

DIE LIEBESPFLICHT BEI IMMANUEL KANT: Ein kurzer kommentar aus sicht der theologischen ethik

Christian Beck

UDK 1 Kant, I.

17:23

Im zweiten Teil von Immanuel Kants »ethischer Elementarlehre«, die wiederum Bestandteil seiner »Metaphysik der Sitten« ist, beschreibt der Königsberger Philosoph die »Tugendpflichten gegen andere«, wobei er der Liebespflicht eine grundlegende Bedeutung beimisst.¹ Neben der Einteilung »Liebespflicht gegen andere Menschen«² und der »Liebespflicht insbesondere«³ hebt er die »Pflicht der Wohltätigkeit«⁴ und zur Dankbarkeit⁵ besonders hervor. Die kurze Reflexion endet mit der »teilnehmenden Empfindung als Pflicht«⁶ und den Lastern des menschlichen Hasses.⁷ Wenngleich die Kantschen Überlegungen mehr als 200 Jahre alt sind, entbehrt ihr Inhalt doch nicht einer gewissen Aktualität. Der gegenwärtige, sozial und politisch aufmerksame Mensch erlebt die Welt als zerrissen. Armut, Ausgrenzung und Kriege bringen nicht nur Nationalstaaten und Regionen sondern den gesamten Globus ins Wanken. Der einsame Ruf des Philosophen und des Theologen scheint ungehört zu verhallen und das obwohl es nötiger denn je ist, die konkret-reale Situation des Menschen in dieser trügerischen Kulisse der Negation zu erfassen und sie ins Bescheiden-positive zu wenden; sie also gleichsam wiederum zu negieren. Dabei können Theologie und Philosophie in altbewährter Tradition Hand in Hand gehen und ihre aufrüttelnde Kraft zur Rettung der Menschheit entfalten. Dies erscheint, bei Licht besehen, als ein vom Idealismus des Engagierten ausgehender Weg zu sein, der jedoch — auch ganz im Sinne Kants — darauf hoffen darf, dass sich das Ungute und das die Vernunft Degradierende denk-erisch auslöschen lässt. Neben dem Hören auf die Kantschen Überlegungen

1 Alle Referenzen erfolgen auf der Basis von: Immanuel Kant, Werke, Darmstadt 1983, Bd 7 »Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie — Zweiter Teil« (A bzw. B gemäß der Zitation der Werke Kants).

2 Vgl. ebd., § 23–25.

3 Vgl. ebd., § 26–28.

4 Vgl. ebd., § 29–31.

5 Vgl. ebd., § 32f.

6 Vgl. ebd., § 34f.

7 Vgl. ebd., § 36. (Darauf gehe ich hier nicht näher ein.)

gilt es, die theologische Befragung derselben gleichzeitig herauszustellen und am Ende in eine Skizze weiterer Überlegungen einzubauen.

Gleich bei der Einteilung der Liebespflicht bringt Kant einen Einwand, der gegenwärtiger kaum sein könnte. Er schreibt: »So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu sein uns für verpflichtet erkennen; aber, weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Großmut enthält, die doch den anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohlthätigkeit entweder als bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demütigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.«⁸ Deutlicher kann der Aufklärer in einem praktischen Sinne die Geltung der Vernunft für die soziale Hilfe nicht formulieren. Kant bemerkt zu Recht, dass die Unterstützung des Armen und Ausgegrenzten zum fürsorglichen Paternalismus und somit zur Unterlaufung der (praktischen) Vernunft führt, wenn dem Helfen und dem Engagement nicht die Wahrung der Achtung und der Würde des Menschen an oberster Stelle zum leitenden Prinzip wird. Großmut und der Wille zur guten Tat reichen nicht aus, um wohlthätiges Handeln — bis hin zur theologisch verstandenen Nächstenliebe — nicht-entmündigend und nicht-diskriminierend auszuführen. Ohne dem Philosophen in seinem Ansinnen zu nahe zu treten, liest sich die Passage wie eine in die Philosophie hineingeholte Interpretation des »Gleichnisses vom barmherzigen Samariter« (Lk 10, 29–37). Dort kreist alles um die Frage, wer sich als der Nächste des Anderen erweist und die Hilfe für den unter die Räuber Gefallenen unter Achtung der Person leistet. Helfender und Hilfeempfänger sind zwei gleichberechtigte Personen, die sich auf gleicher Augenhöhe Mensch zu Mensch, Gotteskind zu Gotteskind begegnen, nicht als objektivierte Kategorie einer bloß humanitären Pflichtausübung. Liebe und Achtung des Anderen (als Anderem, Lévinas) müssen zusammenkommen. Es sind »die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten (gegen andere, chb) begleiten.«⁹ Bei der reinen Abwendung möglicher paternalistischer und assistentialistischer Verhaltensweisen kann Kant es nicht bestehen lassen. Die Pflichtgesetze, die sich gegen die Naturgesetze abheben¹⁰ wirken in einem wechselseitigen Verhältnis. »Vermöge des Prinzips der Wechselliebe sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das der Achtung, die sei einander schuldig sind, sich im Abstände voneinander zu erhalten (...).«¹¹ Ergänzend zum vorher Gesagten beschreibt der Philosoph die wechselseitige Aufeinander-Bezogenheit des Menschen als ein Grunddatum

