

# Handeln verantworten

*Christof Breitsameter*

Wer die Frage stellt, wie Handeln verantwortet werden kann und woran sich diese Verantwortung bemisst, benötigt zunächst einen Begriff davon, was als vernünftig gelten kann. Deshalb ist jede Ethik auf eine Theorie der Rationalität angewiesen. Wenn wir uns fragen, was wir tun sollen, halten wir Ausschau nach Handlungsempfehlungen, an denen wir uns orientieren können. Gewöhnlich sind wir aber nicht bereit, jede beliebige normative Auskunft zu akzeptieren. Stattdessen fragen wir: Warum sollen wir etwas tun? Das heißt, wir fordern Gründe, die uns annehmbar erscheinen. Wo indes Handlungsgründe ins Spiel kommen, haben wir den Boden der praktischen Vernunft schon betreten.

Überlegungen der praktischen Vernunft weisen, so unterschiedlich sie konkret auch ausfallen mögen, eine gemeinsame Struktur auf: Sie versuchen, die angemessenen Mittel für die Realisierung der Ziele, die wir setzen, zu bestimmen; sie leiten uns an, die richtigen Ziele zu wählen; und sie geben schließlich Auskunft darüber, welche Strategie wir verfolgen sollen, wenn es gilt, eigene Zwecksetzungen mit denen anderer Akteure zu koordinieren, also Zustimmung für unser Handeln zu erwirken.

Im ersten Fall sprechen wir von *instrumenteller*, im zweiten von *prudentieller* und im dritten von *werthaltiger* Rationalität.

Außerdem ist zu beachten, dass der Vernunftbegriff eine deskriptive und eine präskriptive Seite aufweist.

*Deskriptiv*, weil Standards dessen, was als vernünftig gelten soll, zuerst beschrieben werden müssen; *präskriptiv*, weil anhand dieser Standards eine Handlung beurteilt bzw. verurteilt werden kann.

Natürlich muss, wer von Vernunft spricht, auch ihre Reichweite, das heißt die Grenze zwischen Rationalität und Irrationalität, bestimmen. Dies soll in dieser Abhandlung am Beispiel des Verhältnisses von Glaube und Vernunft geschehen.

## I. Handeln erklären und rechtfertigen

### 1. Wünsche und Motive

Beginnen wir unsere Überlegungen mit zwei Modellen, die in der Frage, wie eine Handlung als vernünftig ausgewiesen und daher verantwortet werden kann, einflussreich geworden sind, dem Internalismus und dem Externalismus. Bernard Williams hat die These geprägt, dass ethische Gründe nur für diejenigen Personen Gründe sind, bei denen sie als interne Gründe fungieren (Williams 1981: 101–113). *Intern* wird ein Grund dann genannt, wenn er sich auf ein Motiv bezieht, das durch ethische Erwägungen beeinflussbar ist. Diese Aussage ist erklärungsbedürftig. Vorausgesetzt wird dabei nämlich, dass wir in der Lage sind, eine Vielzahl von Wünschen, die danach drängen, realisiert zu werden, so zu ordnen, dass daraus ein Handlungsmotiv entsteht, und dass diese Ordnung jederzeit durch neue Überlegungen, also andere Gründe, verändert werden kann (Grice 1978: 169). Nehmen wir an, ich brauche Geld (ein Wunsch) und kann es mir von einem Bekannten leihen, indem ich verspreche, es zurückzuzahlen. Ich kann mir nun überlegen, diese Möglichkeit wahrzunehmen, entweder mit dem Vorsatz, den Betrag später nicht zurückzuerstatten und mein Wort zu brechen, oder mit dem Vorsatz, den Betrag zurückzuerstatten und mein Versprechen zu halten. Ich komme zu dem Schluss, dass es gute Gründe für die zweite Strategie gibt. Deutlich wird daran zunächst nur: Jeder Handlungsgrund muss so beschaffen sein, dass er erklären könnte, warum jemand in der – durch den Grund genannten Weise – handelt, eben weil er in der entsprechenden Weise motiviert ist, oder warum er auch anders handeln könnte, wenn sein augenblickliches Handlungsmotiv durch alternative Überlegungen beeinflusst werden würde. Wenn ein Grund tatsächlich eine Handlung erklärt, dann hat der Akteur also auch ein Motiv, in der betreffenden Weise zu handeln. Der Grund dafür, ein Versprechen nicht nur zu geben, sondern auch einzuhalten (die einzige Strategie, die auch ethisch gerechtfertigt erscheint), könnte sich auf die Überlegung stützen, von dem dadurch gewachsenen Vertrauen auch künftig zehren zu können. Das Motiv wird also in diesem Verständnis so eng an die Bedeutung ethischer Aussagen gebunden, dass immer dann, wenn jemand moralisch aufgefordert ist, etwas Bestimmtes zu tun, daraus folgt, dass er auch motiviert ist, es zu tun. *Extern* wäre hingegen ein Grund zu nennen, der eine Handlung rechtfertigt, ohne sich auf ein Motiv beziehen zu können. Das wäre dann der Fall, wenn ausgeführt werden könnte, warum es für eine Person förderlich wäre, wenn sie tun würde, wozu

sie angeblich einen Grund hat, obwohl kein entsprechendes Motiv vorliegt. Ein gegebenes Versprechen gebietet eben von selbst seine Einhaltung. Welchen Sinn hätte es sonst? Ethische Einsichten liefern nach dieser Auffassung nicht schon selbst die erforderlichen Motive zum Handeln, vielmehr sind wir ohne eine zusätzliche innere oder äußere Sanktion nicht dazu zu bringen, auch die entsprechenden Taten folgen zu lassen. Williams behauptet nun, dass es außerhalb der Rationalität interner Gründe keine Rationalität des Handelns gebe. Denn es ist nicht ersichtlich, wie Gründe, die nicht in Motiven begründet sind, handlungswirksam werden könnten.

John McDowell wendet gegen diese These ein, dass sich ein Akteur seine Motivwelt ja irgendwann einmal angeeignet hat, beispielsweise durch Erziehung. Wie steht es aber, so fragt er, wenn jemand nicht richtig erzogen wurde, wenn wir es also mit jemandem zu tun haben, der durchs Netz der angemessenen Erziehung, oder, generell gesprochen, durch das Netz angemessener Gründe geschlüpft ist? Könnte man eine solche Person dann dazu bringen, die Dinge richtig zu sehen, indem man ihr ein Denkergebnis vorlegt und in diesem Sinn externe Gründe anführt? Wenn aber dieser Appell an die Einsicht eines Akteurs handlungswirksam werden und durch das Vorlegen eines solchen Ergebnisses ein neues Handlungsmotiv entstehen soll, stellt sich die Frage, woran man in der motivationalen Welt des Betreffenden appellieren könnte. Es müsse, so McDowell, eine Art Bekehrung stattfinden, eine Bekehrung, die durch Werte geleistet werden könne (McDowell 2002: 164). Die Möglichkeit, dass Werte, die von außen an einen Akteur herantreten, auch handlungswirksam werden, wäre freilich mit der von Williams vertretenen internalistischen Position nicht vereinbar.

Allerdings muss nun die Frage gestellt werden, wie es auf dem Hintergrund von Werterfahrungen gelingen könnte, Handlungsgründe zu liefern, die in der Lage sind, rationale Akteure zu motivieren, anders zu handeln, als es die aktuell gegebene Motivlage ihnen nahe legt. Dabei ist zunächst zu klären, welche theoretischen Voraussetzungen Handlungsgründe für diesen Fall mitbringen müssen. Die Antwort lautet: Gründe müssen einmal erklären, warum ein Akteur so gehandelt hat, wie er gehandelt hat; und sie müssen zudem rechtfertigen, dass es richtig war, so zu handeln.

Gründe haben also eine *positiv-erklärende* und eine *normativ-rechtfertigende* Funktion zu erfüllen.

Anders gesagt: Erklärung und Rechtfertigung, Motivation und Verpflichtung müssen Hand in Hand gehen. Unter diesen Bedingungen

muss es so aussehen, als ob Williams Recht behielte. Wenn nämlich Motive erklären, warum ein Akteur so handelt, wie er handelt, dann erklären sie auch, warum er nicht anders handelt, als er handelt. Das Problem ist aber: Wenn ein Akteur vernünftigerweise nicht anders handeln kann, wie könnte er dann anders handeln sollen? Das heißt, wenn eine rationale Entscheidung eine Handlung begründet, dann kann unter gleich bleibenden Bedingungen durch extern an den Akteur herantretende Gründe keine neue Rationalität konstituiert werden. Wir setzen dabei, so muss hinzugefügt werden, voraus, dass dem Handelnden alle relevanten Informationen bezüglich seiner Situation zur Verfügung stehen. Damit soll ausgeschlossen werden, externe Gründe oder Werte einfach als Platzhalter unvollständiger Informationen zu behandeln.

Kommen wir zur Veranschaulichung noch einmal auf unser Beispiel zurück: Jemand ist in dem Sinne durch das Netz vernünftiger Gründe geschlüpft, dass ihm niemals der Wert eines Versprechens bewusst geworden ist. Nun mag man einwenden, es sei wirklichkeitsfremd anzunehmen, in einer Welt, in der es Gang und Gäbe ist, Versprechen zu geben und einzulösen, existiere eine Insel des einfachen Seins der Art, dass einem Akteur der Wert dieser Interaktionsform verborgen geblieben sei. Nehmen wir an, es verhalte sich aber genauso. Laut McDowell hätte dieser Akteur, würde man ihn darüber aufklären, einen Grund, sich bei entsprechender Gelegenheit dieser Kommunikationsform zu bedienen, weil er dadurch seinen Interaktionsspielraum erweitern könnte. Hätte er aber auch ein Motiv, so zu handeln? Der Betreffende könnte ja erkennen, dass es gut ist, durch Versprechen Handlungsanschlüsse herzustellen, die zuvor nicht möglich waren, noch besser freilich, ein Versprechen zu geben, es dann aber nicht einzulösen. Bei jedem Versprechen wäre es dann die individuell beste Lösung, es zwar zu geben, dann aber nicht einzulösen. Daher kann ein Akteur einen Grund haben, den Wert eines Versprechens anzuerkennen, ohne dass ihm eo ipso auch schon ein Motiv zur Verfügung stünde, dem in seinem Handeln zum Durchbruch zu verhelfen. Er verhält sich dann wie jener von David O. Brink zitierte Amoralist, der zwar der Aussage »Es ist gut, ein gegebenes Versprechen auch zu erfüllen« zustimmt, ohne aber eine entsprechende Motivation zu entwickeln (Brink 1989: 46). Klar ist freilich auch, dass der Akt des Versprechens gar nicht erst zustande kommt, wenn man damit rechnen muss, dass die Erwartung, der andere werde sein gegebenes Versprechen auch einlösen, enttäuscht werden wird. Nur wenn gewährleistet werden kann, dass sich, wer sich auf ein Versprechen einlässt, nicht enttäuscht werden wird, tritt zum Grund, ein Versprechen zu geben, auch ein Motiv: Es stellt die Akteure besser, weil es zusätzliche

Handlungsoptionen eröffnet. Nun könnte die Einhaltung eines gegebenen Versprechens durch eine Regel erreicht werden, die Sanktionsmöglichkeiten für den Fall, dass es gebrochen wird, bereithält, beispielsweise indem man das Halten eines Versprechens als eine Frage der Ehre oder als eine Frage des Rechts behandelt. Begäbe man sich für diesen Fall aber nicht wieder auf eine externalistische Position, der zufolge ethische Einsichten nicht schon selbst die erforderlichen Motive zum Handeln liefern, Akteure vielmehr ohne eine zusätzliche (innere oder äußere) Sanktion nicht dazu zu bringen seien, auch entsprechende Taten folgen zu lassen? Wir werden auf diesen Hinweis zurückkommen.

## 2. Werte und Regeln

Was ich zunächst zeigen will, ist Folgendes: Externe Gründe dieser Art können in das Gefüge der internen Rationalität nur eingreifen, wenn dafür auch die entsprechenden Handlungsbedingungen gegeben sind. Deshalb soll im nächsten Schritt versucht werden, eine Antwort auf die Frage, ob externe Gründe handlungswirksam werden können, mit Hilfe spieltheoretischer Modelle zu formulieren, die auf der gegenseitigen Annahme strategischer Rationalität aufbauen (Binmore/Osborne/Rubinstein 1992: 179–229). Wesentlich für die Spieltheorie sind Entscheidungssituationen, in denen das Resultat einer Interaktion von keinem Akteur allein kontrolliert werden kann. Alle Akteure sind, wenn sie kooperieren wollen, auf die Mitwirkung der übrigen Akteure angewiesen – wie im Beispiel des Versprechens. Als soziales Dilemma erscheint eine Interaktion immer dann, wenn die Verfolgung individueller Rationalkalküle zum Zustand kollektiver Selbstschädigung führt (wenn beide Parteien damit rechnen müssen, dass der Interaktionspartner sich an das Versprechen nicht halten wird, kommt erst gar kein Versprechen zustande). In Dilemmasituationen stellen sich interdependente Resultate ein, die keiner der Interaktionspartner will. Kooperationschancen werden nicht genutzt, weil für die Beteiligten ein Anreiz zur Defektion besteht. Die Realisierung des für alle Beteiligten besten Ergebnisses wird dadurch verhindert. Keiner der Akteure kann aus diesem Schema ausbrechen, solange er damit rechnen muss, dass die übrigen Spieler defektieren werden (Breitsameter 2009: 117–124).

