

CHRISTOF BREITSAMETER

Ruhr-Universität Bochum

Katholisch-Theologische Fakultät, Germany

Ist Nächstenliebe möglich?

Versuch einer philosophisch-theologischen Positionsbestimmung

ABSTRACT

The attempt of a modern interpretation of the concept of charity which is pivotal to Jewish-Christian ethics as well as the occidental culture can hardly succeed without a dialogue with those disciplines studying the secular version of it, namely altruism. The different approaches all converge in the question: Why do humans act altruistically? The present article tries to gather the most important answers and to portray the controversial debate on the *explanation* and *evaluation* of altruistic behavior in a way that underlines the interdisciplinary connectivity of an essential concept in theology.

KEYWORDS

love of neighbour, altruism and charity

EINLEITUNG

Die Klärung der Frage, 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, hat in den letzten Jahren durch empirische Forschungen neue Impulse erhalten. In den folgenden Überlegungen sollen wichtige philosophische Implikationen dieser Diskussion herausgearbeitet sowie Schlussfolgerungen für die theologische Ethik gezogen werden.

I. DIE FRAGESTELLUNG

Der Begriff „Nächstenliebe“, zentral für die jüdisch-christliche Ethik und bestimmend für die abendländische Kultur insgesamt, erfuhr durch den wahrscheinlich von Auguste Comte erstmals geprägten Begriff „Altruismus“ eine wichtige und folgenreiche Umdeutung: Pflichten gegen andere erschienen nicht länger eingebettet in eine Verpflichtung gegenüber Gott (Comte 1851ff., Vol. 1, 611). Dabei wurde der nun säkular verstandene Altruismus als zwar zivilisatorisch geformte, aber doch naturhaft gegebene Anlage des Menschen verstanden (Comte 1851ff., Vol. 1, 556). Comte leugnete dabei nicht die in menschlichem Handeln ebenfalls wirksamen egoistischen Kräfte, sah sie aber innerhalb der kooperativen Strukturen entwickelter Gesellschaften faktisch als überwunden an (Comte 1851ff., Vol. 3, 69).

Herbert Spencer übernahm den Begriff „Altruismus“, erklärte jegliches Wohlwollen anderen Menschen gegenüber freilich als einen durch ein langfristiges Kalkül eingeschränkten, also aufgeklärten und in dieser Hinsicht gezähmten Egoismus (Spencer 1978, II, 68f.). Natürlich können wir täglich beobachten, wie Menschen anderen Menschen in Notlagen helfen. Die Antwort auf die Frage, warum Menschen altruistisch handeln, lautet allerdings: Wir tun anderen Gutes, weil wir uns selbst etwas Gutes tun. So nobel und großzügig eine Tat auch erscheinen mag, sie ist in Wahrheit Ausdruck eines raffiniert agierenden und weit in die Zukunft abzielenden Egoismus. Wäre diese These richtig, dann verlöre eine Ethik, die die Liebe zum Nächsten zur zentralen Forderung erhebt, den Boden, ein moralisches Ideal, das ja immer zur Verwirklichung drängt, wäre als Illusion entlarvt. Die Frage ist also, warum Menschen altruistisch handeln: Weil sie um das Wohlergehen

anderer Menschen besorgt sind, oder weil sie auch dadurch noch ihren eigenen Nutzen steigern?

2. DIE EBENE DER BESCHREIBUNG: GENETISCHE DISPOSITION

Charles Darwin hatte die Existenz altruistischen Verhaltens aus naturwissenschaftlicher Sicht als Problem erkannt, weil damit das Selektionsprinzip der Evolutionstheorie in Frage gestellt war, das besagt: Es können sich nur diejenigen Gene durchsetzen, die Eigenschaften codieren, durch die sich ein Individuum auf Kosten anderer Individuen vermehrt. Folgt man dieser These, dann wird die Annahme altruistischen Verhaltens tatsächlich vor Probleme gestellt. Denn dem altruistisch Handelnden entstehen Nachteile, während der Empfänger Vorteile hat (Darwin 1859, 200f.). In der Folgezeit wurden zahlreiche Theorien formuliert, die das Phänomen des Altruismus mit den Mitteln der Evolutionstheorie erklären sollten.

