

Im Folgenden soll von einer anderen *grundlegenderen* Frage ausgegangen werden, als es die Frage nach dem Unterschied zwischen Handlungen und Ereignissen ist, nämlich von der Frage, wie uns Handlungen *gegeben* sind?

1. *Gegebenheitsweise von Handlungen:*

Ob ein Verhalten, das wir an einem anderen Menschen beobachten, eine Handlung oder zum Beispiel nur eine unwillkürliche Körperbewegung ist, das lässt sich mit letzter Bestimmtheit nur klären, indem wir den Betroffenen *fragen*. Das bedeutet, dass uns Handlungen in der *Verständigung über sie* gegeben sind.

Hier liegt die entscheidende Differenz zwischen *Handlungen* und blossen *Ereignissen* wie etwa Naturereignissen, bei denen es eine solche intersubjektive Verständigungsmöglichkeit nicht gibt.

2. *Gründe und Motive:*

Die konstitutive Bedeutung der *Verständigung* für das Phänomen des Handelns manifestiert sich vor allem in einem Sachverhalt, der für die Ethik von entscheidender Bedeutung ist: Für Handlungen gibt es *Gründe* und *Motive*. (Hinweis: Anscombe)

Gründe und Motive sind nichts anderes als *Antworten auf Warum-Fragen*. Wir können den Grund einer Handlung nicht anders in Erfahrung bringen als dadurch, dass wir den Betreffenden nach dem Warum seines Handelns fragen, und der Grund ist dasjenige, was uns seine Antwort zu verstehen gibt.

In der Tatsache, dass Handlungen Gründe und Motive haben, spiegelt sich die *Frage-Antwort-Struktur unseres Verstehens am Leitfaden der Warum-Frage* wider.

(Zur Erinnerung: Parallele und zugleich Unterschied zur antiken Ethik, für die die *Worumwillen-Frage* leitend ist, d.h. die Frage nach dem Ziel, nach dem etwas strebt.)

3. Handlungen als Verständigungskonstrukte

Hieraus wird deutlich, dass es sich bei dem, was wir als Handlungen thematisieren, um *Verständigungskonstrukte* handelt.

Das meint: Handlungen sind nicht einfach empirische Tatsachen in der Welt, die *unabhängig* von unserer Verständigung über sie gegeben sind. Sie sind vielmehr etwas, das erst in der Verständigung über sie *konstituiert* wird.

In der Verständigung über Handlungen und deren Gründe und Motive wird eine Struktur über unser Verhalten gelegt, die dieses im Augenblick seines Vollzugs nicht hat. Augenfällig ist dies an spontanem Verhalten. Wer auf der Strasse einem Bekannten spontan zuwinkt, der tut dies nicht intentional ‚aus einem Grund‘ im Sinne einer Antwort auf eine vorausgehende Warum-Frage. Denn in diesem Fall wäre das Winken nicht spontan. Aber er kann, wenn man ihn fragt, einen Grund dafür nennen: „Das ist ein guter Bekannter von mir.“

4. Handlungsfreiheit

Nicht zuletzt ist die *Handlungsfreiheit* an die Perspektive der Verständigung über Handlungen geknüpft.

Kant zufolge besteht Freiheit in dem Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anfangen zu können.

- Frei handelt mithin, wer der *Urheber* seines Handelns und seiner Folgen ist.

- Als Urheber seines Handelns aber betrachten wir den, der sein Handeln hinreichend aus *Gründen* verständlich machen kann, so dass nicht – wie bei unverständlichem Verhalten z.B. aufgrund psychischer Störungen – hinter ihn zurück nach verhaltensbestimmenden *Ursachen* gefragt werden muss.
- Handlungsfreiheit manifestiert sich somit in den plausiblen Gründen von Handlungen. In aller Verständigung mit einem anderen über die Gründe seines Handelns ist solche Freiheit unterstellt, und zwar allein dadurch, dass wir uns *mit ihm* verständigen und ihn nach *Gründen* fragen, statt uns – wie bei psychischen Störungen – *über ihn* zu verständigen und sein Verhalten aus *Ursachen* zu erklären.

Hinweis: Unterschied zu Kants Verknüpfung der Freiheit mit dem Begriff der Pflicht; hier ist der Ausgangspunkt nicht die Frage, wie uns Handlungen und somit auch die Handlungsfreiheit *gegeben* sind (nämlich in der Verständigung über Handlungen), sondern vielmehr die Frage, wie Freiheit im Sinne des Vermögens, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anfangen zu können, in Anbetracht der Tatsache, dass alle Erfahrung unter die Kategorie der Kausalität fällt, die empirische Welt also kausal determiniert ist, *möglich ist* und *wirklich wird*. Die Lösung dieses Problems findet Kant im *Sollen*, das in der ganzen Natur (Erfahrungswelt) nicht vorkommt. Frei ist ein Handeln *aus Pflicht*. Folge: Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung.

Wird Handlungsfreiheit demgegenüber so verstanden, dass sie sich in den plausiblen Gründen von Handlungen manifestiert, mit denen sich der Handelnde als Urheber der Handlung präsentiert, dann ist Handlungsfreiheit auch da gegeben, wo die Gründe oder Motive des Handelns in „Neigungen“ in Gestalt von Wünschen, Interessen, Vorlieben usw. bestehen.

Exkurs: Debatte über Freiheit und Determination, wie sie durch die Neurobiologie ausgelöst worden ist.

- Leitendes Verständnis der Handlungsfreiheit: *unter identischen Umständen anders handeln können.*

- So verstandene Handlungsfreiheit bedeutet nicht, dass der Betreffende *tatsächlich* anders handeln kann. Vgl. den Luther zugeschriebenen Ausspruch vor dem Reichstag zu Worms: „Ich kann nicht anders, hier stehe ich.“ Die Wendung ‚unter identischen Umständen anders handeln können‘ bedeutet lediglich, dass der Betreffende *nicht durch die Umstände determiniert* ist: *Soweit es die Umstände betrifft*, hätte er auch anders handeln können (Es waren nicht die Umstände, die Luther dazu nötigten, den Widerruf seiner Lehre zu verweigern, ganz im Gegenteil wurde er, was die Umstände betrifft, zum Widerruf gedrängt. Was ihn daran hinderte, war sein Gewissen; Harry Frankfurt: volitionale Nötigung.)

