

Soziobiologie und christliche Moral

Von Andreas Knapp

DIE EVOLUTION DER ETHIK

»Ich unterschreibe vollständig die Meinung derjenigen Schriftsteller, welche behaupten, daß von allen Unterschieden zwischen dem Menschen und den Tieren das moralische Gefühl oder das Gewissen der weitaus bedeutungsvollste sei.«¹ So schrieb Darwin 1871 in seinem Werk über *Die Abstammung des Menschen*. Aber auch dieses Phänomen der Moral kann und soll einer evolutiven Erklärung unterworfen werden. Darwin dachte an eine Evolution des »moralischen Gefühls« in verschiedenen Stufen: Zunächst waren es soziale Instinkte, die die Urmenschen in Gruppen zusammenhielten; mit dem Anwachsen der Intelligenz wurde ein möglicher Konflikt zwischen verschiedenen Instinkten erkennbar. Hier liegt die Wurzel für die Entstehung des Gewissens. Mit Hilfe der Sprache wurden dann die Bedürfnisse der einzelnen kodifiziert; das von der Gruppe gebilligte Verhalten konnte damit von den Individuen gelernt werden. In diesem Versuch Darwins, auch die menschliche Moral mit Hilfe der Evolutionstheorie zu erklären, zeigt sich, daß diese Theorie von Anfang an Gefahr lief, sich als Weltanschauung, als Totaltheorie der Wirklichkeit zu etablieren und somit für *alle* menschlichen Phänomene eine ausreichende Erklärung bereitzustellen.

Im Gefolge Darwins forderte H. Spencer, daß dem Studium der moralischen Wissenschaft das Studium der biologischen Wissenschaft vorausgehen müsse, denn das ethische System sei aus der Natur des Menschen erklärbar. Moralsysteme haben sich nach Spencer evolutiv durchgesetzt, um kollektive soziale Interessen gegenüber individuellen Interessen zu optimieren. Das moralische Prinzip ist der Fortschritt: Der Mensch hat sich bisher entwickelt aus dem Affen über niedrige Formen menschlichen Lebens (Spencer nennt die »Irishmen«) bis zur höchsten Form (der Engländer der Mittelklasse). Damit die Entwicklung auf das Zielbild des »homo britannicus« weitergehen kann, fordert Spencer, dem Kampf ums Dasein freien Lauf zu lassen.²

In diesen Versuchen von Darwin und Spencer wird das typisch neuzeitliche Bestreben sichtbar, die Unterscheidung von *scientia* und *prudentia*, Naturwis-

1 Ch. Darwin, *Die Abstammung des Menschen*. Stuttgart ⁴1982, S. 121.

2 Vgl. H. Spencer, *The Data of Ethics: The Biological View*, in: A.L. Caplan (Hrsg.), *The Sociobiology Debate*. New York 1978, S. 23; M. Ruse, *Sociobiology: Sense or Nonsense?* Dordrecht ²1985, S. 199.

senschaft und Ethik aufzuheben und schließlich die Ethik den Naturwissenschaften unterzuordnen. Freilich waren diese Bemühungen relativ unfruchtbar geblieben und dann mit Spencer und den Sozialdarwinisten scheinbar erloschen. Mit E.O. Wilson erfuhr dieser Versuch 1975 eine kraftvolle Auferstehung, da nach dessen Definition die *Soziobiologie* soziale Verhaltensweisen systematisch zu erfassen und biologisch zu ergründen vermag.³ Altruistisches (uneigennütziges) Verhalten wie etwa Brutpflege oder der Ruf eines Vogels, der den Schwarm vor dem Feind warnt und sich selber in Gefahr bringt, konnte sich evolutionär nur durchsetzen, wenn die Gene, die ein solches Verhalten kodieren, mit dem sich opfernden Individuum nicht untergingen. Nur »egoistische« Gene sind evolutionär erfolgreich. Aufopferndes Verhalten hat in der Evolution bloß dann eine Chance, wenn es beispielsweise Verwandten das Leben rettet, so daß das entsprechende Gen bei diesen erhalten bleibt. Die Chance, daß zwei Brüder ein bestimmtes Gen gemeinsam haben, ist 1:2 (jeder kann das Gen für eine bestimmte Eigenschaft vom Vater oder von der Mutter haben). So konnte der Biologe Haldane, der gefragt wurde, ob er sein Leben geben würde, um einen Bruder zu retten, antworten: »Für einen Bruder nicht, aber für drei!« (Wenn ein Organismus sich opfert, um dadurch einen Bruder zu retten, so gehen 100% der eigenen Gene zugrunde, um das Überleben von 50% zu gewährleisten, denn dies wäre die mittlere Anzahl der gleichen Gene, die im Organismus des Bruders enthalten sind. Wenn durch das Selbstopfer aber drei Brüder gerettet werden, so sind es 150% dieser gleichen Gene, die überleben.)

Die folgende Darstellung und Kritik der Soziobiologie gilt derjenigen extremen Variante dieser neuen Disziplin, die sich selber als Weltanschauung versteht und die beispielsweise vom »Vater der Soziobiologie« Wilson oder von dem englischen Biologen R. Dawkins vertreten wird. Daß eine innerhalb ihrer wissenschaftstheoretischen Grenzen operierende Soziobiologie für das Tierverhalten wichtige Erkenntnisse erbringen kann, sei nicht in Abrede gestellt. Gleichmaßen kann eine solche Soziobiologie auch wichtige Grundlagen des menschlichen Verhaltens erklären wie etwa die evolutive Funktion natürlicher Neigungen des Menschen.

