

## Das moralisch Richtige und das moralisch Gute.

### Über zwei gegensätzliche Auffassungen von Moral und ihre religiöse Herkunft<sup>1</sup>

In vielen ethischen Abhandlungen trifft man auf eine Auffassung von Moral, wonach diese ganz auf den deontischen Wertungsmodus beschränkt ist. Wenn es um Moral geht, dann geht es um das Richtige und Falsche, Gebotene und Verbotene. Demgegenüber hat das moralisch Gute in dieser Moralauffassung keinen Platz. Wenn vom Guten die Rede ist, dann in einem nichtmoralischen Sinne, wie er in der Rede von einem guten Leben anklingt. Im deutschsprachigen Raum hat in dieser Beziehung Jürgen Habermas mit seinem Aufsatz über den pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft einen nicht unerheblichen Einfluss ausgeübt.<sup>2</sup> Danach hat die Moral es mit dem universalisierbar Richtigen, d.h. mit den für alle geltenden Normen des Zusammenlebens zu tun, während der Begriff des Guten sich auf einen Typus von Wertentscheidungen bezieht, der die Frage betrifft, „welches Leben man führen möchte“ bzw. „welche Person man ist und zugleich sein möchte“<sup>3</sup>. Die verbreitete Rede vom Vorrang des Richtigen vor dem Guten bezieht sich auf diese Einteilung. Gemeint ist, dass die individuellen Entscheidungen, welche die Gestaltung des eigenen Lebens betreffen, sich im Rahmen der für alle geltenden Normen halten müssen.

Die folgenden Überlegungen setzen sich kritisch mit dieser Moralauffassung auseinander. Lässt sich ohne den Begriff des moralisch Guten überhaupt verstehen, was Moral ist? Das beginnt bereits bei der Frage, was eigentlich zum Ausdruck gebracht wird, wenn von einer Handlung nicht bloss gesagt wird, dass sie *richtig* ist, sondern gesagt wird, dass sie *moralisch richtig* ist. In dieser Wortverbindung hat das Wort ‚moralisch‘ ersichtlich eine evaluative Bedeutung, was sich daran zeigt, dass das Tun dessen, der dem moralisch Richtigen oder Gebotenen zuwider handelt, nicht bloss als falsch, sondern auch als schlecht, und zwar in einem moralischen Sinne schlecht, beurteilt wird. Bereits im Wort ‚moralisch‘ ist offenbar ein Bezug zum moralisch Guten enthalten. Das legt den Schluss nahe, dass eine Handlung

---

<sup>1</sup> Dieser Text ist eine veränderte und erweiterte Fassung eines Aufsatzes, der unter dem Titel „Das moralisch Richtige und das moralisch Gute. Über zwei gegensätzliche Auffassungen von Moral“ in der Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE) in Heft 1/2017, 9-25, veröffentlicht wurde. Ergänzt wurde vor allem ein Abschnitt über „Moralische Normen und moralische Pflichten“.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, 100-118.

<sup>3</sup> Habermas, aaO. 103. So z.B. auch bei Wolfgang Huber, Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod, München: C.H.Beck, 2013, 18f.

*moralisch* richtig ist, wenn sie unter dem Gesichtspunkt der Verwirklichung des moralisch Guten richtig ist. Sollte sich dies erhärten lassen, dann ist nicht das moralische Richtigkeitsurteil, sondern die evaluative moralische Wertung grundlegend für die Moral. Wir müssen dann zuerst wissen, worin das moralisch Gute besteht, bevor wir wissen können, worin das moralisch Richtige besteht.

Die fundamentale Bedeutung des moralisch Guten für die Moral zeigt sich des Weiteren an der moralischen Motivation. Warum sind Menschen bereit, nach Unglücksfällen oder Katastrophen grosse Summen zu spenden? Tun sie dies, um Richtiges zu tun, oder tun sie es, um Gutes zu tun? Ist der Aspekt der Wertschätzung, der in dem Wort ‚gut‘ enthalten ist und der sowohl die Wertschätzung durch andere als auch die Selbst-Wertschätzung betrifft, nicht ein wesentlicher Antrieb für moralisches Verhalten? Schliesslich ist zu fragen, ob nicht auch bei der Frage, „welches Leben man führen möchte“ bzw. „welche Person man ist und zugleich sein möchte“, bei der es um die eigene Identität geht, Vorstellungen vom moralisch Guten eine entscheidende Rolle spielen.

Es geht im Folgenden nicht lediglich darum, einen logischen bzw. epistemischen Vorrang der evaluativen moralischen Wertung vor der deontischen zu behaupten. Ich werde vielmehr für die These argumentieren, dass es überhaupt nur eine einzige Art von moralisch wertenden Urteilen gibt, nämlich evaluative Urteile bezüglich des moralisch Guten und Schlechten. Mit dem Wort ‚richtig‘ in Urteilen von der Form ‚Diese Handlung ist moralisch richtig‘ wird demgegenüber keine deontische Wertung, sondern eine deskriptive Tatsachenfeststellung getroffen in Bezug auf den Beitrag der Handlung zum moralisch Guten. Ganz so, wie man eine Tatsachenfeststellung und keine deontische Wertung trifft, wenn man von einem Weg sagt, dass er richtig ist, d.h. zu dem angestrebten Ziel führt. Wenn sich dies erhärten lässt, dann stellt sich umso mehr die Frage, woher die gegenteilige Moralauffassung, welche die Moral auf den deontischen Wertungsmodus reduziert, ihre vordergründige Plausibilität bezieht. Diesbezüglich werde ich eine These von Elizabeth Anscombe diskutieren, wonach diese Moralauffassung auf den christlichen Ursprung dessen, was in unserer Kultur unter ‚Moral‘ verstanden wird, zurückzuführen ist und wonach es sich bei ihr um nichts anderes als um die säkularisierte Form einer religiösen Gesetzesethik handelt. Die Alternative im Moralverständnis, um die es letztlich geht, lässt sich auf die folgende Frage zuspitzen: Hat der Ausdruck ‚moralisch geboten‘ die Bedeutung ‚unter der Zielsetzung der Verwirklichung des moralisch Guten geboten‘? Oder hat er die Bedeutung ‚durch die Moral geboten‘? Im zweiten

Fall erlangt die Moral den Status einer autoritativ-verpflichtenden Instanz, gewissermassen als das säkulare Pendant des göttlichen Gesetzgebers. Kants „Achtung vor dem Sittengesetz“ spiegelt dieses Moralverständnis wider. Wird die Moral in dieser Weise begriffen, dann in der Tat ist der deontische Wertungsmodus für sie fundamental.

### 1. *Das moralisch Gute*

Ich beginne mit einer Überlegung, die ich in ausführlicher Fassung bereits an anderer Stelle entwickelt habe und die hier nur in ihren Grundzügen zusammengefasst werden soll.<sup>4</sup> Sie betrifft die Frage, worauf genau sich evaluative moralische Wertungen beziehen. Nach vorherrschender Auffassung werden mit deontischen moralischen Wertungen Handlungen bewertet, während sich evaluative moralische Wertungen auf Handlungsmotive sowie handlungsrelevante Einstellungen und Charakterzüge beziehen.<sup>5</sup> Im Hintergrund dieser Zuordnung steht eine bestimmte Auffassung von Moral. Danach hat diese es exklusiv mit dem menschlichen Handeln zu tun. Es gibt daneben keinen zweiten Basisbegriff, auf den sich evaluative moralische Wertungen beziehen würden. Was auch immer zur Moral zu rechnen ist, es steht in einer Beziehung zum menschlichen Handeln.<sup>6</sup> Da aber Handlungen Gegenstand deontischer Wertungen sind, bleibt als Gegenstand evaluativer moralischer Wertungen nur dasjenige übrig, was zu Handlungen motiviert oder disponiert. Folgerichtig ergibt sich aus dieser Auffassung die These eines epistemischen Primats des moralisch Richtigen gegenüber dem moralisch Guten.<sup>7</sup> Wir müssen zuerst wissen, welche Handlungsweisen in welchen Typen von Situationen moralisch *richtig* sind, bevor wir wissen können, welche Motive, Einstellungen oder Charakterzüge moralisch *gut* sind, denn sie sind nur dann gut, wenn sie zum moralisch richtigen Handeln motivieren bzw. disponieren. Für die Ethik hat dies die Folge, dass der deontische Wertungsmodus in den Fokus des ethischen Nachdenkens rückt. Es geht um Fragen des richtigen Handelns, um Pflichten und Rechte oder um Fragen der Gerechtigkeit.

Doch ist es wahr, dass sich evaluative moralische Wertungen auf Motive, Einstellungen und Charakterzüge beziehen? Bei dieser Zuordnung wird das moralisch Gute ganz in das Innere des Handelnden verlegt. Tritt das moralisch Gute nicht aber auch als eine äussere Realität in

---

<sup>4</sup> Johannes Fischer, Die religiöse Dimension der Moral als Thema der Ethik, in: ThLZ 137. Jg. (2012), 388-406, bes. 389ff. Ders., Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 103ff.

<sup>5</sup> Birnbacher, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin/New York: de Gruyter, 2003, 281ff; William K. Frankena, Analytische Ethik, 27; 77. Friedo Ricken, Allgemeine Ethik, Stuttgart 2003, 88f.

<sup>6</sup> Birnbacher, aaO. 12ff.

<sup>7</sup> AaO. 282.

Erscheinung? Kann es nicht auch in einer Handlung aufscheinen, z.B. in einer lebensrettenden Tat? Vielleicht ist man versucht, diesem Einwand dadurch Rechnung zu tragen, dass man annimmt, dass das moralische Gutsein von Motiven auf die äusseren Handlungen ausstrahlen und sich so als deren Gutsein manifestieren kann. Doch zieht dies den Einwand auf sich, dass dies dann auch für moralisch falsche Handlungen gelten müsste. Kann eine moralisch falsche Handlung moralisch gut sein, weil sie aus einem moralisch guten Motiv heraus erfolgt ist? Kann jemand, der die aktive Sterbehilfe für moralisch falsch hält, sie dennoch in einem konkreten Fall für moralisch gut halten, weil sie aus einem edlen Motiv heraus vollzogen wurde? Wohl kaum. Wir bewerten moralisch falsche Handlungen nicht als moralisch gut. Für die Bewertung ‚moralisch gut‘ muss offensichtlich beides zusammenkommen, die moralische Richtigkeit der Handlung und eine entsprechendes Motiv. Das bedeutet aber, dass der Gegenstand evaluativer moralischer Wertungen weder Handlungen noch Motive sind, sondern etwas aus beidem Zusammengesetztes, nämlich ein *Handeln aus einem Motiv* einer bestimmten Art.

