Von Gutmenschen, guten Menschen und geflüchteten Menschen

Dankbarkeit als Supererogation oder Pflicht?

Marie-Luise Raters

Angenommen: 15. März 2021 / Online publiziert: 13. April 2021
© Der/die Autor(en) 2021

Zusammenfassung Viele Menschen erwarten Dankbarkeit von den Geflüchteten, die in Europa aufgenommen werden. Nun kann mit dem Satz „Geflüchtete sollen dankbar sein“ eine moralische Pflicht oder ein Ratschlag gemeint sein. Mein Essay zeigt in einem ersten Schritt, dass es keine Pflicht zur Dankbarkeit geben kann. Dankbarkeit ist vielmehr Supererogation, nämlich eine moralisch wertvolle Handlungsweise, die keine Pflicht sein kann. Das gilt auch für Geflüchtete. Anschließend zeige ich, dass Dankbarkeit als sympathischer Ausdruck einer Tugendhaltung jedermann anzuraten ist. Wer sich für erwiesene Wohltaten dankbar zeigt, wird gemocht und geschätzt. Das gilt wiederum auch für Geflüchtete. Mein Essay schließt mit einem kurzen Ausblick zu der Frage, wofür und in welchem Umfang Geflüchteten Dankbarkeit anzuraten ist.

Schlüsselwörter Supererogation · Dankbarkeit · Unvollkommene Pflichten · Tugend · Menschenrechte

M.-L. Raters (✉)

Institut für Philosophie, Universität Potsdam, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, Deutschland
E-Mail: mlraters@uni-potsdam.de

Pretending People, Good People and Fled People

Gratitude as Supererogation or Duty?

Abstract Many People expect gratitude from refugees who have been admitted to our country. But is this expectation justified? Should refugees be grateful? The answer depends on the meaning of ‘should’. On the hand, there obviously can be no duty to be grateful. This holds also true for refugees. Gratitude is an act of supererogation, i.e., a morally desirable action that goes beyond the call of duty. (But on the other hand, gratitude seems to be advisable for everyone (including refugees)), because it is a sympathetic expression of virtue. The essay will defend these two theses. But what for and to what extent refugees should be advised to be grateful? This question will be discussed as a short outlook.

Keywords Supererogation · Gratitude · Imperfect duties · Virtue · Human rights

Flüchtling fordert von Flüchtlingen: „Seid dankbar und benehmt Euch. Achtet Frauen, geht arbeiten, lernt Deutsch.“ (Bericht über den syrischen Geflüchteten Feras Rashid in der *BILD* vom 25.08.2017.)

Der Zeitung mit den großen Buchstaben zufolge soll der 25-jährige Feras Rashid am 25. August 2017 folgenden Appell an Geflüchtete gerichtet haben: „Seid dankbar und benehmt Euch: Achtet Frauen, geht arbeiten, lernt Deutsch“. Weil Rashid selbst aus Syrien geflüchtet ist, spricht die Zeitung von einem „bewegende<n>und ernste<n>Appell an Flüchtlinge von einem, der selbst als Flüchtling“ nach „Deutschland kam“¹. Ich konnte nicht überprüfen, ob sich Rashid tatsächlich so geäußert hat. Zudem bin ich mir der Tatsache bewusst, dass die zitierte Zeitung für Populismus und bunte Bilder bekannt ist. Weil er einer verbreiteten Erwartungshaltung Ausdruck gibt, möchte ich Rahids Appell trotzdem zum Ausgangspunkt nehmen, um die Frage zu diskutieren, ob Geflüchtete dankbar sein sollten. Eine moralphilosophisch fundierte Antwort auf die Frage steht allerdings vor der Schwierigkeit, dass der Satz ‚Geflüchtete sollten dankbar sein‘ wegen der Ambivalenz des Hilfsverbs ‚sollen‘ (mindestens) zwei unterschiedliche Bedeutungen haben kann.² Er kann zum einen behaupten, dass Geflüchtete eine Pflicht zur Dankbarkeit hätten. Es kann aber auch der bloße Ratschlag gemeint sein, dass es klug wäre, wenn sich Geflüchtete dankbar zeigen würden. Mein Essay wird in einem ersten Schritt zeigen, dass es keine Pflicht zur Dankbarkeit geben kann, weil Dankbarkeit Supererogation ist (vgl. die Abschnitte 1–5). Das gilt auch für Geflüchtete. Anschließend wird gezeigt, warum es ratsam ist, sich für erwiesene Wohltaten dankbar zu zeigen (vgl. die Abschnitte 6–9). Das gilt wiederum für Geflüchtete ebenso wie für alle anderen moralischen

¹ *BILD-Zeitung* (2017): Titelblatt 25.08.2017. Weiter heißt es: „Ein bewegender, ernster Appell an Flüchtlinge – von einem, der selbst als Flüchtling aus Syrien nach Deutschland kam: Feras Rashid (25) schreibt über sein neues Leben. Und fordert, sich hier so gut wie möglich zu integrieren“.

