

Christian Schwarke

Gebote, Gene und Gewissen

Versuch einer Hermeneutik des Dekalogs im Spannungsfeld von Handlungs-determination und Freiheit (2)

Die Existenz von Geboten setzt zweierlei voraus: Zum einen gibt es Handlungen, die vermieden werden sollen. Zum anderen wird es für möglich gehalten, diese Handlungen durch Appelle zu vermeiden. Appelle aber können nur dort sinnvoll sein, wo man neben einer gewissen Einsichtsfähigkeit die Möglichkeit unterstellt, sich entsprechend dem Gebotenen zu verhalten. Der Mensch als Adressat des Gebots muss frei sein, es zu befolgen. Ist das aber eine zutreffende und sinnvolle Annahme?

Die folgenden Überlegungen wollen die „Hermeneutik des Dekalogs“ auf die naturwissenschaftlichen Zweifel an der Willens- und Entscheidungsfreiheit des Menschen beziehen: Ist es sinnvoll, Gebote – welchen Inhalts auch immer sie sein mögen – aufzustellen und zu tradieren, wenn der Mensch gar nicht die Freiheit hat, sich für oder gegen sie zu entscheiden?

Die Frankfurter Allgemeine Zeitung führt in ihrem Feuilleton zur Zeit eine Debatte darüber, ob die moderne Hirnforschung uns lehre, dass es so etwas wie Freiheit menschlichen Handelns gar nicht gäbe¹. Alles, was wir als bewusste Handlungen und Entscheidungen wahrnehmen, so Wolf Singer, Protagonist der deterministischen Position, sei de facto auf die Bereitstellung von Nervenpotentialen zurückzuführen, die wir nicht steuern. Vielmehr steuerten diese naturwissenschaftlich beschreibbaren Zusammenhänge uns. Ihre besondere Dramatik gewann die bisherige Debatte dadurch, dass Wolf Singer forderte, über eine Neufassung des Strafgesetzes nachzudenken. Wenn unser Handeln nicht frei sei, könnten wir Menschen auch nicht im herkömmlichen Sinne für unser Tun verantwortlich gemacht werden.

Nun ist diese Debatte nicht ganz neu. Die sich durch die gesamte Geschichte der Philosophie ziehende Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele ist im Kern eine Diskussion um die Freiheit des Handelns. An der Wende zum 20. Jahrhundert haben dann Soziologen und Psychologen die alte theologische Erkenntnis erneuert, dass der Mensch nicht Herr im eigenen Hause sei. Und schließlich hat die Genetik in den letzten 20 Jahren an

¹ Zusammenfassend: Christian Geyer: Hirn als Paralleluniversum, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.6.2004, Nr. 149, S. N 3.

verschiedenen Stellen die Behauptung aufgestellt, dass nicht etwa die Umwelt, sondern die Gene unser Verhalten bestimmen.

Welche Rolle kann nun, das ist meine Frage, eine moralische Anweisung, wie sie der Dekalog darstellt, noch spielen, wenn sich herausstellen sollte, dass die Wahlfreiheit in Bezug auf mein Handeln nur ein Trugbild darstellt.

Ich möchte dieser Frage in zwei Schritten nachgehen. Erstens soll es um die möglichen Wissensbestände in Naturwissenschaft und Theologie gehen. Zweitens dann soll der Dekalog vor dem Hintergrund naturwissenschaftlicher Theorien interpretiert werden. Daran soll deutlich werden, dass naturwissenschaftliche Theorien durchaus nicht zu eindeutigen Ergebnissen führen, wenn man ihre Aussagen auf kulturelle Phänomene ausweitet. Daher bedarf es auch an diesem Punkt tatsächlich einer Hermeneutik des Dekalogs. Ich will vorausschicken, dass es mir als zu einfach erscheint, die Naturwissenschaft mit dem Hinweis zu erledigen, sie rede entweder von anderen Dingen² als Theologie und Philosophie, oder sie differenziere nicht hinlänglich.³ Man muss sich nur daran erinnern, dass auch die Theologie spätestens seit Augustin vehement darauf hingewiesen hat, dass der Mensch zumindest im Blick auf sein Heil durchaus unfrei sei.

