

Helfen, weil es glücklich macht?

Überlegungen zur Motivationskraft christlicher Ethik

Katharina Klöcker

Abstract:

The author turns to the question of the significance of motivation for action. She explains how, from the perspective of Christian ethics, this basic moral philosophical problem is further exacerbated by a thought of God that is aimed at practical action. Since Christian faith can motivate to social action, but not justify morality, the question of the religious motives of helping and the experiences associated with them becomes virulent in the present context. If Christianity wants to develop a motivating force for solidarity in post-secular societies, Christian ethics cannot avoid critically reflecting on Christian motives in terms of structures that promote asymmetries and dependencies. At the same time, it must extrapolate alternative religious interpretations of helping that can develop plausibility potential in society and become morally effective.

Die Frage nach dem Glück ist eine, die die Philosophie seit jeher umtreibt. Dabei ist es nicht ausgemacht, ob sie zu dieser Frage überhaupt etwas beizutragen hat. Zumindest Immanuel Kant war skeptisch und er war es auch, der mit der Etikettierung *Eudämonismus* alle Ansätze abkanzelte, denen das Streben nach Glückseligkeit und nicht die Pflicht als maßgeblicher Grund des sittlichen Handelns galt. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schreibt er: »Allein ist es ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle.« (GMS AA IV 418)

Auch wenn dies nicht das letzte Wort zu einer Philosophie des Glücks sein sollte, soll die Frage, ob Helfen glücklich macht, im Folgenden nicht aus philosophischer Perspektive bedacht werden. Der Fokus richtet sich vielmehr auf eine grundlegendere Frage, sieht sich diejenige, die über das Glück des Helfens nachdenkt, doch unweigerlich mit der fundamentalen Überlegung konfrontiert, welche Bedeutung der Motivation überhaupt für das moralische Handeln zukommt, in welchem Verhältnis also das Sollen und das Wollen zueinander stehen. Die damit verbundene Frage, wie das, was wir als moralisch richtig beurteilen, praktisch wirksam wird, gehört ohne Zweifel zu den mit Blick auf das menschliche Handeln relevantesten Fragen. Im christlichen Kontext erhalten diese Überlegungen noch einmal ein ganz eigenes Gewicht, denn der »christliche *Gottesgedanke* ist aus sich selbst ein praktischer Gedanke«¹. Ob und wenn ja wie der Glauben zum Handeln motiviert, gehört deshalb zu den Kernfragen christlicher Ethik. An ihr zeigt sich in einem nicht zu unterschätzenden Maß die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft. So lässt sich in aller Kürze der Horizont

1. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ³1992 (1977): 63. (Hervorh. i. Orig.)

beleuchten, in dem sich das Nachdenken über die Bedeutung der Motivation für das Helfen in theologisch-ethischer Perspektive verorten lässt und – wenn auch hier nur sehr ausschnitthaft – reflektiert werden kann.

I. Motivationstheoretische Sondierung

Bevor die theologische Ethik ins Spiel kommt, ist die Motivationsfrage jedoch zunächst im Kontext philosophischer Handlungstheorie zu betrachten. Lange Zeit wurde sie hier eher in die »Peripherie der ethischen Theoriebildung verdrängt«². Die Alltagserfahrung zeigt, dass jemand, der etwas für richtig hält, auch motiviert ist, entsprechend zu handeln. Hinsichtlich einer Handlung werden dabei Gründe, die eine Handlung rechtfertigen, von Motiven unterschieden, die sie erklären bzw. verursachen. Uneinigkeit besteht aber darüber, wie sich Motive und Gründe zueinander verhalten. Der so genannte motivationstheoretische Internalismus nimmt an, dass die Gründe und Motive einer Handlung identisch sind oder zumindest ein notwendiger Zusammenhang zwischen ihnen besteht.³ Der Externalismus sieht dagegen zwischen Gründen und Motiven keinen notwendigen, sondern nur einen kontingenten Zusammenhang. Auch wenn eine Person eine Handlung moralisch für gerechtfertigt hält, bedeutet das dem Externalismus zufolge nicht, dass die kognitive Einsicht in die Möglichkeiten der Rechtfertigung einer Handlung auch zu ihr motiviert. Vielmehr müsse ein dem moralischen Urteil externes Motiv hinzutreten, damit Menschen so handeln, wie sie es als richtig ansehen. Dies könnte z. B. das motivierende Gefühl sein, dass eine als sinnvoll erkannte Handlung glücklich macht.