² Vgl. ausführlicher dazu Hare (1981, 54 ff.).

³ Um auch Diverse und Queers zu erfassen, verwende ich funktionsbezogene Begriffe wie ‚Akteur‘ oder ‚Wohltäter‘ generell geschlechtsneutral und meine selbstverständlich sowohl Akteurinnen als auch Akteure bzw. Wohltäter und Wohltäterinnen etc.

Akteure³ auch. Mein Essay schließt mit kurzen Überlegungen zu der Frage, wofür und in welchem Umfang Geflüchteten Dankbarkeit gegebenenfalls anzuraten wäre (vgl. die Abschnitte 10–11).

1 Dankbarkeit als Rechtspflicht?

Zur Frage nach einer moralischen Pflicht zur Dankbarkeit sind näherhin Rechtspflichten und Tugendpflichten zu unterscheiden. John Stuart Mill bezeichnet Dankbarkeit in einer Nebenbemerkung seiner Abhandlung *Utilitarianism* 1861 als Rechtspflicht. Es geht um eine Verteidigung der Wohltätigkeit als unvollkommene Pflicht gegen den Einwand, dass die Menschheit als solche (wenn auch keine individuellen Akteure) einen Anspruch auf Wohltätigkeit habe könnte. Mills hier einschlägige Entgegnung lautet, dass man die Wohltätigkeit als Begleichung einer Schuld gegenüber der Gesellschaft betrachten und „damit als einen Fall von Dankbarkeit einordnen“ würde für alles, „was die Gesellschaft für uns tut“, wenn man einen Anspruch auf Wohltätigkeit behaupten würde. Aus dieser Bemerkung folgt, dass Dankbarkeit für Mill eine Spielart des Begleichens einer Schuld ist, was wiederum zu den „Formen der Gerechtigkeit“ bzw. den Rechtspflichten gehört. Der Verstoß gegen eine Rechtspflicht ist nach Mill nun „ein Verstoß gegen ein bestehendes Recht“, weil ‚Rechtspflichten‘ auf einem Anspruch beruhen, den eine andere Partei „geltend machen kann“⁴. Das bedeutet, dass Dankbarkeit eingeklagt werden könnte, wenn Dankbarkeit im Sinne von Mill eine Rechtspflicht wäre. (i) Nun ist die Redewendung ‚to owe you a debt of gratitude‘ in der englischen Sprache ebenso gängig wie ‚ich schulde Dir Dank‘ in der deutschen Sprache. Allerdings weist Wellmann in seinem Essay *Gratitude as a Virtue* von 1999 treffend darauf hin, dass es lächerlich wäre, einen „undankbaren Begünstigten strafrechtlich zu verfolgen“ und „vor Gericht zu verklagen“⁵. (ii) Zudem müssten einklagbare Rechtspflichten klar umgrenzt sein. Wer ein Auto zerstört, muss den Zeitwert des Autos ersetzen. Was aber ist der adäquate Gegenwert für eine erwiesene Wohltat? Konventionen der Dankbarkeitsbezeugung können hier nur eine grobe Orientierung sein. Auch deshalb kann Dankbarkeit keine einklagbare Rechtspflicht sein. (iii) Im vorliegenden Zusammenhang besonders wichtig ist die Tatsache, dass sich gegebenenfalls nur Dankbarkeitsbezeugungen einklagen ließen, aber nicht die Empfindungen der Dankbarkeit, auf die es eigentlich ankommt. Man mag jemanden vielleicht zwingen können, ‚danke‘ zu sagen, aber man kann niemanden zwingen, Dankbarkeit zu empfinden. Es sind

⁴ Mill (1861, 149 ff.). Mill spricht auch von vollkommenen Pflichten (engl.: duties of perfect obligation), die er allerdings „in der genaueren Sprache der Rechtsphilosophen“ lieber als ‚Rechtspflichten‘ bezeichnet sehen will; ebd. 149. Im Gegensatz zu Rechtspflichten lassen sich unvollkommene Pflichten (engl.: duties of imperfect obligation) nach Mill nicht einfordern, weil ihnen „kein solches Recht gegenübersteht“. Obgleich solche Handlungen sowohl „lobenswert“ als auch „wünschenswert“ sind, sind unvollkommene Pflichten nach Mill deshalb eigentlich „keine eigentlichen moralischen Pflichten“, weil niemand „gezwungen“, sondern immer nur „ermahnt oder ermuntert“ werden kann, „in dieser Weise zu handeln“. Ebd., 147.