1. Über naturwissenschaftliche Modelle menschlichen Verhaltens

Die Diskussion um die Freiheit oder Determiniertheit menschlichen Verhaltens wird oft so geführt, als ginge es darin um klar abgrenzbares Wissen. Bei näherer Betrachtung erweist sich diese Annahme jedoch als problematisch, was im folgenden an vier Beispielen erläutert werden soll.

Die gegenwärtige Diskussion um die Freiheit menschlichen Verhaltens in der Gehirnforschung hat ihre unmittelbaren Vorläufer in der Genetik, und zwar in der Suche nach Genen, die für ein bestimmtes Verhalten verantwortlich sind oder sein könnten, z.B. Gene für Alkoholismus, Aggression oder Homosexualität. Die öffentliche Diskussion um eine mögliche genetische Determination des Verhaltens begann in den 70er Jahren, als Richard Dawkins im Jahr 1976 sein Buch „The Selfish Gene“⁴ und Edward O. Wilson 1978 sein Buch „On Human Nature“⁵ und veröffentlichte. Damals wie heute basieren Aussagen über das Verhältnis von Genen und

² So Karl Barth (vgl. ders.: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1, Zürich, ⁵1988, S. 4).

³ So in der zitierten Debatte über die Hirnforschung Eberhard von Schockenhoff: Wir Phantomwesen. Die Grenzen der Hirnforschung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.11.2003, Nr. 267, S. 31.

⁴ Richard Dawkins: Das egoistische Gen (1976), Reinbek, 1996.

⁵ Edward O. Wilson: Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens, Frankfurt am Main, 1980.

Verhalten auf der Deutung von Korrelationen: Ein bestimmtes Verhalten wird in Beziehung gesetzt zu gemeinsam vererbten Chromosomen oder Teilen davon. Es handelt sich also nicht um die Entdeckung kausaler Beziehungen im eigentlichen Sinne. Auf dieser Basis sind gleichwohl vor allem in sogenannten Zwillingsstudien durchaus eindrucksvolle Ergebnisse entstanden. So zeigt sich etwa, dass der Intelligenzquotient bei eineiigen Zwillingen nahezu doppelt so stark korreliert wie bei normalen Geschwistern⁶. Darüber hinaus wurden genetische Zusammenhänge hinsichtlich der Häufigkeit des Kirchenbesuchs, der Einstellung zur Sexualität, zum Militär, zu politischen Parteien und zur „religiösen Rechten“ gefunden.⁷

Sowohl in der Öffentlichkeit als auch in der Fachwelt wurde und wird die Gültigkeit solcher Erkenntnisse kontrovers diskutiert. Im Blick auf die uns beschäftigende Frage, ob der Mensch frei sei, Gebote befolgen zu können, geht es jedoch nicht vorrangig um die Richtigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Entscheidend ist vielmehr die Frage, was wir eigentlich entdecken können, wenn wir naturwissenschaftliche Fragen an das Verhalten stellen. Eine Grundregel naturwissenschaftlich seriöser Suche nach Genen ist nämlich die Forderung, dass ein Phänotyp, also die Erscheinung, genau beschrieben sein muss, um den Genotyp bestimmen zu können. Das aber ist bei sämtlichen verhaltenswissenschaftlichen Fragen nicht der Fall. Wir wissen weder, was Homosexualität, noch was Aggression oder etwa die Neigung, eine bürgerliche Partei zu wählen, verhaltensbiologisch betrachtet genau sind. Das kann auch gar nicht anders sein. Denn Begriffe für Verhaltensweisen bezeichnen eine soziale Beziehung, keinen naturwissenschaftlichen Zusammenhang. Das eigentliche Problem liegt daher in einer Übersetzung sozialer Phänomene in einen naturwissenschaftlich beschreibbaren Sachverhalt. Erst dann könnte man präzise Ergebnisse erwarten. Anders gesagt: Jede Behauptung über die genetische Determination eines Verhaltens nimmt eine doppelte Übertragung vor. Zunächst wird ein sozialer Begriff als naturwissenschaftliche Größe behandelt. Sodann wird ein naturwissenschaftliches Ergebnis als soziologische oder psychologische Aussage gedeutet. In die eine wie in die andere Richtung fehlen uns aber bislang methodisch sichere Möglichkeiten der „Übersetzung“.

