

»Evolutionäre Ethik 2.0«?¹

Was die evolutionäre Anthropologie neuerdings über die Natur des Menschen sagt und welche ethisch-theologischen Schlüsse sich nahelegen

Rupert M. Scheule, Fulda

Der 50-jährige Bauarbeiter Wesley Autrey wartet am 2. Januar 2007 an der New Yorker U-Bahnstation 137. *Straße/Broadway* auf seinen Zug, als neben ihm der Epileptiker Cameron Hollopeter kollabiert. Autrey und zwei weitere Passanten kommen zu Hilfe, Hollopeter kann aufstehen. Er stolpert aber erneut und fällt auf die Gleise, während sich bereits die Frontleuchten des einfahrenden Zugs Nr. 1 zeigen. Wesley Autrey stürzt sich jetzt auf Hollopeter und drückt ihn zu Boden, die U-Bahn donnert über die beiden hinweg. Hollopeter und Autrey bleiben unverletzt. Nach den Gründen seines Einsatzes gefragt gibt Wesley Autrey lediglich an: »I don't feel like I did something spectacular; I just saw someone who needed help« (zit. nach Buckley 2007).

Warum gibt es Menschen, die wie Wesley Autrey handeln? Warum helfen sie offenbar ohne Eigennutzkalkül, aber auch ohne großen ethischen Begründungsaufwand? Müssen wir unser Gutsein vielleicht gar nicht einem ursprünglicheren Egoismus rational abtrotzen? Ist die Moral, also die Erkenntnis eines verbindlichen Sollens, das sich von einem lustgesteuerten Mögen ebenso unterscheidet wie von einem äußerlich erzwungenen Müssen, womöglich eingeschrieben in unsere natürliche Ausstattung? Diese Variationen über die eine Frage nach dem Verhältnis von Natur und Moral haben eine lange Geschichte in Theologie und Philosophie. Aber es sind die empirischen Wissenschaften, die heute die überraschendsten Antworten auf diese Fragen geben; Antworten, an denen auch die theologische Ethik nicht vorbeikommt.

In diesem Beitrag soll zunächst der anthropologische Forschungsgang der »Moral-Natur-Frage« nachvollzogen werden. Anschließend werden mögliche Konsequenzen für die christliche Ethik erörtert.

Natur und Moral – eine Befunderhebung

Philosophisch-theologische Uneindeutigkeiten

Nochmals: Was bedeutet es, wie Wesley Autrey ein Verhalten zu zeigen, für das gute ethische Gründe sprechen, *ohne* sich auf diese Gründe zu berufen? Ist es ein Hinweis, dass unsere menschliche Natur *ursächlich* etwas mit unserem moralischen Verhalten zu tun hat?

Aristoteles würde diese Frage bejahen. Zu Beginn des Freundschaftskapitels der Nikomachischen Ethik schreibt er, man könne ja »auf Reisen sehen, wie jeder Mensch dem andern verwandt und freund ist« (NE 1155 a 21-22), - und sicher auch an einer U-Bahnstation in Manhattan. Thomas von Aquin pflichtet Aristoteles rundum bei. Der Mensch sei von Natur aus des Menschen Freund: *naturaliter homo homini amicus* (ScG IV 54). Aristoteles und Thomas nehmen für ihre Aussagen schlicht die Alltagsevidenz in Anspruch – und Wesley Autrey scheint sie zu bestätigen. Es ist freilich schwer, jenes *homo homini amicus* zu hören und nicht an die Gegenformel des Thomas Hobbes zu denken: *homo homini lupus* (De Cive, Epist. Dedic. 135/59): Nicht des Menschen Freund sei der Mensch, vielmehr sei er von Natur aus sein misstrauischer, ausschließlich eigeninteressierter Gegenspieler, mit dessen hungrigem Angriff jederzeit gerechnet werden müsse. Wenn der Mensch nicht von Natur aus richtiggehend böse sei, so sei er doch auf alle Fälle nicht von sich aus bereit, sein Verhalten zugunsten eines Andern zu ändern. Damit das passiere, brauche es, so Hobbes, schon wehrhafte Institutionen. Auch Hobbes glaubt seine Auffassung nicht eigens begründen zu müssen, das gewöhnliche Leben sei Beweis genug (vgl. De Cive, 68). Wesley Autreys Verhalten wäre demnach ein positives Devianzphänomen und keinesfalls exemplarisch. Wer

¹ Erschien leicht verändert in: Stimmen der Zeit. 137. Jg. (2012), Nr. 4, 253-264; vgl. www.stimmen-der-zeit.de/.

hat nun recht: Aristoteles und der Aquinate oder Thomas Hobbes? Philosophische Interpretationen von Alltagsverhalten scheinen an dieser Stelle nicht weiterzuführen.

Aber noch nicht einmal die Vorentschiedenheit des christlichen Glaubens bringt unmittelbar eine klarere Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Moral: Ob der Mensch nach dem Sündenfall noch genug Gnadengaben mitbringe, um von sich aus gut zu handeln oder ob er im Sündenfall seine ganze natürliche Gnadenausstattung verloren habe und allein die unbezwingbare Gnade Gottes, niemals aber der Mensch von sich aus das Gute bewirken kann, darüber entzweiten sich bekanntlich Protestanten und Katholiken und innerhalb des katholischen Lagers auch noch einmal Jansensisten und Molinisten.