Wilson geht jedoch weiter: Er hält es für möglich, daß die Wissenschaft dem eigentlichen Ursprung und der Bedeutung der menschlichen Wertvorstellungen auf die Spur kommen wird, aus denen sämtliche ethischen Urteile fließen. Die Soziobiologie will damit die Ethik »biologisieren«, d. h. die Einzelnormen erklären und begründen wie auch das sittliche »Sollen« selbst.

3 Lit. zur Soziobiologie sowie die hier nicht ausgewiesenen Zitate von Wilson und Dawkins finden sich in: A. Knapp, *Biologie und Moral* (hrsg. von der Evang. Zentralstelle f. Weltanschauungsfragen). Stuttgart 1986; ders., *Biologisches Menschenbild und Moral*, in: Scheidewege 17 (1987/88), S. 120-141.

Der Ausgangspunkt für eine evolutive Erklärung der Ethik ist derselbe wie bei Darwin und Spencer: Da die Instinkte den Menschen nicht mehr streng binden, sondern mit Hilfe des Selbstbewußtseins überlagert werden können, *braucht* der Mensch zum Handeln eine Ethik, die ihm sagt, was zu tun ist. Die Fähigkeit zu ethischem Handeln hat sich als evolutiv vorteilhaft, als adaptiv erwiesen. Das Gefühl des »Sollens«, das den Menschen in Pflicht nimmt, wurde von der Evolution hervorgebracht.

Wilson's Grundidee besteht also darin, auch das moralische Verhalten als eine Strategie zur Optimierung menschlichen Wohlergehens zu betrachten. Moral ist ein raffinierter Trick der Gene, den Menschen das tun zu lassen, was diese von ihm wollen, nämlich sie effektiv zu reproduzieren, auch wenn der Mensch sich gar nicht bewußt ist, daß er diesem Ziel dient. Der Mensch ist eine Überlebensmaschine für Gene mit edlen Selbsttäuschungen über die wirklichen Ziele seiner moralischen Bemühung und über die Freiheit seiner sittlichen Entscheidung. »Präferenzen«, »Gründe« und »Motive« sind Täuschungen, denn die wahren Gründe für unser sittliches Handeln liegen in der molekularen Welt unserer egoistischen Gene.

Nach Wilson sind sowohl das Gefühl des Sollens als auch die sittlichen Urteile physiologische Produkte des Gehirns. Dessen Mechanismus ist der biologischen Forschung zugänglich: Gefühlsbewegungen und der Maßstab, den der Mensch beim Gebrauch von Werturteilen (gut, böse) anwendet, haben sich als adaptiv erwiesen. Durch Erkenntnisse der Neurophysiologie kann die Soziobiologie, so Wilson, sogar die Einsichten der alten Religionen in eine präzise Erklärung des evolutiven Ursprungs der Ethik umwandeln und daher die Gründe erklären, warum wir zu bestimmten Zeiten ganz bestimmte moralische Entscheidungen treffen. Der Begründer der Soziobiologie gesteht wohl einen möglichen kulturellen Einfluß durch Erkenntnisse und Vernunftgründe auf die Entwicklung von Werten zu; die kulturelle Evolution höherer ethischer Werte kann aber die genetische Evolution nicht völlig verdrängen: »Die Gene halten die Kultur im Zaum. Der Zügel ist sehr lang, aber die ethischen Werte werden unausweichlich bestimmten Zwängen unterworfen, je nachdem, wie sie sich auf den menschlichen Genbestand auswirken.« Denn schließlich ist ja das gesamte Phänomen der Ethik nur entstanden, um das menschliche Erbmaterial intakt zu halten. »Eine andere nachweisbare Funktion hat die Moral letzten Endes nicht.«⁴

Mit diesem seinem evolutionären Zugang zur Ethik will Wilson ganz bewußt transzendente oder religiöse Erklärungen der Moral überwinden. Er bezeichnet sich selber als »wissenschaftlichen Materialisten«, der als solcher versucht, die ethischen Vorschriften als Ergebnis von evolutiven und geneti-

4 E.O. Wilson, *Biologie als Schicksal*. Frankfurt 1980, S. 159.

schen Prozessen zu erklären. Daraus folgt für ihn weiter, daß es keine echten objektiven ethischen Grundsätze gibt, denn diese sind – wenn auch auf der Basis von Emotion und Vernunft formuliert – von der natürlichen Selektion geformt, d. h. sie dienen letztlich nichts anderem als dem Überleben derjenigen, die diese Vorschriften befolgen. Als adaptive Produkte können jene ethischen Prämissen auch nicht absolut sein: Bei einer anderen intelligenten Art hätten durchaus Regeln evolviert, die Kannibalismus, Inzest oder Vaternord als höchst moralisch definiert hätten.⁵

Gemäß dieser Theorie wurden selbst die edelsten menschlichen Gefühle nur wegen ihres Beitrags zum Überleben selektiert: »Die nobelsten Antriebe scheinen sich bei näherer Untersuchung in eine biologische Aktivität zu verwandeln.«⁶ So kann zusammenfassend gesagt werden, daß für die Soziobiologie das »Sollen« und das »Pflichtgefühl« sich im Laufe der Evolution als Selektionsvorteil natürlich entwickelt haben: Das Gelten von Normen selbst ist entstanden.⁷ Auf der Basis der Evolutionstheorie werden schließlich auch die einzelnen Normen untersucht: Auch die moralischen Leitlinien wie die Goldene Regel oder die Zehn Gebote sind von der natürlichen Selektion her interpretierbar.