⁶ Vgl. V. Elving Anderson: A Genetic View of Human Nature, in: Warren S. Brown; Nancy Murphy; H. Nowton Malony (Hg.): Whatever Happend to the Soul. Scientific and Theological Potraits of Human Nature, Minneapolis, 1998, S. 49-72; hier S. 58. Allerdings handelt es sich nie um eine schlichte Identität. So gibt es etwa bei Zwillingen, die gemeinsam aufwachsen, eine stärkere Korrelation als bei getrennt aufgewachsenen Zwillingen, selbst wenn sie eineiig sind.

⁷ Vgl. Lindon Eaves: Behavioral Genetics, or That's Missing from Theological Anthropology? in: Carol Rausch Albright; Joel Haugen (Hg.): Beginning with the End: God, Science, and Wolfhart Pannenberg, Chicago, 1997, S. 345; zit. nach Andersen, a.a.O., S. 63.

Als zweites Beispiel ziehe ich die sogenannte Soziobiologie heran. Wurde in der Suche nach „Verhaltensgenen“ ein methodisches Problem deutlich, so zeigt die Soziobiologie, dass man auch eine Naturwissenschaft nicht wertneutral betreiben kann, wenn man werthaltige Gegenstände untersuchen will. Man kann sich das Problem an der Frage verdeutlichen, ob es so etwas wie Altruismus gibt. Die Prämisse der natürlichen Selektion innerhalb der klassischen Evolutionstheorie schien die Existenz von Altruismus lange Zeit auszuschließen. Nun zeigte sich aber, dass im Tierreich durchaus ein Altruismus anzutreffen ist, der weder mit der Erhaltung der Art noch des Individuums zu erklären war. Die Lösung dieses Problems lag bekanntlich darin, einen Egoismus der Gene zu postulieren, der mit einem Altruismus auf der Ebene der Individuen durchaus vereinbar schien. Die Soziobiologie verlagerte damit die Bezugsebene in den Bereich der Gene, um einen theorieimmanenten Anti-Altruismus aufrecht erhalten zu können. Auf welchen Grundentscheidungen das basiert, wird nicht zuletzt an der Wahl der ökonomischen Begrifflichkeit in der neueren Soziobiologie deutlich.⁸ Daran ist nichts Falsches und schon gar nichts Verwerfliches, aber es ist eben ein *bestimmtes* Paradigma, das hier gewählt wurde, um die Befunde aus der Beobachtung zu deuten. Die Verwendung solcher Deutungsrahmen ist auch unvermeidlich, wenn ein naturwissenschaftlicher Befund zu einer relevanten Erkenntnis werden soll. Aber die Wahl eines bestimmten Deutungsmusters ist das Ergebnis einer wertgeladenen Entscheidung. In gewissem Sinne hängen daher die Ergebnisse soziobiologischer Forschung von der Haltung zu jenen Geboten oder Werten ab, die die Forschung eigentlich aus einer neutralen Perspektive beobachten will.