Antwortversuche der Evolutionswissenschaften

Nun wird man einräumen, dass der neuzeitliche Mensch Fragen nach der Natur eigentlich gar nicht mehr an Philosophie und Theologie richtet, sondern an die empirischen Wissenschaften. Beim Verhältnis von Natur und Moral ist das nicht anders. Dieses fällt in den disziplinären Zuständigkeitsbereich von Evolutionärer Ethik und Evolutionärer Anthropologie. Unter diesen beiden Labels wirken Fächer wie Ethologie, Soziobiologie, Paläoanthropologie und Evolutionspsychologie zusammen, die ihre Erkenntnisse entweder aus Vergleichen von Menschen und Menschenaffen ziehen, oder versuchen, archäologische Funde zu entziffern und zugleich die Subsistenzstrategien heutiger sog. Urvölker im Blick zu behalten. Die Evolutionstheorie, die auch das kirchliche Lehramt seit 1950 für legitim hält (vgl. DH 3896), ist die gemeinsame heuristische Basis dieser Disziplinen. Allerdings scheint es zunächst einmal eine besonders schlechte Idee zu sein, auf dieser Basis nach der Moral zu fragen, passt doch das evolutionäre Prinzip des *Survival of the fittest* im Grunde gar nicht zum Phänomen des Moralischen: Wieso sollten sich im evolutionären Kampf um Reproduktionschancen ausgerechnet so lebensgefährlich menschenfreundliche Naturen wie Autrey gegen all die aggressiven Egomane durchsetzen und ihre Neigung zum Moralischen an ihre Nachkommen vererben dürfen? Schon Darwin selbst sah diese Aporie (1859, 200f, vgl. auch Engels, 2002, 342) und konnte sie nicht auflösen. Das wurde erst viel später versucht.

Inklusive Fitness?

1964 legte William Hamilton das Konzept der »inklusive Fitness« (Hamilton 1964) vor. Seine Grundidee: Wenn man evolutionäre Fitness dadurch unter Beweis stellt, dass man möglichst viel vom eigenen Genpool weitergibt an die nächste Generation, dann sind zwei Neffen genauso gut wie ein Sohn, »inklusive« liegt der eigene Genanteil in der nächsten Generation so oder so bei 50%. Hamilton glaubte damit soziobiologisch erklären zu können, warum wir in unserem sozialen Nahraum und insbesondere unter Verwandten hilfsbereiter sind als gegenüber Fremden: wir sorgen durch einen sog. nepotischen Altruismus schlicht dafür, dass unsere eigenen Gene mit denen unserer Verwandten weitergegeben werden.

Warum aber Menschen – offenbar als einzige Spezies – bereit sind, ihr Verhalten auch zu Gunsten von nichtverwandten Artgenossen wie dem fremden U-Bahnpassagier zu ändern, kann die inklusive Fitness gerade nicht erklären (vgl. Hrdy 2010, 258-262), – zumindest nicht ohne Zuhilfenahme ungesicherter Zusatzannahmen.²

Reziproker Altruismus?

Aus dieser Verlegenheit hilft möglicherweise die Theorie des »reziproken Altruismus« heraus, die Robert Trivers 1971 in die Ursachenforschung des Moralischen einführte (vgl. Trivers 1971).

² So behauptet Hans Mohr 1986, zu einer Zeit also, in der die »inclusive fitness« offensichtlich das vorherrschende evolutionsethische Paradigma war: »Gesamtfitness ist nicht notwendigerweise auf eine Gruppe von Individuen beschränkt, die miteinander durch genetische Verwandtschaft verbunden sind, die also durch viele gemeinsame Gene miteinander in Verbindung stehen. Ein »Freund« z.B. ist eine Person, dessen Merkmale und damit Gene ich schätze, auch wenn ich mit der Person nicht verwandt bin. Ich behandle also einen »Freund« so, als ob er eine Person sei, mit der ich viele Gene teile« (Mohr 1986, 12). Bezeichnenderweise setzt Mohr das Wort »Freund« in Anführungszeichen. Denn just das Freundschaftsphänomen bleibt bei ihm in der Undeutlichkeit eines vagen Analogieschlusses.

Demnach wäre Moral auf ein im letzten doch egoistisches Kalkül von Leistung und Gegenleistung zurückzuführen und Wesley Autrey hülfe nur, weil er im Gegenzug und im Bedarfsfall seinerseits Entgegenkommen erwarte. Ethiker wie Norbert Hoerster halten just dieses eigennützige Geschäft auf Gegenseitigkeit für den ursächlichen Kern der Moral. Hoerster schreibt ausdrücklich, wir müssten uns z.B. unseren Lebensschutz »durch das Zugeständnis fremden Lebensschutzes gleichsam erkaufen« (Hoerster 2002, 78). Der reziproke Altruismus ist also voll anschlussfähig an nutzenkalkulatorische Moralkonzepte, deren Letzthorizont das Eigeninteresse ist. Diese setzen freilich voraus, Moral wäre lediglich ein Phänomen unter Lebewesen, die in der Lage sind, einander zu nützen und zu schaden. Warum wir für Aidswaisen im südafrikanischen Lesotho spenden, lässt sich so aber nicht aufhellen. Nach menschlichem Ermessen werden die Sothos, für die wir spenden, niemals auch nur die Chance bekommen, uns zu schaden oder zu nützen. Um zu erklären, weshalb wir Fremden helfen, von denen wir keine Gegenleistung erwarten können, müsste auch der reziproke Altruismus mit Zusatzannahmen auf der Behauptungsebene arbeiten.