VON DEN GRENZEN EINES EVOLUTIONÄREN ZUGANGS ZUR ETHIK

Der Mensch als Maschine

Für den Soziobiologen R. Dawkins ist der Mensch eine von Genen geschaffene Maschine. Das Individuum existiert nur als Gefühlseindruck. In Wirklichkeit ist der Körper eine Kolonie von Genen. Wilson ist auch einem materialistischen Weltbild verpflichtet: Das Gehirn ist eine Maschine, und der Geist kann irgendwie als die zusammengefaßte Aktivität einer endlichen Zahl von chemischen und elektrischen Reaktionen erklärt werden. »Wenn das Gehirn sich durch die natürliche Auslese entwickelt hat, dann sind zwangsläufig auch die Fähigkeiten, sich für bestimmte ästhetische Urteile und religiöse Überzeugungen zu entscheiden, durch diesen mechanistischen Prozeß entstanden.«⁸ Letztlich ist der menschliche Geist für Wilson ein ohnmächtiges Epiphänomen der neuronalen Maschine, wie auch die menschliche Person nur ein Epiphänomen ist: In Wirklichkeit ist der Organismus ein

5 Vgl. M. Ruse/E.O. Wilson, *Moral Philosophy as Applied Science*, in: *Philosophy* 61 (1986), S. 186.

6 E.O. Wilson, *Biologie als Schicksal*, a. a. O., S. 11.

7 Vgl. R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu?* München 1981, S. 258.

8 E. O. Wilson, *Biologie als Schicksal*, a. a. O., S. 10.

Trick der Gene, noch mehr Gene herzustellen. Das Ich-Bewußtsein und das Gefühl, frei handeln zu können, sind Illusionen. Vernunft ist ein Trick, eine Technik zur Vermehrung der Gene.⁹

Dieses soziobiologische Menschenbild mit seiner Geringschätzung der menschlichen Vernunft wendet sich aber in letzter Konsequenz gegen die Soziobiologie selber. Denn wenn vernünftige Überlegung dem Einfluß evolutionärer Kräfte unterliegt, dann kann auch die Soziobiologie selber keine rationale Untersuchung ihres Gebietes mehr beanspruchen. Wenn der Mensch von seinen Genen gezwungen wird, ohne Rücksicht auf die Evidenz ganz bestimmte Schlußfolgerungen zu ziehen, so gibt es auch keine echten Gründe mehr, sich für die Soziobiologie zu entscheiden. Wer die Rationalität in Frage stellt, zerstört sein eigenes Fundament. Die Soziobiologie kann infolgedessen keinen Wahrheitsanspruch mehr erheben, sondern muß als Selektionsstrategie derjenigen verstanden werden, die dieses Weltbild zu vertreten determiniert sind. Es gibt keine Argumente und Vernunftgründe mehr, sondern nur noch den universalen Krieg von Genen gegen Gene. So aber hebt sich eine reduktionistische Soziobiologie, die alle menschlichen Phänomene als Mechanismen zur Maximierung der »genetischen Fitneß« verstehen will, selber in ihrem Wahrheits- und Wissenschaftsanspruch auf. Schon Chesterton stellte einmal fest: »Wenn die Evolutionstheorie etwas zerstört, zerstört sie nicht die Religion, sondern den Rationalismus.«

Sittlichkeit als Taktik der Gene

Ein weiterer Widerspruch wird offenbar, wenn Soziobiologen ihre Leser auffordern, die Gene zu transzendieren: »Laßt uns verstehen lernen, was unsere eigenen egoistischen Gene vorhaben, und wir haben dann vielleicht die Chance, ihre Pläne zu durchkreuzen, etwas, das keine andere Art bisher jemals angestrebt hat« (Dawkins). Einerseits also wird die Moral als überlebensdienliche Illusion dargestellt, andererseits aber werden sittliche Forderungen erhoben wie Appelle zur Bevölkerungskontrolle oder zu wahrer Nächstenliebe. Man kann aber nicht gleichzeitig Skeptiker und Reformers sein. Und konsequenterweise müßte man auch diese Appelle der Soziobiologen soziobiologisch erklären, d. h. als Strategie ihrer Gene: Moralische Aufrufe im Vorwort steigern den Absatz der Bücher und damit letztlich die Reproduktionskapazität der soziobiologischen Autoren.¹⁰

Diese sittlichen Appelle bestätigen aufs neue, daß keiner der Deterministen je aufgehört hat, die Sprache der Moral zu sprechen. Und indirekt wird

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. auch R. Löw, *Leben aus dem Labor*. München 1985, S. 52.

hier ausgedrückt, daß der Mensch über neue Eigenschaften verfügt, die nicht mehr den Gesetzen der tieferliegenden Ebene, dem »Egoismus der Gene«, gehorchen, sondern völlig neue Systemebenen darstellen. Mit seiner Forderung nach dem »Transzendieren der Gene« erkennt Dawkins ungewollt die Wirklichkeit von Bewußtsein, Motivation und Sittlichkeit an. Daraus folgt, daß das Phänomen der Moral den soziobiologischen Erklärungsrahmen sprengt. Die sittliche Erfahrung ist eine ursprüngliche Erfahrung des Menschen, die diesen in seinem Gewissen unbedingt, absolut und unentrinnbar verpflichtet: »Hier steh ich; ich kann nicht anders ...«

Gibt es etwas Absolutes in der Moral?