Ein drittes Beispiel für den deutungsoffenen Zusammenhang zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und moralischen Traditionen bietet die Evolutionäre Ethik. Sie versucht zu zeigen, dass die Moral nicht vom Himmel gefallen ist, sondern sich im Prozess der Evolution herausgebildet hat.⁹ Darin ist sie eine weitere Spielart einer Genealogisierung der Moral, wie sie vordem u.a. von der Soziologie und der Psychoanalyse vorgetragen wurde. In manchen Entwürfen der Evolutionären Ethik hat auch der Altruismus einen Ort. So schreiben Umberto Maturana und Francisco Varela: „Zu leugnen, dass die Liebe die Grundlage des sozialen Lebens ist, und die ethischen Implikationen dieser Tatsache zu ignorieren, hieße, all das zu verkennen, was unsere Geschichte als Lebewesen in mehr als 3,5 Milliarden Jahren aufgewiesen hat.“¹⁰ Dies zeigt nicht zuletzt, wie verschieden

⁸ Vgl. als instruktives Beispiel: Wolfgang Wickler; Uta Seibt: Das Prinzip Eigennutz, München, 1991.

⁹ Franz M. Wuketits: Die Entdeckung des Verhaltens. Eine Geschichte der Verhaltensforschung, Darmstadt, 1995, S. 160.

¹⁰ Umberto Maturana, Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Bern; München, 1987, S. 266.

naturwissenschaftliche Befunde im Blick auf die Moral gedeutet werden können.

Vielen Theorien, die Erklärungen für die außermoralischen Hintergründe der Entstehung moralischer Normen bereitstellen, wird von Seiten der jeweiligen Vertreter einer Moral mit Skepsis bzw. Ablehnung begegnet. Scheint doch die Entdeckung der Geschichte der Moral, diese Moral in ihrer Geltung zu relativieren. Diese Folgerung ist jedoch durchaus nicht zwingend. Denn sie hängt an der *Bewertung* der jeweiligen Hintergründe. Hält man etwa die Natur für einen allgemein gültigen Kontext, kann sich die Evolutionäre Ethik auch als Unterstützung der Moral deuten lassen. Wenn sich z.B. zeigen ließe, dass die Zehn Gebote schlicht das Überlebensnotwendige in eine kulturelle Form gegossen haben, ließe sich ihre Geltung auch jenseits religiöser Bindungen behaupten. Die Genealogie der Moral hätte diese nicht desavouiert, sondern legitimiert.

Das vierte Beispiel bietet schließlich die gegenwärtige Kontroverse um die Bedeutung der Hirnforschung. Dass die Fähigkeit, (moralische) Handlungsentscheidungen zu treffen, an Gehirnfunktionen gebunden ist, stellt keine neue Entdeckung dar. Ausgehend von dem berühmten Fall des Eisenbahnarbeiters Phineas Gage aus dem Jahr 1842 hat Antonio Damasio an zahlreichen Patienten gezeigt, dass wir nur handeln können, wenn wir Entscheidungen treffen können, die ihrerseits unmittelbar an Emotionen gebunden sind. Phineas Gage war bei einem Unfall eine Metallstange durch das Gehirn geschossen. Erstaunlicherweise schien er, nachdem er wieder zu Bewusstsein gekommen war, normal zu sein. Er konnte sprechen, und vernünftig reagieren. Dann aber stellte sich heraus, dass Gage aufgrund seiner Gehirnverletzung keinerlei Entscheidungen mehr fällen konnte.¹¹

Auch andere Forschungen weisen darauf hin, dass unser als bewusst wahrgenommenes Handeln tief in vorbewussten Strukturen des Gehirns wurzelt. Eine plastische, wenn auch umstrittene Theorie hat Paul D. MacLean entwickelt, indem er das Gehirn als ein „dreieiniges“, aus drei evolutionären Stufen zusammengesetztes Gebilde betrachtet. Auf dem Reptiliengehirn und dem Gehirn der frühen Säugetiere in uns baut demnach das menschliche Großhirn auf.¹² Nimmt man die Erkenntnis hinzu, dass die kognitiven Fähigkeiten des Menschen sich offenbar in engem Zusammenhang mit der Entwicklung der Hände zu Werkzeugen vollzog¹³, hat man eine Rahmentheorie der biologischen Grundlagen der Möglichkeit moralischen Verhaltens.