Mutualismus

Aber möglicherweise ist ja Grundannahme falsch, die Urszene der Moral sei, dass der eine – altruistisch - etwas für den andern tue. Die Harvard-Philosophin Christine Korsgaard jedenfalls behauptet:

»The primal scene of morality [...] is not one in which I do something to you or you something to me, but one in which we do something together« (Korsgaard 1996, 275).

Die Aussage hat Michael Tomasello vom Leipziger Max-Planck-Institut (MPI) für Evolutionäre Anthropologie zu einer modifizierten Ausgangsthese inspiriert. Er hält den Altruismus in der Ursachenforschung der Moral für nebensächlich. »Viel entscheidender ist der Mutualismus, durch den wir alle von unseren gemeinsamen Handlungen profitieren« (Tomasello 2010, 50). Mag der reziproke Altruismus Schwarzfahrerphänomene noch zulassen, (also bspw. den Umstand, dass ein Verunglückter die Hilfe eines Andern akzeptiert, aber seinerseits nicht bereit ist im Bedarfsfall zu helfen), so ist der Mutualismus dagegen immun: hier geht es stets um ein gemeinsames Projekt, aus dem man sich nicht verabschieden kann, ohne es zu Fall zu bringen. Wie ließe sich der Mutualismus evolutionsgeschichtlich erklären?

In der Paläoanthropologie werden derzeit zwei mutualistische Urstrategien erwogen, die sich nicht unbedingt ausschließen müssen: die kooperative Jagd (cooperative hunt) und die kooperative Aufzucht (cooperative breeding). Während die Jagdhypothese in der menschlichen Wir-Intentionalität, Kommunikationsfähigkeit, Empathie und Moral (beim Zerteilen des Großwilds) evolutionäre Vorteile sieht (vgl. Esser 1993, 212), stellt die Aufzucht-Hypothese insbesondere unsere Empathiefähigkeit in einem Zusammenhang mit der Eigentümlichkeit, dass der mütterliche Erziehungsanteil des Menschen kulturübergreifend »eher bei 50%« (Tomasello 2010, 71) liegt, während der Anteil der Mütter an der Aufzucht ihrer Kinder bei den Menschenaffen annähernd 100% erreicht. Menscheneltern sind von jeher angewiesen auf die Hilfe sog. »Alloeltern«, also weiterer Gruppenmitglieder, die bei der Kinderversorgung helfen (vgl. Hrdy 2009, 39). Unter Urzeitbedingungen war es für menschliche Eltern von besonderer Wichtigkeit, nicht allein die 13 Millionen Kalorien besorgen zu müssen, die der Nachwuchs von der Geburt bis zur Pubertät braucht. Entscheidend am Mutualismus des cooperative breeding ist die Förderung der Empathiefähigkeit. Nur sein Einfühlungsvermögen versetzt ein Kind der Alloeltern-Gesellschaft in die Lage, die Intentionen seiner Eltern *und* der Alloeltern »zu beobachten und zu bewerten sowie deren Aufmerksamkeit zu erregen und ihre Hilfe einzufordern« (Hrdy 2009, 52). So erreicht es einerseits selbst wohlgenährt die Pubertät und ist andererseits auch in der Lage, die Bedürfnisse nichtverwandter Kinder zu erkennen, wenn es später in die sorgende Fraktion des Alloeltern-Modells wechselt.

Tomasello betrachtet die Mutualismus-These als empirisch bestätigt. Zusammen mit seinen Kollegen am MPI für Evolutionäre Anthropologie führte er zahlreiche Versuche mit Kindern im

Alter zwischen 14 und 18 Monaten durch,³ flankiert von Vergleichstests mit Menschenaffen. Die MPI-Wissenschaftler entschieden sich für die Arbeit mit menschlichen Kleinkindern, da bei dieser Probandengruppe weder mit der einer argumentativen Hinterfütterung des Verhaltens zu rechnen sei, noch damit, dass ihr Verhalten lediglich Erziehungsmaßnahmen widerspiegele, wie das bei älteren Kindern der Fall sein mag. So erschienen tatsächlich Rückschlüsse auf die natürliche Verhaltensausrüstung des Menschen möglich. Alle Versuchsanordnungen variieren ein Schema: Die Kleinkinder werden damit konfrontiert, dass ein Erwachsener, den sie erst seit wenigen Augenblicken kennen, ein Problem hat, das er nur mit etwas Hilfe lösen kann. Er verstaubt z.B. Zeitschriften in einem Schrank, kann dies aber nicht fortsetzen, als die Schranktür zufällt. Im einschlägigem Versuch öffnen 22 von 24 der kleinkindlichen Probanden dem fremden Erwachsenen die Schranktür (vgl. Warneken/Tomasello 2006). Sie packen nach Kräften mit an, obwohl davon auszugehen ist, dass in ihrem Alter noch keine ernsthafte Moralerziehung stattgefunden hat. Diese Resultate bestätigen sich auch in interkulturellen Vergleichen, was umso beachtlicher ist, als verschiedene Kulturen auch verschiedene Startzeiten und Reihenfolgen für die Moralerziehung kennen (vgl. Callaghan u.a. 2011). Tomasello sieht zudem Anzeichen, dass »die uns am nächsten verwandten Primaten – auch solche, die wenig menschlichen Kontakt hatten – Hilfsverhalten zeigen, das unserem ähnelt« (Tomasello 2010, 24).