Soziale Dilemmata können grundsätzlich nur überwunden werden, wenn die bestehende Unsicherheit darüber, wie sich die übrigen Akteure verhalten, aufgelöst wird. Möglich ist dies unter anderem durch sanktionsbewehrte Regeln, die eine Defektion verhindern. Wenn ein Motiv für

eine Handlung gegeben ist, dann kann – wie Williams zuzugestehen ist – unter sonst gleich bleibenden Bedingungen durch extern an den Akteur herantretende Handlungsempfehlungen, etwa durch den bloßen Appell, sich auf Versprechen einzulassen, keine neue Rationalität konstituiert werden (vorausgesetzt wiederum, dass vollständige Informationen über die Spielbedingungen und in diesem Sinne korrekte Antizipation vorliegen). Externe Gründe können in das Gefüge der internen Rationalität nur eingreifen, wenn die Handlungssituation selbst so verändert wird, dass die dadurch eröffneten neuen Handlungsspielräume bzw. Interaktionsmöglichkeiten, die von den beteiligten Akteuren als Besserstellung angesehen werden, gegen Defektion geschützt werden. Erst wo die entsprechenden Handlungsbedingungen geschaffen werden, werden auch die Motive generiert, den zunächst von außen an den Akteur herantretenden Gründen zu folgen.

Werte können – darin ist McDowell Recht zu geben – auf nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten zur Gestaltung von Interaktionen hinweisen, die zuvor nicht sichtbar waren, während Motive auf Probleme der Durchsetzung dieser Ideale hinweisen, so dass, was nun als Interaktionsideal sichtbar geworden ist, auch realisiert werden kann, und zwar nicht allein durch die immer schwach bleibende Stimme der Werte, sondern zudem durch die Kraft jener Gründe, die die Veränderung der Handlungsbedingungen empfehlen und erst dadurch neue Handlungsmotive schaffen. Die motivationale Verfassung eines Akteurs ist in dieser Hinsicht kontingent. Bestehende Motive und die ihnen zugrunde liegenden Wünsche liefern keine Letztbegründung des Handelns. Insofern stimme ich der Ansicht zu, dass Werte von Motiven und den dahinter stehenden Wünschen unabhängig sind. Nicht wollen wir etwas tun, weil wir es wünschen, vielmehr wünschen wir, etwas zu tun, weil wir es für wertvoll halten (Griffin 1986: 133 ff.). Entsprechend kann der Hinweis auf bislang nicht gekannte Werte neue Motive hervorbringen. Diesem Modell liegt zudem die Überzeugung zugrunde, dass, wer ein Handlungsziel hat, auch ein Motiv besitzt, so zu handeln. Dann bedeutet aber, bislang nicht erreichbare Ziele (beispielsweise durch ein Versprechen eine verlässliche Basis für langfristige Interaktionen) zu ermöglichen, auch, potentielle Motive zu generieren (Gosepath 1999: 19). Wirklich werden diese Motive aber erst durch die Bereitstellung der entsprechenden Handlungsbedingungen.

Handlungsempfehlungen, die von Werten ausgehen, werden immer dann wirksam, wenn sie zunächst Informationen darüber enthalten, dass der Möglichkeitsspielraum der Akteure noch nicht ausgeschöpft ist, und wenn sie Informationen darüber enthalten, wie sich die Akteure

durch die Veränderung ihres Verhaltens besser stellen könnten. Handlungswirksam bedeutet freilich auch, dass sich das Verhalten der Akteure tatsächlich verändert. Informationen allein reichen dazu nicht aus. Sie führen nur dann zu einer zuverlässigen und dauerhaften Änderung des Verhaltens, wenn auch die notwendigen Handlungsrestriktionen geschaffen werden. Diese Handlungsbedingungen aber sind durch die Akteure selbst beeinflussbar. Erst wenn die Handlungsempfehlungen, die Informationen für eine mögliche Erweiterung des Handlungsspielraums der Akteure bereitstellen, in die Etablierung der Handlungsrestriktionen in Form von Regeln einfließen, entsteht die Motivation für ein zuverlässig und dauerhaft verändertes Verhalten. Werte treten dann nicht mehr nur von außen an die Betroffenen heran, sondern binden von innen. Damit wird noch einmal der Gedanke McDowells aufgegriffen, dass Werte von außen eingreifen und von innen greifen, denn die Rahmenbedingungen unseres Handelns sind in diesem Verständnis Produkte rationaler Überlegungen (Honneth/Seel 2002: 21). Nun kann auch der Hinweis, die Einführung von Regeln, deren Verpflichtungskraft auf Sanktionsmöglichkeiten nicht verzichten kann, führe wieder zu einer externalistischen Position zurück, erneut aufgenommen werden. Wenn die Regelsetzung von den Akteuren selbst als sinnvolle Selbstbeschränkung initiiert wird, haben sie auch ein Motiv, sich durch Sanktionsmöglichkeiten selbst daran zu binden.

Werte fungieren in diesem Modell als *Heuristik* der Besserstellung, die auf bisher nicht sichtbare Möglichkeiten des Handelns hinweist und daher der Überlegung der Akteure gegenüber extern ist, Regeln hingegen als *Restriktionen* auf dem Weg der Umsetzung, die, insofern sie von den Akteuren selbst legitimiert sind, intern wirksam werden können. Wertaussagen motivieren daher nicht zur Setzung von Handlungen, sondern zur Setzung von Handlungsregeln.

Erst auf dieser Basis sind Sollensaussagen möglich, die Gründe und Motive so aneinander binden, dass die Zustimmung zu einer Wertaussage auch die Bereitschaft, entsprechend zu handeln, impliziert. Die Richtigkeit des Handelns ist eine Sache der angemessenen Wahrnehmung von Situationen. Sie ist aber darüber hinaus eine Sache des Vertrauens in die Werte, zu denen die jeweilige Wahrnehmung Zugang gefunden hat. Entsprechend sind die Gründe, die sich im Prozess der ethischen Erfahrung bilden, wo immer sie wirksam sind, notwendigerweise interne Gründe. Dennoch sind es evaluative Annahmen, die den Bestand des bisherigen motivationalen Haushalts der Handelnden überschreiten und insofern einen externen Status haben können – und auch tatsäch-

lich haben, dann nämlich, wenn sie einigen oder sogar allen Akteuren noch nicht zugänglich sind.

Der vorgestellten Argumentation liegt die Überlegung zugrunde, dass es der Ethik nicht darum geht, auf eine bestehende Motivationsstruktur zurückzugreifen und auf dieser Grundlage Forderungen zu erheben, also ethische Prinzipien aus Motiven abzuleiten. Vielmehr ist es die Ethik selbst, die eine spezifisch moralische Motivationsstruktur freilegt. Anders formuliert: Es gibt Gründe zu handeln, die spezifisch moralisch sind. Und weil diese Gründe moralische Forderungen, die auf Handlungsstrukturen verweisen, darstellen, vermögen sie auch zu motivieren, und nicht etwa umgekehrt. Ethische Prinzipien definieren Möglichkeiten menschlicher Motivation, statt diese vorauszusetzen. Insofern kann man der Auffassung McDowells zustimmen, dass Gründe entdeckt werden können, insofern sie nicht aus schon vorhandenen Motiven abgeleitet werden müssen, und dass neu entdeckte Gründe in den Überlegungen eines Akteurs Platz zu greifen und bereits bestehende Gründe zu übertrumpfen in der Lage sind. Allerdings muss diese Spielart eines moralischen Realismus nach meiner Überzeugung durch eine konstruktivistische Lesart ergänzt werden: Die Bedingungen dafür, dass sich externe Gründe im Haushalt eines rationalen Akteurs behaupten können, müssen von uns allererst geschaffen werden.

Nicht erst von diesen Überlegungen her ist unsere Gliederung in instrumentelle, prudentielle und werthaltige Rationalität nun rückwärts zu lesen: Werte schöpfen den Raum dessen, was als vernünftiges Handeln gelten kann, erst aus, indem sie auf bisher nicht erschlossene Interaktionsmöglichkeiten hinweisen und die Etablierung von Regeln zur Realisierung dieser Handlungsoptionen empfehlen. Innerhalb dieses Raums der Gründe können dann Überlegungen zur Wahl der richtigen Ziele Platz greifen. Und zuletzt kann es darum gehen, die geeigneten Mittel zur Realisierung der gewählten Ziele zu bestimmen.

Die Frage nach der Konstitution von Handlungsräumen zielt auf die *Schaffung von Regeln*, die Frage nach der Wahl von Zielen und Mitteln innerhalb gegebener Handlungsbeschränkungen auf die *Befolgung von Regeln*.

Was den zweiten Gesichtspunkt betrifft, muss geklärt werden, wie allgemeine, in Regeln gefasste Bestimmungen auf konkrete Handlungssituationen angewandt werden können. Dieses Problem der Anwendung ethischer Prinzipien wird traditionell im Begriff des Gewissens bearbeitet, durch den wir dann wieder zum ersten Gesichtspunkt, der Schaffung von Regeln, zurückgeführt werden.



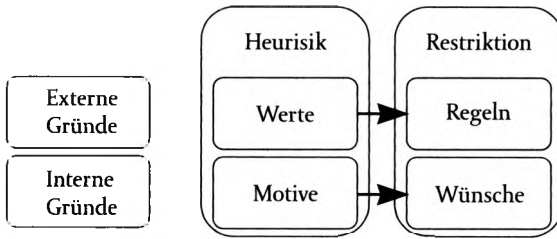


Abbildung 1

## II. Gewissen und Gesetz

Die Frage der Anwendung allgemeiner Handlungsregeln auf konkrete Entscheidungssituationen steht vor folgendem Problem: Die Geltung von Regeln ist einerseits an das Einverständnis derjenigen Akteure gebunden, die ihnen unterworfen sind, sie transzendiert aber andererseits deren Zustimmung. Sind Regeln einmal in Kraft gesetzt, sind sie auch zu befolgen. Wir versuchten, dieser Doppelstruktur dadurch gerecht zu werden, dass wir die Schaffung und die Befolgung von Regeln voneinander unterschieden. Die Frage, ob und inwiefern nun eine bereits in Kraft gesetzte Regel die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Handlung (bzw. auch Unterlassung) berührt, kann daher nicht allein der subjektiven Überlegung des betreffenden Akteurs überlassen werden, sondern muss einen objektiven Anhalt finden. Im Folgenden soll die Frage, woran sich die Anwendung allgemeiner Regeln auf konkrete Situationen zu orientieren habe, anhand zweier klassischer Positionen geklärt werden.

### 1. Der Maßstab der Wahrheit und die plurale Gesellschaft

Die erste Position, der wir uns zuwenden, wurde von Thomas von Aquin ausgearbeitet. Er beantwortet die Frage, wie allgemeine Regeln der praktischen Vernunft ihre konkrete Anwendung finden, durch seine Ausführungen zum Gewissen. Für Thomas gibt es allgemeine, keineswegs aber inhaltsleere Prinzipien, die der Vernunft in der konkreten Bestimmung dessen, was zu tun und zu lassen ist, vorgegeben sind. Innerhalb dieser »Umrissstruktur« (Kluxen 1980: 237) bleibt der Vernunft ein Gestaltungsraum, der durch situationsspezifisches Handeln ausgefüllt wird

Hier spielt der Begriff des Gewissens eine zentrale Rolle. Grundlegend für die thomanische Gewissenskonzeption ist die Unterscheidung von Habitus und Akt. Das Vermögen, überhaupt zwischen Gut und Schlecht zu unterscheiden, bezeichnet er als »syndéresis« und beschreibt es als »habitus naturalis primorum principiorum operabilium«, als natürliche sittliche Ausstattung des Menschen. Von diesem Vermögen hebt er sodann seine Ausübung, die »conscientia«, ab, die nun nicht als Habitus, sondern als Akt definiert ist, in dem durch einen Syllogismus der »ratio practica« konkret bestimmt wird, was es heißt, das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden (*Summa theologiae* I, q. 79, a. 12 und 13). Der Akt der konkreten Urteilsfindung wird dadurch als diskursiver Prozess beschrieben, der freilich – anders als das habituelle Wissen um die Unterscheidung von gut und schlecht – der Möglichkeit des Irrtums unterliegt: Man kann subjektiv für richtig halten, was objektiv falsch ist und umgekehrt. Wer etwas tut, was er subjektiv für schlecht hält, obwohl es, objektiv gesehen, gut ist, handelt moralisch schlecht. Wer hingegen etwas tut, was er subjektiv für gut hält, obwohl es, objektiv gesehen, schlecht ist, handelt moralisch dann schlecht, wenn er aus selbst verschuldeter Unwissenheit heraus urteilt, indem er sich beispielsweise aus Nachlässigkeit nicht zureichend informiert, während derjenige, dessen Irrtum unfreiwillig und in diesem Sinn unvermeidbar ist, als entschuldigt gelten kann (*Summa theologiae* I–II, q. 19, a 5 und 6).