¹¹ Antonio Damasio: *Descartes Irrtum*, München, 1997.

¹² Paul D. MacLean: *The Triune Brain. Role in Paleocerebral Functions*, New York, 1990.

¹³ Vgl. Alexander Marshak: *Hierarchical Evolution of Human Capacity: The Paleolithic Evidence*, New York, 1985.

Über die materielle Gebundenheit moralischen Verhaltens dürfte weitgehend Konsens bestehen. Das Neue an der gegenwärtigen, vorwiegend von Wolf Singer vorgetragenen Theorie stellt die Behauptung der völligen Unfreiheit des menschlichen Handelns dar. Freiheit stelle eine Illusion dar, an die Menschen im Verlauf ihrer Erziehung lernen zu glauben. Denn die Aufforderung unserer Eltern, in bestimmter Weise zu handeln, erzeuge die Illusion, dass es auch anders möglich wäre.

Wäre Singers Annahme zutreffend, bliebe für einen moralischen Kodex wie die Zehn Gebote tatsächlich wenig Spielraum, es sei denn, er würde jedem Menschen von Geburt an durch einschlägige Methoden zur zweiten Natur gemacht. Dann aber verlöre ein solche Kodex seine Berechtigung und Qualität. Nun ist in der Kritik an Singer immer wieder auf den philosophisch ungeklärten Freiheitsbegriff verwiesen worden. So richtig das ist, reicht es als Antwort nicht aus. Denn wenn man die Bedeutung von Singers Erkenntnissen für den Bereich der Moral leugnen möchte, kann man nicht umgekehrt erwarten, dass ein Naturwissenschaftler seine Ergebnisse mit den Spitzfindigkeiten des philosophischen Freiheitsdiskurses abgleicht.

Singers Thesen machen eines deutlich: Was gemeinhin als Reduktionismus der Biowissenschaften kritisiert wird, verdankt sich in Wahrheit einem Expansionismus der eigenen theoretischen Werkzeuge auf die Gegenstände der anderen Disziplinen. Belässt man es dann aber im Gegenzug bei einer Kritik auf begrifflicher Ebene, spielt man das gleiche Spiel.

Wichtiger scheint mir dagegen die Frage zu sein, was man eigentlich sinnvoll als Ergebnis der Forschung in einer bestimmten Disziplin erwarten kann. Und hier begegnet ein kaum überbrückbarer Gegensatz zwischen den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften, die sich bislang auch für die Moral für zuständig hielten: Die Naturwissenschaft ruht auf der Prämisse, dass es Gesetze gibt, die erkannt werden können. Alles, was in der Naturwissenschaft als erkannt gelten kann, muss einer Gesetzmäßigkeit gehorchen.¹⁴ Alles, was demgegenüber keinem Gesetz gehorcht, ist schlicht noch nicht verstanden. Die Naturwissenschaft kann daher gar nichts anderes finden als Determinismen. Demgegenüber lebt jede Geisteswissenschaft von der Voraussetzung, dass es sich lohnt, nachzudenken. Das kann aber nur dann eine sinnvolle Annahme sein, wenn man gleichzeitig davon ausgeht, dass der „Geist“ gerade nicht determiniert ist.¹⁵

Nimmt man die bisherigen Überlegungen zusammen, so ergibt sich: Auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse über die Herkunft und Bedeutung sozialer, psychologischer und moralischer Phänomene bedürfen einer

¹⁴ Das kann auch eine nur stochastisch erfassbare Gesetzmäßigkeit sein. Quanten- und Chaostheorie stellen daher keine Ausnahme von dieser Regel dar.

¹⁵ In diesem Sinne kann im Übrigen auch der härteste Determinist seine gedankliche Arbeit bei der Entdeckung und Formulierung seiner Ergebnisse kaum als determiniert verstehen.