- These mancher Neurobiologen: Es gibt keine Handlungsfreiheit im Sinne des Vermögens, unter identischen Umständen anders handeln zu können. Denn wenn im Gehirn bestimmte „Umstände“ gegeben sind, dann ist damit das Handeln und Verhalten kausal determiniert, d.h. der Betreffende kann gerade *nicht* anders handeln, als er es tut.
- Diese These hat Auswirkungen bis in die juristische Debatte gehabt: Kann man Straftäter dann noch bestrafen?
- Problem: Die Neurobiologie hat es nicht mit Handlungen, sondern mit neuronalen *Ereignissen* zu tun. Inwiefern lassen sich aus der Beobachtung von Ereignissen Schlüsse ableiten, die das Handeln und die Handlungsfreiheit betreffen?

- Beispiel Armbewegung: Zweifache Perspektive auf den Vorgang,
 - a. einerseits als ein *Handeln*, z.B. als ein *Zeigen*; konstitutiv für diese Wahrnehmung ist, dass die Armbewegung im Raum der Präsenz der betreffenden Person wahrgenommen wird, die jemand anderem etwas zeigt. Sie wird solchermassen in einem bestimmten *Wahrnehmungsfeld* lokalisiert.
 - b. andererseits als ein *Ereignis*, dessen kausale Verursachung sich über Muskelkontraktionen zurückverfolgen lässt bis zu neuronalen Ereignissen. Hier ist die Präsenz der betreffenden Person ausgeblendet und der Vorgang wird in einem *anderen Wahrnehmungsfeld* lokalisiert.

- Auch durch noch so intensives Beobachten dessen, was sich auf dieser Ereignisebene abspielt, können wir doch nicht der Handlung des Zeigens ansichtig werden.
- Für das Verständnis der Handlungsfreiheit im Sinne des Vermögens, unter identischen Umständen anders handeln zu können, ist die Unterscheidung zwischen diesen beiden *Wahrnehmungsfeldern* entscheidend. Das Wort ‚Umstände‘ in dieser Formulierung bezieht sich auf das Wahrnehmungsfeld, innerhalb dessen die *Handlung der Armbewegung/ des Zeigens* wahrgenommen wird: Die Handlung kommt z.B. nicht durch Nötigung oder Zwang durch andere Personen zustande. Das *Körperereignis* der Armbewegung und dessen neuronale *Ursachen* liegen *ausserhalb dieses Wahrnehmungsfeldes*.

- Der Fehler der neurobiologischen Kritik an der Handlungsfreiheit liegt darin, dass sie die Wendung ‚unter identischen Umständen anders handeln können‘ so auffasst, als würde damit beansprucht, dass *unter identischen Umständen im Wahrnehmungsfeld des Körperereignisses der Armbewegung sich etwas anders ereignen kann*, als es sich ereignet. Da jedoch hier, gegeben eine bestimmte neuronale Ursachenkonstellation, sich nichts anders ereignen kann, als es sich ereignet, gibt es – so das Argument – keine Handlungsfreiheit.
- Kürzer lässt sich dieser Fehler auch so beschreiben, dass hier von der Ereignisebene, wie sie der neurowissenschaftlichen Betrachtung gegenständlich ist, auf die Handlungsebene geschlossen wird.

- Berücksichtigt man demgegenüber den Unterschied zwischen den beiden Wahrnehmungsfeldern, dann ist Handlungsfreiheit als etwas, das *im Wahrnehmungsfeld der Handlung der Armbewegung* gegeben ist, mit kausaler Determination *im Wahrnehmungsfeld des Körperereignisses der Armbewegung* problemlos vereinbar.
- Hinweis: Eine wichtige Frage ist hier nicht zuletzt, wie „kausale Determination“, d.h. die Verknüpfung von Ursache und Wirkung, aufzufassen ist:
 - a. Handelt es sich hierbei um eine Verknüpfung, die unabhängig von unserer Erkenntnis gewissermassen in den Dingen selbst liegt?

b. Oder ist es unsere Erkenntnis, die die Dinge in dieser Weise verknüpft (vgl. Kants Auffassung der Kausalität als eine *Kategorie* des Verstandes; oder Josef Königs Auffassung der Ursache als *Antwort auf eine Warum-Frage*).

Folgt man b., dann gibt es keine lückenlose Ursachen-Wirkungen-Kette in den Dingen selbst, wie dies bei der Vorstellung eine durchgehend kausal determinierten Wirklichkeit angenommen wird, sondern die Dinge *zeigen sich* aufgrund unseres Verstehens am Leitfaden der Warum-Frage je und je in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.

- Die neurobiologische Kritik an der Handlungsfreiheit mutet uns zu, uns wechselseitig nicht als handelnde und für ihr Handeln verantwortliche Personen, sondern als kausal determinierte, neuronal gesteuerte Organismen wahrzunehmen. Verdrängung von Wirklichkeitspräsenz durch die naturwissenschaftliche Ereignis-Perspektive.

5. *Moralischer Atomismus*

Die Reduktion der Moral auf das menschliche Handeln führt zu einem Bild des menschlichen Zusammenlebens, das man als *moralischen Atomismus* bezeichnen kann. Es ist das Bild einer Assoziation von Individuen, deren jedes der selbstbestimmte, freie Urheber seiner Handlungen ist. Dies ist das Bild, das in der modernen Ethik vorherrscht. Das gilt, wie gesagt, auch für die evangelische Ethik (vgl. Härles Bestimmung des Handelns)

Wenn Handlungen *Verständigungskonstrukte* sind, dann wirft dies die Frage auf, wie dasjenige, was wir in der Verständigung als ein Handeln aus einem Grund oder einem Motiv thematisieren, *jenseits der Verständigungsperspektive* in Erscheinung tritt.

