

# Mit beherzter Vernunft: Fühlen und Denken in ihrer Bedeutung für das sittliche Urteil

von Michael Rosenberger

Der Verfasser überlegt, wie ethische Entscheidungen zustande kommen und welche Rolle dabei Vernunft und Gefühl spielen. Im Durchgang durch die Geschichte befriedigen ihn weder die Trennung von beiden Kräften, wie sie griechische Philosophen vornahmen, noch die Überordnung des Geistes über die (niedrigeren) Emotionen, gemäss mittelalterlicher Theologie. Weiterführend könnte die Hypothese Francis Hutchesons (1694 – 1796) sein, wonach der Mensch über ein moralisches Sinnesorgan verfügt, das auch die moderne Neurologie bestätigt (somatische Marker). Ferner hilft die Lehre des Ignatius von der Unterscheidung des Geistes durch die Erfahrung des Trostes.

Eine alte Geschichte erzählt, wie ein Professor in den Sommerferien auf einem Bauernhof Urlaub machte. Als er dem Bauern seine Mithilfe bei der Erntearbeit anbot, wollte dieser ihm eine leichte Arbeit geben und schickte ihn zum Sortieren der Kartoffeln. Die großen solle er in den einen, die kleinen in den anderen Korb werfen. Doch als der Bauer gegen Mittag kam, um die sortierten Kartoffeln abzuholen, lag noch keine einzige in einem der beiden Körbe. Der Professor war nicht in der Lage gewesen zu entscheiden, was unter »groß« und was unter »klein« zu verstehen sei.

Ein paradigmatisches Beispiel. Das reine Denken ist offensichtlich nicht in der Lage, innerhalb eines Kontinuums eine klare und diskrete Grenze zu ziehen, weil diese zwangsläufig ein letztes, nicht rational begründbares, also »willkürliches« Moment enthält. Nun mag das im Fall der Kartoffeln ethisch belanglos sein. Jedoch vollziehen sich Güterabwägungen, wie sie Bestandteil vieler ethischer Entscheidungen sind, prinzipiell nicht anders. Damit ist auch schon die moraltheologische Frage aufgeworfen, der ich im Folgenden nachgehen möchte: Gibt es überhaupt rein rationale Entscheidungen, wie wir sie gerne für »sachliche« Diskussionen postulieren? Und wenn nicht, wie sieht dann die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Gefühl für die sittliche Urteilsfindung aus? Können Gefühle Substanzielles zum ethischen Entscheiden beitragen? Zur Beantwortung dieser Fragen soll zunächst die Geschichte der Ethik untersucht werden, ehe über die Rezeption neuester neurowissenschaftlicher Erkenntnisse der Fokus auf die alte geistliche Tradition der Unterscheidung der Geister fällt. Auf diesem Weg, so der Anfangsverdacht, könnten neue Impulse für die Ethik erhoben werden.

# 1. Ethische Entscheidungen als rein rationale Entscheidungen?

## 1.1 Antike und Mittelalter

Einen wirklich adäquaten Begriff für das, was wir im Deutschen als »Gefühl« bezeichnen, kennen Antike und Mittelalter nicht. Das Gefühl wird griechisch als *pathé* bzw. *pathos*, lateinisch als *affectus* oder *passio* gefasst. Damit ist begriffsimmanent die Grundperspektive angedeutet, unter der Gefühle betrachtet werden: Gefühle sind »Leidenschaften«, Regungen, die auf Einwirkung von außen beruhen, die der Mensch erleidet, ja die letztlich seine Vernunftautonomie bedrohen. So lautet noch die Definition des Thomas von Aquin: »*passio est ex impressione alicuius agentis*« (s.th. I–II q 22,2). Dem entsprechend wird nach der unmittelbaren Ursache gefragt, die ein Gefühl hervorruft, nicht aber danach, ob ein Gefühl auch Inhalte vermitteln kann, ob es aus sich selbst heraus »etwas sagt«.

In der Lehre der *Stoa* findet diese in der antiken Philosophie durchgängige Sicht des Gefühls ihre äußerste Zuspitzung und Zusammenfassung. Ziel des Menschen ist danach die Unterordnung der Leidenschaften unter die Vernunft: Letztere wird als das Hegemonikon, als die beherrschende und steuernde Instanz angesehen, welche die Gefühlsregungen ordnet und lenkt. Als stoisches Ideal gilt dementsprechend die *apatheia*, die Leidenschaftslosigkeit. Diese muss zwar nicht notwendig als völlige Gefühllosigkeit interpretiert werden. Entscheidend aber ist: Allein die Vernunft soll das Tun lenken, die Leidenschaften tragen zur sittlichen Urteilsbildung nichts Substanzielles bei. In dieser subordinativen Positionsbestimmung manifestiert sich überdeutlich die »tief im griechischen Denken verankerte Voreingenommenheit gegen die *pathé*.«<sup>1</sup>

Noch im Mittelalter bewegt sich die Einschätzung der Gefühle ganz in den durch die griechische Philosophie eingeschlagenen Bahnen. *Thomas von Aquin* definiert die Affekte als »Akte des sinnlichen Strebevermögens, insofern sie mit körperlichen Veränderungen verbunden sind« (q 20,1). Dies begründet er systematisch: Affekte sind Vorgänge, die von außen erlitten werden, und leiden im eigentlichen Sinne kann nur der Körper, nicht die Seele. Jedoch mag sich dahinter auch die alltägliche Beobachtung verbergen, dass Gefühle eben unmittelbar und nicht willentlich gesteuert somatische Auswirkungen zeitigen (q 22,3). Dennoch schätzt Thomas die Leidenschaften positiver ein als die Stoiker: Strebt der Mensch das Gute nicht nur geistig, sondern auch mit sinnlichem Begehren an, so ist er vollkommener zu nennen. Die sinnliche Lust nach einem sittlich wertvollen Objekt ist daher gut (q 24,1 und 3). Thomas grenzt sich hier ausdrücklich von den Stoikern ab und folgt den Peripatetikern (q 24,2). In logischer Konsequenz seiner Schöpfungstheologie entwirft er eine ganzheitliche Anthropologie, in der jeder Teil der menschlichen Verfasstheit als gut und bedeutsam angesehen wird. Den *passiones* kommt dann die wichtige Rolle zu, die von der Vernunft gefällten Urteile zu »verleiblichen«, sie in die leibliche Existenz des Menschen hinein auszubreiten und diese von der Vernunft her zu durchformen.

<sup>1</sup>Peter Kaufmann 1992, 27.