Hermeneutik. Weder methodisch noch inhaltlich sind die Ergebnisse der Forschung derart, dass sich eindeutige Folgerungen ergäben. Das muss jedoch nicht als Defizit verbucht werden. Vielmehr wird es als schlichte Folge einer Beschäftigung mit einem Gegenstand zu sehen sein, der selbst eben nicht ohne hermeneutische Bemühungen beschreibbar ist.

2. Freiheit und Dekalog

Ulf Liedke hat im vorangegangenen Beitrag gezeigt, dass der Dekalog einer kontextabhängigen Auslegung bedarf. Wenn auch die naturwissenschaftliche Infragestellung der Freiheit und der Möglichkeit, überhaupt moralisch zu handeln der Auslegung bedarf, stellt sich die Frage, wie diese verschiedenen Auslegungen aufeinander bezogen werden können.

Frühere Generationen konnten die Vorstellungen von Freiheit und Determinismus offenbar leichter zusammendenken als wir heute. So schrieb nicht etwa ein Soziobiologe, sondern der Theologe Christoph Ernst Luthart vor hundert Jahren: „Nur auf dem Boden u. innerhalb der Grenzen der Naturbedingtheit vollzieht sich die sittl. Entscheidung des Menschen.“¹⁶ Und der nordamerikanische Theologe Jonathan Edwards dachte 1754, dass unser Handeln im Einzelnen zwar in jedem Falle determiniert sei, es aber dennoch einer Richtungsentscheidung des Menschen bedürfe. Ein tugendhafter Mensch, so Edwards, könne gar nicht anders als rechtschaffen zu handeln und sei in diesem Sinne determiniert. Dennoch obliege es dem Menschen eben diese Disposition zu suchen und zu bewahren.¹⁷

Seit Augustin hat die christliche Tradition mit unterschiedlichen Nuancen grundsätzlich behauptet, dass der Mensch zwar im alltäglichen Leben eine gewisse Freiheit besäße. Im Blick auf sein Heil jedoch, also hinsichtlich der Frage, ob er insgesamt gut oder schlecht handle, hätte er keine Freiheit. Martin Luther sollte dann im 16. Jahrhundert entdecken, dass der Mensch aber auch der Notwendigkeit enthoben sei, unter dieser Unfreiheit zu leiden, weil er gleichsam von Gott zum freien Umgang mit dieser Unfreiheit befreit sei.

Die gegenwärtigen Debatten um die Freiheit des Willens, wie sie die Hirnforschung initiiert hat, beerben also in gewissem Sinne alte Diskussionen. Dabei übernimmt die Naturwissenschaft die alte Rolle der Natur, als Reich der Unfreiheit zu erscheinen. Demgegenüber hält die Geisteswissen-

¹⁶ Ernst Christoph Luthardt: Kompendium der theologischen Ethik, Leipzig, 1896, S. 57.

¹⁷ Jonathan Edwards: A Careful and Strict Inquiry into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of the Will, Which Is Supposed to Be Essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame (1754). Auszüge in: A Jonathan Edwards Reader, hg. von John E. Smith, Harry S. Stout, Kenneth P. Minkema, New Haven; London, 1995, S. 192-222.

schaft die Fahne der Freiheit als Erhebung über die Zwänge der Natur hoch. Ausgehend von meinen Thesen zur Hermeneutik der Naturwissenschaften möchte ich jedoch einen anderen Umgang mit dem Problem vorschlagen. M.E. lassen sich die Ergebnisse der Naturwissenschaften fruchtbar machen, wenn man sie als Deutungsmodelle versteht. Damit wird nicht die einzelne naturwissenschaftliche Erkenntnis auf den geisteswissenschaftlichen Gegenstand übertragen (s.o. die Ausführungen zu Genetik), sondern die naturwissenschaftliche Perspektive mit der geisteswissenschaftlichen ins Gespräch gebracht. Bezogen auf die Eingangsfrage nach der Bedeutung des Dekalogs gewinnt ein solches Gespräch etwa folgende Gestalt:

Als Geistes- und Sozialwissenschaftler sind wir geneigt, die Zehn Gebote als ein kulturelles *Gegengewicht* zu den Determinanten des natürlichen Verhaltens zu sehen. Die Gebote sind in dieser Lesart dazu da, die Menschen dahin zu bringen, *nicht* so zu handeln wie ihre natürlichen Neigungen es ihnen eingeben. Max Frisch hat am Beginn seines zweiten Tagebuchs einen berühmt gewordenen Fragebogen entworfen, in dem u.a. die Frage gestellt wird, wie man sich erklären würde, warum man noch keinen Menschen getötet habe.¹⁸ So provozierend die Frage heute klingen mag, so ist sie in der Perspektive der traditionellen Ethik ganz selbstverständlich. Denn ihr zufolge ist der Mord das viel Wahrscheinlichere, das nur durch mühsame kulturelle Barrieren verhindert wird.

Man kann aber den Dekalog auch anders verstehen. Er könnte, folgt man der naturwissenschaftlichen Erkenntnis der Determination eine Art kultureller Verlängerung oder Umsetzung verhaltensbiologischer Determinanten sein. Die Gebote wären dann in Sprache gefasste Regeln, die gewissermaßen instinktiv von einer Gesellschaft formuliert werden, um das Überleben der Mitglieder zu sichern. Die Gebote übernahmen oder unterstützten das, was bei anderen Tieren durch Instinkte und gelerntes Verhalten erreicht wird. Tatsächlich entpuppen sich ja zahlreiche Gebote bei näherer Betrachtung als höchst funktional, wenn es um die Erhaltung und Fortpflanzung geht, seien dies nun Individuen, Arten oder Gene. Und auch die im engeren Sinne religiösen Gebote kann man als lebenserhaltend lesen. Bezogen auf Individuen zeigen Studien, dass eine intensive religiöse Praxis in Krisensituationen statistisch bessere Chancen der Bewältigung und damit des Überlebens verspricht.¹⁹ Bezogen auf eine Gesellschaft dürfte eine einheitliche gedankliche Grundlage, wie sie der Monotheismus darstellt, in Krisensituationen ebenso unabdingbar sein. Nicht zufällig stellt

¹⁸ Max Frisch: Tagebuch 1966-1971, Frankfurt am Main, 1972, S. 10. „Gesetzt den Fall, Sie haben nie einen Menschen umgebracht: wie erklären Sie es sich, daß es dazu nie gekommen ist?“

¹⁹ Vgl. z.B.: Erika Schuchardt: Warum gerade ich? Leiden und Glaube, Göttingen, 71993.

die biblische Überlieferung die Zehn Gebote in den Kontext einer Krisensituation des Volkes Israel, in der es nach der Befreiung aus Ägypten um das Überleben des Volkes ging.²⁰

Unser Verhalten könnte tatsächlich auch in seinen von uns als moralisch geschätzten Varianten determiniert sein, der Dekalog nicht allein, wie Thomas Mann meinte, die „Quintessenz des Menschenanstandes“²¹, sondern vielmehr die Zusammenfassung des sowohl für Individuen als auch für Gruppen der Gattung homo sapiens Überlebensnotwendigen.

Was aber folgt daraus? Zunächst dies, dass eine Hermeneutik des Dekalogs naturwissenschaftliche Überlegungen integrieren kann, ohne sich selbst abzuschaffen. Auch im Blick auf die Inhalte stünde einer Auslegung der Gebote als lebensdienlich nichts im Wege. Freilich ändert sich das Lebensdienliche in historischen Zeiten schneller als die natürliche Evolution für Anpassungen sorgen könnte. Seit es beispielsweise verlässliche Sozialsysteme gibt, ist die Frage des Ehebruchs vielleicht noch eine emotional heikle Angelegenheit, aber eben keine Überlebensfrage mehr. Ob dies aber ein Ergebnis von Freiheit oder von Determination darstellt, wissen wir nicht.

