

Johannes Fischer

Die Bedeutung von Emotionen für Moral und Ethik. Eine moralphilosophische Skizze.

Mit einem Nachtrag zu den religiösen Wurzeln der Moral

Welche Bedeutung haben Emotionen für die Moral? Die Antwort auf die Frage hängt davon ab, was man unter 'Moral' versteht. Das Wort ist mehrdeutig, und ich möchte deshalb für meine Zwecke zwischen einem weiten und einem engen Begriff von Moral unterscheiden. Der weite Begriff begegnet in einer verbreiteten Definition von Ethik, wonach Ethik philosophische Reflexion auf Moral ist. Nach dieser Definition umfasst der Begriff der Moral alles, worauf die philosophische Ethik in ihrer Geschichte reflektiert hat, von der antiken Tugendethik bis zur Ethik der Moderne. Demgegenüber möchte ich meinen Überlegungen ein sehr viel engeres Verständnis von Moral zugrunde legen, nämlich jenes, auf das wir uns gewöhnlich beziehen, wenn wir in alltäglichen Kontexten von Moral sprechen. Wie sich gleich zeigen wird, ist dieses Verständnis ziemlich komplex. Daher wird seine Erhellung in meinem Vortrag einigen Raum beanspruchen. Doch anders lässt sich die gestellte Frage nicht beantworten, und dass sich Genauigkeit an dieser Stelle lohnt, wird sich, wie ich hoffe, im letzten Teil zeigen, in dem es um die epistemische Bedeutung von Emotionen für die Moral und Ethik gehen wird.

Zunächst also zu dem, was ich unser Alltagsverständnis von Moral nenne.¹

Erstens: Unstrittig sollte sein, dass nach diesem Verständnis Moral es mit der Beurteilung bzw. Bewertung von menschlichem Handeln und Verhalten zu tun hat, was seinen Niederschlag findet in Ausdrücken wie 'moralisch gut', 'moralisch schlecht', 'moralisch richtig', 'moralisch falsch' usw. Dementsprechend steht auch im Fokus des ethischen Denkens, das dieser Moralauffassung korrespondiert, das menschliche Handeln und Verhalten. Diese Feststellung ist keineswegs trivial. Liegt doch hierin ein wesentlicher Unterschied zur antiken Tugendethik. Dieser zufolge besteht die Bestimmung des Menschen in einem Leben gemäß den Tugenden. Daher liegt hier das in ethischer Hinsicht Entscheidende in den Tugenden, was bedeutet, daß dem konkreten Handeln und Verhalten in einer nur *abgeleiteten* Weise ethische Qualität zukommt: Großzügiges Verhalten ist ethisch wertvoll, wenn und insofern mit ihm die Tugend der Großzügigkeit aktualisiert wird, in welcher das eigentlich Wertvolle liegt. Demgegenüber

¹ Das im Folgenden skizzierte Moralverständnis habe ich detaillierter und umfassender entfaltet in: Johannes Fischer, Über das Moralische an der Moral. Der evaluative Charakter moralischer Wertungen und die Problematik deontischer Moralauffassungen, in: ders., Präsenz und Faktizität. Über Moral und Religion, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, 23-98.

besteht für die Moral und Ethik der Moderne, von der das Denken der Gegenwart geprägt ist, das ethisch Entscheidende im richtigen Handeln und Verhalten. Daher sind es hier die Einstellungen und Charaktereigenschaften, denen in nur *abgeleiteter* Weise ethische Qualität zukommt: Die Einstellung der Hilfsbereitschaft ist gut, weil sie zu hilfsbereitem Verhalten befähigt, in welchem das eigentlich Gute liegt. Die Schwierigkeiten, in die die Tugendethik in der Moderne geraten ist, hängen mit dieser Fokussierung von Moral und Ethik auf das menschliche Handeln zusammen. Verwiesen sei diesbezüglich auf Christoph Halbigs Buch „Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik“². Halbig erhebt das handlungszentrierte, deontische Moralverständnis der Moderne zum Kriterium für die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit einer Tugendethik,³ und da erweist sich die Auffassung, dass es so etwas wie Tugendethik als einen eigenständigen Typus von Ethik gibt, als unhaltbar. Ich klammere im Folgenden die Tugendethik ganz aus meinen Überlegungen aus, mithin auch die Frage, welche Bedeutung Emotionen in einer tugendethischen Perspektive zukommt.

Zweitens: Um welche Art von Wertungen geht es in der Moral? In der Moralphilosophie herrscht die Auffassung vor, dass im Mittelpunkt der Moral *Handlungen* stehen, die als solche Gegenstand *deontischer* moralischer Bewertungen sind, also von Bewertungen als moralisch richtig, falsch, geboten, verboten usw. Demgegenüber beziehen sich nach dieser Auffassung *evaluative* moralische Bewertungen auf Handlungsmotive sowie handlungsrelevante Einstellungen und Charakterzüge, also im weitesten Sinne auf die Gesinnung des Handelnden.⁴ Hieraus resultiert die These eines epistemischen Primats des moralisch Richtigen gegenüber dem moralisch Guten. 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. Diese deontische Moralauffassung kann sich mit der Vorstellung von der Moral als einer gebietenden und verpflichtenden Instanz verbinden, gewissermaßen als eines säkularen funktionalen Äquivalents des göttlichen Gesetzgebers. Der Ausdruck ‘moralisch geboten’ hat dann den Sinn von ‘durch die Moral (bei Kant: das Sittengesetz) geboten’. Bei dieser Moralauffassung hätten wir zu fragen, welche Bedeutung Emotionen im Kontext derartiger deontischer Bewertungen zukommt. Hierher gehört die

² Christoph Halbig, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2013.

³ AaO. 297.

⁴ William K. Frankena, *Analytische Ethik. Eine Einführung*, 5. Auflage, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1994, 27; 77. Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart: Kohlhammer, ⁴2003, 88f. Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/New York 2003, 279ff.

Auffassung, dass Empörung und Scham die wesentlichen moralischen Emotionen sind. Es handelt sich hierbei um sekundäre Emotionen, die auf Handlungen reagieren, die sich über moralische Gebote oder Verbote hinwegsetzen, nicht jedoch um Emotionen, die das moralisch Gebotene oder Verbotene allererst erschließen und erkennen lassen.

Ich möchte demgegenüber die These vertreten, dass für die Alltagsmoral, die wir verinnerlicht haben, der *evaluative* Wertungsmodus grundlegend 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 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?

Dass in der Tat der evaluative Wertungsmodus grundlegend ist für die Moral, lässt sich an der deontischen Moralauffassung selbst verdeutlichen. Ich sagte, dass bei dieser Moralauffassung evaluative Wertungen sich auf Motive, Einstellungen oder Charakterzüge beziehen. Nehmen wir den Begriff des Motivs. Wenn wir etwas, z.B. Mitleid, als ein Motiv thematisieren, dann thematisieren wir es mit Bezug auf eine Handlung, für die es Motiv ist. Abgesehen davon ist Mitleid ein Gefühlszustand, aber kein Motiv. Daher lässt sich ein Motiv gar nicht separat von der Handlung evaluativ bewerten, für die es Motiv ist. Angenommen, jemand wird gefragt, warum er einem anderen geholfen hat, und er antwortet: „Ich hatte Mitleid mit ihm.“ Diese Äußerung nennt uns das Motiv, dies allerdings nur, wenn sie als Antwort auf die Frage nach dem Warum seines Handelns begriffen wird. Abgesehen davon handelt es sich um die

Schilderung eines Gefühlszustands. Wenn wir daher das, was uns diese Antwort zu verstehen gibt, evaluativ als gut bewerten, dann ist dasjenige, was wir bewerten, nicht, dass er Mitleid mit ihm hatte, sondern dasjenige, was diese Äußerung als Antwort auf die gestellte Frage beinhaltet, nämlich *dass er dem anderen aus Mitleid geholfen hat*. Wir bewerten also nicht separat von der Handlung ein Motiv, sondern wir bewerten *sein Handeln aus diesem Motiv*. Was wir beispielsweise in der bekannten Samaritererzählung (Luk 10, 30ff) als moralisch gut bewerten, ist nicht das Mitgefühl des Samariters (jemand könnte Mitgefühl empfinden, ohne zu helfen) und nicht sein Handeln (es könnte aus Berechnung und Spekulieren auf Belohnung erfolgen), sondern sein Handeln aus Mitgefühl, d.h. sein *barmherziges Verhalten*. Während die Rede von Handlungen eine Trennung macht zwischen der Handlung und ihrem Motiv, ist bei der Rede von barmherzigem Verhalten die Barmherzigkeit essentieller Bestandteil des Verhaltens. Auch umgangssprachlich unterscheiden wir in dieser Weise zwischen Handeln und Verhalten. Der Begriff des Verhaltens ist dabei der umfassendere Begriff. Er schließt sowohl die Handlung als auch die dahinterstehende „Gesinnung“ in Gestalt ihrer Gründe und Motive ein. In diesem Sinne sprechen wir von hilfsbereitem, fürsorglichen, eifersüchtigen, rücksichtslosem oder freundlichem Verhalten.

Das Gesagte bedeutet nun *drittens*, dass der Begriff des Handelns nicht ausreicht, um dasjenige zu bezeichnen, was Gegenstand moralischer Bewertungen und Urteile ist. Wir benötigen vielmehr *zwei* Begriffe, den des *Handelns* und den des *Verhaltens*, und zwar Letzteren, um den Gegenstand evaluativer moralischer Wertungen zu bezeichnen. Der Unterscheidung zwischen Handeln und Verhalten korrespondiert eine entsprechende Unterscheidung zwischen Motiven und Dispositionen. Die Rede von Motiven bezieht sich auf Handlungen. Wenn jemand auf die Frage, warum er etwas Bestimmtes getan hat, zur Antwort gibt, dass er eifersüchtig war, dann nennt er damit sein Motiv. Sein Handeln aus diesem Motiv lässt sich als ‚eifersüchtiges Verhalten‘ beschreiben. Die Erklärung für dieses Verhalten besteht nun nicht wiederum in einem Motiv, sondern in seiner Eifersucht als einer Verhaltensdisposition.