Für Wilson gibt es keine objektive Moral; diese ist vielmehr eine Illusion des Menschen. Folglich fordert Wilson einen ethischen Pluralismus. Da die Ideen, was gut und was böse ist, ohnehin genetisch verankert sind, läßt sich auch nicht angeben, ob beispielsweise Sklaverei objektiv gut oder böse ist. Wer für die Sklaverei eintritt, der ist eben dazu programmiert. Und ohne objektiven Charakter sind moralische Urteile letztlich eine Frage des Geschmacks. Wenn die ethischen Urteile nämlich nichts anderes sind als ein Ausdruck der emotionalen Kontrollzentren des Gehirns, so kann man sie so wenig kritisieren wie gastronomische Vorlieben. Das Fällen eines Todesurteils wäre in der gleichen Weise ein Gefühlsausdruck wie das Urteil, die Wurst lieber mit Senf als mit Ketchup zu essen.¹¹ Einen solchen ethischen Subjektivismus lehnt Wilson aber ab und plädiert für die Menschenrechte. Diese seien in der unausrottbaren Neigung des Menschen zum Überleben und zur Selbstachtung verwurzelt und daher angeboren. Eine echte Begründung für die Menschenrechte vermag Wilson aber nicht zu liefern.

Die Ent-Wertung der Welt

Das Weltbild der Soziobiologie geht davon aus, daß die Welt mit allen Phänomenen wie Leben, Bewußtsein und Sittlichkeit das Produkt eines blinden Zufalls darstellt. Ja, diese Phänomene sind letztlich Illusionen, denn nur die Materie und die Naturgesetze sind wirklich. Durch deren blindes Zusammenspiel ist alles entstanden, aber letztendlich sinnlos. Erst der Mensch deutet einen Sinn in die Dinge hinein. So aber kann die Natur, die keinen Zweck hat, auch keinen verfehlen. Es gibt keinen Unterschied mehr zwischen höherem und geringerem Wert. Man kann sich an der Natur dann im Grunde nicht mehr versündigen, man darf ihr alles antun, ohne schuldig zu

¹¹ Vgl. Ph. Kitcher, *Vaulting Ambition. Sociobiology and the Quest for Human Nature*. Cambridge/Mass. 1985, S. 421.

werden. Diese Sichtweise ist »ein willkommener Freibrief für technologische Macht, die kein Naturgebilde und keinen Naturzustand als durch die Natur sanktioniert zu respektieren braucht.«¹² Und da der Mensch als Wesen, das die Zwecke in die neutrale Natur hineindeutet, selber ein Produkt der zwecklosen Natur und seine Fähigkeit zur Bewertung nur ein Trick der Selektion ist, so wird auch er zum wertneutralen Objekt, das alles mit sich selber machen darf. Der Mensch, der sich selber als Rohmaterial verstehen will, wird auch zum Rohmaterial. Allen manipulativen Eingriffen in das Leben des Menschen steht nichts mehr im Wege. C.S. Lewis erinnert an den Pakt mit dem Magier, der dem Menschen Macht gibt, wenn dieser ihm dafür seine Seele überläßt. Der Mensch hat seine Seele, sein Selbst aufgegeben. Doch dann gehört ihm die eingetauschte Macht gar nicht mehr selber. Der Mensch wird zum Sklaven dessen, dem er seine Seele ausgeliefert hat. Die Natur selber ist es, die über die roboterartigen Naturwissenschaftler das Rohmaterial des Menschen manipuliert. Ein nur auf Naturbeherrschung angelegtes Weltbild, das den Menschen mit seiner Subjektivität und Freiheit verleugnet, richtet sich in letzter Konsequenz gegen den Menschen selber: »Die *menschliche* Natur wird das letzte Stück Natur sein, das vor dem Menschen kapituliert. (...) Die endgültige Eroberung des Menschen erweist sich als Abschaffung des Menschen.«¹³ Wilson selber spricht die Frage der Genmanipulation an: Um sein Verhalten zu ändern, muß der Mensch die Gene ändern.

Die Tragik der menschlichen Existenz

Die soziobiologische Weltanschauung versucht schließlich sogar, an die Stelle der Religion zu treten und Antworten zu geben auf die unergründlichen Fragen der Welt und des Menschen: »Hat das Leben einen Sinn? Wofür sind wir da? Was ist der Mensch?« Wir brauchen, so Dawkins, zur Beantwortung dieser Fragen nicht mehr auf Aberglauben zurückzugreifen, sondern können eine wissenschaftliche Antwort erhalten: Wir und alle anderen Tiere sind Maschinen, »die durch Gene geschaffen wurden. Wie erfolgreiche Chicago-Gangster haben unsere Gene in einer Welt intensiven Existenzkampfes überlebt.« Sie »sind in dir und in mir, sie schufen uns, Körper und Geist; und ihr Fortbestehen ist der letzte Grund unserer Existenz.«

Wilson endlich propagiert einen »wissenschaftlichen Materialismus«, der als überlegene Mythologie anerkannt werden wird. Diese Mythologie kann z.B. die traditionelle Religion mit Hilfe des mechanistischen Modells der