Im Rahmen der Ethik müssen wir das aber auch nicht wissen. Sowohl der Dekalog als auch die Kategorie der Freiheit, die so einem Kodex zugrunde liegt, behalten nämlich ihr Recht auch dann noch, wenn sie selbst und unser je aktuelles Verhalten als gänzlich determiniert durchsichtig werden.

Wir können nämlich nicht anders, als uns als frei wahrzunehmen. Auch dies gehört zur determinierten *conditio humana*. Und wir können nicht anders, als uns und anderen Freiheit und Verantwortung zuzuschreiben. Solange unser Gehirn, aus welchen Gründen auch immer, Abwägungsprozesse vornimmt, müssen wir sie erdulden. Ob man das dann Freiheit nennt, oder den „Zwang zum Abwägen“ ist von sekundärer Bedeutung. Und solange wir uns gegenseitig auf unser Handeln befragen oder es kritisieren (wozu wir vermutlich aus einer determiniertem Interessenlage heraus gezwungen sind), werden wir auch jene Selbst- und Fremdzuschreibung vornehmen müssen, die man „Gewissen“ nennt. Gerade wenn man, wie Wolf Singer, davon ausgeht, dass unsere „Freiheit“ eine sozial produzierte Illusion darstellt, kann man sie weder naturwissenschaftlich noch im Bereich des Rechts „abschaffen“, weil eben auch sie überlebensnotwendig sein könnte.

Dazu ein Beispiel: Im Jahr 1980 musste der Supreme Court des Staates Kalifornien einen Berufungsfall entscheiden. Ein Mann hatte unter Alkoholeinfluss eine Unterschlagung begangen. Die Verteidigung macht nun

²⁰ Ex 19-20. Historisch ist dieser Zusammenhang freilich unwahrscheinlich.

²¹ Thomas Mann: Sämtliche Erzählungen, Frankfurt, 1963, S. 686.

geltend, dass der Betreffende eine genetische Veranlagung für den Alkoholismus hätte und also nur vermindert schuldfähig sei. Das Gericht folgte dieser Argumentation.

Die Soziologin Dorothy Nelkin hat in einer Analyse dieses Falles auf zwei mögliche Konsequenzen hingewiesen: Entweder Übeltäter hätten in Zukunft gute Aussichten, wenn sie genetische Dispositionen geltend machen könnten, und wer kann das nicht. Die andere Möglichkeit besteht darin, Verbrecher ganz unabhängig von üblichen Strafmaßen – vergleichbar psychisch Kranken – lebenslang in Gewahrsam zu nehmen²². Das aber würde mindestens mittelfristig einer Selbstabschaffung der Gesellschaft gleichkommen.

Selbst wenn eine Gesellschaft den Bereich der Unzurechenbarkeit im Wissen um Abhängigkeiten des Menschen ausdehnt, kommt sie nicht umhin eben dies in „freier“ Entscheidung zu tun. Wenn sie sich selbst die Freiheit aber ganz aberkennt, kann sie sich selbst nur auf Einzelzellen verteilen. In diesem Sinne haben die Gebote eine der menschlichen Situation angemessene Form. Denn sie zeigen an, dass wir uns und anderen etwas (Freiheit und Gewissen) zuschreiben, wenn wir oder ein Gott gebieten, und dass wir ohne solche Zuschreibungen nicht handeln könnten. Dass solche Zuschreibungen aber eine außerhalb der Handlung bestehende Realität haben, dass es noch mehr und anderes für den Menschen gebe, als den determinierten Weg – das war und ist eine letztlich unbeweisbare, aber ungemein fruchtbare Behauptung.

²² Der Fall wird geschildert bei Ted Peters: *Sin. Radical Evil in Soul and Society*, Grand Rapids, 1994, S. 316f. unter Hinweis auf Dorothy Nelkin: *The Jurisprudence of Genetics*, in: *Vanderbilt Law Review*, 45 (1992), S. 331.