und folglich ablehnt. Zwar ist seine Argumentation nachvollziehbar, aber dass er keine Ausnahmen gelten lässt aus Angst, einen Rückfall in die Zeiten des Nationalsozialismus zu erleben, erscheint völlig überzogen. Hier ist Gerhardt offener und objektiver, wenn er bei PID, Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe die Gefahren nennt, jedoch zugleich auch auf Vorteile hinweist bzw. auf Ausnahmeregelungen, die den Menschen das Leben erleichtern könnten. Es scheint, als habe er ein positiveres Menschenbild, während Spaemann offenbar der Auffassung ist, man müsse den Menschen vor sich selbst schützen. Hier schließt sich der Kreis. Denn auf Grundlage eines solchen Menschenbildes ist es nachvollziehbar, warum Spaemann einen Gott denkt, der klar über dem Menschen steht und dem sich der Mensch folglich unterordnen muss, während Gerhardt die Selbstbestimmung des Menschen und dessen Handlungsfreiheit in sein Gottesbild stark integriert.

6. Literatur

I. Primärliteratur

Volker Gerhardt

- Der Glaube als Einstellung zum Wissen (2010). In: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=2489606. Stand: 11.6.2012.
- Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität. München 2001.
- Die angeborene Würde des Menschen. Aufsätze zur Biopolitik. Berlin 2004.
- Die Funktion der Religion und die Autonomie der Politik. Vortrag im Bundestag 2009. In: <http://www.tabvlarasa.de/37/Gerhardt.php>. Stand: 11.6.2012.
- Die Individualität des Glaubens. Ein Vorschlag im Anschluss an Schleiermacher. In: Gräß, Wilhelm / Charbonnier, Lars (Hrsg.): Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung. Berlin 2012. S. 292-328.
- Die Vernunft des Glaubens. Zur Atheismusdebatte. In: Striet, Magnus (Hrsg.): Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie? Freiburg 2008. S. 139-150.
- Exemplarisches Denken. Aufsätze aus dem Merkur. München 2009.
- Glauben unter den Bedingungen des Wissens. In: Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur. Vierteljahrsschrift. Jg. 43. 1/2008. S. 12-21.
- Gott als Sinn des Daseins (2009). In: http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=1979752. Stand: 28.6.2012.
- Leben und Sterben. Abschied vom biopolitischen Obrigkeitsstaat. In: Neue Gesellschaft Frankfurter Hefte (NG / FH) 4/2007. S. 23-28.
- Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart 1999.
- Selbstbestimmung in der Biopolitik. Zehn Punkte zur Orientierung über das Alte im Neuen. In: Vorgänge 3/2006. S. 36-42.
- Was Biopolitik ist und was gegen sie spricht. Eine Analyse aus philosophischer Sicht. In: Forschung und Lehre 8/2002. S. 409-412.
- Gerhardt, Volker / Schulte, Dietmar (Hrsg.): Faszination Leben. München 2010.
- Gerhardt, Volker / Spaemann, Robert: Kontroverse über Sterbehilfe. In: Zeitschrift für Lebensrecht (ZfL) 4/2005. S. 119-126.

Robert Spaemann

- Bemerkungen zur Euthanasiedebatte. In: Die neue Ordnung 5/2004. S. 324-329.
- Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie. München 1987.
- Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne. Stuttgart 2007.
- Der letzte Gottesbeweis. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger. München 2007.
- Die Idee eines philosophischen Glaubens. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (DZPhil) 57/2009. S. 249-258.
- Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart 2001.
- Menschenwürde und menschliche Natur (2010). In: http://web.apb-tutzing.de/apb/cms/fileadmin/Ausderakademie/spaemann_apb.pdf. Stand: 28. Juli 2012.
- Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Stuttgart 1996.
- Rationalität und Gottesglaube (2005). In: <http://www.kath-info.de/gottesglaube.html>. Stand: 11.6.2012.
- Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I. Stuttgart 2010.
- Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II. Stuttgart 2011.
- Wirklichkeit als Anthropomorphismus. In: Nissing, Hanns-Gregor: Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann. München 2008.
- Spaemann, Robert / Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis. Stuttgart 1987.
- Spaemann, Robert / Gerhardt, Volker: Kontroverse über Sterbehilfe. In: Zeitschrift für Lebensrecht (ZfL) 4/2005. S. 119-126.
- Spaemann, Robert / Fuchs, Thomas: Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht. Freiburg i. Br. 1997.
- <http://www.br-online.de/download/pdf/alpha/s/spaemann.pdf>. Stand: 27.5.2012.
- <http://www.cicero.de/berliner-republik/%E2%80%9Ees-sollen-nicht-krankheiten-sondern-die-kranken-selbst-eliminiert-werden%E2%80%9C/41342>. Stand: 18.7.2012.
- http://civitas-institut.de/index.php?option=com_content&view=article&id=1350:spaemann-kein-recht-auf-schwangerschaft-nach-einer-selektion&catid=1:neuestes&Itemid=33. Stand: 19.7.2012.
- <http://www.dominik-klenk.de/wo-war-gott-in-japan-interview-mit-robert-spaemann-195>. Stand: 7.5.2012.

- <http://www.domradio.de/aktuell/71026/der-preis-fuer-die-empfaengnis-eines-kindes.html>. Stand: 19.7.2012.
- http://www.focus.de/kultur/medien/kultur-die-menschheit-lebt-nicht-ewig_aid_464070.html. Stand: 28.5.2012.
- <http://www.kath.net/detail.php?id=32486>. Stand: 19.7.2012.
- <http://www.kath.net/detail.php?id=26547>. Stand: 27.5.2012.
- http://www.tabularasa-jena.de/artikel/artikel_2904/. Stand: 7.5.2012.
- http://www.tabularasa-jena.de/artikel/artikel_3028/. Stand: 7.5.2012.
- <http://www.zenit.org/article-12176?l=german>. Stand: 7.5.2012.

II. Sekundärliteratur

- Bromand, Joachim / Kreis, Guido (Hrsg.): Gottesbeweise. Von Anselm bis Gödel. Berlin 2011.
- Fischer, Peter: Philosophie der Religion. Göttingen 2007.
- Groß, Stefan: Buchbesprechung zu Robert Spaemanns „Der letzte Gottesbeweis“. In: <http://www.tabularasa.de/29/Gross.php>. Stand: 7.5.2012.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft I. In: Weischedel, Wilhelm: Immanuel Kant Werkausgabe III. Stuttgart 1995.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft II. In: Weischedel, Wilhelm: Immanuel Kant Werkausgabe IV. Stuttgart 1995.
- Löw, Reinhard: Die neuen Gottesbeweise. Augsburg 1998.
- Morscher, Edgar: Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en). In: Ricken, Friedo (Hrsg.): Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie. Stuttgart 1991, S. 62-86.
- Neuenschwander, Ulrich: Gott im neuzeitlichen Denken. Bd. 1. Gütersloh 1977.
- Spaemann, Robert: Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen. Stuttgart 2012.
- http://www.klett-cotta.de/autor/Robert_Spaemann/51?bereich_subnavi=zusatzinfo. Stand: 25.5.2012.
- http://www2.klett.de/sixcms/list.php?page=miniinfothek_lexikon&miniinfothek=Religion%20Infothek&node=&artikel_id=664756. Stand: 25.5.2012.

- <http://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrbereiche/politik/gerhardt/mitarbeiter/gerhardt/gerhardt>. Stand: 26.5.2012.
- <http://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrbereiche/politik/gerhardt/mitarbeiter/gerhardt/gerhardt3>. Stand: 26.5.2012.
- http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH_257.pdf. Stand: 11.8.2012, S. 6.

Quellen zur PID

- [http://www.bgbl.de/Xaver/start.xav?startbk=Bundesanzeiger_BGBI&bk=Bundesanzeiger_BGBI&start=//*\[@attr_id=%27bgbl111s2228.pdf%27\]](http://www.bgbl.de/Xaver/start.xav?startbk=Bundesanzeiger_BGBI&bk=Bundesanzeiger_BGBI&start=//*[@attr_id=%27bgbl111s2228.pdf%27]). Stand: 11.8.2012.
- http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2011-044_An1_2-PID.pdf. Stand: 10.8.2012.
- <http://www.drze.de/im-blickpunkt/pid/>. Stand: 7.7.2012.
- <http://www.drze.de/im-blickpunkt/pid/rechtliche-aspekte>. Stand: 7.7.2012.
- <http://www.drze.de/im-blickpunkt/pid/ethische-aspekte>. Stand: 8.7.2012.
- http://www.ekd.de/bioethik/presse/pm40_2011_verbot_pid.html. Stand: 9.7.2012.
- <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/stellungnahme-praeimplantationsdiagnostik.pdf>. Stand: 9.7.2012.
- <http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/eschg/gesamt.pdf>. Stand: 1.7.2012.
- <http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/stzg/gesamt.pdf>. Stand: 1.7.2012.
- http://www.nationaler-ethikrat.de/mitglieder_positionen.html. Stand: 19.7.2012.
- <http://www.repromedizin.de/fileadmin/reprogen/gendiagnostikgesetz.pdf>. Stand: 7.7.2012.

Quellen zum Schwangerschaftsabbruch

- <http://www.aerzte-fuer-das-leben.de/Spaetabtreibung.pdf>. Stand: 11.7.2012.
- <http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB57.PDF>. Stand: 10.8.2012.
- <http://www.ekd.de/vortraege/6470.html>. Stand: 11.7.2012.
- http://www.gesetze-im-internet.de/stgb/___218a.html. Stand: 11.7.2012.
- http://www.gesetze-im-internet.de/stgb/___218b.html. Stand: 11.7.2012.
- http://www.gesetze-im-internet.de/stgb/___218c.html. Stand: 11.7.2012.
- http://www.gesetze-im-internet.de/stgb/___219.html. Stand: 11.7.2012.

- <http://www.profamilia.de/erwachsene/ungewollt-schwanger/schwangerschaftsabbruch/medizinisches.html>. Stand: 11.7.2012.
- <http://www.profamilia.de/erwachsene/ungewollt-schwanger/schwangerschaftsabbruch/medizinisches/mifegyne.html>. Stand: 11.7.2012.

Quellen zur Sterbehilfe

- http://www.bundesaerztekammer.de/downloads/Sterbebegleitung_17022011.pdf. Stand: 10.7.2012.
- <http://www.drze.de/im-blickpunkt/sterbehilfe>. Stand: 9.7.2012.
- <http://www.drze.de/im-blickpunkt/sterbehilfe/zentrale-diskussionsfelder>. Stand: 10.7.2012.
- <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44666.html>. Stand: 10.7.2012.
- http://www.ekd.de/EKD-Texte/sterbebegleitung_sterbehilfe_10.html. Stand: 10.7.2012.
- http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/Stellungnahme_Selbstbestimmung_und_Fuersorge_am_Lebensende.pdf. Stand: 9.7.2012.
- <http://pdf.zeit.de/politik/deutschland/2012-08/sterbehilfe-gesetzentwurf.pdf>. Stand: 2.8.2012.

III. Bildquellen

- <http://blog.uni-passau.de/tag/prof-volker-gerhardt/>. Stand: 4.6.2012.
- <http://www.dominik-klenk.de/wp-content/uploads/2011/03/Robert-Spaemann-dok-blog.png>. Stand: 4.6.2012.