8 Ebd., § 23.

9 Ebd.

10 Vgl. § 24.

11 Ebd.

der personalen Begegnung. Die sich näher kommenden Menschen bedürfen der in fundamentalem Respekt der gegenseitigen Achtung. Erst die gegenseitige Achtung, die im freiheitlichen (nicht liberalistischen) Sinne ernst genommen wird, gründet das Band der Solidarität, die Kant als solche nicht kannte, aber insbesondere an dieser Stelle in ihrem philosophischen Grundgehalt implizit argumentativ vorstellte. Oswald von Nell-Breuning wird später von der Solidarität als einem »Baugesetz der Gesellschaft« sprechen, wenngleich er nicht auf Kant rekurrierte.¹² Nell-Breuning sieht diese gegenseitige, abhängige Aufeinander-Bezogenheit als Struktur- und Seinsprinzip menschlicher Gemeinschaft zugleich. Er schreibt: »Diese weitgehenden Verpflichtungen des einzelnen als Glied gegenüber der Gemeinschaft und umgekehrt der Gemeinschaft gegenüber jedem einzelnen als ihrem Gliede haben ihren Grund in dem wechselseitigen Aufeinander-angewiesen-sein, in der wechselseitigen Abhängigkeit beider voneinander.«¹³ Nell-Breuning nutzt diese Erkenntnis, um daraus den rechtlich relevanten Begriff der Solidarverpflichtung herauszuarbeiten, der zu einer Haftung der Gemeinschaft für den einzelnen und umgekehrt führt. In die Personalität des Menschen hineingreifend führt Nell-Breuning die Solidarität auch als Seinsprinzip menschlicher Existenz aus. Die gegenseitige Verstrickung der Menschen und die damit verbundene Gemeinhaftung wurzeln sowohl in der Leib- wie in der Geistnatur des Menschen. »Durch seine Menschennatur selbst, näherhin durch seine Leib- und Geist-Natur, ist der Mensch auf die Gemeinschaft (...) zunächst einmal angewiesen. Daß er *Mensch* ist, (sein Menschsein) begründet seine unlösliche Bindung an die Gemeinschaft, sein, Verstricktsein', wie wir es an früherer Stelle nannten, in die Gemeinschaft, und dieses Verstricktsein bleibt bestehen, solange der Mensch eben Mensch und nicht etwas anderes ist. Das Verhaftetsein, die Gemeinhaftung haben wir zurückgeführt auf das Verstricktsein in die Gemeinschaft und ihre Geschicke. Tiefer bohrend, haben wir nunmehr dieses Verstricktsein zurückgeführt auf die Menschennatur selbst, auf das, was der Mensch *ist*, was sein Menschtum, sein Menschsein ausmacht. (...) Gemeinverstrickung und Gemeinhaftung erfließen mit Notwendigkeit aus der *Natur* des Menschen.«¹⁴ Kant würde dieser Einschätzung nicht widersprechen. Er hielte es vielleicht sogar für eine — zweifelsohne theologische — Bereicherung seiner Gedanken. Deutlich wird das beispielsweise im Gegensatz zu Hegel, dessen Menschenbild sich in der begreifbaren Totalität des allumfassenden Weltgeistes erschöpft. Die existentielle Feingeistigkeit in der philosophischen Analyse Kants hat sich im praktischen Bereich eben der Su-

12 Vgl. Oswald von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft: Solidarität und Subsidiarität*, Freiburg 1990.

13 Ebd., S 17.

14 Ebd., S. 25.

che nach der Universalisierbarkeit ethischer Normen und der Frage nach dem allgemein-gültigen Sittengesetz verschrieben. Das greift über totalitäre Verständnisse weit hinaus.

Fast philosophisch untypisch schließt Kant an die gegenseitige Abhängig— und Bedingtheit eine zwar poetisch klingende, im Grunde jedoch tief reflektierende, kurze Ausführung über den wahren Wesensgehalt der Liebe an. Hier verzichtet er auf eine ästhetische Betrachtung, die seiner Ansicht nach nur dazu führe, die Liebe als Wohlgefallen zu begreifen.¹⁵ Wohlgefallen allein, das sich letztlich des Gefühl bemächtigt, könne nicht zu einer normativen Verpflichtung für andere werden. Vielmehr sei es notwendig, die Liebe als »Maxime des Wohlwollens«¹⁶ zu begreifen, welche »das Wohltun zur Folge«¹⁷ habe. Die gleichen Maßstäbe legt er an die »Achtung« an, die Menschen seiner Auffassung nach voreinander und gegeneinander haben sollen. Er schreibt: »Eben dasselbe muß von der gegen andere zu beweisenden Achtung gesagt werden: dass nämlich nicht bloß das Gefühl aus der Vergleichung unseres eigenen Werts mit dem des anderen (...), sondern nur eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung, durch die Würde der Menschheit in eines anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne (...) verstanden wird.«¹⁸ Theologisch-ethisch kommentiert darf man mit dieser Ausführung zufrieden und nicht zufrieden sein. Die jesuanische Botschaft vom Doppelgebot der Gottes— und Nächstenliebe baut zuerst auf ein Liebesverständnis, das diakonisch ist. Die diakonische Liebe will — gespeist von der Liebe Gottes zu den Menschen — dem anderen gut, sie will sein bestes und sie will über dies hinaus den Menschen befähigen, die Liebe zu Gott in der Liebe zu den Menschen wieder zu finden und umgekehrt. Die christliche Liebe ist kein oberflächliches Wohlgefallen. Sie drängt nicht nach dem Posieren in der ersten Reihe, stets auf der Suche nach der ultimativen Ästhetik des allseits umgreifenden Pseudo-Eros der inneren Ausbeutung. Insofern sei Kant akzeptiert. Im gleichen Moment hingegen drängt sich die Frage mahndend in die praktisch-theologische Vernunft hinein, ob denn das wohlwollende, nächstenliebende, caritative Tun des Menschen nicht Bezüge zum Wohlgefallen Gottes hat, nicht im pharisäischen Sinne, sondern in der stets immanenten Bereitschaft, alles zur größeren Ehre Gottes zu tun. Ein derartiges Wohlgefallen erscheint auch gegen Kant erlaubt, weil es sich an der freien Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott und den anderen orientiert. Dies geschieht unter Zuhilfenahme oder Annahme der gleichberechtigten Achtung des Anderen als Anderem (Lévinas). Um Kant in den theologischen Bereich hinein-

15 Vgl. Kant, a. a. O., § 25.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Ebd.

zuföhren, wäre das das Wohltun zum Wohlgefallen; eine theologisch-ethische wie philosophisch-praktische Kategorie zugleich. Folgerichtig könnten Theologen wie Philosophen Kants Zusammenfassung unterschreiben, die lautet: »(...) Die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen (nicht zu verlangen, der andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhen).«¹⁹ Die Maxime des Wohlwollens betrachtet Kant als praktische Menschenliebe und als Pflicht aller für alle beziehungsweise aller gegenüber allen.²⁰ Noch seine Erwähnung des Gesetzes der Nächstenliebe²¹ vermutet fast einen theologischen Kern. Gleichzeitig wendet sich der Aufklärer wieder mit gleichem Elan der Vernunftbetrachtung zu, wenn er betont: »Denn alles moralisch-praktische Verhältnis gegen Menschen ist ein Verhältnis derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren, die also nicht selbstsüchtig (...) sein können. Ich will jedes anderen Wohlwollen (...) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden anderen wohlwollend sein. (...) Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinste, und, wenn ich sage, ich nehme an dem Wohl dieses Menschen nur nach der allgemeinen Menschenliebe Anteil, so ist das Interesse, was ich hier nehme, das kleinste, was nur sein kann. Ich bin in Ansehung desselben nur nicht gleichgültig.«²² Aussagen, die einem Dialogphilosophen — der Kant aber nicht ist — gut anstünden. Es geht, wie in der theologischen Ethik auch um die Suche nach der universalen Norm, wenngleich dem Philosophen selbstverständlich die unaufgebbare letzte Normativität in Form der liebend sich der Welt zuwendenden Gottheit fehlt. Der Philosoph hat sich mit dem Versuch der letztbegründbaren Vernunft (in transzendentaler Übersteigerung) zu begnügen, wenngleich der Rekurs auf dieselbige (wenn auch nicht letztbegründend) auch in der theologisch-ethischen Reflexion längst zum Standard gehört. Die autonome Vernunft darf aber niemals das Denken über Gott in der liebenden Schau ablösen. Es scheint ein Verdikt der gegenwärtigen Zeit zu sein, das Absolute vernunftthaft ablösen und anschließend ersetzen zu wollen. Eine theologische Ethik ohne Gott jedoch ist unmöglich. Der Mensch ist unterwegs zu Gott und menschliches Handeln geschieht im Gehen dieses Weges. Jede reflektive Abwendung von Gottes Willen führt ins Unglück der menschenverachtenden Ideologien.

19 Ebd.

20 Vgl. ebd., § 27.

21 Vgl. ebd.

22 Ebd.; § 27f.

Doch schauen wir, wie Kant aus seiner Vernunftethik heraus die Umsetzung von Liebespflichten weiter verfolgt. Er tut dies in einer weiterführenden Reflexion über die Pflichten der Wohltätigkeit, der Dankbarkeit und der Teilnehmung. »Wohltätig, d. i. anderen Menschen in Nöten zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht. Denn jeder Mensch, der sich in Not befindet, wünscht, dass ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber sein *Maxime*, anderen wiederum in ihrer Not nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden ließe, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnisgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Not ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen, oder wenigstens zu versagen befugt sein.«²³ Advokatorisch geprägtes theologisch-ethisches Denken sieht in dieser Ausführung Kants die freie Akzeptanz des menschlichen Willens bei der Annahme sozialer Hilfe bestätigt. Fürsorge kann sich — wörtlich genommen — zum gottfernten Problem entwickeln, wenn sie das hilfeschende Gegenüber verzweckt. Die Annahme und die Gewährung von sozialer Unterstützung sind aus einer tiefen theologischen Ebene heraus nur unvermischt und ungetrennt möglich. Es gilt — und das wäre das grundsätzliche Ziel jeder theologischen Ethik — den Menschen zum Zeugen der trinitarisch-diakonischen Liebe Gottes zu machen.

Wenn einem geholfen wurde erscheint der Dank als Gegenreaktion menschlich und der Vernunft gefordert. Kant schreibt: »Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohltat. Das Gefühl, was mit dieser Beurteilung verbunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohltäter, da hingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältnis der Liebe betrachtet wird.«²⁴ Der so verstandene Dank ist existentiell, das heißt, er ist als eine Pflicht zu begreifen, die aus einer ernst gemeinten Verbindlichkeit hervorgeht. Somit steht sie dem Gedanken »bloß eine Klugheitsmaxime«²⁵ zu sein, diametral entgegen. Und Kant geht noch einen Schritt weiter, wenn er die Dankbarkeit gar zur »heiligen Pflicht«,²⁶ erhebt, »deren Verletzung die moralische Triebfeder zum Wohltun in dem Grundsatz selbst vernichten kann.«²⁷ Heilig ist dabei für ihn »derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Akt völlig getilgt werden kann.«²⁸

Der letzte Begriff der kurzen Kantschen Reflexion bildet schließlich die teilnehmende Empfindung. Dazu zählt er die Worte des Mitleids und der Mit-