So folgern die Leipziger Anthropologen, dass »es in der Natur des Menschen liegt, anderen bei der Lösung solch einfacher Probleme zu helfen« (Tomasello 2010, 22). Zum universellen, angeborenen Kernwissen (core knowledge) von uns Menschen gehörten, so Tomasello, nicht nur elementare Vorstellungen von Gegenständen, Zahlen und Raum, wovon die psychologische Kleinkindforschung schon länger ausgeht (vgl. Spelke 2010, 112ff), sondern auch bestimmte prosoziale Verhaltensformen. Insbesondere glaubt Tomasello in seinen Studien den Nachweis erbracht zu haben, dass Menschen – und nur Menschen - von Natur aus zu einer geteilten Intentionalität (»shared intentionality«, Tomasello 2009, 39) fähig seien. Sie hätten die »Fähigkeit, mit anderen in kooperativen Unternehmungen gemeinsame Absichten zu verfolgen und Verpflichtungen einzugehen« (Tomasello 2010, 11f). Das heißt, Menschen sähen eine Situation und erkennen auf der Basis einer angeborenen »we-ness« (Tomasello 2009, 41), die sie mit anderen Menschen verbinde, spontan ihre Rolle bei der Klärung der Situation. Tomasello fand heraus, dass bereits 18 Monate alte Kinder zur sog. Akteurneutralität fähig sind, d.h. sie betrachten Situationen mit den in ihr enthaltenen Rollenerwartungen aus der Vogelperspektive, nehmen dann eine bestimmte Rolle ein, können diese aber auch im Rahmen des »Wir«-Projekts wechseln, wenn es sein muss. Auch ausführlichste Versuchsreihen ergaben übrigens keinen Hinweis, dass irgendein anderes uns bekanntes Lebewesen hierzu ebenfalls fähig ist.

Neigung zu Normen

Dem Ethiker fällt an dieser Stelle auf, dass es von einer so verstandenen Akteur-Neutralität nur noch ein kleiner Schritt ist zur Grundoperation des ethischen Objektivismus, soziale Situationen aus der unparteilichen Perspektive eines »impartially sympathetic observer« (vgl. Smith 1977, 200ff.) zu interpretieren oder jener einer »allgemeinen Gesetzgebung«, wie wir es aus der kantianischen Tradition kennen. Tatsächlich sieht Tomasello nicht nur den selbstverständlichen Vollzug von »we-ness« tief verwurzelt in der Menschennatur, sondern auch das Generieren von universalen Normen zum Schutz des Wir. Er behauptet, wir hätten von unseren hominiden Vorfahren eine natürliche Neigung zu *Kooperationsnormen* geerbt, also zum Aufbau sozialen Drucks, um Kooperationen aufrechtzuerhalten. Die Experimente am Leipziger MPI zeigen jedenfalls, »dass Kinder schon nach einer kurzen gemeinsamen Aktivität [etwa bei Spielen] mit einem Erwachsenen bereitwillig schlussfolgern, dass dies die richtige Art ist, etwas zu tun – dass »wir« es so tun« (Tomasello 2010, 77) und dass sie protestieren, wenn man von diesem das Wir-Projekt schützenden normativen Muster abweicht. Nicht minder wichtig scheint unsere Neigung zu sog. *Konformitätsnormen* zu sein:

³ Filmaufnahmen zu Tomasellos Versuchen sind verfügbar unter www.bostonreview.net/whywecooperate [28.03.2011].

»At some point in human evolution, it became important for individuals in a group to all behave alike; there arose pressure to conform. The proximate motivation here is to be like others, to be accepted in the group, to be one of the »we« that constitutes the group« (Tomasello 2009, 93).

Konformitäts- und Kooperationsnormen sind aber keine wehrhaften Institutionen im Sinne von Thomas Hobbes, sie dienen nicht dazu, einem »Volk von Teufeln« (Kant ZEF, Werke VI, 223) die »we-ness« aufzunötigen, sie versperren lediglich die Lernwege weg vom Wir.

