

Zur Frage der "Übersetzbarkeit" religiöser Unterscheidungen in eine säkulare Perspektive

Autor(en): **Fischer, Johannes**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **49 (2002)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760887>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Zur Frage der «Übersetzbarkeit» religiöser Unterscheidungen in eine säkulare Perspektive

I.

In seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels hat Jürgen Habermas sich zur Bedeutung der Religion in einer «postsäkularen Gesellschaft» geäußert. Angestoßen sind seine Überlegungen einerseits durch die neuen biotechnologischen Entwicklungen mit der sich abzeichnenden Möglichkeit, das Genom eines Menschen programmieren zu können¹, andererseits durch die Ereignisse des 11. September. Habermas sieht die Säkularisierung mit dem Verlust von Sinnpotentialen erkauft, die ihren differenzierten Ausdruck in der religiösen Sprache gefunden haben. «Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. ... Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterläßt eine spürbare Leere.» Angesichts der Herausforderungen im Bereich der Biotechnologie erlangen für Habermas die religiösen Sinnpotentiale neue Aktualität. Das bedeutet freilich keine Rückwendung zur Religion. Habermas sieht vielmehr die postsäkulare Gesellschaft vor der Aufgabe, sich jene Potentiale auf dem Wege der Übersetzung zu erschließen. «Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein schon fast Vergessenes, aber implizit Vermißtes eine rettende Formulierung einstellt. Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Vorgang der Übersetzung. Das ist es, was der Westen als die weltweit säkularisierende Macht aus seiner eigenen Geschichte lernen kann.»

So einprägsam das Bild der Übersetzung ist, so sehr ist doch zu fragen, ob es den Sachverhalt trifft, um den es Habermas offenbar zu tun ist. Gemeint ist ja nicht die Wiedergabe und Erläuterung von Ausdrücken einer Sprache durch Ausdrücke einer anderen Sprache, so wie man die Sprache des Mythos erklären kann, ohne dessen Wirklichkeitsauffassung zu teilen. Die Absicht geht vielmehr dahin, Phänomene, denen die religiöse Sprache

¹ J. HABERMAS, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt/M. 2001.

Ausdruck gibt – die menschliche Sünde; das Böse –, für die nicht-religiöse Sicht der menschlichen Lebenswirklichkeit zurückzugewinnen. Nun ist ein solches Unterfangen an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Damit es überhaupt eine Chance hat, muß die Perspektive, aus der dies geschehen soll, für diese Phänomene offen sein und darf nicht etwa den Zugang zu ihnen systematisch verstellen. Immerhin ist ja zu fragen, warum sie, wenn sie eine Bedeutung auch für das nicht-religiöse Bewußtsein haben, diesem nicht gegenwärtig sind. Daher muß die zuerst zu leistende Aufgabe darin bestehen, die Bedingungen zu identifizieren, denen es zuzuschreiben ist, daß jene Phänomene aus dem säkularen Bewußtsein herausgefallen sind. Mit der Aufklärung und nachfolgenden Säkularisierung ist ja mehr geschehen als nur dies, daß die Welt einer Betrachtung *etsi Deus non daretur* unterworfen worden ist. Mit ihr war auch eine bestimmte Konzeptualisierung der Wirklichkeit des Menschen verbunden, die diesen in eben jene Mündigkeit einsetzte, deren es nun bedurfte. Es ist die These der folgenden Überlegungen, daß diese ihr Fundament in einer bestimmten Auffassung des menschlichen Handelns hat. Daher ist der Zugang zu jenen Schichten der menschlichen Lebenswirklichkeit, die dem religiösen Bewußtsein gegenwärtig sind, nur zu gewinnen über die Auseinandersetzung mit dem Handlungsbegriff, der das Denken der Moderne bestimmt. Dabei kann es nicht darum gehen, diesen irgendwie zu überwinden und durch einen anderen zu ersetzen. Die Zivilisation, in der wir leben, ist ohne ihn gar nicht zu denken. Das Ziel muß vielmehr darin bestehen, anhand der kritischen Rekonstruktion dieses Begriffs das «implizit Vermißte» aufzudecken und zu erhellen, das durch ihn verdeckt wird.

II.

Die philosophische Tradition reflektiert das menschliche Handeln am Leitfaden bestimmter Handlungsbegriffe. Darin liegt ein erster Unterschied zur Religion, deren Thematisierung menschlichen Handelns sich eher auf einer vorbegrifflichen Ebene vollzieht und sich sprachlicher Modi wie der Erzählung bedient. Gemeinsam ist den philosophischen Handlungskonzepten, daß sie aus der Perspektive der Verständigung über Handlungen gebildet sind und die Frage-Antwort-Struktur des Verstehens widerspiegeln. Für die vor-moderne, teleologische Auffassung des Handelns ist die Frage nach dem *Worumwillen* einer Handlung leitend, die ihre Antwort in dem Ziel hat, das mit der Handlung erstrebt wird. Die christliche Theologie als Reflexionsgestalt einer selbst teleologisch gerichteten Erlösungsreligion konnte diese Auffassung des Handelns mitsamt ihren tugendethischen Implikationen in den scholastischen Systemen adaptieren. Aus gleich zu erläuternden Gründen verhält sich dies anders bei der modernen Auffassung des Handelns. Diese ist an der *Warum*-Frage orientiert. Die Antwort auf diese Frage hat die dreifache Gestalt von *Gründen*, *Motiven* und (Handlungs-) *Ursachen*. Orientierend

sind dabei allein die Gründe, was sich daran zeigt, daß der Handelnde sich mit Gründen zu seinen Motiven verhalten und entscheiden muß, ob er sich durch sie bestimmen lassen soll oder nicht. In der Perspektive der modernen Auffassung heißt daher Sich-im-Handeln-Orientieren: Sich-anhand-von-Gründen-Orientieren. Die «Radikalisierung des Begründungsgedankens»² in der Moderne vollzieht sich, insoweit sie Moral und Ethik betrifft, auf der Basis dieses Handlungsbegriffs. Von ihm ist auch das Verständnis von Moral und Ethik bestimmt. «Die Moral versieht uns mit Gründen für unsere Handlungen.»³ Die Ethik versieht uns mit den *richtigen* Gründen. Nichts anderes beanspruchen die modernen ethischen Theorien in Gestalt des Kantianismus oder Utilitarismus zu leisten.

Gründe, Motive und Ursachen haben keine unabhängige Existenz außerhalb von Verstehenszusammenhängen. Dies sei am Beispiel des Motivs verdeutlicht:

(1) X hat ein Stück Brot gestohlen.

(2) X war hungrig.

(2) benennt ein Motiv nur für denjenigen, der einen Zusammenhang mit (1) herstellt unter der Fragestellung, warum X getan hat, was er tat. Abgesehen von (1) ist (2) lediglich eine Aussage über die Befindlichkeit von X und nicht die Angabe eines Motivs. Analoges läßt sich für Gründe und Ursachen⁴ zeigen. Das Beispiel verdeutlicht, was mit der Feststellung gemeint ist, daß die uns geläufige Auffassung des Handelns die Frage-Antwort-Struktur des Verstehens widerspiegelt. Mit ihr wird eine Struktur über das menschliche Handeln und Verhalten gelegt, die dieses nicht notwendigerweise von sich aus hat, sondern die ihm aus der Perspektive der Verständigung über es zukommt. Diese Einsicht eröffnet der Frage Raum, wie Handeln sich darbietet außerhalb dieser Perspektive. Es wird sich zeigen, daß jene Phänomene, die für die religiöse Sicht der menschlichen Lebenswirklichkeit spezifisch sind, zu einem wesentlichen Teil jenseits dieser Perspektive lokalisiert sind.

Wie man sich leicht an Beispielen klarmachen kann, erfolgt das allermeiste von dem, was wir als ein Handeln aus Gründen konzeptualisieren können, nicht aus einem ex-ante-Grund, sondern spontan. Dennoch sind wir um Gründe in der Regel nicht verlegen, wenn man uns danach fragt. Wir winken auf der Strasse jemandem spontan zu und geben auf die Frage nach dem Warum zur Antwort, daß es sich um einen guten Bekannten handelt. Wenn es sich aber so verhält, daß unser Handeln zum größten Teil aus spontanem Antrieb heraus erfolgt, dann ist es bei weitem voraussetzungsvoller,

² E. TUGENDHAT, Antike und moderne Ethik, in: DERS., Probleme der Ethik, Stuttgart 1985, 33–56.

³ G. HARMAN, Das Wesen der Moral: Eine Einführung in die Ethik, Frankfurt/M. 1981, 109.