12 H. Jonas, Technik, Medizin, Ethik. Frankfurt 1985, S. 83.

13 C.S. Lewis, Die Abschaffung des Menschen. Einsiedeln 1979, S. 62, 67.

Evolution erklären, und sie ist dieser auch überlegen durch die immer neuen Erfolge in Erklärung und Beherrschung der physikalischen Welt. Kern des wissenschaftlichen Materialismus ist das Evolutionsepos, welches nach Wilson der beste Mythos ist, den wir je haben werden. Eine übernatürliche Wirklichkeit gibt es nicht: Der Mensch hat kein Ziel außerhalb seiner biologischen Natur. »Kein Schöpfer hat uns auf diesem Planeten ausgesetzt. Die Evolution hat uns gemacht. Jeder ist, was wir jemals waren. (...) Keine Instanz stattet uns aus mit Ziel und Zweck. Unser Gehirn entzaubert uns die Welt, die Wissenschaft nimmt ihr den Zauber trügerischen Sinns.« Zum Abschluß seines Werkes *Sociobiology* zitiert Wilson schließlich A. Camus: In einem erklärbaren Universum »ohne Illusionen und ohne Lichter fühlt sich der Mensch als Fremder. Seine Verbannung ist ohne Erlösung, da er der Erinnerung an seine verlorene Heimat oder der Hoffnung von einem gelobten Land beraubt ist.« Wilson stellt sich damit in eine Linie mit der Philosophie des Genetikers J. Monod: »Dann muß der Mensch endlich aus seinem tausendjährigen Traum erwachen und seine totale Verlassenheit, seine radikale Fremdheit erkennen. Er weiß nun, daß er seinen Platz wie ein Zigeuner am Rande des Universums hat, das für seine Musik taub ist und gleichgültig gegen seine Hoffnungen, Leiden oder Verbrechen.«¹⁴

Eine erste Konsequenz dieses Weltbildes ist der Fatalismus. Dem Menschen bleibt nur das trotzige »Dennoch« eines Sisyphos: Wer die unentrinnbare Verstricktheit seines Schicksals erkennt, der erhebt sich gerade dadurch über dieses Schicksal. Der Mensch wird zum tragischen Helden, der das Unausweichliche erkennt und akzeptiert. Freilich: Kann der Mensch noch handeln, wenn er darum weiß, daß er als Marionette an den Schnüren der Evolution hängt? Wird sich der Fatalismus nicht in Passivität niederschlagen, da der Mensch der drohenden Vernichtung doch nicht entinnen kann? Wird nicht der Fatalismus zur Entschuldigung aller politischen und gesellschaftlichen Praxis? Wenn die menschliche Subjektivität und alle Gefühle nur physikalische Effekte von Genen sind, die diese dem Menschen vorgaukeln, um ihr eigenes Überleben zu garantieren, bleibt dann nicht für den Menschen nur noch Verzweiflung und Resignation? So führt die Sichtweise, daß das Individuum nur eine Illusion ist, schließlich in die radikale Sinnentleerung. Man kann nur noch an die Absurdität glauben: Der Mensch erscheint als absurdes Wesen in einem eisigen Universum, das sich nicht um den Menschen kümmert. »Alle Geschichten werden im Nichts enden; alles Leben wird schließlich darauf hinauslaufen, eine flüchtige und sinnlose Grimasse gewesen zu sein in dem Idiotenantlitz der unendlichen Materie« (Lewis).

Moralische Appelle für Menschenrechte und Umweltschutz ergeben in

einem solchen Weltbild keinen Sinn mehr. Wenn alles indifferent aus Zufall und Notwendigkeit entstanden ist, dann ist auch das Sein des Menschen indifferent. Die Konsequenz daraus, daß die Existenz eines Wesens ebenso gleichgültig ist wie die Existenz eines anderen Dings, wäre die Einstellung des Marquis de Sade. Auch für diesen ist alles aus der blinden Natur entstanden. Keinem Naturwesen liegt ein weiterer Zweck zugrunde als die einfache Notwendigkeit des puren Ablaufs allen Naturgeschehens. Alle Dinge sind »weder gut noch schön, weder kostbar noch ersonnen: sie sind der Abschaum«. Sinn ist Schaum, so wie auch der Mensch Schaum ist. Konsequenter plädiert Sade für die Unmoral, denn unter der Fahne des Fatalismus entspricht jedes Verbrechen dem System der Natur. Sade läßt den Papst als Lehrer auftreten, der den Mord, das Verbrechen an die Stelle der Moral treten läßt. Die Neigung zum Mord kommt von der Natur. Das Verbrechen ist somit eine Angelegenheit der Natur. Der Staat muß den Verbrecher gewähren lassen und ihm alles erlauben, was dieser sich erlauben kann und will. Der Mord wird zum Realsymbol der Freiheit: »Je mehr ein Volk den Mord schätzt, desto freier ist es.«¹⁵ Und wer die materialistische Weltanschauung des Marquis teilt, kann sich im Grunde gegen diese Lehre nicht wehren, da eine solche Mißbilligung ein gleichgültiges Faktum in einer gleichgültigen Welt wäre.

Die Soziobiologie Wilsons nimmt für sich in Anspruch, ein neues Weltbild zu entwerfen, das dieser als »evolutionäres Epos« bezeichnet. Wie wir gesehen haben, ist das Epos aber nicht konsistent, sondern in sich widersprüchlich. Das entscheidende Wahrheitskriterium für ein Weltbild ist aber die Konsistenz, denn es gibt ja *per definitionem* keine Argumente oder Kriterien außerhalb einer Totaltheorie, an denen diese gemessen werden könnte. Im Wettstreit zwischen Weltbildern zählt weiterhin nicht nur das theoretische Erklärungskriterium, sondern sind auch praktische und soziale Einflüsse von Bedeutung wie etwa der Beitrag eines Mythos zur Kontingenzbewältigung, zur Motivierung von sittlichem Verhalten oder zum Selbstverständnis des Menschen. »Das Ganze einschließlich der aus der Theorie folgenden Praxis ist Wahrheitskriterium. Eine echte sozio-biologische Synthese als Theorie der Gesamtwirklichkeit müßte unsere Selbsterfahrung als handelnde und bewußte Wesen und die Erfahrung unserer sozialen und mitmenschlichen Lebenswelt angemessen darstellen und richtige Praxis fördern oder zumindest nicht hindern.«¹⁶

Im folgenden soll – den fünf Abschnitten dieses Kapitels entsprechend – gezeigt werden, daß ein christliches Menschenbild dem Selbstverständnis

15 Zit. nach A. Baruzzi, Mensch und Maschine. München 1973, S. 126, 134.

16 P. Koslowski, Evolution und Gesellschaft. Tübingen 1984, S. 77.

des Menschen als eines freien und handelnden Wesens besser gerecht zu werden vermag als ein evolutionäres Weltbild und somit diesem überlegen ist. Ein Weltbild ist um so wahrer, je mehr es die verschiedenen Erfahrungen und Phänomene von Welt und Mensch integrieren kann. Das Wahre ist das Ganze (Hegel).