Damit Kooperations- und Konformitätsnormen in einer Gruppe auch über einzelne Situationen hinaus funktionieren, bedarf es einer wichtigen weiteren Zutat: eines sprachlich vermittelten Abstraktionsvermögens. Tomasello sieht erste Anzeichen hierfür in kindlichen Als-ob-Spielen. Diese seien die ontogenetischen und womöglich auch die phylogenetischen Vorläufer kollektiver Vereinbarungen: »Wenn Kinder vereinbaren, dass ein Holzblock ein Stück Seife sein soll, so ist dies ein Schritt in Richtung einer gemeinsamen institutionellen Realität, in der Objekte und Verhaltensweisen durch kollektive Vereinbarungen und Praktiken einen speziellen deontischen Status erhalten« (Tomasello 2010, 80). Die als-ob-Spiele unserer Kinder, der Geldwert eines bunten Papierschnipsels und die Verbindlichkeit einer moralischen Norm haben allesamt gemein, dass sie auf die Zustimmung der Beteiligten angewiesen sind.

Kritik

Tomasellos Thesen laden ein zur Widerrede, - und zwar durchaus auch im buchstäblichen Sinn: In seinem Büchlein *Why We Cooperate* sind Beiträge illustrierter Fachkollegen abgedruckt, die, Tomasellos Anregung folgend, seine Arbeit unverblümt kritisieren. Unter diesen Repliken verdient jene von Carol S. Dweck, einer weltweit führenden Sozialpsychologin, besondere Aufmerksamkeit. Ohne an Tomasellos Befunderhebungen bei den Versuchen mit Kleinkindern zu zweifeln, stellt sie doch seine Folgerung in Frage, dass sich das Sozialverhalten der Probanden auch noch nach ihrem ersten Lebensjahr so unverfälscht zeige, dass man Rückschlüsse auf ein naturales Kernwissen ziehen könne. Aus ihrer Sicht müsste man »erst nachweisen, dass es in den ersten zwölf Monaten keine Prozesse gibt, bei denen Kinder die Handlungsformen, Wünsche und Werte von Erwachsenen wahrnehmen und versuchen, entsprechend zu handeln« (Dweck 2010, 101). Dwecks Linie folgt auch der Berliner Forensiker Hans-Ludwig Kroeber. Für ihn ist nicht die Prosozialität als solche angeboren, vielmehr sind es die »Lernprozesse der Prosozialität« (Kroeber 2011, 38), die im ersten Lebensjahr begännen und sich sodann durchaus im Sinne des klassischen Kohlberg'schen Stufenmodells moralischer Entwicklung vollzögen (vgl. Kohlberg 1968). Gerade das aber kann mit Tomasellos Forschungsergebnissen im Rücken bezweifelt werden. Hatte Kohlberg seinerzeit behauptet, Kinder auf den unteren beiden Stufen der Moralentwicklung seien ausschließlich an Strafvermeidung und Belohnung interessiert, so können Tomasello und Kollegen den sog. *overjustification effect*⁴ auch für das prosoziale Verhalten von Kleinkindern bestätigen: In ihren Testreihen mit 20-Monate alten Kindern zeigt sich,

children »continued to help on a high level in the subsequent test phase when no material or social reward was offered and when helping entailed interrupting an attractive activity (almost three fourths of the time across all conditions). However, children in the Reward condition, who had previously received a material reward, helped less« (Warneken/Tomasello 2008, 1787).

Wenn Lernen stets auch Lernen am Erfolg ist (vgl. Bandura 1971 u.a.), dann sprechen Tomasellos Versuche wohl gegen die Lerntheorie des Moralischen.

Vorbehaltlich des fallibilistischen Grundsachverhalts, dass alle empirische Forschung nur so lange Akzeptanz verdient, wie sie nicht widerlegt wird, können wir die derzeitigen Erkenntnisse der

⁴ Als klassischer empirischer Beleg für den *overjustification effect* vgl. Lepper u.a. 1973. In dem hier dokumentierten Test mit drei- bis fünfjährigen Kindern ging es allerdings um die Auswirkungen von Belohnungen auf ihre Lust am Zeichnen. Diese lässt nach bei materieller Entlohnung.

Moralanthropologie also wie folgt zusammenfassen: Der Mensch ist das Tier, das Wir sagt (vgl. Greffrath 2009). Die Fähigkeit zu Empathie und geteilter Intentionalität sowie zur abstrahierenden Akteur-Neutralität und seine Neigung, eine als Wir-Projekt erkannte Unternehmung durch geteilte Normen zu schützen machen ihn zum Solitär der Evolutionsgeschichte.

Schlussfolgerungen

Homo animal naturaliter morale

Zunächst lässt sich sagen, dass in der eingangs skizzierten »Thomas Hobbes gegen Thomas von Aquin«-Kontroverse Tomasello klar auf Seiten des Aquinaten steht. Seine Arbeit stützt die These: *homo homini non lupus, sed amicus*.