⁴ Erhellend ist in dieser Hinsicht: Josef KÖNIG, Bemerkungen über den Begriff der Ursache, in: DERS., Vorträge und Aufsätze, Hg. G. Patzig, Freiburg 1978, 122–255.

als dies die uns geläufige Auffassung des Handelns nahelegt. Dann muß nämlich bereits die Spontaneität vernünftig gerichtet sein, damit in der Perspektive der Verständigung über es Verhalten als ein Handeln aus nachvollziehbaren *Gründen* konzeptualisiert werden kann und nicht, wie bei rational unverständlichem Verhalten, als durch *Ursachen* determiniert konzeptualisiert werden muß. Das wirft die Frage auf, wie es zu solcher Gerichtetheit der Spontaneität kommt. Die theologische Tradition hat hierauf eine zweifache Antwort gegeben, deren eine sie aus der philosophischen Tradition übernommen hat. Es gibt einen Bereich der Spontaneität – mit Philippa Foot⁵ könnte man sagen, daß es jener Bereich ist, in dessen *Beherrschung* wir uns einüben, in welchem also Tugenden *gegen etwas* (ein Zuviel oder Zuwenig, z.B. Tollkühnheit oder Angst) erworben werden –, den wir durch Übung und Gewöhnung prägen können, und insoweit konnte die theologische Tradition die aristotelische Tugendlehre rezipieren. Und es gibt einen Bereich der Spontaneität, der nicht durch Übung und Gewöhnung geformt werden kann. Auf diesen beziehen sich die «theologischen Tugenden» Glaube, Hoffnung und Liebe. Im Hinblick auf dasjenige, was diesen Bereich formt, spricht die christliche Tradition von «Geist» bzw. von «Gottes Geist». «Geist» meint dabei etwas, das jenseits menschlichen Vermögens dem Lebensvollzug in seiner Spontaneität beziehungs-fähige Gerichtetheit gibt. Wie dies näherhin zu verstehen ist, muß uns im Folgenden beschäftigen.

III.

Inwiefern ist die moderne Auffassung des Handelns für die christliche Theologie weit weniger anschlussfähig, als es die vormoderne gewesen ist? Die Erklärung liegt darin, daß dieser Auffassung zufolge allein Gründe orientierende Kraft haben. Der gesamte Bereich der Spontaneität, der seinem Begriff nach eine Steuerung durch ex-ante-Gründe – also durch Überlegungen in Gestalt von Antworten auf Warum-Fragen – ausschließt, scheidet damit als Quelle von *Orientierung* aus. Die Subsumption der christlichen Sicht des menschlichen Lebensvollzugs unter die moderne Auffassung des Handelns hat zur Konsequenz, daß die theologischen Tugenden der dreifachen Alternative von Gründen, Motiven und Ursachen zugeordnet werden müssen. Innerhalb dieser Alternative kommt für sie nur der Status von *Motiven* in Betracht. Die christliche Liebe, die für die theologische Tradition Leitorientierung bis in die politische Ethik hinein war, erfährt damit eine Herabstufung zur Motivation christlichen Handelns. An ihre Stelle treten, was dessen Orientierung betrifft, die – christologischen, schöpfungstheologischen oder wie immer gearteten – *Gründe*, die die Theologie bereitstellt.

⁵ Ph. FOOT, Tugenden und Laster, in: K.P. Rippe/P. Schaber (Hgg.), Tugendethik, Stuttgart 1998, 69–91.

Tatsächlich vollzieht sich unter dem Einfluß der modernen Auffassung des Handelns eine tiefgreifende Theologisierung der christlichen Orientierung. Die Kontroversen, die in der protestantischen Ethik des 20. Jahrhunderts zwischen christologischen und schöpfungstheologischen Ansätzen ausgetragen werden, drehen sich nicht um die angemessene Auslegung und problembezogene Aktualisierung und Konkretisierung des christlichen (Tugend-)Ethos, sondern um die richtigen theologischen Begründungen.

Nicht nur beim christlichen Ethos ergeben sich Probleme, wenn es dem modernen Handlungsbegriff subsumiert wird. Aufschlussreich sind in dieser Beziehung philosophische Erörterungen von Phänomenen wie Freundschaft oder Liebe. Wenn die Kritik an der «Schizophrenie moderner ethischer Theorien»⁶ geltend macht, daß diese uns in einen Konflikt zwischen «Gründen» und «Motiven» verstricken, und wenn dabei Freundschaft und Liebe als «Motive» aufgefaßt werden, dann sind auch hier Zweifel angebracht, ob diese Beschreibung angemessen ist. Denn nur deshalb kann ja ein Phänomen wie die Freundschaft in Konkurrenz und Widerstreit zu normativen Orientierungen wie Kantianismus oder Utilitarismus treten, weil es nicht bloß *motivierend* ist im Hinblick auf gegebene Orientierungen, sondern selbst *orientierend* ist im Hinblick darauf, was einer anderen Person geschuldet ist. Auch hier wirkt also die Semantik des modernen Handlungsbegriffs verzerrend.

Das gilt nicht zuletzt auch für die Dimension des «radikal Bösen.» Dieses erfährt dadurch, daß es innerhalb der modernen Auffassung des Handelns verortet wird, eine Depotenzierung. Exemplarisch ist dies bei Kant in dessen Religionsschrift zu studieren. Das Böse hat Kant zufolge seinen Ursprung in der Verkehrung der Triebfedern des Handelns in Gestalt der Gründe der Vernunft und der Motive der menschlichen Natur. Es «ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die ... Ordnung der Triebfedern, in der Aufnahme derselben in seine Maximen, umkehrt: Das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eins neben dem anderen nicht bestehen kann, sondern eins dem andern ... untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und *ihre* Neigungen zur Bedingung des moralischen Gesetzes macht ...». «Bei dieser Umkehrung der Triebfedern» können die Handlungen zwar «so gesetzmässig ausfallen, als ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen wären»⁷, dennoch wird damit das Böse Wirklichkeit. Das «eigentlich Böse ... besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen *will*, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind.»⁸

⁶ M. STOCKER, Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien, in: K.P. Rippe/P. Schaber (Hgg.), Tugendethik (s. Anm. 5), 19–41.

⁷ I. KANT, Werke, hrsg. von Weischedel Bd. VII, Darmstadt 685.

⁸ Ebd. 710 (Anm.)

Um eine Depotenzierung des Bösen handelt es sich in diesen Sätzen erstens insofern, als das Böse als eine Qualität von Handlungen bzw. des Handelnden ausgesagt wird. Das Böse als eine jede individuelle Zuschreibung übersteigende Macht, die das Denken, Fühlen und Handeln von Menschen bestimmt, bleibt damit außerhalb des Blickfelds. Die Depotenzierung geschieht zweitens darin, daß das Böse innerhalb der Struktur der modernen Auffassung des Handelns verortet, d.h. als Verkehrung des Unterordnungsverhältnisses von Gründen und Motiven begriffen wird. Daß das Böse sich gerade «im verkehrten Guten der monströsen Tat» (Habermas) manifestieren kann, d.h. einer Tat, die nicht aus niedrigen Beweggründen heraus geschieht, sondern gerade in Verfolgung des Guten, aus dem Bewußtsein einer wie immer hergeleiteten Pflicht, in der der Täter sich glaubt, das bleibt dabei außer Betracht.

Diese Hinweise müssen genügen, um zu verdeutlichen, daß die Latenz bestimmter Phänomene, welche die religiöse Tradition bei ihrer Thematisierung des Menschen und des menschlichen Lebensvollzugs vor Augen hat, mit der uns geläufigen Auffassung des Handelns zu tun hat. Sie zeigen, daß einer «Übersetzung» der religiösen Sicht des Menschen in den nicht-religiösen Sprach- und Denkkontext erhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen. Das Problem liegt in der spezifischen Perspektive, unter der das Denken der Moderne den Menschen in den Blick nimmt. Wie dies alle Perspektiven tun, so blendet auch sie etwas aus. Wir können seiner nur ansichtig werden, indem wir hinter sie zurückzugehen versuchen, also das menschliche Handeln anders betrachten als aus der Perspektive der Verständigung über Handlungen unter dem Blickwinkel der Warum-Frage.

Damit ist ein kritischer Punkt erreicht, bei dem, wie die Erfahrung zeigt, mancher Gesprächspartner auf philosophischer Seite nicht weiter zu folgen bereit ist. War es nicht auf dem Hintergrund der Erfahrungen der Religionskriege das Projekt der Aufklärung, auf dem Wege der Verständigung über allseits rezipierbare Gründe zu einer konsensuell verankerten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens zu gelangen? Hat man sich damit nicht unwiderruflich an die hier in Rede stehende Auffassung des Handelns gebunden? Basiert nicht die gesamte Ethik der Moderne auf dieser Auffassung? Wie anders als über Begründungsdiskurse, über die zwanglose Kraft des besseren Arguments, sollen die menschlichen Verhältnisse auf eine gewaltfreie Weise geordnet werden können? Und hatte es nicht seinen guten Sinn, daß sich dank dieser Auffassung des Handelns das aufgeklärte Bewußtsein nicht mehr mit jenen Mächten herumplagen mußte, von denen die Religion den Menschen bestimmt sieht? Habermas' Frankfurter Rede gibt immerhin zu bedenken, ob jene Mächte tatsächlich gebannt worden sind oder ob Sprachlosigkeit als Folge der Säkularisierung nur blind für sie gemacht hat. Aber eben: Wie soll ein Phänomen wie die Sünde «übersetzbar» sein in eine säkulare Perspektive, die den Menschen als freien und autonomen Urheber dessen sieht, was er tut?