Daß eine christliche Schöpfungslehre mit einer *naturwissenschaftlichen* Evolutionstheorie vereinbar ist und sie zu integrieren vermag, ist öfter ausgeführt worden und braucht hier nicht dargestellt zu werden.¹⁷ In der folgenden Gegenüberstellung geht es daher nicht um das Gegensatzpaar Schöpfungsglaube – naturwissenschaftliche Evolutionstheorie, sondern um einen Vergleich zwischen zwei Weltbildern, nämlich dem Evolutionsepos der Soziobiologie und einem christlichen Weltbild, wobei hier nur einige Grundzüge angedeutet werden können.

CHRISTLICHES WELTBILD UND MORAL

Der Mensch als Ebenbild Gottes

Im ersten Schöpfungsbericht wird der Mensch als »Ebenbild Gottes« bezeichnet: »Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie« (Gen 1, 27). Die Deutung des Prädikates der Gottähnlichkeit des Menschen ist umstritten: Die Gottebenbildlichkeit wurde in der Geistigkeit des Menschen oder in seiner Gemeinschaftsfähigkeit erblickt, aber auch in seiner Beauftragung zur königlichen Herrschaft über die Erde. Er soll an Gottes Statt und in seinem Sinn die Erde als königlicher Verwalter regieren. Auf die Schöpfung des Menschen erfolgt ja auch unmittelbar der Auftrag Gottes, daß sich der Mensch die Erde untertan machen und über die Tiere herrschen solle (Gen 1, 28).

Diese Deutung, daß der gottebenbildliche Mensch als Wesir Gottes über die Schöpfung herrschen solle, steht der Interpretation des hl. Thomas nicht fern. Dieser versteht den Menschen insofern als *imago Dei*, als er, entsprechend seinem Urbild Gott, Ursprungsprinzip seiner eigenen Werke ist und zwar kraft seiner Vernunft und seiner Freiheit. Der Mensch ist Wesen der Selbstmächtigkeit (*causa sui*), das wissentlich und willentlich handeln kann. Somit vermag er an der Vorsehung Gottes teilzuhaben, indem er für sich und für andere Vorsehung ausübt. »Kraft der ihm eigenen naturhaften sittlichen Vernunft nimmt der Mensch sonach aktiv teil an der göttlichen Ordnungsverunft. Eben dieser Sachverhalt findet seine imperativische Form in dem Auftrag zur Herrschaft über die Erde.«¹⁸ Vernunft und Freiheit befähigen den

17 Vgl. jüngst L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre. Darmstadt ³1987, S. 25-42.
18 W. Korff, Wie kann der Mensch glücken? München 1985, S. 245.

Menschen auch zur Erkenntnis. Erst innerhalb eines Schöpfungsweltbildes wird die Entstehung der Natur des Menschen einschließlich seiner Vernunft nicht als Ergebnis blinden und damit irrationalen Zufalls, sondern als Ausdruck göttlicher Weisheit und Rationalität interpretiert. Während die Soziobiologie den ihr als Wissenschaft zugrundeliegenden *Glauben* an die Vernunft nicht zu rechtfertigen vermag, folgt aus einem Schöpfungsweltbild eine realistische Erkenntnistheorie: Der Mensch ist prinzipiell fähig, mit Hilfe seiner in der göttlichen Vernunft gründenden Ratio die von eben dieser Vernunft in die Welt gelegte Rationalität zu erkennen.

Freiheit und Verantwortung

Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch gestaltet sich dialogisch: Erst durch den Ruf Gottes gelangt der Mensch zu seinem Menschsein als Personsein. Als Gottes Ebenbild vermag er offen zu sein für Gottes Wort, dem er antworten und entsprechen soll. »Wenn aber Antwort und Entsprechung, dann muß es auch eine freie, willentliche und eigenverantwortliche sein, wenn auch im Gehorsam gegenüber dem Wort.«¹⁹ Der Mensch als die aus der Partnerschaft mit Gott begriffene Person ist damit das Wesen der Verantwortung. Seine Gottebenbildlichkeit wurde darum in der christlichen Theologie auch immer in seiner Freiheit gesehen. Der zweite Schöpfungsbericht spricht dem Menschen eine Wahlfreiheit zu und charakterisiert mit dieser sein besonderes Verhältnis zu Gott. Als einzigem der Geschöpfe werden dem Menschen Gebot und Verbot gegeben (Gen 2, 16 f.). Er allein steht in der Würde und in der Gefahr der Verantwortung vor Gott.