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 Situation, auf die die Handlung reagiert, 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 die Samaritererzählung denken.

Viertens: Wie man sich an dieser Formulierung verdeutlichen kann, besteht das moralisch Gute, formal betrachtet, in einem *Verhalten*, mit dem einer gegebenen *Situation* entsprochen wird: Sich *so* in einer solchen Situation zu verhalten ist moralisch gut. Nun schließt nach dem Gesagten ein solches Verhalten als konstitutiven Bestandteil eine Handlung in sich. Hierin ist die Beziehung zwischen einer Handlung und dem moralisch Guten begründet, wie sie 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 egoistisches, bloß auf den eigenen Vorteil bedachtes Handeln ist, als Verhalten betrachtet, nicht moralisch gut, mag auch die Handlung als solche *moralisch richtig* sein, d.h. ihren Teil zu dem beitragen, was in der gegebenen Situation ein moralisch gutes Verhalten wäre bzw. für ein moralisch gutes Verhalten erforderlich ist.

Wird der Ausdruck 'moralisch richtig' in dieser Weise aufgefasst, dann drückt die Feststellung 'Diese Handlung ist moralisch richtig' keine deontische Wertung aus, sondern eine deskriptive Tatsachenfeststellung, die die Beziehung der Handlung zum moralisch Guten konstatiert. Die Handlung ist unter dem Gesichtspunkt der Realisierung des moralisch Guten in Gestalt eines situationsentsprechenden Verhaltens richtig. Das Wort 'richtig' hat hier dieselbe Bedeutung wie in der Feststellung, dass ein Weg richtig ist, d.h. zu dem angestrebten Ziel führt. Dasselbe gilt für den Ausdruck 'moralisch falsch'. Dass eine Handlung moralisch falsch ist, bedeutet, dass mit ihr das moralisch Gute in Gestalt eines situationsentsprechenden Verhaltens verfehlt wird. Der Ausdruck 'moralisch geboten' bedeutet: Unter dem Gesichtspunkt der Realisierung des moralisch Guten geboten, was gleichbedeutend mit einem hypothetischen Urteil ist: Wenn das moralisch Gute verwirklicht werden soll, dann *muss* die Handlung vollzogen werden. Auch das ist ersichtlich keine deontische Wertung, sondern ein Tatsachenu Urteil, das die Beziehung der Handlung zum moralisch Guten zum Gegenstand hat. Das 'Muss' ist von derselben Art wie in dem Satz: Wenn Du um zwölf Uhr in Bern sein willst, *musst* Du in Zürich den Zug um 11 Uhr nehmen. Ersichtlich wird damit keine deontische Wertung getroffen. Entsprechendes gilt schließlich für den Ausdruck 'moralisch verboten'.

Damit hat sich insgesamt ergeben, *dass es in der Moral nur eine einzige Art von wertenden Urteilen gibt, nämlich evaluative Urteile bezüglich des moralisch Guten und Schlechten.* Bei

dem, was man gemeinhin für deontische moralische Urteile hält, handelt es sich demgegenüber um Tatsachenfeststellungen, die die Beziehung einer Handlung zum moralisch Guten zum Gegenstand haben.⁵ Für unser Thema, die Frage nach der Bedeutung von Emotionen für die Moral, hat dies eine für alles Weitere grundlegende Konsequenz. Lässt sich diese Frage doch nun darauf eingrenzen, welche Bedeutung Emotionen im Hinblick auf die evaluativen Grundlagen der Moral zukommt.

Fünftens: Ich sagte, dass im Ausdruck 'moralisch' ein Bezug zum moralisch Guten enthalten ist. Doch ist sein Bedeutungsgehalt damit noch keineswegs erschöpfend charakterisiert. Betrachten wir dazu den Unterschied zwischen der Feststellung 'Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist *gut*' und der Feststellung 'Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist *moralisch gut*'. Mit der ersten Feststellung wird das betreffende Verhalten als gut bewertet. Mit der zweiten Feststellung hingegen wird ein *Urteil über die Bewertung* des betreffenden Verhaltens gefällt, *nämlich dass es allgemein als gut bewertet zu werden 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 zu einem wesentlichen Teil die moralische Motivation.

Mit dem Wort 'moralisch' wird also die Perspektive einer *moral community* eingeführt, die sich darüber verständigt, wie Verhalten bewertet werden *soll*. Das ist das hervorstechendste Charakteristikum der Moral, die wir in uns tragen und um die sich unsere öffentlichen Debatten zu moralischen Fragen drehen. Sie beruht auf einem bestimmten kulturellen Setting 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 und den Entzug von Wertschätzung und Achtung. Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass es auch andere kulturelle Formen der Normierung sozialen Verhaltens gibt. 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 in der Bibel keine Moral in unserem heutigen

⁵ Zu der Frage, warum die deontische Moralauffassung gleichwohl einen so hohen Grad an Akzeptanz findet, siehe unten S. 16f. sowie den Nachtrag zu den religiösen Wurzeln der Moral S. 18ff. und die dortigen Verweise auf Elizabeth Anscombe.

Verständnis. Es gibt dort *sittlich Gutes*, wie es etwa durch die Samaritererzählung vor Augen gestellt wird, aber es gibt dort nicht das *moralisch Gute*. Nirgendwo in der Bibel findet man den Ausdruck ‚moralisch gut‘ oder irgendeinen Ausdruck, der diesem äquivalent wäre. Die Moral, wie wir sie kennen, ist ein Phänomen der Moderne, das seine Entstehung der aufgeklärten Kritik religiöser Weltbilder verdankt. Damit wird der Boden dafür bereitet, dass sich die *Gesellschaft* als *moral community* konstituiert, d.h. als Letztinstanz für die Entscheidung der Frage, welches Verhalten als sittlich gut oder schlecht zu bewerten ist. Eine theologische Moralbegründung wird bei diesem Moralverständnis zu einer *contradictio in adjecto*, was freilich nicht das Ende der theologischen Ethik als solcher bedeuten muss. Es bedeutet nur, dass eine theologische Ethik, die diesen Namen verdient, es mit etwas anderem als Moral zu tun hat und dass sie einen anderen Adressaten hat als die Gesellschaft als *moral community*. 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 andere ausgeübt wird. Wem es gelingt, die Standards für *moral correctness* zu bestimmen, der kann Macht über andere ausüben.

Ich habe soeben den Ausdruck ‚sittlich‘ gebraucht und muss erläutern, in welchem Sinne ich ihn verwende und in welchem Verhältnis er zum Ausdruck ‚moralisch‘ steht. Das Beispiel sei noch einmal die Samaritererzählung: Wenn von dem Verhalten des Samariters gesagt wird ‚Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist gut‘, dann ist nach meinem Sprachgebrauch vom sittlich Guten die Rede. Wird von seinem Verhalten hingegen gesagt ‚Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist moralisch gut‘, dann wird damit das Urteil gefällt, dass sein Verhalten allgemein als *sittlich gut* bewertet zu werden verdient. In dieser Weise sind die Ausdrücke ‚sittlich‘ und ‚moralisch‘ aufeinander bezogen. Es geht also auch in der Moral um das sittlich Gute, aber unter dem Gesichtspunkt der Bewertung durch die *moral community*.

Sechstens: Wie steuert nun aber die *moral community* das Verhalten ihrer Mitglieder? Naheliegend wäre es anzunehmen, dass die Mitglieder sich in ihrem Verhalten an dessen Bewertung durch die *moral community* orientieren, um möglichst viel Wertschätzung durch andere auf sich zu ziehen. Doch ist die Sache verwickelter. Wird doch ein derart selbstbezogenes Verhalten, dem es nur darum zu tun ist, in den Augen anderer möglichst gut dazustehen, nicht als sittlich gut bewertet und mithin auch nicht als moralisch gut beurteilt. Wie gesagt, ist sittlich gutes Verhalten dadurch charakterisiert, dass mit ihm einer gegebenen Situation entsprochen wird, was bedeutet, dass das, was getan wird, deshalb getan wird, weil die Situation es erfordert, und nicht deshalb, weil man davon selbst einen Vorteil in Gestalt der

Wertschätzung anderer hat. Andererseits freilich wurde an früherer Stelle gesagt, dass Wertschätzung und Achtung die Quelle der moralischen Motivation sind. Wie geht das beides zusammen? Offenbar nur so, dass die wertschätzende Instanz verinnerlicht wird, also an die Stelle der Wertschätzung durch andere die Selbst-Wertschätzung und Selbstachtung im Hinblick auf die sittliche Qualität des eigenen Verhaltens tritt. Es ist dies die Weise, wie sich das Selbst eines moralischen Subjekts aufbaut. Nicht der mögliche Verlust der Wertschätzung durch andere, sondern der drohende Verlust der Selbstachtung wird auf diese Weise zum stärksten Motiv für moralisches Verhalten, das diesen Namen verdient. Wenn also die Mitglieder der *moral community* sich darüber verständigen, welches Verhalten allgemeine Wertschätzung als sittlich gut verdient und welches nicht, dann beziehen sie dies als moralische Subjekte auf ihre Selbst-Wertschätzung und Selbstachtung. Aber natürlich ist diese innere Unabhängigkeit von der Wertschätzung anderer, die sie als moralische Subjekte auszeichnet, eine stets gefährdete und immer wieder neu zu erringende.