Der Anspruch, in der Tradition der Aufklärung zu stehen, verpflichtet dazu, nichts der Kritik zu entziehen. Das betrifft auch die Perspektivität des eigenen Standpunkts. Wenn es wahr ist, daß die moderne Auffassung des Handelns an eine bestimmte Perspektive geknüpft ist, nämlich die Perspektive der Verständigung über das Warum von Handlungen, macht sich dann nicht eine Position, die den Menschen aus dieser Perspektive in den Blick nimmt und zu dem Urteil gelangt, zum Wesen des Menschen gehöre Autonomie, derselben Einseitigkeit schuldig wie ein Biologe, der das vorgeburtliche Leben aus der Perspektive der Biologie in den Blick nimmt und zu dem Urteil gelangt, daß es sich dabei nur um ein Zellkonglomerat handelt? Beidemal wird eine bestimmte Perspektive für das Ganze genommen. Müßte eine dem Prinzip der Kritik verpflichtete Ethik sich nicht versagen, sich so etwas wie *die Sprache der Moral* einfachhin vorgegeben sein zu lassen, als wäre sie naturgegeben, ohne einen Gedanken darauf zu verwenden, wie perspektivisch und voraussetzungsvoll diese Sprache ist in Anbetracht der ihr zugrundeliegenden Auffassung des Handelns? Ersichtlich verhält es sich ja nicht so, daß wir Handlungen nur in der Verständigung über deren Warum in den Blick fassen. Sie sind uns auch noch auf andere Weise gegeben. So läßt sich unterscheiden zwischen dem Erleben von Handlungen, dem Erzählen von Handlungen, dem Besprechen von Handlungen und der Konzeptualisierung von Handlungen am Leitfaden eines bestimmten Handlungsbegriffs. Jene ungegenständlichen Phänomene, mit denen das religiöse Bewußtsein rechnet – «Geist», die Sünde, das Böse –, stellen sich eher im Erleben und im Erzählen vor Augen, als daß sie im Besprechen oder im begrifflichen Denken greifbar sind. Daher gilt es nun, den Blickwinkel zu erweitern. Als Leitfaden soll dabei die Frage dienen, wie Handeln sich vor Augen stellt, wenn man die für die moderne Auffassung konstitutive Verständigungsperspektive sistiert.

IV.

Die im Folgenden zu explizierende These ist, daß für die religiöse Wahrnehmung des menschlichen Handelns vier Differenzen entfallen, die für die moderne Auffassung des Handelns konstitutiv sind. Es sind dies die Differenzen zwischen Handeln und Sich-Ereignen, Verstand und Gefühl, Innen und Außen und Subjekt und Objekt. Ich kann mich dabei kurz und thetisch fassen und auf das Wesentliche beschränken, da ich an anderer Stelle die Dinge ausführlich dargestellt habe.⁹

⁹ J. FISCHER, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart 2002.

1. Handeln und Sich-Ereignen

Die uns geläufige Auffassung des Handelns ist, wie gesagt, aus der Perspektive der Verständigung über Handlungen gebildet. In dieser Perspektive unterscheiden sich Handlungen von Ereignissen dadurch, daß bei ihnen die prinzipielle Möglichkeit einer Verständigung mit einem Handelnden über das Warum seines Handelns gegeben ist, während bei Ereignissen eine solche Verständigungsmöglichkeit fehlt. Der Unterschied besteht also nicht etwa darin, daß Handlungen frei und Ereignisse kausal determiniert sind. Auch Handlungen können kausal bestimmt sein. So mag jemand in Panik einen anderen niederrennen. Wir fassen dies als ein Handeln auf, insofern wir den Betreffenden fragen können, warum er das *getan* hat, und er diese Frage nicht als dem Sachverhalt unangemessen zurückweisen kann. In der Verständigungsperspektive gibt es also zwischen Handlungen und Ereignissen eine trennscharfe Differenz: Wenn etwas Handlung ist, ist es nicht Ereignis; wenn es Ereignis ist, ist es nicht Handlung. Diese Differenz liegt der Zuschreibung von Verantwortung zugrunde.

Wird demgegenüber die Verständigungsperspektive verlassen, wie dies z.B. dort der Fall ist, wo Handlungen unmittelbar erlebt werden oder wo von Handlungen erzählt wird, dann entfällt die trennscharfe Differenz zwischen Handlungen und Ereignissen. Was geschieht, kann dann die Qualität von beidem haben. Dieser Punkt ist für das Verständnis des Bösen von Bedeutung, das getan wird und sich zugleich machtförmig durch ein Tun hindurch ereignet. Wie ausgeführt, nimmt die Depotenzierung des Bösen damit ihren Anfang, daß es der *Differenz* zwischen Handlungen und Ereignissen subsumiert und dabei ganz auf die Seite des Handelns geschlagen wird. Es ist dann einseitig etwas, das getan wird. Auf diese Weise wird der Begriff des Bösen dem moralischen Begriff des Schlechten angenähert.

Die Einheit von Handeln und Sich-Ereignen ist kennzeichnend für die religiöse Wahrnehmung des menschlichen Handelns insgesamt. Prägnant kommt dies in einer Formulierung wie 1Kor 16,14 zum Ausdruck: «Alle eure Dinge lasset in der Liebe geschehen!» Handeln im Sinne der Liebe hat dieser Formulierung zufolge den Charakter eines Geschehenlassens von etwas, das durch es hindurch wirksam wird. Dieser Punkt wird im Folgenden noch deutlicher werden.

2. Verstand und Gefühl

Diese Differenz wird durch die Unterscheidung zwischen Gründen einerseits und Motiven und Ursachen andererseits markiert. Gründe sind dadurch charakterisiert, daß mit Bestimmtheit nur der Handelnde selbst sagen kann, ob er einen Grund hat und was dieser Grund ist. Das zeigt sich unter anderem daran, daß die Art und Weise, wie er sein Handeln begründet, wesentlich von seinem Gesprächspartner abhängt (von dessen Verständnishorizont, vom Bekanntheits- bzw. Vertrautheitsgrad usw.). Gründe sind also an die

Perspektive der Verständigung *mit* dem Handelnden gebunden. Motive kann demgegenüber ein Beobachter unter Umständen besser diagnostizieren als der Handelnde selbst. Motive und Ursachen sind in der Perspektive der Verständigung *über* einen Handelnden lokalisiert (wobei dies die Verständigung mit ihm über ihn einschließt). Motive und Ursachen unterscheiden sich dadurch, daß letztere hinreichend sind für die Erklärung des Zustandekommens einer Handlung, erstere jedoch nicht, da der Handelnde sich zu seinen Motiven verhalten und sich dafür entscheiden kann, ihnen nicht zu folgen. Im Blick auf ein Motiv könnte jemand sagen: «Ich sehe wohl, daß Du eifersüchtig warst, aber ich verstehe dennoch nicht, wie Du das tun konntest.» Aber es macht keinen Sinn, im Blick auf eine Handlungsursache zu sagen: «Ich sehe wohl, daß Du in Panik warst, aber ich verstehe dennoch nicht, wie Du das tun konntest.»

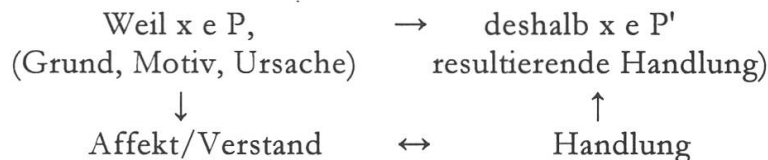
Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen der modernen Auffassung des Handelns und dem Begriff des Gefühls. Dieser subsumiert gewissermaßen die Affektivität der Semantik des modernen Handlungsbegriffs. Das zeigt sich daran, daß Gefühle als Motive auftreten, also die Frage nach dem Warum einer Handlung beantworten können. Bei der vormodernen Auffassung des Handelns beantworten demgegenüber die Affekte die Frage nach dem Woher der Zielbestimmtheit einer Handlung. Dort haben sie also einen anderen Status als den von Motiven.