Das Gewissen wird bei Thomas insofern zur letzten subjektiv-sittlichen Instanz, als man niemals gegen sein Gewissen handeln darf, selbst wenn man sich damit – objektiv betrachtet – im (allerdings unüberwindlichen) Irrtum befindet (*conscientia erronea invincibilis*).

Auf diese Weise wird die Möglichkeit des Irrtums mit der Verbindlichkeit der Wahrheit in praktischen Fragen durch die Differenz von »syndéresis« und »conscientia«, von Gewissensanlage und Gewissensurteil, in Einklang gebracht. Insgesamt ist die Theorie des Gewissens bei Thomas von Aquin an eine naturrechtliche Konzeption gebunden. Da der Begriff der Natur teleologisch, das heißt auf Vollendung hin verstanden wird, ist auch der Begriff des Gewissens ein Perfektionsbegriff. Selbst wenn man weiß und zugesteht, dass sich Menschen, die von Regeln des Zusammenlebens abweichen, auf ihr Gewissen berufen können, gibt man die Fundierung des Gewissens in der Wahrheit nicht auf. So kann der unbedingte Anspruch des Gewissens selbst noch bei (allerdings unverschuldeten) Fehlurteilen aufrechterhalten und die naturhafte Ordnung mit kontingenten Gewissensurteilen, und das heißt auch mit gewissensbasierten Regelabweichungen belastet werden. In der Anwendung allgemeiner Re-

geln auf konkrete Situationen hat sich das Gewissen also an der Wahrheit zu orientieren.

In einem neuen Zusammenhang – und damit wenden wir uns einer zweiten Position zu – stellt sich die Frage nach der Stellung des Gewissens in dem Moment, in dem der Wahrheitsanspruch sittlicher Urteile bestritten wird. Besonders prägnant ist dies bei Thomas Hobbes formuliert, der den Gewissensbegriff grundlegend verändert. Es sei nämlich so weit gekommen, dass die Menschen ihren Meinungen (*opinions*) den ehrwürdigen Namen des Gewissens verliehen, ganz so, als ob es Unrecht sei, von ihnen abzuweichen. Sie geben vor, die Wahrheit zu besitzen, wo sie doch wissen, dass es sich nur um ihre Meinung handelt. Hobbes argumentiert folgendermaßen: Die Menschen berufen sich auf ihr Gewissen und betrachten jede Handlung gegen das Gewissen als Sünde, denn genau so haben sie es von den Theologen gelernt. Wenn die Menschen glauben, nicht gegen ihr Gewissen handeln zu dürfen, verhalten sie sich so, als ob es eine allgemeingültige Wahrheit noch gebe. Wenn das Gewissen aber keine *Wahrheit*, sondern nur noch eine *Meinung* darstellt und Meinungen im Namen des Gewissens mit dem Anspruch der Wahrheit auftreten, ist die soziale Ordnung bedroht (*Leviathan*, II, 29). Wenn Hobbes vom Gewissen spricht, hat er nicht die sittliche Identität des Menschen vor Augen, sondern die Möglichkeit einer Schwächung oder gar Zerstörung des Staates. Der Begriff des Gewissens wird bei ihm deshalb nicht länger als Perfektionsbegriff verwendet, sondern als Defektionsbegriff einem Generalverdacht unterworfen.

An die Stelle des sich an der Wahrheit orientierenden Gewissens tritt für Hobbes das Verfahren der Etablierung von Regeln. Daher bildet in seinen Augen das Gesetz das öffentliche Gewissen.

Wo aber ein öffentliches von einem privaten Gewissen unterschieden wird, ist zu fragen, welcher Wert dem Gewissen des Einzelnen gegenüber dem Gesetz dann überhaupt noch zukommt.

## 2. Der kategorische Imperativ

Präzisieren wir, bevor wir auf diese Frage zurückkommen, zunächst die für eine weltanschaulich plurale Gesellschaft sinnvoll erscheinende Zuordnung von Gesetz und Gewissen durch Kants kritische Ethik. Kant formuliert in seiner »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« die Bedingung dafür, dass moralische Urteile einer vernünftigen Rechtfertigung fähig sind. Er wählt für dieses Vorhaben ein zweistufiges Verfahren:

(1) Der erste Schritt besteht in einer rein gedanklichen Analyse. Sie nimmt ihren Ausgang von der Fiktion eines reinen Willens als der Fähigkeit zur Selbstbestimmung. (2) In einem zweiten Schritt bezieht er die Fiktion des reinen Willens auf den endlichen, empirisch bedingten Willen, der nicht rein vernünftig ist, sondern nach Wünschen oder Neigungen handelt, mithin dazu tendiert, von der allgemeinen Struktur, dem Gesetz eines uneingeschränkt guten Willens, und also von der Fähigkeit zur Selbstbestimmung, abzuweichen und auf diese Weise mit sich selbst in Widerspruch zu geraten (Kant, MS: 222). Die Struktur des reinen Willens stellt für den endlichen Willen daher die oberste einschränkende Bedingung dar, die zur Beurteilung möglicher materialer Gehalte seiner Selbstbestimmung dienen kann. Kant entwickelt somit aus der Fiktion des reinen Willens ein Beurteilungsverfahren, durch das wir sicherstellen können, dass wir unser Wollen und seine Wirkungen nach eigenen, nicht nach fremden Maßstäben kontrollieren, ohne dabei den Anspruch, moralisch zu handeln, aufzugeben.

Kant geht vom Begehungsvermögen aus, das der praktischen Vernunft zugeordnet wird, so wie das Erkenntnisvermögen der theoretischen Vernunft zugehört. Das Begehungsvermögen ist die Fähigkeit des Menschen, durch seine Vorstellung Ursache der Wirklichkeit des Gegenstandes dieser Vorstellung zu sein. Das Begehungsvermögen ist also bestrebt, durch Handlungen Wirkungen hervorzubringen, es will eine andere Zukunft, als sie sich aus der Vergangenheit ergibt (Kant, MS: 211). Dabei verfolgt das *untere Begehungsvermögen*, wie Kant die sinnlich affizierte praktische Vernunft nennt, in jeder Handlung einen Vorteil, der körperlicher oder geistiger Art, sich selbst oder anderen zugedacht sein kann. In jedem Fall wird das Begehungsvermögen deswegen sinnlich genannt, weil es durch die Vorstellung von Empfindungen affiziert wird. Die Wünsche, die den Gegenstand des unteren Begehungsvermögens bilden, stehen freilich durchaus materialen praktischen Regeln offen. Diese materialen praktischen Regeln nennt Kant auch *Maximen*.

Mit Maximen sind also nicht einzelne Handlungen oder Handlungsabsichten, sondern nach vernünftigen Gesichtspunkten gewählte Restriktionen unserer Handlungen oder Handlungsabsichten, also subjektive praktische Grundsätze, gemeint, gleich ob sie nun im Handeln bewusst oder unbewusst verfolgt werden.

Man könnte sie auch als »selbstadressierte Regeln« (Leist 2000: 253) bezeichnen. In unseren Handlungen schaffen wir damit eine Struktur subjektiver Freiheit, durch die wir in der Lage sind, übergeordnete und

weiterreichende Ziele zu verfolgen. Die Maximen funktionieren in diesem Verständnis als Kritiker unserer Wünsche, sind darin aber nur für den Willen je eines Subjekts, nicht für jedes vernünftige Wesen gültig. Vernünftig handeln bedeutet also, wie wir bereits sahen, dass man sich nicht einfach von spontanen Wünschen leiten lässt, sondern einen Grund für sein Handeln hat.

Wenn man nun von der Materie dieser praktischen Grundsätze abstrahiert, bleibt nur noch die Form der Maximen übrig. Wo der Wille durch die bloße Form praktischer Grundsätze bestimmt wird, spricht Kant von einem *oberen Begehrungsvermögen*. Das obere Begehrungsvermögen stellt jene Bestrebungen im handelnden Subjekt dar, die durch ein formales Gesetz bestimmt werden.

Dieses praktische Gesetz oder Sittengesetz nimmt für endliche Wesen die Gestalt des *kategorischen Imperativs* an, der von uns verlangt, dass wir nur nach Maximen handeln sollen, von denen wir wollen können, dass sie ein allgemeines Gesetz werden. (Kant, GMS: 421).

Kommen wir auf das eingangs erwähnte Beispiel zurück: Wenn eine Person daran denkt, sich der Einlösung eines unangenehmen Versprechens durch eine Lüge, etwa durch den Hinweis, krank gewesen zu sein, zu entziehen, kann dieser Plan dem Prüfinstrument des kategorischen Imperativs unterzogen werden. Klar ist, dass dieses Vorhaben nicht als allgemeine Struktur gewollt werden kann, weil dies einerseits einen Selbstwiderspruch bedeutete und das Halten eines Versprechens andererseits der Willkür des Betreffenden unterläge. Damit wäre die Erwägung des persönlichen Vorteils, sich die Unannehmlichkeit zu ersparen, offen zu bekennen, ein Versprechen nicht einlösen zu können, über die Struktur gestellt, die eine Verbindlichkeit von der Form eines Versprechens überhaupt ermöglicht. Der kategorische Imperativ fordert also, Maximen aufzugeben, die ihm widersprechen, er fordert allerdings nicht, wir sollten Handlungen, die seiner Maßgabe gemäß moralneutralen Maximen folgen, wie etwa derjenigen, sein linkes Schuhband zuerst zuzubinden (Frankena 1975: 52), unterlassen. Prinzipiell kann aber jede Handlung der ethischen (oder dann auch rechtlichen) Beurteilung unterworfen werden. Denn es geht im Begriff der Sittlichkeit nicht um moralische Inhalte, sondern um die *formalen Strukturen* oder Rahmenbedingungen, unter denen wir uns als moralisch Handelnde verstehen und gegenseitig achten. Die *materiale Auslegung* der in den Grundlegungsschriften erhobenen ethischen Struktur moralischen Handelns nimmt Kant in der Tugendlehre der »Metaphysik der Sitten« vor. Hier wird deutlich, dass es der kantischen Ethik nicht nur darum geht, ein negatives

formales Kriterium für die Zurückweisung nicht verallgemeinerbarer Maximen bereitzustellen, sondern auch dazu anzuleiten, Maximen zu produzieren, die sich zu einer möglichen Gesetzgebung eignen.

Für das Verständnis der Ethik Kants ist es wichtig, dass nicht die Materie der Maximen, sondern nur ihre Form verallgemeinerbar ist. Denn ein und derselbe Gegenstand ruft bei verschiedenen Menschen in der Regel unterschiedliche Gefühle hervor: bei manchen Lust, bei manchen Unlust. Das Gefühl der Lust oder Unlust ist, auf ein und denselben Gegenstand bezogen, niemals allgemein. Und selbst wenn durch ein und denselben Gegenstand bei verschiedenen Personen dasselbe Gefühl ausgelöst werden sollte, wäre diese Übereinstimmung doch nur kontingent, nicht notwendig. Das praktische Gesetz als rein formaler, von aller Materie gereinigter Bestimmungsgrund des Willens ist hingegen notwendig und allgemein, das heißt in allen Fällen und für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gültig. Denn die praktische Vernunft fordert das handelnde Subjekt auf, seine Maximen am moralischen Gesetz zu messen. Sie werden durch das Sittengesetz moralisch qualifiziert. Der Wille stellt in dieser Hinsicht die Fähigkeit zur rationalen, nicht sinnlich bestimmten Entscheidung in Bezug auf die Struktur der persönlichen Freiheit dar. Moralische Gesetze gelten daher insofern *notwendig*, als sie uns unabhängig von unseren Wünschen gebieten, bestimmte Handlungen auszuführen oder zu unterlassen. Kant spricht von einer unbedingten Selbstverpflichtung, die für alle relevanten Situationen und gegenüber allen möglichen vernünftigen Akteuren bindend ist. Auch unsere Neigungen gebieten oder verbieten uns, bestimmte Handlungen zu tun. Moralische Gesetze können aber Handlungen, die uns von unseren Neigungen her geboten werden, verbieten, oder Handlungen, die auszuführen unsere Neigungen verbieten, gerade gebieten. Sinn der kritischen Ethik ist es damit, unsere Antriebe zu prüfen und der Kritik zu unterziehen. Dazu gehört, dass moralische Gesetze ohne Ausnahme, das heißt *allgemein* gelten müssen. Denn eine Ausnahme resultiert ja gerade daraus, dass wir uns zum Vorteil unserer Neigungen der kategorischen Geltung des moralisch Gebotenen entziehen wollen. Wo die Notwendigkeit moralischer Gesetze feststeht, steht auch ihre Allgemeinheit fest: Sie gelten für alle vernünftigen Wesen. Mit anderen Worten: Durch den kategorischen Imperativ wird die formale Voraussetzung dafür, dass Handeln moralisch genannt werden kann, gesichert. Die reine praktische Vernunft ist in dieser Hinsicht indifferent gegenüber materialen Zwecksetzungen, sie kalkuliert nicht mit Ziel-, sondern mit Regelvorstellungen.