Im Hinblick auf die Frage nach der Motivation zu helfen, heißt das: Dem Internalismus zufolge fallen Grund und Motiv zu helfen ineinander. Dem Externalismus zufolge müsste man auf der Grundlage der Erkenntnis, dass es in einer bestimmten Situation moralische Pflicht ist zu helfen, eruieren, ob es einen *außermoralischen* Grund dafür gibt, auch entsprechend motiviert zu handeln. Im Externalismus entsteht quasi eine doppelte Begründungslast: Nicht nur das moralische Urteil über die Handlung selbst muss begründet werden, sondern auch die Frage, ob es ein Motiv gibt, entsprechend zu handeln. Vor dem Hintergrund dieser motivationstheoretischen Sondierung richtet sich der Blick nun auf die Frage nach der Motivation im Kontext christlicher Ethik.

II. Binnenperspektive christlicher Ethik

Die nachkonziliare Moraltheologie machte mit ihrem Programm einer *Autonomen Moral im christlichen Kontext* mit dem Gedanken der Freiheit des Menschen und seiner Verantwortlichkeit für das Gute ernst. Damit fand sie zugleich aus einer epistemologischen Aporie heraus: »Mit dem Impetus einer wissenschaftstheoretischen Befreiungsbewegung kämpfte die Autonome Moral um die Ehrenrettung theologischer

2. M. Held, *Moralische Motivation in der Stoa und bei Augustinus* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 28), Tübingen 2020: 14.
3. Es gibt auch internalistische Ansätze – etwa die Kantische Ethik – die nicht von einer Identität zwischen Gründen und Motiven ausgehen. Vgl. N. Scarano, Art. Motivation, in: M. Düwell/C. Hüben-thal/M. H. Werner (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart 32011, 448-453: 452.

Ethik und um deren Anschlussfähigkeit an den in Philosophie und Sozialtheorie geführten Ethikdiskurs – ein Feld, auf dem sie unbestritten große Erfolge verbuchen konnte.«⁴ Um diese rationale, auf einer kognitivistischen Normbegründungstheorie⁵ basierende Grundsignatur christlicher Ethik glaubhaft vertreten zu können, wurde im Anschluss an die Arbeiten von Alfons Auer (1915-2005), der zu den einflussreichsten nachkonziliaren katholischen Moraltheologen zählt, dem Glauben nicht eine normierende, sondern eine *motivationale, befähigende* und *heuristische* Funktion zugesprochen.⁶ So wurde in der seit dieser Zeit geführten Diskussion um das Proprium christlicher Ethik die Einsicht bestimmend, dass sich der Beitrag des Glaubens für die Ethik nicht materiaethisch niederschläge, sondern vielmehr auf der Motivationsebene zu verorten sei.

Doch die sich daraus ergebende Aufgabenteilung zwischen normierender Vernunft und motivierendem Glauben provozierte in der Folgezeit immer wieder auch Zweifel daran, ob auf diese Weise ausreichend zur Geltung komme, inwiefern es sich um eine dezidiert *christliche* Moral handle. Mit Blick auf die dem Glauben zugewiesene motivationale Rolle wurde mitunter versucht, diese so zu interpretieren, als könne sie »unumgänglich auch auf die Klärung materiaethischer Fragen durchschlagen«⁷. Vor dem Hintergrund der eingangs erläuterten handlungstheoretischen Aspekte wäre dieser Versuch einer Verhältnisbestimmung von Motiv und Grund einer ausführlicheren kritischen Sichtung zu unterziehen, was hier nicht weiterverfolgt werden kann. Offen zutage liegt allerdings, um nur eine Konsequenz zu erwähnen, dass eine solche Sichtweise die Anschlussfähigkeit und Kommunikabilität christlicher Ethik im säkularen Diskurs untergraben würde.