Die anthropologische Sicht, die mit dem modernen Handlungs- und Gefühlsbegriff verbunden ist, hat dazu geführt, daß für das geläufige Verständnis auch die christlichen Leitorientierungen dem Bereich des Gefühls zugeschlagen werden. Noch in Habermas' Frankfurter Rede klingt etwas davon an, wenn von «moralischen Empfindungen» gesprochen wird, «die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen.» Als Empfindungen oder Gefühle begriffen, geraten die christlichen Leitorientierungen in einen fatalen Gegensatz zum Denken. Hieraus erklären sich verständliche Vorbehalte, die einer Ethik entgegengebracht werden, die auf ein Phänomen wie die Liebe abhebt. Sie scheint sich auf ein Gefühl zu berufen, wo Gründe erfordert sind. Liebe im Verständnis der christlichen Tradition umfaßt demgegenüber beides, Affekt *und* Verstand, wie man unschwer an der paradigmatischen Erzählung Lk 10,30ff. verdeutlichen kann, die die Liebe zum Nächsten an einem *Handlungsverlauf* veranschaulicht, in dem sich einerseits Mitgefühl ausdrückt, der aber andererseits auch Vorausdenken und Vorsorge und damit Überlegung einschließt. Auch dies muß uns im Folgenden noch genauer beschäftigen.

3. Innen und Außen

Die Auffassung des Handelns aus der Perspektive der Verständigung über dessen Warum hat eine Separierung zur Folge zwischen der Handlung und dem, was sie erklärt. Das Erklärende in Gestalt von Gründen, Motiven und Ursachen liegt gleichsam «hinter» der Handlung, und die Vorstellung ist, daß

es irgendwo *im Handelnden* lokalisiert ist, da dieser sich in der Verständigung mit ihm als Urheber der Handlung präsentiert. Man kann sich die sprachliche Struktur, die diese Separierung verursacht, durch folgendes Schema verdeutlichen, bei dem P' eine Handlung bezeichnet und P dasjenige, wodurch sie veranlaßt ist:



Affekt und Verstand einerseits und die Handlung andererseits sind verschiedenen Aussagen zugeordnet, von denen die eine die Erklärung enthält für das, was die andere aussagt. Denkt man sich diese über die Aussagenebene gebildete Struktur weg, dann entfällt das, was beide Seiten trennt. Beides rutscht dann ineinander. Liebe oder Zorn, Gewissenhaftigkeit und Überlegung treten dann *in der Handlung* selbst in Erscheinung, statt bloß deren verborgene Triebfedern zu sein. Man kann Liebe in einer Geste der Zärtlichkeit sehen, Wut manifestiert sich sinnlich wahrnehmbar als Lautstärke, Schleudern von Gegenständen usw.

Auch bei dieser Art der Wahrnehmung kann es Probleme des Verstehens geben. Doch hat das Verstehen hier eine andere Struktur als die Frage-Antwort-Struktur. Denn die Tatsache, daß dasjenige, was das Verhalten erklärt, nicht von ihm separiert hinter ihm liegt, sondern vielmehr in ihm da ist, bedeutet, daß das Verstehen des Verhaltens *durch Identifikation* dessen geschieht, was in ihm bestimmend präsent ist. Man stelle sich eine Menge von Menschen vor, die sich plötzlich alle in dieselbe Richtung in Bewegung setzen. Man erkennt zunächst nicht, warum – bis man in ihren Bewegungen, ihrem Körper- und Gesichtsausdruck «Panik» erkennt und damit das, was ihrem Verhalten die Gerichtetheit gibt. Diese Art des Verstehens verläuft nicht auf der Ebene von Aussagen wie die Erklärung aus Gründen, Motiven und Ursachen, sondern über die Wahrnehmung: Wir erkennen in einem Verhalten die Gerichtetheit der Panik, und eben damit verstehen wir es.

Es kommt hier etwas in den Blick, das für das Verständnis jener Dimension von Bedeutung ist, welche in der Sprache der religiösen Tradition «Geist» – im Sinne von *Pneuma* – heißt. Wie gleich noch näher verdeutlicht werden soll, stellt sich Geist in der Gerichtetheit eines Geschehens, Verhaltens oder Lebensvollzugs vor Augen: der Geist der Liebe in der Hinwendung zum Bedürftigen, oder – um dies auf den nichtreligiösen Bereich zu übertragen – der Geist der Liberalität im engagierten Eintreten für Freiheit und Gleichheit. Unter dem Eindruck der modernen Auffassung des Handelns hat die Frage nach den Gründen und Motiven, aus denen heraus wir etwas tun, die Frage nach dem Geist, in dem wir etwas tun, verdrängt. Aber mit letzterer hat es die Dimension des Bösen zu tun.

4. *Subjekt und Objekt*

Verständigung vollzieht sich zwischen Personen über Gegenstände. Sie ist mit der Subjekt-Objekt-Differenz verknüpft. Die Auffassung, Orientierung im Handeln geschehe in der (Selbst-)Verständigung über Gründe, bindet die Orientierung im Handeln an diese Differenz.

Für das religiöse Bewußtsein ist demgegenüber die Orientierung des Lebens und Handelns von einer Sphäre jenseits der Subjekt-Objekt-Differenz her bestimmt. Geist im Sinne von *Pneuma* ist weder Subjekten zuschreibbar als «mein» oder «dein» Geist noch gegenständlich objektivierbar. Vor aller Verständigung und Selbstverständigung, noch ehe der Handelnde sich selber hat, steht er in seinem Lebensvollzug unter dem Einfluß dieser Sphäre. Religiös gesprochen: Gott ist dem Menschen näher als dieser sich selbst.

Wie läßt sich diese religiöse Sicht unter säkularen Verstehensvoraussetzungen plausibel machen? Ich will versuchen, mich ihr anzunähern mit einer Überlegung, die die Eigenart des moralischen Urteils betrifft. Dieses gibt bekanntlich insofern Rätsel auf, als es nicht aus der Beschreibung der Handlung ableitbar ist, auf die es sich bezieht. Zwei Personen können bezüglich der Beschreibung – z.B. als «aktive Sterbehilfe» – völlig einig und gleichwohl hinsichtlich der moralischen Bewertung entgegengesetzter Auffassung sein, ohne daß eine von beiden einen logischen Fehler begeht.

Dieser Sachverhalt hat zu einer verzweigten metaethischen Debatte Anlaß gegeben. In ihrer klassischen Frontstellung, die inzwischen etliche Differenzierungen erfahren hat, läßt sie sich um die Subjekt-Objekt-Differenz herum gruppieren. Entweder wird der Satz «X ist gut/schlecht», in dem X eine Handlung bezeichnet, in dem Sinne gedeutet, daß er eine wahre oder falsche Aussage über den *Gegenstand* X macht. Das ist die Position des Kognitivismus. Oder er wird so interpretiert, daß er ein Gefühl, eine Einstellung oder Beeinflussungsabsicht des urteilenden *Subjekts* zum Ausdruck bringt. Das ist die Position des Nonkognitivismus, der üblicherweise in die Varianten des Emotivismus und des Präskriptivismus unterteilt wird.

Die Debatte zwischen Kognitivismus und Nonkognitivismus war im Wesentlichen sprachanalytisch orientiert. Es ging um die Frage, was mit einem solchen Satz intendiert und zum Ausdruck gebracht wird: ein Urteil mit Wahrheitsanspruch, die Äußerung eines Gefühls, ein Appell an die Einstellung anderer oder eine Empfehlung. Doch ist es offensichtlich zweierlei, nach der Bedeutung und Aussageintention eines solchen Satzes zu fragen oder aber zu fragen, was genau es ist, das mit Blick auf die Handlung X «gut» oder «schlecht» sagen läßt.¹⁰ Was diese zweite Frage betrifft, so gibt es die Auffassung, daß bei einem solchen Urteil implizit bestimmte *Kriterien* vorausgesetzt werden, gemessen an denen X gut oder schlecht ist. Diese

¹⁰ Zur Kritik der einseitig sprachanalytischen Zugangsweise vgl. J.L. MACKIE, *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart 1981, 17ff.

Kriterien müssen von der Art sein, daß sie die Brücke schlagen zwischen Deskription und Präskription, also empirische Eigenschaften mit bestimmten Bewertungen verknüpfen. Weist eine Handlung eine derartige Eigenschaft auf, dann fällt sie unter der Prämisse eines solchen Kriteriums logisch zwingend unter die betreffende Bewertung.¹¹ Für diese Auffassung scheint die Art und Weise zu sprechen, wie wir die moralische Bewertung einer Handlung begründen. Tatsächlich nehmen wir dabei implizit oder explizit auf Kriterien dieser Art Bezug, indem wir nämlich auf bestimmte Merkmale und Eigenschaften der Handlung hinweisen, mit denen die betreffende Bewertung verbunden wird.