Trotz dieses nicht unbedeutenden Unterschieds bleibt doch für Antike und Mittelalter die Grundlinie identisch: 1) Vernunft und Gefühl werden als voneinander strikt getrennte Wirklichkeiten verstanden. Sie stehen überdies in einem hierarchischen Verhältnis zueinander. 2) Der Vernunft wird der absolute Primat über die anderen Dimensionen des Menschseins zugesprochen. Sie trifft die relevanten Entscheidungen, sie soll die Leidenschaften ordnen und steuern. 3) Die Leidenschaften ihrerseits sind gleichsam der verlängerte Arm des vernünftigen Willens in den Körper hinein, das Medium, mittels dessen die Seele den Leib durchformt, das aber seinerseits nichts zur sittlichen Urteilsbildung durch die Vernunft beiträgt.

## 1.2. Neuzeit

Seit dem 17. Jh. ändert sich die Perspektive, unter der das Gefühl betrachtet wird, grundlegend. Es wird nunmehr als Empfindung verstanden, als eine innere Befindlichkeit, die um ihrer selbst willen Beachtung verdient. Im Gefühl manifestiert sich der innere Zustand eines Menschen. Denn ihm entsprechen anthropologische Grundstrukturen als immanente Möglichkeitsbedingungen seiner Entstehung. Diese gilt es wahrzunehmen noch bevor man die Frage stellt, welche äußeren Einwirkungen zur Entstehung eines Gefühls beigetragen haben. – Zeichen des so umrissenen Perspektivwechsels ist eine völlig neue, erst nach und nach klar definierte Begrifflichkeit: Statt von *passiones* und *affectus* ist nun englisch von *feelings* und *sensations* die Rede, französisch von *sentiment*, deutsch von Gefühl und Empfindung – die rein passiven Kategorien werden durch stärker aktiv gefasste abgelöst.

Die damit markierte Verselbständigung der Debatte über die Rolle der Gefühle hat ihren Ursprung in dem um 1600 aufbrechenden Skeptizismus. Die mittelalterlichen Antworten auf die Frage nach dem, was letzte Gewissheit schenkt, überzeugen nicht mehr. Es gilt, neue Denkwege und Lösungsansätze zu finden. Grob vereinfachend werden gewöhnlich zwei derartige Wege zur Überwindung des Skeptizismus genannt, deren Blütezeit gleichermaßen im 17. bis 19. Jh. liegt:

– Den ersten Weg verkörpert der *Rationalismus*, dessen Bogen sich zeitlich etwa von René Descartes bis Immanuel Kant spannt und der seinen geographischen Schwerpunkt auf dem europäischen Festland hat, namentlich im französisch- und deutschsprachigen Raum. Seine These: Letzte Gewissheit garantiert allein die *Vernunft*. Gesicherte Erkenntnis gewinnt der Mensch über die Deduktion aus mathematisch exakten Grundprinzipien, die der Vernunft a priori evident sind. Bereits der erste große Vertreter dieser Richtung, René Descartes (1596–1650), treibt diese gedankliche Linie auf die Spitze: Sein »*cogito ergo sum*« nimmt den rein denkerischen (keineswegs existenziell zu fassenden) Zweifel als das sicherste, ja das einzig sichere Datum der Erkenntnis an. Im Hintergrund steht für Descartes ein radikaler Dualismus der Unterscheidung aller Wirklichkeit in *res extensa* und *res cogitans*. Relevant ist letztlich nur die *res cogitans*, das Denken, denn es allein macht das Ich der Person aus. Dieses Denken ist für Descartes nicht im Körper verortet, sondern in einer immateriellen Seele, die über die Zirbeldrüse des Gehirns auf den Kör-

per Einfluss nimmt<sup>2</sup>. Der Körper ist dem zufolge unwesentlich. Da die Empfindungen aber zu den äußeren Einflüssen gehören und körperlicher Natur sind, müssen sie als ebenfalls irrelevant betrachtet werden<sup>3</sup>.

– Ganz anders sieht dies der *Empirismus*, der sich als Gegenbewegung zum Rationalismus positioniert. Zeitlich erstreckt er sich von Francis Bacon bis Jeremy Bentham, räumlich findet er seinen Schwerpunkt in England. Seine Grundthese: Alle Erkenntnis ist aus *Erfahrung* abgeleitet. Gewissheit gründet in der sinnlichen Gewissheit. Diese gilt es zwar vernünftig zu überprüfen und zu reflektieren, aber die Vernunft allein erkennt nichts, was a priori gälte. Freilich bleiben auch hier Fragen offen, etwa die, wie die Grundgesetze der Logik zu verstehen seien wenn nicht apriorisch. Ist z.B. das Nichtwiderspruchsprinzip ein Ergebnis von Erfahrung a posteriori?

Es liegt auf der Hand, dass die beiden skizzierten Strömungen einander diametral gegenüber stehen, nicht nur, aber auch was die hier verhandelte Frage der Rolle der Gefühle für die ethische Urteilsbildung angeht. Während im Rationalismus Gefühle ausschließlich als materieller Mechanismus eines als Maschine interpretierten Körpers in Erscheinung treten, kommt ihnen im Empirismus womöglich sogar eine heuristische Schlüsselstellung zu. Mit der Gegenüberstellung zweier Denker des 18. Jh. und deren explizite Bezugnahme aufeinander kann diese Überlegung konkretisiert, auf die ethische Frage zugespitzt und an ihr denkerisches »Ende« geführt werden.

#### *Francis Hutcheson (1694–1746): Der moralische Sinn als angeborenes Organ*

Francis Hutcheson, presbyterianischer Moralphilosoph in Dublin und Glasgow, unternimmt als erster den Versuch, mit dem Empirismus in der Ethik Ernst zu machen. In seinem metaethischen Essay »Illustrations on the moral sense« entwickelt er 1728 einen Ansatz, der als »moral-sense-Philosophie« die Debatte des gesamten 18., teilweise sogar des 19. und beginnenden 20. Jh. im angelsächsischen wie im deutschen Sprachraum geprägt hat. Hutcheson nimmt daher für die hier verhandelte Frage eine philosophiegeschichtliche Schlüsselstellung ein. Seine Kernthese ist die Annahme eines angeborenen moralischen Sinnes, der ein grundlegendes moralisches Gefühl erzeugt. Wie begründet er diese Annahme? Und welche Funktionen spricht er dem moralischen Sinn zu?

In formaler Hinsicht, so Hutcheson, komme dem moralischen Sinn die motivierende, zur Handlung antreibende Funktion zu. Denn aus der Vernunft selbst lasse sich kein Handlungsantrieb ableiten: »In the calmest temper there must remain affection or desire, some implanted instinct for which we can give no reason; otherwise there could be no action of any kind.«<sup>4</sup>

Aber auch in materialer Hinsicht spricht Hutcheson dem moralischen Sinn zentrale Bedeutung zu. Denn wenn sich alle Erkenntnis aus Erfahrung ableitet (so die empiristische Grundthese von John Locke), dann lässt sich die Billigung einer Handlung (und damit die rationale Idee ihrer Gutheit) nur aus dem Wohlgefallen an ihren konkret erfahrenen Fol-

<sup>2</sup> So sein posthum veröffentlichtes Werk »De homine« 1662.