Wenn nun aber sittlich gutes Verhalten gerade nicht an seiner Bewertung als sittlich gut durch irgendeine dafür in Betracht kommende Instanz orientiert ist, sondern ganz und ungeteilt an der betreffenden Situation: Wie überhaupt kann dann die *moral community* mit ihrer Verständigung darüber, was als sittlich gut zu bewerten ist und was nicht, das Verhalten ihrer Mitglieder steuern? Wie kann sie dies, wenn die Mitglieder sich bei ihrem Verhaltensvollzug gar nicht an derartigen Bewertungen orientieren? Anders gefragt: Wie kommt es dazu, dass *Situationen* eine moralische Signifikanz entwickeln derart, dass sie aus sich selbst heraus zu einem Verhalten veranlassen, das aus der Perspektive eines Verhaltensbeurteilers moralisch gut ist? Dies ist der Punkt, an dem die Bedeutung der Emotionalität für das moralische Verhalten erstmals in den Blick rückt. Es geht hier um die Differenz zweier Perspektiven und um die Frage, wie sich die eine Perspektive in die andere übersetzt. Um sich dies an einem Beispiel zu verdeutlichen, denke man sich den Fall, dass jemand unter Lebensgefahr ein Kind aus einem Teich vor dem Ertrinken rettet. Das eine ist die Perspektive eines Verhaltensbeurteilers. Er hat das Verhalten des Rettenden in dieser Situation vor Augen, das er entsprechend bewertet: Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist moralisch gut. Das andere ist die Perspektive des Rettenden selbst. Er hat nicht sein Verhalten in dieser Situation, sondern lediglich die Situation vor Augen, durch die er sich zu seinem Handeln veranlasst sieht. Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Bewertung aus der Beurteilungsperspektive einerseits und der Veranlassung durch die Situation in der Handlungsperspektive andererseits?

Die plausibelste Antwort scheint mir die Folgende zu sein. Bezogen auf unser Beispiel bezieht sich die Feststellung 'Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist moralisch gut' auf

dieses Verhalten *dieses* Mannes in *dieser* Situation. Andererseits wird dieses Verhalten als moralisch gut bewertet, weil es ein *solches* Verhalten in einer *solchen* Situation ist, d.h. weil in ihm ein *Verhaltensmuster* aktualisiert ist, von dem her es sein Gutsein bezieht. Die Moral hat es nicht mit Singulärem, sondern mit Allgemeinem zu tun, nicht mit dieser Person, diesem Verhalten, dieser Situation, sondern mit Verhalten einer bestimmten Art in Situationen einer bestimmten Art. Dies ist m.E. der für unseren Zusammenhang entscheidende Punkt: Mit ihrer Verständigung darüber, welches Verhalten in einer gegebenen Situation moralisch gut ist, prägt die *moral community* Muster moralisch guten, situationsentsprechenden Verhaltens. Es sind Muster davon, was unter dem Gesichtspunkt der Realisierung des moralisch Guten und der Vermeidung des moralisch Schlechten in Situationen einer gegebenen Art geschehen muss. Diese Muster werden von den Mitgliedern einer *moral community* verinnerlicht. Das bedeutet: Wenn sie mit einer konkreten Situationen konfrontiert werden, die sie unter einem derartigen Muster wahrnehmen, wonach in einer Situation dieser Art etwas Bestimmtes geschehen muss, dann erleben sie dieses 'Muss' als eine Art Nötigung, die von der Situation ausgeht und die sich als emotionaler Spannungszustand äußert, der sie – wie im Beispiel dessen, der ein Kind vor dem Ertrinken rettet – auf ein bestimmtes Handeln hin gerichtet macht und der sich dann in diesem Handeln gewissermaßen entlädt. Sich dieser Nötigung zu verweigern würde, wie gesagt, den Verlust der Selbstachtung nach sich ziehen. Dieser nötigende Impuls ist, um es mit einem Ausdruck von Knud Løgstrup zu sagen, „stumm“⁶, d.h. sprachlich unartikuliert. Er sollte nicht mit einer Präsiktion z.B. in Gestalt einer moralischen Norm verwechselt werden. Und auch seine sprachliche Artikulation hat nicht die Gestalt von präskriptiven Sätzen, also Sätzen, die ein *Sollen* zum Inhalt haben, sondern vielmehr von Sätzen, die das nötigende 'Muss' artikulieren, das von der Situation ausgeht: Da muss man doch helfen! Man kann doch ein Kind nicht einfach ertrinken lassen! Es ist eines der Missverständnisse in der metaethischen Debatte über die Sprache der Moral, dass diese Sprache mit präskriptiven Sätzen gleichgesetzt wird, was mit der Vorstellung einhergeht, dass der moralisch Handelnde tut, was er tut, weil es *gesollt* ist. Er tut es vielmehr, weil er es *muss*, und zwar in letzter Instanz aus Gründen der Selbstachtung.

Ich spreche im Folgenden im Blick auf diese Art der Signifikanz von Situationen hinsichtlich eines bestimmten Handelns und Verhaltens von *moralischer Signifikanz*. Gemeint ist eine Signifikanz, die Situationen aus der moralischen Bewertung von Verhalten durch die *moral community* beziehen, nämlich über die Prägung entsprechender Muster des Guten und

⁶ Knud Eilert Løgstrup, Die ethische Forderung, 2. unveränderte Auflage, Tübingen: Laupp'sche Buchhandlung, 1968, 23.

Schlechten. Bei der *emotionalen Fundiertheit* dieser Signifikanz geht es nicht um bestimmte Emotionen wie z.B. Mitgefühl oder Liebe. Es geht vielmehr um eine als Nötigung durch eine Situation erlebte emotionale Gerichtetheit – mit einem Ausdruck von Peter Goldie⁷ kann man diese als ein „*feeling towards*“, als ein intentional gerichtetes Fühlen bezeichnen – hin auf ein bestimmtes Handeln, die durch die Konfrontation mit dieser Situation hervorgerufen wird. In der Ethik trifft man auf unterschiedliche Ausdrücke, um diese emotionale Nötigung zu bezeichnen. So spricht man vom „Anspruch“ (*claim*), der von einer Situation ausgeht, oder von „ethischer Forderung“ (Løgstrup).

Siebtens: Gäbe es nur die moralische Signifikanz von Situationen, dann wäre alles moralische Verhalten über die Bewertungsperspektive der *moral community* gesteuert. Moralisch gut wäre das, was von der *moral community* als moralisch gut festgelegt wird, ohne dass diese dabei durch irgendein ihr vorgegebenes Kriterium des Guten gebunden wäre. Es gibt Moralauffassungen, für die die Moral in dieser Weise in intersubjektiver Verständigung festgelegt wird. Die Diskursethik ist hierfür ein Beispiel. Doch ist eine Norm nicht schon dadurch eine moralische Norm, dass man sich konsensuell auf ihre allgemeine Geltung verständigt. Wie überhaupt Allgemeingültigkeit kein hinreichendes Kriterium für den moralischen Charakter von Normen ist – ein Problem, mit dem auch Kant's Kategorischer Imperativ behaftet ist. Bei der evaluativen Moralauffassung resultiert der moralische Charakter einer Norm aus dem mit ihr verbundenen Anspruch, zu einem Handeln anzuleiten, das auf die Verwirklichung des moralisch Guten und die Vermeidung des moralisch Schlechten gerichtet ist. Moralische Normen erheben einen Anspruch auf *moralische Gültigkeit*, und das ist etwas anderes als ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit.

Doch gibt es nicht bloß eine moralische Signifikanz von Situationen. Es gibt noch eine andere Art von Signifikanz, die ich als ‚sittliche Signifikanz von Situationen‘ bezeichnen möchte. Sie ist dem moralischen Urteil vorgegeben, und es ist durch sie gebunden und kann durch sie jederzeit korrigiert werden. Sie hat ihre Grundlage in *bestimmten* Emotionen wie z.B. dem Mitgefühl. Ich sagte, dass die Bewertung eines Verhaltens als moralisch gut gleichbedeutend ist mit dem Urteil, dass dieses Verhalten allgemein als sittlich gut bewertet zu werden *verdient*. Das bedeutet, dass die Bewertung durch die *moral community* nicht einfach dezisionistisch festlegt, was sittlich gut oder schlecht ist, sondern dass sie auf einer *Erkenntnis* beruht hinsichtlich dessen, was als sittlich gut oder schlecht zu bewerten *ist*. Die Feststellung, dass es hier um eine Erkenntnis geht, gilt ganz unabhängig von der Debatte, die in der Metaethik über

⁷ Peter Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford 2000.

Kognitivismus und Emotivismus geführt wird. In dieser Debatte geht es um die Frage, ob Sätze von der Form ‚Dieses Verhalten ist *gut*‘ als *Urteile* aufzufassen sind, mit denen eine Erkenntnis artikuliert wird, oder ob mit ihnen einer *gefühlsmäßigen Einstellung* Ausdruck gegeben wird, die der Sprecher zu dem in Frage stehenden Verhalten hat. Demgegenüber geht es in unserem Zusammenhang um Sätze von der Form ‚Dieses Verhalten ist *moralisch gut*‘, und bei solchen Sätzen handelt es sich allemal um Urteile, nämlich um Urteile des Inhalts, dass das betreffende Verhalten als sittlich gut bewertet zu werden verdient. Im Fall einer emotivistischen Position wird mit einem solchen 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 eine Erkenntnis aus.