⁵ Es heisst im englischen Wortlaut: „Imagine criminally prosecuting a culpably ungrateful beneficiary or even allowing a benefactor to sue her ungrateful beneficiary in a civil court.“ Wellmann (1999, 289).

nun aber die Dankbarkeitsempfindungen (und nicht die äußerlichen Dankbarkeitsbezeugungen), die Dankbarkeit moralisch wertvoll und ästhetisch schön machen, weil sie Dankbarkeit von geschäftsmäßigen Gegenleistungen und von Bezahlungen für Dienstleistungen unterscheiden. Weil mit den Dankbarkeitsempfindungen der ästhetische Überschuss und der eigentliche moralische Wert von Dankbarkeit verloren ginge, kann man vernünftigerweise nicht *wollen*, dass Dankbarkeit eine einklagbare Rechtspflicht sein sollte. Das gilt auch für Geflüchtete. Und tatsächlich ist bislang ja noch nicht einmal die Partei, die mit jedem Führerwechsel weiter nach rechts rückt, auf die Idee gekommen, geflüchtete Menschen wegen Undankbarkeit vor Gericht zu zerren.

2 Dankbarkeit als Tugendpflicht?

Das Problem der Einklagbarkeit besteht nicht, wenn Dankbarkeit mit Kants *Metaphysik der Sitten* von 1797 als Tugendpflicht aufgefasst wird.⁶ Eine Tugendpflicht unterscheidet sich nach Kant nämlich von einer „Rechtspflicht wesentlich“ dadurch, dass „zu dieser ein äußerer Zwang moralisch möglich ist“, während „jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht“ (Ebd., 512). Nach Kant sollen sich moralische Akteure demnach also selbst auf die Tugendmaxime der Dankbarkeit verpflichten und gemäß dieser Maxime handeln, während andere Dankbarkeit nicht einfordern können. Das heißt aber nicht, dass Dankbarkeit deshalb auf die leichte Schulter genommen werden dürfte. (i) Tatsächlich sind Kants Tugendpflichten äußerst anspruchsvolle Pflichten, weil sie keine intrinsische Grenze haben. (i.i) Dass es keine zeitliche Begrenzung der Tugendpflicht zur Dankbarkeit gibt, begründet Kant damit, dass „die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Akt völlig getilgt werden“ könne, weil „der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesem nie abgewinnen“ (Ebd., 592) könne. Der Geber ist in Vorleistung gegangen; das kann der Empfänger nicht rückgängig machen; deshalb gibt es keine zeitliche Grenze für Dankbarkeit; streng genommen muss ein Begünstigter also immer dankbar bleiben. (i.ii) Zum Umfang der Dankbarkeitspflicht heißt es, dass der „Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend“ nach dem „Nutzen“ abzuschätzen sei, „den der Verpflichtete aus der Wohltat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese erteilt wurde“, wobei der „mindeste Grad“ sei, dem Wohltäter „gleiche Dienstleistungen“ zu erweisen.⁷ Man muss mindestens Vergleichbares wie der Wohltäter tun, aber besser noch mehr, wobei es nach oben keine Grenze gibt. Dass Dankbarkeit Tugendpflicht sein soll, bedeutet damit faktisch, dass man für eine genossene Wohltat bis zum St. Nimmerleinstag dankbar sein muss, und das am besten noch ununterbrochen, weil man nie

⁶ Es heisst: „Dankbarkeit ist Pflicht, d.i. nicht bloß eine *Klugheitsmaxime*.“ Kant (1956a [1797], 592).

⁷ Die Passage lautet ohne Kürzungen: „Was aber die *Intension*, d.i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohltat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese erteilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist, *gleiche* Dienstleistungen dem Wohltäter, der dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, anderen zu erweisen.“ Kant (1956a [1797], 592).

dankbar genug sein kann. Das wäre nicht nur anstrengend, sondern auch unvernünftig, weil andere Aktivitäten wie beispielsweise das Lesen von Essays unterlassen werden müssten. Eine Tugendpflicht zur Dankbarkeit wäre eine zeitlich und inhaltlich unbegrenzte Pflicht. Deshalb kann man vernünftigerweise nicht wollen, dass Dankbarkeit Tugendpflicht sein soll.