Ferner können wir mit Tomasello behaupten, dass der Mensch von Natur aus eben nicht nur ein *animal morabile* ist, also ein Wesen, das zwar die neurobiologischen Voraussetzungen zur Entwicklung von Moral mitbringt, aber die Moral erst noch »aus eigener Kraft und nach eigenen Kriterien entwickeln« (Höffe 2007, 115) muss. Es bedarf keines zusätzlichen »basale[n] Imperativ[s]« (Höffe 2007a, 48), die Anlagen zum Moralischen erst noch zu entfalten. Wenn Moral die Eigenschaft ist, ein auf menschlicher »we-ness« basierendes Sollen zu erkennen und danach zu handeln, so scheint sie eine natürliche Mitgift zu sein und in diesem Sinne gilt: *Homo animal naturaliter morale*. Es ist erst eine Sache des Sozialisationsprozesses, das in bestimmte Situationsdefinitionen eingeschriebene Sollen nicht mehr zu sehen (vgl. Tomasello 2010, 46), - was übrigens erklärt, weshalb es natürlich auch am U-Bahnsteig 137. *Straße/Broadway* Menschen gab, die eher wegschauten als zu helfen.

Homo animal ethicum

Tomasello bescheinigt dem Menschen allerdings nicht einfach eine amorphe Sollenssensibilität, er gibt auch der Ethik – also dem Geschäft der Begründung des Sollens - anthropologische Tiefe: Normen so zu setzen, dass sie für alle Beteiligten zustimmungsfähig werden, reicht weit zurück in die Entwicklungsgeschichte des homo sapiens. Der Mensch ist offenbar seiner Natur nach nicht nur moralisch, er ist das Ethik treibende Lebewesen: *homo animal ethicum*.

Alter ethischer Naturalismus oder »Evolutionäre Ethik 2.0«?

Die hier vorgestellten Forschungsarbeiten bedeuten keinen Punktsieg für den ethischen Naturalismus, also jener Anschauung, derzufolge sich ethische Aussagen komplett in naturwissenschaftliche übersetzen lassen (vgl. Quante 2003, 113) und man eigentlich gar keine *Gründe* brauche fürs Moralischsein, weil nämlich die evolutionsbiologischen *Ursachen* schon ausreichen.

Dass ich mich mit genau jener und keiner anderen moralischen Handlung identifiziere, sie also mit guten Gründen aus einem Set von Möglichkeiten auswähle und bereit bin, sie auf der Basis dieser Gründe auch zu rechtfertigen, lässt sich nicht durch naturwissenschaftliche Ursachenforschung begreifen. Die evolutionäre Anthropologie kann und will nicht diese Innenseite der Moral aufhellen. Sie will nicht erklären, dass ich bereit bin zu moralischen Handlungen, weil sie *moralisch* sind (und nicht nur, weil sie meiner natürlichen Ausstattung entsprechen). Wer Ursachen mit Gründen gleichsetzt oder glaubt, Ursachen könnten Gründe ersetzen, vermischt eigenständige Begriffe und reduziert, wo nicht reduziert werden kann.

Doch auch wenn man die Ursachen und die Gründe des Moralischen nicht durcheinander bringen darf, so kann doch das Ich, das auf der Innenseite der Moral gleichsam mit guten Gründen hantiert, die Außenseite der Moral – ihre naturalen Ursachen – bewerten. Und wie anders als moralisch gut sollte man es finden, dass der Mensch von Natur aus moralisch ist und das Geschäft moralischer Normensetzung auf der Basis von Gruppenkonsens betreibt? Die Moralnatur des Menschen und die normierende Absicherung des Moralischseins sind nicht moralisch neutral. Sie sind moralisch bejahenswert; der moralische Mensch kann also nicht anders als Ja sagen zu seiner Natur, sofern sie sich als Moralnatur erweist.

Die ethischen Konsequenzen dieses Befundes könnten so lauten:

- Wir haben einerseits mit der Moral der Andern zu rechnen, d.h., wir sind moralisch verpflichtet, die Moralität und die Menschen, zu deren Natur die Moral gehört, zu achten und zu schützen. Kein ethischer Kulturrelativismus kann uns von der kategorischen moralischen Schutzpflicht gegenüber anderen moralischen Lebewesen abbringen.
- Andererseits müssen wir natürlich auch unserer eigenen Moralnatur moralisch begegnen. Sie verdient nicht nur den Respekt und Schutz durch Andere, sondern auch eine Bejahung durch uns selbst. Wir sind moralisch verpflichtet, unserer Moralnatur gemäß und nicht gegen sie zu leben.
- Ethik, die als Sicherungsdienst am Moralischen aufgefasst wird, partizipiert auch an der moralischen Dignität des Moralischen.

Eine so verstandene »Evolutionäre Ethik« beschreibt nicht bloß die Moralnatur des Menschen. Sie will auch nicht vernünftige Normenbegründung abschaffen durch naturwissenschaftliche Tatsachenbehauptungen. Und ein festgezurrttes Paket materialer Bestimmungen des guten Menschseins im Stile des alten Naturrechts liefert sie schon gar nicht. Sie ruft die menschliche Natur zur Zeugin für die Moralbewandtnis auf und nimmt im Gegenzug die Moralbewandtnis in die Pflicht für die Sorge um die menschliche Natur. Darin könnte eine Eigenart liegen, die von einer »Evolutionären Ethik 2.0« zu sprechen erlaubt.