Man gelangt zum selben Ergebnis, wenn man den Begriff des Motivs einer genaueren Betrachtung unterzieht. Motiv ist etwas nur mit Bezug auf eine Handlung. Daher kann ein Motiv gar nicht separat von der Handlung evaluativ bewertet werden, für die es Motiv ist. Das wird sofort klar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass das, was das Wort ‚Motiv‘ bezeichnet, nichts anderes ist als eine Antwort auf eine Warum-Frage: „Warum hat er seinen Freund erschlagen?“ „Er war eifersüchtig.“ Die letztere Äusserung nennt uns das Motiv, dies freilich nur, wenn sie als Antwort auf die gestellte Frage begriffen wird. Abgesehen davon handelt es sich um die Schilderung eines Gefühlszustands, aber nicht um die Angabe eines Motivs. Wenn wir daher das, was uns diese Antwort zu verstehen gibt, evaluativ als moralisch schlecht bewerten, dann ist das, was wir bewerten, nicht, dass er eifersüchtig war, sondern dasjenige, was diese Äusserung als Antwort auf die gestellte Frage beinhaltet, nämlich *dass er seinen Freund aus Eifersucht erschlagen hat*. Es wird also bei der evaluativen moralischen Bewertung nicht zuerst ein Motiv bewertet und von dorthin abgeleitet die Handlung, sondern es ist das Handeln aus dem Motiv, d.h. das Erschlagen des Freundes aus Eifersucht, auf das sich die Bewertung bezieht.

Das bedeutet nun aber, dass der Begriff des Handelns nicht ausreicht, um den Bereich dessen abzudecken, womit die Moral es zu tun hat. Vielmehr bedarf es eines zweiten Basisbegriffs der Moral, der sich auf das bezieht, was Gegenstand evaluativer moralischer Wertungen ist.

Umgangssprachlich verwenden wir hierfür in der Regel das Wort ‚Verhalten‘, z.B. in der Rede von eifersüchtigem, grosszügigem oder hilfsbereitem Verhalten. Während die Rede von Handlungen eine Trennung macht zwischen der Handlung und ihrem Motiv, ist bei der Rede von eifersüchtigem Verhalten das, was bei der Rede von Handlungen Motiv ist, nämlich hier die Eifersucht, essentieller Bestandteil des Verhaltens. Dies unterscheidet Handlungen als Gegenstand von Richtigkeitsurteilen von Verhalten als Gegenstand evaluativer Wertungen.

Wie aber soll man sich das Verhältnis zwischen Handeln und Verhalten näherhin vorstellen? Geht es um zwei verschiedene Arten von Vollzügen derart, dass wir einerseits handeln und uns andererseits auch noch verhalten können? Orientiert man sich an dem, was soeben über den Begriff des Motivs ausgeführt wurde, dann wird deutlich, dass es um zwei verschiedene *Perspektiven* geht. Motive sind ebenso wie Handlungsgründe Antworten auf Warum-Fragen. Das bedeutet, dass das, was wir als Handeln begreifen und dabei mit Gründen und Motiven assoziieren, ein *Verständigungskonstrukt* ist, d.h. etwas, das nicht unabhängig von unserer Verständigung darüber in der Welt existiert, sondern das allererst in der Verständigung darüber konstituiert wird. Die Trennung zwischen Handlungen einerseits und ihren Gründen und Motiven andererseits resultiert so begriffen aus der Frage-Antwort-Struktur unseres Verstehens am Leitfaden der Warum-Frage.<sup>8</sup>

Sind aber Handlungen Verständigungskonstrukte, dann wirft dies die Frage auf, wie dasjenige, was in solcher Verständigung in Handlung, Grund und Motiv zertrennt wird, sich *jenseits der Verständigung über Handlungen* dem Betrachter darbietet, z.B. in dessen unmittelbarem Erleben. Hierauf bezieht sich der Begriff des *Verhaltens* und mit ihm die evaluative moralische Wertung. Es geht hier also um eine andere Perspektive auf den betreffenden Vorgang, als sie in der Verständigung über Handlungen eingenommen wird. In dieser Perspektive ist ungetrennt, was in der Verständigung über Handlungen zertrennt wird. Dies zeigte sich oben am Beispiel des Motivs: Was in der Verständigung über eine Handlung mittels der Warum-Frage als deren Motiv thematisiert und von dieser unterschieden wird, das ist in dieser anderen Perspektive essentieller Bestandteil des betreffenden Verhaltens.

Darüber hinaus manifestiert sich der Unterschied zwischen Handeln und Verhalten in folgendem Unterschied zwischen moralischen Richtigkeitsurteilen und evaluativen moralischen Wertungen. Bei moralischen Richtigkeitsurteilen wird aufgrund der Trennung

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu ausführlich die in Anm. 4 genannten Texte.

zwischen der Handlung und ihrem Grund in Gestalt der betreffenden Situation die Handlung *relativ zur Situation* beurteilt: *So* zu handeln ist in einer *solchen* Situation moralisch richtig (und in einer anderen falsch). Die evaluative moralische Wertung, bei der die Dinge ungetrennt vor Augen sind, bewertet demgegenüber das *Ganze* eines *Verhaltens in einer gegebenen Situation*: Sich *so* in einer *solchen* Situation zu verhalten ist moralisch gut. Auch hier mag man zur Veranschaulichung an eine lebensrettende Tat denken, z.B. daran, dass jemand unter Lebensgefahr einen Menschen vor dem Ertrinken rettet. Eigentlich würde es hier schon reichen, solches Verhalten ‚gut‘ zu nennen statt ‚moralisch gut‘. Hat doch das Wort ‚gut‘ bezogen auf dieses Beispiel bereits einen moralischen Sinn. Wir können hier offen lassen, ob das Wort ‚gut‘ im Zusammenhang mit Aussagen der Form ‚Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist gut‘ *immer* einen moralischen Sinn hat. Worauf es im Folgenden nur ankommt, ist die Tatsache, dass das moralische ‚gut‘ sich auf einen solchen Gesamtzusammenhang eines *Verhaltens in einer gegebenen Situation* bezieht, statt bloss auf Motive, Einstellungen oder Charakterzüge von Handelnden.

## 2. *Das moralisch Richtige*

Es war soeben von zwei Perspektiven die Rede, um die es bei der Unterscheidung zwischen Handeln und Verhalten geht. Für die weiteren Überlegungen ist es hilfreich, sich noch zwei weitere Perspektiven präsent zu halten, also zwischen insgesamt vier Perspektiven zu unterscheiden. Erstens ist das die Perspektive der handelnden bzw. sich verhaltenden Person. Sie hat die Situation vor Augen, auf die sie mit ihrem Handeln bzw. Verhalten reagiert. Hiervon zu unterscheiden ist zweitens die Perspektive der Verständigung mit der handelnden Person über ihr Handeln am Leitfaden der Warum-Frage. Dabei geht es um die Handlung und ihre Gründe und Motive. Dies ist die Perspektive, in der die Konstitution von Handlungen als Verständigungskonstrukten erfolgt. Eine dritte Perspektive ist diejenige von *Handlungs-*Beurteilern, die eine Handlung in Relation zu der gegebenen Situation als *richtig* oder *falsch* beurteilen. Hier geht es nicht um die Gründe und Motive der Handlung, sondern darum, ob so zu handeln in dieser Situation richtig oder falsch ist, also ob die Handlung der Situation adäquat ist oder nicht. Die vierte Perspektive ist schliesslich diejenige von *Verhaltens-*Beurteilern, die das Ganze des Verhaltens einer Person in einer gegebenen Situation in den Blick nehmen und es als *gut* oder *schlecht* bewerten. Dies ist die Perspektive der evaluativen moralischen Bewertung. Als bedeutsam wird sich hier die Tatsache erweisen, dass diese vierte Perspektive nicht die Perspektive des Handelnden selbst ist. Dieser hat, wie gesagt, die Situation vor Augen, aber er hat nicht sein Verhalten in dieser Situation vor Augen. Letzteres

fällt vielmehr in die Aussenperspektive von Betrachtern. Wir sind mit dem moralisch Guten oder Schlechten unseres eigenen Verhaltens ursprünglich über die Fremdperspektive der anderen verbunden.

Nun kommt in dieser Perspektivenunterscheidung zwar die Beurteilung der Handlung als richtig oder falsch vor, nicht aber ihre Beurteilung als *moralisch richtig* oder *moralisch falsch*. In welche Perspektive fallen moralische Richtigkeitsurteile? Um diese Frage zu beantworten, muss noch einmal auf das zurückgekommen werden, was einleitend über diese Art von Urteilen ausgeführt wurde. Im Ausdruck ‚moralisch richtig‘ wird das Wort ‚richtig‘ mit einer evaluativen Wertung verbunden, die im Wort ‚moralisch‘ enthalten ist. Letzteres zeigt sich daran, dass ein Handeln, das gegen das moralisch Richtige oder Gebotene gerichtet ist, nicht nur als falsch, sondern auch als moralisch schlecht bewertet wird. So steckt bereits im Wort ‚moralisch‘ der Bezug zum moralisch Guten, und eine Handlung scheint *moralisch richtig* zu sein, wenn sie im Hinblick auf das moralisch *Gute* richtig ist.

Dass es sich in der Tat so verhält, wird klar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass das moralisch Gute in dem *Ganzen eines Verhaltens in einer gegebenen Situation* besteht: Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist gut. Zu diesem Ganzen gehört auch das entsprechende Handeln – d.h. das, was in der Verständigung darüber als Handeln thematisiert wird –, und hierin ist die Beziehung zwischen einer Handlung und dem moralisch Guten begründet, die durch die Wortverbindung ‚moralisch richtig‘ ausgedrückt wird: *Eine Handlung ist moralisch richtig, wenn sie ihren Teil zu einem Verhalten beiträgt, das in der gegebenen Situation moralisch gut ist*. Handlungen können diesbezüglich immer nur einen Teil beitragen. So ist zum Ganzen eines moralisch guten Verhaltens auch eine entsprechende Handlungsmotivation erforderlich. Ein bloss auf den eigenen Vorteil bedachtes Handeln ist, als Verhalten betrachtet, nicht moralisch gut, mag auch die Handlung als solche *moralisch richtig* sein, d.h. ihren Teil zu dem beitragen, was in der gegebenen Situation ein moralisch gutes Verhalten wäre bzw. für ein moralisch gutes Verhalten erforderlich ist.

Wenn nun aber mit der Beurteilung einer Handlung als ‚moralisch richtig‘ zum Ausdruck gebracht wird, dass die Handlung unter dem Gesichtspunkt der Verwirklichung des moralisch Guten richtig ist, und wenn andererseits das moralisch Gute in Gestalt eines bestimmten situationsangemessenen Verhaltens in die vierte der oben unterschiedenen Perspektiven fällt, dann muss auch die Beurteilung von Handlungen als ‚moralisch richtig‘ in diese vierte

Perspektive fallen. Um Handlungen als moralisch richtig oder moralisch falsch beurteilen zu können, müssen wir Vorstellungen vom moralisch Guten in Gestalt eines *Verhaltens* haben, das der gegebenen Situation angemessen ist.

