

RUPERT M. SCHEULE

IM ANFANG WAR DAS SPIEL

Was uns die anthropologische Forschung zum Zusammenhang von Spiel, Sprache und Moral sagt und welche Schlüsse eine christliche Ethik daraus ziehen kann

Prof. Dr. Rupert M. Scheule, Jg. 1969, hat den Lehrstuhl für Moralthologie und Christliche Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät Fulda inne. Seine aktuellen Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich *Empirie und Moral* sowie in der klinischen Ethik und der ethischen Entscheidungstheorie.

Einschlägige Veröffentlichungen in Auswahl: *Evolutionäre Ethik 2.0? Was die evolutionäre Anthropologie über die Natur des Menschen sagt. Stimmen der Zeit* 230 (2012) 4, 253–264; *Christliche Ethik*. In: Ralf Stoecker u. a. (Hg.): *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart u. a.: Metzler, 2011, S. 64–69; *Gut entscheiden. Eine Werterwartungstheorie theologischer Ethik*. Freiburg/Br.: Herder und Freiburg/Ue.: Academic Press, 2009 (Studien zur theologischen Ethik; 125).

Ganz ungewohnt ist das Thema *Spiel* für die Ethik nicht: *Spiel* ist eine Metapher, welche die ordoliberalen Wirtschaftsethik üblicherweise bemüht, um der Moral einen systematischen Ort im ökonomischen Leben zuzuweisen. In der Wirtschaft, so sagt etwa KARL HOMANN, ist es wie beim Fußball: es gibt Spielregeln und Spielzüge. Die Spielregeln haben Gesetzgeber, Berufsverbände und Tarifpartner unter Einbeziehung moralischer Aspekte festzulegen, die Spielzüge aber richten die einzelnen Akteure allein am eigenen Gewinnstreben aus. Auf diese Weise können „Moral und Effizienz paradigmatisch auf unterschiedlichen Ebenen und dadurch simultan abgearbeitet werden [...]: die Effizienz in den Spielzügen, die Moral in den Spielregeln“¹.

Wer eine soziale Kartografie der Gegnerschaft betreiben und darauf basierend so etwas wie eine Ethik der Gegnerschaft entwerfen will, kann sich ferner an die Begrifflichkeit der *Spieltheorie* halten. Mit ihr finden wir in unserem Leben viele sog. „Spielsituationen“ auf. Diese sind mitunter freilich wenig spielerisch, sondern todernt, versteht die Spieltheorie doch unter einem Spiel

¹ K. HOMANN/F. BLOME-DREES: *Wirtschafts- und Unternehmensethik* (1992), S. 35. Kritiker werfen diesem Ansatz vor, dass eine Moral, die sich rückstandsfrei in ökonomische Anreize übersetzen lässt, beim Akteur eben gar keine Moralität mobilisiert und sich mithin selbst denaturiert. Vgl. R. SCHEULE: *Gut entscheiden* (wie Anm. 1), S. 262.

(*game*) jedes Aufeinandertreffen eigeninteressierter Akteure, die vor der Wahl stehen, miteinander zu kooperieren oder die Kooperation zu verweigern. Und je nach Kooperationsbereitschaft der Akteure lassen sich verschiedene Spieltypen identifizieren, vom partnerschaftlichen Assurance Game, in dem Spieler nur dann gewinnen, wenn es auch dem jeweils anderen gut geht, bis hin zum reinen Konflikt, der Situation kompromissloser Verfeindung. Einer spieltheoretischen Ethik der Gegnerschaft geht es um eine Anleitung zu entschärfender Wahrnehmung, also darum, dass gegnerschaftliche Situationen möglichst nah am Assurance Game und möglichst weit entfernt vom reinen Konflikt gesehen werden.²

All diese ethischen Verwendungsweisen des Spielbegriffs sollen hier nicht ein weiteres Mal erprobt werden. Stattdessen will ich, ausgehend von den jüngsten Arbeiten des amerikanischen Philosophen JOHN SEARLE zur Ontologie des Sozialen und einigen empirisch-anthropologischen Forschungen, die von ihm inspiriert sind, zeigen: Ontogenetisch, also in unserer Entwicklungsgeschichte als einzelne Menschen, kommen wir zu Institutionen im Allgemeinen und zur Sittlichkeit im Besonderen nicht erst über die Sprache und schon gar nicht über Drohung und Sanktion, sondern über das Spiel. Diesen Befund gilt es ethisch zu bewerten und theologisch zu verorten.³

1. Status-Funktion, Institution, Sprache

Es ist keine geringe Frage, die sich JOHN SEARLE in seinem Buch *Wie wir die soziale Welt machen* vorlegt: „Wie ist die Existenz von so etwas wie Bewusstsein, Intentionalität, Willensfreiheit, Sprache, Gesellschaft, Ethik, Ästhetik und politischen Pflichten möglich, wenn das Universum aus nichts weiter besteht als physikalischen Teilchen in Kraftfeldern? [...] Auf welchem Weg gelangen wir von Elektronen zu Ehen und von Protonen zu Präsidenten?“⁴ Die Antworten sollen einer homogenen Wirklichkeitsvorstellung verpflichtet bleiben, also berücksichtigen, dass „nackte Tatsachen“ (*brute facts*) wie Quarks und Gravitationskräfte nicht „anders wirklich“ sind als Cocktail Parties, Fuß-

² Zu einer Ethik der Gegnerschaft als Ethik entschärfender Wahrnehmung gegnerschaftlicher Situationen vgl. ausführlich R. M. SCHEULE: Gut entscheiden: eine Werterwartungstheorie theologischer Ethik (2009), S. 181–232.

³ Zu meinem moralanthropologischen Forschungsprogramm vgl. auch R. M. SCHEULE: Evolutionäre Ethik 2.0? (2012), S. 253–264.

⁴ J. R. SEARLE: *Wie wir die soziale Welt machen* (2012), S. 11. Wichtige Begriffe aus diesem Buch gebe ich auch im amerikanischen Original wieder. Vgl. J. R. SEARLE: *Making the Social World* (2011).

ballspiele oder Regierungen, welche SEARLE allesamt unter der Bezeichnung „institutionelle Tatsachen“ (*institutional facts*) subsummiert. Ein solches Forschungsunternehmen verlangt, so SEARLE, nach einem neuen Namen: „Sozialphilosophie“ oder „Politische Philosophie“ wären zu enge Bezeichnungen. Er schlägt deshalb das Label „Philosophie der Gesellschaft“ (*Philosophy of Society*) vor.⁵ Dem Rang nach müsste diese einer Philosophie des Geistes oder der Sprachphilosophie entsprechen und der ontologischen Statusklärung aller Sozialen dienen.

Für gesellschaftsphilosophisch entscheidend hält SEARLE die Fähigkeit des Menschen, „Gegenständen und Personen Funktionen zuzuweisen, die derart sind, dass diese Gegenstände und Personen nicht allein aufgrund ihrer physischen Struktur dazu imstande sind, diese Funktionen zu erfüllen“⁶. Hierfür hat SEARLE den Begriff *Status-Funktion* geprägt.

Weder der amerikanische Präsident, noch ein Fünf-Euro-Schein oder ein Universitätsprofessor können ihre Funktion allein durch ihre physische Existenz erfüllen, ihnen muss ein bestimmter Status allgemein zuerkannt werden. Die große Bedeutung der Status-Funktionen für die Gesellschaft liegt nach SEARLE in ihrer „deontischen Macht“ (*deontic power*). Sie sind stets Träger von „Rechten, Pflichten, Verpflichtungen, Forderungen, Genehmigungen, Ermächtigungen, Ansprüchen und so weiter“⁷. Wenn Status-Funktionen einmal anerkannt sind, stellen sie Handlungsgründe bereit, die unabhängig von unseren Wünschen und Kalkülen gelten: „Sobald du und die anderen jemanden als Häuptling (*leader*), einen Gegenstand als jemandes Eigentum und einen Mann oder eine Frau als besonders eng verbundene Partner anerkennen, hat man bereits eine öffentliche Deontologie hervorgebracht. Damit habt ihr schon wunschunabhängige, öffentliche Handlungsgründe eingeführt.“⁸

Die Status-Funktion „Präsident der Vereinigten Staaten“ etwa verlangt von uns die Anerkennung eines einzelnen gebürtigen Amerikaners als Oberbefehlshaber von 1,5 Millionen US-Soldaten, ob wir wollen oder nicht; der Fünf-Euro-Schein fordert von uns das Vertrauen, mehr zu sein als nur ein Papierschnipsel usf. So entstehen stabilisierende Wechselbezüge: Die Gemeinschaft schafft Status-Funktionen durch Anerkennung und Status-Funktionen stärken die Gemeinschaft derer, die sich einig wissen in ihrer Anerkennung.

⁵ Ebd., S. 14.

⁶ Ebd., S. 18.

⁷ Ebd., S. 20.

⁸ Ebd., S. 145.

Wirksam wird die deontische Kraft in sogenannten konstitutiven Regeln (*constitutive rules*). Während regulative Regeln wie das Rechtsfahrgebot einfach Vorgänge ordnen, die es auch unabhängig von ihnen geben könnte, bringen konstitutive Regeln den Gegenstand, den sie normativ bestimmen, gleichsam hervor. So kann man etwa ein Auto auch unabhängig vom Rechtsfahrgebot fahren, aber ein *Abseits* im Fußball, das ein ganzes Stadion in Aufruhr versetzen mag, existiert nicht unabhängig von der Abseitsregel der FIFA. Formal differenziert SEARLE die beiden Regelarten so: „Charakteristischerweise haben regulative Regeln die Form ‚Tu X‘, während konstitutive Regeln die Form ‚X gilt im Kontext K als Y‘ haben.“⁹ Und damit sind wir bei SEARLES Institutionenbegriff angekommen: Eine Institution ist nach SEARLE ein „System konstitutiver Regeln, und ein solches System schafft automatisch die Möglichkeit institutioneller Tatsachen“¹⁰.

Status-Funktionen erzeugen eine Realität *sui generis*, die exklusiv das Werk des Menschen zu sein scheint. Keine andere uns bekannte Lebensform kennt eine durchgängige Institutionalität der Bauart „X gilt im Kontext K als Y“ (*X counts as Y in context C*). Wieso gelingt die Einrichtung von Status-Funktionen offenbar nur der Gattung *homo sapiens sapiens*? Zur Ursachenerforschung des Institutionellen greift SEARLE auf Elemente seiner eigenen Sprechakttheorie zurück, die er bereits vor Jahrzehnten entwickelte: Alle Status-Funktionen „werden durch Sprechakte ins Dasein gerufen, die einem Typus angehören, den ich 1975 als ‚Deklarativa‘ bezeichnet habe [...] Sie verändern die Welt, indem sie das Bestehen eines Sachverhalts proklamieren und eben dadurch dafür sorgen, dass dieser Sachverhalt besteht“¹¹. Deklarationen im Searl’schen Sinn sind also Aussagen wie „ich verspreche dir“, „ich grüße dich“, „ich befehle dir“, „ich erkläre euch zu Mann und Frau“ u. Ä.¹² Sie zeichnen sich durch eine doppelte Gerichtetheit (*directions of fit*) aus. Einerseits referieren sie durchaus die Wirklichkeit (Welt-auf-Geist-Ausrichtung), andererseits verändern sie die Welt, weil sie aus sich heraus eine Statusveränderung in der Wirklichkeit bewirken (Geist-auf-Welt-Ausrichtung).¹³

Für SEARLE ist es nun schlicht die Sprachbewandtnis des Menschen, näherhin der Umstand, dass seine Sprache deklaratorische Äußerungen kennt, wel-

⁹ Ebd., S. 22.

¹⁰ Ebd., S. 24.

¹¹ Ebd., S. 26f.

¹² Deklarationen entsprechen in etwa dem, was JOHN AUSTIN schon zuvor als performative Äußerungen bezeichnete, vgl. J. L. AUSTIN: Zur Theorie der Sprechakte (1986).

¹³ Vgl. J. SEARLE: Wie wir die soziale Welt machen, S. 25ff.

che Status-Funktionen mit der Formel „X gilt im Kontext K als Y“ ermöglicht. Kurz: Wir erschaffen soziale Wirklichkeit durch Benennungen nach Art der deklaratorischen Äußerung.

Aber ist nicht auch die Deklaration selbst eine „X gilt im Kontext K als Y“-Vereinbarung, also eine Status-Funktion, die demnach ihrerseits wieder einer Deklaration bedürfte? SEARLE versucht, diesen Verdacht zu zerstreuen und behauptet: „Wir bedienen uns der Semantik, um eine über die Semantik hinausgehende Realität zu erschaffen, und wir bedienen uns der Semantik, um Kräfte zu erzeugen, die über semantische Kräfte hinausgehen. Aber sprachliche Tatsachen – also Tatsachen wie die, dass diese oder jene Äußerung als Aussage oder als Versprechen gilt – sind nicht derart, dass die Semantik über die Semantik hinausgeht.“¹⁴ Den infiniten Regress („Eine Deklaration braucht eine Deklaration braucht eine Deklaration ...“) glaubt SEARLE also dadurch zu verhindern, dass er strikt unterscheidet zwischen einer Äußerung, die zu sozialer Realität führt – der Deklaration im eigentlichen Sinn – und einer, die „nur“ wieder zu Sprache führt: der Vereinbarung, wie Deklarationen funktionieren. Mit anderen Worten: Für einen infiniten Regress sind die Ähnlichkeiten zwischen realitätsgenerierenden Deklarationen und ihrer sprachlichen Funktionsvereinbarung nicht groß genug. Die schroffe Abgrenzung von „sprachlichen Tatsachen“ und „Realität“ mag in diesem Zusammenhang zunächst erstaunen. Allerdings gewinnt die Sprechakttheorie SEARLES insgesamt ja Brisanz durch ihre realistische Wirklichkeitsauffassung und die Weigerung, Realität in einem modischen Skeptizismus aufzulösen. Für den Berkeley-Philosophen ist Realität keine Komplettkonstruktion des Bewusstseins oder der Sprache,¹⁵ aber sie kann durch Sprechakte angereichert werden. Fassen wir kurz zusammen: Für JOHN SEARLE ist soziale Realität die Welt der institutionellen Tatsachen, eine Welt, die – ontologisch gleichrangig – neben der Welt „nackter Tatsachen“ steht. Soziale Realität beruht auf Status-Funktionen wie politischen Ämtern, Eigentumsverhältnissen oder Währungen. Diese sind mit deontischer Macht ausgestattet, werden nach konstitutiven Regeln („X gilt im Kontext K als Y“) erzeugt und bilden im Zusammenspiel Institutionen. Dass konstitutive Regeln überhaupt funktionieren, hängt zusammen mit der Mög-

¹⁴ J. SEARLE: *Making the Social World*, S. 29.

¹⁵ SEARLE wörtlich: „Ich denke, das Universum existiert recht unabhängig von unserem Denken, aber wir können in den Grenzen, die uns unsere evolutionäre Ausstattung setzt, die Natur erfassen.“ – “I think that the universe exists quite independently of our minds and that, within the limits set by our evolutionary endowments, we can come to comprehend nature.” Zitiert bei M. RÜTHER: *Positionen: Die Philosophie John Searles*. In: *Information Philosophie*. – <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=4858&n=2&y=1&c=4> (28.04.2012), Übers. R. S.

lichkeit menschlicher Sprache, Deklarativa hervorzubringen, die die Realität schaffen, die sie benennen.

Eine Antwort auf die naheliegende Frage, wie eigentlich deklaratorische Äußerungen in unsere Sprache geraten sind, bleibt SEARLE schuldig. Gibt es dafür womöglich Ursachen jenseits der Sprache?

2. Status-Funktion, Institution, Spiel

Anthropologen wie MICHAEL TOMASELLO und HANNES RAKOCZKY zeigen sich durchaus fasziniert von SEARLES Begriffen *Status-Funktion* und *institutionelle Tatsachen*. Sie bezweifeln aber den basalen Rang, den SEARLE der Sprache im Allgemeinen und der deklaratorischen Äußerung im Besonderen einräumt. Die Eigentümlichkeit der Status-Funktionen ist es, so TOMASELLO und RAKOCZKY, dass Dinge oder Menschen durch Status-Funktionen nicht einfach zu *anderen* Dingen oder Menschen werden. Ein US-Präsident hört nicht auf, irgendein (gebürtiger) Amerikaner zu sein und ein Fünf-Euro-Schein bleibt ein Stückchen Papier, *als Y gelten* bedeutet nicht *Y werden*. Das heißt, Status-Funktionen verlangen die duale Sicht von „X als Y“.

TOMASELLO und RAKOCZKY behaupten nun, diese duale Sicht von Status-Funktionen erlernen Kinder beim Spielen, *noch ehe* sie deklaratorische Äußerungen aus ihrem Sprachverständnis heraus begreifen können:¹⁶ „Fiktions-spiele führen umfassender und aktiver in die Welt der Status-Funktionen und institutionellen Tatsachen als dies bei der Sprache der Fall ist.“¹⁷ Menschen teilen mit vielen anderen Lebewesen die Fähigkeit zu spielen, aber es ist weitgehend unstrittig, dass bei keiner anderen Spezies so zuverlässig die Neigung zum als-ob-Spiel (*pretend play*) nachgewiesen werden kann.¹⁸ Mit den als-ob-Spielen beginnen Kinder im Alter von ca. 18 Monaten, indem sie andere nachahmen. Schon mit zwei Jahren halten sie sich durchgängig an Als-ob-Abmachungen der Art „Dieses Bauklötzchen ist jetzt unsere Seife, jenes ist ein Brötchen. Und wir spielen Händewaschen und Brötchen essen.“¹⁹

¹⁶ Zum ontogenetischen Vorrang der Statusfunktion unter Spielbedingungen vgl. auch CH. KALISH/M. WEISSMAN/D. BERNSTEIN: *Taking Decisions Seriously* (2000), S. 1289–1308.

¹⁷ „Games of pretense lead more broadly and actively into the world of status functions and institutional facts, more actively than in the case of language.“ H. RAKOCZY/M. TOMASELLO: *The Ontogeny of Social Ontology* (2007), S. 113–137, hier 128, Übers. R. S.

¹⁸ Vgl. H. RAKOCZY: *Play, Games and the Development of Collective Intentionality* (2007), S. 53–67, hier 57. Vgl. auch J. GOMEZ: *Fantasy Play in Animals* (2005), S. 139–171.

¹⁹ Eine etwas jüngere Studie belegt allerdings, dass Dreijährige noch stärker auf *joint commitments* achten und deren Aufrechterhaltung fordern als Zweijährige. Vgl. M. GRÄFENHAIN/

Solche Vereinbarungen sind mit dem Spielkontext gegeben und müssen nicht so explizit sein wie die Searle'sche Deklaration. Man kann beispielsweise ein Klötzchen zum Mund führen und dann Kaubewegungen machen, um zu signalisieren: das Klötzchen sei uns jetzt ein Brötchen. Innerhalb des Spielkontexts kann das Brötchen geteilt und gegessen werden, aber man kann sich mit ihm nicht die Hände waschen. Weil als-ob-Spiele nur aufgrund von konsensuell vereinbarten Statuszuweisungen funktionieren, von denen man nicht Abstand nehmen kann, ohne das Spiel zu gefährden, sind sie ein echtes Wir-Projekt, das es auch normativ zu schützen gilt: RAKOCZKY berichtet von dem einschlägigen Experiment, in dem die Versuchsleiterin mit Kindern das Bauklötzchenspiel „Hände waschen und Brötchen essen“ spielte. „Dann kam eine dritte Partei (eine Handpuppe) hinzu, kündigte an, mitspielen zu wollen und begann so zu tun, als ob sie den Seifen-Holzklötz esse. Kinder ab dem Alter von zwei Jahren intervenierten, protestierten häufig und wiesen die Puppe zurecht: ‚Nein, so geht das nicht, das ist unsere Seife ...!‘“²⁰ Proteste unterblieben, wenn es vorher keine Spielverabredung – gewissermaßen keinen Kontext K – gab.²¹

Grundsätzlich geht es Kindern nicht um irgendwelche Belohnungen, wenn sie mit anderen spielen. Das gemeinsame Spielen selbst ist ihnen Belohnung und mithin Selbstzweck. MICHAEL TOMASELLO und Kollegen untersuchten das Kooperationsverhalten von etwa anderthalbjährigen Menschenkindern und von Schimpansen, indem sie mit ihnen zusammen einerseits kooperative Problemlösungsaufgaben bearbeiteten, die Nahrung oder Spielzeug versprachen. Andererseits luden sie sie zu gemeinsamen zweckfreien Kooperationsspielen ein. Beide Probandengruppen kooperierten bei den Problemlösungsaufgaben, aber nur die Menschenkinder in den Spielen. Und steigt der Versuchsleiter aus der Kooperation aus, versuchen die Schimpansen noch nicht einmal im Fall der Problemlösungsaufgaben, ihn zum Wiedereinstieg zu bewegen. Kinder hingegen wollen sowohl bei der zweckorientierten Aufgabe als auch beim zweckfreien Spielen den „Aussteiger“ zurückgewinnen,²² sie pochen auf die

T. BEHNE/M. CARPENTER/M. TOMASELLO: Young Children's Understanding of Joint Commitments (2009), S. 1430–1443.

²⁰ H. RAKOCZY: Die wollen doch nur spielen (2009), S. 74–87, hier 79.

²¹ Vgl. ebd. und HANNES RAKOCZY: Play, Games and the Development of Collective Intentionality (2007), S. 53–67, hier 62.

²² Vgl. F. WARNEKEN/F. CHEN/M. TOMASELLO: Cooperative Activities in Young Children and Chimpanzees (2006), S. 640–663. Beobachtungen von Spielverhalten beim Menschenaffen sind demgegenüber ‚selten und ihnen fehlen alle Anzeichen eines wechselseitig konstruierten ‚als ob‘. Es tritt häufig auf, ohne dass Modelle ‚ernsthaften Verhaltens‘ vorhanden wären, auf

Aufrechterhaltung der Wir-Intentionalität, ob es nun um handfeste Belohnungen geht oder „nur“ um das gemeinsame Spiel.

Aber haben nicht auch kleine Kinder – unabhängig von jedem Spielzusammenhang – schon immer Umgang mit gesamtgesellschaftlichen Status-Funktionen wie Geld, Eigentum und Ähnlichem? Durchaus, aber gerade wegen der gesamtgesellschaftlichen Dimension von Geld, Eigentum u. Ä. kann Kindern deren Kontextabhängigkeit nicht klar sein; und damit fehlt ein entscheidendes Element der Einsicht in die Wirkweise von Status-Funktionen. Bei Spielen ist das anders. Sie „sind nicht in gleicher Weise holistisch mit dem Rest institutioneller Wirklichkeit verwoben [...] wie ernste institutionelle Tatsachen (Geld etwa ist nicht verstehbar ohne zugleich eine ganze Menge über politische und ökonomische Sachverhalte zu verstehen).“ Spiele unterliegen „zu einem gewissen Grad der individuellen und kollektiven Kontrolle der Kinder selbst“. Gerade dies dürfte eine entscheidende Voraussetzung dafür sein, „die welt-erzeugende Macht geteilter Intentionalität und Normativität“²³ zu verstehen.

Und so ergeben sich verblüffende neue Erkenntnisse zum Zusammenhang von Spiel und Normativität: „Erstaunlich junge Kinder [...] legen im Als-ob-Spiel erstaunlich komplexe kognitive Fähigkeiten an den Tag: Sie verstehen die intentionale Struktur der individuellen Als-ob-Spielzüge anderer; basierend darauf treten sie ein in gemeinsame fiktionale Spiele der Form ‚Wir zusammen spielen, dass ...‘, in solchen Spielen weisen sie kollektiv Statusfunktionen zu und handeln demgemäß; und sie verstehen die normative und kontextrelative logische Struktur solcher Zuweisungen und setzen diese gegenüber Dritten durch.“²⁴

Kurz: Status-Funktionen sind die Stützen gesellschaftlicher Realität und sie mögen in der Regel auch sprachlich – durch deklaratorische Äußerungen – konstruiert werden. Aber jüngste anthropologische Forschungsarbeiten legen den Schluss nahe, dass es bei der Zuweisung von Status-Funktionen einen on-

die sie sich bezögen [...] Der symbolische Gebrauch von Gegenständen innerhalb sozialer Interaktionen und insbesondere in als-ob-Spielen markiert unterschiedliche Entwicklungspfade zwischen den Spezies Mensch und Schimpanse“ (“... observations of pretend play in apes are rare, lacking any indications of inferential pretense, and often arise even in the absence of models of serious behaviors to which they might refer ... The symbolic use of objects in social interaction, and particularly in episodes of pretend play, appears to mark avenues of species divergence between humans and chimpanzees”). E. WYMAN/H. RAKOCZY: *Social Conventions, Institutions, and Human Uniqueness: Lessons from Children and Chimpanzees* (2011), S. 131–156, hier 142, Übers. R.S.

²³ “And this understanding in the context of games might lay the foundation for developing a general understanding of the world-making power of collective intentionality and conventionality.” H. RAKOCZY: *Play*, S. 64f., Übers. R. S.

²⁴ H. RAKOCZY: *Die wollen doch nur spielen*, S. 82.

togenetischen Primat kleinkindlicher als-ob-Spiele vor den deklaratorischen Äußerungen gibt. Bereits durch Spiele beginnen Kinder, auf der Basis von Vereinbarungen Bedeutungskontexte zu errichten, soziale Statuszuweisungen vorzunehmen – und mithin Techniken der Weltaneignung zu erproben.

3. Spiel vor Diskurs – ein moralanthropologisches Priusquam

Wer als Ethiker einen Blick auf diese empirischen Befunde wirft, den muss die strikte Verabredungsbedürftigkeit von Spielregeln interessieren. Kann man ihnen wegen dieser impliziten Konsensnotwendigkeit nicht schon eine gewisse moralische Dignität zusprechen? Wie wir sahen, sind Kinder bei Als-ob-Spielen darauf angewiesen, dass Mitspielende der Einrichtung des Spielkontexts zustimmen. Sie werben für diese Zustimmung und bekunden ihr Missfallen, wenn die Zustimmung entzogen wird. Hat die spielerische Statuszuweisung „X für Y“ innerhalb der Verabredung des Kontexts K nicht frappante Ähnlichkeit mit dem Diskursgrundsatz D, wonach „nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)?“²⁵ Behandeln sich Kinder bei der Einrichtung eines Spielkontexts nicht wie jene „Betroffenen“, an deren Zustimmung die Diskursethik die normative Gültigkeit bindet?

Es fällt jedenfalls auf, dass uns die Geschäftsidee der Diskursethik, die monologische Moralbegründung in der Tradition IMMANUEL KANTS und JOHN RAWLS' auf eine diskursiv vergesellschaftete umzustellen,²⁶ normativ nur dorthin weist, wo das Kinderspiel faktisch immer schon war: bei einer Normsetzung, deren Gültigkeit von partnerschaftlicher Erzeugung abhängt.

Aber möglicherweise gibt es noch weitere ethisch relevante Bezüge im kindlichen als-ob-Spiel: Wenn Spielende die Etablierung des Spielkontexts von der Zustimmung Mitspielender abhängig machen, ist dies dann nicht mit

²⁵ J. HABERMAS: Diskursethik (1983), S. 53–125, hier 103.

²⁶ Nach HABERMAS impliziert die Idee der Verallgemeinerungsfähigkeit von Maximen, dass sie „die Anerkennung von seiten *aller* Betroffenen verdienen“ (J. HABERMAS: Diskursethik, S. 75). Insofern reicht es nicht aus, wenn der Ethiker einsam am Schreibtisch alle Betroffenenperspektiven durchspielt, um Normen moralische Gültigkeit zu verschaffen. Denn in einer solchen monologischen Normenbegründung nistet der inhärente Widerspruch, dass ein Experte die Stimme der Betroffenen im Grunde für überflüssig hält. Aber nur „ein intersubjektiver Verständigungsprozess kann zu einem Einverständnis führen, das reflexiver Natur ist: nur dann können die Beteiligten wissen, dass sie sich gemeinsam von etwas überzeugt haben“ (J. HABERMAS: Diskursethik, S. 77). So kann der kategorische Imperativ formalistische Missverständnisse nicht ausschließen: Eine Maxime wie „Niemand hat dem andern zu helfen in der Not“ ist durchaus widerspruchsfrei denkbar als „allgemeines Gesetz“ im Sinne KANTS.

einer Zuteilung von Anerkennung verbunden, in welcher sich die Pointe einer Diskursethik Apel'scher Provenienz andeutet? Für KARL-OTTO APEL ist bekanntlich „in der Argumentationsgemeinschaft [...] die wechselseitige Anerkennung aller Mitglieder als gleichberechtigter Diskussionspartner vorausgesetzt“²⁷. Die Argumentation als solche ist implizit verknüpft mit kommunikativen Handlungen, „welche moralische Ansprüche an alle Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft“ stellen. Jede einfache Argumentation erfährt auf ihrer pragmatischen Tiefenstruktur eine performative Ergänzung der Art „Ich zolle dir Anerkennung als meinesgleichen, insofern ich von dir eine Bestätigung meiner Aussage erwarte/erhoffe/befürchte“. Demnach hätten wir mit der Argumentationsfähigkeit unserer Diskurspartner immer schon ihre Ebenbürtigkeit, ja ihre Würde anerkannt.

JÜRGEN HABERMAS bezweifelt freilich, dass sein Gegenüber „immer schon“ als grundsätzlich und überhaupt gleichberechtigt betrachtet, wer mit ihm im Diskurs argumentiert. Es verstehe sich „... nicht von selbst, dass Regeln, die innerhalb von Diskursen unausweichlich sind, auch für die Regulierung des Handelns außerhalb von Argumentationen Geltung beanspruchen können“²⁸. Nun ist APELS Transzendentalpragmatik ja kein Exportsystem für diskursintern zugeteilte Anerkennung in diskursferne Sphären, sondern ein Letztbegründungsprogramm diskursiv erzeugter Normen. Gleichwohl könnte es HABERMAS zu denken geben, dass die diskursive Anerkennung einen ontogenetischen Vorlauf in den Status-Funktionen des Kinderspiels, also gewissermaßen außerdiskursive Ursprünge hat. Das „Spiel“ der aus Anerkennungsverhältnissen stammenden Übereinkünfte ist nicht primär ein sprachliches. Insofern *sind* Regeln, die *auch* innerhalb von Diskursen unausweichlich sind, von jeher *faktisch* für die Regulierung von Handeln *außerhalb* von Diskursen in Geltung.

Moralanthropologisch wären schließlich auch noch Bedenken vorzubringen gegen HABERMAS' Thesen zur kognitivistischen Implementierung von Normen. Wenn HABERMAS glaubt, die dauerhafte Durchsetzung einer Norm hänge nicht zuletzt „... davon ab, ob in einem gegebenen Überlieferungskontext Gründe mobilisiert werden können, die ausreichen, um den entsprechenden Geltungsanspruch im Kreise der Adressaten mindestens als berechtigt erscheinen zu lassen,“²⁹ so ist das einerseits zu optimistisch – schließlich

²⁷ K.-O. APEL: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik (1976), S. 358–435, hier 400.

²⁸ J. HABERMAS: Diskursethik, S. 96.

²⁹ Ebd., S. 72.

sind die historischen Beispiele Legion, in denen Menschen rational einsehbar Geltungsansprüche um den bereitwillig entrichteten Preis einer kognitiven Dissonanz zurückweisen.³⁰ Andererseits ist aber – so legen es die Forschungen von RAKOCZY, TOMASELLO und Kollegen nahe – die Unterstellung, wir müssten uns die Normenkonformität durch die Mobilisierung von Gründen abpressen, zu pessimistisch. Die Experimente zum Spielverhalten von Kindern deuten darauf hin, dass sich Menschen Konformitätsnormen geradezu gerne geben, um ihre Wir-Projekte zu schützen, so wie wir eben Spielregeln akzeptieren, um einen Spielkontext aufrechtzuerhalten.

Das transzendente *Apriori* der Kommunikationsgemeinschaft vor aller Begründung, auch der von Normen, ist unstrittig. Aber das Spiel kann seinerseits zumindest ein ontogenetisches *Präusquam* vor jeder realen Kommunikationsgemeinschaft behaupten.

4. Kein Spiel ohne Grenzen – Kontextabhängigkeit als ethisches Problem

Anthropologisch gesehen ist die Erzeugung eines Wir offenbar der Letzthorizont dieser Primärnormativität. Ist dies aber nicht ethisch hochproblematisch? Auf alle Fälle scheint der strikte Kontextbezug eines überschaubaren Wir die *generelle Geltung* von Normen und Werten faktisch zu verunmöglichen, für die wir mit guten ethischen Gründen eine *universale Gültigkeit* konstruieren können.³¹ Das Problem besteht zumindest solange, wie wir dieses „Wir“ nicht als umfassend begreifen. Das menschheitliche Wir ist in der Geschichte bislang aber kaum je handlungsleitend geworden. Die Fähigkeit zu Kooperation und Solidarität ist über Jahrhunderttausende an das Leben kleiner Gruppen gebunden gewesen, so MICHAEL TOMASELLO.³² Dass wir *alle Menschen*, gewissermaßen kontextlos, in unsere *we-ness* miteinbeziehen, mag angesichts unserer globalen Gefährdungen dringend notwendig sein, stammesgeschichtlich vorgebildet ist es nicht. Heißt das, an diesem entscheidenden Punkt, den

³⁰ Vgl. die erschütternde Studie HARALD WELZERS zur lebenspraktischen Vereinbarkeit von Mord und Moral in Kriegssituationen. H. WELZER: Täter (2005).

³¹ Zur Unterscheidung von allgemeiner Geltung und allgemeiner Gültigkeit schon beim frühen Schleiermacher vgl. u. a. B. OBERDORFER: Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit (1995), S. 336; vgl. mit Bezug auf entsprechende Differenzierungen bei ERNST TUGENDHAT auch J. HABERMAS: Diskursethik, S. 83. Zumindest alle Ethiken der kognitivistisch-objektivistischen Tradition verfolgen das Arbeitsprogramm einer universalen Moralbegründung.

³² Vgl. M. GREFFRATH: Das Tier, das „Wir“ sagt (2009). – <http://www.zeit.de/2009/16/PD-Tomasello> (20.09.2012).

die Frage nach genereller Geltung und universaler Gültigkeit markiert, endet der Weg vom Spiel zur moralischen Norm doch in einer Sackgasse? Zumindest zeigt sich hier eine anthropologische Aporie faktischer Moralität, die wir ethisch ernst nehmen müssen.

SEARLES Philosophie der Gesellschaft ist nicht blind für diese Problematik. Sie verhandelt die Möglichkeit „kontextloser“ Rechte und Pflichten unter dem Stichwort Menschenrechte. Den Menschenrechten attestiert SEARLE deontische Macht. Er muss sie daher zu Status-Funktionen erklären. Nun gibt es aber bei den durch Deklarationen vermittelten Status-Funktionen definitionsgemäß jenen Kontext K, der die Reichweite der Status-Funktion festlegt. Die Kontextabhängigkeit und mithin die Reichweitenbegrenzung von Menschenrechten können wir aber ethisch nicht akzeptieren. Menschenrechte gelten nicht erst aufgrund einer vorherigen Geltungsverabredung unter bestimmten Menschen. SEARLE teilt diese Einschätzung, glaubt aber doch, von Menschenrechten als Status-Funktionen nach dem „X als Y in K“-Bauplan sprechen zu können. Dazu muss er Menschenrechte gewissermaßen zur Sonderklasse von Status-Funktionen erklären. Ein Stück Papier trägt nicht schon die Status-Funktion in sich, ein Fünf-Euro-Schein zu sein. Dazu bedarf es des entsprechenden Kontexts. Anders beim Menschen und den Menschenrechten: SEARLE insistiert, aus dem X-Term der biologischen Zugehörigkeit zur Gattung Mensch folgt zwingend der Y-Term der Menschenrechtsträgerschaft. Unter den Menschenrechten, die er auf wenige gut begründete Basisrechte reduziert wissen will, ist das Recht auf freie Rede das wichtigste, denn wir: „sind Tiere, die Sprechakte vollziehen. Wir sind im gleichen Maße Sprechakte vollziehende Tiere, wie wir Tiere sind, die sich auf zwei Beinen fortbewegen, Nahrung und Wasser zu sich nehmen und die Luft dieser Erde einatmen. Das Recht auf Redefreiheit ist eine natürliche Folge der Tatsache, dass Menschen Sprechakte vollziehende Tiere sind und dass die charakteristische Fähigkeit zur Selbstäußerung ein speziesspezifisches angeborenes Vermögen ist“³³. Ein zweites Menschenrecht, das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, erscheint als Schutz der Möglichkeitsbedingung jeder Sprechaktausführung mit dem Recht auf freie Rede immer schon gesetzt, andere Menschenrechte ließen sich als Ableitungen und Ausfaltungen dieser beiden grundlegenden Rechte formulieren. Ist damit der Kontext K ganz verschwunden aus der Status-Funktion Menschenrechte? Der Umstand, dass Menschenrechte stets existieren, aber nicht immer anerkannt werden, lässt SEARLE an der Kontext-

³³ J. SEARLE: *Wie wir die soziale Welt machen*, S. 317.

Idee festhalten und konstatieren, „dass du auf die Anerkennung der bereits gegebenen Rechte Anspruch hast“³⁴ (*you are [...] entitled to the recognition of rights that already exist*). Lediglich die Anerkennung der Menschenrechte ist also kontextsensibel, nicht aber ihr Vorhandensein.

SEARLES Vorschlag für eine Sozialtheorie der Menschenrechte geht über einen Speziesismus des Humanen hinaus und nimmt, ohne die Sache klar beim Namen zu nennen, deutliche Anleihen beim Naturrechtspositivismus, der materiale normative Bestimmungen unmittelbar aus einer als menschliche Natur angesprochenen Faktenlage ableitet. An dieser Stelle kann nun nicht auch noch die Naturrechtsdebatte aufgerollt werden. Was das Kontext-Problem angeht, bleibt aber festzuhalten, dass SEARLE dieses lediglich konstatiert, nicht aber löst, wenn er sagt, es gebe theoretisch gut begründbare Menschenrechte, diese werden faktisch aber nicht immer respektiert. Gegenüber der Anthropologie des Spiels ist damit also noch nichts gewonnen.

Die Diskursethik bearbeitet das nämliche Problem als Verhältnisbestimmung von idealen und realen Diskursen. Als Mitglieder realer Argumentationsgemeinschaften, in die wir eintreten unter historisch und sozial kontingenten Bedingungen und Begrenztheiten, sind wir immer auch schon Mitglieder „einer kontrafaktisch antizipierten idealen Argumentationsgemeinschaft“³⁵. Auch in realen Diskursen müssen wir „immer schon“ alle potentiellen Diskurspartner als konsensfähig, gleichberechtigt und gleichverantwortlich anerkennen, es gilt die „tunlichst im realen Diskurs approximativ zu realisierende regulative Idee der Konsensfähigkeit“³⁶. So kann „prinzipiell jedes faktische Ergebnis einer realen Konsensbildung im Gedankenexperiment an seiner Konzeption eines idealen Konsenses“³⁷ gemessen und gegebenenfalls in Frage gestellt werden. Was bei SEARLE ein Naturrecht des *speech act performing animal* leistet, leistet für die Diskursethik die platonisierende Trimmung realer Diskurse in Richtung einer idealen, unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft mit lauter virtuellen Anerkennungsverhältnissen: eine Kontexte transzendierende moralische Universalität, wie sie etwa in der kategorischen Respektierung von Menschenrechten zum Ausdruck kommt. Auf der Begründungsebene ist damit einerseits fester Boden erreicht, andererseits überbrückt die regulative Idee eines idealen Diskurses nicht schon faktisch den Graben, der sich auftut zwischen ihm und dem realen Diskurs.

³⁴ Ebd., S. 307.

³⁵ K.-O. APEL: Diskursethik als Verantwortungsethik, S. 335.

³⁶ Ebd., S. 336.

³⁷ Ebd., S. 339.

SEARLES Begriff der Status-Funktion sowie einige Erkenntnisse, die RAKOCZKY und Kollegen zum Spielverhalten von Kindern gewannen, erlauben uns allerdings auch, die Motivationspotentiale des christlichen Glaubens für eine ganz eigene Plausibilisierung moralischer Universalität in Anspruch zu nehmen.

5. Doch noch ein Spiel ohne Grenzen – der Weltkontext des Glaubens

Für das christliche Ethos ist die Imago Dei-Anthropologie von Gen 1,26–31 ein entscheidender biblischer Referenzpunkt. Auch außerbiblische Religionen mögen den Topos der Gottebenbildlichkeit kennen, aber wenn im Alten Orient ein Mensch als „Bild Gottes“ bezeichnet wurde, so war zumeist von einem König und seiner Herrschaft die Rede. Der biblische Text hingegen versteht den Menschen als Menschen, als „Mann und Frau“ (Gen 1,27) mit diesem Königsattribut. Für Christen liegt hierin die universalistische Idee der Menschenwürde begründet, auch wenn sie von den Schriften des Neuen Testaments, der klassischen Philosophie und dem europäischen Humanismus weitere Impulse empfangen haben mag.³⁸ Verstehen wir nun die im christlichen Glauben verankerte Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als „Kontext K“ im Sinne Searle'scher Status-Funktionen, dann ist evident, dass allen Lebewesen, die dem X-Term genügen (Zugehörigkeit zur Gattung Mensch) *unter den Bedingungen dieses Kontexts* der Y-Term (Menschenwürde) zugesprochen werden muss.

SEARLE selbst erwähnt die Möglichkeit einer Schöpfungstheologie universaler Rechte, verwirft sie aber, einerseits weil sie die unbeweisbare Existenz Gottes voraussetzt und andererseits weil sie seiner Meinung nach bedeutet, dass „Gott, was die Bestimmung dieser Rechte betrifft, fortwährend seine Meinung ändert, denn die Liste der grundlegenden Menschenrechte ändert sich immer wieder“³⁹. Ersteres stimmt tatsächlich, Letzteres ist nicht der Fall. Wenn Menschenrechte „das Recht, auf menschenwürdige Weise zu leben“

³⁸ Vgl. E. SCHOCKENHOFF: Ethik des Lebens (2009), S. 228–230. Dass die Priesterschrift P selbst Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde zusammenbringt, ist damit natürlich keinesfalls gesagt! Was die Gottebenbildlichkeit für die Theologie von P bedeutet, bringt WALTER GROSS erfrischend deutlich auf den Punkt: „Der Mensch ist als Bild Elohims erschaffen – das bedeutet: er ist dazu erschaffen, über die Tiere zu herrschen. Das ist die einzige inhaltliche Füllung der Gottebenbildlichkeit, die P nennt“ (W. GROSS: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift (1981), S. 244–264, hier 259).

³⁹ J. SEARLE: Soziale Welt, S. 307, Social World, S. 183.

ausbuchstabieren,⁴⁰ dann eignet ihnen durchaus eine gewisse materiale Elastizität, weshalb ja auch darüber gestritten werden darf, welchen Rechten der Rang von Menschenrechten zukommt und welchen nicht.⁴¹ Aber die Statusfunktion „Menschenwürde“ als solche ist unter den gegebenen Kontextbedingungen durchaus invariant.

SEARLE missversteht aber auch den Anspruch, den Gläubige mit der in ihrem Glauben enthaltenen Idee von Menschenwürde und universalen Menschenrechten verbinden. Es geht ihnen nicht darum, den Menschenrechten aus dem Glauben heraus universale Gültigkeit zu verschaffen und erst recht geht es nicht um eine – in diesem Fall besonders grobe – Variante des moralischen Gottesbeweises („Wer den Menschenrechten festen Grund geben will, muss an Gott glauben!“), sondern um eine moralische Selbstverpflichtung, die sich schlüssig aus dem Glauben ergibt: Wer an den Gott der Christen glaubt, kann von Menschenwürde und Menschenrechten nicht absehen.⁴² Neben ihre *universale ethische Gültigkeit* stellt sich eine notwendige *Geltung aus dem Glauben*.

Zu deklaratorisch erzeugten Statusfunktionen und ihren ontogenetischen Vorformen im Spiel gehört der Konsens der Beteiligten über den Kontext K bzw. gehören die Spielregeln. Wenn wir nun von Menschenwürde und Menschenrechten christlicher Ethik als echten Status-Funktionen reden wollen, ist zu fragen: Wer sind eigentlich die Träger des Konsenses bzw. die Vereinbarungspartner des entsprechenden Glaubenskontexts? Religionssoziologisch betrachtet mögen dies zunächst einmal die Gläubigen selbst sein. Sie „vereinbaren“, allen Menschen (X-Term) das Attribut einer auf Gottebenbildlichkeit beruhenden Würde (Y-term) zuzuschreiben. Aus der Innensicht des Glaubens aber gibt es noch einen weiteren, entscheidenden Vertragspartner der Vereinbarung: Gott selbst, dessen Wort uns diese Sicht auf den Menschen anbietet. FRIEDRICH WILHELM GRAF schreibt, „Religionen sind Deutungssysteme-

⁴⁰ A. PIEPER: Menschenwürde und Menschenrechte aus philosophischer Sicht (2007), S. 10–14, hier 12.

⁴¹ Ob beispielsweise Arbeit oder Staatsangehörigkeit ein Menschenrecht sei, wie die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen behauptet (vgl. Art. 15 und Art. 23 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, Resolution 217 A [III] der UN-Generalversammlung vom 10. Dezember 1948.– <http://www.un.org/depts/german/grunddok/ar217a3.html> [22.09.2012]), kann mit durchaus guten Gründen bestritten werden, ohne dass ein Zweifel an der notwendigen Zuschreibung von Würde an alle Menschen damit verbunden sein muss.

⁴² Spätestens das II. Vaticanum versah in der Erklärung über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*, diese Erkenntnis mit lehramtlicher Verbindlichkeit, was schismatische Gruppen wie die Piusbruderschaft allerdings nicht daran hindert, die Erkenntnisse in Zweifel zu ziehen.

me mit einem unüberbietbar hohen Allgemeinheitsanspruch⁴³, sie umgeben das, was uns als „Welt“ erscheint, noch einmal mit einer „Umwelt“, setzen das All in einen Kontext, geben auch dem weitesten Menschheitsspiel noch einen Rahmen. In diesem Sinn „vereinbaren“ Gott und seine Gläubigen quasi einen unüberbietbar allgemeinen Bedeutungskontext für Welt und Mensch, in dem jeder Mensch unter allen denkbaren Umständen notwendigerweise Menschenwürde und Menschenrechte besitzt. Mehr noch: Wie jede Vereinbarung von Institutionen beruht auch der Weltkontext des christlichen Glaubens auf vorausliegenden Anerkennungsverhältnissen: der Gläubige anerkennt Gott und weiß sich im Glauben auch von Gott als Partner anerkannt. Was sich also im Kontext K inhaltlich aussagt, sehen die Gläubigen schon bei sich selbst durch die Kontextvereinbarung performativ eingelöst: den einzigartigen Rang unter allen Lebewesen im wechselseitigen Anerkennungsverhältnis mit Gott selbst, einem Anerkennungsverhältnis, das begründet ist in der Möglichkeit eines freien Ja zu Gottes Angebot, im Menschen sein Ebenbild zu sehen.

Ein so konzipierter christlicher Menschenrechts-Universalismus ist einerseits natürlich voraussetzungsreicher als die Universalismen bei JOHN SEARLE und KARL-OTTO APEL: er kommt immer schon her von der Erfahrung eines Glaubens an den biblischen Gott. Gerade darin liegt andererseits aber seine Stärke. Er tritt ja gar nicht an als Gegenentwurf zu einem naturrechtlichen oder diskursethischen *Begründungsprogramm*, er verdankt sich einer *ethischen Hermeneutik des Glaubens*. Der Gläubige muss Menschenrechte weder in naturrechtspositivistischer Manier als „natürliche Folge“ anthropologischer Tatsachen sehen, noch mutet er sich zu, selbst das letzte Wort der Anerkennung über sich und andere und das Diskurskursgeschehen insgesamt zu sprechen. Im Glauben wird sichtbar, dass Gott selbst, die Kontext-Transzendenz schlechthin, sich zum Vertragspartner des Kontexts gemacht hat. Er repräsentiert damit *im Kontext* eine Wirklichkeit, die diesen *Kontext immer noch übersteigt* und die Vorstellung einer unüberbietbar verbindlichen Anerkennung von außen ermöglicht. – Eine starke Motivation, Menschenrechte *umfassend und nicht nur fallweise* faktisch anzuerkennen.

⁴³ F. W. GRAF: Religion als bestimmende Kraft der Lebensführung (1999), S. 567–577, hier 567.

6. Fazit – im Anfang war das Spiel

Wo Tiefsinniges auf kulturell ansprechende Weise aufbereitet werden soll, ist die Versuchung immer groß, FRIEDRICH SCHILLER zu zitieren. Das gilt auch für den menschlichen Grundvollzug des Spielens, über den der deutsche Klassiker in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen“ schreibt: „... der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“⁴⁴ Im Grunde passt der Satz auch an das Ende dieses Aufsatzes. Beschäftigt man sich aber nur ein bisschen eingehender mit SCHILLERS Theorie des Spiels,⁴⁵ springen deutliche Gegensätze ins Auge. So ist für SCHILLER das Spiel etwas, was „weder äußerlich noch innerlich nöthigt“⁴⁶. Angesichts des aktuellen anthropologischen Forschungsstandes ist das zu bestreiten. Der Mensch – und exklusiv *nur* der Mensch – übt sich als Spielender in jener Selbstnötigung durch Vereinbarung, die für JOHN SEARLE die Grundlage aller sozialen Wirklichkeit bildet und die in der Diskursethik das Begründungsprogramm für eine universale Moral gefunden hat.

Das als-ob-Spiel dürfte nicht nur Vorläufer, sondern ontogenetische Grundlage, also eine notwendige „Zone der nächsten Entwicklung“⁴⁷ sein für Status-Funktions-Bildung und Moral. Das verlangt einen neuen ethischen Blick auf das Kinderspiel. Und dieser muss nicht zuletzt Konsequenzen haben für eine Moralerziehung, die in der Nachfolge LAWRENCE KOHLBERGS noch immer die Moral in ihren „präkonventionellen“ Anfängen an Gehorsam, Strafe und Belohnung orientiert sieht⁴⁸ und bislang zu wenig die moralische Bedeutung kindlicher Spielabsprachen würdigt.

Die gegenwärtige Anthropologie leuchtet aber auch eine Schwierigkeit real existierender Moralität heller denn je aus: ihre Kontextabhängigkeit, die in der Reichweitenbegrenzung kindlicher Spielregeln vorgebildet ist und insofern hohe psychologische Plausibilität besitzt, gegen die gute Gründe nicht ohne Weiteres ankommen, wenn es darum geht, moralischer Universalität faktische Geltung zu verschaffen. Aber Religionen, die einen unüberbietbar allgemeinen Bedeutungskontext erlebbar machen, eröffnen einen niederschweligen Zugang zu ethischer Universalität.

⁴⁴ F. SCHILLER: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1962), S. 359.

⁴⁵ Vgl. dazu jüngst A. SOLBACH: Spieltrieb, Imagination und Variation (2012), S. 73–95.

⁴⁶ F. SCHILLER: Über die ästhetische Erziehung, S. 357.

⁴⁷ H. RAKOCZY: Die wollen doch nur spielen, S. 82.

⁴⁸ Vgl. zum Gesamtzusammenhang L. KOHLBERG: Die Psychologie der Moralentwicklung (1996).

Der Mensch ist nur da ganzer Mensch, wo er spielt? Mag sein. Und wenn er sich Gott als seinen Spielpartner vorstellen kann, spielt er ein *Spiel ohne Grenzen*, aus dem kein anderer Mensch ausgeschlossen ist.⁴⁹

Zusammenfassung

SCHULE, RUPERT M.: **Im Anfang war das Spiel.** ETHICA 21 (2013) 1, 69–88

Inspiziert von John Searles Arbeiten zu einer Philosophie der Gesellschaft konnte die evolutionäre Anthropologie in einigen aktuellen Forschungen zum menschlichen Spiel- und Kooperationsverhalten zeigen, dass Kleinkinder schon im zweiten Lebensjahr zu gemeinsamen Fiktionsspielen fähig und auch bereit sind, ihr Spiel durch implizite Regeln zu schützen. Normativität kommt demnach weder durch Belohnung und Strafandrohung zum Menschen, noch setzt sie eine voll entwickelte Sprachfähigkeit voraus. Sie wird im Spiel erlernt. Für die Diskursethik bedeutet dies, den ontogenetischen Vorlauf spielerischer Normativität vor der diskursiven anzuerkennen und zu reflektieren. Für die Moralerziehung muss daraus folgen, dass sie Entwicklungsschemata sittlicher Reifung, die an Dilemmageschichten orientiert sind, überdenkt und das Kinderspiel mit seinen Regularien stärker berücksichtigt. Die theologische Ethik könnte die Chance nutzen, Moral in Metaphern des Spiels zu erklären. Gott und Mensch ließen sich dann als Teilnehmer an einem Spiel denken, das auf unüberbietbar allgemeine Weise wechselseitige Anerkennung zuteilt.

Anthropologie, evolutionäre
Apel, K.-O.
Diskursethik
Normen und Regeln
Ontogenese der Moral
Philosophie der Gesellschaft

Summary

SCHULE, RUPERT M.: **In the beginning was the game.** ETHICA 21 (2013) 1, 69–88

Inspired by John Searle's work in regard to a philosophy of society, some actual research done by evolutionary anthropology on human playing and cooperative behaviour pointed out that small children even in their second year of life are capable of fictional play and are ready, too, to protect their playing by implicit rules. Accordingly, normativity does not require reward or threat of punishment to be accepted by man nor a fully developed faculty of speech. It is learned through playing. As to discourse ethics this means to recognize and reflect the ontogenetic forerun of playing normativity rather than of discursive normativity. Thus, the consequence of moral education must be that development patterns of (moral) maturity which are dilemma-related have to be reconsidered and the child's play with its rules and regulations is to be intentionally taken into account. Theological ethics might take the opportunity to explain morality by metaphors of playing. So God and man could be imagined as participators in a game which allocates mutual respect in an unsurpassable way.

Apel, K.-O.
discourse ethics
evolutionary anthropology
laws and rules
ontogeny of morality
philosophy of society
pretend play
Rakoczky, H

⁴⁹ Dieser Text basiert auf einem kleineren Aufsatz, der unter dem Titel „Spiel, Sprache Norm“ erschienen ist in: R. M. SCHULE (Hg.): *Spielen* (2012), S. 97–117. Er wurde für ETHICA deutlich erweitert und überarbeitet.

| | |
|-----------------|-----------------|
| Rakoczky, H. | Searle, J. R. |
| Searle, J. R. | status function |
| Spielen | Tomasello, M. |
| Status-Funktion | |
| Tomasello, M. | |

L i t e r a t u r

- APEL, KARL-OTTO: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: Ders.: Transformation der Transzendentalphilosophie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.
- Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: Gerhard Schönrich/Yosushi Kato (Hg.): Kant in der Diskussion der Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996, S. 326–359.
- AUSTIN JOHN L.: Zur Theorie der Sprechakte. How to do Things with Words. Stuttgart: Reclam, 1986 (Reclams Universal-Bibliothek; 9396).
- FORST, RAINER: Diskursethik. In: Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hg.): Habermas-Handbuch. Stuttgart: Metzler, 2009, S. 306–307.
- GOMEZ, JUAN-CARLOS: Fantasy Play in Animals. In: Anthony Pellegrini/Peter K. Smith (Hg.): The Nature of Play. Great Apes and Humans. New York: Guilford Press, 2005, S. 139–171.
- GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Religion als bestimmende Kraft der Lebensführung. In: W. Korff (Hg.): Handbuch der Wirtschaftsethik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, Bd. 1, S. 567–577.
- GRÄFENHAIN, MARIA/BEHNE, TANYA/CARPENTER, MALINDA/TOMASELLO, MICHAEL: Young Children's Understanding of Joint Commitments. *Development Psychology* 45 (2009), 1430–1443.
- GREFFRATH, MATHIAS: Das Tier, das „Wir“ sagt. Michael Tomasello sucht nach der Einzigartigkeit des Menschen und findet sie in dessen Kooperationsfähigkeit. In: DIE ZEIT 16 (8.04.2009). – <http://www.zeit.de/2009/16/PD-Tomasello> (28.03.2011).
- GROSS, WALTER: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift. *Theologische Quartalschrift* 161 (1981), 244–264.
- HABERMAS, JÜRGEN: Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: Ders.: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, S. 53–125.
- HOMANN, KARL/BLOME-DREES, FRANZ: Wirtschafts- und Unternehmensethik. Göttingen: Vandenhoeck, 1992 (UTB; 1721).
- KALISH, CHARLES/WEISSMAN, MICHELE/BERNSTEIN, DEBRA: Taking Decisions Seriously: Young Children's Understanding of Conventional Truth. *Child Development* 71 (2000) 5, 1289–1308.
- KOHLBERG, LAWRENCE: Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- OBERDORFER, BERND: Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799. Berlin: de Gruyter, 1995.
- PIEPER, ANNEMARIE: Menschenwürde und Menschenrechte aus philosophischer Sicht: *VSH-Bulletin* 3/4 (2007), S. 10–14.

- RAKOCZY, HANNES/TOMASELLO, MICHAEL: The Ontogeny of Social Ontology. Steps to Shared Intentionality and Status Functions. In: Savas L. Tsohatzidis (Hg.): *Intentional Acts and Institutional Facts. Essays on John Searle's Social Ontology*. Berlin: Springer, 2007, S. 113–137.
- RAKOCZY, HANNES: Play, Games and the Development of Collective Intentionality. In: Charles Kalish/Mark A. Sabbagh (Hg.): *Conventionality in Cognitive Development. How Children Acquire Representations in Language, Thought and Action*. San Francisco: Jossey-Bass, 2007, S. 53–67.
- Die wollen doch nur spielen. So-tun-als-ob als Wiege von Darstellung und Perspektivität? In: J. Klein (Hg.): *per.SPICE! Wirklichkeit und Relativität des Ästhetischen*. Berlin: Verlag Theater der Zeit, 2009, S. 74–87.
- RÜTHER, MARKUS: Positionen. Die Philosophie John Searles. In: *Information Philosophie*. – <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=4858&n=2&y=1&c=4> (28.04.2012).
- SCHULE RUPERT M.: „Evolutionäre Ethik 2.0“? Was die evolutionäre Anthropologie über die Natur des Menschen sagt. *Stimmen der Zeit* 137 (2012) 4, 253–264.
- Gut entscheiden. Eine Werterwartungstheorie theologischer Ethik. Freiburg i. Ue.: Herder, 2009 (Studien zur Theologischen Ethik; 125).
- SCHULE, RUPERT M. (Hg.): *Spielen: Philosophisch-theologische Annäherungen an einen menschlichen Grundvollzug*. Würzburg: Echter, 2012 (FHSS; 53).
- SCHILLER, FRIEDRICH: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 20. Weimar: Böhlau, 1962.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD: *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg i. Br.: Herder, 2009.
- SEARLE, JOHN R.: *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- *Making the Social World. The Structure of Human Civilisation*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Dt.: *Wie wir die soziale Welt machen. Die Struktur der menschlichen Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012.
- SOLBACH, ANJA: Spieltrieb, Imagination und Variation. Spielerische Freiheit bei Schiller und Ricœur. In: Rupert M. Scheule (Hg.): *Spielen. Philosophisch-theologische Annäherungen an einen menschlichen Grundvollzug*. Würzburg: Echter 2012 (FHSS; 53), S. 73–95.
- WARNEKEN, FELIX/CHEN, FRANCES/TOMASELLO, MICHAEL: Cooperative Activities in Young Children and Chimpanzees. *Child Development* 77 (2006), 640–663.
- WELZER, HARALD: *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2005.
- WYMAN, EMILY/RACOCZY, HANNES: Social Conventions, Institutions, and Human Uniqueness: Lessons from Children and Chimpanzees. In: W. Welsch u. a. (Hg.): *Interdisciplinary Anthropology*. Berlin: Springer, 2011, S. 131–156.

Prof. Dr. Rupert M. Scheule, Lehrstuhl für Moralthologie und
Christliche Sozialwissenschaft, Theologische Fakultät Fulda,
Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda
rupert.scheule@uni-marburg.de