Diese Überlegungen zeigen, daß die biblische Kennzeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes ein Menschenbild impliziert, das einem menschlichen Selbstverständnis als freiem, handelndem und verantwortlichem Wesen gerecht werden kann. Schließlich verlangt der der sittlichen Erfahrung eigene Charakter der *Unbedingtheit* nach einer theologischen Deutung. Die Absolutheit der sittlichen Verpflichtung bedarf eines absoluten Grundes. Zwar ist die sittliche Erfahrung eine eigenständige Verantwortlichkeits-Erfahrung, deren Reflexion als Ethik auch ohne Rekurs auf Gott möglich ist, bleibt aber in ihrer Sinnhaftigkeit letztlich ohne Gott nicht begründbar. Dostojewskij schreibt: Wenn es Gott nicht gibt, dann ist der Mensch der Herr der Erde. »Wie aber wird er dann tugendhaft sein ohne Gott? Wen wird er dann noch lieben, dieser Mensch ohne Gott?« Das Dictum von Dostojewskij, daß ohne Gott alles erlaubt sei, meint, daß Urteile darüber, wer recht oder unrecht, gut oder böse sei, »nur in der sakralen Sprache als gültig gerechtfertigt werden

19 A. Schwan, Humanismen und Christentum, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 19. Freiburg 1981, S. 54.

können«. ²⁰ Da die soziobiologische Weltanschauung jegliche Transzendenzerfahrung als überlebensdienliche Illusion des Menschen entlarvt, kann sie auch keinerlei Geltungsgrund für die von ihr postulierten evolutionären Tugenden und die zum Überleben des Menschen notwendigen Handlungsanweisungen angeben.

Die Würde des Menschen

Wird der Mensch als zufälliges Produkt einer Kette von Entwicklungen betrachtet, die ihren Ursprung im Urknall haben, so kann von dorthin keinerlei Würde begründet werden. Wenn es kein Absolutes gibt, kann man auch im Menschen kein Absolutes annehmen. Nur wenn dem Evolutionsprozeß als solchem ein Sinn und dem Menschen innerhalb dieses Werdeprozesses eine Sonderstellung zukommt, wird dem Menschen eine Würde verliehen, die ihn über die übrige bekannte Welt hinaushebt.

Den neuzeitlichen Ideen von Menschenwürde und Menschenrechten liegt das christliche Bild vom Menschen zugrunde. Die Aufklärung, die die Würde des Menschen in seiner Vernunft und Freiheit verwurzelt sah, lebte noch vom Glauben, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist und die menschliche Vernunft daher eine göttliche Eigenschaft. Die heute in den Menschenrechtserklärungen niedergelegten Aussagen zur Würde des Menschen zehren von der Energie eines Weltbildes, das vielfach nicht mehr anerkannt wird; sie sind letztlich säkularisierte Aussagen einer theonomen Argumentation.

Nach christlichem Verständnis ist der Mensch nicht bloß eine vergängliche Eintagsfliege, sondern besitzt als von Gott geliebtes Geschöpf einen unendlichen Wert. Das gilt auch und gerade für das kranke, alte und behinderte menschliche Leben. Eine darwinistische Weltanschauung, die den Wert des Menschen nach biologischen Nützlichkeitsabwägungen berechnet, erblickt dagegen im behinderten Menschen eine biologische Last. Rilke schrieb unter dem Eindruck Nietzsches: »Der, den sie als Messias preisen, hat die ganze Welt zum Siechenhaus gemacht, die Schwachen, Elenden, Hinfalligen nennt er seine Kinder und Lieblinge – und die Starken? ... Wie sollen wir denn hinauf, wenn wir unsere Stärke den Elenden leihen, den Bedrängten, den faulen sinn- und marklosen Schurken?! Laßt sie sinken! Laßt sie hinsterven allein und elend. Seid hart, seid furchtbar, seid unerbittlich! Ihr müßt vorwärts, vorwärts! ... Wenige Große, Gewaltige, Göttliche werden ein Reich bauen mit starken, sehnigen, herrischen Armen auf den Leichen der Kranken, der Schwachen, der Krüppel.« ²¹ Erst der Gedanke einer absoluten

20 L. Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt. München 1982, S. 172.

21 Zit. bei H. de Lubac, Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus. Einsiedeln 1984, S. 82.

Würde, die transzendent verankert ist, kann *jedem* Menschen ein Lebensrecht garantieren. H. Böll bekannte: »Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache; und mehr noch als Raum gab es für sie: Liebe, für die, die der heidnischen wie der gottlosen Welt nutzlos erschienen und erscheinen.« So erweist sich auch hier das christliche Menschenbild der soziobiologischen Weltanschauung überlegen: Denn wo diese noch Menschenrechte postuliert, vermag sie sie nicht zu begründen.

Die Welt als Gottes Schöpfung

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen impliziert dessen Auftrag, als Wesir Gottes die Erde mit ihren Geschöpfen zu beherrschen. Damit ist keine Despotie, sondern ein Patronat gemeint. *Dominium terrae* (und nicht *imperium!*) verpflichtet den Menschen als Ebenbild Gottes, die Erde verantwortungsvoll zu regieren. Er hat das Recht, in die Natur einzugreifen, aber nicht beliebig. »Qui autem praeest prodesse debet« (F. v. Baader). Der Mensch als Herrscher der Natur ist zugleich ihr Gärtner und Pfleger (Gen 2, 15). Somit soll der Mensch ein gerechter Herrscher sein, der den Geschöpfen das Ihre zukommen läßt. Wenn Adam den Tieren Namen gibt, so bestätigt er sie in ihrem Selbstsein, in ihren Eigenrechten.