Das Desiderat: Globalisierung des Wir-Projekts

Real existierende Moral hat eine fatale Schattenseite: Sie neigt zur Ausgrenzung. Wenn Konformitätsnormen ein Wir-Projekt gegen Fremdes und Anderes positionieren können, sind sie besonders wirksam. Die schrecklichsten Verbrechen der Menschheitsgeschichte beruhen geradezu auf einer moralischen Mobilmachung von »we-ness« gegen (Mit-)Menschen, die zuvor aus dem »Wir« hinausdefiniert wurden.⁵

Nicht nur zur Verhinderung von Völkermorden wird es künftig wichtig werden, das menschliche Wir-Projekt zu globalisieren. Alle großen Herausforderungen der Menschheit vom Klimawandel über die Migrationsproblematik, den demografischen Wandel bis zu den Folgen der Finanzkrise sind schwerer (oder gar nicht) zu bewältigen, wenn wir festhalten an der kleinräumigen Wir-Kultur, die unsere Gattung in den vergangenen 100 000 Jahren praktiziert hat.

Als Schulungsprogramm zur solidarischen Entgrenzung unserer Situationswahrnehmung könnte das Christentum eine wichtige Rolle spielen.

Für eine christliche Wahrnehmungsethik

Radikal entgrenzte »we-ness« ist ein Urmotiv christlicher Ethik, wie es sich exemplarisch im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter zeigt (vgl. Lk 10,25-37). Hinter der lukanischen Geschichte steht der Appell, die eigene Situationswahrnehmung zu ändern. Der Priester sah den Ausgeraubten und »ging weiter« (Lk 10,31), ebenso der Levit. Ganz offensichtlich verweigern die beiden ihre Wir-Intentionalität dieser Situation. Nur der Mann aus Samarien, der Heide, der Andere, macht diese Situation zu seiner eigenen, nimmt die Rollenzuschreibung des Wir-Projekts an und hilft. Rudolph Schnackenburg weist darauf hin, dass der Evangelist »die Frage nach dem Nächsten durch die Erzählung Jesu dahin verschiebt, wer dem Wundgeschlagenen Nächster geworden ist (V. 36)« (Schnackenburg 1986, 91). Dass man dem Nächsten beistehen muss, war ja von jeher jüdischer common sense (vgl. Lev 19,34). Aber sich durch eine radikal entgrenzte Situationswahrnehmung zu *eines jeden Nächsten machen zu sollen*, darin liegt das Unerhörte des Gleichnis-

⁵ Alle Völkermorde des 20. Jahrhunderts wurden, so Harald Welzer, mit dem Gestus einer hochmoralischen »we-ness«-Verteidigung verübt. Mord erschien nicht als Mord, »sondern – wie im Fall des Holocaust – als »Sonderbehandlung«, als Erfüllung der »Gesetze der Natur«, als »Endlösung der Judenfrage« [...] Die häufig geäußerte Annahme, man habe es mit sprachlicher Verschleierung zu tun, führt in die Irre. Im Nationalsozialismus hielt man die Juden im biologischen Sinn für Schädlinge am Volkskörper; folgerichtig wurden sie mit Zyklon B, einem Schädlinggift, getötet. In Ruanda tötete man, wie man Unkraut bekämpft« (Welzer 2008, 89).

ses. Es ist dies ein wahrnehmungsethischer Imperativ, der den Gläubigen gilt und gerade *sie* zu motivierten Impulsgebern für eine Globalisierung des Wir-Projekts machen muss.

Am Ende scheint es aus christlicher Sicht doch nicht nur um »Natur und Moral« zu gehen, sondern auch um »Gnade und Moral«. Denn begnadet mit ihrem Erlösungsglauben wissen sich die Christen noch einmal als Mitspieler in einem ganz großen Wir-Projekt: Der trinitarische Gott, der nur im Wir ganz bei sich selbst ist, blieb sich auch in seiner Transzendenz treu: er wurde einer von uns. Ist der Mensch das Tier, das Wir sagt, so ist der Gott der Christen der Gott, der Wir sagt. Und niemand, dem sich der Mensch gewordene Gott zur Seite gestellt hat, kann seinerseits andere Menschen für deplatziert halten im Wir-Projekt umfassender Solidarität.

Fazit

Wesley Autrey rettet am 2. Januar 2007 die menschliche »we-ness« auf einem New Yorker U-Bahnsteig aus einer dramatischen Gefahr. Die aktuellen Forschungen der Moralanthropologie zeigen, dass wir Autrey nicht auf das Podest der heroischen Einzeltäterschaft stellen dürfen, sondern für uns zugehörig zu halten haben. Wir alle bringen als Menschen diesen merkwürdigen Zug zum Moralischen schon mit, Moral muss nicht erst unter Laborbedingungen entwickelt und uns wie etwas Fremdes implantiert werden. Es geht darum, Moral nicht zu verlernen, Moral durch Ethik zu schützen und dafür zu sorgen, dass Moral nicht in Stellung gebracht wird *gegen* Menschen, wer und wo immer sie sind.⁶