Dennoch läßt sich fragen, ob moralische Urteile in dem Augenblick, in dem sie getroffen werden, stets *aufgrund* derartiger Kriterien getroffen werden, wie sie *ex post* zu ihrer Begründung ins Feld geführt werden. Viele, wenn nicht die meisten unserer Urteile über «gut» und «schlecht» erfolgen spontan. Gilbert Harman illustriert solch spontane Bewertung anhand des drastischen Beispiels einer Gruppe von Jugendlichen, die dabei sind, eine Katze mit Benzin zu übergießen und sie anzuzünden. Unvermittelt mit dieser Situation konfrontiert, müssen wir Harman zufolge nicht erst aufgrund vorausgesetzter Kriterien logisch schließen, um zu dem Urteil «schlecht» zu gelangen. Wir *sehen* vielmehr, daß dies schlecht ist.¹²

Das Beispiel macht darauf aufmerksam, daß es einen Unterschied gibt zwischen der Beschreibung einer Handlung und dem Erleben bzw. Vorstellen einer Handlung. Folgt man Harman, dann ist es die Handlung, die wir vor Augen haben, die uns «schlecht» sagen läßt, und nicht die Beschreibung, die wir von ihr geben können. Das führt zu einer interessanten Hypothese, die den Unterschied zwischen moralischer Wahrheit und der Wahrheit deskriptiver Aussagen betrifft. Für letztere gilt, daß das Urteil «p» wahr ist, wenn p. Das Urteil «Alle Schwäne sind weiß» ist wahr, wenn alle Schwäne weiß sind. Moralische Wahrheit wäre demgegenüber in einer anderen Art von Korrespondenz begründet, nicht zwischen einem Urteil und einer durch dieses Urteil konstatierten Tatsache, sondern zwischen einem Urteil und etwas, das im Unterschied zu einer Tatsache keine propositionale Struktur hat, eben der erlebten oder in der Vorstellung vergegenwärtigten Handlung. Vordergründig zwar scheint dasselbe zu gelten wie bei der deskriptiven Wahr-

¹¹ Vgl. dazu G. WARNOCK, Naturalismus, in: G. Grewendorf/ G. Meggle (Hgg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt/M. 1974, 341–353. Warnock leitet hieraus ein Argument zugunsten der metaethischen Position des Naturalismus ab. Alles Werten setzt nach seiner Auffassung Kriterien voraus, die sich auf Merkmale und Eigenschaften des Bewerteten beziehen. Für das *moralische* Werten sind dabei moralisch relevante Merkmale und Eigenschaften maßgebend. Vom Standpunkt der Moral aus zu urteilen heißt also, Kriterien dieser Art zu unterstellen, und das bedeutet, daß das Vorliegen bestimmter empirischer Merkmale und Eigenschaften *logisch zwingend* bestimmte moralische Wertungen nach sich zieht.

¹² G. HARMAN, Das Wesen der Moral (s. Anm. 3), 14.

heit: Das Urteil «Das Anzünden von Katzen ist schlecht» ist wahr, wenn das Anzünden von Katzen schlecht ist. Die Frage jedoch ist, wie der Nachsatz zu interpretieren ist, ob als Feststellung einer unabhängig von unserem Urteil bestehenden Tatsache der Schlechtigkeit dieser Handlung, so wie wir mit der Farbe «weiß» die Vorstellung verbinden, daß sie Schwänen unabhängig von unserem Urteil zukommt, oder im Sinne einer Bedingung, die das *Urteilen* betrifft: Das Urteil «Das Anzünden von Katzen ist schlecht» ist wahr, *wenn man in Ansehung dieser Handlung urteilen muß*, daß das Anzünden von Katzen schlecht ist. Im zweiten Fall ist die Wahrheit des Urteils darin begründet, daß es dem adäquat ist, was wir bei dem Ausdruck «Anzünden von Katzen» vor Augen haben. Diese Interpretation kann zweierlei erklären. Zum einen macht sie verständlich, warum verschiedene Betrachter derselben Handlung trotz Übereinstimmung in der Beschreibung zu unterschiedlichen Bewertungen gelangen können. Entscheidend für die Bewertung ist nicht die Beschreibung, sondern die Vorstellung, die durch die Beschreibung evoziert wird, und diese kann bei verschiedenen Betrachtern unterschiedlich sein. Zum anderen wird verständlich, warum die moralische Wahrheit, anders als empirische Wahrheiten, nicht durch Beobachtung in Erfahrung gebracht werden kann, obgleich sie, wenn Harman recht hat, in Ansehung einer Handlung oder handlungsrelevanten Situation erkannt wird.¹³ Hat doch Beobachtetes propositionale Struktur: A beobachtet, daß p. So klänge es höchst merkwürdig, wenn jemand sagen würde, er habe durch Beobachtung herausgefunden, daß das Anzünden von Katzen schlecht ist.

Von dieser Überlegung her erschließt sich ein bestimmtes Verständnis dessen, was man als moralische *Intuition* bezeichnet. In der englischsprachigen Diskussion werden Intuitionen in der Regel mit den Ausdrücken «judgment», «conviction» und «belief» bezeichnet. Diese Ausdrücke legen nahe, daß Intuitionen sich auf etwas beziehen, das propositional strukturiert ist: Ich habe die Intuition, daß p. «Each intuition ... is a judgment (that p) for some suitable class of propositions p. An intuitional report is the verbal re-

¹³ Anderer Auffassung ist G. HARMAN, (s. Anm. 3), 14ff. Harman ist der Meinung, daß wir das Schlechtsein einer Handlung beobachten können, da wir doch, wie das Katzenbeispiel zeigt, *sehen* können, daß die Handlung schlecht ist (14). Doch ist «Sehen» nicht dasselbe wie «Beobachten». Harman muß seinen Begriff der Beobachtung denn auch sehr weit fassen, um ihn auf moralische Urteile anwenden zu können: «Wenn wir sagen, daß eine Beobachtung immer dann stattgefunden hat, wenn eine Meinung ein direktes Ergebnis der Wahrnehmung ist, müssen wir zulassen, daß es eine moralische Beobachtung gibt, da eine solche Meinung ebensogut von moralischer wie von anderer Art sein kann» (15f.). Auf dem Hintergrund dieses weiten Begriffs von «Beobachtung» sieht Harman den Unterschied zwischen moralischen und naturwissenschaftlichen Hypothesen darin, daß letztere das Beobachtete erklären, erstere jedoch nicht.

port of a spontaneous mental judgment.»¹⁴ Kritisch ist hierzu zu fragen, ob Intuitionen nicht, statt selbst Urteile zu sein, eher etwas sind, das zu Urteilen bewegt und veranlaßt. Wären es Urteile, so könnte nach Gründen für diese Urteile gefragt werden. Es steht aber in Spannung zu dem, was wir mit dem Ausdruck «Intuition» verbinden, daß Intuitionen begründet werden können. *Ex post* begründet werden können die Urteile, die wir intuitiv fällen, jedoch nicht die Intuitionen selbst. Die Frage, was genau moralische Intuitionen sind, muß gegenwärtig als weitgehend ungeklärt gelten.¹⁵

Auf der Linie der skizzierten Überlegung legt sich folgende Auffassung nahe. Offensichtlich gibt es nicht nur einen Unterschied zwischen einer erlebten und einer beschriebenen Handlung, sondern auch einen Unterschied zwischen dem Erleben und der Beschreibung dieses Erlebens. Im Erleben werden wir von einem Geschehen erfaßt, noch bevor wir es beschreibend und reflektierend auf Distanz bringen können. Wir sehen, was die Jugendlichen mit der Katze tun – und sind augenblicklich in plötzlicher Anspannung und auf dem Sprung, dazwischen zu gehen. *Ex post* können wir beschreiben, wie es uns dabei ergangen ist: die Gefühle, die wir in diesem Augenblick empfunden haben, die Gedanken, die wir hatten usw. Doch setzt solche Selbstzuschreibung von Gefühlen, Gedanken usw. bereits die Distanz der Verständigung über das Erlebte voraus, die es erlaubt, erlebendes Subjekt und erlebte Situation voneinander zu unterscheiden und objektive Merkmale der Situation und subjektive Reaktionen einander zuzuordnen. Im Augenblick des Erlebens fehlt diese Distanz. Nach der hier vertretenen Hypothese aber ist die Intuition an das Erleben gebunden. Trifft dies zu, dann erklärt dies eine sprachliche Schwierigkeit, die der Rede von Intuitionen anhaftet. Weil es im Augenblick des Erlebens die erst in der Verständigung über das Erlebte sich auftuende Differenz zwischen erlebendem Subjekt und erlebter Situation nicht gibt, entzieht sich das Intuitive, wie es im Erleben da ist, der individuellen Zuschreibung, so als wäre es etwas, das Subjekte «haben» bzw. das von Subjekten prädiziert werden kann. Das unterscheidet es von Gefühlen oder Überzeugungen. Angemessener als die substantivische Rede von Intuitionen, die mit der Suggestion verbunden ist, daß Intuitionen etwas von der Art von «beliefs» oder «convictions» sind, ist daher die adverbiale Redeweise: Jemand urteilt intuitiv.