Was genau aber ist es, das da erkannt wird? Es gibt in der Metaethik eine breite Debatte über die Bedeutung des Wortes ‚gut‘. Große Akzeptanz hat dabei die These von George Edward Moore erlangt, dass das Wort ‚gut‘ nicht definiert werden kann.⁸ Moore begründet diese These mit dem sogenannten Argument der offenen Frage. Wird ‚gut‘ zum Beispiel durch den Ausdruck ‚vermehrt den allgemeinen Nutzen‘ definiert, dann kann im Blick auf eine Handlung, für die anerkannt wird, dass sie den allgemeinen Nutzen vermehrt, immer noch *sinnvoll* gefragt werden, ob sie auch gut ist. Das ist bei bedeutungsidentischen Ausdrücken wie z.B. ‚Schimmel‘ und ‚weißes Pferd‘ nicht möglich. Hier wäre es sinnlos zu sagen: ‚Ich sehe, dass dies ein weißes Pferd ist, aber ist es auch ein Schimmel?‘ Also kann ‚gut‘ nicht bedeutungsidentisch mit dem Ausdruck ‚vermehrt den allgemeinen Nutzen‘ sein. Der Grund für diese Nichtdefinierbarkeit von ‚gut‘ liegt in Folgendem. Der Satz ‚Diese Handlung vermehrt den allgemeinen Nutzen‘ konstatiert eine wertneutrale Tatsache. Daher kann er nicht dasselbe besagen wie der Satz ‚Diese Handlung ist gut‘, der eine Wertung trifft. Und es kann an dieser wertneutralen Tatsache auch nicht die *Erkenntnis* gewonnen werden, dass diese Handlung die Wertung ‚gut‘ *verdient*. Bestünde die Welt nur aus wertneutralen Tatsachen, dann könnte es keine Erkenntnis davon geben, dass ein Verhalten moralisch gut ist.

Auch ein Narrativ wie die erwähnte Samaritererzählung kann in Protokollsätze umformuliert werden, die lediglich wertneutrale Tatsachen konstatieren: Der Samariter sah ihn; er jammerte

⁸ George Edward Moore, *Principia ethica*, Stuttgart: Reclam, 1970, 46. Gemeint in ‚gut‘ in seinem absoluten, nicht in seinem relativen Gebrauch. So ist vorgeschlagen worden, ‚gut‘ durch ‚zweckmäßig‘ zu definieren. Ein Messer ist gut, wenn es seinen Zweck erfüllt und scharf schneidet. Ein Kapitän ist ein guter Kapitän, wenn er seine Funktion als Kapitän in kompetenter Weise ausübt. Bei dieser Verwendung des Wortes ist etwas gut *relativ* zu einem Zweck oder zu einer Funktion.

ihn; er ging zu ihm; er goss Öl und Wein auf seine Wunden; er verband sie ihm usw. Auch wenn man all diese Tatsachen zusammennimmt, ergibt sich daraus nicht die Wertung 'gut'. Im Unterschied zu derartigen Protokollsätzen reiht ein Narrativ nicht Fakten aneinander, sondern es versetzt den Hörer oder Leser in seiner Imagination in das erzählte Geschehen, so als würde er es vor sich sehen und *in seiner Präsenz erleben*. Anders als bei der Kenntnisnahme von wertneutralen Tatsachen ist er hier emotional engagiert. Wenn aufgrund des Samariter-Narrativs vom Verhalten des Samariters gesagt wird 'Sich so in einer solchen Situation zu verhalten ist gut', dann ist es dieses in seiner Präsenz imaginierte Verhalten, auf das sich das Wort 'gut' bezieht, und nicht die wertneutrale Tatsache dieses Verhaltens. Das lässt sich für das sittlich Gute insgesamt verallgemeinern: Es stellt sich in der *Präsenz* von Verhalten vor Augen, sei sie real erlebt oder in der Vorstellung imaginiert, und es zeigt sich auf keine andere Weise. Statt auf die Welt des Faktischen bezieht sich die Wertung 'sittlich gut' auf Wirklichkeitspräsenz. Entsprechendes gilt für die Erkenntnis, die mit dem Urteil 'moralisch gut' zum Ausdruck gebracht wird, nämlich dass etwas als sittlich gut bewertet zu werden verdient.

Damit rückt die Bedeutung von Emotionen für die moralische Orientierung ins Blickfeld. Denn Emotionen beziehen sich auf die in ihrer Präsenz erlebte Wirklichkeit, und sie ermöglichen Orientierung innerhalb dieser Wirklichkeit. Tatsächlich ist sie es ja auch und nicht die Welt des Faktischen, in der sich das menschliche Leben vollzieht und in der sich sein Wohl und Wehe entscheidet. Man mag sich diese orientierende Kraft von Emotionen noch einmal an der Samaritererzählung verdeutlichen. Ginge es in dieser Erzählung lediglich um moralische Signifikanz, dann würde das bedeuten, dass der Samariter aufgrund einer situativen Nötigung handelt, die durch ein bestimmtes Muster ausgelöst wird, das er in der angetroffenen Situation wiedererkennt, dem zufolge *einem* Menschen in einer *solchen* Situation geholfen werden *muss*. In dieser Formulierung spiegelt sich das Allgemeinheitsmoment der Moral. Wie gesagt, findet diese Nötigung ihren sprachlichen Ausdruck in Sätzen wie 'Da muss man doch helfen!' oder 'Man kann doch einen Menschen in einer solchen Situation nicht alleine lassen!'. In der Samaritererzählung ist demgegenüber von etwas anderem die Rede, nicht von einer derartigen situativen Nötigung, sondern davon, dass der Samariter *aus Mitgefühl* mit dem Menschen handelt, den er auf seinem Weg findet: „...und als er ihn sah, jammerte er ihn.“ (Luk 10, 33) Dieses Mitgefühl gilt nicht etwas Allgemeinem, *einem* Menschen in einer *solchen* Situation, sondern es gilt *diesem* Menschen in *dieser* Situation. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass auch bei emotionalem Verhalten Muster eine Rolle spielen, unter denen Situationen wahrgenommen werden. Robert C. Roberts spricht diesbezüglich von Emotionen als „*concern*

based construals“, wobei das Wort *'construal'* sich auf diesen „konstruierenden“ Charakter von Emotionen als *Wahrnehmungen von etwas als etwas* bezieht.⁹ Aber anders als bei der moralischen Signifikanz, bei der sich die situative Nötigung auf das Allgemeine bezieht, das im Einzelnen aktualisiert ist, nämlich auf *einen* Menschen in einer *solchen* Situation, bezieht sich die Emotion des Mitgeföhls auf das Einzelne, in dem das Allgemeine – ein leidender Mensch – wahrgenommen wird, nämlich auf *diesen* Menschen in *dieser* Situation. Würde man den Samariter fragen, warum er dem unter die Räuber Gefallenen geholfen hat, dann würde er sagen: „Ich hatte Mitleid mit ihm.“

Wie man sich am Beispiel des Mitgeföhls verdeutlichen kann, sind Emotionen *affektiv gesteuerte Wahrnehmungen*, die uns Situationen allererst *adäquat erfassen und erkennen* lassen.¹⁰ So gehört zur Emotion des *Mitgeföhls* die Wahrnehmung des Leidens eines anderen. Ohne diese Wahrnehmung fehlte der Bezug zu dem, *mit dem* geföhlt wird. Der geföhlte Anteil dieser Emotion ist dabei nicht blosse Reaktion auf das, was wahrgenommen wird. Vielmehr wird durch ihn allererst dasjenige *empathisch*, eben: im Mitföhlen, *erschlossen*, was wahrgenommen wird, nämlich das Leiden des anderen. Insofern kommt dem geföhnten Anteil des Mitgeföhls eine *kognitive* Bedeutung zu. Leiden lässt sich nicht unter Ausschaltung der Affekte wahrnehmen. Das bedeutet, dass man sich von der Vorstellung freimachen muss, als sei da zuerst eine Situation und die Emotion sei lediglich eine Reaktion auf diese Situation. Die Emotion *erschliesst* vielmehr die Situation, auf die sie zugleich reagiert, als das, was sie ist, nämlich als das Leiden dieses Menschen. Und sie macht damit zugleich gerichtet auf ein bestimmtes *Handeln*, nämlich diesem Menschen beizustehen. Insofern kann man sagen, dass eine Emotion wie das Mitgeföhls Situationen in ihrer *sittlichen Signifikanz* erschliesst. Und sie bringt dabei genau das hervor, was die Struktur des sittlich Guten charakterisiert, nämlich ein Verhalten – ein Handeln aus Mitgeföhls –, mit dem einer Situation entsprochen wird, und zwar einer Situation, deren sittliche Signifikanz nicht schon unabhängig von dieser Emotion vor Augen ist, sondern die durch diese Emotion allererst erschlossen ist.

Letzteres gilt auch für die Perspektive eines Beobachters oder Verhaltensbeurteilers. Der Mehrwert an Erkenntnis, der in der Samaritererzählung durch das Verhalten des Samariters im Unterschied zu demjenigen des Priesters und des Levits vermittelt wird, liegt in dieser Perspektive darin, dass sich im Spiegel dieses Verhaltens und des sich darin äußernden Mitgeföhls allererst zeigt, worum es in dieser Situation recht eigentlich geht, nämlich um das

⁹ Robert C. Roberts, *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge 2003.

¹⁰ Vgl. hierzu Christoph Ammann, *Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007.

Leiden dieses Menschen, auf das Mitgefühl und ein Handeln aus Mitgefühl die angemessene Reaktion sind. Der australische Philosoph Raimond Gaita hat diesen situationserschliessenden Charakter von Emotionen an einem erhellenden Beispiel verdeutlicht.¹¹ Er arbeitete als junger Mann in einer psychiatrischen Klinik, in der schwer psychotische Patienten behandelt wurden. Es gab dort Psychiater, die diesen Patienten in einer Weise begegneten, die Gaita abstieß und empörte. Es gab jedoch auch Psychiater, die er bewunderte, weil sie die Überzeugung vertraten, dass auch diese Patienten Menschenwürde haben und darin uns gleich sind. Eines Tages kam eine Nonne in die Klinik, und Gaita beobachtete, wie sie diesen Patienten begegnete. Die Art, wie sie mit ihnen sprach, ihre Mimik und Gestik, ihr ganzes Verhalten drückte aus und machte sichtbar, was es heisst, dass diese Menschen uns gleich sind. Im Vergleich dazu schien das Bekenntnis jener Psychiater zur Menschenwürde dieser Patienten eine bloß kognitive Überzeugung zu formulieren, ja, es schien einen Zug von Herablassung zu haben. Für Gaita macht dieses Beispiel deutlich, wie Liebe als eine Emotion, die sich im Verhalten eines Menschen nach außen hin manifestiert, die Würde von Menschen *sichtbar machen* und *erschliessen* kann. Die Würde dieser psychotischen und teilweise durch die medikamentöse Behandlung entstellten Patienten ist nicht direkt an ihnen wahrnehmbar, sondern sie wird sichtbar im Spiegel des Verhaltens, mit dem die Nonne ihnen begegnet. Allerdings wird sie sichtbar nur für denjenigen, der, wie der junge Gaita, für dieses Verhalten und für die Emotion, die sich in ihm vermittelt, resonant ist.