<sup>3</sup> So seine Ausführungen in den »Meditationes de prima Philosophia« von 1641: Meditationen über die Grundlage der Philosophie, hg. Ludwig Gäbe, Hamburg 1959, 45–49.

<sup>4</sup> Francis Hutcheson 1971, 169.

gen begründen, mithin also aus einem Gefühl. Woher aber stammt dieses Gefühl? Um nicht einem Subjektivismus oder Nonkognitivismus zu verfallen, postuliert Hutcheson wie vor ihm bereits Shaftsbury in Analogie zu den Sinnesorganen eine allen Menschen angeborene und stets gleichförmige Instanz: Den moralischen Sinn. So wie die gesunden Augen dem Menschen zuverlässige Informationen über alles Sichtbare liefern, vermittelt der moralische Sinn im Normalfall zutreffende Informationen über den sittlichen Wert einer Handlung – und zwar, indem er Gefallen an solchen Handlungen findet, die dem Wohlwollen entspringen. Vermittels dieses Wohlwollens kann der Egoismus überwunden und eine universalistische, unparteiische Perspektive eingenommen werden: »the most perfect virtue consists in the calm, unpassionate benevolence rather than in particular affections.«<sup>5</sup> Es geht also nicht um das individuelle Glück, sondern um das Gemeinwohl aller. Hutcheson wird mit diesem Impuls zum Wegbereiter des Utilitarismus – die Formel vom »größten Glück der größten Zahl« stammt von ihm.

Ist die Vernunft für die ethische Urteilsbildung dann überflüssig? Keineswegs. Ihr kommt vielmehr die Rolle eines kritischen Filters zu. Der moralische Sinn kann durch Irrtum, Unkenntnis oder Vorurteile verdunkelt werden. Auch für ihn gibt es die Möglichkeit der Sinnestäuschung. Die Vernunft muss daher die Nachvollziehbarkeit des emotional gefällten sittlichen Urteils überprüfen. Sie entlarvt verdeckte Egoismen, sucht vorhandene ethisch relevante Wissenslücken zu schließen und verifiziert ein gefälltes Urteil auf seine logische Konsistenz mit früheren Urteilen. Die Vernunft also sorgt dafür, dass die »Leidenschaften« keinen Einfluss auf das »ruhige, leidenschaftslose Wohlwollen« (s.o.) nehmen und dieses verfälschen (hier ist Hutcheson gar nicht so weit von der stoischen Grundthese entfernt).

Erstmals liegt mit Hutchesons Theorie des moral sense ein Entwurf vor, in dem Gefühle auch materialiter für die ethische Urteilsbildung Bedeutung gewinnen. Dies geschieht, ohne dass die Vernunft ihrerseits völlig »entmachtet« und in eine untergeordnete Rolle verwiesen würde. Als kritische Reflexionsinstanz behält sie unverzichtbare und eigenständige Bedeutung. Sie ist den Gefühlen zwar nach-, nicht aber untergeordnet. Die Vernunft bleibt autonom! – Ein Kritikpunkt muss allerdings bereits an dieser Stelle mit Harald Köhl ins Spiel gebracht werden: Wie alle Gefühlsethiker nach ihm postuliert Hutcheson, dass der moralische Sinn nur ein einziges dominierendes Gefühl hervorbringe. Bei ihm ist es das Wohlwollen, andere sprechen später von Achtung oder Ehrfurcht (etwa Albert Schweitzer), von Mitleid oder Sympathie (etwa Artur Schopenhauer). Aber immer geht es nur um *ein* solches Gefühl. Wird damit nicht die Pluralität moralisch relevanter Emotionen unzulässig reduziert<sup>6</sup> – und damit auch die Pluralität ethisch bedeutsamer Erfahrungen, die die Emotionen hervorgerufen haben? Und eine zweite Anfrage: Das »Organ« des moralischen Sinnes ist bei Hutcheson ein rein theoretisches Postulat, das sich aus empiristischen Grundannahmen herleitet. Lässt sich der moral sense mit Methoden moderner Naturwissenschaften womöglich empirisch nachweisen und damit genauer fassen? Darauf wird später zurück zu kommen sein.

<sup>5</sup> Ebd. 161. Hutcheson grenzt sich hier ausdrücklich von Thomas Hobbes und Bernard Mandeville ab.

<sup>6</sup> Harald Köhl, in: H. Fink-Eitel/ G. Lohmann 1993, 146.

*Immanuel Kant (1724–1804): Das moralische Gefühl als Triebfeder*

Mit Immanuel Kant begegnet uns ein Denker, der in seiner vorkritischen Phase zu den glühendsten Verfechtern der moral-sense-Theorie gehört, ja der in der Vorlesungsankündigung zum Wintersemester 1765–66 beansprucht, diese s.E. am weitesten fortgeschrittene ethische Theorie definitiv zu präzisieren und zu vervollständigen (AA II 311f)<sup>7</sup>. In seiner kritischen Phase mutiert Kant jedoch zu einem dezidierten Gegner Hutchesons.

Die Stoßrichtung der Kant'schen Kritik am moral sense ist relativ einfach: Eine Intuition, wie sie der moral sense darstellt, kann nicht Grundlage einer Ethik sein, da sie keine unbedingte Verpflichtung a priori begründet. Einem Gefühl wie dem Wohlwollen fehlt die Universalisierbarkeit, da es vom je Konkreten ausgeht. Wenn ein Gefühl letzter Grund menschlichen Handelns wird, dann ist der Mensch nicht mehr autonom, d.h. kraft seiner Vernunft sich selbst das Gesetz des Handelns gebend. Dennoch bleibt dem Gefühl eine wichtige Funktion vorbehalten: zu sittlichem Verhalten anzutreiben. Das kann die Vernunft aus sich heraus nicht leisten. Sie muss deshalb das – allerdings von allen anderen Gefühlen qualitativ verschiedene (vgl. GMS AA IV 401) – Gefühl der Achtung des Sittengesetzes hervorrufen. Dieses Gefühl ist also eine Wirkung der praktischen Vernunft, um zu motivieren, es hat aber keinerlei Bedeutung für materiale sittliche Erkenntnis und Urteilsfindung (GMS AA IV 459–461)<sup>8</sup>. M.a.W.: Die Achtung darf nicht »Bestimmungsgrund« des Urteils, wohl aber muss sie »Triebfeder« moralischen Handelns sein (KpV A 126f; auch 126–159). Denn sittliches Verhalten meint nicht nur ein dem Sittengesetz konformes Handeln (dies wäre legal, aber noch nicht moralisch), sondern ein Handeln »aus Pflicht« bzw. »aus Achtung« für das Gesetz (KpV A 133). Von den beiden bei Hutcheson genannten Funktionen des moral sense, der formal-motivationalen und der material-heuristischen, bejaht Kant die erste, lehnt aber die zweite ab. Damit wird die eben gewonnene Juxtaposition von Vernunft und Gefühl wieder auf die klassische Subordination der Gefühle unter die Vernunft zurückgeführt<sup>9</sup>.