(ii) Dem Einwand der intrinsischen Unbegrenztheit könnte man mit Thomas Hill den Einwand entgegenhalten, dass die Tugendpflicht zur Dankbarkeit den unvollkommenen Tugendpflichten zuzurechnen sei, welche „einen Spielraum (*latitudo*) der freien Wahl“⁸ für eigene moralische Schwerpunktsetzungen und Eigeninteressen ließen. Dieser Vorschlag ist bedenkenswert. (ii.i) Zwar gibt es der *Metaphysik der Sitten* zufolge unvollkommene Tugendpflichten nur im Bereich der Pflichten gegenüber sich selbst, während im Bereich der Tugendpflichten gegen andere die „schuldige“ Pflicht „zur Achtung“ von den „verdienstlichen“ bzw. weiten „Liebespflichten“⁹ unterschieden werden. Dankbarkeit wäre demnach keine unvollkommene Tugendpflicht, sondern eine weite Tugendpflicht. Interessanter als solche begrifflichen Präzisierungen ist jedoch, dass Kant die hier strittige Begrenzung für die weite Tugendpflicht zur Wohltätigkeit dann tatsächlich zu gestatten scheint. Es heißt nämlich, dass das „Opfer“, das ein Akteur für die Wohltätigkeit erbringen muss, nicht mit einer „Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse)“ einhergehen dürfe. Und weil Glückseligkeit ein so vager Begriff sei und jeder Akteur andere Vorstellungen davon habe, müsse die Wohltätigkeitspflicht

⁸ Es heißt: „In giving us imperfect duties, Kant says, the moral law leaves a play-room (*latitudo*) for free choice in following (observing) the law“. Hill (1971, 56). Hill verteidigt hier die These, dass es im Bereich der weiten unvollkommenen Tugendpflichten wegen des Spielraums für eigene Interessen und moralische Schwerpunktsetzungen Raum für supererogatives Handeln gäbe. (i) Er wendet sich damit gegen Eisenberg, der fließende Übergänge zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten bzw. zwischen Rechts- und Tugendpflichten behauptet. Eisenberg (1966, 262). Dem hält Hill entgegen, dass Kants Pflichtensystem distinkte Unterscheidungen vornehmen würde. Hill (1971, 61–64). (ii) Eine dritte Interpretation von Kants Pflichtensystem wird verteidigt in Forkl (2001). (iii) Die Positionen von Hill und Forkl werden dann wiederum diskutiert in Alves (2010, 527 ff.) wobei zumindest Hills Position allerdings unzulänglich rekonstruiert wird. Das zu diskutieren, ist hier allerdings nicht der Ort.

⁹ Kant (1956a [1797], 584). Innerhalb der Tugendpflichten unterscheidet Kant Tugendpflichten gegen sich selbst und Tugendpflichten gegen andere. (i) Innerhalb der Tugendpflichten gegen andere werden die schuldige Pflicht zur Achtung des anderen von den drei weiten Liebespflichten zur Wohltätigkeit, „zur Teilnahme“ und zur Dankbarkeit unterschieden, wobei es zu den Liebespflichten heißt, dass sie auf die „Maxime des Wohlwollens“ verpflichten würden, was „das Wohltun“ dann quasi automatisch „zur Folge“ habe. Ebd., 585. (ii) Bei den Pflichten gegen sich selbst unterscheidet Kant mit vergleichbarer Stoßrichtung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst. (ii.i) Innerhalb der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst werden die ‚animalischen Pflichten gegen sich selbst als Naturwesen‘ von den ‚Pflichten gegen sich selbst als einem moralischen Wesen‘ unterschieden. Als Beispiel für eine vollkommene animalische Tugendpflicht des Menschen gegen sich selbst als Naturwesen führt Kant die Pflicht zur Selbsterhaltung an, womit die ‚Entleibung (autochiria)‘ sowohl in der ‚totalen‘ Form des Selbstmords (suicidium) als auch in der ‚partialen‘ Form der ‚Entgliederung (Verstümmelung)‘ verboten ist. Andere Beispiele sind das Verbot der ‚wollüstigen Selbstschändung‘ und das Verbot des übermäßigen Genuss- und Nahrungsmittelgebrauchs (Kant spricht von ‚Versoffenheit und Gefräßigkeit‘). Beispiele für vollkommene Pflichten des Menschen gegen sich selbst als einem moralischen Wesen sind das Lügenverbot, das Geizverbot und das Verbot der Kriecherei. A.a.O. 553–572. (ii.ii) Unvollkommene Pflichten gegen sich selbst sind ‚der Anbau (cultura) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) und der moralischen Kräfte‘. A.a.O. 580–583. Beides sind Pflichten, die als Pflichten ‚von weiter Verbindlichkeit‘ Spielraum lassen. A.a.O. 522f.

„einen Spielraum“ haben, „mehr oder weniger hierin zu tun, ohne dass sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen“¹⁰. Damit scheint eine individuelle Begrenzung von weiten Liebespflichten nach Maßgabe eigener Interessen mit Kant tatsächlich möglich zu sein. (ii.ii) Allerdings bestreitet Kant genau das, sobald er die Frage grundsätzlich behandelt. In der einschlägigen Passage der *Metaphysik der Sitten* heißt es zwar zunächst, dass weite bzw. unvollkommene Pflichten einen „Spielraum (latitudo) für die freie Willkür“ ließen, „wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle“, indem sie nicht auf bestimmte Handlungen, sondern (nur) auf Tugendmaximen verpflichten. Deshalb könnten „allein Tugendpflichten“ weite bzw. unvollkommene Pflichten sein, aber nicht die Rechtspflichten. Dann wird jedoch explizit betont, dass mit dem „Spielraum“ keine „Erlaubnis zur Ausnahme von der Maxime der Handlung“ zugunsten eigener Neigungen und Interessen beispielsweise gegeben sei. Es sei vielmehr nur von der „Einschränkung einer Pflichtenmaxime durch eine andere“ die Rede: So sei die Pflichtenmaxime zur „Nächstenliebe“ einschränkbar durch die Pflichtenmaxime zur „Elternliebe“.¹¹

Zum selben Resultat kommt man mit Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785. Auch hier wird ausdrücklich betont, dass unvollkommene Pflichten keine Ausnahmen zugunsten der Neigung zulassen, sondern nur durch andere Pflichten begrenzt sein können.¹² Es ist nun zweifellos nachvollziehbar, dass man weder stehlen noch morden darf und sich selbst nicht verstümmeln muss, um sich dankbar zu zeigen. Damit lässt sich das Problem der Grenzenlosigkeit einer Tugendpflicht zur Dankbarkeit also mit Hills Hinweis auf den Spielraum von weiten bzw. unvollkommenen Pflichten nicht lösen.¹³

(iii) Nun unterscheidet Kant näherhin zwischen der „tätigen“ Dankbarkeit und der „bloß affektionellen“ Dankbarkeit „ohne physische Folgen“, wobei er ausdrücklich betont, dass auch der „bloß affektionellen“ Dankbarkeit „ohne physische Folgen“

¹⁰ Kant (1956a [1797], 524).

¹¹ Kant (1956a [1797], 520).

¹² In der einschlägigen Passage der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zum Spielraum der unvollkommenen Pflichten bemerkt Kant zunächst, dass sich Akteure manchmal faktisch „die Freiheit“ nehmen würden, „für uns oder (auch nur für diesmal) zum Vorteil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen“. Dann betont er jedoch, dass es zu einem „Widerspruch im Willen“ führen würde, wenn wir eine Maxime „objektiv als allgemeines Gesetz notwendig“ wollen und gleichzeitig wollen würden, dass es „subjektiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte“. Deshalb müssen nach Kant auch die Maximen der unvollkommenen Pflichten ohne die Erlaubnis von Ausnahmen zugunsten der Neigung „zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben“ werden. Kant (1956b [1785], 52-56).

¹³ Auf die Debatte, inwieweit die Theorie der unvollkommenen Pflichten der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 mit der Theorie der Tugendpflichten der *Metaphysik der Sitten* von 1797 kompatibel ist, kann hier nicht eingegangen. Zumindest David Heyd unterscheidet zwei Theorien, nämlich die rigoristische Theorie der *Grundlegung* von 1785 und der *Kritik der Praktischen Vernunft* von 1788 (wo es keinen Platz für moralisch wertvolle Handlungen gäbe, die keine Pflicht sind) gegenüber der latitudinari-schen Theorie der *Metaphysik der Sitten* von 1797, bei der Heyd wiederum eine rigoristische Lesart von einer für Supererogationen offene Lesart unterscheidet, wobei er gegen die offene Lesart allerdings eine Inkonsistenzkritik erhebt. Heyd (1982, 49-72).

der würdigende „Namen einer Tugendpflicht“¹⁴ zukäme. Vielleicht fällt das Problem der Grenzenlosigkeit einer Tugendpflicht zur Dankbarkeit nicht ins Gewicht, weil Liebespflichten nach Kant lediglich auf eine Haltung des Wohlwollens verpflichten, aber nicht auf bestimmte Handlungen, so dass uns auch eine grenzenlose Pflicht zur Dankbarkeit nicht von anderen Tätigkeiten abhalten würde? Dem haben Feinberg und Berger entgegengehalten, dass es keine Pflicht zu bestimmten Gefühlen geben könne, weil sich Gefühle nicht erzwingen ließen.¹⁵ Allerdings spricht Kant nicht von einer Pflicht zu ‚wohlwollenden Empfindungen‘, sondern von einer Pflicht zur *Haltung* des Wohlwollens. Während man wohlwollende Gefühle nicht erzwingen kann, kann man sich auf eine Haltung des Wohlwollens durchaus verpflichten, indem man sich vornimmt, einen Wohltäter so behandeln zu wollen, als *würde* man Wohlwollen für ihn empfinden. Das ist möglich, und mehr ist nicht gesagt, wenn Kant von einer Selbstverpflichtung auf die ‚Maxime des Wohlwollens‘ aus Dankbarkeit spricht.¹⁶

Zum einen wäre jedoch das Problem der Grenzenlosigkeit einer Tugendpflicht zur Dankbarkeit mit einer Fokussierung auf die Haltung der Dankbarkeit nicht gelöst. Es heißt bei Kant nämlich auch, dass die „Liebe“, auf welche Liebespflichten verpflichten, nicht „ästhetisch“ als „Gefühl“ des „Wohlgefallens“ verstanden, sondern „praktisch“ als „Maxime des Wohlwollens“ gedacht werden solle, welche „das Wohltun zur Folge“¹⁷ habe. Aus der Haltung der Dankbarkeit sollen die entsprechenden Taten folgen, die (wie gezeigt wurde) schnell ins Uferlose gehen können. Schon deshalb kann man eine Pflicht zur Haltung der Dankbarkeit vernünftigerweise nicht wollen. Zum zweiten wäre ein Handeln gemäß der Maxime des Wohlwollens vergleichbar wertlos wie eingeklagte Dankbarkeitsbezeugungen (s.o. Abschnitt 1.iii). Zwar mag ein pflichtschuldiges Handeln gemäß einer *Maxime* des Wohlwollens besser als demonstrative Undankbarkeit oder Gleichgültigkeit sein, und sicherlich kann man sich auf eine Haltung der Dankbarkeit selbst verpflichten. Allerdings würde man mit einer Pflicht zu einer solchen Haltung wiederum gerade das abschaffen, was Dankbarkeit für Wohltäter ästhetisch schön und moralisch wertvoll macht, nämlich die echten Empfindungen der Dankbarkeit. Damit komme ich insgesamt zu dem

¹⁴ Kant (1956a [1797], 591 f.). Folgende Inkonsistenz möchte ich an vorliegender Stelle nicht diskutieren, weil sie für meine Überlegungen unerheblich ist. (i) Zu Zuwiderhandlungen gegen Liebespflichten (denen Dankbarkeit ja zugerechnet werden soll) heißt es einerseits: „Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten ist *Untugend* (peccatum). Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist *Laster* (vitium). Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs.“ Kant (1956a [1797], 603). (ii) Zuvor war aber begründet worden, dass „Undankbarkeit“ im „öffentlichen Urteil“ zurecht als „höchst verabscheutes Laster“ angesehen würde, weil der in Undankbarkeit ausgedrückte „Mangel an Liebe“ in Hass auf den Wohltäter umschlagen könne. Ebd., 596 f.

¹⁵ Es heißt bei Feinberg: „There can be no duty to have a particular feeling or to act from a certain motive, for the pinpoint control over our emotions that would be required by such a duty is beyond our powers of self-manipulation.“ Feinberg (1986, 135). Bei Berger heißt es: „While we have no hesitation in saying there is an obligation to show gratitude for help or for a gift, we do not feel as easy in saying it is something owed the grantor in the sense that he has a right to demand it.“ Berger (1975, 300).

¹⁶ Mit dieser Stoßrichtung heißt es bei Weiss: „It is my view that the duty of gratitude is the duty to ‚cultivate‘ the grateful attitude under appropriate circumstances.“ Weiss (1985); zit. bei Wellmann (1999, 297).

¹⁷ Kant (1956a [1797], 585).

Resultat, dass man eine Tugendpflicht zur Dankbarkeit wegen der Grenzenlosigkeit einer solchen Pflicht und wegen der relativen Wertlosigkeit eines Handelns aus einer Haltung des Wohlwollens ohne echte Empfindungen vernünftigerweise nicht wollen kann.

3 Dankbarkeit als Supererogation

Ich könnte jetzt noch andere Positionen zur Dankbarkeit als Pflicht diskutieren,¹⁸ aber das Resultat wäre dasselbe: *Obgleich Dankbarkeit zweifellos moralisch wertvoll ist, kann man eine allgemeine Pflicht zur Dankbarkeit vernünftigerweise nicht wollen.*¹⁹ Das bedeutet, dass Dankbarkeit der moralphilosophischen Kategorie der Supererogationen zuzuordnen ist. Weil diese Kategorie deutlich weniger etabliert ist als die Kategorie der Pflicht beispielsweise, möchte ich ihre Genese in Umrissen kurz skizzieren. Der Begriff²⁰ stammt aus der lateinischen Vulgata-Fassung des Lukas-Evangeliums: Mit der Formel „*quodcumque supererogaveris ego cum rediero reddam tibi*“ verspricht der Barmherzige Samariter, dem Wirt sämtliche Kosten für den Mann zu erstatten, den er vor den Räubern gerettet hat. In der Scholastik waren ‚opera supererogationis‘ dann gute Werke, mit denen man Sünden abgelteten oder sich vor Gott Verdienste erwerben konnte. Mit der Reformation verschwand