Das Stichwort 'Resonanz'¹² verweist auf einen Aspekt von Emotionen, auf den ich aus Zeitgründen nicht mehr näher eingehen kann. Emotionen sind ja nicht bloß im Inneren eines Handelnden lokalisiert. Das ist die Vorstellung, die sich ergibt, wenn man Emotionen lediglich als Motive für Handlungen betrachtet. Hier scheinen sie aus dem Inneren des Handelnden heraus sein Handeln zu steuern. Anders verhält es sich, wenn man *emotional bestimmtes Verhalten* in Betracht zieht wie in Gaitas Beispiel. Hier treten Emotionen *nach aussen*, d.h. *in diesem Verhalten*, in Erscheinung – z.B. Zorn als Brüllen und Schleudern von Gegenständen – , und sie erzeugen solchermaßen emotionale Resonanzen bei denen, die Zeugen dieses Verhaltens sind. Im Blick auf diese Ausstrahlung nach außen sei an die Emotionstheorie von Hermann Schmitz erinnert, die Gefühle als „Atmosphären“¹³ begreift.

¹¹ Raimond Gaita, *A Common Humanity. Thinking about Love, Truth and Justice*, London/ New York 2000, 17-19. Den Hinweis auf Gaita verdanke ich Christoph Ammann (vgl. Anm. 10).

¹² Zum Begriff der Resonanz und zur Bedeutung von Resonanz als Grundfigur der Weltbeziehung vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2018.

¹³ 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.

Zusammengefasst folgt aus dem Gesagten, dass die sittliche Signifikanz von Situationen über Emotionen einerseits und emotionale Resonanzen auf emotional bestimmtes Verhalten andererseits erschlossen ist. Dies markiert einen wesentlichen Unterschied zur moralischen Signifikanz. Wie gesagt, werden bei diesen Situationen unter Mustern wahrgenommen, die in der Verständigung der *moral community* geprägt worden sind und die in der betreffenden Situation wiedererkannt werden. Über diese Muster ist schon festgelegt, worin Situationen moralisch signifikant sein können. Die situative Nötigung bezieht sich auf das Allgemeine eines solchen Musters, auf *einen* Menschen in einer *solchen* Situation. Dies verhält sich anders bei der sittlichen Signifikanz von Situationen. Weil sie über Emotionen erschlossen ist, die als solche auf Einzelnes bezogen sind, auf *diesen* Menschen, *diese* Situation *hier* und *jetzt*, folgt sie nicht einfach nur vorgegebenen Mustern, sondern entsteht je und je neu in der emotionalen Begegnung mit konkreten Situationen. Denn keine Situation ist wie die andere. Hier liegt das innovative, überraschende Moment, das für das sittlich Gute charakteristisch ist. Es muss sich je und je zeigen. Dieser Eigenart des sittlich Guten entspricht ein ethisches Denken, das nicht am Prinzipiellen und Allgemeinen, sondern am Konkreten und Einzelnen orientiert ist, wie es sich sprachlich über Narrative vor Augen stellt, seien sie aus dem wirklichen Leben gegriffen oder der Literatur entnommen. Gaitas Denken ist von dieser Art, wie überhaupt das Denken von Autorinnen und Autoren, die Wittgenstein und seiner Schule nahestehen.¹⁴ Die ethische Aufgabe liegt hier nicht in der Begründung moralischer Urteile aus moralischen Prinzipien, sondern vielmehr in der Sensibilisierung dafür, worauf es in unserem Leben in sittlicher Hinsicht ankommt. Das geschieht anhand geeigneter Beispiele. Diese Art der ethischen Reflexion hat freilich unmittelbare Rückwirkungen auf moralische Auffassungen und Überzeugungen. Die Anschauung *dieses* Menschen in *dieser* Situation kann die Augen dafür öffnen, was es für *einen* Menschen bedeutet, einer *solchen* Situation oder Lebenslage ausgesetzt zu sein, und das kann bisherige moralische Überzeugungen ins Wanken bringen und korrigieren.¹⁵ Alle moralischen Begriffe und Überzeugungen bis hin zu den Konzepten der Menschenwürde und der Menschenrechte gründen letztlich in sittlicher Anschauung.¹⁶

¹⁴ Vgl. hierzu die Studie von Christoph Ammann (Anm. 10). Ein anderes erhellendes Beispiel für diese Art des ethischen Denkens, das Ammann diskutiert, ist Christopher Cordner, *Ethical Encounter. The Depth of Moral Meaning*, Gordonsville 2002.

¹⁵ Johannes Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, in: ZEE 44 (2000), 247-268.

¹⁶ Johannes Fischer, *Human Dignity and Human Rights*, <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2017/12/Human-Dignity-and-Human-Rights-12-2017.pdf>

Achtens: Ich komme zum Schluss. Ich habe zu zeigen versucht, dass für die Alltagsmoral, die wir in uns tragen, zwei Ebenen konstitutiv sind. Die erste ist die diskursive Ebene, d.h. die Verständigung innerhalb einer *moral community* darüber, was moralisch gut und richtig ist. Sie spiegelt sich in der Bedeutung des Wortes 'moralisch': Moralisch gut ist, was allgemeine Wertschätzung als sittlich gut verdient. Die zweite Ebene ist die Ebene der sittlichen Anschauung und Erfahrung, die in konkreten Situationen deren sittliche Signifikanz und in konkretem Verhalten dessen sittliches Gutsein wahrnimmt. Beide Ebenen sind engstens miteinander verknüpft. Geht es doch, wie gesagt, auf der diskursiven, moralischen Ebene um das als sittlich gut zu Bewertende. Und für beide Ebenen kommt der Emotionalität eine fundamentale Bedeutung zu, einerseits im Sinne situativer Nötigung zu einem bestimmten Handeln im Falle der moralischen Signifikanz von Situationen, andererseits in Gestalt bestimmter Emotionen wie Mitgefühl oder Liebe im Falle der sittlichen Signifikanz von Situationen.

Dass die Moral in emotionalen Schichten verankert ist, darüber herrscht heute in der empirischen Moralforschung in Psychologie und Neurobiologie breiter Konsens. Das verhält sich anders innerhalb der Ethik. Mit dem Hinweis auf die Diskursethik habe ich bereits angedeutet, dass das Moralverständnis, das ich hier expliziert habe, in großen Teilen der heutigen Ethik auf Skepsis bis Ablehnung stößt. Hier herrscht die Vorstellung vor, dass nur die erste, die diskursive Ebene, maßgebend ist für die Moral. Dass die Erkenntnis des moralisch Richtigen und Guten von Emotionen abhängen soll, wird hier als Bedrohung etablierter Rationalitätsstandards wahrgenommen, denen zufolge moralische Erkenntnis mittels des zwanglosen Zwangs von Argumenten zustande kommt. Emotionen sind keine Argumente.

Es geht hier um eine Grundalternative im Moralverständnis, die man sich an folgender Frage verdeutlichen kann: Soll einem Notleidenden *deshalb* geholfen werden, *weil* dies moralisch geboten ist? Oder soll ihm *um des willen* geholfen werden, *weshalb* dies moralisch geboten ist, nämlich um seiner Not willen? Im ersten Fall ist der Grund, ihm zu helfen, das Urteil 'Es ist moralisch geboten, einem Notleidenden zu helfen'. Der Ausdruck 'moralisch geboten' nimmt in dieser Funktion eine deontische Bedeutung an. Das moralisch Gebotene ist das *zu Tuende*, das, was getan werden *soll*. Die Ethik konzentriert sich infolgedessen darauf, derartige deontische Urteile mit möglichst zwingenden Argumenten zu begründen. Im zweiten Fall ist der Grund, einem Notleidenden zu helfen, seine Not. Der Ausdruck 'moralisch geboten' hat hier die deskriptive Bedeutung, die ich zuvor expliziert habe. Mit ihm wird ein Urteil darüber

gefällt, wie die Handlung *hinsichtlich* ihres *Beitrags zum sittlich Guten allgemein zu beurteilen* ist, nämlich als etwas, das in Anbetracht der Situation des Notleidenden zum sittlich Guten in Gestalt eines situationsentsprechenden Verhaltens *erfordert* ist. In ethischer Hinsicht geht es hier darum, für die sittliche Signifikanz von menschlicher Not zu sensibilisieren, und dabei spielen Emotionen eine fundamentale Rolle.