Innerhalb dieses hier skizzierten Konfliktfelds katholischer Moral wurden seit Beginn der Propriumsdebatte in den 1970er Jahren auch immer wieder Vermittlungsversuche unternommen.⁸ Karl-Wilhelm Merks bilanziert in seiner im Jahr 2020 erschienenen *Theologischen Fundamenteethik* mit Blick auf den Disput zwischen Autonomer Moral und Glaubensethik jedoch: »Eine solche Gegensätzlichkeit scheint sich inzwischen in der Fach-Moraltheologie, vielleicht in einer gewissen Ermattung, aber auch in einer eher an Irenik als an Präzision interessierten Atmosphäre, im Lauf der Jahre etwas abgeschliffen zu haben. Das ist schade. Denn dadurch droht ein

4. D. Bogner, Aufruf zum Perspektivwechsel. Was die Missbrauchskrise für die Theologische Ethik bedeutet, in: Ders./M. Zimmermann (Hg.), *Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zu einer Grundlagendiskussion* (Studien zur Theologischen Ethik 154), Basel 2019, 43-55: 45.
5. Vgl. J. Sautermeister, Göttliches Gesetz und personales Gewissen. Zur moraltheologischen Dignität authentischer Sittlichkeit, in: M. Graulich/R. Weimann (Hg.), *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs* (Quaestiones Disputatae 287), Freiburg 2018, 166-189: 167: »So lässt sich etwa die Diskussion um die sogenannte autonome Moral hinsichtlich der Frage nach dem Proprium christlicher Ethik, die vor allem in den 1970er und 1980er Jahren ausgefochten wurde, auch als ein metaethisches Ringen um das angemessene Verständnis eines moraltheologischen Kognitivismus rekonstruieren.« Vgl. auch S. Ernst, Sind ethische Normen objektiv begründet?, in: G. Gäde (Hg.), *Hören – Glauben – Denken* (FS für Peter Knauer), Münster 2005, 269-285: 269.
6. Vgl. M. Düvell, Theologie und Ethik. Anmerkungen zu einer problematischen Beziehung, in: J. Berendes (Hg.), *Autonomie durch Verantwortung. Impulse für die Ethik in den Wissenschaften*, Paderborn 2007, 79-98: 88.
7. H. Schelkshorn, Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft, in: A. Holderegger (Hg.), *Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg 1996, 239-260: 241.
8. Vgl. H. Schmitt, Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive (Studien zur theologischen Ethik, 93), Freiburg 2003: 490, FN 278.

wichtiger Punkt verdeckt oder vergessen zu werden: dass nämlich in dieser Debatte um mehr gefochten wurde als nur um ein mehr oder weniger Christlich-, ein Katholisch- oder nicht (mehr) Katholisch-, ein Gläubig- oder nicht (mehr) Gläubig-Sein. Es geht hier um einen fundamentalen Disput über das, was Moral und Ethik als ein Essential des Menschseins überhaupt eigentlich ausmacht. Und das daher auch für die theologische Perspektive der Ethik relevant ist.«⁹

Die Motivationsproblematik scheint im Zuge dieser Entwicklung ins Hintertreffen geraten zu sein. Ein Blick in neuere Grundlagenwerke des Fachs verstärkt diesen Eindruck. Der Begriff *Motivation* wird zumindest im Register einschlägiger jüngerer theologisch-ethischer Grundlagenwerke katholischer Prägung nicht aufgeführt.¹⁰ Das könnte zumindest ein erstes Indiz dafür sein, dass die Motivationsthematik und damit auch die grundlegende Frage, wie der Glaube in moralischer Hinsicht praktisch wird, im Diskurs theologischer Ethik eher vernachlässigt wird.¹¹