23 Ebd., § 30.

24 Ebd., § 31.

25 Ebd., § 32.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd.

freude.²⁹ Beide seien zwar sinnliche Gefühle, sie gerieten allerdings in ihren Vollzügen zur Pflicht im Namen der Menschlichkeit, da sie, in der Natur des Menschen verhaftet qua Vernunft sich ihren Weg in das Leben hinein bahnen. »So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, umzugehen, sondern sie aufzusuchen, die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldener (...).«³⁰ Offen bleibt, wie sich die teilnehmende Empfindung, respektive das Mitleid/Mitfreuen im Hinblick auf die sozialen Probleme der Welt an sich ethisch zur Relevanz erhebt, ohne den Begriff der Gerechtigkeit zu reflektieren. Der teilnehmenden Empfindung allein gelingt es auch über die Vernunft nicht sich zu realisieren und den Gleichheitsgrundsatz, der alle Menschen meint, ins Leben zu heben. Die Frage nach der Gerechtigkeit ist — über die Vernunft hinaus — die Frage nach dem umfassenden Schalom Gottes in der Welt. Es gilt, sündige Strukturen zu entlarven und die Schöpfung Gottes dort, wo sie beschädigt erscheint, wieder herzustellen. »Die Situation flagranter Ungerechtigkeit, unter der Millionen von Menschen leiden, verschiebt die Frage nach der heutigen Bedeutung des Evangeliums von der Erlösung und vom Heil aus dem Bereich theoretischer Debatten auf das Feld praktischer Verwirklichung. (...) Diese flagrante Ungerechtigkeit erhebt sich vor der Welt als die große Leugnung des göttlichen Heilswillens, als die Verneinung der befreienden Gegenwart Gottes unter den Menschen.«³¹ Die praktische Verwirklichung als Realisierung benötigt die praktische Vernunft, mit der sie gemeinsam den Weg beschreitet. Die Frage nach der Gerechtigkeit und die Betroffenheit von Ungerechtigkeit berührt das Herz und den Verstand. Damit wird sie als Frage zur Tugend, wie sie in wunderbarer Weise im Gedankengut des Ignatius von Loyola und seinen Gefährten zu finden ist.

Von einer Metaebene aus analysiert verbleibt nach Kant die Liebespflicht (in die die Gerechtigkeit eingewoben ist), welche aus einer praktischen Vernunft heraus geboren wird, wiederum als eine Pflicht, die der Mensch gegen sich selbst hat und in Anspruch nehmen sollte. Die universale anmutende Kraft der Kantschen Grundfragen erweist sich von der Betrachtung des Sittlichen her als zentrales Begriffsinstrumentarium für die Durchsetzung eines aufgeklärten Menschenbilds. Der theologischen Ethik kann ein solches Menschenbild schon allein wegen der die Gerechtigkeit fördernden Freiheitsnotiz als eine Möglichkeit zur komplementären Weiterarbeit dienen. Von der theologischen Warte aus betrachtet ist hier ohne Zweifel zu konstatieren, dass bloß vernünftige Normen nicht geeignet sind, eine wirkliche Universalisie-

29 Vgl. ebd., § 34.

30 Ebd., § 35.

31 Rafael Aguirre u. a., Art. »Gerechtigkeit«, in: Ignacio Ellacuria, Jon Sobrino (Hrsg.), *Mysterium Liberationis*, Luzern 1996, Bd. 2, S. 1204.

rung herzustellen. Zwei Milliarden Menschen weltweit in extremer Armut, hungernde Kinder, Krieg, Elend und Umweltzerstörung fordern ganzheitliche Normen, die auch von Liebe durchdrungen sein dürfen. Dann wird die lebensrettende Aktion eben nicht nur aus dem Mitleid heraus geboren; sie ist vielmehr das dialogische Produkt einer praktisch-vernünftigen und von Gott in Freiheit geschenkten Einsicht. Um dieser Einsicht weiter zu helfen, darf es gestattet sein, (ausnahmsweise) dem Philosophen das letzte Wort zu lassen: »Es kann aber unmöglich die Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht, aus Mitleid wohl zu tun; wie dann dieses auch eine beleidigende Art des Wohltuns sein würde, indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit, glücklich zu sein, eben nicht prahlen dürfen und respektiv gegeneinander gar nicht vorkommen sollte.«³²

32 Kant, a. a. O., § 34.