Dies führt zu dem, was im Folgenden als *Verhalten* bezeichnet und von einer Handlung unterschieden werden soll. Was ist gemeint?

Zur Verdeutlichung sei die in dieser Vorlesung schon des Öfteren begegnete Standardauffassung herangezogen, wonach *deontische* Wertungen sich auf Handlungen und *evaluative* Wertungen sich auf Motive, Dispositionen oder Charakterzüge beziehen.¹

¹ Vgl. z.B. William K. Frankena, *Analytische Ethik*, 27; 77. Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin 2003, 279ff. Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 42003, 88f.

Vordergründig hat die Standardauffassung hinsichtlich des Gegenstandes evaluativer Wertungen eine grosse Plausibilität. Wenn zwei Personen in zwei gleichen Situationen genau gleich handeln, aber aus unterschiedlichen Motiven, die eine z.B. aus Mitgefühl, die andere aus Berechnung und Habgier, dann treffen wir in Bezug auf ihre Handlungen unterschiedliche evaluative Wertungen, und zwar, wie es scheint, weil wir ihre Motive unterschiedlich bewerten. Also scheint sich die evaluative moralische Bewertung ursprünglich auf Handlungsmotive und von dorthin abgeleitet auf die daraus resultierenden Handlungen zu beziehen.

Gegen die Standardauffassung lässt sich folgender Einwand machen:

Wenn wir etwas, z.B. Mitleid, als ein Motiv thematisieren, dann thematisieren wir es mit Bezug auf eine Handlung, für die es Motiv ist. Abgesehen davon ist Mitleid ein Gefühlszustand, aber kein Motiv. *Daher lässt sich ein Motiv nicht separat von der Handlung evaluativ bewerten, für die es Motiv ist.*

Angenommen, jemand wird gefragt, warum er einem anderen geholfen hat, und er antwortet: „Ich hatte Mitleid mit ihm.“ Diese Äusserung nennt uns das Motiv, dies allerdings nur, wenn sie als Antwort auf die Frage nach dem Warum seines Handelns begriffen wird. Abgesehen davon handelt es sich um die Schilderung eines Gefühlszustands.

Wenn wir daher das, was uns diese Antwort zu verstehen gibt, evaluativ als gut bewerten, dann ist dasjenige, was wir bewerten, nicht, dass er Mitleid mit ihm hatte, sondern dasjenige, was diese Äusserung als Antwort auf die gestellte Frage beinhaltet, nämlich *dass er dem anderen aus Mitleid geholfen hat*. Wir bewerten also nicht zuerst separat von der Handlung ein Motiv und von daher abgeleitet die Handlung, sondern wir bewerten *sein Handeln aus diesem Motiv*, d.h. sein *Verhalten*.

Was wir beispielsweise in der Samaritererzählung (Luk 10, 30ff) als moralisch gut bewerten, ist nicht das Mitgefühl des Samariters (jemand könnte Mitgefühl empfinden ohne zu helfen) und nicht sein Handeln (es könnte aus Berechnung und Spekulieren auf Belohnung erfolgen), sondern sein Handeln aus Mitgefühl, d.h. sein *barmherziges Verhalten*.

Während die Rede von Handlungen eine *Trennung* macht zwischen der Handlung und ihrem Motiv, und zwar eine Trennung, die aus der Frage-Antwort-Struktur der Verständigung über Handlungen resultiert, ist bei der Rede von barmherzigem Verhalten die Barmherzigkeit *essentieller Bestandteil* des Verhaltens.

Das also ist das Ergebnis dieses Arguments:

Um dasjenige zu bezeichnen, worin die Moral sich äussert, reicht der Begriff des Handelns nicht aus. Wir benötigen vielmehr zwei Begriffe, den des Handelns und den des Verhaltens, und zwar Letzteren, um den Gegenstand evaluativer moralischer Wertungen zu bezeichnen.

Die Unterscheidung zwischen Handeln und Verhalten ist nicht in dem Sinne misszuverstehen, dass wir *einerseits handeln* und *andererseits* uns auch noch *verhalten* können.

Allem, was wir in der *Verständigung* als Handeln thematisieren, liegt vielmehr ein Verhalten zugrunde, das freilich in solcher Verständigung ausserhalb des Blickfelds und unthematisch bleibt, insofern die Aufmerksamkeit hier ganz auf das Handeln, d.h. auf den Bereich des *Deontischen*, gerichtet ist.

Der Unterscheidung zwischen Handeln und Verhalten korrespondiert eine entsprechende Unterscheidung zwischen *Motiven* und *Dispositionen*:

Die Rede von Motiven bezieht sich auf *Handlungen*. Wenn jemand auf die Frage, warum er etwas Bestimmtes getan hat, zur Antwort gibt, dass er eifersüchtig war, dann nennt er damit sein Motiv.

Sein Handeln aus diesem Motiv lässt sich als ‚eifersüchtiges Verhalten‘ beschreiben.

Die Erklärung für dieses *Verhalten* besteht nun nicht wiederum in einem Motiv, sondern in seiner Eifersucht als einer *Verhaltensdisposition*.

Die Unterscheidung zwischen *Motiven* und *Dispositionen* ist insbesondere im Blick auf die Rede von *Tugenden* von Bedeutung:

Tugenden wie Grosszügigkeit oder Tapferkeit sind nicht Motive für Handlungen, sondern Dispositionen oder Einstellungen in Bezug auf ein entsprechendes *Verhalten*.

Auch hieran zeigt sich die Notwendigkeit, den Begriff des Verhaltens als einen *zweiten, eigenständigen Grundbegriff der Moral* neben dem des Handelns zu begreifen.

Der Unterscheidung zwischen

- *Handlungen* und
- emotional bestimmtem (z.B. barmherzigen) *Verhalten*

kommt deshalb eminente Bedeutung zu, weil solches Verhalten Wirkungen hat, die über die Folgen der Handlungen, mit denen es verbunden ist, hinausgehen.

In ihm teilt sich *atmosphärisch* dasjenige anderen mit, was es als Verhalten charakterisiert: Mitgefühl, Wohlwollen, Güte usw.