Die Ethik der Moderne ist der ersten Linie gefolgt, wonach das moralische Handeln seine Gründe aus moralischen Urteilen, Normen und Prinzipien bezieht. Daher spielt für sie die Moral lediglich auf der ersten, der diskursiven Ebene. Das prägt bis heute große Teile des ethischen Denkens. Emotionen haben hier keine Bedeutung für die Erkenntnis des moralisch Richtigen und Guten. Das gilt auch für den Konsequentialismus, der Emotionen immerhin eine Bedeutung für die Erkenntnis des außermoralisch Guten zumisst. Kann doch aus dem Urteil, dass ein Verhalten gute Folgen hat, nicht auf das Urteil geschlossen werden, dass es moralisch gut ist. Daher kann Moral nicht konsequentialistisch begründet werden. Im Übrigen bezieht auch in konsequentialistischen Theorien das moralisch Handeln seine Gründe aus Urteilen, Normen und Prinzipien wie dem utilitaristischen Prinzip. Diese Abkoppelung der Moral von der Ebene der sittlichen Anschauung und Erfahrung hat zwangsläufig eine Desensibilisierung in Bezug auf die sittlichen Aspekte des menschlichen Lebens zur Folge. Und sie macht es zu einem absoluten Rätsel, worin eigentlich das Moralische an der Moral besteht. Denn die bloße Tatsache, dass eine Norm rational begründet worden ist, sei es utilitaristisch, kantisch, diskursethisch, kontraktualistisch oder auf andere Weise, macht sie noch nicht zu einer moralischen Norm. Ohne die Dimension des sittlich Guten gibt es keine Moral; jedenfalls nicht die Moral, die wir meinen, wenn wir von einem Menschen sagen, dass er sich moralisch gut verhalten hat.

Nachtrag: Geist und Emotion. Zu den religiösen Wurzeln der Moral

Es war im Vorigen davon die Rede, dass die Alltagsmoral, die wir verinnerlicht haben, aus der Religionskritik der Aufklärung hervorgegangen ist. So richtig dies ist, so sehr gilt doch auch, dass sie entscheidend durch Judentum und Christentum geprägt ist. Man kann sich dies an der oben formulierten Alternative verdeutlichen, ob einem Notleidenden deshalb geholfen werden soll, weil dies moralisch geboten ist, oder ob ihm um des willen geholfen werden soll, weshalb dies moralisch geboten ist, nämlich um seiner Not willen. Diese Alternative findet sich bereits in der religiösen Tradition, nur dass sie dort statt auf die Moral auf Gottes Gebot bezogen ist.

Auf der einen Seite steht hier eine Auffassung von Gottes Gebot, wonach dieses *deshalb* zu befolgen ist, *weil* es von Gott geboten ist. Was auch immer es inhaltlich gebietet, für seine Befolgung gibt es nur einen einzigen Grund und ein einziges Motiv, nämlich sein Gebotensein durch Gott. Auf der anderen Seite steht eine Auffassung von Gottes Gebot, wie sie paradigmatisch im Gebot der Nächstenliebe begegnet, das im Zentrum des christlich-ethischen Denkens steht und das nach Matth. 22,40 zusammen mit dem Gebot der Gottesliebe die Klammer bildet, von der das ganze Gesetz umschlossen ist. Dieses Gebot macht nicht Handlungen verbindlich, sondern *Verhalten*, d.h. auch die Gründe und Motive des Handelns. Nicht nur soll dem Bedürftigen beigestanden werden, sondern es soll ihm auch *um seiner Bedürftigkeit willen* beigestanden werden, in der zugleich der Grund für das Gebot liegt, dem Bedürftigen beizustehen. Das bedeutet im Blick auf die Befolgung der Gebote, die im Gebot der Nächstenliebe zusammengefasst sind: Nicht *deshalb*, *weil* sie von Gott geboten sind, sind sie 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 nur einen einzigen Grund und ein einziges Motiv für alles Handeln in Gestalt seines Gebotenseins durch Gott, sondern so viele Gründe und Motive, wie es Situationen gibt, in denen es um das Wohl von Menschen geht. Hinter dieser Gebotsauffassung steht ein anderes Gottesbild: nicht ein Gott, der vom Menschen unbedingten Gehorsam in Bezug auf die Einhaltung seiner Gebote verlangt, sondern ein Gott, der seine Gebote zum Wohl seiner Kreaturen erlässt und mit ihnen den Menschen für dieses Wohl in seinen Dienst nimmt. In biblischen Texten finden sich beide Gebotsauffassungen, und sie können dort in Spannung zueinander stehen, wie z.B. der Konflikt zeigt, den Jesu Heilung am Sabbat auslöst (Luk 13,10ff). Hieran wird deutlich, dass zum ethischen Denken im Christentum von Anfang an die *Gesetzeskritik* gehört, d.h. die Kritik an einem bloßen Gebotsgehorsam ohne Liebe.

Dass das Gebot der Nächstenliebe nicht Handlungen, sondern Verhalten zum Inhalt hat, wird paradigmatisch durch die Erläuterung dieses Gebots verdeutlicht, die Jesus mit der erwähnten Samaritererzählung in Luk 10, 30-37 gibt. Hiernach ist das durch dieses Gebot Gebotene, 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 Handeln aus dem Grund und Motiv der angetroffenen Situation des Bedürftigen. Genau dies aber kennzeichnet nach dem Gesagten die Struktur des *sittlich Guten*. Insofern gibt es gute Gründe

für die These, dass der geschichtliche Ursprung des sittlich Guten im Liebesgebot der jüdisch-christlichen Tradition liegt. Nicht zuletzt kann dies 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. Wie schon erwähnt, besteht dieses höchste Gut in einem Leben gemäß den Tugenden.

Auch die deontische Moralauffassung hat nach dem Gesagten religiöse Wurzeln. Erhellend sind diesbezüglich Überlegungen, die Elizabeth Anscombe in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts in einem Aufsatz über „Moderne Moralphilosophie“¹⁷ entwickelt hat. Hiernach war es das Christentum, das die Weichen in Richtung der Moralauffassung der Moderne gestellt hat. „Das Christentum nämlich leitete seine Begriffe von der Thora her. ... Infolge der jahrhundertelangen Vorherrschaft des Christentums haben sich die Begriff der Pflicht, des Erlaubten, der Vergebung tief in unsere Sprache und in unser Denken eingebettet.“¹⁸ Obgleich diese Begriffe ihre Entstehung einer religiösen Wirklichkeitsauffassung verdanken, in die sie eingebettet waren, haben sie doch auch ohne diese weiterbestehen können. „Natürlich ist eine solche Gesetzeskonzeption nicht ohne Glauben an Gott als Gesetzgeber möglich, ein Glaube, der bei Juden, in der Stoa und im Christentum besteht. Dominiert eine solche Konzeption jedoch für viele Jahrhunderte und wird dann aufgegeben, so ist es eine natürliche Folge, dass die Begriffe der Verpflichtung, des durch das Gesetz Gebunden- und Verpflichtetseins zurückbleiben, obwohl sie ihre Wurzeln verloren haben; und wenn das Wort ‚sollen‘ in bestimmten Kontexten mit dem Sinn von ‚Verpflichtung‘ ausgestattet worden ist, wird man es in diesen Kontexten auch weiterhin mit einer besonderen Emphase und einem besonderen Gefühl aussprechen.“¹⁹ Weil jene Begriffe „ihre Wurzeln verloren haben“, plädiert Anscombe dafür, die Gesetzeskonzeption der Ethik ganz aufzugeben und das deontische moralische Vokabular aus dem ethischen Wortschatz zu streichen. Wie man bei Aristoteles sehen könne,²⁰ sei Ethik auch ohne eine solche Konzeption möglich.

¹⁷ 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.

¹⁸ AaO. 223.

¹⁹ AaO. 224.

²⁰ AaO. 227.

Anscombe hat sich mit dieser Empfehlung nicht durchsetzen können. Dafür gibt es einen naheliegenden Grund. Anscombe geht in ihrer Argumentation von der Sprache der Moral aus und zeigt auf, dass dieser der Bezug zu einer gebietenden, verpflichtenden Instanz inhärent ist. Hieraus bezieht die These, dass die Sprache der Moral religiöse Wurzeln in Gestalt einer religiösen Gesetzesethik hat, ihre Plausibilität. Trotz des Wegfalls dieses religiösen Rahmens soll nun aber die Sprache, die in diesen Rahmen eingebunden war, weiterhin bestehen, mithin auch der dieser Sprache inhärente Bezug zu einer gebietenden, verpflichtenden Instanz. Ersichtlich macht es ja auch keinen Sinn zu sagen, dass eine Handlung geboten ist, wenn es nichts gibt, das gebietet, oder dass es eine Pflicht zu einer Handlung gibt, wenn es nichts gibt, das verpflichtet. Anscombe selbst spricht vom Begriff „des *durch das Gesetz* Gebunden- und Verpflichtetseins“ (Hervorhebung vom Vf.), der auch nach Wegfall dieses Rahmens weiterbestehen soll. Das bedeutet, dass es eine andere Instanz geben muss, die an die Stelle des göttlichen Gesetzgebers getreten ist und auf die die Sprache der Moral inhärent bezogen ist, eben „das Gesetz“. Diese Funktion hat in der Moderne die Moral übernommen. Dem entspricht das bis heute dominante Verständnis von Moral: Moralische Pflichten sind Pflichten, an die wir durch die Moral gebunden sind, ganz so, wie juristische Pflichten solche sind, an die wir durch staatliche Gesetze gebunden sind. Ebenso wird der Ausdruck ‚moralisch geboten‘ im Sinne von ‚durch die Moral geboten‘ gebraucht, ganz so, wie der Ausdruck ‚gesetzlich geboten‘ den Sinn von ‚durch das Gesetz geboten‘ hat. Und wie Gott mehr zu gehorchen ist als den Menschen, so beanspruchen moralische Pflichten Vorrang vor allen anderen Pflichten und erst recht vor Interessen. Anscombes Diagnose, dass mit dem Wegfall des religiösen Rahmens die Sprache der Moral zwar weiterbesteht, aber gewissermaßen in der Luft hängt, trifft daher nicht zu. An die Stelle des religiösen Rahmens ist ein anderer Rahmen getreten, in welchem die Moral – in Kantischer Terminologie: „das Sittengesetz“ – die Funktion der gebietenden und verpflichtenden Instanz übernommen hat und in dem die deontische Sprache der Moral stabil verankert ist. Daher besteht nicht das geringste Bedürfnis, diese Sprache zu überwinden und zu Aristoteles zurückzukehren, wie Anscombe es vorschlägt.