Damit rückt die zentrale These dieser Überlegungen ins Blickfeld. Es gibt auf dem Gebiet der Moral nicht zwei Arten von wertenden Urteilen, nämlich deontische einerseits und evaluative andererseits, sondern es gibt nur eine einzige Art von wertenden Urteilen, nämlich evaluative. Bei der Beurteilung einer Handlung als ‚moralisch richtig‘ drückt das Wort ‚richtig‘ keine Wertung aus, sondern eine Tatsachenfeststellung, die die Beziehung der Handlung zum moralisch Guten in Gestalt eines der Situation entsprechenden Verhaltens betrifft. Mit dem Urteil ‚moralisch richtig‘ wird konstatiert, dass die Handlung ihren Teil zur Realisierung eines Verhaltens beiträgt, das in der gegebenen Situation moralisch gut ist bzw. gut wäre. In dem Ausdruck ‚moralisch richtig‘ ist, so begriffen, ein hypothetisches Urteil enthalten: Die Handlung ist richtig, wenn und insoweit der Massstab das ‚Moralische‘ in Gestalt des moralisch Guten ist. In ganz derselben Weise sind die Ausdrücke ‚moralisch falsch‘, ‚moralisch geboten‘ und ‚moralisch verboten‘ aufzufassen. Mit ihnen werden keine deontischen Wertungen getroffen, sondern Feststellungen hinsichtlich der Beziehung, in der die betreffende Handlung zum moralisch Guten bzw. Schlechten steht. So ist eine Handlung moralisch falsch, wenn sie nichts zu demjenigen Verhalten beiträgt, das in der gegebenen Situation moralisch gut ist; also wenn mit ihr das moralisch Gute verfehlt wird. Eine Handlung ist moralisch geboten (moralisch verboten), wenn sie unter dem Aspekt der Realisierung des moralisch Guten bzw. der Vermeidung des moralisch Schlechten geboten (verboten) ist, d.h. wenn im Blick auf dieses Ziel ihr Vollzug (ihre Unterlassung) zwingend erfordert ist. Auch hierin ist ein hypothetisches Urteil enthalten: Wenn das moralisch Gute realisiert bzw. das moralisch Schlechte vermieden werden soll, dann *muss* die Handlung vollzogen (unterlassen) werden. In Verbindung mit dem Grundsatz, dass das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden ist, bedeutet dies, dass die Handlung vollzogen (unterlassen) werden muss. Das ist nicht anders, als wenn von einer baulichen Massnahme gesagt wird, dass sie ‚sicherheitstechnisch geboten‘ ist, was ebenfalls eine hypothetische Feststellung enthält: Wenn die Sicherheit gewährleistet sein soll, dann muss die Massnahme durchgeführt werden. Dieses ‚muss‘ ist von derselben Art wie in dem Satz ‚Wenn Du um 12 Uhr in Bern sein willst, dann musst Du den Zug um 11 Uhr nehmen‘. Evident handelt es sich hier um etwas anderes als um kategorische deontische Wertungen.



Aus alledem ergibt sich ein epistemischer Primat des Guten vor dem Richtigen: Wir müssen zuerst wissen, welches Verhalten in welchen Situationen moralisch gut oder schlecht ist, bevor wir wissen können, welche Handlungen moralisch richtig, falsch, geboten oder verboten sind, denn sie sind all dies nur aufgrund ihrer Beziehung zum moralisch Guten oder Schlechten.

### 3. *Die evaluative Wertung als Ursprung der Moral und die Eigenart des moralisch Guten*

Wenn nun das moralisch Gute grundlegend ist für die Moral: Lässt sich noch Genaueres darüber sagen, worin das moralisch Gute besteht? Legt man die Formel ‚Sich *so* in einer *solchen* Situation zu verhalten ist gut‘ zugrunde, dann ist entscheidend für das Gutsein eines Verhaltens, dass es in einem Entsprechungsverhältnis zu der betreffenden Situation steht. Der Begriff des Verhaltens umfasst nach dem Gesagten dasjenige, was in der Verständigung über Handlungen zerlegt wird in die Handlung, ihren Grund und ihr Motiv. Für das Gutsein eines Verhaltens müssen alle drei Elemente in Entsprechung zu der betreffenden Situation stehen: Die Handlung muss der Situation gemäss sein, und die Situation muss sowohl der Grund als auch das Motiv für die Handlung sein. Um sich dies an einem Beispiel zu veranschaulichen, denke man sich jemanden, der sich seines alleinstehenden Nachbarn annimmt, der erkrankt ist. Er besucht ihn, kauft für ihn ein und versorgt ihn mit allem Lebensnotwendigen. Er tut mit alledem das, was in dieser Situation erfordert ist. Insofern steht die *Handlung* in Entsprechung zur Situation. Auf die Frage, warum er seinem erkrankten Nachbarn hilft, gibt er zur Antwort: „Er ist aufgrund seiner Erkrankung auf Hilfe angewiesen.“ Diese Antwort enthält eine zweifache Information, entsprechend dem versteckten Doppelsinn der Frage, die sich einerseits auf das *Was* und andererseits auf das *Warum* seines Tuns beziehen kann (‚Warum *hilfst* Du ihm?‘; ‚*Warum* hilfst Du ihm?‘): *Was* er tut, ist das, was die Situation erfordert; und er tut es, *weil* die Situation es erfordert (und nicht z.B. aus Eigeninteresse und Vorteilsstreben). Die erste Information bezieht sich auf den *Grund* für sein Handeln, die zweite bezieht sich auf sein *Motiv*.

Man kann dementsprechend das, was er tut, auch mit der Wendung umschreiben, dass er das in der gegebenen Situation *Richtige um des Richtigen willen* tut. Er tut das in der gegebenen Situation *Richtige*, insofern er das tut, was die Situation erfordert. Und er tut es, *weil* die Situation es erfordert. Das ‚*weil*‘ bezieht sich dabei sowohl auf den Grund als auch auf das Motiv seines Handelns. Die Wendung ‚das Richtige um des Richtigen willen tun‘ bringt

solchermaßen *handlungsbezogen* die Eigenart des moralisch Guten zum Ausdruck, welche in der Wendung ‚Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist gut‘ *verhaltensbezogen* zum Ausdruck gebracht wird.

Nun war soeben davon die Rede, dass die Situation des erkrankten Nachbarn ein entsprechendes Handeln „erfordert“. In der Literatur finden sich verschiedene Ausdrücke, um den Sachverhalt sprachlich einzufangen, dass von Situationen ein Impuls oder eine Nötigung zu einem entsprechenden Handeln bzw. Verhalten ausgehen kann. Man spricht von „Anspruch“ (*claim*), „Anmutung“, „Appell“ oder von „ethischer Forderung“ (Løgstrup<sup>9</sup>). Dieser Sachverhalt bedarf der Erklärung, zumal er innerhalb der Ethik kontrovers diskutiert wird, nämlich zwischen Anhängern und Gegnern der Situationsethik. Erstere rechnen damit, dass in der Tat von Situationen ein moralisch und ethisch relevanter Anspruch ausgehen kann, der Grund und Motiv für ein entsprechendes Handeln ist. Letztere wenden dagegen ein, dass da, wo die Situationsethiker die Gründe und Motive des Handelns in den betreffenden Handlungssituationen zu finden meinen, in Wahrheit Regeln oder deontische Urteile leitend sind, die die Handelnden verinnerlicht haben und in denen die eigentlichen Gründe und Motive des Handelns liegen. Wie ist diese Frage zu entscheiden? Können Situationen moralisch bzw. ethisch in Anspruch nehmen, wie die Situationsethiker annehmen? Und falls ja, wie soll man sich das dann vorstellen? Haben Situationen dies von sich aus an sich? Oder hat dies andere Ursachen? Und auf welche Arten von Situationen trifft dies zu? Und wie kommt es, dass es auf bestimmte Arten von Situationen zutrifft und auf andere nicht?

Folgt man der Linie des bisherigen Gedankengangs, dann spricht vieles für die folgende Antwort auf diese Fragen. Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass die Moral im evaluativen Wertungsmodus fundiert ist: Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist moralisch gut. Diese Formel wirft die Frage auf, woher ein Verhalten sein moralisches Gutsein bezieht und welche Rolle dabei seine Bewertung als gut spielt. Wird es als gut bewertet, weil es moralisch gut ist? Ist also sein moralisches Gutsein seiner Bewertung als gut vorgegeben? Oder gilt das Umgekehrte, nämlich dass ein Verhalten sein moralisches Gutsein von daher bezieht, dass es als gut bewertet wird? Liegt also der Ursprung des moralisch Guten in der Bewertung von Verhalten als gut? Alles spricht hier für die zweite Option. Denn anders liesse sich die Tatsache nicht erklären, dass es unterschiedliche Moralen mit unterschiedlichen Vorstellungen bezüglich des moralisch Guten und Schlechten, Richtigen und Falschen gibt.

---

<sup>9</sup> Knud Eilert Løgstrup, *Die ethische Forderung*, 2. Aufl. Tübingen 1968.

Erklären lässt sich das nur, wenn man es darauf zurückführt, dass verschiedene *moral communities* unterschiedliche Vorstellungen davon entwickeln, welche Verhaltensweisen in welchen Arten von Situationen zu billigen oder zu missbilligen sind.<sup>10</sup> Die hieraus resultierenden, nicht zuletzt in paradigmatischen Narrativen tradierten *Muster* billigenwerten und missbilligenwerten, guten und schlechten Verhaltens werden von ihren Mitgliedern verinnerlicht, und sie sind leitend bei deren Beurteilung von Verhalten. Sie beruht auf einem Akt des Wiedererkennens eines solchen *Musters* in dem betreffenden Verhalten, und dementsprechend wird das Verhalten als gut oder schlecht, als zuvorkommend oder rücksichtslos, als fürsorglich oder gleichgültig usw. beurteilt. Erst hiermit ist der Standpunkt der Moral erreicht, nämlich in Gestalt des *moralischen Urteils*. Das *moralische* ‚gut‘ drückt mehr als nur einfach Billigung oder eine Pro-Einstellung aus. Es gibt vielmehr einen *Erkenntnis* Ausdruck, nämlich dass das betreffende Verhalten eine als gut bewertete Verhaltensweise – z.B. Hilfe für einen Menschen in Not – aktualisiert. Hier ist also das Gutsein des Verhaltens seiner Bewertung als gut vorgegeben, und zwar in Gestalt seiner Übereinstimmung mit einer als gut bewerteten Verhaltensweise.

Gerade weil Billigung und Missbilligung, Wertschätzung und Geringschätzung eine so wichtige Rolle für die Entstehung von Moral spielen, kommt nun allerdings einem gegenläufigen Aspekt grosse Bedeutung zu, der für die Moralauffassung spezifisch ist, welche für unsere Kultur prägend geworden ist. Danach ist ein Verhalten nur dann in einem moralischen Sinne gut, wenn es nicht selbstinteressiert auf die Billigung und Anerkennung durch andere gerichtet und hierdurch motiviert ist, sondern wenn mit ihm *einer gegebenen Situation entsprochen* wird, was in handlungsbezogener Ausdrucksweise heisst: wenn der *Grund* und das *Motiv* der korrespondierenden Handlung in der betreffenden Situation liegt und mithin das Richtige um des Richtigen willen und nicht aus selbstsüchtigen Motiven getan wird. Dies macht die eigentümliche Struktur dessen aus, was wir als Moral verinnerlicht haben: Einerseits ist es die Perspektive der *moral community* auf das Verhalten ihrer Mitglieder, über die mittels Billigung und Missbilligung die Muster von situationsentsprechendem Verhalten geprägt werden, welche grundlegend sind für die moralische Orientierung am Guten oder Schlechten. Andererseits findet nur ein solches Verhalten Billigung und Wertschätzung als *gut*, bei dem diese Muster so verinnerlicht worden sind, dass es ganz und ungeteilt an der jeweiligen Situation orientiert ist und gerade nicht an der Billigung oder Missbilligung durch Dritte. Diese Abkoppelung der moralischen

---

<sup>10</sup> Es gibt dabei auch Verhaltensweisen, die situationsunabhängig als immer und unter allen Umständen schlecht bewertet werden. Beispiele sind die Erniedrigung oder Folter.