Unser Leben wäre arm, wenn es diese Dimension nicht gäbe und wenn wir es nur mit Handlungen und ihren Folgen zu tun hätten.

Wir können etwas freundlich oder unfreundlich, liebevoll oder lieblos, fürsorglich oder gleichgültig tun, und dies hat *atmosphärische Auswirkungen* auf die Person, der gegenüber wir es tun.

Dies führt noch einmal zurück zu der Frage der Bedeutung von Emotionen für die Moral.

Eine zweifache Perspektive auf Emotionen:

- Bei der Thematisierung von Emotionen als Motive für Handlungen werden sie als etwas vorgestellt, das im *Inneren* des Handelnden als des Ursprungs der Handlung lokalisiert ist und von dort her sein Handeln bestimmt. Dies ist die übliche Auffassung von Emotionen, wie sie durch ein handlungs- und subjektzentriertes Denken, wie es für die Moderne charakteristisch ist, aufgenötigt wird.

- In emotional bestimmtem Verhalten treten demgegenüber Emotionen wie Mitgefühl oder Liebe *nach aussen* in Erscheinung und wirken sich *atmosphärisch* auf andere aus. Wir können Liebe in einer Geste der Zärtlichkeit *sehen*, Zorn kann als Brüllen, Schleudern von Gegenständen einen Raum füllen usw.

Hinweis: Emotionstheorie von Hermann Schmitz, welche Gefühle als „Atmosphären“² begreift und dabei solche Phänomene im Blick hat.

² Hermann Schmitz, Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen, in: Hinrich Fink-Eitel/ Georg Lohmann (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt/M. 1993, 33-56.

Während bei der Rede von Handlungen die Emotion als etwas erscheint, das von der Handlung getrennt gewissermassen hinter der Handlung als deren Motiv lokalisiert ist, gibt es hier keine Trennung zwischen der Emotion und dem Verhalten, sondern *die Emotion manifestiert sich in dem Verhalten*.

Illustrativ hierfür: Samaritererzählung, die ein *Verhalten* schildert, in dem sich vor Augen stellt, was ‚Liebe zum Nächsten‘ heisst. Liebe *ist* hier dieses Verhalten, und sie ist nicht etwas davon Getrenntes, kein „dahinter“ im Inneren des Samariters liegendes „Gefühl“.

Begriffe wie Liebe oder Barmherzigkeit bezeichnen emotional bestimmte Verhaltensgestalten, und das damit Gemeinte kommt in einem Verhalten zur Anschauung.

Nonnen-Beispiel von Raimond Gaita:

Aufgrund dieser Manifestation nach aussen kann emotional bestimmtes Verhalten für den Betrachter eine erschliessende Bedeutung für moralische Phänomene haben. Der australische Philosoph Raimond Gaita verdeutlicht diesen Sachverhalt an folgendem Beispiel.³

³ Raimond Gaita, *A Common Humanity. Thinking about Love, Truth and Justice*, London/ New York 2000, 17-19. Zur Debatte im angelsächsischen Raum über die Bedeutung von Emotionen für Moral und Ethik vgl. Christoph Ammann, *Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik*, Stuttgart 2007.

Als junger Mensch arbeitete er in einer psychiatrischen Klinik, in der schwer psychotische Patienten behandelt wurden. Wie er schreibt, bewunderte er jene Psychiater, die die Überzeugung vertraten, dass auch diese Patienten Menschenwürde haben und darin uns gleich sind. Eines Tages kam eine Nonne in die Klinik, und Gaita beobachtete, wie sie diesen Patienten begegnete. Die Art, wie sie mit ihnen sprach, ihre Mimik und Gestik, ihr ganzes Verhalten drückte aus und machte sichtbar, was es heisst, dass diese Menschen uns gleich sind. Im Vergleich dazu schien das Bekenntnis jener Psychiater zur Menschenwürde dieser Patienten einen Zug von Herablassung zu haben. Für Gaita macht dieses Beispiel deutlich, wie Liebe als etwas, das sich im Verhalten eines Menschen manifestiert, die Würde von Menschen sichtbar machen und erschliessen kann.

Zwei Gegebenheitsweisen:

- Gegebenheitsweise von *Handlungen*: in der *Verständigung*
- Gegebenheitsweise von *Verhalten*: in der *Anschauung* und – narrativ induzierten – *Vorstellung* (Nonnenbeispiel, Samaritererzählung)

Verhalten ist uns somit ursprünglicher gegeben als das Handeln.

In jeder Kommunikation zwischen Menschen spielt die Verhaltensdimension eine entscheidende Rolle, in der Mimik, Gestik, der Körperhaltung usw. Über die atmosphärische Ausstrahlung dieser Dimension baut sich das *Vertrauen* auf, auf das Menschen im Umgang miteinander elementar angewiesen sind.

Der Unterschied zwischen Handeln und Verhalten schlägt sich nicht zuletzt in einem charakteristischen Unterschied zwischen deontischen und evaluativen Wertungen nieder.

Wie gesagt, wird in der Verständigung über Handlungen gemäss der Frage-Antwort-Struktur des Verstehens eine Trennung vollzogen zwischen der Handlung und ihrem Grund, als welcher die betreffende *Situation* thematisch wird. Dies hat für die deontische Wertung zur Folge, dass diese Handlungen *relativ* zu Situationen bewertet:

- *so* zu handeln ist in einer *solchen* Situation richtig (und in einer anderen falsch).

Beim Verhalten gibt es diese Trennung nicht. Vielmehr haben wir hier immer schon ein Verhalten in einer gegebenen Situation vor Augen (vgl. Samaritererzählung), und dieses ist es, was wir evaluativ bewerten:

- Sich *so* in einer *solchen* Situation zu verhalten ist gut.

Das moralisch Gute kommt als ein ‚emotional bestimmtes Verhalten in einer gegebenen Situation‘ in dem *Gesamtzusammenhang* zur Anschauung, der in der Verständigung über Handlungen zertrennt wird in die *Handlung*, ihren *Grund* in Gestalt der betreffenden Situation sowie ihr *Motiv* in Gestalt der beteiligten Emotion.

Zwei Konsequenzen:

1. Epistemischer Primat

Standardauffassung: Epistemischer Primat des Richtigen vor dem Guten

Wir müssen zuerst wissen, welche Handlungsweisen in welchen Typen von Situationen *richtig* sind, bevor wir wissen können, welche Motive bzw. Dispositionen *gut* sind, denn sie sind nur dann gut, wenn sie zum richtigen Handeln motivieren bzw. disponieren.

Demgegenüber kehren sich die Dinge nach dem Gesagten insofern um, als die *deontische* Beurteilung von Handlungen sich als ein *emotional bestimmtes Verhalten* begreifen lässt, bei dem Emotionen wie Wohlwollen, Vergeltungsdrang, Missgunst usw. eine Rolle spielen können.

Daher müssen wir uns in moralischer Hinsicht *zuerst* unserer *emotionalen Verhaltenseinstellungen* vergewissern, von denen wir uns in unserem Urteilen, Entscheiden und Handeln bestimmen lassen, da hiervon abhängt, wie wir urteilen, entscheiden und handeln.

Damit ergibt sich ein epistemischer Primat des Guten gegenüber dem Richtigen.

Beispiel: öffentliche Debatten darüber, ob man bei besonders brutalen Gewalttaten Jugendlicher die Haftstrafen verschärfen soll.

Wir mögen uns hier dabei ertappen, dass wir uns bei der Beurteilung dieser Frage von Vergeltungsinstinkten angesichts entsprechender Zeitungsberichte haben leiten lassen, und wir mögen dann unser Urteilen aus dem Motiv solcher Instinkte heraus, also unser *Urteils-Verhalten*, evaluativ als fragwürdig beurteilen und uns solchermassen von unserem Urteil distanzieren.

Dieser epistemische Primat der Verhaltenseinstellungen, von denen wir uns in unserem Urteilen, Entscheiden und Handeln leiten lassen, ist gerade für die christliche Ethik von entscheidender Bedeutung.

Vgl. z.B. 1. Kor 16,14: „Alle eure Dinge *lasst* in der Liebe *geschehen!*“

2. *Unfreiheit des Willens*

Handlungsfreiheit ist nach dem Gesagten an die Perspektive der *Verständigung* mit einem Handelnden gebunden. Sie zeigt sich in den *Gründen*, die jemand auf die Frage nach dem Warum seines Handelns nennt. Mit ihnen präsentiert er sich als der Urheber seines Handelns.

Demgegenüber bezieht sich der Begriff des emotional bestimmten Verhaltens auf etwas, das der Perspektive der Verständigung über Handlungen *voraus* liegt und bei dem ungetrennt ist, was innerhalb dieser Perspektive in Handlungen einerseits und deren Gründe und Motive andererseits zertrennt wird.

Das bedeutet, dass es für derartiges Verhalten keine Gründe gibt und somit auch keine Urhebererschaft des Sich-Verhaltenden.

Würden zum Beispiel Eltern ihr liebevolles Verhalten zu ihrem Kind damit *begründen*, dass dies dem Kind nützt oder dass das Kind Liebe braucht, dann würde dies die Frage aufwerfen, ob sie ihr Kind wirklich lieben oder ob ihr Verhalten gegenüber ihrem Kind lediglich mit der Abzweckung erfolgt, diesem das Gefühl geliebt zu werden zu vermitteln und auf diese Weise sein Bedürfnis nach Liebe zu stillen.

Was als ein emotional bestimmtes Verhalten erscheint, das setzt sich mit dieser *Begründung* dem Verdacht aus, ein instrumentell auf die Stillung dieses Bedürfnisses gerichtetes *Handeln* zu sein, das sich lediglich als ein solches Verhalten gibt. Denn für das *Verhalten* der Liebe gibt es, wie gesagt, keine Gründe, und schon gar keine instrumentellen.

Oder am Beispiel der Samaritererzählung: Wir können zwar das *Handeln* des Samariters dessen Urheberschaft zuschreiben – und das beruht, wie die Rede von Handlungen überhaupt, auf der fiktiven Unterstellung der Verständigungsperspektive –, nicht aber sein barmherziges *Verhalten*.

Wir können dies schon deshalb nicht, weil dieses Verhalten ein *Widerfahrnismoment* enthält in Gestalt des *Affiziertwerdens* durch die Situation dessen, den der Samariter auf seinem Weg fand. Das ist nichts, was er in freier Selbstbestimmung tut.

Hierin zeigt sich die entscheidende Differenz zwischen Handeln und Verhalten: Während eine Handlung von ihrem emotionalem Beweggrund bzw. Motiv unterschieden und getrennt ist, ist bei emotional bestimmtem Verhalten die betreffende Emotion dessen konstitutiver Bestandteil.

Daher können zwar Handlungen der Urheberschaft des Handelnden zugeschrieben werden, jedoch nicht derartiges Verhalten, da wir über unsere Emotionen nicht selbstbestimmt verfügen.

Das bedeutet, dass wir in Bezug auf die eigentlich fundamentale Ebene der Moral nicht selbstbestimmt, sondern abhängig und angewiesen sind.

Innerhalb der theologischen Tradition ist diese Abhängigkeit als *Unfreiheit des menschlichen Willens* thematisiert worden.

Wir können uns nicht selbst zu den emotionalen Verhaltenseinstellungen bestimmen, die wir einander schulden und in denen unser Zusammenleben seine Grundlage hat.

Gegenbild zum moralischen Atomismus:

Das Bild eines Zusammenlebens von Menschen, die aufgrund der atmosphärischen Präsenz emotional bestimmten Verhaltens in einer ursprünglichen Verbundenheit miteinander stehen.

Vgl. die Rede vom „Geist“, der in einer Gruppe von Menschen herrscht, oder vom „Geist“ einer Begegnung:

Gemeint ist damit etwas, über das wir nicht wie über unsere Handlungen selbstbestimmt verfügen, sondern das sich im zwischenmenschlichen Verhalten wechselseitig atmosphärisch überträgt.

Hinweis: Nicht als die bessere Alternative zum moralischen Atomismus missverstehen! Der moralische Atomismus ist dasjenige Bild des menschlichen Zusammenlebens, auf das wir immer schon als *Handelnde* festgelegt sind.

Wir sind beides zugleich: Handelnde, die sich in der Verständigung über die Gründe ihres Handelns als dessen freie und verantwortliche Urheber präsentieren, und solche, die sich *spontan emotional verhalten* und deren Spontaneität nicht ihrer Urheberschaft oder Freiheit zugeschrieben werden kann, sondern die dabei von Bedingungen abhängig sind, die jenseits ihrer Verfügung liegen.

Hinweis: Knud Eilert Løgstrups Begriff der „souveränen Daseinsäusserungen“

Das regelethische, *einseitig* auf das *Handeln* fixierte Denken ist blind für dieses Phänomen.

Darin liegt die Gefahr, dass Phänomene dieser Art *hinterrücks* das menschliche Zusammenleben bestimmen, wie dies etwa in den Be-„geist“erungstürmen in den Massenveranstaltungen des Dritten Reichs der Fall gewesen ist.

Zur Illustration: Robert Musil, Mann ohne Eigenschaften.

Musil lässt darin die Hauptfigur des Romans, Ulrich, über die Brüchigkeit einer Moral nachdenken, die einseitig an den Verstand gebunden wird, mit der Folge, dass die Gefühle vernachlässigt werden, obwohl die Moral von ihnen abhängig ist:

„Er war im Begriff gewesen, von dem zu wenig beachteten Unterschied zu sprechen, dass die verschiedenen Zeitläufte den Verstand in ihrer Weise entwickelt, die moralische Phantasie aber in ihrer Weise fixiert und verschlossen haben. Er war im Begriff gewesen, davon zu sprechen, weil die Folge ist: eine trotz aller Zweifel mehr oder weniger geradlinig durch alle Wandlungen der Geschichte aufsteigende Linie des Verstandes und seiner Gebilde, dagegen ein Scherbenberg der Gefühle, der Ideen, der Lebensmöglichkeiten, wo sie in Schichten so liegen, wie sie als ewige Nebensachen entstanden und wieder verlassen worden sind. ... Weil alles in allem die Folge ist, dass die Affektivität in der Menschheit hin und her schwankt wie Wasser in einem Bottich, der keinen festen Stand hat.“⁴

⁴ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek 1978, 1028f.

Musil verdeutlicht dies – kurz vor Beginn des Dritten Reiches – am Phänomen der *Begeisterung*:

„Ein Wesen ist der Mensch, das nicht ohne Begeisterung auskommen kann. Und Begeisterung ist der Zustand, worin alle seine Gefühle und Gedanken den gleichen Geist haben. Du meinst, beinahe im Gegenteil, sie sei der Zustand, wenn ein Gefühl übermächtig stark sei, ein einziges, das – Hingerissensein! – die anderen zu sich hinreißt? Nein, du hast darüber gar nichts sagen wollen? Immerhin, es ist so. Es ist auch so. Aber die Stärke einer solchen Begeisterung ist ohne Halt. Dauer gewinnen die Gefühle und Gedanken nur aneinander, in ihrem Ganzen, sie müssen irgendwie gleichgerichtet sein und sich gegenseitig mitreißen.

Und mit allen Mitteln, mit Rauschmitteln, Einbildungen, Suggestion, Glauben, Überzeugung, oft auch nur mit Hilfe der vereinfachenden Wirkung der Dummheit, trachtet ja der Mensch, einen Zustand zu schaffen, der dem ähnlich ist. Er glaubt an Ideen, nicht weil sie manchmal wahr sind, sondern weil er glauben muss. Weil er seine Affekte in Ordnung halten muss. Weil er durch eine Täuschung das Loch zwischen seinen Lebenswänden verstopfen muss, durch das seine Gefühle sonst in alle vier Winde gingen.

Das richtige wäre wohl, statt sich vergänglichen Scheinzuständen hinzugeben, die Bedingungen der echten Begeisterung wenigstens zu suchen. Aber obwohl alles in allem die Zahl der Entscheidungen, die vom Gefühl abhängen, unendlich viel grösser ist als die jener, die sich mit der blanken Vernunft treffen lassen, ... erweisen sich nur die Verstandesfragen als überpersönlich geordnet, und für das andere ist nichts geschehen, was den Namen einer gemeinsamen Anstrengung verdiente oder auch nur die Einsicht in ihre verzweifelte Notwendigkeit andeutete ...“⁵

⁵ AaO. 1037.

Darin liegt die Gefahr der Katastrophe, des „Massenunglücks“:

„Melde eben ..., das sei der Tausendjährige Glaubenskrieg. Und noch nie seien die Menschen so schlecht gegen ihn gerüstet gewesen wie in dieser Zeit, da der Schutt ‚des vergeblich Gefühlten‘, den ein Zeitalter über dem anderen hinterlässt, Bergeshöhe erreicht hat, ohne dass etwas dagegen geschähe. Das Kriegsministerium darf also beruhigt dem nächsten Massenunglück entgegensehen.“⁶

⁶ AaO. 1038.

Folgt man dieser Diagnose, dann ist es gerade das Bestreben, die Moral der rationalen Kontrolle durch den Verstand zu unterwerfen und sie dazu vom Gefühl abzukoppeln, das dadurch zur „ewigen Nebensache“ wird, welches dem *Irrationalismus* in Gestalt eines orientierungslos gewordenen Gefühls den Boden bereitet, das „Halt“ und „Dauer“ sucht, indem es sich an „Ideen“ und Irrglauben festmacht.

Wenn man darüber nachdenkt, worin das Unheil begründet war, das Musil in diesen Sätzen helllichtig vorwegnimmt: Ist dies die Tatsache, dass die Menschen damals nicht rational genug *gedacht* haben? Oder ist es nicht vielmehr die Tatsache, dass vielen von ihnen die elementaren *Gefühle der Menschlichkeit* abhanden gekommen sind, ohne die es keinen Sinn für Recht und Unrecht gibt?

Was ist Menschlichkeit? Kann uns dazu eine Ethik etwas sagen, die ihre Aufgabe in der rationalen, argumentativen Begründung von moralischen Richtigkeitsurteilen sieht und die die Moral dabei von der Anschauung und vom Gefühl so unabhängig wie möglich zu machen sucht?

In religiöser Hinsicht führt diese tiefe Abgründigkeit des Menschlichen zu der Frage, welche Mächte oder Kräfte es sind, die solchermassen das menschliche Leben bestimmen, und woran der Mensch sich dementsprechend ausrichten soll. Diesbezüglich schreibt die christliche Überlieferung das Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens der Präsenz von Gottes Geist zu: „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit....“ (Gal 5, 22).

Wie gesagt, ist das, was hier ‚Geist‘ heisst, auch einer profanen Perspektive nicht schlechterdings fremd. Jedoch ist es die Reduktion der Moral und überhaupt des menschlichen Zusammenlebens auf das *Handeln*, die diese Dimension in die Latenz abgedrängt hat. Und mit ihr die religiöse Dimension oder Anschlussfähigkeit der Moral.

Diskrepanz zwischen der Lebenswirklichkeit, wie wir sie erleben, und der Weise, wie wir darüber denken und sie in Begriffe und Gedankengebäude fassen, z.B. in Gestalt ethischer Theorien, die einseitig am Begriff des Handelns orientiert sind.

Wolfhart Pannenberg hat den Versuch unternommen, von der biblischen Rede von Gottes Geist eine direkte Linie zum physikalischen Begriff des Feldes zu ziehen. Wie immer man diesen Versuch beurteilt, als *Metapher* ist die Feldvorstellung hervorragend geeignet, das zu verdeutlichen, was in biblischem Kontext mit ›Geist‹ gemeint ist.

Es ist gewissermaßen die Teilhabe an einem Schwingungsfeld, das den Lebensvollzug und das Handeln ausrichtet, und diese Ausrichtung pflanzt sich fort und überträgt sich auf das Leben anderer. Menschliche Kommunikation vollzieht sich nicht nur im Medium sprachlicher *Verständigung*, sondern elementarer auf dieser Ebene der geistlichen Empfänglichkeit und Ausrichtung des Lebensvollzugs. Die beteiligten Menschen sind dabei das Medium, nicht der Ursprung und Ausgangspunkt.

Diese Vorstellung steht freilich in diametralem Gegensatz zum Menschenbild der modernen Ethik, wonach der Mensch der selbstbestimmte und verantwortliche Urheber seines Handelns und Verhaltens ist.

Allerdings, noch einmal: Keine Alternative! Wir sind beides zugleich:

- Handelnde, die sich in der Verständigung als die selbstbestimmten und verantwortlichen Urheber ihres Handelns präsentieren;
- und Teilhaber an diesem Schwingungsfeld, die sich emotional verhalten und deren emotionale Spontaneität nicht ihrer Selbstbestimmung und Freiheit zugeschrieben werden kann.

Was bedeuten diese Überlegungen für die Frage nach dem Verhältnis zwischen christlichem Glauben und moralischem Wissen?

Unterschieden wurde zwischen der

- Situationswahrnehmung
- und der Wahrnehmung der Verhaltensdimension

Im Blick auf die Situationswahrnehmung wurde der präsenzerschliessende Charakter des christlichen Glaubens herausgearbeitet:

Wer *im Glauben* den kranken Menschen im Sinne von Matth 25,35 wahrnimmt, der *weiss*, dass dem kranken Menschen besondere Aufmerksamkeit und Fürsorge zugewandt werden muss.

Vgl. auch die Bedeutung des Glaubens in Luthers Traktat vom ehelichen Leben.

In Bezug auf die Wahrnehmung der Verhaltensdimension stellt sich die Beziehung von christlichem Glauben und moralischem Wissen anders dar: *Eines* ist die *Erkenntnis* des moralisch Guten und das *Wissen* um das moralisch Gute, das aus der Anschauung bzw. Vorstellung von liebevollem, barmherzigem oder gütigem Verhalten in seiner atmosphärischen, auf den Betrachter wirkenden und sich ihm zugeneigt machenden Präsenz resultiert. Ein *Anderes* ist die Frage, mit wessen Präsenz es der Mensch in derartigen Präsenzerfahrungen – sei es des Guten oder des Bösen – zu tun hat und wer oder was in solchen Erfahrungen auf ihn einwirkt.

Diese Frage stellt sich deshalb, weil es die prekäre Situation des Menschen ist, dass er einerseits in seinem Lebensvollzug auf diese atmosphärische Dimension elementar angewiesen, andererseits aber ihrer nicht mächtig ist, und weil diese Dimension sein Leben sowohl zum Guten lenken als auch in Abgründe stürzen kann (vgl. Musil). Diese Frage aber führt in einen Bereich jenseits des Wissens, nämlich in den Bereich des religiösen *Glaubens*.

In den vorausgegangenen Überlegungen wurde die innere Beziehung von Moral und Religion anhand der Rolle verdeutlicht, die Emotionen für die Moral spielen.

Seit dem 18. Jahrhundert ist in der evangelischen Theologie intensiv über den Zusammenhang zwischen Religion und Gefühl nachgedacht worden. Dies geschah freilich im Rahmen des Subjektivitätsparadigmas. Ein Subjekt ist eine Instanz, die sich zu sich selbst verhält. Gefühle waren dementsprechend als etwas im Blick, das einem Subjekt in seinem Selbstverhältnis gegeben ist, aber nicht als etwas, das im zwischenmenschlichen Verhalten atmosphärisch in Erscheinung tritt.