Für einen bestimmten Typ altruistischen Verhaltens im Tierreich fand William Hamilton eine heute breit anerkannte Erklärung: Wenn ein Individuum Überleben und Fortpflanzung anderer auf eigene Kosten fördert, sind die Nutznießer zumeist eng mit ihm verwandt. Man spricht deshalb auch von *nepotischem Altruismus* (Hamilton 1964). Nun kann man aber viele Beispiele anführen, die zeigen, dass Individuen nicht nur nahe verwandten Artgenossen helfen. Daher beschreiben Biologen bei ihren Versuchen, den menschlichen Altruismus aus dem Egoismus abzuleiten, einen Argumentationsweg, der gewöhnlich als *reziproker Altruismus* bezeichnet wird (Trivers 1971). Diese Form des Altruismus besagt, dass Individuen altruistisch 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 Tier, dem es zuvor geholfen hat, Hilfe zu empfangen, wenn es selbst in Not gerät. Auch hier lässt sich erklären, warum sich die genetischen Anlagen für einen reziproken Altruismus durchsetzen konnten.

Beide Formen, nepotischer und reziproker Altruismus, können auch im menschlichen Verhalten nachgewiesen werden (Buss 2004,

188–219). Insofern ist der Aussage von Edward O. Wilson, wir Menschen handeln am langen Zügel der Gene, durchaus zuzustimmen (Wilson 1980, 159). Die evolutionäre Perspektive relativiert, wenigstens was die Hilfsbereitschaft gegenüber verwandten oder bekannten Individuen betrifft, den Gegensatz von Altruismus und Egoismus. „Der *phänotypische Altruismus* kann als ein *genotypischer Egoismus* gedeutet werden.“ (Bayertz 1993, 22)

3. DIE EBENE DER ERKLÄRUNG: ALTRUISTISCHE MOTIVE

Aber gibt es nicht zahllose Beispiele dafür, dass Menschen füreinander eintreten, selbst wenn sie persönliche Nachteile daraus ziehen – wie etwa ein freiwilliger Katastrophenhelfer, der in einer Erdbebenregion das eigene Leben riskiert, um fremdes Leben zu retten? Diesen Einwänden begegnen viele Verhaltensforscher mit dem Hinweis, auch bei diesen Formen altruistischen Verhaltens handle es sich um einen Egoismus, der auf verdeckten Wegen wirke. Großzügigkeit oder gar Aufopferung zum Wohle anderer – so geschickt die Maske jeweils auch gewählt sein mag – eine genaue Analyse bringe unter dem Mantel des Samariters stets nur die darunter verborgene Selbstliebe ans Licht. Wir scheinen also mit unserer Leitfrage wieder ganz am Anfang zu stehen: Steckt in jedem von uns ein barmherziger Samariter, ausgestattet mit selbstlosen Motiven und Sinn für das Gemeinwohl? Oder ist es ein weit in die Zukunft abzielender Egoismus, der uns zu altruistischem Verhalten motiviert?

Wenn man den Beschreibungen der Evolutionsbiologie folgt, dann sollte es keine „echten“ barmherzigen Samariter geben. Wie kann dann aber erklärt werden, dass sich in kleinen oder großen Gruppen, in hochkomplexen Industriestaaten ebenso wie in einfachen Stammesgesellschaften Beispiele dafür finden, dass Menschen altruistisch handeln, ohne enger miteinander verwandt oder auch bekannt zu sein? Menschen helfen Unbekannten, Menschen stehen einem Sterbenden bei und unterstützen einander auch dort, wo – jedenfalls nach menschlichem Ermessen – kein Lohn mehr winkt. Die Soziobiologie schlägt nun, um Altruismus gegenüber Unbekannten erklären zu können, das Konzept einer *indirekten* (nicht, wie vorhin dargestellt, der direkten) *Reziprozität* vor (Alexander 1987, 93). Das heißt, die Erwidderung der

Hilfe wird 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 auf Dauer 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 also anfangs nicht genetisch fixiert, sondern beruhte nur auf kultureller Weitergabe. Anders formuliert: Die genetische Evolution dockte an die kulturelle an, 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 – entscheidend wichtig für die ethische Theoriebildung – auf die Möglichkeit eines Kategorienfehlers hin: Wir können nicht von egoistischen oder altruistischen *Genen* (Dawkins ²1989) 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 Leitfrage 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 also 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 Evolutionstheorie die Frage richten, ob sie zeigen kann, dass wir die Adressaten unserer altruistischen Handlungen immer so auswählen, dass sie letztlich nur unserem eigenen Vorteil dienen. Dagegen könnten die Vertreter der Egoismusthese wieder einwenden, die Menschen verschleierte 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 der 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 durchweg 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 also zur zweiten Lösung. Das

hätte jedenfalls die ethisch interessante 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 ein weiterer Einwand nun mit Blick auf die Folgen einer altruistisch motivierten Handlung formuliert werden: Wie sollten wir sicher sein, für andere Menschen Gutes wollen zu können, wenn wir unseren Handlungen stets nur unsere eigene Bewertung zugrunde legen?¹ 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 altruistischen 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.