Motivation von der Billigung und Wertschätzung Dritter zugunsten der Orientierung an der jeweiligen Handlungssituation bedeutet freilich nicht, dass Billigung, Wertschätzung und Anerkennung für das individuelle moralische Verhalten überhaupt keine Rolle spielen. Nach dem Gesagten liegt hierin das entscheidende Antriebspotential der Moral. Denkbar und möglich ist daher diese Abkoppelung nur in der Weise, dass die Aussenperspektive anderer auf das eigene Verhalten verinnerlicht wird und an die Stelle der Anerkennung und Wertschätzung durch andere die Selbst-Wertschätzung und Selbstachtung tritt. Es ist diese Verinnerlichung, über die sich das Selbst eines moralischen Subjekts aufbaut. Dies führt in moralpsychologische Fragen, die den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

Für einen *Handelnden*, der als solcher die betreffende Situation vor Augen hat und nicht, wie ein moralisch Urteilender, sein Verhalten in dieser Situation, bedeutet das Gesagte, dass das, was aus der Perspektive eines moralisch Urteilenden in Situationen dieser Art für ein situationsentsprechendes und somit *gutes Verhalten* erfordert ist, ihm als ein *Erfordernis* oder „*Anspruch*“ *der Situation* in Bezug auf sein *Handeln* entgegentritt. Die Situation aktiviert in ihm verinnerlichte *Muster* in Bezug darauf, was in Situationen dieser Art zu geschehen hat.<sup>11</sup> Dies schlägt sich in der Antwort nieder, die jener, der seinem erkrankten Nachbarn beisteht, auf die Frage gibt, warum er dies tut. Er sagt nicht wie ein moralisch Urteilender: „Es ist moralisch geboten, in einer solchen Situation zu helfen.“ Zumindest würde das befremdlich klingen, da die Frage ja an ihn als *Handelnden* gerichtet ist, als der er nicht die Perspektive des moralisch Urteilenden einnimmt. Seine Antwort besteht vielmehr im Verweis auf das, was die Situation erfordert: „Mein Nachbar ist auf Hilfe angewiesen.“

Das ist es, was die Situationsethik im Blick hat. Wenn etwas an ihr zu kritisieren ist, dann nicht, dass sie damit rechnet, dass von Situationen, mit denen wir konfrontiert sind, ein moralisch relevanter Anspruch an unser Handeln ausgehen kann. Zu kritisieren ist vielmehr, dass dieser Anspruch in der Regel nicht hinterfragt wird, womit der Anschein entsteht, als sei er naturgegeben oder vom Himmel gefallen, jedenfalls keiner weiteren Erklärung bedürftig. Damit bleibt seine Herkunft aus der evaluativen Bewertungspraxis einer *moral community* im

---

<sup>11</sup> Was den Handelnden auf die Situation reagieren lässt, sind also solche verinnerlichte Muster, die er in ihr wiedererkennt. Dieser Punkt ist wichtig im Blick auf eine verbreitete Kritik an der Situationsethik, welche dieser einen „Singularismus“ unterstellt in dem Sinne, dass sie das in einer Situation Geforderte aus dem meint erheben zu können, was die betreffende Situation zur absolut singulären macht und was sie mit keiner anderen Situation gemeinsam hat. Danach müsste es möglich sein, dass wir zwei verschiedene Situationen, die lediglich zeitlich unterschieden sind, aber sonst bezüglich aller ihrer Merkmale gleich sind, moralisch unterschiedlich bewerten. „Auf diesen ‚Singularismus‘ ist die Situationsethik ... festgelegt. Andernfalls würde sie anerkennen, dass es doch so etwas wie allgemeine ... Kriterien und Gesichtspunkte gibt, von denen sich das moralische Urteil leiten lässt.“ (Dieter Birnbacher, aaO. 108)

Dunkeln, wie überhaupt die evaluative Grundlage der Moral. Wie gesagt, resultiert das, was situationsethisch als *Anspruch* der Situation an das Handeln thematisiert wird, letztlich aus einer Perspektivendifferenz zwischen der Perspektive evaluativer Bewertung von Verhalten, in welcher Handlungen als moralisch geboten oder verboten beurteilt werden, und der Perspektive des Handelnden. Während in der Perspektive evaluativer Bewertung die Handlung etwas ist, das für ein situationsentsprechendes und somit *gutes Verhalten* erfordert ist, erscheint sie in der Handlungssituation als etwas, das unmittelbar durch die *Situation* erfordert ist. Allerdings kann auch für den Handelnden selbst dieser Zusammenhang zwischen Anspruch der Situation und evaluativer Bewertungspraxis bedrängend zu Bewusstsein kommen, wenn richtig ist, was oben über die Verinnerlichung der Aussenperspektive Dritter auf das eigene Verhalten gesagt wurde. Ein Sich-Verweigern oder Zuwiderhandeln in Bezug auf den Anspruch einer Situation kann für den Handelnden zu einer Frage der *Selbstachtung* werden. Hieran zeigt sich der enge Zusammenhang, der zwischen dem Anspruch einer Situation, wie ihn die Situationsethik im Blick hat, und der evaluativen Bewertungspraxis besteht.

#### 4. *Moralische Normen und moralische Pflichten*

Nun wirft freilich die Rede von Ansprüchen, Appellen, ethischen Forderungen usw., die von Situationen ausgehen können, noch einmal die Frage auf, ob die Moral es nicht letztlich doch mit dem Bereich des Deontischen zu tun hat. Um diese Frage klären zu können, ist es sinnvoll, drei Dinge auseinanderzuhalten. Das *Erste* sind die Anmutungen oder nötigen Impulse, die von Situationen ausgehen können. Sie sind, um es mit einem Ausdruck von Knud Løgstrup zu sagen, „stumm“<sup>12</sup>, d.h. sprachlich noch unartikuliert. Wie gesagt, spricht viel dafür, dass solche Impulse aus verinnerlichten Mustern des moralisch Guten resultieren, die in der Konfrontation mit konkreten Situationen aktiviert werden und die vorgeben, was in der betreffenden Situation zu geschehen oder zu unterbleiben hat. Das *Zweite* sind die sprachlichen Artikulationen solcher Impulse: „Man kann doch einen Menschen in einer solchen Situation nicht sich selbst überlassen!“; „Das kann man einem Menschen doch nicht antun!“; „Hier muss man doch helfen!“; „Hier gibt es doch eine Pflicht zu helfen!“ usw. Mit solchen Ausrufezeichen-Sätzen wird ein ‚*müssen*‘ artikuliert, nämlich dass in der betreffenden Situation etwas Bestimmtes *geschehen oder unterbleiben muss*. Es ist dasselbe ‚*müssen*‘, das in der Beurteilung einer Handlung als moralisch geboten enthalten ist, nur dass es dort, in der Perspektive des moralisch Urteilenden, hypothetischen Charakter hat – ‚*Wenn* das moralisch

---

<sup>12</sup> Knud Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen, 2. Aufl. 1968, 23.

Gute realisiert bzw. das moralisch Schlechte vermieden werden soll, dann *muss* die Handlung vollzogen (unterlassen) werden‘ –, während es hier, in der Perspektive dessen, der mit einer konkreten Situation konfrontiert ist und *dessen Wahrnehmung der Situation durch verinnerlichte Muster des moralisch Guten bzw. Schlechten gesteuert* ist, *kategorischen* Charakter annimmt. Dieses ‚müssen‘ sollte nicht mit einem Imperativ, einer Sollensvorschrift oder einer Empfehlung verwechselt werden. Letztere sind *an Handelnde adressiert*: Öffne die Tür! Kinder sollen zur Selbstverantwortlichkeit erzogen werden. Kinder sollten ihre Eltern unterstützen, wenn diese nicht mehr für sich selbst sorgen können. Im Unterschied zu solchen *präskriptiven Sätzen* ist jenes kategorische ‚müssen‘ unadressiert. Es artikuliert, dass die betreffende Situation etwas *erfordert* bzw. dass etwas geschehen oder unterbleiben muss, aber es tut dies nicht in der Form präskriptiver Sätze, die sich an Handelnde wenden. Daher muss zu den beiden bislang unterschiedenen Dingen noch etwas *Drittes* hinzugenommen werden, nämlich die Transformation des kategorischen ‚müssen‘ in kategorische präskriptive Sätze. Erst hiermit ist die Ebene der *moralischen Normen* erreicht. Zu unterscheiden ist also zwischen dem nötigen Impuls, der aufgrund verinnerlichter Muster des moralisch Guten von konkreten Situationen ausgehen kann, der sprachlichen Artikulation dieses Impulses und der Transformation dieser Artikulation ins Präskriptive in Gestalt moralischer Normen.<sup>13</sup>

Diese Transformation ist etwas, das durch die *moral community* geschieht. Sie ist es, die moralische Normen festlegt, an die ihre Mitglieder sich halten sollen, und die über die Einhaltung dieser Normen wacht, indem sie Normübertretungen durch Entzug von Achtung sanktioniert – auch dies ein Punkt, der eine moralische Norm von dem nötigen Impuls einer Situation unterscheidet, der mit keinen Sanktionen verbunden ist. Im Unterschied zu einem solchen Impuls beruht daher eine moralische Norm auf einer (bewussten oder unbewussten) sozialen Übereinkunft. Ihr moralischer Charakter bemisst sich dabei nicht schon an ihrem Inhalt, der bis in seine Formulierung z.B. mit dem Inhalt einer rechtlichen Norm identisch sein kann. Er ist vielmehr mit dem *Anspruch* gegeben, der mit einer moralischen Norm *qua moralischer* Norm verbunden ist, nämlich dass die Handlung, die sie vorschreibt, moralisch richtig ist, also dasjenige realisiert, was dem moralischen Impuls oder Anspruch der betreffenden Situation gemäss ist. Wo immer dies der Fall ist, kann man davon sprechen, dass eine Norm in einem moralischen Sinne *gültig* ist. Die *soziale Geltung* moralischer Normen innerhalb einer *moral community* beruht auf der Überzeugung ihrer Mitglieder, dass die Normen *moralisch gültig* sind. Werden moralische Normen strittig, dann

---

<sup>13</sup> In ganz ähnlicher Weise unterscheidet auch Løgstrup zwischen der situativ sich meldenden „ethischen Forderung“ und moralischen Normen. Løgstrup, aaO. 60f.

dreht sich der Streit um die Frage ihrer moralischen Gültigkeit, und ihre soziale Geltung wird von der Antwort auf diese Frage abhängig gemacht.