Innerhalb des Kantischen Ansatzes ergibt sich die so umrissene Positionsbestimmung der Gefühle mit Notwendigkeit. Eine erste Frage stellt sich der Königsberger aber selbst: Kant postuliert ein »Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen« (GMS AA IV 460). Wie dies jedoch möglich sei, bleibe für ihn selbst ein Rätsel, da etwas nicht Sinnhaftes hier etwas Sinnhaftes hervorbringe, reine Vernunft etwas Gegenständliches. Auf diese Weise nähert sich Kant selbst der Aporie des Rationalismus, ohne diese jedoch als solche zu erkennen: Solange Vernunft als reine Vernunft angesehen wird, als objektiv a priori, kann sie kein Gefühl erzeugen und damit auch nicht zum Handeln antreiben. Extrapoliert Kant in seinem Ansatz also nicht letztlich ein Ideal der Rationalität, das es faktisch nicht gibt, sondern das bestenfalls als methodisches Konstrukt Bedeutung gewinnen kann? Ist die konkrete Anwendung des kategorischen Imperativs je ohne Gefühl und Erfahrung a posteriori denk-

<sup>7</sup> Drei Schriften Hutchesons waren bis 1762 ins Deutsche übersetzt worden.

<sup>8</sup> Ein Gefühl spiegelt im Fühlenden nicht das Objekt, das es auslöst, sondern nur das Subjektive, enthält also keine Erkenntnis (MSR AA VII 315 f). Vom rein subjektiven Gefühl unterscheidet Kant die objektive Sinnesempfindung (KU AA V 204–206).

<sup>9</sup> Insofern ist es logisch, dass die stoische Apathie auch Kants Ideal ist: MST AA VI 408 f.

bar? Ist, m.a.W., die rationalistisch konzipierte Vernunft nicht nur wie bei Hutcheson ein notwendiges, sondern ein hinreichendes Kriterium moralischen Handelns? Das ist die prinzipielle Anfrage an den Idealismus, wie sie der Empirismus und alle ihm nahe stehenden Denker und Denkerinnen immer wieder gestellt haben.

## 2. Ethische Entscheidungen aus der Sicht der Neurowissenschaften

Bereits 1774 bahnt der Rationalismuskritiker Johann Gottfried von Herder (1744–1803), begeisterter Schüler des vorkritischen und erbitterter Gegner des kritischen Kant, den Weg zu einer neuen, ganzheitlichen Erkenntnistheorie: »Erkennen und Empfinden« dürfe man nicht voneinander trennen, sondern beide müssten »am Ende gar Einerley sein.« »Kein Erkennen ist ohne Empfindung, d.i. ohne Gefühl des Guten und Bösen.« Umgekehrt lasse sich »keine Empfindung ganz ohne Erkennung vorstellen.«<sup>10</sup> Was Herder intuitiv ahnte und was in der moral-sense-Theorie auf Grund beobachteter Phänomene ansatzweise in die Ethik eingeführt wurde, konnte jedoch so lange nicht hinreichend präzisiert werden, wie nicht die biologischen Strukturen des Erkennens und Fühlens genauer erforscht waren. Erst die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte ermöglichen hier eine präzisere Zuordnung der beiden Größen und ihre Einbettung in einen umfassenden Horizont. Unter den verschiedenen Synthesen der zahllosen Detailergebnisse ragen dabei die Arbeiten des amerikanischen Neurologen Antonio R. Damasio heraus. Wie kein anderer hat er mit seiner Synthese, die er an bestimmten Punkten explizit noch als hypothetisch bezeichnet, in der einschlägigen Fachwelt Aufmerksamkeit und Anerkennung gefunden. Es scheint daher legitim, wenn ich mich im Folgenden nahezu exklusiv seinen Ergebnissen widme<sup>11</sup>.

### 2.1 »Seltsame« Gehirnschäden – der empirische Ausgangspunkt

Im Sommer 1848 passierte bei Sprengarbeiten für den Bau einer Eisenbahn in Vermont (USA) ein Aufsehen erregender Unfall: Dem Vorarbeiter Phineas Gage wurde aus eigener Unachtsamkeit eine zentimeterdicke Eisenstange mit hoher Geschwindigkeit schräg durch den Schädel katapultiert. Zum Erstaunen aller konnte er aber trotz des sichtbaren Loches quer durch den Kopf schon wenige Minuten später wieder gehen und reden. Erst nach Monaten fielen Veränderungen seiner Persönlichkeit auf: Sein Verantwortungsbewusstsein und sein soziales Verhalten waren restlos zerstört. Trotz intakten Erkenntnisvermögens konnte er keinen normalen Beruf mehr ausüben. Sein Leben endete in einer menschlichen Katastrophe. Obgleich es damals nicht möglich war, diese tragische Entwicklung medizinisch zu erklären, dokumentierte ein Landarzt den Fall so minutiös, dass er bis heute der Referenzfall der Neurologie geblieben ist.

<sup>10</sup> Johann Gottfried von Herder, *Sämtliche Werke*, hg. B. Suphan, Bd. 8, 236f.

<sup>11</sup> Die folgenden Ausführungen setzen eine nicht dualistisch konzipierte Anthropologie voraus, die nicht wie Descartes von einer radikalen Trennung zwischen Körper und Denken ausgeht. Gleichwohl kann deren genauere Verhältnisbestimmung hier offen bleiben. Es genügt anzunehmen, dass die neuronalen Prozesse des Gehirns einen konstitutiven Beitrag zu dem leisten, was traditionell als »Denken« bzw. »Geist« bezeichnet wird.

Einen ähnlichen Fall erlebte A.R. Damasio Anfang der 70er Jahre. Er nennt ihn pseudonym den »Fall Elliot«: Ein Mann Mitte 30, der einen gutartigen Hirntumor direkt über der Nasenhöhle hatte, wurde erfolgreich operiert, wobei aber ein geringer Teil des den Tumor umgebenden Hirngewebes im sog. präfrontalen Cortex (einer Region direkt hinter der Stirn, leicht oberhalb der Nase) zwangsläufig mit entfernt werden musste. Folgendes unerwartete Ergebnis stellte sich ein: Alle rationalen Fähigkeiten Elliots blieben unverändert, er war intelligent und besaß ungeheure Kenntnisse und Fertigkeiten. Gestört war aber seine Fähigkeit, die Zukunft zu planen, zu urteilen und zu entscheiden – so, »daß er nicht mehr als verlässliches Mitglied der Gesellschaft handeln konnte.« (68)<sup>12</sup> Wegen seiner Unzuverlässigkeit verlor Elliot seinen Arbeitsplatz und lebte fortan antriebslos vor sich hin. Außerdem beobachtete Damasio bei ihm eine ungewöhnliche emotionale Distanz, auch zur eigenen Biographie und zu bewegenden Ereignissen derselben: Die Erinnerung war sehr gut, aber Freude und Schmerz über eigene Erfahrungen blieben völlig aus: »Wissen, ohne zu fühlen« – so fasst Damasio den Zustand seines Patienten zusammen (78).

Schließlich kennt die Neurologie die sog. Anosognosie, die Unfähigkeit, eine Krankheit als die eigene zu realisieren; An Anosognosie erkrankte Patienten und Patientinnen wissen um ihren (oft lebensbedrohlichen) Krankheitszustand, können diesen betreffend aber keinerlei Emotionen empfinden. Sie wissen z.B. rational, dass es ihre eigene linke Körperhälfte ist, die irreversibel gelähmt ist. Aber statt Trauer oder Verzweiflung empfinden sie eine unerschütterliche Heiterkeit und Gleichgültigkeit. Der betroffene Körperteil wird zwar als ein eigener *erkannt*, aber nicht als solcher *empfunden*.

Im Falle der Anosognosie ist nicht die selbe Gehirnregion geschädigt wie in den zuvor genannten Fällen. Jedoch ist in allen Beispielen der völlige Ausfall der Gefühle zu registrieren. Deshalb verbindet Damasio die genannten Fälle zu einer Arbeitshypothese: Gefühle sind relevant, ja unerlässlich für Sozialverhalten und (ethische) Entscheidungen des Menschen. Dies versucht er im Folgenden neurologisch zu untermauern.

## 2.2 Geistige Aktivität als Denken und Fühlen

Mit dem Begriff des Geistes wurde im Laufe der Philosophiegeschichte sehr Unterschiedliches bezeichnet. Es scheint fast, als sei er als Chiffre für etwas verwendet worden, das man noch nicht fassen konnte. Damasio definiert folgendermaßen: Ein Organismus besitzt dann Geist, wenn er in der Lage ist, bewusst und planend die Zukunft zu gestalten, wenn er also im eigentlichen Sinne handeln kann (131). Zu solchem Handeln sind nun aber mehrere Aktivitäten erforderlich:

– Das *Denken*: Das Gehirn speichert Erkenntnisse und Erinnerungen vorzugsweise in Form von Vorstellungsbildern. Diese werden aus Gründen der Speicherkapazität nicht als Faksimile gespeichert (im Computer als pixel-Grafik), sondern in dispositionellen Mustern, aus denen sie je aktuell (kreativ und interpretierend) rekonstruiert werden (im Computer ein bitmap-Muster). Denken vollzieht sich weitgehend in der Konstruktion, Rekonstruktion und Kombination solcher Bilder, nicht in Begriffen – in Analogien, nicht in U-

<sup>12</sup> Die Seitenangaben dieses Abschnitts beziehen sich alle auf Antonio R. Damasio 1999<sup>1</sup>.

nivozitäten. In einer konkreten Situation werden analoge, d.h. strukturell verwandte Kognitionen der Erinnerung wach gerufen und zur Deutung der Gegenwart mit dieser in Verbindung gebracht.

– Das *Bewegtwerden* durch Emotionen<sup>13</sup>: Emotionen (emotions) sind aus neurowissenschaftlicher Sicht Komplexe unmittelbar und unwillkürlich hervorgerufener (d.h. nicht bewusst gesteuerter) körperlicher Reaktionen (193): Ein höherer Puls, eine veränderte Atemfrequenz oder andere Phänomene sind solche Emotionen im Körper. Emotionen durchwirken so den Körper vom Gehirn her, allerdings beeinflussen sie ihrerseits aus dem Körper heraus durch Rückkopplungen auch Gehirnprozesse. Dies geschieht insbesondere im

– *Fühlen*: Wird eine Emotion im Gehirn bewusst wahrgenommen, so nennt Damasio diese Wahrnehmung ein Gefühl (feeling, 198 f). Gefühle sind also Repräsentationen von Körperzuständen im Gehirn. Allen Gefühlen geht evolutionär und auch logisch ein »Hintergrundgefühl« voraus: Das »Vorstellungsbild von einer Körperlandschaft, die nicht durch [Emotionen] erschüttert wird.« (208) Im Vergleich aktueller Gefühle mit diesem Hintergrundgefühl einerseits und in der Herstellung einer Verbindung zwischen aktuellem Gefühl und zeitgleicher Wahrnehmung der Umwelt andererseits kann nun das Gehirn Informationen gewinnen, die für das (Über-) Leben des Organismus Bedeutung haben. Emotionen sind also Träger von Information. Ihre Abbildungen in Gefühlen »sind genauso kognitiv wie jedes andere Wahrnehmungsbild« (218). Ein umfassendes Konzept des Geistes muss folglich die Gefühle umfassen. Genau an diesem Punkt setzt Damasio seine zentrale Hypothese an.

### 2.3 Die Hypothese der somatischen Marker

Zweck des Denkens – so Damasio – ist das Entscheiden. Zweck des Entscheidens wiederum ist eine möglichst angemessene Reaktion des Organismus auf die aktuellen Umweltbedingungen. Emotionen spielen dafür eine unersetzliche Rolle, denn sie tragen den Charakter somatischer Marker: Eine Emotion ist ein »Körpersignal«, das im Entscheidungsprozess die denkbaren Handlungsmöglichkeiten vorsortiert und die meisten bereits vor einer rationalen Abwägung ausschaltet (238). Außerdem lenkt die Emotion die Aufmerksamkeit des Denkens auf wenige, ganz bestimmte Handlungsmöglichkeiten, indem sie diese emotional verstärkt. Insgesamt handelt es sich also bei dem System, das die Emotionen im Körper erzeugt und dann in das Gehirn zurückspeist, um einen »Tendenzapparat« (239), um ein Bewertungs- und Deutesystem. Aus der für das Denken schier unübersehbaren Faktenfülle wird, gesteuert durch Emotionen, ein winziger Teil ausgewählt, den das Denken dann erwägen und einer (nochmals emotional gelenkten) Entscheidung zuführen kann<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> In der deutschen Übersetzung von Antonio R. Damasio 1999<sup>4</sup> wird »emotion« mit Gefühl, »feeling« mit Empfindung wiedergegeben (ebd. 14). Hingegen übersetzt die deutsche Ausgabe von Antonio R. Damasio 2000 m.E. klarer »emotion« mit Emotion und »feeling« mit Gefühl. Hier wird diese letztere Terminologie übernommen.

<sup>14</sup> Letztlich liegt hier die Antwort auf das alt bekannte Problem der Differenz zwischen unbedingtem Existenzvollzug und der Unmöglichkeit, ihn reflexiv vollständig einzuholen. Mathematisch ausgedrückt: Die praktische

Gefühle repräsentieren also verdichtete Werterfahrungen des Menschen<sup>15</sup>. Ihnen verdanken wir es, dass der Geist zu Intuition und Kreativität fähig ist. Ohne Gefühle würden diese ureigenen menschlichen Fähigkeiten überhaupt nicht möglich sein. Und genau der präfrontale Cortex ist das neuronale Netz des Gehirns, das für den Erwerb der Gefühle verantwortlich ist. Fällt er aus, kommt es zu den erwähnten verheerenden Folgen.

In der rationalistischen Ethik Kants dienen Gefühle ausschließlich als *Movens* des Handelns. Inhaltlich haben sie keinerlei Einfluss auf das sittliche Urteil. Jedoch: »Die Erfahrung mit Patienten wie Elliot läßt darauf schließen, daß die kühle Strategie, die Kant und andere vertreten haben, weit eher der Art und Weise entspricht, wie Patienten mit präfrontaler Schädigung an Entscheidungen herangehen, als der üblichen Verfahrensweise normaler Menschen.« (236) Nicht die Vernunft erzeugt ein Gefühl, wie Kant behauptet, sondern das Gefühl konstituiert zusammen mit dem Denken erst die (praktische) Vernunft<sup>16</sup>. Menschen mit einer Läsion des präfrontalen Cortex sind unfähig, die Zukunft als ihre eigene (und damit als bedeutsam) in den Blick zu nehmen; sie gehen ganz in der Gegenwart auf; sie sind nicht in der Lage, aus der schier unübersehbaren Flut von Handlungsmöglichkeiten jene herauszufiltern, die Aussicht auf Sinnerfüllung haben. Der Geist, wie ihn Damasio als Fähigkeit zu eigenständigem Handeln definiert, geht mithin aus dem gesamten Organismus hervor (311). Vernunft läßt sich nicht realisieren ohne die wechselseitige Verbindung von Denken und Fühlen, von Gehirn und Körper. Gefühle sind integraler Bestandteil der »praktischen Vernunft«.

Die These Hutchesons, es gäbe einen angeborenen »moralischen Sinn«, der in einem Gefühl fassbar wird, ist insofern prinzipiell zu bejahen. Er besteht neurologisch formuliert in der zweibahnigen Vernetzung von Gehirnprozessen und somatischen Mechanismen, die ihrerseits die unauflösliche Verbindung von Denken und Fühlen begründen. Irrig ist jedoch Hutchesons Meinung, es handle sich nur um *ein* sittlich relevantes Gefühl, das der moral sense produziere. Im Gegenteil: Eine ganze Palette von Gefühlen beansprucht Bedeutung für das menschliche Entscheiden und Urteilen. Wie aber sind diese Gefühle im Denken zu rezipieren? Wie lassen sie sich verantwortet in die ethische Urteilsbildung einbinden?

---

Vernunft ist (gegen Kant) nicht in Algorithmen zu fassen, sondern wird über Modelle und Beispiele gelernt. Sie besteht im Wiedererkennen von Strukturen (»patterns«), die Kognitionen mit Gefühlen verbinden. Entscheidungen fallen über Analogiebildungen, und die Analogate sind emotional gefärbt, denn nur über Gefühle kann der regressus ad infinitum überwunden werden, dem das Denken ansonsten verfallen würde – vgl. Patricia S. Churchland 1996, 194–196 und Michael Rosenberger 2000.

<sup>15</sup> Damasio unterscheidet primäre Gefühle, die aus genetisch vorgegebenen neuronalen Vernetzungen entstehen (z.B. bestimmte »instinktive« Angstreaktionen), und sekundäre Gefühle, die durch Erfahrung erworben sind. Solche sekundären Gefühle sind hoch komprimierte Kognitionen, die durch ein angeborenes, internes Präferenzsystem (das Schmerz vermeiden will) modifiziert und geprüft werden. Primäre Gefühle resultieren also aus der Lerngeschichte der genetischen Vorfahren, sekundäre aus der eigenen Lerngeschichte.

<sup>16</sup> An diese These schließt sich Daniel Golemans Bestseller von 1996 an. Er plädiert für einen neuen, erweiterten Intelligenzbegriff, in dem auch die Emotionen als konstitutive Komponente intelligenten Verhaltens einbezogen sind.

### 3. Die Entscheidungslehre des Ignatius von Loyola

Spätestens an diesem Punkt werden Theologinnen und Theologen ganz unmittelbar auf die geistliche Tradition der Unterscheidung der Geister zurück verwiesen. In der kirchlichen Überlieferung dieser Praxis, die bis zu Paulus zurück reicht (1 Kor 12,10), verdichten sich viele geistlichen Erfahrungen zu einer Einheit. An der Schwelle zur Neuzeit finden sie bei Ignatius von Loyola (1491–1556) eine einzigartige Bündelung, methodische Systematisierung und theologische Vertiefung. Es mag daher in unserem Zusammenhang genügen, stellvertretend für die gesamte Tradition die Unterscheidung der Geister bei Ignatius zu untersuchen. Seine Überlegungen beruhen dabei auf der anthropologischen Grundannahme, dass jeder Mensch eine einzigartige Berufung durch Gott besitzt und nicht nur ein konkreter »Anwendungsfal« allgemeiner ethischer Prinzipien ist.

In seinem Exerzitienbuch (= EB) nennt Ignatius drei mögliche »Zeiten der Wahl«, denen drei verschiedene Wege der geistlichen Entscheidung entsprechen (EB 175–188). Während die ersten beiden stark über Gefühl und Intuition zur Entscheidung führen, orientiert sich der dritte Weg eher an der ratio. Eine in der Exerzitieninterpretation lange Zeit diskutierte Frage war nun die nach der inneren Einheit der drei Wege<sup>17</sup>. Unumstritten war dabei aber: Zwischen den drei Wegen bestehen nur graduelle, nicht qualitative Unterschiede. Grundform der Entscheidungsfindung ist ein einziger Typus, der sich in drei konkreten Methoden manifestiert. Weder kann in den ersten beiden Zeiten die ratio völlig ausgeschlossen sein noch in der dritten Zeit die Gefühle. Allein ihr jeweiliges Gewicht ist unterschiedlich. Damit ergibt sich aber auch: »Trotz des rationalen Elements ist der Wille Gottes nicht rein rational abzuleiten... In den Bewegungen und Antrieben ist die individuelle Willenskundgabe Gottes enthalten...«<sup>18</sup> Die Gefühle, in ignatianischer Terminologie die »Seelenbewegungen«, sind unersetzliche Indikatoren für die eigene Urteilsbildung.

Wie aber lassen sich die Gefühle in ihrer Qualität voneinander unterscheiden? Wie lassen sie sich in ihrer Bedeutung interpretieren? Ignatius kennt hier einen doppelten Weg der »Kritik der Gefühle«:

– In seinen »Regeln zur Unterscheidung der Geister« (EB 313–336) befasst er sich zunächst mit der Frage, ob in einem konkreten Gefühl Trost oder Trostlosigkeit zum Vorschein kommt. Unter »Trost« fasst Ignatius dabei jene Regungen der Seele, die den Menschen mehr zu Gott hin bewegen in Glaube, Hoffnung und Liebe. Trostlosigkeit bezeichnet die gegenläufigen Seelenbewegungen (EB 316f). Gefühle sind ambivalent. Erst durch Eigen- oder Fremdbeobachtung (seitens des Exerzitienbegleiters/ der Begleiterin) kann herausgefunden werden, ob eine Regung tatsächlich Trost vermittelt oder nicht doch Trostlosigkeit. Dies geschieht ohne rationale Analyse der vermittelten Inhalte allein durch die langfristige und aufmerksame Wahrnehmung der inneren Regungen und das intuitive »Erspüren« ihrer Herkunft: Trost bezeichnet Gefühle, die von Gott kommen, mithin aus der Liebe erwachsen – sowie ihrer Zielrichtung: Trost strebt auf lange Sicht zu je mehr Glaube, Hoffnung, Liebe. Es handelt sich sozusagen um eine *interne Kritik* der Ge-

<sup>17</sup> Hierzu Michael Schneider 1983, 62f; 118–120; 169f.

<sup>18</sup> Michael Schneider 1983, 120.

fühle durch das Fühlen selbst: Der Exerzitand/die Exerzitandin spürt über längere Zeit den eigenen Gefühlen nach und beobachtet ihre Dynamik.

Nun zielt diese interne Kritik nach Rahner darauf, zu prüfen, ob der kategoriale Wahlgegenstand mit der bereits zuvor gemachten transzendentalen Gnadenerfahrung »zusammenklingt«, ob also eine in Betracht gezogene Handlungsmöglichkeit mit der persönlichen Glaubensgeschichte kompatibel ist und sich in deren Dynamik einordnet<sup>19</sup>. Wer seine Gefühle nach eingehender Prüfung in die Kategorie des Trostes einordnen kann, darf annehmen, mit der Trost bringenden Entscheidung in Treue zu sich selbst zu stehen. Diese Treue bliebe aber auf Grund der menschlichen Sündigkeit ambivalent. Sie könnte ein Verharren im Bösen bezeichnen. Damit sie im Sinne des Trostes bewertet werden darf, muss der oder die Glaubende seine Gefühle auf heilvolle, gnadenhafte Lebenserfahrungen zurück beziehen können. Dies setzt Ignatius in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre voraus: Die Erbünde bewirkt nicht die völlige Verderbnis des gut geschaffenen und gnadenhaft beschenkten Kerns der menschlichen Person. Dem Menschen bleibt die grundsätzliche Ermächtigung zum Guten.

– Ignatius stellt der Unterscheidung der Geister ein wichtiges Postulat voran: Sämtliche Gegenstände der Wahl müssen sittlich gut oder neutral und außerdem der hierarchischen Kirche nützlich sein (EB 170). Beide Aspekte verweisen auf die eigene Urteilskraft wie auf die kirchliche Autorität: Die kirchliche Nützlichkeit – ein originär ignatianisches Kriterium – lässt sich durch Gefühle erspüren (das berühmte »sentire cum ecclesia«, vgl. EB 352–370), wird jedoch durch das kirchliche Hirtenamt mitbestimmt. Die sittliche Gutheit kann in scholastischer Tradition durch die Vernunft bestimmt werden, ihre autoritative Feststellung unterliegt aber dem kirchlichen Lehramt. Nun mag es so scheinen, als spielten bei der Prüfung auf sittliche Gutheit die Gefühle keine Rolle. Gleichwohl zeigt ein Ereignis des Pilgerberichts (=PB), dass das Denken selbst hier versagen kann, während die Gefühle weiter helfen: Seine ins Extrem gesteigerten religiösen Skrupel durchschaute und bewältigte Ignatius in Manresa allein mit den Methoden der Unterscheidung der Geister (PB 22–25 – der Niederschlag dieser Erfahrung in EB 345–351). Der »rationale« und »autoritative« Befehl seines Beichtvaters, aus der Vergangenheit nur noch »ganz eindeutige Sünden« zu beichten, nützte ihm hingegen überhaupt nichts – rational konnte er die Eindeutigkeit seiner Taten einfach nicht klären. – Welche Rolle spielen dann Denken und kirchliches Amt? Zunächst können sie einen wichtigen Schutz in Krisenmomenten bieten, in denen die interne Kritik der Gefühle überfordert ist<sup>20</sup>. Auch können sie in vielen Fällen die eigene Urteilsbildung beschleunigen und erleichtern. Schließlich bildet die Vernunft im Regelfall die Basis für die objektive, nach außen vertretbare Rechtfertigung des eigenen Handelns – und diese war Ignatius im Gegenüber zum kirchlichen Amt zeit seines Lebens höchst wichtig. Subjektiv mag in vielen Fällen das Gefühl die sittliche Güte des eigenen Tuns garantieren, aber im *forum externum* lässt sich darauf nur schwer Bezug nehmen.

<sup>19</sup> Karl Rahner 1958, 138. 145. Hier ergibt sich eine frappante Übereinstimmung mit den Thesen Damasio!

<sup>20</sup> So bewahrt der Gedanke an die Sündhaftigkeit des Suizids Ignatius vor dem Vollzug einer derartigen Handlung. Erst später ist er in der Lage, durch Nachspüren die böse List des Versuchers zu durchschauen (PB 24).