¹⁸ Näher zu diskutieren wären sicherlich die Positionen von Fred Berger und Terrance McConnell. (i) Bergers Essay behauptet zunächst die Pflicht zu Dankbarkeitsbezeugungen (engl.: duty to show gratitude) sowie die Reziprozität von Dankbarkeit. In einem zweiten Teil wird Dankbarkeit näherhin untersucht aufgrund der Frage, was durch Dankbarkeitsbezeugungen demonstriert wird. Im Schlussteil werden Rückschlüsse für unsere grundsätzlichen Verständnis von Moralität (engl.: the nature of morality) und insbesondere für die „Moralität von interpersonalen Relationen“ (engl.: morality of interpersonal relations) in unserer alltäglichen moralischen Praxis gezogen. Vgl. Berger (1975). (ii) Im Zentrum von McConnells Buch steht die Unterscheidung zwischen einer ‚inneren‘ (inward) und einer ‚äußeren‘ (outward) Komponente von Dankbarkeit. Demnach wird Dankbarkeit ‚äußerlich‘ durch bestimmte Handlungen, zu denen wir verpflichtet sind. Gleichzeitig wird aber auch erwartet, dass wir das Gefühl der Dankbarkeit haben. Es heißt: „A person who feels nothing positive toward his benefactor is in some way lacking in gratitude, I thought. I became convinced that an adequate account of the moral requirement of gratitude must do justice to this ‚feeling‘ component.“ McConnell (1993), viii. Wegen dieser Doppelperspektive wird McConnells Position als „Mittlerposition“ (intermediary position) zwischen einer tugendethischen und einer pflichtenmoralischen Auffassung von Dankbarkeit betrachtet. Vgl. Gulliford/Morgan/Kristjánsson (2013, 309). Erhellende Überlegungen zu McConnells Theorie finden sich auch in Wellmann (1999).

¹⁹ Ich würde allerdings nicht so weit gehen wie Card, der zufolge (mit dem Argument, dass man Gefühle niemandem befehlen könne) folgendes gilt: „A duty to be grateful sounds like a joke.“ Card (1988, 120). Zit. in Wellmann (1999, 289).

²⁰ Vgl. zur Begriffsgeschichte Heyd (1982, 15–119); sowie Joerden (1998), insg. (i) In der Vulgata heißt es: „et quodcumque supererogaveris ego cum rediero reddam tibi“. Vulgata (o.J.): Lukas 10, (25–37) 35. (ii) Zur Unterscheidung von gebotenen Handlungen (lat. *opera debita*) und guten Werken (lat. *opera supererogationis*) zur Abgeltung von Sünden heisst es z. B. bei Thomas von Aquin: „Et ideo dominus, consilia Evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum.“ Aquin, Thomas von: *Summa Theologica*, I.II. Q 108. Art. 4. Zit. nach Kersting (1998, 35). (iii) Urmsons Essay richtet sich an die denotische Logik mit dem Vorschlag, die deontische Triade der gesollten, erlaubten und verbotenen Handlungen um die Kategorie der supererogativen Handlungen (engl. supererogatory acts) zu erweitern, um die außergewöhnlichen Handlungen von sogenannten ‚Heiligen und Helden‘ kategorial fassen zu können. Urmson (1958) insg. Wenige Jahre zuvor hatte Moore schon für eine Erweiterung der Triade um das moralisch Indifferente plädiert.

die Kategorie lange in der Versenkung, weil man glaubte, dass Erlösung kein Verdienst des Menschen, sondern einzig ein Gnadenakt Gottes sei. Wiederbelebt wurde sie durch den Essay *Saints and Heroes* des Utilitaristen James Urmson von 1958, dem zufolge moralisch außergewöhnliche Taten als ‚Supererogationen‘ bezeichnet werden sollen. Seitdem wird der Begriff ‚Supererogation‘ in der Moralphilosophie für Handlungen verwendet, die trotz ihres hohen moralischen Werts nicht als Pflicht aufgefasst werden.²¹ Damit ist jede Theorie der Supererogation mit dem Problem konfrontiert, begründen zu müssen, warum manche moralisch wertvollen Handlungen trotz ihres moralischen Werts keine Pflicht sein sollen, sondern Supererogation.²²

(i) Meinem rationalistischen Begriff von ‚Pflicht‘ zufolge ist eine Handlung allgemeine Pflicht, wenn man vor dem Hintergrund des kollektiven Normengefüges einer Zeit vernünftigerweise wollen kann, dass alle moralischen Akteure in vergleichbaren Situationen x tun sollten.²³ Der Rückbezug auf das kollektive Normengefüge einer Zeit ist mir wichtig, weil ich glaube, dass Pflichtensysteme in ihre kulturellen Kontexte passen müssen, damit sie nicht zum grausamen Selbstzweck werden. (ii) Vom ‚moralischen Wert‘ einer Handlung spreche ich, wenn eine Handlung den berechtigten Interessen anderer dienen soll und auch tatsächlich dient. Beides ist mir wichtig, weil man sich für eine Handlung ohne gute Absichten nicht bedanken würde, während man bei einer gut gemeinten Handlung ohne guten Effekt nicht will, dass sie wiederholt wird. (iii) Nun ist der moralische Wert einer Handlung zweifellos ein guter Grund zu wollen, dass die Handlung Pflicht sein sollte. Es kann aber zusätzliche Gründe²⁴ geben, aus denen man dem moralischen Wert der Handlung zum Trotz dennoch nicht wollen kann, dass sie allgemeine Pflicht sein sollte. Falls solche Gründe vorliegen, spreche ich von einer ‚Supererogation‘. Eine Supererogation ist meiner Terminologie zufolge damit eine moralisch wertvolle Handlung, bei der man trotz ihres moralischen Werts vernünftigerweise dennoch nicht wollen