¹⁴ Alwin GOLDMAN, Joel Pust, Philosophical Theory and Intuitional Evidence, in: M.R. DePaul/W. Ramsey (eds), *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman Littlefield 1998, 179–197, 179. Ähnlich Robert AUDI, Intuition, Pluralism and Foundation of Ethics, in: W. Sinnott-Armstrong/M. Timmons (eds), *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford 1996, 101–136, 108ff.

¹⁵ «What exactly are intuitions, in particular, are they a kind of belief, inclination to believe, or judgment, or are they some other sort of intellectual seeming, or are they something else entirely?» M.R. DePaul/W. Ramsey (s. Anm. 14), XV.

Für das skizzierte Verständnis moralischer Wahrheit läßt sich noch eine andere Überlegung ins Feld führen. Angenommen, das moralische «gut» würde sich statt auf die erlebte auf die beschriebene Handlung beziehen. Die Frage ist dann, woher sich ihr Gutsein ableitet, ob aus der singulären Konstellation, mit der sie verknüpft ist, oder aus der Handlungsweise, die in ihr aktualisiert wird. Wenn A dem in Not geratenen B hilft, spielt es dann für das Gutsein dieser Handlung eine Rolle, daß es sich bei den Beteiligten um A und B handelt? Müßte nicht das Urteil genauso ausfallen, wenn es sich bei gleichen Umständen um C und D handelte? Offenbar ist es nicht die singuläre Handlung in ihrer singulären Konstellation, sondern die in ihr aktualisierte Handlungsweise, die in einem ursprünglichen Sinne gut ist. Die Handlung ist gut, insofern sie diese Handlungsweise – «einem in Not Geratenen helfen» – aktualisiert. Freilich gilt letzteres nur, wenn die Aktualisierung der Handlungsweise nicht aus fremden Motiven wie Selbstinteresse und Eigennutz geschieht. Man kann einem in Not Geratenen aus Berechnung helfen in der Erwartung, irgendwann daraus Nutzen zu ziehen, und wir betrachten ein solches Verhalten nicht als in einem moralischen Sinne gut. Sittliche Qualität kann eine Handlung offenbar nur beanspruchen, wenn sie das Gute um des Guten und nicht um etwas anderem willen verwirklicht, also: das Helfen um des Helfens willen, Solidarität um der Solidarität willen usw. Wird das moralische «gut» also auf die beschriebene Handlung bezogen, dann gelangt man im Resultat zu einer, man könnte sagen, platonischen Auffassung des Guten. Sie liegt wertethischen Ansätzen zugrunde, die die sittliche Qualität einer Handlung daran festmachen, daß sie Werte um ihrer selbst willen realisiert oder respektiert.

Diese Auffassung steht in offenkundiger Spannung zur moralischen Alltagsorientierung. Für diese liegt das sittliche Entscheidende am Helfen darin, daß es um dessen willen geschieht, dem geholfen wird, statt um seiner selbst willen im Sinne der Aktualisierung der Handlungsweise «Helfen». Niemand gibt auf die Frage, warum er einem anderen hilft, zur Antwort: um des Helfens willen, oder: um des Guten willen, oder: weil es gut ist. Vielmehr ist die natürliche Antwort auf diese Frage, daß die Situation des Hilfsbedürftigen sowie die Umstände, die den Betreffenden zur Hilfe veranlaßt haben, geschildert werden. Auf diese Weise wird eine *Vorstellung* vermittelt, und es ist offensichtlich diese Vorstellung, welche im Blick auf die Handlung das Urteil «gut» angemessen erscheinen läßt. Das Vorgestellte aber ist nicht eine von allen ihren Aktualisierungen abstrahierte Handlungsweise, sondern ein konkretes Geschehen, das sich zwischen zwei Personen abspielt. Auch diese Überlegung spricht also dafür, das moralische Urteil so zu interpretieren, daß es sich nicht auf die beschriebene, sondern auf die erlebte oder vorgestellte Situation oder Handlung bezieht.

Trifft dies zu, dann muß alle moralische Reflexion und Argumentation so begriffen werden, daß sie sich immer auf zwei Ebenen zugleich bewegt: einerseits auf der Ebene von sprachlichen Ausdrücken und Sätzen, anderer-

seits auf der Ebene von Vorstellungen und sich daran knüpfenden Intuitionen. Der ersten Ebene ist es zuzuschreiben, daß moralische Urteile universalisierbar sind und in einem logischen Zusammenhang stehen. Doch erlaubt dies nur, eine hypothetische Geltung zu begründen: Wenn die Handlung x moralisch schlecht ist, dann muß aus logischen Kohärenzgründen auch die Handlung y moralisch schlecht sein. Die kategorische Aussage, daß die Handlung x schlecht ist, wäre dagegen nach diesen Überlegungen nicht möglich ohne die zweite, die intuitive Ebene.

Die gesamte moralische Orientierung hängt dann entscheidend von den vorhandenen Intuitionen ab, also davon, wie Handlungen und handlungsrelevante Situationen *erlebt* werden. Auch moralische Argumentationen sind dann auf intuitive Plausibilität angewiesen. Man kann sich dies am Beispiel folgender Argumentation zugunsten der aktiven Sterbehilfe verdeutlichen. Diese löst bekanntlich gegensätzliche Intuitionen aus. In dieser Situation besteht die argumentative Strategie darin, auf etwas zu rekurrieren, das hinsichtlich seiner intuitiven Bewertung unstrittig ist. Von dieser Art ist z.B. die arztethische Maxime, daß das Wohl des Patienten für den Arzt oberstes Gebot ist. Die mit dieser Maxime verknüpfte Vorstellung der Fürsorge und des Helfens ist intuitiv positiv besetzt. Die vermittelnden argumentativen Zwischenglieder – jemandem auf dessen Verlangen hin aus einer unerträglichen Notlage helfen, heißt gewiß, um sein Wohl besorgt zu sein; aktive Sterbehilfe hilft aus einer unerträglichen Notlage – transportieren diese positive Besetzung hinunter auf die aktive Sterbehilfe. Was einerseits als ein logisches Verhältnis zwischen Sätzen erscheint, spielt sich andererseits auf der Ebene der Vorstellung und Intuition ab. Das zeigt sich daran, daß die Plausibilität der Argumentation darauf angewiesen ist, daß die Adressaten mit den Sätzen dieselben Vorstellungen verbinden. So assoziiert ein Arzt, der in der Tradition des hippokratischen Ethos steht, mit jener arztethischen Maxime die Vorstellung des Heilens und Linderns. Daß sie auch die Tötung eines Patienten einschließen könnte, liegt für ihn völlig außerhalb dieses Vorstellungszusammenhangs, und überdies ist die Tötung eines Patienten intuitiv negativ besetzt. Daher wird er sich von dieser Argumentation schwerlich überzeugen lassen. Das Beispiel illustriert noch einmal, wie es möglich ist, daß bei identischer Beschreibung das moralische Urteil bei verschiedenen Personen diametral auseinandergehen kann. Entscheidend ist, wie gesagt, nicht die Beschreibung, entscheidend sind vielmehr die Vorstellungen und die sich daran knüpfenden Intuitionen, welche bei unterschiedlichen Betrachtern durch die Beschreibung hervorgerufen werden.

Der Exkurs zur Eigenart des moralischen Urteils sollte verdeutlichen, daß es keineswegs unvernünftig ist anzunehmen, daß die Orientierung im Handeln von Voraussetzungen bestimmt ist, die aller Reflexion unvordenklich vorausliegen und dabei diese selbst noch bestimmen. Besonderes Gewicht kommt dabei dem zuletzt genannten Punkt zu: Moralische Gründe und Argumente können nach diesen Überlegungen nicht als ein von der

Intuition unabhängiges Korrektiv für die Intuition aufgefaßt werden. Vielmehr sind sie, was ihre Überzeugungskraft angeht, selbst auf intuitive Plausibilität angewiesen.

Die Hirnforschung hat wahrscheinlich gemacht, daß der intuitive Antrieb seinen Ursprung in einem entwicklungsgeschichtlich älteren Teil des Gehirns hat, der dem Menschen mit den höher entwickelten Tieren gemeinsam ist. Dort lassen sich verschiedene psychomotorische Zentren lokalisieren, die unterschiedliche Verhaltensweisen – Furchtverhalten, Fürsorge, Lust, Aggression usw. – steuern.¹⁶ Diese neurobiologische Verortung der Intuition liefert ein zusätzliches starkes Argument dafür, Intuitionen nicht als «beliefs» oder «convictions» aufzufassen, also als etwas, das propositionale Struktur hat und daher das Sprach- und Denkvermögen voraussetzt, das seinen Sitz in dem entwicklungsgeschichtlich jüngeren neocortikalen Teil des Gehirns hat. Auf diese biologische Grundlage der Intuition haben wir keinen direkten Einfluß. Worauf wir jedoch einen Einfluß haben, das ist die Welt, auf die die Intuition reagiert. Das betrifft an erster Stelle die Art und Weise, wie diese Welt symbolisch strukturiert ist. Von hierher fällt Licht auf die religiöse Symbolisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit. Diese bezieht sich nicht auf die in der Verständigungsperspektive gegenständliche Welt, in Bezug auf die wir Wahrheits- und Geltungsansprüche aufstellen, sondern auf die intuitive Orientierung. Die religiöse Sicht der Lebenswirklichkeit hat einen anderen Status als die theoretische Erkenntnis. Wie jetzt zu zeigen ist, hat das, was in der religiösen Sprache «Geist» heißt, mit einer bestimmten Art von symbolischer Strukturierung auf der Ebene des intuitiven Wirklichkeitsbezugs zu tun. Ich beziehe mich dabei auf die christliche Thematisierung dieses Phänomens.

V.

Am besten verdeutlicht man sich das Gemeinte, indem man fragt, was in christlicher Perspektive den Geist der Liebe von einem Gefühl der Liebe unterscheidet. Ein erstes offensichtliches Unterscheidungsmerkmal liegt darin, daß das Gefühl der Liebe individuell zuschreibbar ist als «mein», «dein» oder «ihr» Gefühl. Der Geist der Liebe entzieht sich individueller Zuschreibung. Ein zweiter Unterschied besteht darin, daß das Gefühl der Liebe auf eine bestimmte Person gerichtet ist, während der Geist der Liebe auf den Nächsten in der Person des anderen hin ausrichtet. Der Nächste kann in vielen Personen begegnen. Offenbar läßt sich dies verallgemeinern: Das Gefühl der Hoffnung ist auf etwas Bestimmtes gerichtet, das erhofft wird,

¹⁶ A. ZEYER, Der Altruismus der Primaten. Neurobiologische Grundlagen der Intuition, in: *ZEE* 45 (2001) 302–314.

der Geist der Hoffnung dagegen läßt in vielem hoffen (vgl. 1Kor 4,10).¹⁷ Damit hängt ein drittes Unterscheidungsmerkmal zusammen: Das Gefühl der Liebe – und auch der Hoffnung – kann enttäuscht werden, der Geist der Liebe bzw. Hoffnung jedoch nicht. Schließlich liegt ein viertes Unterscheidungsmerkmal darin, daß das Gefühl der Liebe durch die individuellen Eigenschaften der geliebten Person hervorgerufen wird, der Geist der Liebe jedoch von diesen unabhängig ist. Man muß für einen anderen kein Gefühl der Liebe empfinden, um ihm dennoch im Geist der Liebe zugewandt sein zu können.

Geist, so läßt sich zusammenfassend sagen, hat etwas zu tun mit einer symbolischen Strukturierung der Lebenswirklichkeit, die in den Phänomenen noch etwas anderes sehen läßt als das, was an ihnen empirisch feststellbar ist. So im bedürftigen Menschen den Nächsten. Oder in Verfolgung und Leiden die Teilhabe am Sterben Jesu, auf daß auch das Leben Jesu darin offenbar wird (vgl. 2Kor 4,8–10). Wie die Beispiele verdeutlichen, hat dieses andere den Charakter eines Geschehens oder einer Geschichte mit einer bestimmten Struktur und einem bestimmten Ausgang. Im Falle des Nächsten ist es ein Geschehen, das mit der Bedürftigkeit eines Menschen zu tun hat und damit, wie andere sich dieser Bedürftigkeit annehmen (vgl. Luk 10, 30ff.). Dem Nächsten in Gestalt eines bedürftigen Menschen konfrontiert zu sein heißt daher: Involviertsein in eine Geschichte. Und zwar in eine Geschichte, die einen bestimmten Verlauf nimmt und in der das Entscheidende aussteht und darauf wartet, getan zu werden. Wie man ja auch sagen kann, wenn einem dergleichen widerfährt: «Da steckte ich mitten drin in einer Geschichte», um zum Ausdruck zu bringen, daß man in Beschlag genommen worden ist durch etwas, dem man sich nicht entziehen konnte. Ähnliches gilt von der christlichen Hoffnung, wie jene Stelle aus dem zweiten Korintherbrief verdeutlicht. Auch hierbei handelt es sich um ein Involviertsein in eine Geschichte, die Geschichte des Gekreuzigten und Auferstandenen, die im Sinne der Hoffnung gerichtet macht im Hinblick auf das, was an ihr noch aussteht.

Geist manifestiert sich in einer bestimmten Ausrichtung der Intuition und damit des Lebensvollzugs über die symbolische Strukturierung der Lebenswirklichkeit, die in den Dingen und Ereignissen über deren empirische Eigenschaften hinaus etwas sehen läßt, das eine bestimmte Geschehensstruktur hat. Geist in diesem Verständnis ist keineswegs auf den Bereich des Religiösen beschränkt. Jeder gelebten Praxis wohnt ein ihr eigentümlicher Geist inne, der sich über die Teilhabe an dieser Praxis vermittelt. Man stelle sich ein Kind vor, das in einem sozialen Umfeld aufwächst, in dem man es sich zur Regel macht, Regenwürmer oder Schnecken, die sich in heißer

¹⁷ Die christliche Hoffnung büßt daher ihren geistlichen Charakter ein, wenn sie auf einen bestimmten, in der Zukunft lokalisierbaren Zustand im Sinne einer sozialpolitischen Option bezogen wird.

Sonne auf den Strassenasphalt verirrt haben, aufzuheben und in den schützenden Schatten des Gebüschs zurückzutragen. Die Gewöhnung an diese Praxis hat die Wirkung, daß das Kind, wenn es selbst einer solchen Situation konfrontiert ist, in dem Wurm nicht nur den Wurm sieht, sondern auch die Handlung, die darauf wartet, getan zu werden. Ebenso prägt die Art und Weise, wie im eigenen Lebensumfeld Menschen miteinander umgehen, die intuitive Vorstellung davon, welches Handeln einem Menschen gegenüber angemessen ist, so daß wir dort, wo dieser Vorstellung zuwider gehandelt wird, intuitiv aufgescheucht sind. In dieser Ausrichtung der Intuition hat die sittliche Orientierung ihre tiefsten Wurzeln, und sie ist für unsere Alltagsorientierung weitaus fundamentaler als ausformulierte moralische Regeln und Prinzipien. Sind diese doch, wie gezeigt, selbst auf intuitive Plausibilität angewiesen. Sie ist daher in einem besonderen Maße schutzwürdig ist. Denn die Intuition kann verrohen. Wo die Erniedrigung, das Quälen und Töten von Menschen alltäglich ist wie in manchen Bürgerkriegsregionen, da sind die Intuitionen andere in Bezug darauf, was einem Menschen angemessen und geschuldet ist. Nicht zuletzt um solcher Verrohung der Intuition vorzubeugen, braucht es normative Leitplanken moralischer und rechtlicher Art, welche festlegen, welche Handlungen in einem Gemeinwesen unter allen Umständen geächtet und verboten sein sollen.

VI.

Handeln ist nach diesen Überlegungen in einer zweifachen Weise folgeträftig. Es ist folgeträftig im Hinblick auf seine kausalen Wirkungen in der Welt. Und es ist folgeträftig im Hinblick auf den Geist, der sich durch es hindurch vermittelt. In religiöser Sicht ist die zweite Art der Folgeträftigkeit die vorrangige und entscheidende. Denn was können Menschen einander Wichtigeres weitervermitteln als einen dem individuellen und gemeinschaftlichen Leben förderlichen Geist? Das Entscheidende an der Lieblosigkeit liegt in dieser Sicht nicht so sehr in der Handlung oder Unterlassung, in der sie unmittelbar besteht, sondern darin, daß sie dem anderen den Geist der Liebe schuldig bleibt in Gestalt einer sich auf ihn übertragenden, ihn mitausrichtenden Gerichtetheit des Lebensvollzugs. Es ist diese Tatsache der wechselseitigen Einwirkung aufeinander über die Gerichtetheit, die sich in einem Handeln oder Verhalten zeigt, welche für die religiöse Sicht des menschlichen Handelns grundlegend ist. Nur von hierher versteht man die sittliche Bedeutung der theologischen Tugenden als des eigentlichen Kerns des christlichen Ethos. Von ihnen geht eine gestaltende und verändernde Wirkung auf das individuelle und gemeinschaftliche Leben aus.