In der ignatianischen Unterscheidungslehre erhalten die Gefühle also einen eigenen Wert als materiale Informationsquelle des Willens Gottes, ohne dass das Denken aus dem Prozess der Entscheidung ausgeblendet würde. Ignatius greift hier einer Entwicklung der beginnenden Neuzeit vor. Zugleich integriert er die antike und mittelalterliche Sicht der Gefühle als Leidenschaften, deren Ursprung außerhalb ihrer selbst liegt: Die Unterscheidung der Geister fragt nach dem Woher der Gefühle: Stammen sie von Gott oder vom Widersacher? Sie beantwortet diese Frage, indem sie die Dynamik der Gefühle auf ihr Wohin untersucht: Zielen sie auf je größeren Glauben, Hoffnung Liebe – oder auf das Gegenteil?

#### **4. Zusammenfassung**

Die ratio allein kann eine sittliche Entscheidung nie voll begründen. Dazu braucht sie die Unterstützung der Gefühle. Diese Einsicht, die Ignatius durch präzise Beobachtung erschlossen hat, können die modernen Neurowissenschaften empirisch belegen und erklären<sup>21</sup>. Dabei gilt die Begrenzung der ratio im Blick auf die Entscheidungen einer einzelnen Person, aber auch für die Grundentscheidungen einer Gemeinschaft<sup>22</sup>. Ihre Gestalt, ihr Ethos, ihr »Glaube« kann zwar von der Vernunft erschlossen und kritisch geprüft werden, eine Letztbegründung materialer sittlicher Urteile kann die ratio allerdings nicht geben. Das Ethos einer Gemeinschaft wächst in der Geschichte einer gemeinsamen Erfahrung und wird sowohl in reflexiven Sätzen als auch in emotional gefärbten Leitbildern gespeichert. Entscheidend ist es daher, diese gefühlsbehafteten Bilder nicht als sekundär zurückzustellen, sondern als primäre materiale Quelle des Ethos ernst zu nehmen. Der ratio kommt dann die Aufgabe zu, sie auf ihren Gehalt zu prüfen, indem sie die Genese der ethosbildenden Grundstimmungen bis zu ihren Ursprüngen zurückzuverfolgen sucht und auf dieser Grundlage deren Möglichkeiten und Grenzen aufzeigt.

Über diesen allgemein ethischen Ertrag hinaus muss aber auch auf die theologische Relevanz der gewonnenen Erkenntnisse hingewiesen werden: Gefühle repräsentieren in konzentrierter Weise die eigene Individualität und komprimieren die eigene Glaubensgeschichte. Ihre Wahrnehmung im Kontext der Entscheidungsfindung ist unentbehrlich, wenn von einer personalen, einzigartigen Berufung jedes Menschen durch Gott ausgegangen wird. Was Ignatius durch Eigenbeobachtung erkannte – dass die Gefühle Quelle von Orientierung, Kreativität und Intuition sind und eine ungeheure Dynamik des Glaubens, Hoffens und Liebens in Gang setzen, und dass ihr Potenzial sich nie vollständig in rationale Gesetzmäßigkeiten fassen lässt – das kann man heute neurologisch untermauern und präzisieren. Für den verantworteten Umgang mit Gefühlen als einer ethisch-spirituellen Erkenntnisquelle bleibt aber die ignatianische Methodik ein Schatz, der in vollem Umfang noch immer der Entdeckung harret. Was Karl Rahner 1958 schrieb, gilt

---

<sup>21</sup> Vgl. Antonio R. Damasio 1999<sup>4</sup>, 272: »Pascal hat gesagt: ›Das Herz hat Gründe, von denen die Vernunft nichts weiß.‹ Stünde es mir zu, so würde ich diese Äußerung wie folgt abändern: Der Organismus hat einige Gründe, von denen die Vernunft Gebrauch machen muß.«

<sup>22</sup> Man denke an die ersten Gefährten des Ignatius, die sämtliche relevanten Entscheidungen auf dem Weg zur Ordensgründung nach der selben Methode fällen.

beinahe unverkürzt bis heute weiter: »... dann wird man nicht leugnen können, dass die Theologie der Schule noch bei diesem Meister des Lebens in die Schule gehen könne und sollte..., der sein letztes Wort noch gar nicht so in die Kirche hineingesagt hat, daß es schon ganz verstanden wäre und darum als *sein* Wort eigentlich schon aufgehört hätte.«<sup>25</sup>

## Literatur

- Bakker Leo A.* (1970), Freiheit und Erfahrung, Würzburg.
- Churchland Patricia S.* (1996), Feeling Reasons. In: Antonio R. Damasio/ Y. Christen (Hgg.), Neurobiology of Decision-Making, Berlin u.a., 181- 199.
- Damasio Antonio R.* (1998), Emotion in the Perspective of an integrated nervous system. In: Brain Research Reviews 26, 83- 86.
- Damasio Antonio R.* (1998a), Investigating the biology of consciousness. In: Philosophical Transactions of the Royal Society of London B 353, 1879-1882.
- Damasio Antonio R.* (1999<sup>4</sup>), Descartes' Irrtum, München.
- Damasio Antonio R.* (2000), Ich fühle also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins, München.
- Fink-Eitel Hinrich* (Hg.) (1993), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt/ Main.
- Goleman Daniel* (1996), Emotionale Intelligenz, München/Wien.
- Hutcheson Francis* (1971), Illustrations on the moral sense, Cambridge Mass [ed. B. Peach].
- Kaufmann Peter* (1992), Gefühl und Gemüt als Komplement der Vernunft, Frankfurt/Main.
- Kaufmann Peter* (1995), Gefühl III. Ethisch. In: LThK<sup>3</sup> 4, 344 f.
- Rahner Karl* (1958), Das Dynamische in der Kirche, Freiburg i.B.
- Rahner Karl* (1970), Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg i.B.
- Rosenberger Michael* (2000), Von Heiligen und neuronalen Netzen. In: ZkTh (gegenwärtig im Druck)
- Schneider Michael* (1983), »Unterscheidung der Geister«, Innsbruck.
- Spohn William C.* (1983), The Reasoning Heart: An American Approach to Christian Discernment. In: TS 44, 30-52.
- Walter Hendrik* (1999<sup>3</sup>), Neurophilosophie der Willensfreiheit, Paderborn, 327- 352.
- Wilson James Q.* (1994), Das moralische Empfinden. Warum die Natur des Menschen besser ist als ihr Ruf, Hamburg.
- Wolff Pierre* (1996), Den Gefühlen trauen und den Kopf gebrauchen. Die Kunst der Entscheidung nach der Methode des Ignatius von Loyola, Freiburg i.B.

---

<sup>25</sup> Karl Rahner 1958, 148.