So begriffen beziehen auch moralische Normen ihren moralischen Charakter vom moralisch Guten her, nämlich über ihren Anspruch, moralisch Richtiges verbindlich zu machen. Nun ist aber nach dem Gesagten zum moralisch Guten erfordert, dass das betreffende Handeln seine Gründe und Motive aus der gegebenen Situation bezieht, und somit nicht etwa aus moralischen Normen. Entscheidend ist, dass das Richtige um des Richtigen willen getan wird und nicht etwa deshalb, weil es durch eine Norm vorgeschrieben wird. Anders als die Impulse und Nötigungen, die von gegebenen Situationen ausgehen, kommen daher moralische Normen nicht als Gründe für moralisches Handeln in Betracht. Wer die Gründe seines Handelns von moralischen Normen her bezieht, der handelt gerade nicht moralisch, sondern aussengesteuert durch die Vorschriften einer *moral community*. So, wie im Beispiel dessen, der seinem erkrankten Nachbarn beisteht, der wahre Grund seines Handelns verfehlt würde, wenn er auf die Frage, warum er dies tut, mit einem moralischen *Urteil* – ‚Es ist moralisch geboten, in einer solchen Situation so zu handeln‘ – antworten würde, so würde er verfehlt, wenn die Antwort in einer moralischen Norm – ‚Man soll Menschen in einer solchen Situation beistehen‘ – bestehen würde. Der wahre Grund seines Handelns liegt in der gegebenen Situation.

Worin liegt dann aber der Sinn moralischer Normen? Diesbezüglich lassen sich drei Funktionen unterscheiden. Erstens haben moralische Normen eine orientierende Funktion. Sie lenken den Blick auf das, worauf es in einer gegebenen Situation in moralischer Hinsicht ankommt und leiten so zu einem Handeln an, das seine Gründe und Motive aus der betreffenden Situation bezieht. Das hat Implikationen auch für die Begründung moralischer Normen. Denn wenn der Sinn einer moralischen Norm in solcher Anleitung zu einem situationsentsprechenden Handeln liegt, dann muss auch ihre Begründung von der Art von Situationen her erfolgen, für die sie eine bestimmte Handlungsweise vorschreibt, und zwar indem einsichtig gemacht wird, dass Situationen dieser Art Grund geben für ein solches Handeln. Diese Art der Begründung unterscheidet sich fundamental von einem anderen Begründungstypus, bei dem moralische Normen deduktiv aus übergeordneten Normen und Prinzipien abgeleitet werden. Dieser Typus leitet nicht zu moralischem Handeln an, wenn richtig ist, dass dieses seine Gründe und Motive aus der jeweiligen Situation bezieht. Hier wird vielmehr aus Prinzip gehandelt.

Zweitens haben moralische Normen die Funktion, dem Handeln Grenzen zu ziehen, und zwar indem sie als *Rechtfertigungsinstanzen* fungieren, vor denen Handlungen gerechtfertigt werden müssen. Wie gesagt, sind moralische Normen keine Begründungsinstanzen für moralisches Handeln. Aber das Handeln muss vor moralischen Normen gerechtfertigt werden können. So begriffen lassen moralische Normen dem Handelnden die Freiheit, sich hinsichtlich der Gründe und Motive seines Handelns an der jeweiligen Situation zu orientieren. Aber sie etablieren eine Rechtfertigungspflicht, wenn der Handelnde geltende moralische Normen verletzt, und sie übernehmen solchermassen eine Schutzfunktion für bestimmte Güter, die die *moral community* für wesentlich erachtet. Diese Unterscheidung zwischen ‚begründen‘ und ‚rechtfertigen‘ ist insbesondere für das Verständnis der Rolle moralischer Normen bei moralischen Dilemmata relevant.<sup>14</sup>

Drittens haben moralische Normen die soziale Funktion, da, wo es an moralischer Einsicht und Motivation mangelt und Menschen sich in ihrem Handeln durch andere Gründe und Motive leiten lassen, mittels der Sanktion des Entzugs von Achtung zu einem Handeln anzuhalten, das dem moralisch Richtigen und Gebotenen gemäss ist, ohne doch damit selbst moralisches Handeln zu sein. Denn solches Handeln ist dann an sanktionengestützten Normen orientiert. In dieser Funktion kompensieren moralische Normen Schwächen und Defizite der moralischen Einsicht und Motivation.

Diese Überlegungen machen deutlich, dass moralische Normen zwar eine überaus wichtige Rolle in der Moral spielen, dass aber in einer begriffssystematischen Perspektive dem Begriff der moralischen Norm lediglich eine sekundäre Bedeutung für die Moral zukommt. Konstitutiv für die Moral ist der Begriff des moralisch Guten, und Normen sind *moralische* Normen nur aufgrund der Beziehung, in der sie zum moralisch Guten stehen. Damit ist nun allerdings ein Punkt erreicht, an dem sich in der Moraltheorie die Geister scheiden. Ist doch dort die Auffassung verbreitet, dass der Begriff der Norm konstitutiv für die Moral ist. Hiernach *besteht* die Moral in moralischen Normen, und moralisches Handeln ist normengeleitetes Handeln. Ihre vordergründige Plausibilität bezieht diese Auffassung aus einem Verständnis der Wirklichkeit, wonach diese in die distinkten Bereiche von Tatsachen und Werten, d.h. sprachlich: von Deskriptionen und Präskriptionen, unterteilt ist. Die Moral fällt dabei auf die Seite der Präskriptionen. Der Gedanke, dass die empirische Welt selbst

---

<sup>14</sup> Vgl. hierzu Johannes Fischer, *Moralische Dilemmata und die Grenzen der Moral*, <http://profjohannesfischer.de/2016/02/16/moralische-dilemmata-und-die-grenzen-der-moral-2/>



moralisch imprägniert ist in Gestalt der Impulse und Ansprüche, die von konkreten Situationen ausgehen, hat hier keinen Platz. Dementsprechend bemisst sich hier die moralische Richtigkeit einer Handlung nicht an der Situation, in der gehandelt wird, sondern daran, ob die Handlung gültigen moralischen Normen gemäss ist, die für Situationen einer bestimmten Art ein bestimmtes Handeln vorschreiben.

Was an dieser normenzentrierten Auffassung der Moral vor allem verblüfft, ist die grosse Akzeptanz, deren sie sich erfreut. Handelt man sich doch mit ihr ein ziemlich offensichtliches Problem ein. Wie gesagt ist nach dieser Auffassung eine Handlung moralisch richtig, wenn sie moralisch gültigen Normen gemäss ist. Dann kann aber nicht umgekehrt die moralische Gültigkeit von Normen daran festgemacht werden, dass das Handeln, zu dem sie anleiten, moralisch richtig ist. Das wäre zirkulär. Woran bemisst sich dann aber die moralische Gültigkeit von Normen, wenn als Massstab hierfür wiederum nur Normen in Frage kommen und es kein moralisches Kriterium jenseits der Normen gibt?

Ein prominenter Vertreter der normenzentrierten Auffassung von Moral ist Jürgen Habermas, auf dessen Konzeption hier in aller Kürze eingegangen werden soll, weil sie grossen Einfluss ausgeübt hat. „Sollsätze sind die zentralen Elemente der Sprache, in denen sich die Moral zu Wort meldet.“<sup>15</sup> Für Habermas liegt der Ursprung der Moral nicht in der *evaluativen Bewertungspraxis* einer *moral community*, sondern in der *intersubjektiven Verständigung* darüber, nach welchen Normen wir zusammenleben wollen und wie Handlungskonflikte im gemeinsamen Interesse aller geregelt werden können. Normen werden dabei von Habermas so aufgefasst, dass mit ihnen ein „Geltungsanspruch“ erhoben wird, mit dem die Verpflichtung zu einer argumentativen Begründung übernommen wird. Die Diskursethik setzt sich zum Ziel, die Bedingungen und Regeln zu explizieren, auf die sich diejenigen einlassen, die in Begründungsdiskurse für moralische Normen eintreten. Entscheidende Bedeutung kommt dabei zwei Aspekten zu, deren erster den Inhalt moralischer Normen und deren zweiter ihren unterstellten Geltungsanspruch betrifft. Zum einen machen moralische Normen das, was sie verbindlich machen, für jedermann, d.h. *allgemein* verbindlich, und zum anderen beanspruchen sie Geltung für jedermann. Der letztere Anspruch wird von Habermas im Sinne des ins Intersubjektive gewendeten Kantischen Gedankens der *Selbstgesetzgebung* interpretiert. So begriffen bezieht sich der Geltungsanspruch moralischer Normen darauf, dass alle bzw. alle Betroffenen der Norm zwanglos zustimmen könnten. Nimmt man beide

---

<sup>15</sup> Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M. 1991, 119-226, 143.

Aspekte zusammen, dann ergibt sich die von Habermas so genannte „Argumentationsregel U“ bzw. das „Moralprinzip“: „jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *eines jeden* voraussichtlich ergeben, *von allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden könnten“<sup>16</sup>

Abgesehen davon, dass hier die Moral auf Normen reduziert wird, besteht der zentrale kritische Punkt dieser Moralauffassung in der Unterstellung, dass mit moralischen Normen ein Anspruch auf intersubjektive Geltung, ja auf Geltung für jedermann verknüpft ist. So, wie Habermas in seiner Wahrheitstheorie nicht unterscheidet zwischen dem Anspruch auf *Wahrheit*, der mit einem *Urteil* verbunden ist, und dem Anspruch auf *intersubjektive Geltung*, der mit einer *Behauptung* erhoben wird, sondern beides identifiziert – „Wahrheit ist ein Geltungsanspruch, den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten“<sup>17</sup> –, so unterscheidet er in seiner Moraltheorie nicht zwischen dem mit einer moralischen Norm verbundenen *Anspruch auf moralische Gültigkeit*, d.h. darauf, dass *die Handlung*, die sie vorschreibt, moralisch richtig ist, und einem *Anspruch auf allgemeine Geltung der Norm*. Vielmehr unterstellt er, dass mit moralischen Normen ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben wird. Geltung ist relativ, nämlich Geltung *für jemanden*. Wahrheit ist demgegenüber nicht-relativ. Mit dem Urteil, dass es moralisch geboten ist, Flüchtlinge im Mittelmeer vor dem Ertrinken zu retten, wird ein Anspruch auf Wahrheit erhoben, aber kein Anspruch auf Wahrheit *für jemanden* oder gar *für jedermann*. Allerdings kann ein moralisches Urteil *für jemanden* als wahr *gelten* und für einen anderen nicht. Ähnlich verhält es sich mit dem Anspruch moralischer Normen auf moralische Gültigkeit. Mit der moralischen Norm ‚Menschen, die vom Tod durch Ertrinken bedroht sind, sollen gerettet werden‘ ist ein Anspruch auf moralische Gültigkeit verbunden, aber kein Anspruch auf moralische Gültigkeit *für jemanden* oder *für jedermann*. Aber natürlich kann eine Norm für den einen als moralisch gültig *gelten* und für einen anderen nicht.

---

<sup>16</sup> AaO. 134.

<sup>17</sup> Jürgen Habermas, Wahrheitstheorien, in: Helmut Fahrenbach (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion*. Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen 1973, 211-265, 212. Zur Unterscheidung von Wahrheit und Geltung vgl. Johannes Fischer, Wahrheit und Geltung. Zur Frage, ob mit moralischen Urteilen ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben wird. <http://profjohannesfischer.de/2014/12/30/wahrheit-und-geltung-zur-frage-ob-mit-moralischen-urteilen-ein-anspruch-auf-allgemeingueltigkeit-erhoben-wird>

Indem das von Habermas vorgeschlagene Normenbegündungsverfahren in Gestalt der Argumentationsregel U die Begründung der intersubjektiven Geltung von Normen zum Ziel hat, zielt es auf eine Geltung oder Gültigkeit, die mit moralischen Normen gar nicht beansprucht wird. Insofern läuft es ins Leere. Geht es nach dieser Moralauffassung, dann haben wir bei der Beurteilung einer moralischen Norm nicht die moralische Richtigkeit der vorgeschriebenen Handlung, sondern vielmehr die allgemeine Geltung der Norm zu prüfen, indem wir sie dem Test der Argumentationsregel U unterziehen, also fragen, ob die Folgen und Nebenfolgen ihrer allgemeinen Befolgung von allen Betroffenen im Lichte ihrer Interessen zwanglos akzeptiert werden könnten. Besteht sie diesen Test, dann ist die Norm gültig. Dahinter steht das Projekt einer rein formalen Begründung der Moral ohne Bezugnahme auf inhaltliche Vorstellungen von moralischer Richtigkeit. Dieses Begründungsprogramm wirft freilich die Frage auf, ob und inwiefern damit überhaupt *Moral* begründet wird. Können doch der Argumentationsregel U z.B. auch die Normen genügen, die sich eine Wohngemeinschaft für ihr Zusammenleben gibt. Doch betrachten wir derartige Normen ersichtlich nicht als moralische Normen. Inwiefern also ist das, was gemäss der Argumentationsregel U *gültig* ist, auch in einem *moralischen Sinne gültig*? Wie jede Konzeption, die meint, die Moral auf Normen reduzieren zu können, verfügt auch die Konzeption von Habermas über keinen Begriff der moralischen Richtigkeit von Handlungen und der moralischen Gültigkeit von Normen. Denn ein solcher Begriff würde, wie gesagt, ein umfassenderes Verständnis von Moral erfordern, das nicht auf Normen beschränkt ist, sondern Kriterien des moralisch Richtigen jenseits des Normativen kennt, an denen sich die moralische Gültigkeit von Normen messen lässt, will man sich hier nicht in einen Zirkel verstricken.

Im Hintergrund von Habermas' Programm steht der Gedanke einer reflexiv gewordenen Moderne, die überkommene Vorstellungen von Moral kritisch auf den Prüfstand stellt. Folgt man der hier vertretenen Auffassung, wonach für die Moral der evaluative Wertungsmodus grundlegend ist, dann müsste sich allerdings diese kritische Prüfung auf die überkommenen Vorstellungen vom Guten, d.h. auf die evaluative Bewertung von Verhalten durch die moralische Gemeinschaft beziehen. Denn nach dem Gesagten ist es diese Bewertungspraxis, über die die Muster generiert werden, die als Moral internalisiert werden, und von der her das moralische Verhalten und Handeln seinen Antrieb und seine Motivation bezieht. Bei dieser Prüfung geht es dann um Fragen wie diese: Ist denn das, was als gut bewertet wird, tatsächlich gut, z.B. wenn man es im Lichte der Folgen betrachtet, die das betreffende

Verhalten unter realen Bedingungen hat? Das wäre dann freilich ein material orientierter Diskurs über Vorstellungen vom Guten und kein formales Begründungsprogramm für die intersubjektive Geltung von Normen.

Nun tauchte oben, als es um die Artikulation des nötigen Impulses ging, der von einer Situation ausgeht, auch der Begriff der *Pflicht* auf: ‚Hier gibt es eine Pflicht zu helfen!‘ Wichtig an diesem Satz ist das Ausrufezeichen, das ihn von einem Urteil unterscheidet. Viel kommt hier auf die Einsicht an, dass der Begriff der moralischen Pflicht seinen Sitz nicht in der Perspektive eines Handlungsbeurteilers hat (vgl. die dritte der oben unterschiedenen vier Perspektiven), der in der Vorstellung eine Situation und eine Handlung gewissermaßen nebeneinander hält und konstatiert, dass in dieser Situation die Handlung Pflicht ist. Er hat seinen Sitz vielmehr in der Perspektive dessen, der *die Situation* vor Augen hat, und zwar die Situation, ohne dass in ihr geschieht, was in ihr geschehen muss, und der dadurch deren nötigem Impuls ausgesetzt ist. Es ist dieser Impuls, der mit dem Pflichtbegriff artikuliert wird. Dies ist deshalb wichtig, weil es bedeutet, dass der Grund und das Motiv dessen, der *aus moralischer Pflicht* handelt, die betreffende *Situation* ist, unter deren verpflichtendem Impuls er steht – und dass dies *nicht* das *Urteil* ist, dass so zu handeln in einer solchen Situation Pflicht ist. So wie derjenige nicht moralisch handelt, der die Gründe und Motive seines Handelns aus moralischen Normen bezieht statt aus der Situation, in der er handelt, so handelt auch derjenige nicht moralisch, der die Gründe und Motive seines Handelns aus derartigen Pflichturteilen bezieht. Denn er entspricht dann mit seinem Handeln und Verhalten nicht der gegebenen Situation, sondern solchen Urteilen. Daher lassen sich moralische Pflichten auch nicht in der Weise begründen, dass man derartige Urteile argumentativ begründet, sondern vielmehr nur in der Weise, dass man einem anderen die Situation vor Augen stellt, von der der verpflichtende Impuls ausgeht, und ihn solchermassen *sehend* macht für die Pflicht, um die es geht. Nur so kann auch er zu einem Handeln befähigt werden, mit dem einer gegebenen Situation entsprochen wird und das daher die Bezeichnung ‚moralisch‘ verdient.

Auch für das Verständnis moralischer Pflichten kommt viel auf die Einsicht an, dass das, was den Handenden auf die Situation, die er vor sich hat, reagieren lässt, nicht die Situation in ihrer absoluten Singularität ist, sondern vielmehr verinnerlichte *Muster* des moralisch Guten, die er in der Situation wiedererkennt und die ihn darauf einstellen, was in Situationen dieser Art zu geschehen hat. Dass es sich um *moralische* Pflichten handelt, hat mit dieser Herkunft aus dem moralisch Guten zu tun. Der nötige Impuls, unter dem der Handelnde steht, also

seine Pflicht, bezieht sich nicht unmittelbar auf *diesen* singulären Menschen in *dieser* singulären Situation, sondern vielmehr auf *einen* Menschen in einer *solchen* Situation, den er in *diesem* Menschen vor sich hat. Anders gesagt: Moralische Pflichten beziehen sich nicht auf einzelne Individuen, auch nicht auf Klassen von Individuen bzw. Exemplare solcher Klassen – alle Menschen, alle Bedürftigen –, sondern auf *unbestimmte Individuen* – ein Mensch in einer *solchen* Situation –, die in konkreten Individuen begegnen und verkörpert sind, in der Sprache der christlichen Überlieferung: auf *den Nächsten* in der Person des anderen. Dies unterscheidet moralische Pflichten von juristischen Pflichten, die sich auf Klassen von Individuen beziehen, und Analoges gilt für moralische und juristische Rechte, ein Punkt, der für die Gerechtigkeits- und Menschenrechtsthematik von Bedeutung ist.<sup>18</sup>

Im Blick auf die Ausgangsfrage dieses Abschnitts ergibt sich aus dem Gesagten, dass das Deontische in der Tat eine wichtige Rolle in der Moral spielt, einerseits in Gestalt moralischer Normen und andererseits in Gestalt moralischer Pflichten. Die zentrale These dieser Überlegungen bleibt davon freilich unberührt, nämlich dass es in der Moral keine deontisch wertenden *Urteile* gibt. Normen sind Sollensvorschriften bzw. Regeln, aber keine Urteile. Und der Satz ‚Es gibt eine moralische Pflicht, in einer solchen Situation so zu handeln‘ ist recht begriffen kein Urteil über die Existenz einer solchen Pflicht – was in schwierige metaphysische Fragen führen würde (vgl. die Debatte über den moralischen Realismus) –, sondern vielmehr, mit Ausrufezeichen, die Artikulation des nötigen Impulses, der von Situationen dieser Art ausgeht.

Die Meinung, dass es in der Moral deontisch wertende Urteile gibt, dürfte ihren Ursprung darin haben, dass man ein Urteil wie ‚So zu handeln ist in einer solchen Situation richtig‘, mit dem zum Ausdruck gebracht wird, dass *die Situation* Grund gibt, so zu handeln, selbst als einen *Handlungsgrund* auffasst. Die betreffende Handlung ist dann zu tun, *weil* sie richtig ist. Das Wort ‚richtig‘ bekommt auf diese Weise eine deontische Bedeutung: Das Richtige ist das *zu Tuende*, d.h. das, was getan werden *soll*. Nur aufgrund dieser Transformation ins Deontische können Richtigkeitsurteile als Handlungsgründe fungieren. Demselben Missverständnis ist der Satz ‚Es gibt eine Pflicht, in einer solchen Situation so zu handeln!‘ ausgesetzt. Als Artikulation des nötigen Impulses, der von der Situation ausgeht, bringt er zum Ausdruck, dass *die Situation* Grund gibt, so zu handeln. Doch auch hier liegt es nur allzu nahe, ihn selbst als einen Handlungsgrund aufzufassen, womit er sich in ein deontisch

---

<sup>18</sup> <http://profjohannesfischer.de/2013/10/07/amartya-sens-theorie-der-gerechtigkeit-kritisch-nachgefragt-2/>;  
<http://profjohannesfischer.de/2015/04/15/human-dignity-and-human-rights-2/>

wertendes Urteil verwandelt. Die betreffende Handlung ist dann zu tun, weil es eine Pflicht gibt, so zu handeln. Hier ist dann der Grund für die Handlung die Existenz dieser Pflicht – wie immer man sich diese vorstellen soll.

##### 5. *Die jüdisch-christlichen Wurzeln der Moral und die Gesetzesethik*

Abschliessend soll nun gefragt werden, wie es dazu gekommen ist, dass sich trotz der Verankerung der Moral im evaluativen Wertungsmodus in der Moderne eine Moralauffassung durchgesetzt hat, wonach der deontische Wertungsmodus grundlegend ist für die Moral. In einem Aufsatz aus den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts über „Moderne Moralphilosophie“<sup>19</sup> hat Elizabeth Anscombe hierzu eine interessante These aufgestellt. Danach ist das, was in der Moralphilosophie unter dem Begriff des Deontischen zusammengefasst wird, also Begriffe wie das moralische Sollen, Gebotensein, die moralische Pflicht usw., ein Relikt einer religiösen Gebots- bzw. Gesetzesethik, die die christliche Tradition hervorgebracht hat, die aber mit der Reformation den religiösen Bezugsrahmen verloren hat, in den sie eingebettet war und innerhalb dessen diese Begriffe nur Sinn machten. „Der Protestantismus leugnete nicht die Existenz eines göttlichen Gesetzes, aber seine bezeichnendste Lehre bestand darin, dass dieses Gesetz nicht gegeben sei, um befolgt zu werden, sondern um zu zeigen, dass der Mensch – selbst im Zustand der Gnade – unfähig ist, es zu befolgen...“<sup>20</sup> Damit wird der Gesetzesethik die Grundlage entzogen. Anscombe plädiert daher dafür, die Gesetzeskonzeption von Ethik, die hinter diesen Begriffen steht, ganz aufzugeben und das deontische moralische Vokabular aus dem ethischen Wortschatz zu streichen. Wie man bei Aristoteles sehen könne,<sup>21</sup> sei Ethik auch ohne eine solche Konzeption möglich. Wie die von ihr empfohlene Reinigung der Sprache der Ethik aussieht, verdeutlicht sie am moralischen ‚falsch‘, für das sie vorschlägt, es durch einen Ausdruck wie ‚ungerecht‘ zu ersetzen.<sup>22</sup> Anscombe hat sich mit ihrer Empfehlung nicht durchsetzen können, und wenn die vorstehenden Überlegungen zutreffen, dann völlig zu Recht. Lässt sich doch Ausdrücken wie ‚moralisch falsch‘, ‚moralisch geboten‘ oder ‚moralisch verboten‘ durchaus ein vernünftiger, nicht-deontischer Sinn abgewinnen. Aber die Frage, die Anscombe aufgeworfen hat, verdient es gleichwohl, ernstgenommen zu werden: Ist die moderne Moralphilosophie eine säkularisierte Form von Gesetzesreligion?

---

<sup>19</sup> G. E. M. Anscombe, *Moderne Moralphilosophie*, in: Günther Grewendorf, Georg Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, 217-243.

<sup>20</sup> AaO. 224; 242f (Anm. 5)

<sup>21</sup> AaO. 227.

<sup>22</sup> AaO. 236ff.

Eine Antwort hierauf erfordert eine Klärung der Frage, in welcher Beziehung dasjenige, was in unserer Kultur unter ‚Moral‘ verstanden wird, zur jüdisch-christlichen Tradition steht. Dies kann hier selbstverständlich nur in Form einer sehr knappen Skizze geschehen. Wenn die vorstehenden Überlegungen zutreffen, dann spricht viel dafür, dass das moralische ‚gut‘ seinen Ursprung in der Billigung und Missbilligung von Verhalten hat. Dazu ist eine Instanz Voraussetzung, die derartige Verhaltensbewertungen trifft und die die Bestimmungsmacht darüber hat, welches Verhalten in welchen Situationen gut oder schlecht ist. Für die jüdisch-christliche Überlieferung ist Gott diese Instanz, der den Menschen durch seine Gebote wissen lässt, was gut und was schlecht ist. Das Gute auf Seiten des Menschen besteht dementsprechend in der Befolgung der Gebote.

Im Blick auf Anscombes Deutung der Thora muss man sich hier allerdings in Erinnerung rufen, dass die Thora ihrem ursprünglichen Sinne nach nicht den Charakter einer Sollensforderung im Sinne des modernen Pflichtgedankens hat, sondern vielmehr *Weisung* ist. Gott hat sie seinem Volk beim Bundschluss am Sinai *zum Leben* gegeben: „Der Mensch, der sie tut, wird *durch sie* leben“ (3. Mose 18,5). Insofern kann man auch von einer Einweisung ins Leben sprechen. Mit der Thora trägt Gott dem menschlichen Streben nach Leben in seiner Fülle Rechnung. Was für das moderne ethische Denken auseinanderfällt, nämlich die Strebensnatur des Menschen einerseits und eine am Pflichtgedanken orientierte Moral andererseits, weshalb Ansätze einer integrativen Ethik beides wieder zusammenzubringen suchen,<sup>23</sup> das ist im ursprünglichen Sinn der Thora bruchlos vereint. Dabei ist die Beziehung zwischen Gebot und Leben nicht in einem teleologischen Sinne zu verstehen derart, dass die Gebotsbefolgung Mittel ist, um das Ziel des Lebens zu erreichen. Vielmehr ist das verheissene Leben da *Gegenwart*, wo die Gebote *um ihrer selbst willen* befolgt werden. In diesem Punkt besteht eine Parallele zur aristotelischen Ethik, für die ebenfalls gilt, dass die Tugenden nicht Mittel sind, um die *Eudaimonia* zu erreichen, sondern dass die *Eudaimonia* überall da *gegenwärtig* ist, wo die natürliche Bestimmung des Menschen, die Vernunft in Gestalt der Tugenden zur Herrschaft zu bringen, *um ihrer selbst willen* verwirklicht wird. Das Thora- bzw. Gesetzesverständnis, das bei Anscombe begegnet, geht eher auf die spätmittelalterliche Busspraxis und die Reformation zurück.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1995.

<sup>24</sup> Johannes Fischer, *Weltgestaltung als ethische Aufgabe. Die Bedeutung der Reformation für die Entstehung des ethischen Denkens der Moderne*, <http://profjohannesfischer.de/2017/03/01/weltgestaltung-als-ethische-aufgabe-die-bedeutung-der-reformation-fuer-die-entstehung-des-ethischen-denkens-der-moderne-4/>

Doch worin genau besteht eine Befolgung der Gebote, bei der diese um ihrer selbst willen befolgt werden? Diesbezüglich lassen sich zwei Auffassungen unterscheiden, die beide in der jüdisch-christlichen Tradition anzutreffen sind. Nach der einen haben Gottes Gebote *Handlungen* (oder *Unterlassungen*) zum Inhalt, und sie werden befolgt, wenn erstens getan wird, *was* sie gebieten, und wenn dies zweitens getan wird, *weil* sie es gebieten. Das bedeutet, dass es nur einen einzigen Grund und ein einziges Motiv für alles gebotene Handeln gibt: Was auch immer die Gebote inhaltlich gebieten, es ist *um seiner Gebotenheit durch Gott willen* zu tun. Im Resultat läuft dies auf den Typus einer religiösen Gesetzesethik hinaus, der es in jeder Situation um die genaue Befolgung der Gebote Gottes zu tun ist, *weil* sie geboten sind.

Für die andere Auffassung ist grundlegend, dass die Gebote Gottes nicht nur Handlungen (und Unterlassungen) zum Inhalt haben, sondern auch *Verhalten*, also dasjenige, worauf sich die Bewertung ‚gut‘ bezieht. Das Gute, zu dem die Gebote den Menschen anleiten, liegt so gesehen gerade nicht, wie bei der ersten Auffassung, im *Verhalten der Gebotsbefolgung*, sondern in dem *gebotenen Verhalten*. Dieses aber umfasst *qua Verhalten* auch die Gründe und Motive des entsprechenden Handelns. Nicht nur soll dem Bedürftigen *beigestanden* werden, sondern es soll ihm auch *um seiner Bedürftigkeit willen* beigestanden werden, in der zugleich der Grund für das Gebot liegt, dem Bedürftigen beizustehen. Das bedeutet im Blick auf die Gebotsbefolgung: Nicht *weil* sie von Gott geboten sind, sind Gottes Gebote zu befolgen, sondern sie sind zu befolgen *um des willen, weshalb* sie von Gott geboten sind, z.B. um des Hungernden willen, damit dieser satt wird, oder um des Fremden willen, damit er eine Bleibe hat. Grund und Motiv des Handelns ist hier die Situation des Bedürftigen, und der Sinn des Gebots liegt darin, den Blick für dessen Situation zu schärfen. Hier gibt es nicht, wie bei der ersten Auffassung, nur einen einzigen Grund und ein einziges Motiv für alles Handeln in Gestalt des Gebotenseins der Gebote durch Gott, sondern so viele Gründe und Motive, wie es Situationen der Bedürftigkeit gibt. Hinter diesen beiden Auffassungen stehen zwei verschiedene Gottesbilder, einerseits ein Gott, der vom Menschen unbedingten Gehorsam in Bezug auf die Einhaltung seiner Gebote verlangt; andererseits ein Gott, der seine Gebote zum Wohl seiner Kreaturen erlässt und mit ihnen den Menschen für dieses Wohl in seinen Dienst nimmt. Beide Auffassungen können in biblischen Texten in Spannung zueinander stehen, wie z.B. der Konflikt zeigt, den Jesu Heilung am Sabbat auslöst (Luk 13,10ff).

Paradigmatisch für die zweite Auffassung des Gebots und der Gebotsbefolgung ist das Gebot der Nächstenliebe. Folgt man der Erläuterung dieses Gebotes, die Jesus mit der



Samaritererzählung in Luk 10, 30-37 gibt, dann ist das durch dieses Gebot Gebotene, nämlich die Liebe zum Nächsten, kein Gefühl und kein Motiv, keine innere Einstellung oder Tugend und auch nicht bloss ein Handeln ungeachtet seiner Gründe und Motive, sondern ein *Verhalten*, d.h. ein Handeln aus dem Grund und Motiv der angetroffenen Situation des Bedürftigen. In solchem Verhalten stellt sich das Gute vor Augen: Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist gut.

Wie hieran deutlich wird, bildet sich in der jüdisch-christlichen Überlieferung eine Auffassung des *Guten* heraus, wonach das Gute in einem *Verhalten* besteht, mit dem einer gegebenen *Situation* entsprochen wird und dessen Gutsein entscheidend darin begründet ist, dass es ganz an dieser Situation orientiert ist – und *nicht* an seiner *Bewertung* als gut oder geboten durch irgendeine dafür in Betracht kommende Instanz. Nicht zuletzt spielt hier die Reformation eine wichtige Rolle mit ihrer Rechtfertigungslehre, nach der der Mensch vor Gott gerecht wird nicht durch Werke, sondern durch den Glauben. Damit werden die Werke davon entlastet, vor Gott als gut gelten zu sollen, und sie können sich dadurch ganz am Wohl des Nächsten orientieren. Es ist diese Auffassung des Guten, welche sich auch unter säkularen Vorzeichen erhalten hat und die bis heute den Kern dessen bildet, was wir als Moral begreifen. Insofern kann man ohne Einschränkung sagen, dass die Moral ihren Ursprung in der jüdisch-christlichen Überlieferung hat.

Dass dies so ist, mag über das Gesagte hinaus ein Seitenblick auf die aristotelische Ethik verdeutlichen, in der eine gänzlich andere Auffassung des Guten begegnet. Das Wort ‚gut‘ bezieht sich hier nicht auf ein *Verhalten* im Hinblick darauf, dass mit ihm einer gegebenen Situation entsprochen wird. Leitend ist vielmehr eine teleologische Betrachtungsweise: Das Gute ist das im menschlichen Tätigsein *erstrebte Gute* in Gestalt von *Gütern*. Hieraus ist die Fragestellung der aristotelischen Ethik abgeleitet, nämlich ob es ein höchstes Gut für den Menschen gibt. Eine genaue Lektüre des Gedankengangs der Nikomachischen Ethik zeigt, dass Aristoteles auf diese Frage zwei Antworten gibt. Nach der einen besteht das höchste Gut in der *Eudaimonia*, nach der anderen besteht es in der Bestimmung des Menschen, die Vernunft zur Herrschaft zu bringen in Gestalt der Tugenden. Beide Antworten werden von Aristoteles miteinander identifiziert: Wo die Vernunft in Gestalt der Tugenden herrscht, da waltet ein guter Dämon sowohl über dem Leben des einzelnen als auch über dem Leben der *Polis*. Ersichtlich meint das Wort ‚gut‘ hier etwas anderes als das moralische ‚gut‘. Die Tugenden repräsentieren das erstrebte oder zu erstrebende Gute und nicht das moralisch Gute.

Aristoteles kennt den uns geläufigen Begriff des moralisch Guten nicht. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er zwar das Phänomen der Scham kennt, nicht aber das Phänomen der Schuld. Das ‚gut‘ der aristotelischen Ethik bezieht sich auf ein Verhalten gemäss der Tugend, mit dem man in den Augen anderer Bewunderung und Anerkennung erringen kann und bei dessen Fehlen Scham die Reaktion ist, nicht aber auf ein Verhalten, das auf den Anspruch einer gegebenen Situation reagiert und ganz und ungeteilt an dieser orientiert ist. Mit Letzterem aber hat es die Schuld zu tun: Man bleibt mit dem eigenen Verhalten dasjenige schuldig, was die gegebene Situation erfordert.

Nicht zuletzt zeigt sich die Herkunft der Moral aus der jüdisch-christlichen Tradition daran, dass die Ambivalenz zwischen den beiden oben unterschiedenen Gebotsauffassungen, zwischen Gesetzesethik und Situationsethik im Sinne des Liebesgebots, auch in der säkularen Moral wiederkehrt. Um dies an einem aktuellen Beispiel zu verdeutlichen: Soll denen, die aufgrund politischer Verfolgung in Deutschland Asyl suchen, *deshalb* geholfen werden, *weil* dies moralisch geboten ist? Oder soll ihnen *um des willen* geholfen werden, *weshalb* dies moralisch geboten ist, nämlich um der verzweifelten Situation und Notlage willen, in der sich viele von ihnen befinden? Im ersten Fall liegen der Grund und das Motiv für ein entsprechendes Handeln in dem Urteil ‚Es ist moralisch geboten, politisch Verfolgten zu helfen‘. Im zweiten Fall liegen Grund und Motiv in der Angewiesenheit dieser Menschen auf Hilfe.

Was Elizabeth Anscombe vor Augen hat bei ihrer These, dass die moderne Moralphilosophie das säkulare Relikt einer religiösen Gesetzesethik ist, das ist die Linie, die von der religiösen Gesetzesethik zu einer Moralauffassung führt, für die das deontische moralische Urteil grundlegend ist. Wie die Gebote Gottes zu befolgen sind, weil sie durch Gott geboten sind, so ist nach dieser Auffassung das moralisch Gebotene zu tun, *weil* es durch die Moral – das „Sittengesetz“ – geboten ist. So wird hier die Moral zu einer autoritativ-verpflichtenden Instanz, gewissermassen zum säkularen Pendant des göttlichen Gesetzgebers.

Dies kennzeichnet die moderne Moralphilosophie. Sie basiert auf einem deontischen Verständnis des Moralischen in Verbindung mit der Auffassung, dass das moralisch Richtige zu tun ist, *weil* es moralisch richtig ist. Auf dieser Voraussetzung beruhen die modernen ethischen Theorien, die die Funktion haben, die Wahrheit von *deontischen Urteilen* zu begründen, um solchermassen *Gründe* für moralisches Handeln bereitzustellen. Die Folge ist

eine Verlagerung des ethischen Denkens vom Praktischen ins Theoretische. Im Fokus stehen nicht *praktische Gründe* in Gestalt konkreter Situationen und Lebenslagen, die Grund geben für ein bestimmtes *Handeln*, sondern *theoretische Gründe* in Gestalt von *Argumenten*, die als solche die Funktion haben, *Urteile* zu begründen, und zwar aus der Beziehung, in der sie zu anderen Urteilen stehen.<sup>25</sup> Das Ziel ist die argumentative Begründung der Moral. Damit wird das ethische Denken von Klugheit auf Scharfsinn umgestellt. Klugheit ist der Sinn für die praktischen Gründe, auf die es in einer Situation ankommt. Scharfsinn manifestiert sich demgegenüber in der Konstruktion von möglichst zwingenden Argumenten. Man kann dies auch als eine Umstellung von Wahrheit auf intersubjektive Geltung beschreiben. Statt Gründe für die *Wahrheit* von Urteilen der Form ‚So zu handeln ist in einer solchen Situation richtig‘ beizubringen, indem die betreffende Situation vor Augen geführt und einsichtig gemacht wird, dass sie Grund gibt so zu handeln – was sich einem anderen letztlich *nur selbst zeigen* und was ihm nicht andemonstriert werden kann –, ist die argumentative Moralbegründung darauf gerichtet, zur *Anerkennung der Geltung* solcher Urteile zu nötigen, indem diese aus anderen Urteilen abgeleitet wird, deren Geltung unbestritten ist.

Konsequent durchgeführt hat die Abkoppelung des ethischen Denkens von praktischen Gründen und seine Reduktion auf die Form des Arguments zur Folge, dass die Ethik insgesamt unter Sinnlosigkeitsverdacht gerät. Warum versuchen Philosophinnen und Philosophen, Argumente zu konstruieren, mit denen sich eine moralische Hilfespflicht in Anbetracht der globalen Armut begründen lässt?<sup>26</sup> Doch wohl deshalb, weil sie, schon bevor sie solche Argumente gefunden haben, davon überzeugt sind, dass das Elend der Armut nach Möglichkeit aus der Welt geschafft werden sollte. Dazu möchten sie ihren philosophischen Beitrag leisten. Das freilich bedeutet, dass ihnen dieses Elend *praktisch* Grund gibt, nach derartigen theoretischen Gründen zu suchen. Warum müssen sie dann aber noch nach theoretischen Gründen suchen, wenn es doch schon einen praktischen Grund in Gestalt dieses Elends gibt, um etwas gegen die Armut zu unternehmen? Weil sie diesen praktischen Grund nicht als einen wirklichen Grund anerkennen, da er nicht die Form des Arguments hat. Dann freilich kann dieses Elend auch nicht als ein Grund dafür gelten, nach philosophischen Argumenten für eine Hilfespflicht zu suchen. Warum tun sie es dann?

Die Auffassung, dass das moralisch Richtige zu tun ist, *weil* es moralisch richtig ist, hat nicht zuletzt eine bestimmte Auffassung der *Moralität* einer Handlung zur Folge: Moralisch ist eine

<sup>25</sup> Anne Thomson, *Argumentieren – und wie man es gleich richtig machen kann*, Stuttgart: Klett-Cotta 2001.

<sup>26</sup> Barbara Bleisch, Peter Schaber (Hg.), *Weltarmut und Ethik*, Paderborn: mentis 2007.

Handlung, wenn das moralisch Richtige „um seiner moralischen Richtigkeit willen“ getan wird, also gehandelt wird, „weil es moralisch ist, so zu handeln“<sup>27</sup>. Wie es bei der Gesetzesreligion für alle gebotenen Handlungen nur ein einziges Motiv gibt in Gestalt ihres Gebotenseins durch Gott, so gibt es auch bei dieser Moralauffassung nur ein einziges moralisches Motiv in Gestalt der moralischen Richtigkeit oder Gebotenheit der betreffenden Handlung.<sup>28</sup> „Was dieses Motiv vor anderen Motiven auszeichnet ist, dass es den Gedanken an die moralische Richtigkeit des Handelns, zu dem es motiviert, ausdrücklich enthält. Es motiviert zu bestimmten Handlungen im Namen der Moral und in keinem anderen Namen.“<sup>29</sup> Bei Kant heisse dieses Motiv „Achtung vor dem Sittengesetz“.<sup>30</sup>

Es ist nicht nur die Überhöhung der Moral zur autoritativ-verpflichtenden Instanz, die Fragen aufwirft. Zu fragen ist auch, ob unsere Vorstellungen vom moralisch Guten nicht viel zu sehr durch die christliche Auffassung des Guten geprägt sind, als dass uns diese Moralauffassung plausibel erscheinen kann. Um sich das Kontraintuitive dieser Auffassung zu verdeutlichen, vergegenwärtige man sich noch einmal das Beispiel des Mannes, der sich um seinen erkrankten Nachbarn kümmert. Zweifellos erkennen wir seinem Handeln einen moralischen Wert zu, was sich daran zeigt, dass wir von dem Mann sagen können, dass er moralisch richtig handelt. Doch geht es nach dieser Moralauffassung, dann hat sein Handeln keinerlei moralischen Wert, und zwar weil er das, was er tut, um seines Nachbarn willen tut und nicht um der moralischen Richtigkeit seines Tuns willen. Wenn wir wählen müssten, welches Verhalten wir in moralischer Hinsicht höher bewerten, das Verhalten dessen, der einem Nachbarn beisteht, weil dieser auf seine Hilfe angewiesen ist, oder das Verhalten dessen, der dasselbe tut, aber dies deshalb, weil es moralisch ist, so zu handeln: Würden wir nicht dem Verhalten des Ersteren eindeutig den Vorzug geben? Was uns dazu veranlasst, ist die Tatsache, dass es dem Zweiten gar nicht um den Nachbarn geht, sondern einzig und allein um die moralische Richtigkeit seines Handelns. Mit welchen Situationen und Lebenslagen, in denen Menschen sich befinden, er auch immer konfrontiert wird, sein Handeln ist nicht durch diese Situationen motiviert, sondern allein dadurch, in jeder Situation das moralisch Richtige um seiner moralischen Richtigkeit willen zu tun. Damit aber geht seinem Handeln und Verhalten das Entscheidende ab, was zum moralisch Guten erfordert ist, nämlich dass damit einer *gegebenen Situation* entsprochen wird – statt deontischen Urteilen über die moralische

---

<sup>27</sup> Birnbacher, aaO. 282.

<sup>28</sup> AaO. 283.

<sup>29</sup> Ebd..

<sup>30</sup> Ebd.

Richtigkeit oder Gebotenheit von Handlungen. Sein Handeln ist von genau derselben Art wie das Handeln des religiös Gesetzesfrommen, dem es in jeder Situation darum geht, die Gebote Gottes zu befolgen, weil sie geboten sind.