Ja, der Mensch ist sogar dasjenige Geschöpf, das den stummen Geschöpfen seinen Mund leihen soll zum Lobe Gottes. Im Menschen schlägt die Schöpfung gleichsam ihr Auge auf und kommt zum Bewußtsein ihrer selbst. Weil der Mensch als einziger der Geschöpfe weiß, daß er Geschöpf ist, ist er dazu ausersehen, in Stellvertretung für alle Geschöpfe Gott für die Güte der Schöpfung zu danken und ihm die Ehre des Schöpfers zu erweisen.

Hieraus ergibt sich eine Solidarität der Schöpfung, eine Einstellung des Menschen also, die im Geschöpf den Schöpfer ehrt und entsprechend lebt, die die Geschöpfe nicht willkürlich mißbraucht, sondern sie respektiert. Ohne den Schöpfungsglauben ist die heute vielfach erhobene Forderung nach Ehrfurcht vor der Natur sinnlos. Der Urknall oder die Evolution sind weder geeignete Adressaten menschlicher Ehrfurcht noch Instanzen, vor denen sich der Mensch zu verantworten hat. Eine Ehrfurcht vor dem Leben kann nur von dem Glauben her begründet werden, daß das Leben nicht sinnloses Produkt der Evolution ist, sondern Gabe Gottes.

Die Frage nach dem Sinn

Die letzte Frage, die sich im Vergleich der Weltbilder von Soziobiologie und Christentum auftut, ist die nach dem Sinn. Für die radikale Version der

Soziobiologie muß die Frage offenbleiben, warum denn die blinde Natur das Sehende hervorgebracht hat, warum die unbesorgte Natur ein Wesen in die Welt gesetzt hat, das sich Sorgen macht. Darin hätte die absolute Absurdität dieser Welt ihren Gipfel erreicht, daß sie ein Wesen hervorbringt, das nach dem Sinn dieser Welt fragt. Es wäre »grausames« Spiel der Natur, die den Menschen nach Sinn suchen ließe, den es nicht gibt. Alle Vorschläge, daß der Mensch sich seinen Sinn selber setzen muß, haben etwas Titanisches an sich. Es ist zu bezweifeln, ob der Mensch der Kontingenz der Welt, dem Leid und dem Tod einen Sinn zu geben in der Lage ist. L. Wittgenstein schreibt deshalb: »Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen.« Und weiter: »An einen Gott glauben heißt, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen. An einen Gott glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat.«²²

Darum vermag das Weltbild des christlichen Glaubens dem Menschen als immer schon Sinn voraussetzendem und Sinn suchendem Wesen eine bessere Antwort zu geben als ein nihilistischer Evolutionismus. Die Fragen von Dawkins, ob das Leben einen Sinn hat und wozu der Mensch da ist, finden in seinem Hinweis, daß die Gene die Schöpfer des Menschen seien und daß ihre Erhaltung der letzte Grund für seine Existenz sei, nur eine ungenügende Antwort. Wenn der Mensch nur ein Fremder in einem eisigen und schweigenden Universum ist, so muß man bezweifeln, ob seine Existenz noch als Glückslos bezeichnet werden kann, wie Monod das annimmt. »Wenn uns nur der blinde Zufall ins Meer des Nichts hineingeworfen hat, dann gibt es Gründe genug, dies eher für ein Unglückslos zu halten.«²³

Indem das soziobiologische Weltbild aber das Sinndefizit nicht auszufüllen vermag, paralyisiert es das menschliche Handeln und entlarvt sich selber als soziobiologisch dysfunktional. Da aber die Soziobiologie als Wahrheitskriterium einer Theorie deren Funktionalität annimmt, unterliegt sie gemäß ihrem eigenen Bewertungsmaßstab dem Weltbild der abendländisch-christlichen Metaphysik. Diese nämlich kann der Existenz des Menschen einen Sinn zusprechen. Gott selber ist es, der das All ins Dasein gerufen hat. In seiner Menschwerdung in Jesus Christus, die als Erniedrigung auch darin Ausdruck findet, daß sie sich an einem völlig peripheren Ort im Universum ereignet, bestätigt er den Sinn allen Menschseins. Der ganze Kosmos und alle Entwicklung erhalten darin ihren letzten Sinn. Leiden und Verbrechen des Menschen sind nicht mehr gleichgültig. Die Sehnsucht des Menschen, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge, »daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge« (Horkheimer), geht nicht ins Leere.

22 L. Wittgenstein, Schriften, Bd. 1. Frankfurt 1960, S. 80, 166f.

23 J. Ratzinger, Im Anfang schuf Gott. München 1986, S. 44.

Im Kreuzesgeschehen wird auch das Leid als sinnvoll erfahrbar. Und weil durch die Auferstehung Jesu selbst der Tod für den Christen einen Sinn hat, da dieser keine Katastrophe, sondern Erfüllung bringt, ist der Glaubende frei zum Sterben und frei zum Leben; er muß nicht überleben um jeden Preis, nicht seiner verrinnenden Lebenszeit nachjagen, er muß diese Welt nicht ausbeuten und auskosten bis zum Letzten. »Für den Glaubenden stellt sich die Frage nach der möglichen Vergeblichkeit seines Einsatzes gar nicht. Für ihn gibt es auch keine verlorene Zeit. Sein Leben trägt zu jeder Zeit die Verheißung voller Erfüllung in sich. Und ebenso wenig ist er gelähmt von der insgeheimen Befürchtung, der Gang der Ereignisse könne ihm möglicherweise erhoffte Rechtfertigung versagen, die Geschichte gebe ihm nicht recht, die Rechnung zwischen Gewinn und Verlust gehe nicht auf. Jede geschichtliche Situation erhält so eine neue Qualifizierung, sie ist Durchgang zum ewigen Leben.«²⁴