Trifft diese Erklärung zu, dann trägt die deontische Moralauffassung quasi religiöse Züge. Wie für das Handeln des religiösen Gesetzesfrommen verpflichtend ist, was Gott gebietet, so ist für den Anhänger der deontischen Moralauffassung verpflichtend, was die Moral gebietet. Und wie es für Ersteren ganz unabhängig davon, was Gottes Gebot inhaltlich gebietet, nur ein einziges Motiv für seine Befolgung gibt, nämlich sein Gebotensein durch Gott, so gibt es für Letzteren ganz unabhängig davon, um welche Situationen und Lebenslagen von Menschen oder anderen Wesen es geht, nur ein einziges Motiv für moralisches Handeln, nämlich sein Gebotensein

durch die Moral.²¹ Hierin besteht die Moralität einer Handlung, nämlich dass sie „im Namen der Moral und in keinem anderen Namen“²² erfolgt, also deshalb, „weil es moralisch ist, so zu handeln“²³.

Allerdings gibt es einen wichtigen Unterschied. Auch für die deontische Moralauffassung gilt, was oben über die Moral der Moderne gesagt wurde, nämlich dass in ihr die Gesellschaft als *moral community* zur Letztinstanz für die Entscheidung der Frage geworden ist, was moralisch richtig oder falsch, geboten oder verboten ist. Freilich ist dies nicht im Sinne einer Selbstgesetzgebung etwa nach dem Modell der Diskursethik zu verstehen, bei dem die gesellschaftlichen Subjekte sich konsensuell darauf verständigen, was in ihrem Zusammenleben als richtig oder falsch, geboten oder verboten gelten soll. Wie gesagt, ist eine Norm dadurch, dass sie in dieser Weise kontraktualistisch in Geltung gesetzt worden ist, noch keine moralische Norm. Der moralische Charakter einer Norm beruht bei der deontischen Moralauffassung auf ihrem moralischen Gebotensein. Daher bezieht sich hier die letztinstanzliche Entscheidung der *moral community* auf die Frage, was *die Moral* als für alle bindende und verpflichtende Instanz gebietet. Solche Inanspruchnahme der Moral als höchste Autorität für die Entscheidung gesellschaftlich kontroverser Fragen ist charakteristisch für viele öffentliche Debatten der Gegenwart. Das reicht im Extrem bis zur Einforderung von *moral correctness* im Sprechen, Denken und Handeln, wie sie heute bis in die Universitäten hinein verbreitet ist, mit der man doch nur das einzufordern beansprucht, was durch die Moral als Höchstinstanz, der alle sich zu beugen haben, gefordert ist. Man kennt dies vom religiösen Fundamentalismus. Hat man sich den quasi religiösen Charakter dieser autoritären Moralauffassung einmal klar gemacht, dann wird man der Auffassung zustimmen, dass die Religionskritik der Aufklärung erst an ihr Ziel gekommen ist, wenn die deontische Moralauffassung überwunden ist. Nur dass deren Überwindung nicht, wie Anscombe meinte, in der Rückkehr zu Aristoteles besteht, sondern vielmehr in der Einsicht in den evaluativen Charakter der Moral. Freilich, selbst diese Einsicht noch liegt auf der Linie eines Motivs der religiösen Tradition, das in deren Gesetzeskritik virulent ist. Wenn Gottes Gebot nicht deshalb zu befolgen ist, weil es geboten ist, sondern um des willen, weshalb es geboten ist, dann ist darin die Emanzipation der Gründe und Motive des Handelns vom Modus des Gebots überhaupt angelegt. Liebe braucht kein Gebot, um zu wissen, was in einer gegebenen Situation zu tun ist. So liest man es bei Augustin, und ebenso bei Luther.

²¹ Birnbacher, Analytische Einführung in die Ethik, aaO. 283.

²² Ebd.

²³ AaO. 282.

Bei allen Parallelen und Affinitäten der Moral, die wir in uns tragen, zu Weichenstellungen und Motiven der religiösen Tradition muss man nun allerdings auch das zutiefst Andersartige und Fremde dieser Tradition in Rechnung stellen.²⁴ In ihr begegnet eine diametral andere Wirklichkeitsauffassung als jene, welche wir mit dem wissenschaftlichen Weltbild internalisiert haben, und das schlägt sich in einer anderen Art des ethischen Denkens nieder und ebenso in einer anderen Konzeptualisierung dessen, was wir als Emotionen begreifen. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass Religion es mit Wirklichkeitspräsenz zu tun hat, also mit der Wirklichkeit, wie sie von Menschen im Hier und Jetzt erlebt und erlitten wird. Sie ist ein hochreflektierter Umgang mit Wirklichkeitspräsenz und damit das genaue Gegenteil eines naiven Fürwahrhaltens von Dingen, die jeder Erkenntnis entzogen sind. Um sich das Charakteristische des religiösen Fragens und Denkens an einem Beispiel zu verdeutlichen, denke man an das Werden und Gedeihen in der Natur, wie es in jedem Frühling aufs Neue zu erleben ist. Dem wissenschaftlichen Weltbild entspricht es, dies kausal zu erklären. Dabei geht es um eine Tatsache, wie sie durch ein konstatierendes Urteil formuliert wird – z.B. „Die Blumen erblühen“, „Die Wiesen werden grün“ –, und diese Tatsache wird aus anderen Tatsachen wie z.B. klimatischen Bedingungen erklärt, die hierfür ursächlich sind. Auf diese Weise wird die unendliche Mannigfaltigkeit dessen, was ist und geschieht, auf vergleichsweise wenige Faktoren wie Temperatur, Licht usw. zurückgeführt, und das ermöglicht ein Sich-Zurechtfinden, Sich-Orientieren innerhalb der Wirklichkeit. Im Fokus des religiösen Denkens steht demgegenüber nicht die Tatsache, sondern vielmehr die erlebte *Präsenz* des Werdens und Gedeihens in der Natur, wie sie z.B. an einem herrlichen Frühlingstag vor Augen ist, und diese *Präsenz* wird auf die *Präsenz* von etwas anderem zurückgeführt, nämlich auf die *Präsenz* von Gottes Atem oder Geist: „Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und Du machst neu die Gestalt der Erde“ (Psalm 104,30). Unmittelbar sinnfällig präsent ist dabei nur das Blühen und Gedeihen der Natur. Gottes Geist hingegen als dasjenige, worauf dieses zurückgeführt wird, ist nur indirekt und mittelbar *in* diesem Blühen und Gedeihen sinnfällig präsent. Unabhängig davon ist seine *Präsenz* den Sinnen entzogen, ist er unsichtbar.

Statt Tatsachen aus Tatsachen zu erklären sucht also das religiöse Denken *Präsenz* aus *Präsenz* zu verstehen, nämlich die *Präsenz* eines raumzeitlichen Geschehens aus der *Präsenz* von etwas anderem, das in ihr präsent ist und durch die sie hervorgerufen wird. Auch dadurch wird die unendliche Mannigfaltigkeit dessen, was geschieht, auf Weniges zurückgeführt, und so ermöglicht auch dies ein Sich-Zurechtfinden und Sich-Orientieren innerhalb der Wirklichkeit.

²⁴ Vgl. dazu Johannes Fischer, Was ist Religion? Über die *Präsenz* des Ewigen im Zeitlichen und das Verhältnis von religiöser und säkularer Wirklichkeitsauffassung, in: ders., *Präsenz und Faktizität*, aaO., 181-240.

Bei diesem anderen kann es sich nicht wiederum um ein raumzeitliches Geschehen handeln, da ein solches durch Raum und Zeit vom ersten Geschehen getrennt wäre und also nicht *in dessen Präsenz* präsent sein könnte. Also muss es sich bei diesem anderen um etwas jenseits von Raum und Zeit handeln, das gleichwohl in Raum und Zeit präsent werden kann. In dieser Weise wird im religiösen Denken das, was in der Zeit geschieht, auf etwas zurückgeführt, das durch seine Präsenz in die Zeit hineinwirkt, aber – wie Gottes Geist – selbst nicht der Zeit unterworfen ist und in diesem Sinne der Sphäre des *Ewigen* zugehört.²⁵ Ewigkeit ist im mythischen und im religiösen Denken kein quantitativer Begriff. Gemeint ist nicht unbegrenzte Dauer, sondern vielmehr das, was vom Jenseits der Zeit her das Zeitliche bestimmt. Hierauf beziehen sich religiöse Glaubensaussagen. Sie geben Antwort auf die Frage, mit wessen Präsenz es der Mensch in der Präsenz der zeitlichen Welt zu tun hat. Bei dieser Wirklichkeitsauffassung ist die alles entscheidende Frage im Blick auf das menschliche Leben, welche numinosen, d.h. der Sphäre des Ewigen zugehörigen Mächte es durch ihre Präsenz beherrschen.

Von dieser Frage ist auch das Verständnis menschlicher Praxis bestimmt. Sie zielt nicht darauf ab, rein weltimmanent die Tatsachen in der Welt zu beeinflussen und zu verändern. Sie zielt vielmehr auf die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen. Denn was in der Welt geschieht, das geschieht durch diese Präsenz. Das hat eine radikal andere Art des ethischen Denkens zur Folge. So liegt für Paulus das ethisch Entscheidende im Leben von Christinnen und Christen nicht in dem, was sie mit ihrem Handeln in der Welt bewirken, sondern vielmehr darin, dass durch ihr Verhalten und ihren Lebensvollzug Liebe, Güte, Frieden oder Besonnenheit in die Welt kommen. Denn bei alledem geht es um die Gegenwart des Ewigen im Zeitlichen. So hat Liebe diese Struktur: Sie ist als solche den Sinnen entzogen, man kann sie nirgends sehen. Sinnenfällig erfahrbar ist sie nur mittelbar, nämlich so, dass sie in der sinnenfälligen Präsenz eines entsprechenden, „liebvollen“ Verhaltens gegenwärtig ist. Im Blick auf diese verborgene Gegenwart spricht Paulus vom „Geist der Liebe“ (2. Tim 1,7). Es ist dabei kein Zufall, dass das hebräische, griechische und lateinische Wort für ‚Geist‘ zugleich ‚Atem‘, ‚Hauch‘ oder ‚Wind‘ bedeutet. In dieser Bedeutungsnuance wird die Vorstellung von etwas, das in der sichtbaren Welt durch seine Präsenz unsichtbar wirkmächtig ist, so wie der Wind in der Bewegung der Blätter eines Baumes, unmittelbar anschaulich.