Kritiker der kantischen Ethik verweisen häufig auf die in der Schrift »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« erörterte Frage

hin, ob wir einem Mörder, der uns nach einem Freund fragt, den wir in unserem Haus versteckt halten, die Wahrheit sagen müssen. Offenbar liegt hier die Kollision zweier Verpflichtungen vor, einmal dem Freund zu helfen und dann die Wahrheit zu sagen. Der Hinweis Kants, wir müssten die Wahrheit sagen, weil es das moralische Gesetz fordere, und zwar unabhängig von den Folgen, die daraus entstehen, wird dann als Beweis für die Weltfremdheit bzw. den Rigorismus einer reinen Pflichtenethik genommen. In Wirklichkeit liegt hier aber gar kein moralischer Konflikt, sondern ein *juridisches* Problem vor, nämlich die Frage, ob es einen Rechtsanspruch auf Lüge gebe. Kant macht lediglich deutlich, dass sich ein solcher Anspruch nicht konsistent begründen lässt, weshalb die Missachtung des Gebots, die Wahrheit zu sagen, zwar als Notrecht etabliert werden kann, womit eine Handlung, die dem Gebot der Wahrhaftigkeit widerspricht, aber lediglich straffrei gestellt wird. Auch auf der *moralischen* Ebene lässt sich argumentieren, dass eine Erlaubnis zur Lüge nicht widerspruchsfrei gedacht werden kann. Ebenso wenig kann es eine allgemeine Ausnahmeregelung von der Pflicht zur Wahrhaftigkeit geben. Allerdings geht es hier allein darum, das Verbot zu lügen zu begründen. Fragen der Umsetzung des ethisch Begründbaren müssen auf der Ebene des Rechts diskutiert werden. Auf der Ebene des moralischen Gesetzes kann nur darauf verwiesen werden, dass auch hier Freiräume beispielsweise dafür bestehen bleiben, eine Frage als unangebracht zurückzuweisen. Der Eindruck von Weltfremdheit und Rigorismus entsteht nur dann, wenn Begründungs- und Umsetzungsebene verwechselt oder die Forderungen des kategorischen Imperativs auf Handlungen, nicht, wie Kant sagt, auf Maximen von Handlungen bezogen werden (Esser 2004: 258–264).

Klar ist von daher, dass wir ethisch begründbare Handlungsregeln in der Gesellschaft auch sichtbar etablieren müssen. Wir setzen dazu Rechtsnormen in Kraft, die nicht von innen, sondern von außen binden und dadurch die eingangs beschriebenen Defektionsstrategien zu verhindern in der Lage sind. Die Etablierung von Rechtsnormen ist allerdings mit Problemen behaftet. Denn auch wenn sich die Akteure in ihrem Handeln von diesen Normen leiten lassen, bedeutet dies nicht, dass sie sich ihre Zwecke, man könnte auch sagen: ihren sozialen Sinn zu eigen gemacht haben. Rechtsnormen bilden einen Rahmen, der aber ethischen Ansprüchen gemäß ausgestaltet werden muss. Insofern wird zwar auch und gerade eine kritische Ethik auf die Umsetzung des moralisch Gebotenen im öffentlichen Raum achten und insofern einen prinzipiell unabschließbaren Diskurs im Ringen um Setzung und Reform von Rechtsnormen anregen. Sie wird aber die sinnvolle Ausgestaltung

einer solchen Rahmenordnung immer als ihre genuine Aufgabe begreifen. Hier hat eine Ethik der Tugend ihren systematischen Ort. Damit ist der Begriff des Gewissens aber auch für die kantische Ethik nicht erledigt. Weil der Mensch unausweichlich Gesetzen unterworfen ist, wird jeder unter den Gesetzen, die er sich selbst gibt, sein eigener Richter. Kant nennt deshalb das Gewissen »die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft« (Kant, Religion: 186).

Das Gewissen erscheint damit nicht mehr, wie wir bei Thomas von Aquin sahen, als urteilende Instanz darüber, ob eine Handlung gut genannt werden kann oder nicht, sondern als reflexive Bestimmung des Handelnden selbst und damit als Urteil darüber, ob dieser sich von Vernunftgründen hat leiten lassen und daher aus Pflicht handelt (*Moralität*), oder ob er sich von Neigungen hat bestimmen lassen und nur pflichtgemäß (*Legalität*), beispielsweise aus Angst vor Strafe oder auch aus dem Impuls zu helfen heraus, handelt. Insofern aber mit dem Gewissen das Urteil der praktischen Vernunft über sich selbst gemeint ist, kann es ein irrendes Gewissen nicht geben.

Versuchen wir abschließend, unsere Überlegungen zum Verhältnis von Gesetz und Gewissen in zwei Thesen gerecht zu werden:

(1) *Das Gewissen ersetzt nicht die Schaffung von Regeln.*

Es sähe sich dann prinzipiell vor das Problem der Defektion durch die übrigen Interaktionspartner gestellt. Das Gewissen des Einzelnen kann deshalb das Versagen von Regeln nicht kompensieren (Krings 1991: 230). Diese Regeln zu begründen ist Aufgabe der Ethik, sie durchzusetzen, Aufgabe des Rechts. Wo sich das Gewissen des Einzelnen zur Befolgung gesetzter Regeln nicht entschließen kann, kann es für ihre Reform stimmen. Solange Regeln aber in Kraft sind, müssen sie auch befolgt werden. Ein kontrollierter Regelbruch, der über Regelsetzungsverfahren zur Verbesserung etablierter Regeln führt, ist deswegen institutionell zu ermöglichen. Das Gewissen erhält dadurch einen Stellenwert produktiver Differenz: Es bildet die Quelle für neue und bessere Regeln. Insofern gilt umgekehrt:

(2) *Die Regeln des Zusammenlebens können das Gewissen des Einzelnen nicht ersetzen.*

Abweichungen von Regeln münden über demokratische Regelsetzungsprozesse idealerweise in der Reform von Regeln, sie werden also erst durch reformierte Regeln legitimiert. Man könnte daher sagen: Auf der Ebene der Regelbefolgung kann das Gewissen des Einzelnen nicht gegen kollektiv vereinbarte Gesetze in Anschlag gebracht werden. Das führte, wie Thomas Hobbes richtig sieht, ins Chaos. Es hat seine Funktion aber in der sinngemäßen Füllung etab-



liert Regeln. Auf der Ebene der Regelschaffung hingegen hat das Gewissen eine wertschöpfende Funktion, nämlich dann, wenn es eine geltende Regel für verbesserungswürdig hält und im Rahmen demokratischer Normsetzungsverfahren für die Etablierung bzw. Reform einer Regel votiert. Deshalb ist das Gewissen als Ressource der Schaffung von Regeln zu schützen. Auf diese Weise wird auch in demokratisch legitimierten Regelsetzungsverfahren der Frage nach der Wahrheit wenigstens in einer schwachen, nämlich prozeduralen Lesart Raum gegeben. Nicht erledigt kann allerdings aus Sicht der theologischen Ethik die Frage sein, was es bedeutet, auf einen starken Wahrheitsbegriff zu verzichten. Wir werden darauf zurückkommen.

### III. Egoismus – Altruismus

Eine Ethik, die nicht nur Begründungs-, sondern auch Umsetzungsfragen im Auge behält, muss der Tatsache Rechnung tragen, dass Akteure sich nicht allein nach rational formulierbaren Prinzipien richten, sondern auch auf ihre Neigungen und die daraus hervorgehenden Wünsche Rücksicht nehmen. Versuchen wir, das Programm einer wirklichkeitsnahen Ethik an zwei Grundantrieben des Menschen zu überprüfen, nämlich an Egoismus und Altruismus. Wenden wir uns dabei zunächst der Frage zu, ob Menschen überhaupt zu altruistischem Handeln fähig oder Handlungen zum Wohle anderer nur Ausformungen eines klug kalkulierenden und weit in die Zukunft zielenden Egoismus sind. Die zweite Annahme, nennen wir sie im Folgenden die *Egoismusthese*, kann sich auf die Beobachtung stützen, dass Individuen, und zwar Tiere wie Menschen (Buss 2004: 188–219), die das Wohlergehen anderer auf eigene Kosten fördern, mit den Nutznießern zumeist eng verwandt sind, weshalb sich diese Strategie, die man auch als *nepotischen Altruismus* (Hamilton 1964) bezeichnet, evolutiv durchsetzen konnte. Wer nämlich genetisch dazu disponiert ist, das Überleben der eigenen Nachkommen zu fördern, dessen Gene werden dann mit größerer Wahrscheinlichkeit reproduziert, wenn sich diese Nachkommen dadurch erfolgreicher fortpflanzen, als man selbst es könnte, wenn man sich egoistisch verhielte. Nun kann man freilich viele Beispiele dafür anführen, dass Individuen nicht nur nahen Verwandten helfen. Daher wird beim Versuch, altruistisches Handeln aus egoistischen Motiven abzuleiten, ein Argumentationsweg beschritten, der als *reziproker Altruismus* bezeichnet wird (Trivers 1971). Diese Form des Altruismus besagt, dass Individuen al-

truistisch handeln, wenn es wahrscheinlich ist, dass sie wiederholt aufeinander treffen. Denn in solchen Fällen können sie davon ausgehen, dass ihre Großherzigkeit bei nächster Gelegenheit belohnt wird: Die scheinbar selbstlose Hilfe wird sich langfristig bezahlt machen, weil ein Individuum damit rechnen kann, von genau dem Individuum, dem es zuvor geholfen hat, Hilfe zu empfangen, wenn es selbst in Not gerät. Von diesen Beobachtungen her ist der Aussage von Edward O. Wilson, wir Menschen handeln am langen Zügel der Gene, zunächst durchaus zuzustimmen (Wilson 1980: 159).

### 1. Die Ebene der Erklärung: Altruistische Motive

Allerdings gibt es zahllose Beispiele dafür, dass Menschen füreinander eintreten und dabei persönliche Nachteile in Kauf nehmen, ohne je einen Vorteil davon erwarten zu können. Diesem Einwand, der einer noch näher zu bestimmenden Altruismus-These zugeschrieben werden kann, wird häufig mit dem Hinweis begegnet, bei diesen Formen altruistischen Verhaltens handle es sich um einen Egoismus, der auf verdeckten Wegen wirke. Um Altruismus gegenüber Unbekannten erklären zu können, wird nämlich das Konzept einer *indirekten Reziprozität* vorgeschlagen (Alexander 1987: 93). Die Erwidmung der Hilfe wird hier nicht vom Empfänger direkt, sondern von einem anderen Individuum geleistet (dem wiederum der Empfänger zuvor geholfen hat). Gegen diese Erklärung des Altruismus wurde eingewendet, sie sei für große Gruppen unplausibel. Hier müsse sich evolutiv ein egoistisches Verhalten durchsetzen, weil jede altruistische Vorleistung ausbeutbar sei. Weil wir aber in unserer Welt altruistisches Verhalten auch in großräumigen Kontexten, also über Verwandtschafts- und Bekanntschaftssysteme hinaus, beobachten können, wird zur Erklärung das Modell einer Gen-Kultur-Koevolution vorgeschlagen: Die Evolution der genetischen Anlagen sei beim Menschen mit der kulturellen Evolution verschränkt (Gintis/Bowles/Boyd/Fehr 2005: 29–31.). In der kulturellen Evolution setzten sich nämlich jene Gruppen durch, deren Mitglieder zu einem selbstlosen und für die gesamte Gruppe vorteilhaften Verhalten fähig waren. Der echte Altruismus war demnach anfangs nicht genetisch fixiert, sondern beruhte nur auf kultureller Weitergabe. Erst im Laufe der Zeit dockte die genetische Evolution an die kulturelle an, oder anders gesagt: der kulturell etablierte Altruismus erhielt eine genetische Basis (Lumsden/Wilson 1981; Durham 1991; Feldman/Zhivotovsky 1992). Die Unterscheidung von genetischer und kultureller Evolution weist uns nun allerdings, ent-

scheidend wichtig für die ethische Theoriebildung, auf die Möglichkeit eines Kategorienfehlers hin: Wir können nicht von egoistischen oder altruistischen *Genen* (Dawkins <sup>2</sup>1989) sprechen, sondern nur von egoistischen oder altruistischen *Motiven*. Gene sind keine Motive. Von Motiven können wir nur auf der Ebene der Kultur sprechen. Allerdings ist es durchaus sinnvoll, genetische Dispositionen für egoistische bzw. altruistische Motive anzunehmen.

Diese Differenz bietet die Gelegenheit, die Ausgangsfrage zu präzisieren: Welche Motive haben Menschen, die in unseren Augen altruistisch handeln? Wenn wir – wie dargelegt – davon ausgehen können, dass sich altruistische Handlungen bevorzugt auf Verwandte oder Bekannte beziehen, ergibt sich die Frage: Kann es sich um echten Altruismus handeln, wenn der Kreis der Adressaten eingeschränkt ist? Zunächst gibt es keinen Grund, die Reinheit eines Motivs nur deswegen zu bezweifeln, dass es sich nicht unterschiedslos auf alle Menschen bezieht. Auch die Liebe nur zu einem einzigen Menschen kann echte Liebe sein. Anders gesagt: Gefühle der Zuneigung oder des Wohlwollens sind nicht schon deswegen egoistisch, weil wir nicht jeden Menschen mit unserem Wohlwollen bedenken. Aus einer ethischen Perspektive könnte man allerdings einwenden, es handle sich nur dann um einen echten Altruismus, wenn sich unser Wohlwollen wenigstens prinzipiell auf alle Menschen richte. Es ist demnach von ethischer Relevanz, dass wir Kriterien benennen und begründen können, nach denen wir einige Menschen als Empfänger unserer Wohltaten auswählen, während wir andere davon ausschließen. Würden wir die Adressaten unserer altruistischen Tat danach auswählen, dass uns unsere Großzügigkeit kurz- oder langfristig wieder zugute kommt, dann wäre dies jedenfalls kein ethisch rechtfertigbares Kriterium. Man kann also durchaus zugestehen, dass die Adressaten unseres Wohlwollens begrenzt sind, weil jeder Mensch nur endliche Kräfte aufbringen kann. Die entscheidende Frage ist aber, ob wir unser Wohlwollen auf jene Menschen beschränken, von denen wir im Gegenzug Wohlwollen erhoffen können.

Von daher kann man an die Vertreter der Egoismusthese die Frage richten, ob sie zeigen können, dass wir die Adressaten unserer altruistischen Handlungen immer so auswählen, dass sie letztlich nur unserem eigenen Vorteil dienen. Dagegen könnte man wiederum einwenden, die Menschen verschleiern auch vor sich selbst ihre wirklichen Motive, hinter jeder altruistischen Tat verstecke sich ein unbewusster Egoismus. Der Einwand, eine unbewusste egoistische Einstellung stehe immer hinter Motiven, die vordergründig selbstlos zu sein scheinen, steht allerdings vor dem erkenntnistheoretischen Problem, dass er nicht deutlich

machen kann, was als Widerlegung dieser Annahme zählt (Illies 2006: 194). Was wäre denn ein Nachweis dafür, dass jemand *nicht* unbewusst seinen Vorteil verfolgt? Wenn aber kein empirischer Beweis akzeptiert wird, ist die These einer unbewussten egoistischen Grundeinstellung nicht falsifizierbar und damit wertlos.

Wir können also erstens festhalten, dass Altruismus kein übernatürliches Phänomen, sondern biologisch möglich ist, und dass es, zweitens, keinen Grund gibt, altruistischem Handeln generell egoistische Motive zu unterstellen. Wenn altruistisches Handeln aber eine genetische Basis hat, auf der sich entsprechende Motive entfalten können, führt das zu der Einsicht, dass ethische Forderungen nicht einfach gegen unsere Natur erhoben und durchgesetzt werden müssen (Vollmer 1993: 125). In der Frage, ob der Mensch ausschließlich über Gene verfügt, die ihn zu einem egoistischen Verhalten anleiten, die aber hin zu einem altruistischen Verhalten kultivierbar sind, oder ob ihm nicht insofern eine Sonderstellung zukommt, als er genetische Anlagen besitzt, die echtes altruistisches Verhalten fördern, tendieren Ergebnisse neuerer Forschung jedenfalls zur zweiten Lösung. Das hätte die ethisch bedeutsame Konsequenz, dass Regeln des Zusammenlebens nicht »contra« sondern »secundum naturam« etabliert werden könnten. Anders formuliert: Soziale Regeln, die unser Zusammenleben auch in großen sozialen Zusammenhängen und über weite Zeitstrecken hinweg sichern sollen, hätten dann nicht die Funktion, einen genetisch induzierten Egoismus zu zügeln, sie können sich stattdessen auf genuin altruistische Anlagen stützen.

Interessant für die ethische Theoriebildung ist freilich folgende Beobachtung: Sobald man sich auf dem Boden einer Motivationstheorie bewegt, erhält altruistisches Handeln eine selbstbezogene Beimischung, was Anlass dafür gibt, seine Reinheit zu leugnen (Batson 2002: 91). Und selbst wenn sich der Verdacht, hinter jeder guten Tat stecke ein gutes Gefühl, auch die altruistische Tat sei immer egoistisch motiviert, nicht als wissenschaftliche These formulieren lässt, könnte nun – mit Blick nicht auf die Motive, sondern auf die Folgen einer altruistisch motivierten Handlung – ein weiterer Einwand formuliert werden, der uns jedenfalls davon abhält, der Egoismusthese eine allzu schlichte *Altruismusthese* des Sinnes, Handeln zugunsten anderer sei möglich, entgegensetzen: Wie sollten wir sicher sein, für andere Menschen Gutes wollen zu können, wenn wir unseren Handlungen stets nur unsere eigene Bewertung zugrunde legen? Was berechtigt uns also über einen bloß »intendierten Altruismus« (Siep 1993: 298) hinaus zu der Feststellung, wir wüssten, was anderen gut tut? Diese Frage legt es nahe, über die Ebene der Motivation hinaus zu gehen und die Bedingungen der Möglichkeit altruis-

tischen Handelns in einem begründungstheoretischen Rahmen zu entfalten, auch wenn es vielleicht nicht unserer Intuition entspricht, altruistische Akteure müssten sich gegenüber ihren Empfängern rechtfertigen und um Verständnis für ihre guten Taten werben.

## 2. Die Ebene der Rechtfertigung: Gründe für altruistisches Handeln

Die bisherigen Ausführungen zur Motivation altruistischen Handelns gründen in der Überzeugung, dass die Frage der Rechtfertigung auf Annahmen darüber gestützt sein muss, wovon sich Menschen – in unserem Fall Akteure, die in irgendeiner Form für andere da sind, also in ihrem Handeln nicht von eigenen, sondern von fremden Wünschen bestimmt werden – beeinflussen lassen. Eine ethische Forderung, die sich nicht auf entsprechende Motive berufen kann, könnte keine Überzeugungskraft entfalten. Umgekehrt wird aber vorausgesetzt, dass Wünsche, die zu Triebfedern unseres Handelns werden, grundsätzlich einer rationalen Kritik zugänglich sind. Als Motiv soll deshalb – wie bereits am Beginn dieser Abhandlung erläutert – ein der Rechtfertigung zugänglicher Wunsch bezeichnet werden. Ein Motiv gilt grundsätzlich dann als gerechtfertigt, wenn ein auch für andere Akteure einsichtiger Grund, eine entsprechende Handlung auszulösen, benannt werden kann. Für Thomas Nagel bedeutet dies, die *Möglichkeit* des Altruismus zu untersuchen und damit auf ein *formales Merkmal* der praktischen Vernunft abzuheben. Aber auch wenn man den Schauplatz der Entscheidung, ob Altruismus möglich sei, auf die Ebene der Rechtfertigung verlagert, stellt sich das folgende grundsätzliche Problem: Warum sollte ich mir die Gründe einer anderen Person, in einer bestimmten Weise zu handeln, in unserem Fall also: ihr in irgendeiner Form zu Hilfe zu kommen, zu eigen machen?

Die damit eröffnete Schwierigkeit bearbeitet Nagel durch die Differenz von subjektiven und objektiven Gründen (Nagel 1970: 83 f.). Wenn jemand, so die Pointe der Nagelschen Argumentation, überhaupt aus einem Grund handelt, dann muss es möglich sein, dass dieser Akteur sich als jemanden versteht, der aus einem objektiven Grund heraus handelt. Anders formuliert: Alle Gründe müssen aus objektiven Prinzipien hergeleitet werden können. Eine altruistische Handlung ist demnach von Gründen geleitet, die sich weder ausschließlich als »meine« noch als »seine« oder »ihre« identifizieren lassen. Das setzt voraus, dass man sich einen neutralen Standpunkt zu eigen macht. Diesem neutralen Standpunkt entsprechen objektive Gründe, Gründe eben, die nicht für diese

oder jene Person, sondern für *jede Person* gültig sind (Nagel 1970: 90–97). Objektive Gründe legen einen allgemeinen wünschenswerten Zustand dar – ohne Rücksicht auf die Wünsche besonderer Personen. Sobald also eine Person erkannt hat, dass es einen Grund für ein neutral beschriebenes Handlungsziel gibt, sind es ausschließlich objektive Prinzipien, die die entsprechende Motivation, dieses Ziel auch zu verwirklichen, rechtfertigen. Normative Prinzipien von der Art objektiver Gründe benennen gleichzeitig wesentliche und unbeliebige Züge der Motivationsstruktur eines Akteurs. Wir haben in diesem Sinne einen unmittelbaren Grund, uns um das Wohl anderer zu kümmern, das heißt, wir haben einen Grund, der nicht von vermittelnden Instanzen wie einem egoistischen, aber auch nicht von einem altruistischen Motiv, das sich in einem Gefühl des Wohlwollens äußert, abhängt (Nagel 1970: 126–137).

Wenn man diesem Hinweis zur Möglichkeit des Altruismus folgt und die Frage ausklammert, wie er zu verwirklichen sei, kann man nun nach dem Abweis der anfangs diskutierten These vom nicht-intendierten Egoismus, der allen altruistischen Handlungen insgeheim zugrunde liege, auch dem Vorwurf eines intendierten Altruismus, der für seinen Adressaten zwar das Beste wolle, für ihn tatsächlich aber unliebsame Konsequenzen mit sich bringe, begegnen. »Altruistisch« ist eine Handlung nur dann, wenn sie durch Gründe gerechtfertigt wird, die eine subjektive Motivation gleich welcher Art zu übertrumpfen in der Lage sind. Auch von dieser Seite sehen wir uns veranlasst, im ethischen Diskurs über die Ebene der Motivation hinauszugehen, um die Frage, was uns denn berechtige, die Adressaten unseres Wohlwollens auszuwählen und nach welchen ethisch akzeptablen Kriterien dies geschehen könne, mit dem Hinweis auf die Suche nach objektiven Gründen zu beantworten. Welche Schlussfolgerungen lassen sich daraus für die theologische Ethik gewinnen?

### 3. Kritische Hermeneutik

Wenn man von der Annahme ausgeht, der Mensch besitze genuin altruistische Anlagen, so dass er im Kern nicht »*bestia humana*«, sondern »*animal sociale*« ist, und zwar mit all den inneren Wahrnehmungsmechanismen und Verhaltenstendenzen, die dazu gehören, dann wirft dies ein neues Licht auf das Zusammenspiel der evolvierten Fähigkeit zu altruistischem Verhalten und den kulturell etablierten Regeln menschlichen Zusammenlebens. Rechnet man also beim Menschen mit der Fä-

higkeit zu echt altruistischem Verhalten, wofür es viele Hinweise gibt, dann wäre Moral kein sekundäres Oberflächenphänomen, das unsere wahre Natur zu bemänteln und vielleicht sogar zu bezähmen in der Lage ist, sie wäre vielmehr in unserer Natur angelegt. Die Einsicht in die evolutionäre Faktizität des Moralischen wird immerhin zur Garantin dafür, dass Moralität sich verwirklichen lässt, weil sie nicht einer widerspenstigen Natur aufoktroziert werden muss, sondern evolutionär in dieser angelegt ist. Fügt man aus Sicht der theologischen Ethik hinzu, dass die Natur des Menschen geschaffene Natur ist, so ist dem Menschen die Befähigung zur Nächstenliebe grundsätzlich gegeben. Der Mensch ist nicht ein kulturell gezähmtes Tier, er besitzt vielmehr die genuine Anlage zu altruistischem Handeln.

Auf der Basis einer natürlichen Befähigung zu altruistischem Handeln können sich entsprechende Motive entfalten. Damit wird nicht geleugnet, dass dem Menschen nicht auch egoistische Motive zur Verfügung stünden. Wenn wir die Ebene der Motive von der Ebene der genetischen Ausstattung des Menschen unterscheiden, dann ist auf der Grundlage der Gene keine Erklärung, sondern nur eine *Beschreibung* menschlichen Handelns möglich. Erst wo Motive ins Spiel kommen, beanspruchen wir, eine Handlung zu erklären. Zur normativen Ebene gehört freilich auch die Frage der Gründe, die für egoistisches wie für altruistisches Handeln zur Verfügung gestellt werden können. Wer von Gründen spricht, rechtfertigt sein Handeln. Es mag nun den Anschein haben, als würden mit dieser Begrifflichkeit explanatorische und legitimatorische Anliegen auf illegitime Art und Weise miteinander vermengt. Doch ist bereits mit dem Begriff des Grundes eine enge Verbindung zwischen beiden gegeben, denn Gründe können wir ebenso gut zur *Erklärung* wie zur *Rechtfertigung* einer Handlung anführen (Smith 1994: 94 ff.). Bisweilen erklären wir, was eine Person getan hat, indem wir uns auf ihre Gründe beziehen. Andererseits behaupten wir, dass die Umstände jemandem einen Grund geben, in einer bestimmten Weise zu handeln, ohne damit schon zu sagen, dass er entsprechend motiviert sein werde (weil er beispielsweise die betreffenden Umstände nicht unbedingt zu kennen braucht). Was mich motiviert, kann nicht einfach nur das Wissen sein, dass eine von mir ausgeführte Handlung bestimmte Folgen für das Wohl anderer hätte, sondern mir muss an dem, was ihnen widerfährt, zunächst einmal überhaupt liegen, damit dieses Wissen wirksam werden kann. Für ein System normativer Gründe ergibt sich aus diesen Überlegungen, dass die Interessen anderer oder das künftige Eigeninteresse einer Person dieser für sich genommen keine Gründe zu handeln liefern, wenn man nicht gleichzeitig zugesteht, dass uns Gründe

für sich genommen nicht mit der erforderlichen Motivation für irgendein Handeln ausstatten können. Für die Ethik kann allerdings gefolgert werden, dass sie den Begründungsdiskurs von der Frage der Motivation nicht abkoppeln darf. Eine realistische Ethik, die mit der Möglichkeit egoistischer Motive rechnet, wird ihr Augenmerk auf jene Faktoren oder Bedingungen richten müssen, die die ebenfalls stets gegenwärtigen altruistischen Motive stärkt. Sie hat – mit anderen Worten – Gründe zu benennen, warum eine Person ihr Eigeninteresse zurückstellen und dem Motiv, zum Wohl anderer zu handeln, zum Durchbruch verhelfen sollte.

Für den ethischen Diskurs sind Gründe ausschlaggebend, die nicht für eine bestimmte Person gelten, sondern einen Wert an sich repräsentieren. Moralische Imperative finden ihren Grund in einer Metaphysik der Handlung und damit letztlich in einer Metaphysik der Person. Die hier dargelegte Auffassung, der Mensch sei ein genuin altruistisches Wesen, wendet sich damit von der Ebene der Gründe her nicht nur gegen einen ethischen Relativismus, sondern auch gegen jegliches Ansinnen, ethische Ansprüche als einen Appell an unsere Interessen zu verstehen: Sei es an unser Eigeninteresse, sei es an das Interesse, das wir an anderen Dingen oder Personen jeweils haben mögen. Ethische Ansprüche wenden sich vielmehr an elementare Züge unseres Selbstverständnisses als Wesen, die für Gründe empfänglich sind und damit an elementare Züge unserer eigenen Natur. In diesem Sinne hat gerade die theologische Ethik vor einem Reduktionismus zu warnen: Die Unterstellung, der Mensch handle stets aus egoistischen Antrieben heraus, geht von einem verkürzten Menschenbild aus. Vielmehr ist der Mensch für Gründe empfänglich, die nicht nur für ihn, sondern für jeden gelten (Browning 2002: 344).

Durch den Dialog der theologischen Ethik mit jenen Disziplinen, die sich aus verschiedenen Blickwinkeln mit dem Phänomen Altruismus befassen, entsteht eine kritische Hermeneutik (Ricoeur 1981: 59), die vor voreiligen Schlüssen bewahrt.

Der Mensch darf ebenso wenig auf egoistische Antriebe reduziert werden wie altruistische Motive für sich schon objektive Handlungsgründe liefern. Vielmehr sind im Diskurs über die Frage, warum Menschen altruistisch handeln, die Ebenen der Beschreibung, der Erklärung und der Begründung klar zu trennen.

Dies ermöglicht ein klareres Bild vom Ideal des Altruismus und ein kritischeres Verständnis der Bedingungen, sich diesem Ideal anzunähern. Am Ende zeigt sich allerdings auch, dass eine zentrale Intuition der theologischen Ethik der säkularen Kritik standhalten kann: Im oben geschil-



derten Sinn einer rein formalen Rechtfertigungsperspektive ist nicht egoistisches, sondern allein altruistisches Handeln auch vernunftgemäßes Handeln.

#### IV. Glaube und Vernunft

Wir sind im Verlauf unserer Überlegungen immer wieder auf die Frage nach den Grenzen der Vernunft gestoßen. Was bedeutet es, irrational zu handeln? Man könnte antworten, irrational handle derjenige, der nicht auf die Stimme der Vernunft, sondern auf die Stimme seiner Wünsche und Neigungen hört. Aufgrund der Schwierigkeiten, die entstehen, wenn man zu erklären versucht, warum jemand gegen besseres Wissen handelt (Davidson 1999: 209–231), soll dieses Phänomen nicht unter den Titel des unzureichenden Gebrauchs der Vernunft, sondern unter den Titel des eingeschränkten Vermögens der Freiheit gestellt werden, wie ich mit dem Begriff der Willensschwäche unten noch andeuten werde. Interessanter für das Programm einer theologischen Ethik scheint mir aber die Frage nach der Reichweite bzw. Grenze der Vernunft im Verhältnis zum Glauben zu sein.

##### 1. Säkulare und religiöse Vernunft

Ich konzentriere mich in der Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft zunächst auf den Beitrag von Jürgen Habermas, dessen Einlassungen zu diesem Thema durch den Befund einer fast weltweit zu beobachtenden Revitalisierung religiöser Überzeugungen ausgelöst wurden. Religion ist für Habermas ein zweideutiges Phänomen. Einerseits könne sie zur Segmentierung einer Gesellschaft in unversöhnliche Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften führen. Andererseits vermöge sie das Solidaritätsbewusstsein der Bürger zu stärken und mit ihren sinnstiftenden Ressourcen der reinen praktischen Vernunft zur Seite zu springen, die sich nicht mehr so sicher sein kann, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit einer entgleisenden Moderne entgegenwirken zu können. Die Gefahr einer Abkapselung religiöser Identitäten lässt sich nach Habermas nur innerhalb einer politischen Kultur bannen, in der die Staatsbürger akzeptieren, dass sie sich gegenseitig Gründe für ihre politischen Stellungnahmen schulden, und in der die staatlichen Institutionen ihre Entscheidungen nur auf säkulare, auch dem nichtreligiösen Bürger zugängliche Gründe stützen dürfen.

Vorausgesetzt wird in dieser Konzeption, dass politische Herrschaft in kognitiver Hinsicht einer säkularen Begründung fähig ist. Sie ist in der Lage, sich aus geistigen Beständen zu reproduzieren, die unabhängig sind von religiösen Traditionen. In politischen Fragen müssen religiöse Bürger daher ihre Vorstellungen vom Guten einer säkularen Konzeption des Richtigen unterordnen. Man könnte auch sagen: Die Kehrseite der Religionsfreiheit ist eine Pazifizierung des weltanschaulichen Pluralismus, der ungleiche Folgelasten mit sich bringt. Der liberale Staat mutet nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden und in kollektiv bindende Entscheidungen einzufließen. Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde aber nur dann nicht zu einem Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite ein Gefühl für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt (Habermas 2005: 191 ff.). Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist, so Habermas, ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung dieser umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils Anderen einzunehmen. Von daher muss auch säkularen Bürgern daran gelegen sein, religiöse Bürger dazu zu ermutigen, sich im öffentlichen Diskurs in der Sprache ihres Glaubens zu artikulieren. Würden in diesem Diskurs Beiträge, die noch nicht in eine allen Bürgern zugängliche Sprache übersetzt sind, von vorneherein als irrational behandelt werden, brächte sich die Gesellschaft unter Umständen um die sinnstiftende Kraft religiöser Überzeugungen. Klar bleiben muss aber weiterhin, dass auch dann, wenn der weltanschaulich neutrale Staat Aktions- und Artikulationsräume für Glaubensgemeinschaften eröffnet, religiös verstandene in säkular vernehmbare Gründe genau in dem Moment übersetzt werden müssen, wenn es gilt, kollektiv bindende Entscheidungen zu fällen (Forst 1994: 199–209).

Was vom Verhältnis zwischen gläubigen und nichtgläubigen Bürgern gilt, muss auch vom Verhältnis zwischen gläubigen und andersgläubigen Bürgern gelten. Über die Abgrenzungen zwischen dem positiven Recht auf Religionsausübung und der negativen Freiheit, von der Religionspraxis der Anderen verschont zu bleiben, müssen sich die jeweiligen Religionsparteien selbst einigen. Hier kann laut Habermas als vernünftig nur das Prinzip der Reziprozität gelten: Was eine Glaubens-

gemeinschaft innerhalb der Grenzen, die der säkulare Staat setzt, selbst in Anspruch nimmt, etwa die Verwendung religiöser Symbole oder die Verbreitung religiöser Inhalte in der Öffentlichkeit, muss sie auch allen übrigen Religionsparteien zugestehen. Denn die weltanschauliche Neutralität des Staates verlangt, dass alle Religionsgemeinschaften in ihrem Wunsch, im öffentlichen Diskurs präsent zu sein, gleich behandelt werden, solange sie – und das ist unabdingbare Voraussetzung – als vernünftig einzustufen sind, und das heißt, solange sie gewaltfrei agieren. Insofern hat die Logik des liberalen Staates symmetrische Anerkennungsverhältnisse und komplementäre Lernprozesse nicht nur im Verhältnis von gläubigen und ungläubigen, sondern auch zwischen gläubigen und andersgläubigen Bürgern einzufordern.

Der öffentliche Charakter der Vernunft, so kann man bilanzieren, soll sich aus dem reziproken Austausch von Gründen ergeben. Aus guten Gründen zu handeln bedeutet nach dieser Auffassung, aus Gründen zu handeln, deren normative Rechtfertigung von allen anderen Betroffenen geteilt werden (können). Gute Gründe sind demnach öffentliche und geteilte Gründe. In *kognitiver* Hinsicht sorgt der liberale Verfassungsstaat also für sich selbst. Eine wichtige Rolle wird der Religion allerdings in *motivationaler* Hinsicht zugestanden. Dies gilt für die Bürger nicht nur, insofern sie sich als Adressaten des Rechts verstehen, das heißt für die Akzeptanz der Restriktionen individueller Handlungsfreiheiten. Es gilt auch und sogar in erster Linie für den Fall, dass sie sich als Autoren dieses Rechts reflektieren, mithin für die Erzeugung von geeigneten Regeln des Zusammenlebens. Mit anderen Worten: Nicht nur die Regelbefolgung, sondern zuvor schon die Regeletablierung muss motiviert werden. Daraus kann freilich nicht gefolgert werden, dass der säkularisierte Verfassungsstaat hinsichtlich der *internen Logik* der Herstellung von Normen ein Defizit ausweist. Er motiviert die Bürger zum Streit um die richtigen Kollektivitäten. Trotzdem sollte der Staat nicht unempfindlich gegenüber *externen Gründen* sein, die, in säkular vernehmbare Argumente übersetzt (Forst 2003: 636), zu einer Verbesserung bereits bestehender Regeln führen und in dieser Hinsicht auf allgemeine Akzeptanz stoßen können. Die Einsicht, dass Religionsgemeinschaften im Rahmen etablierter Verfassungsstaaten Funktionen erfüllen, die nicht unwichtig sind für die Stabilisierung und Entfaltung einer liberalen politischen Kultur, kleidet Habermas daher in die Fragen: Tun säkulare Bürger gut daran, die Religionen als Relikte aus archaischer Zeit abzutun und auf ihr Absterben zu warten? Oder bringen die Religionen einen philosophisch unabgeholten Eigensinn zum Ausdruck, den auch der Nichtgläubige nicht ignorieren darf?

Religiösen Überzeugungen müsse, so Habermas, auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein Status zugestanden werden, der »nicht schlechthin irrational« (Habermas/Ratzinger 2005: 35) ist. Die Religion fordere deshalb zur selbstreflexiven Überwindung eines säkularistisch imprägnierten und gegenüber metaphysischen Gehalten immunisierten Selbstverständnisses der Moderne heraus. Hier enden freilich auch die Zugeständnisse, die Habermas der Religion gegenüber zu machen bereit ist. Denn die Maßstäbe, anhand derer ein säkularer Bürger die Rationalität fremder Positionen beurteilt, sind naturgemäß dieselben, auf deren Grundlage er das Gebäude seiner Überzeugungen errichtet hat. Es sind säkulare Maßstäbe. Die Glaubenswahrheiten einer Offenbarungsreligion können aber nie rational in diesem zureichenden Sinne sein, denn sie berufen sich in letzter Instanz nicht auf die Einhaltung bestimmter Verfahren, sondern auf Autorität. Habermas betont die Inkompatibilität des säkularen Denkens mit dem religiösen Denken. Wie aber soll es dann der säkularen Vernunft gelingen können, in der Religion aner kennenswerte Rationalitätsmomente ausfindig zu machen? Habermas versucht es mit einer entwicklungsgeschichtlichen Antwort. Das nachmetaphysische Denken kann sich nur dann selbst verstehen, wenn es die religiösen Traditionen in die eigene Genealogie einbezieht. Die großen Religionen gehören in dieser Hinsicht zur Geschichte der Vernunft. Allerdings lassen sich daraus keine gegenwärtigen Ansprüche herleiten. Deshalb sind religiöse Überlieferungen für die praktische Vernunft nur insoweit interessant, wie es gelingt, das historisch Vorgefundene in Vernunftgründe zu übersetzen.

## 2. Die Autorität der Wahrheit

Genau hier setzen die Überlegungen ein, die vom damaligen Kardinal Joseph Ratzinger ausgeführt wurden. Dass auch ein wie immer dem Staat vorgeschaltetes Sittliches nicht unabhängig von den gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen definiert werden kann, gesteht auch er zu. Ratzinger verweist aber auch darauf, dass schon die Kirchenväter von der Notwendigkeit der permanenten Reinigung und Vertiefung der Vernunft sprachen. Damit kommt er der von Habermas formulierten Theorie des kommunikativen Handelns weit entgegen, im Logos der Sprache verkörpere sich eine Macht, die sich subjektiver Willkür entziehe und all jene Ansprüche, die Menschen aneinander, oft aber auch gegeneinander richten, als begründungsbedürftig ausweise. Weil Prozesse der Verständigung aber immer irrtumsanfällig bleiben, gesteht Habermas nur eine

schwache Lesart dessen zu, was wir als Wahrheit bezeichnen können. Deshalb legt er dringlich nahe, der interkulturelle Diskurs dürfe nicht hegemonial geführt werden und müsse sich des Urteils über die Wahrheit enthalten. Ratzinger behandelt von daher zunächst den Einwand, dass der Glaube nicht von der moralischen Vernunft her spreche und seine Urteile daher keine Gültigkeit für diejenigen beanspruchen können, die diesen Glauben nicht teilen. Daraus ergibt sich für ihn die grundsätzliche Frage: Was ist Vernunft? Wie weist sich eine Aussage – für uns: eine moralische Norm – als »vernünftig« aus? Zunächst erscheint es Ratzinger ebenfalls als wichtig, dass die Erfahrung und Bewährung über Generationen hin – der historische Fundus menschlicher Weisheit – auch ein Zeichen ihrer Vernünftigkeit ist. Aber Wahrheit meint mehr: Sie zielt auf die Erkenntnis des Guten, das nicht verhandelbar ist. Die Theologie muss daher dabei bleiben, dass sie aus einer Erkenntnis schöpft, die sie nicht selbst erfunden hat und die ihr vorausbleibt, nie ganz von ihrer Reflexion eingeholt wird und gerade so das Denken immer neu antreibt.

Regeln des Zusammenlebens gründen in Mehrheitsentscheidungen, so gesteht auch Ratzinger zu. Andererseits gilt: Nicht die Mehrheit entscheidet, was gut ist, das Gute geht dem, was durch Mehrheitsbeschluss umgesetzt wird, voraus, so dass der Zweifel daran, ob die Mehrheit das Gute beschließt, aufrecht erhalten werden muss. Normen des Zusammenlebens werden auf diese Weise offen gehalten für den Maßstab des Guten. Werte legitimieren einerseits die Regeln, die wir uns in der Gesellschaft geben. Sie können dies aber nur, wenn sie andererseits sagen, dass das Gute nicht in Mehrheitsentscheidungen aufgeht. Werte verweisen auf die Irrtumsfähigkeit der Mehrheit, sie sagen, dass es in der relativistisch funktionierenden Demokratie einen nicht-relativistischen Kern geben muss, der der Mehrheitsentscheidung entzogen ist (Ratzinger 1993: 77 ff.). Im nicht-relativisierbaren Kern der Regeln, die wir uns geben und die durch Werte legitimiert werden, erweist sich geradezu der Wert der Werte (Breitsameter 2009: 245).

Gegenüber einem rein funktionalen Verständnis der Gesellschaft zeigt die Rede von Werten ein Grundvertrauen in die Vernunft, die sich auf die Wahrheit, nun in einem starken, weil nicht aushandelbaren Sinn verstanden, beziehen kann. Werte weisen auf die Irrtumsfähigkeit und Unvollkommenheit gesellschaftlicher Regeln hin. Das Gute bleibt ein durch Regeln nicht ausschöpfbarer Mehrwert.

Klar bleibt also weiterhin, dass es Regeln geben muss, auf die wir uns einigen. Absolut sind aber nicht die Regeln, sondern die Werte, die sie

legitimieren. Der Wert der Werte besteht in der Aussage, dass nicht die Praxis die Wahrheit schafft, sondern dass die Wahrheit rechte Praxis ermöglicht. Hier kommt dem Gewissen, das sich mit Mehrheitsbeschlüssen nicht zufrieden geben will, eine wichtige Funktion zu. Denn etwas ist nicht gut, weil wir es wählen, sondern wir wählen es, weil es gut ist. Anders gesagt: Gut ist, was gewählt zu werden verdient (Krämer 1995: 122).

Im Letzten stellt sich auf dem Hintergrund der Diskussion zwischen Habermas und Ratzinger die Frage nach dem Stellenwert der Religion innerhalb von formalisierten Normsetzungsprozessen. Es entsteht der Eindruck, dass der säkulare Staat die Richtigkeit von Regeln allein an den Bedingungen ihrer Entstehung misst und sich dabei auf einen schwachen, weil prozeduralistischen Wahrheitsbegriff beschränkt. Dieser Vorgang schließt eine produktive Partnerschaft zwischen religiöser und säkularer Vernunft nicht aus. In Religionsgemeinschaften kann ein humanes Potenzial lebendig bleiben, von dem die säkulare Rationalität zehren kann. Deshalb liegt es im Interesse der Gesellschaft, mit den Ressourcen der Religion schonend umzugehen und in dieser Hinsicht den Glauben der Vernunft an das Gute, das menschlicher Setzung voraus liegt, zu bewahren. Denn nicht alles, was als Recht angesehen und gesetzt ist, ist auch gut. Warum sollte es der theologischen Ethik nicht erlaubt sein, sich etwa in der Frage des Schutzes menschlichen Lebens in allen seinen Phasen auf die Autorität einer unbedingt verpflichtenden Vernunft zu berufen? Die theologische Ethik kommt von daher nicht umhin, in der Bestimmung des Guten einen starken Begriff von Wahrheit vorauszusetzen.

## V. Handlungsräume: Grenzen und Abweichungen

In der Frage, wie Handeln in einer sich plural verstehenden Gesellschaft zu begründen und in diesem Sinne zu verantworten ist, darf ein Einwand nicht fehlen. Nehmen wir an, wir seien rationale Wesen des Sinnes, dass wir uns auf Regeln des Zusammenlebens einigen, denen alle zustimmen können (eine Form des Konsenses, die wir in der Realität so kaum erreichen, meist nur unterstellen können), bliebe doch folgende grundlegende Frage bestehen: Ist, was wir da tun, Ausdruck unserer Freiheit, oder geben wir uns nur der Illusion hin, Autoren unserer Handlungen bzw. Handlungsregeln zu sein? Unterscheiden wir im Folgenden Handlungs- und Willensfreiheit.

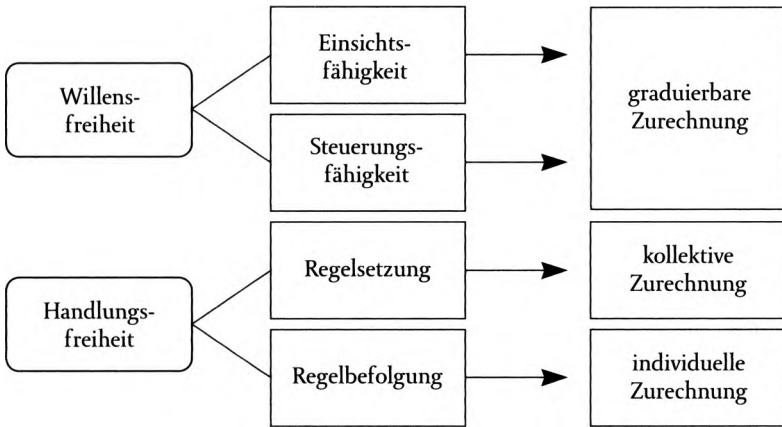


Abbildung 2

*Handlungsfreiheit* bedeutet, tun oder lassen zu können, was man will, das heißt, nicht durch äußere Faktoren daran gehindert zu sein, eine Absicht auch in die Tat umzusetzen.

*Willensfreiheit* hingegen könnte in einem ersten Zugang definiert werden als Fähigkeit, seinen Willen zu bilden, also von innen zu formen, eine Wortwahl, die nicht nur spontane Willensäußerungen, sondern auch (und vielleicht sogar primär) Momente der Überlegung und Prozesse der Willensbildung mit einbezieht, in denen entschieden wird, was mit spontanen Regungen geschehen soll.

Willensfreiheit kann auch dort vorliegen, wo äußere Zwänge herrschen. Das bedeutet freilich nicht, dass die Fähigkeit, seinen Willen zu bestimmen, unabhängig ist von beschränkenden Bedingungen. Man kann sich in einer bestimmten Situation zu etwas entschließen, was man unter anderen Bedingungen nicht tun würde, weil es im einen Fall vernünftig, im anderen aber unvernünftig erschiene (etwa einem Bankräuber das Geld auszuhändigen), ohne dass damit schon die Freiheit, seinen Willen zu bestimmen, in Frage gestellt wäre. Faktoren allerdings, die es einem Akteur unmöglich machen, seinen Willen zu bilden, berühren die Frage nach der Willensfreiheit. Aus ethischer Sicht relevant sind dabei jene Faktoren, die die Willensfreiheit prinzipiell in Frage stellen, während Faktoren der Minderung der Fähigkeit, seinen Willen zu bestimmen, für die rechtliche Perspektive zu beachten sind und im Folgenden unter dem Aspekt der Schuldfähigkeit wenigstens gestreift werden sollen. Insgesamt

wird man eine Person für eine Handlung nur dann zur Verantwortung ziehen, wenn man bei ihr nicht nur Handlungsfreiheit, sondern auch Willensfreiheit annehmen kann. Ihr wollen wir uns zuerst zuwenden.

## 1. Willensfreiheit

Die Diskussion um die Willensfreiheit ist in zwei Lager gespalten, in das Lager der *Kompatibilisten* (Bieri 2001: 287 f.), die Freiheit und Determinismus für vereinbar, und in das Lager der *Inkompatibilisten* (Singer 2004: 239), die Freiheit und Determinismus für unvereinbar halten. Unübersichtlich wird die Lage allerdings einerseits dadurch, dass es verschiedene Schattierungen beider Grundpositionen gibt, und andererseits dadurch, dass in den verschiedenen Lagern jeweils Unterschiedliches mit den Begriffen »Freiheit« und »Determinismus« gemeint ist, was hier nicht näher dargestellt werden kann. Erwähnt sei nur, dass der Inkompatibilismus in zwei Spielarten auftritt, von denen die eine den Determinismus für wahr hält und die Freiheit leugnet, während die andere umgekehrt behauptet, der Wille sei frei, der Determinismus aber falsch. Nun stützen sich die Deterministen in der Regel auf eine bestimmte Sicht von *Kausalität* und *Naturgesetzlichkeit*. Deshalb sei zunächst darauf hingewiesen, dass Kausalität auch in einem nichtdeterministischen Sinn verstanden werden kann, der vorsieht, dass Ereignisse andere Ereignisse verursachen, ohne dass dieser Zusammenhang (naturgesetzlich) notwendig ist – es kann ja etwas dazwischen kommen, was aber nicht ausschließt zu sagen, dass, wenn eben nichts dazwischen gekommen ist, A von B verursacht wurde. Demnach ist die Vorstellung, dass unsere Handlungen durch mentale und daraus folgende körperliche Ereignisse, etwa das Heben der Hand, verursacht werden, mit der Annahme eines freien, von Gründen bewegten Willens prinzipiell vereinbar. Außerdem ist zu fragen, ob die Naturgesetze, die angeblich den Weltlauf festlegen, wirklich zukünftige Ereignisse fixieren, oder ob, was in den Naturgesetzen ausgesagt wird, nicht vielmehr nachträglich beschrieben und in einen systematischen Zusammenhang gebracht wird. Wenn es aber wahr ist, dass tatsächliche Ereignisse festlegen, was Naturgesetze sind, dann bedeutet, Naturgesetze zu formulieren, nicht auch schon, zeigen zu können, dass es keine alternativen Möglichkeiten gibt – womit der Grund für die Möglichkeit der philosophischen Rede von der Willensfreiheit gelegt wäre. Wenn man stattdessen sagt, dass Naturgesetze den Raum dessen, was geschehen kann, einschränken (wir können uns nicht schneller bewegen als das Licht), können diese Restriktio-



nen als Spielraum für die Freiheit des Willens oder, anders gesagt, für die Möglichkeit, so, aber auch anders zu handeln (also uns hier- oder dorthin zu bewegen), verstanden werden (Keil 2007: 118–125). Innerhalb dieses Spielraums aber ist Selbstbestimmung, das heißt die »freie Einschränkung« auf eine Handlungsoption denkbar. Der Kompatibilismus steht vor der Schwierigkeit, die Rede von »personaler Freiheit« (Pauen 2008: 59–65) mit der Annahme eines Determinismus, der die Möglichkeit, auch anders handeln zu können, ausschließt, zu vereinbaren. Die Lösung, mit einem abgeschwächten Begriff von Freiheit zu arbeiten, unterschätzt allerdings in meinen Augen die Konsequenzen des Determinismus, weshalb ich mich der nichtdeterministischen Variante des Inkompatibilismus anschließe.

Neben der prinzipiellen Frage, ob der Wille frei sei, spielt in der Diskussion, inwieweit wir Verantwortung für unsere Handlungen übernehmen können, das schon angedeutete Problem der Graduierung der Freiheit eine Rolle (Roth 2009: 200–204). Wenn es Faktoren gibt, die die Freiheit des Willens einschränken, hat das Auswirkungen auf die Schuldfähigkeit eines Akteurs. Wählen wir folgendes Beispiel: Dem Entschluss, einem Menschen, der in Not ist, zu helfen, könnte sich die spontane Regung, sich nicht in Unannehmlichkeiten verstricken zu lassen, in den Weg stellen. Die entscheidende Frage ist dann, ob die betreffende Person dieses Hindernis (1) nicht überwinden *kann* oder (2) nicht überwinden *will* (eine Abgrenzung, die sinnvoll ist, auch wenn sie mit einer Unschärfe in der Bestimmung dessen, was eine Person – man müsste hinzufügen: normalerweise – leisten kann und was nicht, leben muss). Nur im ersten Fall würden wir von einer mehr oder weniger starken Einschränkung des Vermögens, seinen Willen zu formen, sprechen (etwa bei pathologischen Fällen) und nur im zweiten Fall unterstellen, dass es sich um ein zurechenbares Unterlassen, eine spontane Regung zu unterdrücken, handelt. Wo eine Zurechnung nicht sinnvoll ist, spricht man von *mangelnder Steuerungsfähigkeit* (oder Willensschwäche). Außerdem müssen wir berücksichtigen, ob dem betreffenden Akteur die zum Ausführen einer bestimmten Handlung notwendigen Informationen zur Verfügung stehen. Auch hier können wir unterscheiden, ob eine Person sich dieses Wissen (1) nicht aneignen *will* oder (2) nicht aneignen *kann*. Und wiederum würden wir nur für den zweiten Fall eine geminderte Schuldfähigkeit akzeptieren und dann von *mangelnder Einsichtsfähigkeit* sprechen. Auch hier melden sich Schwierigkeiten der Grenzziehung an, etwa die Frage, welchen Umfang an Überlegung dem Einzelnen zugemutet werden kann, ohne dass dadurch aber der Sinn der Rede von der Einsichtsfähigkeit prinzipiell aufgehoben wäre. Es bietet sich an, von

gesellschaftlicher Seite her dem Einzelnen in verantwortungsvollen Situationen oder Positionen ein höheres Maß an Überlegung zuzumuten (und auch zuzugestehen) als in weniger verantwortungsvollen Entscheidungslagen.

Jedenfalls ist es unumgänglich, die Bedingungen zu klären, unter denen von Schuld gesprochen werden kann und damit die Frage aufzuwerfen, ob unter Umständen Schuld gemindert ist oder ausgeschlossen werden muss.

## 2. Handlungsfreiheit

Selbst wenn gezeigt werden kann, dass die Rede von der Willensfreiheit angesichts naturwissenschaftlicher Aussagen weiterhin als sinnvoll dargestellt werden kann, ist doch zu fragen, wie sie sich realisiert. Von der Willensfreiheit ist daher die Handlungsfreiheit zu unterscheiden. Sie hat mit der Frage zu tun, ob und inwiefern Akteure in der Lage sind, ihre Willensbestimmung auch in die Tat umzusetzen. Wie steht es aber um die Fähigkeit eines Menschen, frei zu handeln? Auch hier müssen wenige Andeutungen genügen. Von der *inneren Handlungsfreiheit*, der Frage also, ob der Einzelne nun nicht von seiner psychischen, sondern von seiner physischen Ausstattung her in der Lage ist, das, was er will, auch zu tun, ist die *äußere Handlungsfreiheit* zu unterscheiden (parallel dazu könnte man auch für die Willensfreiheit einen äußeren und einen inneren Aspekt unterscheiden, nämlich einmal den psychischen Vorgang und dann die physischen Minimalbedingungen dafür, seinen Willen zu betätigen – eben hier berühren sich Willens- und Handlungsfreiheit). Diese wird beschrieben in Handlungsrestriktionen, von denen für die ethische Theorie nicht die unbeeinflussbaren (Naturgesetze), sondern die beeinflussbaren (Handlungsregeln) von Belang sind. Dabei gilt auch hier, was zuvor schon bei der Diskussion der Willensfreiheit gesagt wurde, dass diese Art von Einschränkungen der Handlungsfreiheit nicht entgegenstehen. Vielmehr eröffnen implizit oder explizit geltende Regeln erst die Spielräume, innerhalb derer sich Handlungen dann entfalten können. Die Freiheit, zu tun, was man will, kommt erst durch sozial konzertierte Räume zustande. Freiheit – als äußere Handlungsfreiheit verstanden – ist in diesem Sinne ein postkonstitutionelles Phänomen. Weil Handlungsräume aber kollektiv konstituiert werden, ist die Gestalt dieser Räume unmittelbar nur der Gesellschaft und erst mittelbar dem Individuum, insofern es Subjekt der Gesellschaft und Autor der in ihr geltenden Regeln ist, zuzurechnen. Stellen wir uns das Beispiel eines

Feuerwehrmannes vor, der von zwei in einem brennenden Haus befindlichen Menschen nur einen retten kann. In dieser Situation kann es kein Ergebnis geben, das uns in moralischer Hinsicht befriedigend erscheint. Deshalb ist das Ergebnis nicht dem in Frage stehenden Akteur zuzurechnen. Eine ethisch gehaltvolle Diskussion kann sich nur auf die Bedingungen richten, die zu der geschilderten Situation führten, etwa fehlende oder nicht beachtete Brandschutzbestimmungen.

Entsprechend ist auch die Frage der Schuld erst auf die Handlungsbedingungen, dann auf die Handlung selbst zu beziehen.

Wo geeignete Regeln nicht etabliert wurden, ist kollektiv zuzurechnen, nur wenn bestehende Regeln von einer Person missachtet wurden, individuell. Wo diese Rahmenbedingungen sich unserem Einfluss komplett entziehen, sollte man nicht von *Dilemma* –, sondern von *tragischen* Situationen sprechen. Aufgabe der Ethik ist es, darüber zu reflektieren, in welcher Situation und auf wen sinnvoller Weise moralisch zugerechnet werden kann. Dilemmasituationen, die grundsätzlich nicht beeinflussbar, in diesem Sinne also tragisch sind, eignen sich nicht für die ethische Diskussion.

Nun spricht die theologische Ethik aber nicht nur von Schuld, sondern auch von *Sünde*. Worin ist der Unterschied zu sehen? In den meisten Fällen kann ein und derselbe Tatbestand, den wir als Schuld bezeichnen, auch als Sünde benannt werden, wenn damit nämlich zum Ausdruck kommen soll, dass immer dort, wo ein Mensch einem anderen Menschen oder sich selbst gegenüber schuldig wird, gleichzeitig der Wille Gottes verletzt wird. Interessant wäre es, der Frage nachzugehen, ob wir uns Handlungen denken können, für die wir den Begriff der Schuld, nicht aber den der Sünde verwenden. Fruchtbarer dürfte aber die umgekehrte Fragestellung sein: Gibt es Tatbestände, die wir als Sünde in einem religiösen Sinn bezeichnen, ohne dass gleichzeitig von Schuld in einem säkularen Sinn gesprochen werden kann? Genau damit nehmen wir noch einmal den Hinweis auf, dass die Vernunft der Vertiefung und Reinigung durch den Glauben bedarf. Theologisch gesehen ist Sünde darum ein Zustand, der sich nicht in dem erschöpft, was der säkulare Staat gegenüber dem, was er als Recht gesetzt hat, als Schuld ausweisen kann. Denn schon das Nachdenken darüber, was als moralisch gut angesehen werden kann, kann von dem, was als Recht bezeichnet wird, abweichen. In diesem Fall handelt derjenige, der das Recht befolgt, moralisch schlecht. Unter diesen Legitimationsvorbehalt wird auch der Begriff der Schuld gestellt.

Der Mehrwert einer theologischen Rede von Sünde könnte dann in folgendem Gedanken bestehen: Ungerechte Verhältnisse können zur Normalität gerinnen, so dass ihr defizitärer Charakter nicht nur in kognitiver, sondern auch in motivationaler Hinsicht nicht mehr wahrgenommen wird. Wo aber nicht nur die Einsicht in das Bessere, sondern sogar der Wille dazu fehlt, hält die Religion möglicherweise Ressourcen der Humanität bereit, die überall sonst in der Gesellschaft verschüttet sind. Der Sinn des Sündenbegriffs entfaltet sich zudem im Gedanken der Wiedergutmachung, dem Wunsch mit- hin, anderen Menschen zugefügtes Leid ungeschehen zu machen. Es ist die Hoffnung auf eine Verzeihung, die von anderswoher kommt als die nur von Menschen erwirkte Vergebung.

Wo wir von Sünde sprechen, wissen wir, dass wir auf Vergebung angewiesen sind und unsere Hoffnung auf eine transzendente Macht setzen müssen, welche die durch menschliche Schuld verletzte Ordnung wiederherstellen kann (Habermas 2005: 115).

## Literatur

- Alexander, Richard D., *The Biology of Moral Systems*, New York, 1987.
- Batson, C. Daniel, *Adressing the Altruism Question Experimentally*, in: Post, Stephen G. u. a. (Hrsg.): *Altruism and Altruistic Love. Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, Oxford, 2002, 89–105.
- Bieri, Peter, *Das Handwerk der Freiheit*, München 2001.
- Binmore, Ken / Osborne, Martin J. / Rubinstein, Ariel, *Noncooperative Models of Bargaining*, in: Auman, Robert J. / Hart, Sergiv (Hrsg.): *Handbook of Game Theory*, Vol. I, Amsterdam u. a. 1992, 179–229.
- Breitsameter, Christof, *Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte*, Paderborn u. a., 2009.
- Brink, David O., *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge, 1989.
- Browning, Don S., *Science and Religion on the Natur of Love*, in: Post, Stephen G. u. a. (Hrsg.), *Altruism and Altruistic Love. Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, Oxford, 2002, 335–345.
- Buss, David M., *Evolutionäre Psychologie*, München, 2004.
- Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980.
- Davidson, Donald, *Paradoxien der Irrationalität*, in: Gosepath, Stefan (Hrsg.), *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt am Main 1999, 209–231.
- Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford, 2. Auflage, 1989.
- Durham, William H., *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity*, Stanford, 1991.
- Esser, Andrea Marlen, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart 2004.
- Feldman, Marcus W. / Zhivotovsky, Lev A., *Gene-Culture Coevolution: Toward a General Theory of Vertical Transmission*, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 89 (1992), 11935–11938.
- Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1994.
- Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main, 2003.
- Frankena, William K., *Analytische Ethik. Eine Einführung*, München, 2. Auflage, 1975.
- Gintis, H. / Bowles, S. / Boyd, R. / Fehr, E. (Hrsg.), *Moral Sentiments and Material Interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life*, Cambridge, 2005.
- Gosepath, Stefan (Hrsg.), *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt am Main, 1999.
- Grice, H. Paul, *Further notes on logic and conversation*, in: Cole, P. (Hrsg.), *Syntax and Semantics*, New York, 1978, 113–127.
- Griffin, James, *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford 1986.
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005.

- Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg/Basel/Wien, 2005.
- Habermas, Jürgen*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, 2005.
- Hamilton, William D.*, The genetical evolution of social behaviour I and II, in: *Journal of Theoretical Biology* 7 (1964), 1–16 und 17–52.
- Honneth, Axel / Seel, Martin (Hrsg.)*, Wert und Wirklichkeit, Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt am Main, 2002.
- Illies, Christian*, Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur, Frankfurt am Main, 2006.
- Keil, Geert*, Willensfreiheit, Berlin/New York, 2007.
- Kluxen, Wolfgang*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg, 2. Auflage, 1980.
- Krämer, Hans*, Integrative Ethik, Frankfurt am Main, 6. Auflage, 1995.
- Krings, Hermann*, Norm und Praxis. Zum Problem der Vermittlung moralischer Gebote, in: *Herder-Korrespondenz*, Bd. 45 (1991), 228–233.
- Leist, Anton*, Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik, Berlin, 2000.
- Luhmann, Niklas*, Zweckbegriff und Systemrationalität, Frankfurt am Main, 6. Auflage, 1998.
- Lumsden, C. J. / Wilson, E. O.*, Genes, mind, and culture, Cambridge, 1981.
- McDowell, John*, Wert und Wirklichkeit, Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt am Main, 2002.
- Nagel, Thomas*, The possibility of altruism, Princeton, 1970.
- Pauen, Michael*, Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung, Frankfurt am Main 2004.
- Ratzinger, Joseph*, Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg/Basel/Wien 1993.
- Ricoeur, Paul*, Hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation, Cambridge, 1981.
- Roth, Gerhard*, Aus Sicht des Gehirns. Vollständig überarbeitete Neuauflage, Frankfurt am Main 2009.
- Siep, Ludwig*, Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit, Berlin, 1993.
- Singer, Wolf*, Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), 235–256.
- Smith, Michael*, The Moral Problem, Oxford 1994.
- Trivers, Robert L.*, The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology* 46 (1971), 35–57.
- Vollmer, Gerhard*, Möglichkeiten und Grenzen einer evolutionären Ethik. In: Bayertz, Kurt (Hrsg.): *Evolution und Ethik*, Stuttgart, 1993, 103–132.
- Williams, Bernard*, Internal and External Reasons, in: ders., *Moral Luck*, Cambridge 1981, 101–113.
- Wilson, Edward O.*, Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens, Frankfurt am Main, 1980.

**Glossar:**

Defektion	= Abweichung von Regeln des Zusammenlebens
Dilemma	= Situation mit zwei Wahlmöglichkeiten, die beide unerwünscht sind
Explanatorisch	= erklärend, auf Ursachen verweisend
Formal	= Regeln betreffend
Heuristik	= Suchanleitung
Inkompatibel	= unvereinbar
Instrumentell	= Wahl eines Mittels zur Verwirklichung eines Ziels
Kompatibel	= vereinbar
Legitimatorisch	= rechtfertigend, auf Gründe verweisend
Nepotisch	= auf Verwandte bezogen
Prudentiell	= Wahl eines Handlungsziels nach Gesichtspunkten der Klugheit
Restriktion	= Einschränkung
Reziprok	= gegenseitig
Material	= Inhalte betreffend
Tragisch	= ausweglos