Dementsprechend suchte man das Religiöse an *bestimmten*, eben *religiösen* Gefühlen festzumachen, die Menschen subjektiv empfinden, wie Ehrfurcht, Dankbarkeit, Andacht oder, wie bei Schleiermacher, am Gefühl (im Sinne des „unmittelbaren Selbstbewusstseins“) der schlechthinnigen Abhängigkeit, statt es als etwas zu begreifen, das, insoweit es den Bereich des Zwischenmenschlichen betrifft, in der Präsenzerfahrung emotional bestimmten Verhaltens enthalten ist, bei der ganz unterschiedliche Emotionen eine Rolle spielen können, wie sie in Gal 5, 22 aufgeführt werden, denen nicht zuletzt eine Bedeutung für die Moral zukommt.

Schlussbemerkungen:

Die Klammer, innerhalb deren die vorausgegangene Kritik an der Reduktion der Moral auf das Handeln stand, bildete die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und moralischem Wissen.

Jedoch wurde diese Kritik mit rein philosophischen Argumenten vorgetragen (es ging um den Gegenstand evaluativer Wertungen: Motive bzw. Dispositionen oder emotional bestimmtes Verhalten?), und ihr Anspruch ist keineswegs auf die christliche Ethik beschränkt, sondern bezieht sich auf die Moral als Gegenstand der ethischen Reflexion im Allgemeinen.

Sie wendet sich gegen eine Auffassung der Moral, die den Menschen nur und ausschliesslich als den freien und selbstbestimmten Urheber seines Handelns und Verhaltens sieht, aber die passivische Seite des menschlichen Lebensvollzugs in Gestalt von Abhängigkeit und Angewiesenheit unterschlägt.

Nimmt man diese passivische Seite ernst, und zwar nicht im Sinne eines blossen Bestimmtwerdens, dem Menschen einfach ausgeliefert sind, sondern im Sinne eines Sich-Bestimmen-Lassens (vgl. die Ausführungen zu Luthers Traktat vom ehelichen Leben; vgl. 1. Kor 16,14), dann ist der Gegenstand der Ethik nicht das Handeln, sondern die *Lebensführung* als etwas, worin diese passivische Seite des menschlichen Lebensvollzugs einbezogen ist.

Insgesamt war es das Ziel dieses ersten Teils der Vorlesung, in kritischer Auseinandersetzung mit einem etablierten Moral- und Ethikverständnis, wie es exemplarisch bei Dieter Birnbacher und Wilfried Härle begegnet ist und wie es heute die ethischen Debatten weithin bestimmt, das Phänomen der Moral in seiner lebensweltlichen Gegebenheitsweise und Gestalt herauszuarbeiten, in der es mit *Wirklichkeitspräsenz* zu tun hat, was sich einerseits in den *praktischen Gründen* zeigt, die uns zum Handeln veranlassen, und was sich andererseits in der *atmosphärischen Präsenz emotional bestimmten Verhaltens* zeigt, d.h. in der passivischen Seite der Moral.

Dies nicht als Selbstzweck, sondern mit dem Ziel zu zeigen, dass die biblische und christliche Sicht des menschlichen Lebensvollzugs anschlussfähig ist an die Moral in ihrer lebensweltlichen Phänomenalität, wie sie auch für die Menschen der Gegenwart gegeben ist.

Dies wird freilich verdeckt und verdunkelt durch ein bestimmtes *Denken*,

- das die Moral von der Wirklichkeitspräsenz abkoppelt und an deren Stelle gedankliche Konstruktionen setzt (ethische Theorien und Prinzipien, christliches Wirklichkeitsverständnis bzw. Menschenbild);
- das die Moral auf das menschliche Handeln reduziert und deren passivische Seite unterschlägt, die für das christliche Verständnis des menschlichen Lebensvollzugs konstitutiv ist;
- das für die Moral einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit postuliert.

Dies ist ein Beispiel dafür, wie Phänomene, die zu unserem Leben gehören und die uns in unserer alltäglichen Erfahrung gegeben sind – z.B. in der Erfahrung emotional bestimmten Verhaltens wie liebevollen, fürsorglichen oder freundlichen Verhaltens –, durch die Art, wie die Dinge im Denken konstruiert und zurechtgelegt werden, verdeckt und in die Latenz abgedrängt werden können. Daher ist die wichtigste Frage im Nachdenken über Moral und Ethik, ob denn bestimmte Konzeptualisierungen dieses Gebietes der Art und Weise entsprechen, wie uns die Dinge lebensweltlich, in unserer Erfahrung gegeben sind. *Ist es denn so?*

So gesehen ist die biblische und christliche Sicht des menschlichen Lebensvollzugs der Erfahrung auch heutiger Menschen weitaus näher als es das regelethische Paradigma der Moderne ist.

Die Kritik des etablierten Moral- und Ethikverständnisses wurde dabei nicht mit theologischen, sondern mit rein philosophischen Argumenten vorgetragen.

Auch dies ist in methodischer Hinsicht wichtig: Es geht nicht darum, der philosophischen Sicht der Moral eine theologische Sicht des menschlichen Lebensvollzugs entgegenzusetzen, z.B. unter Berufung auf das christliche Wirklichkeitsverständnis. Dies würde in weltanschaulichen Dezisionismus führen: der eine hat eben dieses Wirklichkeitsverständnis, die andere jenes, und man könnte dies nur achselzuckend zur Kenntnis nehmen, wenn man das Wirklichkeitsverständnis des anderen nicht teilt; aber es wäre damit kein Erkenntnisgewinn verbunden.

Es geht vielmehr darum, die jeweilige Sicht der Wirklichkeit (der Moral, des menschlichen Lebensvollzugs) an der Wirklichkeit selbst zu überprüfen, wie sie in der gemeinsamen Lebenspraxis und Erfahrung gegeben und in intersubjektiver Verständigung feststellbar ist.

Dies mit dem Ziel zu zeigen, dass in der biblischen und christlichen Überlieferung eine tiefere Einsicht in die Verfasstheit der menschlichen Lebenswirklichkeit begegnet als in der Moralauffassung und im regelethischen Denken der Moderne. Erst damit, und mit der Beseitigung der diesbezüglichen Denksperren, wird diese Überlieferung anschlussfähig für die Gegenwart und kann sie ein orientierendes Potential gewinnen für den heutigen Menschen.