Was dieses präsenzorientierte Wirklichkeitsverständnis konkret für die ethische Praxis bedeutet, kann man sich exemplarisch am religiösen Pazifismus verdeutlichen. Er steht quer zu

²⁵ Diese Erklärung von Präsenz aus Präsenz ist nicht weniger rational als eine Kausalerklärung, die Tatsachen aus Tatsachen erklärt. Vgl. dazu Fischer, Präsenz und Faktizität, 204f.

einem ethischen Denken, das Ethik auf das menschliche Handeln und dessen innerweltliche Folgen reduziert. Ihm geht es nicht um die Herbeiführung von Frieden als einen innerweltlichen Zustand, z.B. in Gestalt des Schweigens der Waffen. Ihm geht es vielmehr darum, der *Präsenz des Friedens* in den innerweltlichen Verhältnissen Raum zu verschaffen, und zwar durch eine Praxis, die diese Präsenz mit sich führt und an sich selbst bezeugt. Wo immer Gewaltverzicht geübt und dem Gebot der Feindesliebe entsprechend gehandelt wird, da *ist Gottes Schalom* inmitten einer friedlosen Welt *gegenwärtig*. Auch für das hebräische Wort 'Schalom' gilt, dass es keinen Zustand bezeichnet, sondern etwas, das nur in der Weise seiner Präsenz wirklich ist. In diesem Sinne zielt auch der religiöse Pazifismus auf das Gegenwärtigwerden des Ewigen im Zeitlichen, des Geistes des Friedens gegen den Ungeist des Hasses, der Menschenverachtung und der Gewalt. Eine konsequent pazifistische Haltung ist vielleicht nur als religiöse möglich. Alle anderen, insbesondere konsequenzialistischen Begründungen des Pazifismus sind jedenfalls starken Einwänden ausgesetzt. Wie man sich an diesem Beispiel verdeutlichen kann, ist in der Perspektive einer religiösen Ethik die alles entscheidende Frage, von welchem Geist sich Menschen in ihrem Lebensvollzug und Verhalten bestimmen lassen und welchen Geist sie auf diese Weise in die Welt hinein weitervermitteln.

Dies führt noch einmal zurück zu dem Phänomen der Emotionen. Es ist nach dem Gesagten klar, dass 'Geist' etwas anderes meint als 'Gefühl' oder 'Emotion'. Das Wort 'Geist' hat seinen Ort im Zusammenhang religiöser Rede und bezeichnet dort Präsenz des Ewigen im Zeitlichen. Das mit diesem Wort Gemeinte lässt sich daher nicht als eine Tatsache innerhalb der Welt lokalisieren. Es liegt gänzlich außerhalb des wissenschaftlichen Weltbilds. Anders verhält es sich mit dem, was die Wörter 'Gefühl' oder 'Emotion' bezeichnen. Hierbei handelt es sich um Tatsachen in der Welt, die wissenschaftlich analysiert werden können, wie dies ja auch in der Emotionsforschung geschieht. Liebe, Freude, Barmherzigkeit, Wohlwollen usw. – all dies, was innerhalb der religiösen Wirklichkeitsauffassung Geist ist, wird unter den Bedingungen des säkularen, durch das wissenschaftliche Denken geprägten Weltbilds Gefühl bzw. Emotion. Und es wird dabei im Rahmen der kausalen Erklärung von Tatsachen aus Tatsachen in das Innere von handelnden Subjekten projiziert, als innere Ursache bzw. Motivlage, die das äußere Handeln und Verhalten bestimmt. Was diese Phänomene in religiöser Hinsicht charakterisiert, nämlich ihre Präsenz, das verschwindet auf diese Weise. In Hermann Schmitz' Auffassung von Gefühlen als Atmosphären klingt davon noch etwas nach.

Überhaupt drängt es sich mit der Ablösung der Präsenzorientierung der Religion durch die Tatsachenorientierung des wissenschaftlichen Weltbilds geradezu auf, die Religion insgesamt ins Gefühl zu verlegen, wie dies in der Moderne geschehen ist, in der Theologie nicht weniger

als in der Religionsphilosophie. Denn was nur in der Weise seiner Präsenz wirklich ist, das kann nicht Tatsache werden. Daher verschwinden Gott und das Ewige aus dem Bereich des Wirklichen, und es bereitet im Nachhinein Mühe zu verstehen, wie man das überhaupt hat für wirklich halten können. Anders verhält es sich mit dem Glauben an Gott als einer menschlichen Einstellung oder Haltung. Er gehört zu den Tatsachen der Welt, und so ist unter den veränderten Bedingungen die Religion nun hier, in der menschlichen Subjektivität, wirklich. Sie im Gefühl bzw. in den Emotionen zu lokalisieren drängt sich deshalb auf, weil es sich dabei um etwas handelt, das durch Präsenzbezug charakterisiert ist.

Hierin liegt, bei aller Differenz, die entscheidende Gemeinsamkeit zwischen 'Geist' und 'Emotion': Beides richtet auf die in ihrer Präsenz erlebte Wirklichkeit hin aus und bietet darin Orientierung. Im Phänomen der Emotion hat sich gewissermaßen der Präsenzbezug der Religion erhalten. Emotionen gehören zu den Tatsachen in der Welt und sind doch auf Wirklichkeit bezogen, die nicht den Charakter von Tatsachen hat. Das hat Implikationen auch in ethischer Hinsicht. Wie in der Perspektive einer religiösen Ethik die alles entscheidende Frage darin besteht, von welchem Geist Menschen sich in ihrem Lebensvollzug, Verhalten und Handeln bestimmen lassen, so kommt in der Perspektive einer säkularen Ethik der Frage entscheidende Bedeutung zu, von welchen Emotionen sich Menschen in ihrem Verhalten und Handeln und nicht zuletzt in ihren moralischen Urteilen bestimmen lassen. Denn davon hängt nach dem früher Gesagten ab, ob und wie sie die sittliche Signifikanz von Situationen wahrnehmen, mit deren Präsenz sie konfrontiert werden, und wie sie sich dementsprechend verhalten.

Für diese Zusammenhänge ist allerdings ein ethisches Denken blind, welches das wissenschaftliche Weltbild als normativ für die Ethik erachtet und für das daher die empirische Wirklichkeit reine Faktizität ist. Die Folge ist ein ontologischer Dualismus von Tatsachen und Werten, in dem dieses Denken gefangen ist, weil es Wirklichkeitspräsenz nicht kennt. Teils steht diese Art des Denkens in Verbindung mit dem Ziel einer Verwissenschaftlichung der Ethik selbst, d.h. mit der Vorstellung, Urteile über das moralisch Richtige und Gebotene ließen sich mit derselben Objektivität treffen wie die Urteile irgendeiner Wissenschaft. Im Rahmen dieser Wirklichkeitsauffassung wird man niemals verstehen können, was eine Emotion ist und welche Bedeutung Emotionen für unser Leben haben.

In dieser Bedeutung spiegelt sich die Tatsache, dass die Grundgegebenheitsweise von Wirklichkeit *Präsenz* ist. Das menschliche Leben bewegt sich dabei in ständig wechselnden Präsenzräumen. In jeder Begegnung mit einem Menschen treten wir in einen Präsenzraum ein,

der durch dessen Gegenwart bestimmt ist. Das hat fundamentale epistemische Implikationen. Unser Wahrnehmen und Erkennen hängt entscheidend davon ab, in welchem Präsenzraum wir uns aufhalten und orientieren.²⁶ Das gilt nicht nur für das religiöse Wahrnehmen und Erkennen und die Präsenzzräume des Heiligen. Auch das wissenschaftliche Weltbild ist präsenzraumgebunden, nämlich von den Präsenzzräumen menschlicher Intersubjektivität her entworfen, und zwar damit, dass Menschen sich in der Form des *Urteils* (nicht des Narrativs oder anderer präsenzvermittelnder Sprachformen) über die Wirklichkeit verständigen. Wirklich ist hiernach, was durch wahre Urteile konstatiert wird. So entsteht ein Bild von Wirklichkeit als Faktizität, aus dem alle Präsenz verschwunden ist. Die Welt ist alles, was der Fall ist. Das Wirkliche an dem Verkehrsunfall, den ich soeben erlebt habe, ist nicht das, was ich erlebt habe, sondern das, was in dem Polizeiprotokoll festgehalten wird, das darüber angefertigt wird. Mein Erleben ist demgegenüber subjektiv und von Emotionen bestimmt. Und so ist dann auch für Moral und Ethik nicht die Wirklichkeit maßgebend, die wir in ihrer Präsenz erleben, sondern die Welt der Tatsachen in Verbindung mit Normen und Prinzipien, die auf diese appliziert werden.

Freilich, auch der vorstehende Text besteht aus nichts anderem als aus Urteilen, für die der Anspruch erhoben wird, dass sie wahr sind. Er behauptet als eine Tatsache, dass die Grundgegebenheitsweise von Wirklichkeit Präsenz ist und dass dies Implikationen für Moral und Ethik hat. Noch die Kritik an einem Denken, für das die Welt das ist, was wahre Urteile beinhalten, muss sich diesem Denken in der Form des Urteils verständlich machen um zu überzeugen.

²⁶ Präsenz und Faktizität 200f.