4. DIE EBENE DER RECHTFERTIGUNG: OBJEKTIVE GRÜNDE

Die bisherigen Ausführungen zur Motivation altruistischen Handelns gründen in der Überzeugung, dass die Frage der Rechtfertigung auf

¹ Der Versuch, Altruismus und Egoismus dadurch zu unterscheiden, dass eine altruistische Tat als letztes Ziel das Wohl eines anderen Menschen anzielt, auch wenn damit nicht-intendierte eigennützige Konsequenzen verbunden sind (Batson 2002, 91), findet genau an der Frage, ob das dadurch intendierte Ziel dem Anderen wirklich oder nur vermeintlich zugute kommt, seine Grenze.

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 in den weiteren Überlegungen 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. Damit wird einerseits der kognitive Gehalt ethischer Ansprüche verteidigt und andererseits behauptet, dass, wer die Wahrheit eines ethischen Anspruchs erkennt, gleichzeitig auch motiviert ist, entsprechend zu handeln.

Einen wichtigen Beitrag zur Frage der Möglichkeit des Altruismus unter den genannten theoretischen Annahmen hat der Philosoph Thomas Nagel geliefert. Die Frage, ob es reinen Altruismus gibt, selbst wenn das Handeln zum Wohl anderer niemals unabhängig von anderen Motiven auftritt, kann nach Nagel nur auf der Ebene der Gründe beantwortet werden. Weil wir uns entsprechender altruistischer Motive nie sicher sein können und sie schlichtweg postulieren müssen, kann der Ausweg allein darin bestehen, die *Möglichkeit* des Altruismus zu untersuchen und damit auf ein *formales Merkmal* der praktischen Vernunft abzuheben.² Aber auch wenn man den Schauplatz der Entscheidung, ob Altruismus möglich sei, auf die Ebene der Gründe 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, 83f.).³ Dabei ist zu beachten, dass nicht alle subjektiven Gründe egoistisch sind: denkbar ist

² Damit wird eine grundsätzliche Grenze des Versuchs der Introspektion beispielsweise durch die empirische Psychologie offengelegt. Selbst wenn wir altruistische Motive experimentell isolieren können, müssen wir damit rechnen, dass sie in ihrer Wirksamkeit durch den störenden Einfluss anderer Motive geschwächt werden.

³ Dabei dürfen subjektive Gründe nicht mit Motiven identifiziert werden: Ich kann beispielsweise einen persönlichen Grund benennen, einem vorhandenen

als subjektiver Grund die völlige Selbstaufopferung zugunsten anderer. Umgekehrt sind objektive Gründe nicht unbedingt altruistisch, etwa die Aufforderung, die eigenen geistigen Fähigkeiten zu vervollkommen.

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 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 also gleichzeitig wesentliche und unbeliebige Züge der Motivationsstruktur eines Akteurs. Mit dieser Aussage ist noch einmal der Kern der von Nagel entfalteten Argumentation erfasst: Um Motive überhaupt ausbilden zu können, müssen Akteure ein System normativer Prinzipien, die über eine subjektive Einstellung hinausgehen, auf sich selbst anwenden. 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

altruistischen Motiv gegenüber einem ebenfalls vorhandenen egoistischen Motiv den Vorzug zu geben.

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. Über die Ebene der Motivation hinausgehen bedeutet aber nicht, sich von der Kraft der Motive abzuschließen, im Gegenteil: objektive Gründe sind in der Lage, entsprechende Motive – sofern nicht bereits vorhanden – auch zu schaffen.⁴

5. SCHLUSSFOLGERUNGEN FÜR DIE THEOLOGISCHE ETHIK

Welche Schlussfolgerungen können wir aus diesen Überlegungen für die theologische Ethik gewinnen? (1) 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 Fähigkeit zu echt altruistischem Verhalten, wofür es viele Hinweise gibt, dann wäre Moral kein sekundäres Oberflächenphänomene, 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.