Literatur

- Bandura, Albert (1971): Social Learning Theory. New York.
- Buckley, Cara (2007): Man Is Rescued by Stranger on Subway Tracks. In: The New York Times. January 3, 2007, online unter <http://www.nytimes.com/2007/01/03/nyregion/03life.html?ex=1325480400&en=bf239e4fab06ab5&ei=5090&partner=rssuserland&> [21.03.2011].
- Callaghan, Tara (2011) u.a.: Early Social Cognition in Three Cultural Contexts. In: Monographs of the Society for Research in Child Development. Hoboken, NJ.
- Dweck, Carol S. (2010): Kommentar. In: Tomasello, Michael: Warum wir kooperieren. Berlin (edition unseld), 95-101.
- Engels, Eve-Marie (2002): Evolutionäre Ethik. In: Hübenthal, Christoph u.a. (Hg.): Handbuch Ethik. Stuttgart, 340-346.
- Esser, Hartmut (1993): Soziologie. Allgemeine Grundlagen. Frankfurt/M. u.a.
- Gabriel, Karl (1998): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg/Br. 1998 (6. Aufl.) (Quaestiones Disputatae ; 141).
- Greffrath, Mathias (2009): Das Tier, das »Wir« sagt. In: DIE ZEIT, Nr. 16 (08.04.2009), online unter: <http://www.zeit.de/2009/16/PD-Tomasello> [28.03.2011].
- Hamilton, William D. (1964): The Genetical Evolution of Social Behavior. In: Journal of Theoretical Biology. 7. Jg., 1-52.
- Hoerster, Norbert (2002): Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay. Stuttgart (Universal-Bibliothek ; 18186).
- Hobbes, Thomas (1642/1983): De Cive. The Latin Version. A Critical Edition. In: Works, vol. II. Oxford.
- Hrdy, Sarah Blaffer (2009): Mothers and Others – Mütter und Andere. Wie die Evolution uns zu sozialen Wesen gemacht hat. Berlin.
- Jensen, Keith u.a. (2006): What's in for me? Self-Regard Precludes Altruism and Spite in Chimpanzees. In: Proceedings of the Royal Society of London. B 273, 1013-1021.
- Korsgaard, Christine (1996): Creating the Kingdom of Ends. Cambridge/UK.
- Kroeber, Hans-Ludwig (2011): Prosoziale Persönlichkeit. Warum ist kooperatives, normorientiertes Verhalten der Normalfall? In: Der Nervenarzt. Nr. 1, 37-42.
- Lepper Mark R. u.a. (1973): Undermining children's intrinsic interest with extrinsic reward: A test of the »overjustification« hypothesis. In: Journal of Personality and Social Psychology, vol. 28, 129-137.
- Mohr, Hans (1986): Evolutionäre Ethik. In: Information Philosophie, Nr.4, 4-16.
- Moll, Sebastian (2007): Der gefledderte Held von New York. Online unter: <http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,480547,00.html> [29.03.2011]
- Quante, Michael (2003): Einführung in die Allgemeine Ethik. Darmstadt (Einführungen Philosophie).

⁶ Meinem Kollegen Prof. Bernd Goebel danke ich herzlich für seine kritischen Anmerkungen zum Text.

- Schnackenburg, Rudolf (1986): Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. 1: Von Jesus zur Urkirche (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband 1).
- Spelke, Elizabeth S. (2010): Kommentar. In: Tomasello, Michael: Warum wir kooperieren. Berlin, 108-123.
- Tomasello, Michael (2009): *Why We Cooperate*. Cambridge/Mass.; dt. (2010): Warum wir kooperieren. Berlin.
- Trivers, Robert L. (1971): The Evolution of Reciprocal Altruism. In: *Quarterly Review of Biology*. 46. Jg., 35-57.
- Warneken, Felix/Tomasello, Michael (2006): Altruistic helping in human infants and young chimpanzees. In: *Science*, vol. 31, 1301-1303.
- Warneken, Felix/Tomasello, Michael (2008): Extrinsic Rewards Undermine Altruistic Tendencies in 20-Month-Olds. In: *Developmental Psychology*, Vol. 44, No. 6, 1785–1788.
- Welzer, Harald (2008): *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*. Frankfurt/M.

- Abstract -

Wie kommt die Moral zum Menschen? Muss sie einem ursprünglichen Egoismus rational abgerungen werden oder gehört sie immer schon und wesentlich zu uns? Die evolutionäre Anthropologie gibt auf diese Fragen in jüngster Zeit aufregend neue Antworten und legt den Schluss nahe: Der Mensch ist das von Natur aus moralbegabte Lebewesen. Nicht im Altruismus, sondern der »Wir-haftigkeit« (*weness*) geteilter Intentionalität macht sie den Ursprung des Moralischen aus. Die Ethik sieht sich von diesem Befund veranlasst, einen moralischen Umgang mit der Moralnatur des Menschen anzumahnen. Eine spezifisch christliche Ethik hat zudem darauf hinzuweisen, dass der Glaube an einen trinitarischen Gott, der nur im Wir ganz bei sich selbst ist und der sich – indem er einer von uns wurde - auch in der Transzendenz treu blieb, dem humanen Wir-Projekt eine genuin christliche Plausibilität gibt. Niemand, dem sich der Mensch gewordene Gott zur Seite gestellt hat, kann seinerseits andere Menschen für deplatziert halten im Wir-Projekt umfassender Solidarität.