Manche Debatte erscheint in einem anderen Licht, wenn diese Dimension einbezogen wird. So kann man fragen, ob es denn wahr ist, daß die Stabilität liberaler, pluralistischer Gesellschaften in einer von weltanschaulichen Voraussetzungen freien öffentlichen Vernunft, d.h. in bestimmten,

über allseits rezipierbare Gründe gebildeten kognitiven Überzeugungen ihrer Mitglieder begründet ist¹⁸, oder ob nicht ein Geist der Liberalität entscheidender ist, der sich aus unterschiedlichen, auch religiösen Quellen speisen kann. Dieser manifestiert sich gewiß auch in Überzeugungen, aber er umfaßt doch sehr viel mehr. Menschen üben nicht nur durch Gründe eine Wirkung auf die Überzeugungen und Einstellungen ihrer Mitmenschen aus, sondern durch die gesamte Haltung, die sich in ihrem Auftreten und Eintreten für etwas vor Augen stellt. Das steckt in dem christlichen Gedanken der Feindesliebe, die nicht Selbstzweck ist, sondern auf Wirkungen in der Welt zielt in Gestalt der Entfeindung des Feindes und der Anstiftung zur Versöhnung. Es gibt nicht nur die zwanglose Kraft des besseren Arguments, es gibt auch so etwas wie die Selbstevidenz und Selbstdurchsetzung der Haltung der Menschenfreundlichkeit. Das macht Argumente und Begründungen nicht überflüssig, im Gegenteil. Aber es rückt sie doch in ein anderes Licht, in welchem sie selbst als Manifestation einer Gerichtetheit oder Haltung transparent werden, die sich durch sie hindurch weitervermitteln will. Das erst gibt ihnen ihr substantielles Gewicht und unterscheidet sie von einem bloßen Streit um logische Richtigkeiten. Es geht um etwas, und überzeugend ist letztlich das, worum es geht und wofür mit Argumenten gestritten wird.

Dieser Punkt ist nicht zuletzt im Blick auf das «radikal Böse» von Bedeutung. Die Frage ist ja, ob ihm mit Argumenten allein überhaupt beizukommen ist. So notwendig gerade hier das Insistieren auf Vernunft ist, so sehr ist doch zu fragen, ob Vernunft dabei nicht in mehr besteht als nur in Gründen und Argumenten, nämlich in einer Haltung, die letztlich durch ihre eigene Evidenz überzeugend und wirksam ist. Das ist sie freilich nur durch das individuelle und gemeinschaftliche Leben, Reflektieren, Urteilen und Handeln von Menschen hindurch. In der Perspektive einer religiösen Ethik gibt es daher die sittliche Verpflichtung, für solches Wirksamwerden das eigene Leben, Denken und Handeln gleichsam als Medium zur Verfügung zu stellen (vgl. Röm 12,1ff.). Das einseitige Abstellen auf den Begründungsdiskurs birgt demgegenüber die Gefahr in sich, daß es von solch umfassender sittlicher Selbstbindung im eigenen Lebensvollzug gerade entlastet. Denn in dieser Perspektive kommt es allein auf die Stichhaltigkeit von Argumenten an.

VII.

Religion läßt sich verstehen als Kommunikation mit jener Dimension, von der der Mensch vorgängig zu aller eigenen Selbstvergewisserung und Selbst-

¹⁸ J. RAWLS, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 1998. Für Rawls hat auch der religiöse Glaube den Charakter einer kognitiven propositionalen Überzeugung, wie die von ihm gebrauchte Bezeichnung «umfassende Lehre» deutlich macht. Er kommt in dieser Beziehung auf derselben Stufe zu stehen wie philosophische Systeme.

habe immer schon bestimmt ist. Die Bibel faßt dies in die Aussage: «Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten» (Joh 4,24).

Ist die hier skizzierte religiöse Sicht des Menschen, wonach dieser in seinem Handeln und Lebensvollzug abhängig ist von Bedingungen, über die er nicht selbst verfügt, tatsächlich unvereinbar mit dem Gedanken menschlicher Autonomie, wie viele meinen? Die Vorstellung ist, daß wir uns entscheiden müßten entweder für die menschliche Autonomie oder für die religiöse Auffassung der menschlichen Lebenswirklichkeit, und da ist es klar, daß es einen Rückfall hinter die Autonomie nicht geben darf. Übersehen wird dabei die Verankerung des Autonomiegedankens in einer bestimmten Perspektive. Warum soll nicht beides möglich sein: In der Perspektive der Verständigung über unser Handeln können wir einander gar nicht anders begegnen als mit der (teils kontrafaktischen) Unterstellung autonomer Urheberchaft, und daraus lassen sich weitreichende normative Implikationen ableiten, wie dies die Diskursethik versucht; außerhalb der Verständigungsperspektive hingegen nehmen wir das menschliche Handeln als noch durch anderes bestimmt wahr als durch einen menschlichen Urheber. Hier haben Kategorien wie «Geist», «die Sünde» oder «das Böse» ihren Ort. Warum sollen nicht beide Sichtweisen nebeneinander bestehen können und miteinander vereinbar sein?

Leider hat man auch in der Theologie daraus eine Alternative gemacht mit der Folge, daß sich die dunkle Spur einer törichten Polemik gegen den Autonomiegedanken durch die Theologie der vergangenen zwei Jahrhunderte zieht, besonders düster in der evangelischen Theologie der zwanziger und dreißiger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Die Theologie der Reformation sah dies anders. Sie bestritt nicht, daß der Mensch eine gewisse Freiheit besitzt, sich zum moralisch Richtigen zu bestimmen. Seine Unfreiheit und schlechthinnige Abhängigkeit¹⁹ bezieht sich darauf, daß er sich nicht aus eigener Kraft zu den geistlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe bestimmen kann, derer er zu seiner Seligkeit bedarf. Diese Tugenden aber beanspruchen den ganzen Menschen: in seiner Fähigkeit zur verantwortlichen Gestaltung der gemeinsamen Lebensbedingungen, seinem intellektuellen und diskursiven Vermögen und nicht zuletzt in seiner individuellen Lebensführung. Schlechthinnige Abhängigkeit und verantwortliche Selbstbestimmung schließen sich in reformatorischer Perspektive nicht aus.

In ethischer Hinsicht liegt der strittige Punkt zwischen Theologie und Philosophie in der Frage, ob es angemessen ist, Moral und Ethik exklusiv von der Perspektive der Verständigung über Handlungen her in den Blick zu nehmen. Zugunsten einer solchen Perspektivenbeschränkung wird geltend

¹⁹ F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, hrsg. von M. Redeker, Berlin 1960, 23, §4.

gemacht, daß unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus allein diese Perspektive eine gemeinsame Plattform in moralischen Fragen verbürgt und daß alles, was jenseits dieser Perspektive liegt, in Fragen verstrickt, über die Konsens nicht mehr zu erzielen ist. Nachmetaphysisches Denken müsse sich daher mit dieser Perspektive bescheiden und im vollen Wissen um deren Begrenztheit darauf verzichten, das Ganze der menschlichen Lebenswirklichkeit in den Blick zu nehmen. Doch stimmt das? Es war die Absicht dieser Überlegungen zu zeigen, daß die Struktur des Sittlichen, wie es außerhalb der Verständigungsperspektive ins Blickfeld tritt, auf eine von jedermann rezipierbare, weltanschaulich neutrale Weise beschrieben werden kann, auch wenn seine inhaltlichen Gestalten differieren mögen. Tatsächlich wird mit jener Perspektivenbeschränkung nicht bloß die Religion, sondern eine Tiefendimension des Sittlichen ausgeblendet, die auch für eine säkulare Ethik relevant und bis in den argumentativen Diskurs hinein wirksam und bestimmend ist. Denn wenn die These zutrifft, daß das moralische Urteil intuitive Wurzeln hat und daß auch die Gründe und Argumente, die wir in moralischen Diskursen vorbringen, auf intuitive Plausibilität angewiesen sind, dann hängt die Orientierung im Handeln entscheidend von der Bestimmtheit des intuitiven Wirklichkeitsbezugs ab, mag dieser explizit religiös oder anders geartet sein.

So geht es also im Kern gar nicht um die Alternative «religiös» oder «säkular», sondern um die Aufgabe, die Struktur des Sittlichen unverkürzt und umfassend in den Blick zu nehmen. Nur so können jene Phänomene ins Blickfeld treten, um deren Wiederaneignung es Habermas in seiner Frankfurter Rede zu tun ist. Bei der Wahrnehmung dieser Aufgabe aber können sich theologische und philosophische Ethik treffen.