⁴ In „The View from Nowhere“ (1989) und „The Last Word“ (1997) revidiert Nagel seine Theorie in einigen Punkten und akzeptiert die Möglichkeit von subjektiven (agent relative) Gründen, für die es kein entsprechendes objektives (agent-neutral) Gegenstück gibt. Lasse sich ein Grund ohne (wesentliche) Rücksicht auf die ihn besitzende Person formulieren, dann sei er „agent-neutral“, sonst „agent-relative“. Obwohl eine rein neutrale bzw. eine auf der reinen praktischen Vernunft beruhende Ethik alle „agent-relative“ Werte zurückweisen müsse, zählten solche Werte doch zu den Quellen der Sittlichkeit.

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. Deshalb kann die These, der Mensch sei von Natur aus ein egoistisches Wesen, empirisch als widerlegt gelten.

(2) 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. Wer von Motiven spricht, signalisiert aber, dass er von der deskriptiven zur normativen Ebene überwechselt. 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 (Breitsameter 2009, 78–86). 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 theologische Ethik wird daraus gefolgert, 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.

(3) 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 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).

(4) 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 die Gesprächspartner 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. Die eingangs beschriebene moderne Emanzipation des Diskurses über die Nächstenliebe aus theologischen Prädispositiven, die den Begriff des Altruismus inaugurierte, ermöglichte ein klareres Bild vom Ideal der Nächstenliebe und

ein kritischeres Verständnis von den 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 geschilderten Sinn einer rein formalen Perspektive ist nicht egoistisches, sondern allein altruistisches Handeln auch vernunftgemäßes Handeln.

LITERATUR

1. Alexander, Richard D. (1987): *The Biology of Moral Systems*, New York.
2. Batson, C. Daniel (2002): *Addressing the Altruism Question Experimentally*, In: Stephen G. Post u.a. (Hgg.): *Altruism and Altruistic Love. Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, Oxford, 89–105.
3. Bayertz, Kurt (1993): *Einführung*. In: Ders. (Hg.): *Evolution und Ethik*, Stuttgart, 7–36.
4. Breitsameter, Christof (2009): *Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte*, Paderborn u.a.
5. Browning, Don S. (2002): *Science and Religion on the Nature of Love*, In: Stephen G. Post u.a. (Hgg.): *Altruism and Altruistic Love. Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, Oxford, 335–345.
6. Buss, David M. (2004): *Evolutionary Psychology*, Boston.
7. Comte, Auguste (1851ff.): *Système de politique positive*, Paris.
8. Darwin, Charles (1859): *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London.
9. Dawkins, Richard (²1989): *The Selfish Gene*, Oxford.
10. Durham, William H. (1991): *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity*, Stanford.
11. Feldman, Marcus W./Zhivotovsky, Lev A. (1992): *Gene-Culture Coevolution: Toward a General Theory of Vertical Transmission*. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 89: 11935–11938.
12. Gintis, Herbert/Bowles, Samuel/Boyd, Robert/Fehr Ernst (2005): *Moral Sentiments and Material Interests: Origins, Evidence, and Consequences*. In: dies. (eds.): *Moral Sentiments and Material Interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life*, Cambridge, Mass./London, 4–39.
13. Hamilton, William D. (1964): *The Genetical Evolution of Social Behavior*. In: *Journal of Theoretical Biology* 37: 1–16; 17–52.
14. Illies, Christian (2006): *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt am Main.

15. Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O. (1981): *Genes, Mind, and Cultures: The Coevolutionary Process*, Cambridge, Mass.
16. Nagel, Thomas (1970): *The Possibility of Altruism*, Oxford.
17. Nagel, Thomas (1989): *The View from Nowhere*, Oxford.
18. Nagel, Thomas (1997): *The Last Word*, Oxford.
19. Ricoeur, Paul (1981), *Hermeneutics and the human sciences*, Cambridge.
20. Siep, Ludwig (1993): Was ist Altruismus? In: Bayertz, Kurt (Hg.): *Evolution und Ethik*, Stuttgart, 288–306.
21. Spencer, Herbert (1978): *Principles of Ethics*, Indianapolis.
22. Trivers, Robert L. (1971): The Evolution of Reciprocal Altruism. In: *Quarterly Review of Biology* 46: 35–57.
23. Vollmer, Gerhard (1993): Möglichkeiten und Grenzen einer evolutionären Ethik. In: Bayertz, Kurt (Hg.): *Evolution und Ethik*, Stuttgart, 103–132.
24. Wilson, Edward O. (1980): *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien.