

Das moralisch Richtige und das moralisch Gute.

Über zwei gegensätzliche Auffassungen von Moral und ihre religiösen Wurzeln¹

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 keine eigenständige Bedeutung. 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.² 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“³. 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 Bedeutungskomponente, 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

¹ 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.

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

³ 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.

Handlung *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 oder 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 die christlichen Wurzeln 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 ‚um der

Verwirklichung des moralisch Guten willen 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.

Es geht bei alledem nicht nur um eine Frage der Moraltheorie, sondern sehr wesentlich um das Verständnis der gesellschaftlichen Rolle und Funktion der Moral. Die Idee ist nicht neu, dass die Moral ein Instrument der Selbststeuerung moderner Gesellschaften ist. In aller Regel wird dies jedoch so gedacht, dass dabei der Normbegriff im Zentrum steht, und das legt es dann nahe, Selbststeuerung als Selbstgesetzgebung in Bezug auf moralische Normen aufzufassen. Das freilich ist ein aporetischer Gedanke. Denn die blossе Tatsache, dass man sich konsensuell auf Normen verständigt, die das Zusammenleben regeln sollen, macht aus diesen noch keine moralischen Normen. Moralisch ist eine Norm nicht schon deshalb, weil sie allgemeingültig ist bzw. die Zustimmung aller Betroffenen findet. Was also ist es, das moralische Normen von Normen anderer Art unterscheidet? Welche Information wird durch das Adjektiv ‚moralisch‘ vermittelt? Die im Folgenden vertretene These ist, dass das Moralische an moralischen Normen in ihrem Bezug zum moralisch Guten besteht. Moralische Normen sind dadurch charakterisiert, dass sie zu einem Handeln anleiten, das auf die Verwirklichung des moralisch Guten und die Vermeidung des moralisch Schlechten gerichtet ist. Nicht im Normendiskurs erfolgt daher die Verständigung auf eine gemeinsame Moral, sondern vielmehr im Wertschätzungs-Diskurs darüber, welches Verhalten allgemeine Billigung als gut und welches allgemeine Missbilligung als schlecht verdient. Die moralische Selbststeuerung moderner Gesellschaften erfolgt so begriffen über die Gewährung bzw. der Entzug von Wertschätzung und Achtung.

Den inneren Zusammenhang zwischen diesen verschiedenen Aspekten der Moral zu verdeutlichen ist die Absicht der folgenden Überlegungen. Insbesondere soll es darum gehen, die Sprache der Moral von ihrer Verankerung im Evaluativen her zu erhellen. Der Schlussteil befasst sich mit den Konsequenzen, die diese Moralauffassung für die Ethik hat. Der Reihe nach werden behandelt:

1. Das moralisch Gute und die Bedeutung des Wortes ‚moralisch‘ (S. 4),

2. Das moralisch Richtige: Tatsachenfeststellungen statt deontische Wertungen (S. 11),
3. Die sittliche Substanz der Moral: Moralisches und sittliches Verhalten und Handeln (S. 16),
4. Moralische Normen, Pflichten und Rechte (S. 20),
5. Moralische Werte (S. 31);
6. Die jüdisch-christlichen Wurzeln der Moral und die Gesetzesethik (S. 40).
7. Integrative Ethik als Konsequenz: Das moralisch Gute und das ‚gute Leben‘ (S. 48).

1. Das moralisch Gute und die Bedeutung des Wortes ‚moralisch‘

Ich beginne mit der 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.⁴ 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.⁵ 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.⁶ 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 Erscheinung? Kann es nicht auch in einer Handlung aufscheinen, z.B. in einer lebensrettenden

⁴ 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.

⁵ Birnbacher, aaO. 12ff.

⁶ AaO. 282.

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.

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. Man kann sich den Unterschied der Perspektiven an der Wahrnehmung von Emotionen verdeutlichen. 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. Demgegenüber treten sie in liebevollem oder mitfühlenden *Verhalten nach aussen* in Erscheinung und wirken sich *atmosphärisch* auf andere aus.⁷ Wir können Liebe in einer Geste der Zärtlichkeit *sehen*, Zorn kann als Brüllen, Schleudern von Gegenständen einen Raum füllen usw. Während bei der Rede von Handlungen die Emotion als etwas erscheint, das von der Handlung getrennt

⁷ 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.

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. Aufgrund der Reduktion der Moral auf das Handeln wird diesem Aspekt des menschlichen Verhaltens in Ethiklehrbüchern in der Regel keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt. Aber zweifellos kommt ihm eine erhebliche ethische Bedeutung zu. Das menschliche Leben wäre arm, wenn es diese atmosphärische Dimension im zwischenmenschlichen Umgang nicht gäbe.

Schliesslich 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 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.

Nun ist mit den bisherigen Überlegungen lediglich geklärt, worauf sich der Ausdruck ‚moralisch gut‘ bezieht, d.h. *was* mit diesem Ausdruck bewertet wird, nämlich *Verhalten*. Ungeklärt ist noch die Frage nach seinem Sinn. Was wird zum Ausdruck gebracht, wenn von einem Verhalten nicht bloss gesagt wird, dass es gut ist, sondern gesagt wird, dass es moralisch gut ist? Man kann das Verhalten dessen, der unter Lebensgefahr einen Menschen vor dem Ertrinken rettet, ja auch einfach nur ‚gut‘ nennen, ohne damit einen moralischen Sinn zu verbinden: Sich *so* in einer *solchen* Situation zu verhalten ist gut. Was der Urteilende bei diesem Urteil vor Augen hat, ist das betreffende Verhalten in seiner real erlebten oder narrativ vergegenwärtigten, imaginierten *Präsenz*, die die Bewertung ‚gut‘ auf sich zieht. *Was* dabei als gut bewertet wird, ist *dieses bestimmte* Verhalten in *dieser bestimmten* Situation. Andererseits wird es als gut bewertet, weil es *ein solches* Verhalten in *einer solchen* Situation ist, d.h. weil in ihm ein *Verhaltensmuster* präsent ist, das durch es aktualisiert wird und in dem das eigentlich Gute liegt. Anders, als dies etwa durch die Rede von „Werten“ und die Unterscheidung zwischen „Tatsachen und Werten“ nahe gelegt wird, sind hier das Gute und das Wirkliche keine voneinander geschiedenen Sphären, sondern das Gute zeigt sich im

Wirklichen in seiner erlebten Präsenz. Dies findet seinen sprachlichen Ausdruck in den sogenannten *thick moral concepts* wie ‚rücksichtsvoll‘, ‚freundlich‘, ‚liebepoll‘, ‚gütig‘, ‚hilfsbereit‘ usw., die allesamt Verhaltensmuster bezeichnen, bei deren Aktualisierung in realem Verhalten Gutes Wirklichkeit und lebendige Erfahrung ist.

Zu fragen ist allerdings, ob es sich hierbei tatsächlich um *moral concepts* handelt oder ob nicht zwischen dem *Guten*, wie es sich in solchen Verhaltensmustern zeigt, und dem *moralisch Guten* unterschieden werden muss. Was das Verständnis des Letzteren betrifft, so gibt hier eine These, die in der Metaethik verbreitet ist, einen Hinweis, nämlich dass zu den Kennzeichen moralischer Urteile der *Anspruch auf Allgemeingültigkeit* gehört.⁸ Zwar lässt sich diese These schwerlich halten. Wird doch mit *Urteilen* lediglich ein Anspruch auf Wahrheit erhoben. Der Anspruch auf intersubjektive Geltung bzw. Allgemeingültigkeit ist ein Charakteristikum von *Behauptungen*.⁹ Dennoch enthält diese These ein Wahrheitsmoment: Die Moral hat es in der Tat mit so etwas wie einem Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu tun. Nur ist dies kein Kennzeichen von moralischen Urteilen, sondern es ist vielmehr das, was mit der Wertung ‚*moralisch gut*‘ zum Ausdruck gebracht wird. Wird von einem Verhalten gesagt, dass es moralisch gut ist, dann wird damit gesagt, dass es *allgemein als gut bewertet zu werden verdient*. Mit dem Wort ‚moralisch‘ im Ausdruck ‚moralisch gut‘ wird die Perspektive einer *moral community* eingeführt, die sich darüber verständigt, wie Verhalten zu bewerten ist. Der Unterschied zwischen der Aussage ‚Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist *gut*‘ und der Aussage ‚Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist *moralisch gut*‘ liegt so begriffen darin, dass die erste Aussage das betreffende Verhalten *bewertet*, während die zweite ein *Urteil über die Bewertung* des betreffenden Verhaltens fällt, *nämlich dass es allgemeine Wertschätzung verdient*. Wenn das Verhalten eines Menschen als moralisch gut bewertet wird, dann bringt der Sprecher damit nicht bloss seine persönliche Wertschätzung zum Ausdruck, sondern er sagt vielmehr, dass die *moral community* diesem Menschen verpflichtet ist, nämlich ihm für sein Verhalten Wertschätzung zu zollen. Hierin liegt es begründet, dass die Moral eine wesentliche Quelle für das Selbstwertgefühl von Menschen ist. Moralisch gutes Verhalten wird nicht bloss faktisch wertgeschätzt, sondern ihm ist allgemeine Wertschätzung geschuldet. Hieraus speist sich die moralische Motivation.

⁸ Birnbacher, aaO. 24ff.

⁹ Vgl. hierzu ausführlich den Aufsatz ‚Wahrheit und Geltung. Über moralische Urteile und die Frage, ob mit ihnen ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben wird‘ in diesem Buch.

Nur nebenbei sei hier auf ein Problem hingewiesen, das in der Metaethik diskutiert wird: Ist ein Satz von der Form ‚Dieses Verhalten ist gut‘ als ein *Urteil* aufzufassen, mit dem eine *Erkenntnis* artikuliert wird, oder wird mit ihm einer *gefühlsmässigen Einstellung* Ausdruck gegeben, die der Sprecher zu dem in Frage stehenden Verhalten hat? Die erste Variante wird als Kognitivismus, die zweite als Nonkognitivismus bzw. Emotivismus bezeichnet. Folgt man der hier vertretenen Auffassung des Ausdrucks ‚moralisch gut‘, dann ist diese Kontroverse für das Verständnis der Moral irrelevant. Denn unabhängig davon, wie man Sätze der Form ‚Dieses Verhalten ist gut‘ deutet, handelt es sich bei der Feststellung ‚Dieses Verhalten ist moralisch gut‘ in jedem Fall um ein Urteil, nämlich um das Urteil, dass das betreffende Verhalten als gut bewertet zu werden verdient. Im Fall einer emotivistischen Position wird mit diesem Urteil zum Ausdruck gebracht, dass die in dem Wort ‚gut‘ sich äussernde gefühlsmässige Einstellung dem betreffenden Verhalten *angemessen*, mithin die Bewertung ‚gut‘ *adäquat* ist. Wenn Emotionen auch nicht wahr oder falsch sein können, so können sie doch ihrem Gegenstand angemessen oder unangemessen sein. Daher drückt dieser Satz ganz im Sinne des Kognitivismus eine Erkenntnis aus. Dieser Punkt verdient deshalb Erwähnung, weil die Kontroverse zwischen Kognitivismus und Nonkognitivismus in der Regel so geführt wird, als ginge es dabei um die Sprache der Moral. Das aber ist nach dem soeben Gesagten nicht der Fall, und das wird sogleich noch deutlicher werden.

Oben war von der Einheit des Guten und des Wirklichen die Rede, wie sie sich in freundlichem, grosszügigem oder liebevollem Verhalten zeigt. Dies verhält sich anders beim moralisch Guten. Moralisch gut zu sein ist keine Eigenschaft von Verhalten. Denn nach dem soeben Gesagten wird mit dem Ausdruck ‚moralisch gut‘ gar nichts über das Verhalten ausgesagt, sondern vielmehr etwas über die Bewertung des Verhaltens durch die *moral community*. Dass ein Verhalten moralisch gut ist, d.h. als gut bewertet zu werden verdient, das setzt natürlich voraus und hat seinen wesentlichen Grund darin, dass es gut ist. Aber die Bewertungsperspektive einer *moral community*, die in dem Ausdruck ‚moralisch gut‘ enthalten ist, ist nichts, was dem Verhalten selbst eignet bzw. sich an diesem selbst zeigt. Daher kann moralisches Gutsein nirgendwo in der Wirklichkeit angetroffen werden. Dort findet sich nur Gutes in Gestalt eines entsprechenden Verhaltens. Um diese Art des Guten einerseits vom moralisch Guten und andererseits vom sogenannten aussermoralisch Guten wie Gesundheit oder Glück abgrenzen zu können, soll es im Folgenden als *sittlich Gutes* bezeichnet werden. Die Ausdrücke ‚moralisch gut‘ und ‚sittlich gut‘ sind dabei in dem Sinne

aufeinander bezogen, dass die Aussage, dass etwas moralisch gut ist, gleichbedeutend ist mit der Aussage, dass es allgemeine Wertschätzung als sittlich gut verdient.

Die Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und dem moralisch Guten ist für das Verständnis der Moral von fundamentaler Bedeutung. Die Moral setzt ein bestimmtes kulturelles Setting voraus in Gestalt einer *moral community*, die über ihre Verständigung festlegt, welches Verhalten als gut und welches als schlecht zu bewerten ist, welches Wertschätzung und welches Tadel verdient, und die auf diese Weise das Verhalten ihrer Mitglieder steuert, und zwar über die Gewährung oder den Entzug von Wertschätzung und Achtung. Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass es auch andere kulturelle Formen der Steuerung gesellschaftlichen Verhaltens gibt, die nicht über die Wertschätzung einer *moral community* laufen. So ist in einer religiös geprägten Gesellschaft Gottes Wille und Gebot massgebend dafür, was als gut und was als schlecht zu gelten hat. Daher findet man z.B. in der Bibel keine Moral im hier in Rede stehenden Sinne. Es gibt dort das sittlich Gute, aber nicht das moralisch Gute. Nirgendwo in der Bibel findet man den Ausdruck ‚moralisch gut‘ oder irgendeinen Ausdruck, der diesem äquivalent wäre. Entgegen einer verbreiteten Meinung ist die Moral daher nichts Universales, die Menschen aller Zeiten und Zonen Verbindendes. Sie ist vielmehr ein Produkt der Moderne, das seine Entstehung der Kritik des religiösen Weltbilds durch die Aufklärung verdankt. Damit konstituiert sich die Gesellschaft als *moral community*, d.h. als Letztinstanz für die Entscheidung der Frage, welches Verhalten gut oder schlecht ist. Dass die Moral ein Instrument der Selbststeuerung moderner Gesellschaften ist, was das Verhalten ihrer Mitglieder betrifft, das hat nicht zuletzt die Implikation, dass sie ein Feld ist, auf dem um Einfluss und Macht gerungen und Druck auf das Verhalten anderer ausgeübt wird. Man sieht dies an einem Phänomen wie der *moral correctness*, die darauf zielt, unter Androhung moralischer Ächtung bestimmte Verhaltensnormen allgemein verbindlich zu machen.

Man kann sich den Umbruch, der sich in der Moderne mit der Moralisierung des Ethischen vollzieht, an der tiefen Krise verdeutlichen, in die die theologische Ethik gestürzt worden ist. Damit, dass Ethik zur Moralreflexion wird, gerät auch sie unter den Druck, sich in dieser Weise zu begreifen und ihre Aufgabe darin zu sehen, der Gesellschaft moralische Orientierung zu vermitteln. Andernfalls droht ihr die gesellschaftliche Marginalisierung. Doch damit wird völlig unklar, worin noch das Theologische einer solchen Ethik bestehen soll. Denn nicht nur bedarf die Moral keiner theologischen Begründung, sondern sie schliesst eine

solche geradezu aus. Ist doch überall da, wo man sich moralisch orientiert, nicht Gottes Wille und Gebot, sondern die Verständigung der *moral community* Letztinstanz dafür, was als gut oder schlecht zu gelten hat. Dies ist der Grund dafür, warum in theologischen und kirchlichen Texten zu moralischen Fragen die theologischen Begründungen für die eingenommenen moralischen Positionen in der Regel so nachgereicht und überflüssig wirken. Denn als moralische Positionen sind sie überzeugend aufgrund moralischer und nicht aufgrund theologischer Gründe. Für die Einsicht, dass umweltschonendes Verhalten allgemeine Wertschätzung verdient, d.h. moralisch gut ist, bedarf es keiner schöpfungstheologischen Begründungen. Andererseits gibt es auch unter nachaufklärerischen Bedingungen noch theologisch-ethische Konzeptionen, die darauf insistieren, dass theologische Ethik gerade nicht die Moral, sondern etwas grundsätzlich anderes zum Gegenstand ihres Nachdenkens hat. Ein Beispiel ist die Ethik Dietrich Bonhoeffers, der die christliche Ethik dezidiert von aller Moral abgrenzt. Wer sich mit christlicher Ethik befasse, der müsse zuerst die beiden Fragen, die ihn überhaupt zur Beschäftigung mit dem ethischen Thema geführt haben, hinter sich lassen, nämlich die Fragen „wie werde ich gut?“ und „wie tue ich Gutes?“¹⁰. Damit weist Bonhoeffer die Wertschätzungs-Perspektive der Moral zurück. Stattdessen gelte es, „die ganz andere, von jenen beiden unendlich verschiedene Frage nach dem Willen Gottes zu stellen“¹¹. Der Ursprung der christlichen Ethik sei „nicht die Wirklichkeit der Normen und Werte, sondern die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus“¹². Es ist heute in kirchlichen und theologischen Kreisen populär, sich auf Bonhoeffer und dessen Auffassung, dass die Kirche eine Kirche für die Welt sein müsse, zu berufen, um damit das Engagement der Kirche auf dem Feld der Moral zu begründen. Doch Bonhoeffers Ethik handelt nicht von Moral, und er hätte das heutige Engagement von Theologie und Kirche ausgerechnet auf diesem Feld mit grösster Skepsis betrachtet. Andererseits steht eine ethische Konzeption wie die seine heute vor dem Problem, dass ihr die Plausibilität abhanden kommt in Anbetracht der tiefgreifenden, bis weit in die Kirche reichenden Moralisierung des Ethischen. Der Unterschied zwischen dem sittlich Guten und dem moralisch Guten ist auch innerhalb der heutigen theologischen Ethik kaum mehr präsent.

2. *Das moralisch Richtige: Tatsachenfeststellungen statt deontische Wertungen*

Es war 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

¹⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München: Chr. Kaiser 1992, 31.

¹¹ Ebd.

¹² AaO. 33.

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 *sittlich* oder *moralisch gut* oder *schlecht* bewerten. 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 sittlich bzw. 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 moralisch 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 in einer gegebenen Situation 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 erfordert ist. (Um Missverständnisse zu vermeiden, ist es in diesem Zusammenhang nicht unwichtig, zwischen der Rede von *moralisch richtigem Handeln* und der geläufigen Rede von *moralischem Handeln* zu unterscheiden. Bei Letzterer schwingt die Bewertung ‚gut‘ mit. Gemeint ist ein Handeln aus Gründen und Motiven, in Verbindung mit denen es, als Verhalten betrachtet, moralisch gut 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 der Beurteilung einer Handlung als ‚moralisch richtig‘ ist, so begriffen, ein hypothetisches bzw. konditionales Urteil enthalten: Die Handlung ist richtig, wenn und insofern der Massstab das

„Moralische“ in Gestalt des moralisch Guten ist. Handlungen können unter verschiedenen Gesichtspunkten richtig oder falsch sein. Mit der Wortverbindung „moralisch richtig“ wird zum Ausdruck gebracht, dass hier der Gesichtspunkt die Realisierung des moralisch Guten ist und dass unter diesem Gesichtspunkt die Handlung richtig ist. Anders ausgedrückt: *Wenn* das Ziel die Realisierung des moralisch Guten ist, *dann* ist die Handlung richtig. Unausgesprochen steht hier natürlich der Grundsatz im Hintergrund, dass das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden ist. In Verbindung mit diesem Grundsatz folgt aus der Beurteilung einer Handlung als „moralisch richtig“ das kategorische Urteil, dass die Handlung zu tun ist. Aber der Ausdruck „moralisch richtig“ für sich genommen impliziert lediglich ein hypothetisches Urteil.

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, folgt auch hier das kategorische Urteil, dass die Handlung vollzogen (unterlassen) werden muss. Aber der Ausdruck moralisch geboten (verboten) für sich genommen impliziert lediglich ein hypothetisches Urteil. 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 deontische Wertungen.

Aus alledem ergibt sich ein epistemischer Primat des moralisch Guten vor dem moralisch 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.

Zwei Überlegungen bleiben an dieser Stelle noch nachzutragen. Die erste betrifft eine in der Metaethik verbreitete These, wonach die moralische Qualität einer Handlung von nichtmoralischen Faktoren abhängt wie den Folgen der Handlung oder der Gesinnung des Handelnden. Es hat sich eingebürgert, die Beziehung zwischen der moralischen Qualität der Handlung und den nichtmoralischen Faktoren, von denen sie abhängt, ohne doch logisch daraus ableitbar zu sein, mit dem Ausdruck ‚*Supervenienz*‘ zu bezeichnen. Diese Beziehung gibt dem Denken Rätsel auf. Es scheint an Hexerei zu grenzen, dass moralische Qualität mit dem Gegebensein nichtmoralischer Faktoren gegeben sein soll. Folgt man der hier vertretenen Auffassung, dann stellt sich dieses Problem nicht. Dann nämlich bemisst sich die moralische Qualität einer Handlung nicht an ihrer Beziehung zu nichtmoralischen Faktoren wie dem aussermoralisch Guten z.B. in Gestalt von Glück, sondern an ihrer Beziehung zum moralisch Guten in Gestalt eines situationsentsprechenden Verhaltens. Was dabei das moralische Gutsein von Verhalten betrifft, so ist nach dem Gesagten die Feststellung, dass ein Verhalten *moralisch gut* ist, gleichbedeutend mit dem *Urteil*, dass es allgemein als *sittlich gut* bewertet zu werden verdient. Hier, bei der Verständigung darüber, ob ein Verhalten als sittlich gut bewertet zu werden verdient, spielen nichtmoralische Faktoren wie die Folgen des Verhaltens zweifellos eine entscheidende Rolle. Doch wenn ein Verhalten in Anbetracht seiner Folgen als sittlich schlecht bewertet wird, dann nicht unmittelbar aufgrund des Schlechtseins der Folgen, sondern *weil es diese Folgen nicht berücksichtigt*, d.h. weil das entsprechende Handeln mitsamt seinen Gründen und Motiven das erforderliche Entsprechungsverhältnis zur gegebenen Situation vermissen lässt. Das sittliche Schlechtsein des Verhaltens ist daher nicht konsequenzialistisch aus dem nichtsittlichen Schlechtsein der Folgen *abgeleitet*, sondern das Verhalten ist *in sich* sittlich schlecht. Hier kann der Begriff der Supervenienz in die Irre führen, weil er suggeriert, dass die sittliche bzw. moralische Qualität von Verhalten aufgrund von nichtsittlichen bzw. nichtmoralischen Faktoren „gegeben“ ist, über denen sie „superveniert“. Was wir bei dem Urteil ‚schlecht‘ vor Augen haben, das sind nicht bloss die Folgen, sondern das ist das Verhalten insgesamt in seinem Verfehlen der Situation. Das konsequenzialistische Missverständnis ist die Folge davon, dass man nur Handlungen im Blick hat und nicht Verhalten, d.h. Handlungen mitsamt ihren Gründen und Motiven. So scheint dann moralisches Gut- oder Schlechtsein von den Folgen abzuhängen, die eine

Handlung hat, statt von der Qualität eines Verhaltens in seinem Berücksichtigen oder Verfehlen der betreffenden Situation.

Auch der zweite Nachtrag betrifft die Bewertung von Handlungen. Gegen die These, dass evaluative Wertungen sich weder auf Handlungen noch auf Handlungsmotive, sondern vielmehr auf Verhalten beziehen, könnte eingewendet werden, dass es doch offensichtlich Handlungen gibt, die wir evaluativ als schlecht oder verwerflich bewerten. Ein Beispiel ist die Erniedrigung von Menschen; ein anderes die Folterung von Menschen. Dagegen lässt sich zurückfragen, ob wir bei diesen Wertungen tatsächlich nur eine Handlung vor Augen oder nicht vielmehr ein Verhalten, und sei es nur in dem Sinne, dass das Fehlen jeglicher Hemmung sowie die Fähigkeit, so etwas einem Menschen antun zu können, bei dem Urteil ‚verwerflich‘ mit im Blick ist? Worauf diese Beispiele aufmerksam machen, ist die Tatsache, dass es Verhaltensweisen gibt, die wir immer und unter allen Umständen, d.h. unabhängig von den jeweiligen Situationen, als moralisch schlecht und verwerflich bewerten.

3. *Die sittliche Substanz der Moral: Moralisches und sittliches Verhalten und Handeln*

Wenn nun das moralisch Gute grundlegend ist für die Moral: Lässt sich noch Genaueres darüber sagen, worin moralisch gutes Verhalten besteht? Wie gesagt, wird mit der Feststellung, dass ein Verhalten *moralisch gut* ist, zum Ausdruck gebracht, dass es als *sittlich gut* bewertet zu werden verdient. Insofern geht es bei der Frage, worin moralisch gutes Verhalten besteht, eigentlich um die Frage, worin sittlich gutes Verhalten besteht. Legt man die Formel ‚Sich *so* in einer *solchen* Situation zu verhalten ist gut‘ zugrunde, dann ist entscheidend für das sittliche 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 sittliche 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 sittlich Guten zum Ausdruck, welche in der Wendung ,Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist gut‘ *verhaltensbezogen* zum Ausdruck gebracht wird.

Die Tatsache, dass mit der Bewertung ,moralisch gut‘ *sittlich* gutes Verhalten bewertet wird, ist vor allem im Blick auf die moralische Motivation in Gestalt der Wertschätzung, mit der moralisches Verhalten belohnt wird, von Bedeutung. Denn sie hat die Implikation, dass ein Verhalten nur dann moralisch gut ist, wenn es gerade nicht selbstinteressiert auf die Wertschätzung 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. Hier scheint sich eine Schere aufzutun zwischen moralischer Motivation einerseits und den Gründen und Motiven des entsprechenden Handelns andererseits. Wie hat man sich das Verhältnis zwischen beidem vorzustellen?

Es war soeben davon die Rede, dass die Situation des erkrankten Nachbarn ein entsprechendes Handeln ,erfordert“. In der Literatur finden sich unterschiedliche 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“ (Løgstrup¹³).

¹³ Knud Eilert Løgstrup, Die ethische Forderung, 2. Aufl. Tübingen 1968.

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 der erlebten Präsenz von Situationen ein 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?

Folgt man der Linie des bisherigen Gedankengangs, dann spricht vieles für die folgende Antwort. Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und dem moralisch Guten. Während moralisches Gutsein nirgendwo in der Wirklichkeit angetroffen werden kann, tritt das sittlich Gute in wirklichem Verhalten in Erscheinung, z.B. in hilfsbereitem Verhalten wie in dem gegebenen Beispiel. Wie an früherer Stelle ausgeführt wurde, geht es dabei genauer gesagt um *Verhaltensmuster*, die in konkretem Verhalten aktualisiert werden: Sich *so* in einer *solchen* Situation zu verhalten ist gut. Es war bereits davon die Rede, dass solche Muster auf unterschiedliche Weise geprägt werden können. In einer religiösen, monotheistisch orientierten Gesellschaft kommt hierfür Gottes Wille und Gebot entscheidende Bedeutung zu. Darauf ist noch zurückzukommen. Unter den Bedingungen der Moderne hat die Verständigung einer *moral community* über die Bewertung des Verhaltens ihrer Mitglieder diese Funktion übernommen. Die solchermassen generierten Muster sittlich guten und schlechten Verhaltens werden von den Mitgliedern der betreffenden sei es religiösen oder moralischen Gemeinschaft verinnerlicht und in konkretem Verhalten wiedererkannt, was entsprechende Verhaltensbewertungen zur Folge hat.

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 sittlich gutem und schlechtem Verhalten geprägt werden, welche grundlegend sind für die sittliche und moralische Orientierung. Andererseits findet nur ein solches Verhalten Wertschätzung als moralisch 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 von der Wertschätzung Dritter zugunsten der Orientierung an der jeweiligen Handlungssituation bedeutet freilich nicht, dass Wertschätzung und Anerkennung

für das individuelle moralische Verhalten überhaupt keine Rolle spielen. Nach dem Gesagten liegt hierin das 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 Wertschätzung durch andere die *Selbstachtung* tritt. Über diese Verinnerlichung baut sich das Selbst eines moralischen Subjekts auf. Der drohende Verlust der Selbstachtung ist so begriffen das stärkste Motiv für moralisches Verhalten. (Für den religiös Gläubigen liegt demgegenüber das stärkste Motiv für sittliches Verhalten im drohenden Verlust der Gemeinschaft mit Gott.)

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 *sittlich 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.¹⁴ Wohlgemerkt handelt es sich dabei um Muster *sittlich* guten Verhaltens und somit bei dem „Anspruch“ der Situation um einen sittlichen, nicht moralischen Impuls (Løgstrup spricht deshalb bewusst von „*ethischer Forderung*“, die er von Moral unterschieden wissen will). Es ist dieser sittliche Anspruch, der sich in der Antwort niederschlägt, 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 der erlebten Präsenz von Situationen, mit denen wir konfrontiert sind, ein sittlicher Anspruch an unser Handeln ausgehen kann. Zu kritisieren ist

¹⁴ 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)

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 Dunkeln. 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 Bewertung 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, Pflichten und Rechte*

Nun wirft die Rede von Ansprüchen, Appellen, ethischen Forderungen usw., die von Situationen ausgehen können, noch einmal die Frage nach dem Stellenwert des Deontischen auf. Diesbezüglich ist es sinnvoll, drei Dinge auseinanderzuhalten. Das *Erste* sind die Anmutungen oder nötigen Impulse, die von der Präsenz von Situationen ausgehen können. Sie sind, um es mit einem Ausdruck von Knud Løgstrup zu sagen, „stumm“¹⁵, d.h. sprachlich noch unartikulierte. Wie gesagt, spricht viel dafür, dass solche Impulse aus verinnerlichten Mustern des sittlich Guten und Schlechten 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

¹⁵ Knud Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen, 2. Aufl. 1968, 23.

Handlung als moralisch geboten enthalten ist, nur dass es dort, in der Perspektive des moralisch Urteilenden, hypothetischen Charakter hat – ‚Wenn das moralisch 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 sittlich 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 Stufe der *moralischen Normen* erreicht. Zu unterscheiden ist also zwischen dem nötigen Impuls, der aufgrund verinnerlichter Muster des sittlich Guten von konkreten Situationen ausgehen kann, der sprachlichen Artikulation dieses Impulses und der Transformation dieser Artikulation ins Präskriptive in Gestalt moralischer Normen.¹⁶

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 Missbilligung und Entzug von Achtung sanktioniert – auch dies ein Punkt, der eine moralische Norm von dem sittlichen Anspruch bzw. nötigen Impuls einer Situation unterscheidet. 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 z.B. bis in seine Formulierung 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 sittlichen Impuls oder Anspruch der betreffenden Situationen gemäss ist. Wo immer dies der Fall ist, kann man davon sprechen, dass eine Norm in einem moralischen Sinne *gültig* ist. Die (faktische) *soziale*

¹⁶ In ganz ähnlicher Weise unterscheidet auch Løgstrup zwischen der situativ sich meldenden „ethischen Forderung“ und moralischen Normen. Løgstrup, aaO. 60f..

Geltung moralischer Normen innerhalb einer *moral community* beruht auf der Überzeugung ihrer Mitglieder, dass die Normen *moralisch gültig* sind. Werden moralische Normen strittig, dann 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 Verhalten sittlich gut ist, d.h. dass das korrespondierende 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 mit Sanktionen verbundene 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. In einer solchen Antwort würde sich ein konventioneller Charakter verraten, der sich an dem orientiert, was jeweils normativ in Geltung steht, nicht aber an dem, was eine gegebene Situation erfordert.

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 wie zum Beispiel dem utilitaristischen Prinzip 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. Darauf ist noch zurückzukommen.

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.¹⁷

Drittens haben moralische Normen die soziale Funktion, da, wo es an sittlicher 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 (d.h. ein Handeln, das aufgrund seiner Gründe und Motive als sittlich gut bewertet zu werden verdient). Denn solches Handeln ist dann an sanktionsbewehrten Normen statt an den betreffenden Situationen orientiert. In dieser Funktion kompensieren moralische Normen Schwächen und Defizite der sittlichen 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

¹⁷ 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/>

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. in sprachlicher Hinsicht: von Deskriptionen und Präskriptionen, unterteilt ist. Die Moral fällt dabei auf die Seite der Präskriptionen. Der Gedanke, dass die empirische Welt selbst moralisch imprägniert ist in Gestalt der sittlichen 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 vielmehr daran, ob die Handlung gültigen moralischen Normen gemäss ist, die für Situationen der gegebenen Art ein bestimmtes Handeln vorschreiben.

Was an dieser normenzentrierten Auffassung der Moral vor allem verwundert, 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? Der Konsequentialismus versucht sich damit zu behelfen, dass er für die Begründung der moralischen Gültigkeit von Normen auf *nichtmoralische* Kriterien in Gestalt des aussermoralisch Guten wie z.B. Glück rekuriert. Doch genau darin liegt einer der stärksten Einwände gegen ihn, nämlich in Gestalt der Frage, wie es möglich sein soll, aus aussermoralisch Gutem moralische Verbindlichkeit in Gestalt moralischer Normen herzuleiten. Bedarf es dazu nicht eines Begriffs des moralisch Guten?

Man kann sich die Problematik der normenzentrierten Auffassung von Moral an einer ethischen Konzeption wie jener von Jürgen Habermas verdeutlichen, auf die hier deshalb eingegangen werden soll, weil sie grossen Einfluss auf das ethische Denken der Gegenwart ausgeübt hat. „Sollsätze sind die zentralen Elemente der Sprache, in denen sich die Moral zu Wort meldet“¹⁸, so lautet die Prämisse dieser Konzeption. Nicht in der *evaluativen Bewertungspraxis* einer *moral community* liegt hiernach der Ursprung der Moral, sondern in

¹⁸ Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M. 1991, 119-226, 143.

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 in der Weise 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 Handeln, das sie verbindlich machen, *allgemein*, d.h. für jedermann 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 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“¹⁹

Abgesehen davon, dass hier die Moral auf Normen reduziert wird, besteht der zentrale Kritikpunkt 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“²⁰ –, 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

¹⁹ AaO. 134.

²⁰ 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-allgemeinguelteigkeit-erhoben-wird>

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.

Indem das von Habermas vorgeschlagene Normenbegründungsverfahren in Gestalt der Argumentationsregel U auf die Begründung der *intersubjektiven Geltung* von Normen zielt, zielt es auf eine Geltung, 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 deren moralische Gültigkeit, d.h. 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 im Interesse eines geordneten und konfliktfreien Zusammenlebens selbst 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*? Hier wiederholt sich ein Problem, das bereits für die Kantische Ethik kennzeichnend ist. Die Verallgemeinerbarkeit einer Maxime im Sinne des Kategorischen Imperativs sagt nichts über die moralische Richtigkeit oder Falschheit der betreffenden Handlung aus. 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. Nach der hier vertretenen Auffassung hat moralische Richtigkeit und Gültigkeit ihr letztinstanzliches Kriterium im moralisch Guten.

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 und Schlechten, 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 sittlich guten oder schlechten Verhaltens generiert werden, die von den Mitgliedern der *moral community* internalisiert werden und die für deren Verhalten leitend sind. Bei dieser Prüfung geht es um Fragen der Art, ob denn das, was als gut bewertet wird, tatsächlich als gut bewertet zu werden verdient, z.B. wenn man es im Lichte der Folgen betrachtet, die das betreffende Verhalten unter realen Bedingungen hat. Das ist dann freilich ein material orientierter Diskurs über Vorstellungen vom Guten und Schlechten und kein formales Begründungsprogramm für die intersubjektive Geltung von Normen. Letztlich ist es ein verkürzter Begriff von Reflexivität, der dem diskursethischen Programm zugrunde liegt. Dieses zielt darauf ab, überkommene Vorstellungen von Moral auf den Prüfstand zu stellen, indem gefragt wird, ob für sie ein Anspruch auf allgemeine Geltung erhoben werden kann. Aber es wird nicht der Moralbegriff auf den Prüfstand gestellt, der dabei in Anschlag gebracht wird, wonach die Moral in Normen besteht, für die ein Anspruch auf allgemeine Geltung erhoben wird, und der in seinem formalistischen Kern von Kant übernommen ist. Leitend ist nicht das Interesse *zu verstehen*, was Moral ist und wie sie in unser Leben eingebettet ist, sondern vielmehr das aufklärerische Interesse, ein philosophisch abgeleitetes Verständnis von Moral und von Moralbegründung allgemein zu etablieren. Das hat etwas Gewaltames.

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 und

das auf die sittliche Nötigung durch die Situation verweist, die mit diesem Satz *artikuliert* wird. Der Blick ist bei diesem Satz ganz auf die Situation gerichtet, von der die Nötigung ausgeht. Es macht Sinn, in Bezug auf das, was mit ihm artikuliert wird, von einer *sittlichen Pflicht* zu sprechen. Wer aus sittlicher Pflicht handelt, der handelt aufgrund der sittlichen Nötigung durch die betreffende Situation. Demgegenüber wird bei der Rede von einer *moralischen Pflicht* eine andere Perspektive eingenommen, nämlich die Perspektive des moralischen Urteils. Bezogen auf die an früherer Stelle unterschiedenen vier Perspektiven geht es hier um die vierte Perspektive, in der sowohl die Bewertung von Verhalten als moralisch gut als auch die Beurteilung von Handlungen als moralisch richtig lokalisiert ist. Das Urteil, dass eine Handlung moralische Pflicht ist, ist gleichbedeutend mit dem Urteil, dass die Handlung *moralisch geboten* ist, d.h. dass sie, soll das moralisch Gute realisiert und das moralisch Schlechte abgewendet werden, *vollzogen werden muss*. Nach dem früher Gesagten handelt es sich hierbei um kein deontisch wertendes Urteil, sondern um eine Tatsachenfeststellung, die die Beziehung der Handlung zum moralisch Guten und Schlechten betrifft. Zu erinnern ist auch hier daran, dass das moralisch Gute in *sittlich gutem* Verhalten besteht, bei dem das Handeln seine Gründe und Motive aus der betreffenden Situation bezieht. Insofern würde das moralisch Gute gerade verfehlt, würde das Handeln seine Gründe und Motive aus derartigen Pflichturteilen beziehen. Dass ein Handeln moralische Pflicht ist, also vollzogen werden muss, damit Gutes realisiert und Schlechtes abgewendet wird, das lässt sich einem anderen gegenüber auf keine andere Weise begründen als so, dass man ihm die betreffende Situation vor Augen stellt, um ihn solchermassen *sehend* zu machen für die *sittliche Pflicht*, um die es geht. Nur so kann auch er zu einem Handeln befähigt werden, mit dem einer gegebenen Situation entsprochen wird.

Auch für das Verständnis sittlicher und moralischer Pflichten kommt viel auf die Einsicht an, dass das, was den Handelnden auf die Situation, die er vor sich hat, reagieren lässt, nicht die Situation in ihrer absoluten Singularität ist, sondern vielmehr verinnerlichte *Muster* des sittlich Guten, die er in der Situation wiedererkennt und die ihn darauf einstellen, was in Situationen dieser Art zu geschehen hat. Der nötigende Impuls, unter dem er steht, also seine sittliche Pflicht, bezieht sich nicht unmittelbar auf *diesen* Menschen in *dieser* Situation, sondern vielmehr auf *einen* Menschen in einer *solchen* Situation, den er in *diesem* Menschen vor sich hat. Anders gesagt: Sittliche und 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 sittliche und moralische Pflichten von juristischen Pflichten, die sich auf Klassen von Individuen beziehen. Man kann dies auch so ausdrücken, dass juristische Pflichten sich auf den *generalisierten anderen* beziehen, während moralische Pflichten sich auf den *konkreten anderen* beziehen. Denn das unbestimmte Individuum ‚ein Mensch‘ treffen wir in der Realität immer nur in konkreten Individuen an, in *diesem* Menschen oder in *jenem*. Dieser Punkt ist in öffentlichen Debatten wie z.B. der deutschen Flüchtlingsdebatte in den Jahren nach 2015 nicht immer klar. Dort wird häufig so geredet – damals insbesondere von den Kirchen – als hätten wir moralische Pflichten gegenüber allen notleidenden und verfolgten Menschen dieser Welt. Die Folge ist eine heillose moralische Überforderung. Wenn, dann gibt es gegenüber einer solchen Klasse von Menschen lediglich moralisch motivierte juristische Pflichten, nämlich indem aufgrund der moralischen Erwägung, was es für *einen* Menschen bedeutet, einem solchen Schicksal ausgeliefert zu sein, rechtsverbindliche Regeln im Blick auf *jeden* notleidenden und verfolgten Menschen aufgestellt werden, die Staaten oder die internationale Gemeinschaft zu entsprechender Hilfe verpflichten. Anders gesagt: Der generalisierte andere fällt nicht in den Bereich des moralischen, sondern des politischen Handelns.

Die Unterscheidung zwischen moralischen und juristischen Pflichten ist nicht zuletzt für die Menschenwürde- und Menschenrechtsdebatte von Bedeutung. Menschenwürde zu haben heisst, ein Wesen zu sein, dem die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist.²¹ Als moralische Pflicht begriffen heisst dies, dass, soll das moralisch Gute realisiert und moralisch Schlechtes abgewendet werden, ein Mensch als Mensch anerkannt und geachtet werden muss. In Bezug auf *diesen* Menschen gilt das, weil er *ein* Mensch ist. Diese moralische Pflicht ist eine *vollkommene Pflicht*, insofern genau definiert ist, in Bezug auf wen sie besteht, nämlich in Bezug auf *einen* Menschen, und was sie beinhaltet, nämlich Anerkennung und Achtung als Mensch. Daher kann sich ein Mensch auf diese moralische Pflicht berufen und als *ein Mensch* daraus einen gültigen moralischen Anspruch bzw. ein moralisches Recht ableiten, nämlich als Mensch anerkannt und geachtet zu werden. Wird ihm dies verweigert, dann geschieht moralisch Schlechtes. Unter dem Gesichtspunkt, was Anerkennung und Achtung als Mensch konkret bedeutet, kann dieses moralische Recht in viele einzelne moralische Rechte ausbuchstabiert werden. Werden nun diese moralischen

²¹ Vgl. hierzu den Text *Human Dignity and Human Rights* in diesem Buch.

Rechte als juristische Rechte kodifiziert, dann werden aus den Rechten *eines* Menschen einklagbare Rechte *jedes* Menschen. In dieser Weise sind die Menschenwürde als moralisches Konzept und die Menschenrechte als moralische und juristische Konzepte miteinander verknüpft. Die Überlegung zeigt im Übrigen, dass und wie auch der Begriff der moralischen Rechte unter der allumfassenden Klammer des moralisch Guten steht. Dass etwas ein moralisches Recht ist, bedeutet, dass es ein gültiger Anspruch ist, den ein Mensch unter der Voraussetzung hat, dass im menschlichen Zusammenleben moralisch Gutes realisiert und moralisch Schlechtes vermieden werden soll. Gegenüber Menschen, die diese Voraussetzung nicht teilen – zu denken ist hier etwa an religiös fanatisierte Menschen –, lassen sich weder moralische Pflichten noch moralische Rechte geltend machen.

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, nämlich in Gestalt moralischer Normen. Die zentrale These dieser Überlegungen bleibt davon freilich unberührt, nämlich dass es in der Moral keine deontisch wertenden *Urteile* gibt. Wie gesagt, handelt es sich bei Feststellungen, die von Ausdrücken wie ‚moralisch richtig‘, ‚moralisch geboten‘, moralische Pflicht usw. Gebrauch machen, um deskriptive Tatsachenfeststellungen. Oben wurde gesagt, dass sich die moralische Gültigkeit moralischer Normen daran bemisst, ob die Handlung, die sie vorschreiben, moralisch richtig ist. Das bedeutet, dass die moralische Gültigkeit moralischer Normen ihr Kriterium in deskriptiven Tatsachenfeststellungen hat. Damit hat sich zugleich eine Entscheidung ergeben im Blick auf eine Frage, die in der Metaethik kontrovers diskutiert wird, nämlich was in sprachlicher Hinsicht basal für die Moral ist, ob Präskriptionen (Normen, Regeln, Sollensvorschriften) oder Urteile. Basal sind Urteile, nämlich einerseits evaluative Urteile bezüglich des moralisch Guten und andererseits deskriptive Urteile bezüglich des moralisch Richtigen und Gebotenen. Moralische Normen haben ihr Gültigkeitskriterium in derartigen Urteilen.

Die Meinung, dass es in der Moral deontisch wertende Urteile gibt, dürfte zu einem wesentlichen Teil darauf zurückzuführen sein, 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*. Demselben Missverständnis ist der Satz ‚Es gibt eine Pflicht, in dieser Situation so zu

handeln!‘ ausgesetzt. Als Artikulation des nötigen Impulses, der von einer Situation ausgeht, bringt er zum Ausdruck, dass *die Situation* Grund gibt, so zu handeln. Doch auch hier liegt es nahe, ihn selbst als einen Handlungsgrund aufzufassen, womit er sich in ein deontisch 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 Existenz vorstellen soll.

5. *Moralische Werte*

Es war wiederholt die Rede von Verhaltensmustern, die in konkretem Verhalten wiedererkannt werden und aufgrund deren dieses als sittlich gut oder schlecht beurteilt wird. Nun sind solche Muster nicht nur für die *Beurteilung* von Verhalten von Bedeutung. Menschen können sich zu ihrem Verhalten ins Verhältnis setzen unter der Fragestellung, wie sie sich verhalten *wollen*, d.h. welche Muster sittlich guten Verhaltens für ihr eigenes Verhalten bestimmend sein sollen. Damit wird das sittlich Gute zum Gegenstand einer bewussten Entscheidung oder Wahl gemacht und als Option für das eigene Verhalten *bewertet*. Es ist dies die Weise, wie aus ihm *sittliche Werte* hervorgehen. Sittliche Werte sind Muster sittlich guten Verhaltens wie Liebe, Güte oder Grosszügigkeit, in Bezug auf die Menschen sich entscheiden, dass sie für ihr eigenes Verhalten massgebend sein sollen. Die Muster sind nicht schon als solche Werte, sondern sie werden es dadurch, dass sie in dieser Weise zu Leitorientierungen für das eigene Verhalten gemacht werden.

Was die Rede von *moralischen Werten* betrifft, so liegt es nach dem soeben Gesagten nahe, darunter die Orientierung an Mustern moralisch guten Verhaltens zu verstehen, das heisst genauer gesagt: an Mustern sittlich guten Verhaltens, insofern diesem allgemeine Wertschätzung als sittlich gut geschuldet ist. Nun wäre freilich die Entscheidung, sich in seinem Verhalten an solchen Mustern zu orientieren, genauso wie bei sittlichen Werten eine individuelle Entscheidung ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Daher würde bei diesem Verständnis der Sinn verfehlt, der im Ausdruck ‚moralische Werte‘ enthalten ist, nämlich dass es sich dabei um allgemeinverbindliche Werte handelt. Wie gesagt ist die Feststellung, dass ein Verhalten moralisch gut ist, gleichbedeutend mit dem Urteil, dass ihm allgemeine Wertschätzung als ein sittlich gutes Verhalten geschuldet ist. Dies lässt sich auf das Verständnis moralischer Werte übertragen: Die Feststellung, dass etwas ein moralischer Wert ist, ist gleichbedeutend mit dem Urteil, dass es allgemeine Anerkennung als ein sittlicher Wert verdient und dass daher die Mitglieder der *moral community* sich in ihrem Verhalten hieran

orientieren sollten. Ist für die Orientierung an sittlichen Werten die Frage leitend, an welchen Mustern sittlich guten Verhaltens Menschen ihr Verhalten orientieren *wollen*, so geht es bei moralischen Werten um die Frage, an welchen Mustern sittlich guten Verhaltens Menschen ihr Verhalten orientieren *sollten*. Im Unterschied zu dem *Sollen*, das für moralische Normen charakteristisch ist, spiegelt sich in diesem *Sollten* die Tatsache wider, dass die Aneignung von etwas als Wert für das eigene Verhalten auf einer willentlichen Entscheidung beruht, weshalb sie nicht einfach vorgeschrieben, sondern nur empfohlen werden kann.

Sittlicher Wert ist nichts, was in der Wirklichkeit in einem Verhalten angetroffen werden kann. Darin kann nur sittliches Gutsein z.B. in Gestalt fürsorglichen oder hilfsbereiten Verhaltens angetroffen werden, nicht aber das, was sittlichen Wert konstituiert, nämlich die *Bewertung* von sittlich Gutem als vorzugswürdig für die eigene Verhaltensorientierung. Analoges gilt für moralischen Wert. Die Rede von Werten impliziert daher eine Trennung zwischen Werten einerseits und der empirischen Wirklichkeit andererseits. Dies spiegelt sich in der geläufigen Rede von ‚Tatsachen und Werten‘. Als Leitorientierungen sind Werte darauf angelegt, in Verhalten verwirklicht zu werden, aber sie sind und bleiben von dieser Verwirklichung verschieden.

Dies charakterisiert nicht nur sittliche und moralische Werte. Die vorstehenden Überlegungen lassen sich in ganz derselben Weise auch für andere Arten von Werten durchspielen. So wird allgemein Glück als etwas Gutes bewertet, und zwar in einem nichtsittlichen bzw. nichtmoralischen Sinne des Wortes ‚gut‘. Glück wird zu einem *subjektiven Wert*, wenn Menschen ihm eine Bedeutung für ihr Leben zumessen, indem sie es zum Ziel ihres Handelns und Verhaltens machen. Im Wertediskurs schliesslich geht es um die Frage, ob Glück auch ein *intersubjektiv gültiger* oder *allgemeingültiger Wert* ist in dem Sinne, dass es *allgemeine Anerkennung als Wert* verdient und mithin Menschen ihr Leben daran ausrichten sollten, und falls ja, wie dieser Wert im Verhältnis zu anderen Werten zu gewichten ist, zu denen er in Spannung stehen kann. Ein anderes Beispiel: Eine naturbelassene Landschaft kann etwas Schönes, mitunter Erhabenes sein. Sie wird zu einem subjektiven Wert, wenn Menschen ihr eine Bedeutung für ihr Leben zumessen, indem sie solche Landschaften aufsuchen, um sich an ihrer Schönheit zu erfreuen, oder indem sie sich für ihre Erhaltung einsetzen. Im Wertediskurs geht es um die Frage, ob eine solche Landschaft allgemeine Anerkennung als ein Wert verdient, z.B. mit der Folge, dass politische Anstrengungen für ihre Erhaltung unternommen werden sollten, und wie im Konfliktfall dieser Wert zu gewichten ist im

Verhältnis zu anderen, z.B. ökonomischen Werten wie Arbeit und Wohlstand für die betreffende Region, etwa wenn es um die Ansiedlung eines Industrieprojekts geht.

In diesen Beispielen zeigt sich ein gemeinsames Muster. Die Rede von Werten setzt voraus, dass die Bedeutung, die die Dinge im Leben von Menschen haben, nicht von irgendwo her vorbestimmt ist, sondern dass die Menschen selbst sie den Dingen zumessen. Erst mit der Emanzipation von religiösen und philosophischen Vorstellungen von einer kosmischen Ordnung bzw. einem Bedeutungsuniversum und der Individualisierung der Vorstellungen vom ‚guten Leben‘ wird so etwas wie die Rede von ‚Werten‘ überhaupt möglich. Werte sind daher eine spezifisch moderne Erscheinung, und zwar aus denselben Gründen, wie die Moral dies ist. Bei Aristoteles ist es dem Menschen durch seine Natur vorherbestimmt, nach Glück im Sinne der *Eudaimonia* zu streben und sich dabei einen tugendhaften Charakter anzueignen. Im Christentum ist es die Absicht des Schöpfers, die dem Menschen in allem Geschaffenen begegnet und die den Dingen ihre Bedeutung für das menschliche Leben verleiht. Dass das menschliche Zusammenleben durch die Liebe bestimmt sein soll, ist hier durch Gottes Gebot vorgegeben und beruht nicht auf einer Wertentscheidung auf Seiten des Menschen. So wenig man in der Bibel Moral findet, so wenig findet man dort Werte. Es ist daher kein Zufall, dass der Wertbegriff innerhalb der Theologie, jedenfalls der evangelischen, hochumstritten ist. Die Rede von Werten füllt die Leerstelle, die mit dem Verblässen überkommener Vorstellungen von einer vorgegebenen Ordnung und Bedeutung der Dinge entstanden ist, und sie gibt der Individualisierung der Lebensentwürfe sprachlichen Ausdruck.

Damit ist freilich eine Lage entstanden, in der die gesellschaftliche Integration und Kooperation ihrer bisherigen Grundlage beraubt ist und auf ein neues Fundament gestellt werden muss. Denn wenn alle nur ihren subjektiven Wertpräferenzen folgen würden, ohne dass es Verständigung darüber gäbe, wäre der soziale Zusammenhalt bedroht und Kooperation nicht mehr möglich. Daher bedarf es im Interesse der Koordinierung der subjektiven Wertentscheidungen der Individuen der Verständigung über *allgemein gültige* Werte, d.h. des *Wertediskurses*. Politische Anstrengungen z.B. für den Erhalt von Biotopen und naturbelassenen Landschaften sind nur auf der Grundlage solcher Verständigung denkbar und möglich. Diese Überlegung macht deutlich, dass moralische Werte nur ein Spezialfall eines umfassenderen Phänomens sind. Das zeigt sich nicht zuletzt in der Ethik der Gegenwart, zu deren Gegenstandsbereich, insoweit es um Werte geht, weniger moralische als vor allem

nichtmoralische Werte gehören wie z.B. der Wert des menschlichen Lebens in der Bio- und Medizinethik oder der Wert eines Biotops in der Naturethik.

Der Begriff des *moralischen Werts* führt demgegenüber in der Ethik der Gegenwart eher ein Schattendasein (sieht man von einem fragwürdigen Gebrauch des Wert-Begriffs ab, bei dem alle Arten von Werten, mit denen die Ethik sich befasst, als irgendwie moralische Werte begriffen werden und zwischen sittlichen und anderen Werten nicht unterschieden wird; dazu verleitet ein Ethik-Begriff, wonach Ethik Reflexion auf Moral ist,²² was bedeutet, dass alles, was Gegenstand ethischer Reflexion ist, der Moral zugeordnet werden muss). Das hat seinen Grund vor allem in einer Auffassung von Moral, für die der Normbegriff konstitutiv ist. Innerhalb einer solchen Moralauffassung ist für den Begriff des moralischen Wertes kein Platz. Beispielhaft hierfür ist der einleitend erwähnte Aufsatz von Jürgen Habermas über den pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. Wertentscheidungen, die die Frage betreffen, „welches Leben man führen möchte“, werden darin dem ethischen Gebrauch der praktischen Vernunft zugeordnet. Im Unterschied zu moralischen Fragen sind derartige Wertfragen nicht verallgemeinerungsfähig. Daher muss das Zusammenleben und die Kooperation der Individuen über moralische Normen gewährleistet werden. Nicht die allgemeine Geltung von sittlichen Werten wie Rücksicht, Hilfsbereitschaft, Solidarität usw., sondern die allgemeine Geltung von moralischen Normen ist für ein gedeihliches Zusammenleben entscheidend. Innerhalb des durch geltende Normen gesetzten Rahmens steht es jedem frei zu bestimmen, an welchen Werten er sein Leben und Handeln orientieren will, ohne dass er irgendjemandem Rechenschaft darüber schuldig ist. Dies ist das liberale Ideal der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Das zentrale Problem der Ethik ist hier die Normenbegründung.

Die Vorstellung von einer dem Menschen vorgegebenen, nicht durch ihn selbst gestifteten sinnhaften Ordnung der Dinge, die durch den Wertbegriff eigentlich abgelöst wird, spielt gleichwohl innerhalb der Wertphilosophie eine eminente Rolle, nämlich in Gestalt der Auffassung, dass Werten ein subjektunabhängiges, objektives Sein zukommt. So begriffen werden sie durch eine spezifische Art von *Erkenntnis* aufgefunden und die Orientierung an ihnen beruht auf dieser Erkenntnis ihres Wertcharakters – und nicht etwa darauf, dass Menschen sie zu Werten für sich selbst *machen*. Innerhalb der Wertphilosophie ist diese Auffassung unter der Fragestellung diskutiert worden, ob Werte *sind* oder ob Werte *gelten*.

²² Vgl. Marcus Düwell u.a. (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2002, 2.

Letzteres impliziert einen Bezug zu Subjekten, für die sie gelten. Doch wenn sie nur gelten: Können sie dann überhaupt so etwas wie ethische Verbindlichkeit fundieren? In gewissem Sinne wiederholt sich diese Debatte in der heutigen angewandten Ethik: *Hat* ein Biotop einen Wert, der allen menschlichen Wertungen vorgegeben ist und der zu seiner Erhaltung verpflichtet, oder *gilt* es lediglich als wertvoll? Wenn Letzteres der Fall ist, inwiefern gibt es dann irgendeine Verpflichtung zu seiner Erhaltung? Solche Fragen können in grundsätzliche Zweifel am Wertedenken überhaupt stürzen. Wird nicht das sittlich Gute in seiner Bedeutung für das menschliche Leben gerade *entwertet*, wenn es diese Bedeutung erst dadurch erlangt, dass Menschen ihm Bedeutung für ihr Leben zumessen, indem sie es in den Rang sittlicher Werte erheben? Wird etwas nicht damit, dass es zu einem Wert erklärt wird, nur noch „als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen“ und damit „seiner Würde beraubt“, wie Martin Heidegger meinte?²³

Die Antworten auf diese Fragen ergeben sich aus den vorstehenden Überlegungen. *Erstens* kommt Werten kein subjektunabhängiges, objektives Sein zu. Aus sittlich Gutem in Gestalt bestimmter Verhaltensmuster wird sittlicher Wert, indem Menschen es als Option für ihr eigenes Verhalten bewerten und sich daran orientieren. Dieser Punkt ist wichtig im Blick auf die Rede von einer „Entstehung der Werte“²⁴. Wären Werte subjektunabhängig gegeben, dann könnte man zwar von einer Entstehung und einem Wandel von *Wertüberzeugungen* sprechen, nicht aber von einer Entstehung von *Werten*. *Zweitens* ist das sittlich Gute, das Menschen solchermassen bewerten, ihrer Bewertung vorgegeben. Es wird nicht erst dadurch sittlich gut, dass Menschen es in den Rang eines sittlichen Werts erheben. So wie etwas auch nicht erst dadurch schön ist, dass es für Menschen zu einem ästhetischen Wert wird. Aus dieser Vorgegebenheit bezieht die Vorstellung von einem subjektunabhängigen, objektiven Sein von Werten ihre vordergründige Plausibilität. Man unterscheidet dann nicht zwischen sittlich Gutem und sittlichem Wert. Weil das sittlich Gute z.B. in Gestalt von Freundlichkeit, Güte oder Liebe subjektunabhängig gegeben ist, deshalb scheinen auch die entsprechenden sittlichen Werte subjektunabhängig gegeben zu sein. *Drittens* ist nicht nur das sittlich Gute der Bewertung als sittlicher Wert vorgegeben, sondern auch der *Grund*, dessentwegen es als sittlicher Wert bewertet wird. Dieser Grund liegt in seinem sittlichen Gutsein, d.h. in der Bedeutung, die ihm für das menschliche Leben und Zusammenleben zukommt und die im eigenen Leben erfahren wird. Es verhält sich keineswegs so, dass das sittlich Gute erst dadurch Bedeutung für das eigene Leben gewinnt, dass es als sittlicher Wert angeeignet wird.

²³ Zitiert nach: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, 567.

²⁴ Hans Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

Vielmehr gilt das Umgekehrte, nämlich dass es als sittlicher Wert angeeignet wird aufgrund der Bedeutung, die es für das eigene Leben und das menschliche Leben überhaupt hat. Insofern kann keine Rede davon sein, dass das sittlich Gute durch seine Aneignung als Wert entwertet wird. Es erfährt hierdurch vielmehr eine Bestätigung seines sittlichen Gutseins. Auch dies gilt analog für andere, z.B. ästhetische Werte. *Viertens* macht die Rede, dass Werte nicht *sind*, sondern *gelten*, Sinn. Liebe ist nicht an sich ein sittlicher Wert, sondern sie *gilt* demjenigen als sittlicher Wert, der sich in seinem Verhalten an ihr orientiert. Das bedeutet nun freilich *fünftens* keineswegs, dass die Rede von Werten in subjektive Beliebigkeit und Wertrelativismus führt. Dass Menschen sich an sittlichen Werten orientieren, hat, wie gesagt, *Gründe*, die im sittlich Guten liegen, nämlich in der Bedeutung, die dieses für das menschliche Leben und Zusammenleben hat. Diese Gründe können auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit hin befragt werden, d.h. daraufhin, ob sie nicht Gründe auch für andere Menschen sind, sich in dieser Weise zu orientieren. Das aber ist gleichbedeutend mit der Frage, ob die fraglichen sittlichen Werte nicht *moralische Werte* sind, also aus eben diesen Gründen allgemeine Anerkennung als sittliche Werte verdienen. Wie gesagt, wird solchermassen aus der Frage, wie Menschen sich in ihrem Verhalten orientieren *wollen*, die Frage, wie sie sich orientieren *sollten*. Es verhält sich also keineswegs so, dass damit, dass Werten ein *Gelten* zuerkannt wird anstelle eines *Seins*, die Fundierung moralischer oder ethischer Verbindlichkeit unmöglich wird. Und ebenso wenig lässt sich die Meinung halten, dass Werte nicht verallgemeinerungsfähig sind und daher keiner Rechenschaftspflicht unterliegen, weshalb das Zusammenleben allein über die Allgemeingültigkeit von Normen gewährleistet werden muss, wie dies eine bestimmte liberale Auffassung ist. Ganz im Gegenteil bemisst sich die Antwort auf die Frage, welche moralische Normen eine *moral community* für das Verhalten ihrer Mitglieder als verbindlich erachtet, daran, an welchen allgemeingültigen Werten sie sich orientiert. Insofern kommt dem Wertediskurs eine fundierende Bedeutung für den Normendiskurs zu.

Vom Wertbegriff wird heute teilweise ein inflationärer Gebrauch gemacht. Nicht immer ist dabei klar, was genau gemeint ist. So ist es üblich geworden, die Menschenwürde und die Menschenrechte als „Werte“ zu bezeichnen. Doch was für eine Art von Werten soll das sein? Ersichtlich handelt es sich dabei weder um sittliche noch um moralische Werte. Denn dabei geht es um Muster sittlich guten *Verhaltens*. Demgegenüber basieren die Begriffe der Menschenwürde und der Menschenrechte auf dem Begriff der moralischen *Pflicht*, und dabei geht es um *Handlungen*, nicht um Verhalten. Menschenwürde zu haben heisst, ein Wesen zu

sein, das als Mensch anerkannt und geachtet werden *muss*. Diese Pflicht darf nicht verwässert werden dadurch, dass die Menschenwürde zu einem Wert erklärt wird, d.h. zu etwas, in Bezug auf das Menschen eine Wahl treffen können, nämlich ob sie sich in ihrem Verhalten daran orientieren wollen oder nicht.

Nun steht allerdings der Begriff der moralischen Pflicht unter der Klammer des moralisch Guten, und zwar in Gestalt eines hypothetischen Vorbehalts, der auch für diese Pflicht gilt: Ein Mensch *muss* als Mensch anerkannt und geachtet werden, *wenn* das moralisch Gute realisiert und das moralisch Schlechte vermieden werden soll. Dahinter steht der Gedanke, dass eine Handlung (Unterlassung) moralisch geboten ist, wenn nur durch sie ein Verhalten realisiert (vermieden) werden kann, das moralisch gut (schlecht) ist. Das bedeutet, dass es auch bei der Pflicht der Achtung der Menschenwürde in letzter Instanz um das sittlich und moralisch *Gute* geht, nämlich in Gestalt ihrer Respektierung. Hier nun liegt in der Tat ein Ansatzpunkt für die Wertterminologie. Es bedeutet allerdings, dass die Rede von der Menschenwürde als einem sittlichen und moralischen *Wert* sich nicht eigentlich auf die Menschenwürde bezieht, sondern auf das sittlich und moralisch Gute ihrer *Respektierung*, und zwar als Leitorientierung für individuelles und gemeinschaftliches Verhalten und Handeln. Die Rede vom „Wert“ der Menschenwürde und der Menschenrechte hat sich freilich so sehr eingebürgert, dass sie ihrer Unschärfe zum Trotz im Folgenden beibehalten werden soll.

Es gibt noch eine zweite Bedeutung, in der diese Rede vorkommt. Im Kontrast zu politischen und gesellschaftlichen Zuständen, bei denen die Menschenwürde und die Menschenrechte missachtet werden, sind politische und gesellschaftliche Zustände, bei denen sie in Geltung stehen, etwas evidentermassen Gutes, und zwar in einem nichtmoralischen Sinne des Wortes ‚gut‘. Solche Zustände werden zu einem Wert, wenn Menschen sie als etwas bewerten, das politisch erstrebenswert ist oder für das sie sich einsetzen wollen oder das sie zumindest im Rahmen ihrer politischen Möglichkeiten unterstützen wollen. Dieses ihr Verhalten wiederum kann als sittlich oder moralisch gut bewertet werden. Aber das ändert nichts daran, dass das, wofür sie sich einsetzen, ein nichtmoralisches Gut ist. Wenn in der politischen Debatte von Menschenwürde und Menschenrechten als gemeinsamen Werten die Rede ist, dann dürfte vor allem diese nichtmoralische Bedeutung im Vordergrund stehen, bei der es um ihre politische Verwirklichung und Gewährleistung geht. So schwingt in der Rede von Menschenwürde und Menschenrechten als Werten beides mit, eine moralische und eine nichtmoralische

Bedeutung, und häufig lässt sich nur aus dem Kontext erschliessen, was gemeint ist bzw. im Vordergrund steht.

Die Menschenwürde und die Menschenrechte sind herausragende Beispiele dafür, welche eminente Bedeutung der Tatsache zukommt, dass Werte geschichtlich *tradiert* werden können. Genauer gesagt sind es die *Einstellungen*, kraft deren sie Werte sind, die tradiert werden, nämlich die *Orientierung an ihnen als Werten* für das individuelle und gemeinschaftliche Verhalten und Handeln. Es war davon die Rede, dass die Bewertung von etwas als Wert auf *Gründen* beruht, und zwar auf Gründen, die in dem als Wert Bewerteten – z.B. sittlich Guten – selbst liegen. Um sich über die Geltung geschichtlich tradierter Werte Rechenschaft zu geben, ist es daher aufschlussreich, sich die Gründe zu vergegenwärtigen, die zu ihrer Entstehung als Werten führten. Wie gerade das Beispiel der Menschenwürde und der Menschenrechte zeigt, geht es dabei um historische Erfahrungen, die Menschen gemacht haben. Solche Erfahrungen können einerseits in einer rein historischen Perspektive ins Auge gefasst werden, nämlich als *Erklärungen* dafür, dass es zur Entstehung der betreffenden Werte gekommen ist. Anders verhält es sich, wenn jene Erfahrungen mit der Intention in Erinnerung gerufen werden, sich der geschichtlichen Gründe für die *Geltung* dieser Werte zu vergewissern, und zwar unter der Fragestellung, ob diese Gründe nicht auch für die Gegenwart Gültigkeit haben und mithin eine Gegenwartsgeltung dieser Werte begründen.

Dies ist in gewissem Sinne das ethische Programm von Ernst Troeltsch gewesen, das dieser in Auseinandersetzung mit dem Historismus entwickelt hat. Gegenüber einem „schlechten Historismus“, der positivistisch historische Sinngebilde als bloße Tatsachen der Vergangenheit begreift, ohne selbst wertend Stellung zu nehmen, schwebte Troeltsch eine Form der historischen Untersuchung vor, die historische Sinngebilde als Quelle und Grundlage für die Idealbildungen und Wertentscheidungen in der Gegenwart rekonstruiert und in dieser Weise eine Kontinuität herstellt zwischen historisch entstandenem Sinn und der Sinnorientierung in Gegenwart und Zukunft. Troeltsch reagierte damit auf die in seiner Zeit tief empfundene Krise, in die das Projekt einer rationalen Wertbegründung mit universalem Geltungsanspruch durch den Historismus und dessen Einsicht in die historische und kulturelle Relativität der Werte geraten war. Wie viele seiner Zeitgenossen sah auch Troeltsch seine Zeit vor die Herausforderung gestellt, die Alternative zwischen Kant einerseits und Nietzsche andererseits zu überwinden und einen Weg der Vergewisserung der Geltung von Werten zu

finden, der die durch den Historismus entstandene Lage ernst nahm, aber über jenen „schlechten Historismus“ hinausführte.

In seinem Buch „Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte“²⁵ hat Hans Joas dieses Programm aufgegriffen und für das Konzept der Menschenrechte fruchtbar zu machen versucht. Ganz im Sinne dieses Programms vertritt er dabei die These, dass die Geltung von Werten über die Rekonstruktion ihrer Genese aufgewiesen, ja begründet werden kann, entgegen der verbreiteten Meinung, dass Genesis und Geltung nichts miteinander zu tun haben.²⁶ In Abgrenzung von Nietzsches „Genealogie der Moral“, die darauf abzielte, die Geltung von Werten zu unterminieren und aufzulösen, spricht Joas diesbezüglich von einer „affirmativen Genealogie“. Eben diese findet er bei Troeltsch vorgedacht, dem ein eigenes Kapitel gewidmet ist, in welchem dessen Konzeption luzide rekonstruiert wird.²⁷

Für ein genaues Verständnis der affirmativen Genealogie von Werten hängt Entscheidendes davon ab, wie der Ausdruck ‚Geltung‘ interpretiert wird. Es gibt diesbezüglich ein nahe liegendes Missverständnis, nämlich dass dieser Ausdruck statt auf Werte auf *Werturteile* bezogen wird wie z.B. das Urteil ‚Die Menschenwürde ist ein Wert‘. Eben damit tut sich der vielbeschworene Graben zwischen Genesis und Geltung auf. Denn weder ist dieses Urteil, noch ist das, was es beinhaltet, ein historischer Sachverhalt, in Bezug auf den von einer ‚Genese‘ gesprochen werden könnte. Letzteres ist lediglich im Blick auf die *Überzeugung* möglich, dass die Menschenwürde ein Wert ist. Das bedeutet, dass sich die Begriffe *Genesis* und *Geltung* auf zwei verschiedene Dinge beziehen, die *Überzeugung* einerseits und das Urteil andererseits. Die Rekonstruktion der historischen Genese der *Überzeugung* aber kann nicht die Wahrheit des Urteils begründen. Denn aus deskriptiven Feststellungen über historische Sachverhalte lässt sich kein wertendes Urteil ableiten.

Ganz anders verhält es sich, wenn der Ausdruck ‚Geltung‘ in dem Sinne verstanden wird, wie er der Rede von der *Geltung von Werten* zugrunde liegt, also im Sinne der Redeweise ‚etwas gilt (für) XY als Wert‘. Nach dem Gesagten beruht diese Art von Geltung auf *Gründen*, die zu der *willentlichen Entscheidung* bewegen, sich an dem Betreffenden als Wert zu orientieren. Die Rekonstruktion der historischen *Genese* tradiertter Werte wie der Menschenwürde und der Menschenrechte hat hier den Sinn, sich diese Werte auf dem Wege der Vergewisserung ihrer

²⁵ Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin: Suhrkamp, 2011.

²⁶ AaO. 14.

²⁷ AaO. 147-203.

historischen Gründe in Gestalt von menschlichen Erfahrungen in bewusster Entscheidung anzueignen und ihnen damit *Geltung* für die Gegenwart *zu verleihen*. Die historischen Gründe werden dabei auf ihre Verallgemeinerbarkeit im Blick auf die Gegenwart befragt, nämlich ob sie überzeugende Gründe auch für uns sind, die wir heute leben. Anders, als Hans Joas meint, lässt sich allerdings auf diesem Wege kein „Universalismus der Werte“²⁸ begründen. Denn es ist keineswegs ausgemacht, dass die historischen Gründe, die *uns* dazu bewegen, überkommene Werte zu unseren Werten zu machen, auch andere Menschen und insbesondere Menschen anderer Kulturen überzeugen, so dass sie dasselbe tun.²⁹ Nimmt man die Subjektabhängigkeit, die im Begriff der Geltung von Werten enthalten ist, wirklich ernst, dann ist die Vorstellung, man könne ein methodisches Verfahren entwickeln, mit dem sich eine universale Geltung von Werten begründen lässt, verfehlt. Denn man kann nicht etwas, das in der willentlichen Entscheidung von Menschen liegt, an dieser Entscheidung vorbei als gültig dekretieren. In dieser Vorstellung liegt vielmehr die Gefahr, dass der Begriff der Geltung irgendwie doch subjektunabhängig gedacht wird, nämlich im Sinne der universalen Geltung des *Werturteils*, dass die Menschenwürde und die Menschenrechte Werte sind.³⁰ Dieses Werturteil aber lässt sich nicht auf dem Wege einer historischen Genealogie begründen.

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

Auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen zur Verankerung der Moral im evaluativen Wertungsmodus ist es nicht leicht zu verstehen, dass sich in der Moderne eine Moralauffassung hat durchsetzen können, der zufolge der deontische Wertungsmodus grundlegend ist für die Moral. In einem Aufsatz aus den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts über „Moderne Moralphilosophie“³¹ hat Elizabeth Anscombe hierzu eine bedenkenswerte These aufgestellt. Danach ist das, was in der Moralphilosophie unter dem Begriff des Deontischen zusammengefasst wird, also Begriffe wie das moralische Sollen,

²⁸ AaO. 15.

²⁹ Hier dürfte Richard Rorty, von dem sich Hans Joas in einer Anmerkung kritisch abgrenzt (aaO. 170f), schärfer gesehen haben als Joas.

³⁰ Manche Formulierungen von Hans Joas legen einen solchen Wertobjektivismus nahe, obgleich er diesen gerade vermeiden will. So etwa die Formulierung: „Wir ergreifen unsere Werte nicht, sondern wir werden von ihnen ergriffen...“ (aaO. 164). Weder ergreifen wir unsere Werte, was ja bedeuten würde, dass sie schon da sind und von uns lediglich ergriffen werden, noch werden wir von ihnen ergriffen, was ebenfalls bedeuten würde, dass sie ohne uns schon da sind. Hier wird nicht unterschieden zwischen dem, was von uns als Wert bewertet wird – z.B. sittlich Gutes –, und dem Wert, der aus dieser unserer Bewertung hervorgeht. Nur von Ersterem kann gesagt werden, dass es ohne uns schon da ist und dass wir von ihm ergriffen werden, nicht aber von Letzterem.

³¹ 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.

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...“³² 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,³³ 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.³⁴ 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?

Die Antwort auf diese Frage erfordert eine Klärung des Verhältnisses zwischen Moral und christlicher Religion. Es war bereits die Rede davon, dass der entscheidende Unterschied zwischen beidem in der Letztinstanz liegt, welche darüber entscheidet, was gut und was schlecht ist. Bei der Moral ist dies die Verständigung der *moral community*, für die christliche Religion ist dies Gottes Gebot. Das Gute auf Seiten des Menschen besteht dementsprechend in der Befolgung der Gebote. Im Blick auf Anscombes Deutung des göttlichen Gesetzes 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). 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

³² AaO. 224; 242f (Anm. 5)

³³ AaO. 227.

³⁴ AaO. 236ff.

integrativen Ethik beides wieder zusammenzubringen suchen,³⁵ 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 demgegenüber auf die spätmittelalterliche Busspraxis und die Reformation zurück.³⁶ Hier haben die Gebote den Charakter von *Forderungen*, die nach Auffassung der protestantischen Rechtfertigungslehre den Menschen dessen überführen, dass er durch und durch Sünder ist und unfähig, sie zu erfüllen, und dass er daher ganz auf Gottes Gnade angewiesen ist.

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,

³⁵ Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

³⁶ 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/>

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 gibt, in denen es um das Wohl von Menschen geht. 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. In seinem Freiheitstraktat von 1520 kann Luther so weit gehen zu schreiben, dass der durch seinen Glauben gerechtfertigte Christ *frei ist von allen Geboten* und dass er alles aus lauterer Freiheit umsonst tut.³⁷ Was ihn in seinem Handeln leitet, ist die Liebe. So ist in der Rechtfertigungslehre zumindest der Tendenz nach die Emanzipation der Ethik vom Modus des Gebots angelegt. 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 verinnerlicht haben. 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*. Evident ist das Wort ‚gut‘ hier etwas anderes als das sittliche ‚gut‘ im Sinne der Samaritererzählung. Die Tugenden repräsentieren das erstrebte oder zu erstrebende Gute. Das sittliche Gute, wie es sich in der jüdisch-christlichen Überlieferung herausgebildet hat, ist Aristoteles fremd. Man kann den Unterschied so beschreiben, dass für Aristoteles das ethisch Entscheidende in der Tugend liegt, weshalb dem Verhalten nur in abgeleiteter Weise ethische Qualität zukommt, nämlich wenn und insofern es durch die Tugend bestimmt ist. Beim sittlichen Guten der jüdisch-christlichen Überlieferung verhält es sich genau umgekehrt. Hier liegt das Entscheidende im Verhalten, weshalb Einstellungen wie z.B. der Hilfsbereitschaft nur in abgeleiteter Weise sittliche Qualität zukommt, nämlich insofern sie zu einem entsprechenden Verhalten disponieren. Der Unterschied zeigt sich auch daran, dass Aristoteles 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

³⁷ Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7, 32.

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 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 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 in der religiösen Gesetzesethik 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 bzw. Gesollte zu tun ist, *weil* es moralisch richtig bzw. gesollt ist. Auf dieser Voraussetzung beruhen die modernen ethischen Theorien, die die Funktion haben, die Wahrheit von *deontischen Urteilen* bzw. die Verbindlichkeit von *Normen* zu begründen, um solchermassen *Gründe* für moralisches Handeln bereitzustellen. Das hat eine Verlagerung des ethischen Denkens vom Praktischen ins Theoretische zur Folge. 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* bzw. *Normen* zu begründen, und zwar aus der Beziehung, in der sie zu anderen Urteilen bzw. Normen stehen.³⁸ Das Ziel ist die argumentative Begründung der Moral. Das ethische Denken wird solchermassen 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 freilich zur Folge, dass die Ethik insgesamt unter Sinnlosigkeitsverdacht gerät. Warum zum Beispiel versuchen Philosophinnen und Philosophen, Argumente zu konstruieren, mit denen sich eine moralische Hilfeleistung in Anbetracht der globalen Armut begründen lässt?³⁹ 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 Hilfeleistung zu suchen. Warum tun sie es dann? Ist es die Freude am intellektuellen Spiel? Und für wen ist das relevant, ausser für die philosophische Zunft selbst, und auch hier nur für diejenigen, die in diesen Diskurs involviert sind?

³⁸ Anne Thomson, *Argumentieren – und wie man es gleich richtig machen kann*, Stuttgart: Klett-Cotta 2001.

³⁹ Barbara Bleisch, Peter Schaber (Hg.), *Weltarmut und Ethik*, Paderborn: mentis 2007.

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 dann eine Handlung, wenn das moralisch Richtige „um seiner moralischen Richtigkeit willen“ getan wird, also gehandelt wird, „weil es moralisch ist, so zu handeln“⁴⁰. 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.⁴¹ „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.“⁴² Bei Kant heisse dieses Motiv „Achtung vor dem Sittengesetz“.⁴³

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

⁴⁰ Birnbacher, aaO. 282.

⁴¹ AaO. 283.

⁴² Ebd..

⁴³ Ebd.

Verhalten das Entscheidende ab, was zum moralisch Guten erfordert ist, nämlich dass damit einer *gegebenen Situation* entsprochen wird – statt deontischen Urteilen über die moralische 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.

7. *Integrative Ethik als Konsequenz: Das moralisch Gute und das ‚gute Leben‘*

Abschliessend sei in Grundzügen skizziert, was die vorstehenden Überlegungen für die Konzeption der Ethik bedeuten. Gemäss einer verbreiteten Einteilung lassen sich drei Grundtypen ethischen Denkens unterscheiden, die als Güterethik, Tugendethik und Pflichtenethik bezeichnet werden. Von der *Tugendethik* war im Vorstehenden mit Blick auf Aristoteles die Rede. Von diesem Typus kann in einem eigentlichen Sinne nur die Rede sein, wenn das in ethischer Hinsicht Entscheidende in den Tugenden liegt, was bedeutet, dass dem Verhalten und Handeln in nur abgeleiteter Weise ethische Qualität zukommt, nämlich wenn und insofern es durch die Tugenden bestimmt ist. Hier liegen die Schwierigkeiten begründet, in die die Tugendethik mit der Moralisierung des Ethischen in der Moderne geraten ist. Verhält es sich doch bei der Moral genau umgekehrt, nämlich so, dass das in moralischer Hinsicht Entscheidende im Verhalten und Handeln liegt, was bedeutet, dass den Einstellungen bzw. Tugenden in nur abgeleiteter Weise moralische Qualität zukommt, nämlich wenn und insofern sie zum moralisch Guten bzw. Richtigen befähigen.⁴⁴ Die Möglichkeit einer Tugendethik hängt unter diesen Bedingungen davon ab, dass sie das leisten kann, was Ethik unter modernen Vorzeichen leisten muss, nämlich Moralbegründung, und zwar in Bezug auf die deontische Bewertung von Handlungen. Dies ist die Auffassung von Tugendethik, die Christoph Halbig im zweiten Teil seines Buches „Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik“⁴⁵ entwickelt. Danach muss die Tugendethik „ihren Bezugspunkt beim Handelnden und seinen Charaktermerkmalen finden, und sie muss zugleich in Konkurrenz zu deontologischen und konsequenzialistischen Ansätzen in der Lage sein, eine eigenständige Bestimmung des deontischen Status von Handlungen dadurch zu leisten, dass diese in einer noch zu klärenden Weise als Ausdruck dieser Person und ihrer Charaktermerkmale verstanden werden.“⁴⁶ Halbigs diesbezügliche Erörterung gelangt zu dem negativen Ergebnis,

⁴⁴ Wenn an früherer Stelle von Verhaltensmustern die Rede war, die in konkretem Verhalten aktualisiert werden und in denen das Entscheidende liegt für die Bewertung von Verhalten als sittlich gut oder schlecht, so ist es wichtig, diese von festen Einstellungen oder Tugenden zu unterscheiden. Die Aktualisierung eines solchen Musters in konkretem Verhalten lässt keinen Rückschluss auf eine solche feste Einstellung zu.

⁴⁵ Christoph Halbig, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Frankfurt a.M. 2013.

⁴⁶ AaO. 297.

dass die Einwände gegen eine so verstandene Tugendethik die Strategien zu ihrer Verteidigung klar überwiegen.

Mit dem Ausdruck ‚*Pflichtenethik*‘ wird in der Regel eine Ethik des Kantischen Typus verbunden, für die eine am *Sollen* bzw. am deontischen Wertungsmodus orientierte Moral im Zentrum steht. Dieser Typus ist bis heute bestimmend für eine breite Strömung innerhalb des ethischen Denkens. Seit einigen Jahrzehnten jedoch stösst die Reduktion der Ethik auf diesen Typus auf Kritik. Danach wird mit ihr die am *telos* des ‚guten Lebens‘ orientierte Strebensnatur des Menschen ausser Acht gelassen, wie sie etwa für die aristotelische Ethik leitend ist. Dies hat zu einer Renaissance der *Güterethik* geführt, und zwar als Ergänzung zur Pflichtenethik. Daraus ist der Ansatz einer *integrativen Ethik* hervorgegangen, der Aristoteles und Kant, Güter- und Pflichtenethik zu kombinieren sucht.⁴⁷

Diese Kombination ist allerdings nicht ohne Probleme. Handelt es sich doch bei der Güterethik und der Pflichtenethik um zwei eigenständige, nicht auseinander ableitbare ethische Ansätze. Die Güterethik hat nicht mit moralischen Pflichten zu tun und die Pflichtenethik nicht mit dem erstrebten Guten in Gestalt von Gütern. Wie lässt sich gleichwohl beides so aufeinander beziehen, dass sich die jeweiligen Handlungsmaximen sinnvoll ergänzen und nicht vielmehr in Spannung und Gegensatz zueinander geraten? Aufgrund der Reduktion der Moral auf den Pflichtgedanken legt sich diesbezüglich eine Zuordnung nahe, bei der der Moral eine Abwehrfunktion zuerkannt wird im Sinne der Prävention gegen das Böse. So schreibt Paul Ricoeur in Auseinandersetzung mit Kants Verständnis des Bösen: „Weil es das Böse *gibt*, muss die Ausrichtung auf das ‚gute Leben‘ die Prüfung der moralischen Verpflichtung auf sich nehmen, die man mit folgenden Worten neu schreiben könnte: ‚Handle ausschliesslich nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, dass das *nicht* sei, was *nicht sein soll*, nämlich das Böse.“⁴⁸ Die Überprüfung der spontanen Ausrichtung auf das erstrebte Gute anhand des Kriteriums der moralischen Verpflichtung hat hier den rein negativen Sinn der Vermeidung des Bösen. Die Moral hat demgegenüber keine positive Funktion im Sinne der Förderung und Verwirklichung des ‚guten Lebens‘, das von Ricoeur als ein Leben „mit anderen und für andere in gerechten Institutionen“⁴⁹ bestimmt wird.

⁴⁷ Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995. Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink 1996.

⁴⁸ Ricoeur, aaO. 264.

⁴⁹ aaO. 210.

Dies führt noch einmal zurück zu den beiden Auffassungen von Moral, die Gegenstand der vorstehenden Überlegungen waren. Wenn, wie dies dem Typus der Pflichtenethik entspricht, das moralisch Gebotene *deshalb* zu tun ist, *weil* es moralisch geboten ist, dann gibt es keine Brücke zur strebensethischen Perspektive. Die Handlungsorientierung bleibt im Deontischen gefangen, und es ist allenfalls eine negative Zuordnung denkbar im Sinne der Pflicht, bei der Verfolgung des erstrebten Guten das Böse zu meiden. Anders verhält es sich, wenn das moralisch Gebotene *um des willen* zu tun ist, *weshalb* es moralisch geboten ist, nämlich *um der Verwirklichung des moralisch Guten willen* in Gestalt eines entsprechenden Verhaltens. Hier tut sich eine Verbindung zwischen Strebensethik und Moral auf. Es war die Rede davon, dass in der Moderne die Verständigung der sich als *moral community* konstituierenden gesellschaftlichen Individuen zur Letztinstanz für die Entscheidung darüber geworden ist, was sittlich gut oder schlecht ist. Wie erläutert, schlägt sich dies in der Bedeutung des Wortes ‚moralisch‘ nieder: Mit der Beurteilung eines Verhaltens als moralisch gut wird konstatiert, dass es allgemeine Wertschätzung als sittlich gut verdient. Mit der Beurteilung eines Wertes als moralischer Wert wird konstatiert, dass er allgemeine Anerkennung als ein sittlicher Wert verdient. Auf diese Weise steuert die *moral community* das Verhalten ihrer Mitglieder.

Das gilt allem voran im Blick auf die Güter, die in strebensethischer Perspektive zu einem guten Leben gehören. Zum guten Leben „mit anderen und für andere“ gehören Verhaltensweisen wie Rücksicht, Mitgefühl, Wahrhaftigkeit, Fürsorge usw., die deshalb als sittlich und moralisch gut bewertet werden. Auch aussermoralische Güter wie z.B. eine gesunde Umwelt können in die moralische Bewertungsperspektive einbezogen werden, nämlich indem Verhalten, das auf die Bewahrung und Förderung dieser Güter gerichtet ist, als moralisch gut bewertet wird. Dieser Tatsache verdankt die Umweltmoral ihre Entstehung. Wird die Moral in dieser Weise statt vom Pflichtgedanken her vom sittlich und moralisch Guten her verstanden, dann hat sie im Blick auf das ‚gute Leben‘ keine bloss negative Funktion im Sinne der Prävention gegen das Böse, sondern sie dient positiv dazu, das Verhalten der Menschen auf die Güter hin auszurichten, die zu einem guten Leben erfordert sind.

Allerdings besteht zwischen dem erstrebenswerten Guten und dem sittlich Guten kein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis in dem Sinne, dass sittlich gut ist, was dem erstrebenswert Guten dient. Vielmehr gilt auch das Umgekehrte, nämlich dass das sittlich Gute in Gestalt

eines entsprechenden Verhaltens selbst ein erstrebenswertes Gut und Teil des ‚guten Lebens‘ ist. Die güter- bzw. strebensethische Perspektive und die sittlich-moralische Perspektive sind daher unentwerrbar ineinander verschränkt. Das ist vor allem deshalb von Bedeutung, weil auf diese Weise die der Güterethik eigene Form der Klugheit zu einem essentiellen Bestandteil der praktischen Klugheit der Moral wird. Man mag sich zum Kontrast den heute so wirkungsmächtigen moralischen Universalismus vergegenwärtigen, der die Moral auf die Pflichten, die wir gegenüber allen Menschen (allen Notleidenden, allen Verfolgten usw.) haben, sowie auf die entsprechenden Rechte dieser Personenklassen reduziert und für den die partikularen Bindungen, in denen Menschen leben, insbesondere in Gestalt des politischen Gemeinwesens, dem sie zugehören, moralisch ohne Bedeutung sind, und zwar allein deshalb, weil sie partikular sind. So scheint dann eine universalistisch orientierte Moral gegen eine partikular orientierte politische Vernunft zu stehen zu kommen, ganz so, wie man dies in der zurückliegenden Flüchtlingsdebatte beobachten konnte. Abgesehen davon, dass die Meinung, es gebe moralische Pflichten gegenüber allen Notleidenden oder es gebe moralische Rechte aller Menschen, auf der Missachtung des Unterschieds zwischen dem *konkreten* und dem *generalisierten* anderen beruht – davon war an früherer Stelle die Rede –, beruht der moralische Universalismus auf einer völligen Ignoranz gegenüber der Tatsache, dass das menschliche Leben sich nur in partikularen Strukturen und Bindungen entwickeln und gedeihen kann, von der Familie bis hin zur *Polis*. Soll das tatsächlich moralisch irrelevant sein? An dieser Stelle kommt die güterethische Klugheit ins Spiel in Gestalt der Frage nach der Verfasstheit des menschlichen Lebens und den darin enthaltenen Bedingungen für ein ‚gutes Leben‘. Mit der integrativen Verschränkung von güterethischer und moralischer Perspektive findet dieser genuin aristotelische Realismus Eingang in das moralische Denken. Auch die Sorge für die partikularen Bedingungen, von denen das menschliche Leben und Zusammenleben abhängt bis hin zu den Strukturen und Institutionen eines politischen Gemeinwesens und den damit verbundenen Fragen der Zugehörigkeit⁵⁰, ist moralisch aufgegeben.

In dieser Perspektivenverschränkung ist auch der Begriff der sittlichen bzw. moralischen Pflicht eingeschlossen. An früherer Stelle wurde ausgeführt, dass und wie der Pflichtbegriff im Begriff des sittlich bzw. moralisch Guten enthalten ist. Anders, als dies bei Ricoeur nahe

⁵⁰ Sie dazu Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/New York: Campus Verlag, Neuauflage 2006, darin das Kapitel „Mitgliedschaft und Zugehörigkeit“ (65-107). Eingehend werden von Walzer auch die moralischen Fragen im Zusammenhang mit der Aufnahme von Flüchtlingen diskutiert.

gelegt wird, bezieht dieser Begriff seinen Sinn nicht erst aus der Tatsache des Bösen. Die Antithese zum Bösen ist nicht die moralische Pflicht, sondern das sittlich bzw. moralisch Gute, aus dem die Pflicht resultiert. Ist doch das Böse die absolute Negation des Sittlichen bzw. Moralischen, d.h. etwas, das sich sittlichen bzw. moralischen Kategorien überhaupt entzieht. Es gibt moralisch Schlechtes, aber nicht moralisch Böses. Daher besteht die Antithese zum Bösen in Sittlichkeit bzw. Moral. Diese aber hat ihr Fundament im Guten, nicht in der Pflicht.

Doch kann Moral nicht auch pervertiert werden? Gerade wenn gilt, dass sie ein Instrument der Selbststeuerung moderner Gesellschaften ist: Muss dann nicht mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass eine Gesellschaft sich mittels Moral auch zum Bösen steuern kann? Hatten nicht auch die totalitaristischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts ihre Moral, durch die ihre Anhängerschaft motiviert wurde? Der Einwand führt noch einmal zu der Frage, was Moral ist. Wenn so gefragt wird, wie dies soeben geschehen ist, dann wird der Begriff der Moral rein formal gefasst, d.h. als etwas, das mit beliebigem Inhalt gefüllt sein kann bis hin zu einer Moral, die das Böse befördert. Gemäss diesem Moralverständnis gibt es viele Moralen, die allesamt mit gleichem Recht Anspruch darauf erheben können, Moral zu sein. Ein derartiger Moral-Relativismus kann freilich in ethischer Hinsicht nicht der Weisheit letzter Schluss sein. Daher scheint der Ethik die Aufgabe zuzufallen, unter den vielen Moralen diejenige zu ermitteln, die unter ethischem Gesichtspunkt vorzuziehen ist. Das allerdings erfordert eigene ethische Massstäbe, die nicht schon einer bestimmten Moral entnommen und die somit inhaltlich neutral, d.h. rein formal sind. Wie aber soll zwischen verschiedenen, ja gegensätzlichen Konzeptionen des moralisch Guten auf rein formalem Wege, d.h. unter Absehung von den jeweiligen inhaltlichen Fassungen des Guten, eine Entscheidung herbeigeführt werden können? Das ist ersichtlich unmöglich.

Tatsächlich handelt es sich hier um ein Scheinproblem. Die Vorstellung eines Pluralismus von Moralen, von denen jede gleichermassen Anspruch darauf erheben kann, Moral zu sein, setzt eine *view from nowhere* voraus, die uns gar nicht möglich ist. Wir sind immer schon eingebunden in eine bestimmte moralische Perspektive. Dass es moralisch Gutes gibt, wissen wir überhaupt nur, weil wir Mitglieder einer *moral community* sind, die Verhalten als moralisch gut bewertet, und das moralisch Gute hat hier immer schon eine bestimmte inhaltliche Ausprägung, die es uns unmöglich macht, auch das Gegenteil für moralisch gut zu halten. Statt von einem Standpunkt oberhalb aller Moralen eine Entscheidung zugunsten einer

bestimmten Moral fällen zu sollen hat Ethik die Aufgabe, die Moral zu klären und weiterzuentwickeln, in die wir gewissermassen hineingeboren sind und die für unser Leben „mit anderen und für andere“ leitend ist. Insofern ist Ethik, insoweit sie die Moral zum Gegenstand hat, nicht einfach nur ein Nachdenken über Moral, sondern *Reflexion auf Moral*. Dabei geht es um die Vergewisserung der Gründe dafür, warum ein Verhalten, das wir als moralisch gut erachten, tatsächlich moralisch gut ist, d.h. allgemeine Wertschätzung als sittlich gut verdient, oder warum eine Norm moralisch gültig ist oder warum ein Wert ein moralischer Wert ist, d.h. allgemeine Anerkennung als ein sittlicher Wert verdient. Und es geht darum, all das, was sich dabei als unbegründet erweist, zu verabschieden und anderes, für das es gute Gründe gibt, es in den Rang des Moralischen zu erheben, in unsere Auffassung von Moral zu integrieren. Wenn oben gesagt wurde, dass das Böse die Negation von Sittlichkeit bzw. Moral ist, dann bezieht sich dies auf die Sittlichkeit bzw. Moral, wie sie für diese unsere Reflexion gegeben ist. Insofern ändern sich mit der Weiterentwicklung unserer Moralvorstellungen im Zuge ihrer ethischen Reflexion auch unsere Vorstellungen vom Bösen.

Doch wird die Aufgabe der Ethik damit nicht auf die Reflexion und Weiterentwicklung einer bloss *partikularen* Moral beschränkt, wie sie im westlichen Kulturkreis entstanden ist? Müsste im Zeitalter der Globalisierung nicht die Entwicklung einer universalen, kulturübergreifenden Moral Aufgabe der Ethik sein? Es war die These der vorstehenden Überlegungen, dass Moral, wie wir sie kennen, in der Tat partikulare Wurzeln in der westlichen Kultur mit ihrer Verbindung von Christentum und Aufklärung hat. Religiös geprägte Gesellschaften und Gemeinschaften, die durch keine Aufklärung hindurchgegangen sind und für die die Unterscheidung zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘ aus Gottes Willen oder heiligen Texten abgeleitet ist, kennen keine Moral. Das betrifft grosse Teile der heutigen Menschheit, und das nicht nur innerhalb des Islam, an den man hier zumeist an erster Stelle denkt, sondern auch des Christentums, des Judentums und anderer Religionen. Insofern zeugt die Vorstellung, es liesse sich eine universale, für alle Menschen gültige Moral entwickeln, von Blindheit gegenüber den kulturellen Realitäten. Und sie zeugt von Blindheit gegenüber der Tatsache, dass Moral sich nicht am ethischen Reissbrett projektieren lässt. Sie muss sich in den Köpfen und Herzen der Menschen entwickeln, und dazu, dass dies in einer lebensdienlichen Richtung geschieht, kann die ethische Reflexion einen Beitrag leisten.

Wollte man aber anstelle einer universalen Moral eine universale, für alle Menschen gültige *Ethik* entwickeln, so müsste diese unabhängig sein sowohl von der Moral als auch von der

Religion, weil beides partikularen Charakter hat. Woher aber soll dann eine solche Ethik ihre Plausibilitätsgründe und ihr Motivationspotential beziehen? Es gab eine Zeit, in der viel Scharfsinn auf das Projekt einer argumentativen Letztbegründung von Normen verwendet wurde in der Hoffnung, auf diese Weise zu ethischen Grundsätzen gelangen zu können, deren Geltung jeder vernunftbegabte Mensch rund um den Globus anzuerkennen gezwungen ist. Doch scheitert dergleichen an der schlichten Frage, inwiefern Normen, deren Geltung auf argumentativen Zwang statt auf praktische Einsicht und Vernunft gegründet ist, überhaupt das Beiwort ‚ethisch‘ verdienen. Die Tatsache, dass eine Norm letztbegründet ist, sagt nichts darüber aus, ob das, was sie vorschreibt, gut, schlecht oder böse ist. Kann man im Blick auf eine Theorie, die gegenüber dieser Unterscheidung indifferent ist, noch von ‚Ethik‘ sprechen? Das Irritierendste an dieser Art des Denkens ist seine völlige Geschichtslosigkeit. Humanität ist nichts, was sich in Form eines logischen Kalküls von irgendwoher deduzieren lässt. Sie beruht auf geschichtlichen Erfahrungen und deren Verarbeitung in Gestalt von Moral und Ethik. Daher muss alles daran gelegen sein, diese Erfahrungen und die daraus abgeleiteten Gründe präsent zu halten unter der Fragestellung, ob sie nicht auch Gründe für uns Heutige sind und sein müssen. Davon war bereits an früherer Stelle im Zusammenhang mit der „affirmativen Genealogie“ von Hans Joas die Rede.

Der modernen Ethik liegt die Vorstellung zugrunde, dass das menschliche Zusammenleben seine Grundlage in der Koordinierung der menschlichen *Handlungen* durch ihre ethische *Normierung* hat: Wenn alle sich in ihrem Handeln nach den für alle geltenden Normen richten, dann ist für einen Zustand des verträglichen Zusammenlebens gesorgt. Daher wird der Ethik die Aufgabe zugewiesen, die Allgemeingültigkeit sozial relevanter Normen so zu begründen, dass kein vernunftbegabter Mensch ihnen die Anerkennung ihrer verpflichtenden Geltung verweigern kann. Aufgabe der Ethik ist hiernach nicht die Beurteilung der *moralischen Gültigkeit* von Normen, sondern der Erweis ihrer *allgemeinen Geltung*. An früherer Stelle wurde dies beispielhaft an Habermas‘ „Argumentationsregel U“ verdeutlicht. Von diesem Ansatzpunkt her erklärt sich die Sprache der modernen Ethik mit ihrem Zentrum in den Begriffen des Handelns, der Norm, des Sollens, der Pflicht usw. Irrigerweise wird dabei angenommen, dass es sich bei diesen Begriffen um die Sprache der Moral handelt und dass man, indem man diese Begriffe verwendet, von Moral spricht. Das mag seinen Grund darin haben, dass die Normen, die man solchermassen zu begründen sucht, in aller Regel Normen sind, die wir intuitiv als moralische, genauer: als moralisch gültige Normen betrachten. So meint man, mit dem Erweis ihrer Allgemeingültigkeit Moral begründet zu

haben. Aber man verfügt dabei über gar keinen Begriff von Moral, der es erlauben würde präzise anzugeben, was eine moralische Norm von Normen anderer Art unterscheidet. Und so weiss man auch nicht zwischen moralischer Gültigkeit und Allgemeingültigkeit zu unterscheiden.

Das Fragwürdige an dieser Zugangsweise zur Ethik liegt darin, dass am Anfang eine bestimmte Vorstellung von der Grundlage des menschlichen Zusammenlebens und der diesbezüglichen Aufgabe der Ethik steht und dass dann erst sekundär zur Bezeichnung des Gegenstandsbereichs, mit dem die Ethik sich in Wahrnehmung dieser ihr zugewiesenen Aufgabe befasst, das Wort ‚Moral‘ usurpiert wird. Das hat etwas Gewalttames, insofern dieses Wort ja bereits für etwas steht, nämlich für die lebensweltlich gelebte Moral, von der sich Menschen in ihrem Verhalten und Handeln leiten lassen. Wie oben verdeutlicht wurde, impliziert diese Moral ihrerseits eine ethische Konzeption und Aufgabe in Gestalt einer integrativen Ethik. Die moderne Ethik mutet uns zu, uns über die Moral, die wir als Angehörige einer *moral community* verinnerlicht haben, hinwegzusetzen und ein auf den Handlungsbegriff und das Deontische verdünntes Konstrukt, dem lediglich der Name ‚Moral‘ angeheftet wird, an ihre Stelle zu setzen. Die Alternative zu dieser Art des ethischen Denkens besteht in der Einsicht, dass die Grundlage unseres Zusammenlebens zum wesentlichen Teil in der Moral besteht und dass daher die Frage, was Ethik ist und leisten soll, an die zweite Stelle gehört, d.h. erst sekundär von dieser Einsicht her beantwortet werden kann und muss. An erster Stelle muss das Bemühen stehen zu begreifen, was überhaupt Moral ist und was das Moralische an ihr ausmacht.