III. Motivationskraft von Religion – Gesellschaftliche Herausforderung

Doch die Tatsache, dass die Motivationsthematik unterbelichtet ist, verweist nicht nur auf ein Desiderat im Binnendiskurs christlicher Ethik. An der Motivationsfrage entscheidet sich vielmehr, ob und wenn ja wie der Glaube praktische Wirksamkeit in der Welt entfalten kann. Dies führt mitten hinein in eine nach wie vor hochrelevante gesellschaftliche Debatte, in der die grundlegende Frage nach der Motivationskraft von Religion und ihren ethischen Implikationen im Zentrum steht: »Sobald und aus welchen Gründen auch immer ein ambitionierteres Verständnis des Politischen aufkommt, als lediglich die (neutralen?) Rahmenbedingungen für vorhandene soziale Interessenskämpfe bereitzustellen, und wann immer insbesondere die Frage nach dem ›guten‹ (Zusammen-)Leben auftaucht, wird zugleich die Frage nach der hierfür bedeutsamen Rolle von Religion und Ethik neuerlich virulent.«¹² Insbesondere Erosionserscheinungen vernunftbasierter Begründungen in spätmodernen Gesellschaften könnten dazu führen, nach der Relevanz von Religion und ihrer möglichen Motivationskraft zu fragen. So resümiert Hans Joas: »Je mehr wir dem rational erzeugbaren Konsens nur noch eine schwache Motivationskraft zusprechen, desto mehr müssen wir nach den Quellen stärkerer Motivation zur Moral und intensiverer Bindung der Menschen fragen.«¹³

9. K.-W. Merks, *Theologische Fundamentelethik*, Freiburg 2020: 53.

10. Vgl. z. B. a. a. O.; S. Ernst, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München 2009; bei E. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg 2014, findet sich nur der Begriff »Motiv«.

11. Bei Held findet sich folgende Einschätzung: »In der nachkonziliaren Moraltheologie lässt sich eine Tendenz beobachten, diese Fragen als randständig zu betrachten, was ihrem systematischen Gewicht unangemessen ist. Insbesondere mit dem Aufkommen der ›autonomen Moral‹ und der dort zu findenden Identifizierung der Moraltheorie mit normativer Ethik wurde die Relevanz des christlichen Glaubens und des Gottesbegriffs zunehmend auf der motivationalen Ebene angesiedelt, ohne jedoch weitere systematische Reflexionen über die dadurch aufgeworfenen Fragen im Kontext der Handlungsmotivation anzustellen.« Held (s. Anm. 2), 11.

12. O. Hidalgo/S. Hammer, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Religion, Ethik und Politik. Auf der Suche nach der guten Ordnung*, Wiesbaden 2020, 1-12: 4.

13. H. Joas, *Eine Rose im Kreuz* der Vernunft, in: *Die Zeit* 07/2002. Abrufbar unter: https://www.zeit.de/2002/07/Eine_Rose_im_Kreuz_der_Vernunft/komplettansicht (Abrufdatum: 22.06.2021).

Maßgeblich geprägt wurde die Debatte über die Motivationspotenziale von Religion bekanntermaßen von Jürgen Habermas,¹⁴ der im Ausgang seiner Kritik an der Dominanz eines zweckrationalen Rationalitätstyps seinem Zweifel Ausdruck verlieh, ob diese Vernunft ausreiche, um den sozialen Zusammenhalt zu sichern.¹⁵ Postsäkulare Gesellschaften seien vielmehr, so Habermas, auf die Vernunftpotenziale der Religion und damit auch auf »komplementäre Lernprozesse«¹⁶ angewiesen. Religionen, zumindest die, die sich einen Sinn von Humanität bewahrt hätten, verfügten über ein semantisches Potenzial, das es in säkulare Sprache zu übersetzen gälte, da es helfen könnte, Solidarität zu stiften.¹⁷ Diese Motivationsressourcen der Religion würden angesichts der Notwendigkeit einer »selbstkritischen Vergewisserung der Grenzen der säkularen Vernunft«¹⁸ benötigt.

Habermas wurde unter anderem vorgeworfen, er reduziere Religion auf die Funktion einer moralischen Ressource und instrumentalisieren sie dafür, motivationale Defizite moderner Gesellschaften zu kompensieren. Des Weiteren wurde kritisiert, dass er nicht expliziere, inwiefern Religionen in westlichen Gesellschaften diese Funktion überhaupt noch erfüllen könnten.¹⁹ Es ist hier nicht der Ort, diese kritischen Einwände zu diskutieren, wohl aber zu markieren, dass der theologischen Ethik aus dieser Debatte ein ganzer Katalog von Aufgaben erwächst, angesichts dessen sie sich vor allem selbstkritisch fragen muss, ob sie tatsächlich zu solidarischem Verhalten anzustiften und die für den Zusammenhang der Gesellschaft notwendigen Sinnressourcen zu erschließen weiß sowie zu einem entsprechenden Handeln zu motivieren in der Lage ist.

IV. Herausforderung theologischer Ethik

Die hier in aller Kürze skizzierten Überlegungen zeigen, dass die Theologie und insbesondere die theologische Ethik in mehrfacher Hinsicht eine Bringschuld in Sachen Motivationsthematik haben. Das Nachdenken über Motivation ist kein Nebenschauplatz. Mit dieser Thematik verbindet sich vielmehr die fundamentale Frage, wie moralische Werte überhaupt einsichtig gemacht, wie der Glauben in moralischer Hinsicht praktisch und christliche Ethik ihrem Auftrag gerecht werden kann, sich für eine menschenfreundlichere und gerechtere Gesellschaft einzusetzen.

Dabei kommt der moralischen Erfahrung eine zentrale Bedeutung zu. Gerade in ihrem Unbedingtheitsanspruch zeigt sich Moral offen für religiöse Deutungen.

14. Anstoß für die Debatte war die Rede von Jürgen Habermas zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in Frankfurt (2001) unter dem Titel »Glauben und Wissen«. Angestoßen wurde sie durch die so genannte Böckenförde-Frage: So ist der Staat aufgrund seines Mangels an motivationalen Ressourcen auf die Motivationskraft der Religion geradezu angewiesen, um etwa solidarisches Handeln zu fördern. Vgl. E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Der säkularisierte Staat: Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007, 42-72.
15. Vgl. M. Knapp, Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer »postsäkularen« Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 226, 2008, 270-280.
16. J. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Ders./J. Ratzinger (Hg.), Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg 2005, 15-37: 33.
17. Vgl. E. Buddeberg, Kritik der Vernunft und das Erbe der Religionen. Einige Überlegungen zu Habermas' Übersetzungspostulat, in: O. Hidalgo/S. Hammer (Hg.), Religion, Ethik und Politik. Auf der Suche nach der guten Ordnung, Wiesbaden 2020, 127-144: 128. Buddeberg kritisiert allerdings, es sei nicht klar, um welche motivationalen Gehalte es Habermas eigentlich gehe und wie sich diese übersetzen ließen.
18. J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005: 146.
19. Vgl. Buddeberg (s. Anm. 17), 141.

Moralische Erfahrungen können so religiös kultiviert, gefördert und beheimatet werden.²⁰ Andererseits ist moralische Erfahrung in der Lage, Zugänge zu religiösen Erfahrungen zu eröffnen. Stephan Goertz konstatiert: »Wie es eine moralische Relevanz von Religion gibt, so auch umgekehrt eine religiöse Relevanz von Moral.«²¹ Religion wird damit zu einem »Modus von Erfahrung mit Erfahrungen.«²²

Der Deutung von Erfahrungen als Kontrast-, Sinn- und Motivationserfahrungen weist der theologische Ethiker Dietmar Mieth in der von ihm ausgearbeiteten *Theorie des ethischen Modells* eine besondere Bedeutung zu.²³ Dabei könnten zentrale Motive des christlichen Glaubens wie Sünde, Vergebung, Heil und Rettung eine Rolle spielen und in säkulare Kontexte eingebracht werden.²⁴ Mieth geht in diesem Zusammenhang auf die gegenseitige Verwiesenheit von Grund und Motiv, von Beweis- und Beweggründen ein. Beweisgründe erlaubten Aufschluss darüber, warum eine bestimmte moralische Norm rational einsichtig und nachvollziehbar sei, zugleich gelte aber: »Argumente ohne Erfahrung haben Gründe, aber keinen Grund und Boden. Erfahrung freilich ohne vernünftige Überlegung und ohne die Anstrengung plausibler Argumente wäre blind, aber Vernunft ohne moralische Erfahrung wäre leer.«²⁵

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen wird mit Bezug auf das Thema Helfen die Frage virulent, welche Erfahrungsräume sich im konkreten Kontext der Hilfetematik eröffnen lassen. Dass Helfen im Idealfall Helfende und Hilfeempfangende glücklich machen kann, ist eine mögliche Erfahrung. Dass Helfen eine oft auch sehr viel ambivalentere, womöglich negative, weil Abhängigkeiten perpetuierende und Paternalismus fördernde Angelegenheit sein kann, ist eine andere mögliche Erfahrung. Die sich hier andeutende Vielschichtigkeit ambivalenter Erfahrungsdimensionen des Helfens wäre weiter auszuloten.

Eine ethische Reflexion richtet ihren Fokus dann aber noch einmal in besonderer Weise auf Erfahrungen, die zum Helfen motivieren. Theologische Ethik kann hier religiös gedeutete Erfahrungen im Kontext des Helfens, die Asymmetrien zwischen Helfenden und Hilfeempfangenden perpetuieren, kritisch vergegenwärtigen, aber auch aufzeigen, welche christlichen Motive, Narrative und Modelle dazu beitragen, dass sich Asymmetrien gerade nicht verfestigen und sich Helfen und Hilfeempfangen vielmehr mit Sinnerfahrungen verknüpfen.

Diese Überlegungen können schließlich in Reflexionen über die moralische Relevanz solcher religiöser Deutungen des Helfens münden. Die entscheidende Frage wird hier sein, ob diese Deutungen imstande sind, in postsäkularen Gesellschaften Plausibilisierungspotenziale zu entfalten und damit Motivationskraft zu fördern. Wenn dies gelingt, dann könnte der christliche Glaube auch in den sich verändernden Kontexten und Konstellationen des Helfens im säkularen Raum wirksam werden.

20. Vgl. H. Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2004: 48f.

21. S. Goertz, Christliche Religion und moralische Praxis Moraltheologische Bestimmungsversuche, in: N. Jömann u. a. (Hg.), Religion - wieso, weshalb, warum? Zur Funktionalität von Religion aus biologischer, soziologischer, theologischer und philosophischer Perspektive, Münster 2004, 113-133: 131.

22. Ebd.

23. Vgl. D. Mieth, Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik (Studien zur theologischen Ethik 2), Freiburg u. a. 1999, 135ff.

24. Auer erwähnt etwa die Herrschaft Gottes oder die Nachahmung Gottes als Motiv. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Darmstadt 2016 (1971): 102.

25. D. Mieth, Brauchen Ethikerinnen und Ethiker eine moralische Bildung? In: C. Brand u. a. (Hg.), Ethik in den Kulturen – Kulturen in der Ethik (FS für R. Ammicht Quinn), Tübingen 2017, 17-26: 20.