²¹ Bis heute weitgehend Standard ist folgende Definition von David Heyd: „Works of supererogation or supererogatory acts are now commonly understood to be those acts which a person does over and above his religious and moral duty, i.e., more than he ought to do or has to do.“ Heyd (1982, 1).

²² David Heyd hat das Problem mit der griffigen Überschrift ‚Paradox der Supererogation‘ versehen. Heyd (1982, 3, 85, 167). Gegen Heyds Theorie der Supererogation wendet Dancy ein: „He fails to show that supererogatory actions are not duties.“ Dancy (1983, 406). Bei Pybus heißt es mit derselben Stoßrichtung: „I cannot at the same time say that something is a moral ideal, and feel that I have no sort of obligation to pursue it. Saying that something is a moral ideal is saying that it is something we have some obligation to pursue.“ Pybus (1982, 195). Walter Pfannkuche bringt das Problem folgendermaßen auf den Punkt: „Wer anerkennt, dass eine Handlung auch für seine Situation moralisch richtig ist oder moralischen Wert hat, und ein moralischer Mensch sein will und in der Lage ist, die Handlung auszuführen, der muss auch anerkennen, dass er so handeln soll und sich Vorwürfe machen, falls er es nicht tut“. Pfannkuche (1994, 79). Vgl. aus jüngster Zeit Schnitrigger (2017) sowie Harmann (2016).

²³ Im Hintergrund steht die Auffassung von ‚Pflicht‘ in Hare (1981).

²⁴ Hervorzuheben ist, dass es sich bei den gesuchten Gründen nicht um Entschuldigungsgründe im Sinne von Raz beispielsweise handelt: Raz definiert Supererogationen in seinem Essay *Permission and Supererogation* (1975) als Handlungen, deren Unterlassung erlaubt ist, wenn es gute Entschuldigungsgründe (engl.: exclusionary permission) gibt, die Handlung nicht zu tun; vgl. Raz (1975). Davon distanziert sich Dancy mit dem Argument, dass ein ‚starker Supererogationsmus‘ rationale Gründe aufzeigen müsse, warum manche Handlungen trotz ihres moralischen Werts keine Pflicht sein können; vgl. Dancy (1993, 133f.). Um solche Gründe im Sinne eines ‚starken Supererogationismus‘ (zu denen Dancy selbst allerdings nicht mehr sagt) geht es mir.

kann, dass die Handlung allgemeine Pflicht sein sollte.²⁵ Kompliziert wird die Angelegenheit nun dadurch, dass es zwei Arten von Gründen gegen eine Pflicht und damit auch zwei Arten von Supererogationen zu geben scheint.

4 Ultraerogationen

Von einer ‚Ultraerogation‘ möchte ich sprechen, wenn man nicht wollen kann, dass eine moralisch wertvolle Handlung allgemeine Pflicht ist, weil sie den Akteur als solchen gefährden würde. Ein Beispiel für eine Ultraerogation findet sich in dem Artikel *Helden willkommen* der *Süddeutschen Zeitung* vom 29. Mai 2018: Der Artikel berichtet von dem 24jährigen Mamoudo Gassama aus Mali, der in Paris an der Außenfassade eines Hochhauses bis zu einem Balkon im vierten Stock geklettert sein soll, um einen vierjährigen Jungen zu retten, der außen am Geländer des Balkons hing.²⁶ Gassama hat sein Leben für den Jungen riskiert. Deshalb war seine Handlung Ultraerogation: Obwohl sein Handeln moralisch wertvoll war, kann man nicht wollen, dass es allgemeine Pflicht sein sollte, lebensgefährliche Rettungsaktionen für andere tun zu müssen. Dafür gibt es (mindestens) zwei Gründe. (i) Wer eine Pflicht behauptet, sich selbst als moralischen Akteur für andere gefährden zu müssen, begeht erstens eine Art utilitaristischen Rechenfehler. Wenn ein Akteur sich selbst als solcher opfert, verschwindet aus der Perspektive seines subjektiven Erlebens seine ganze Welt mit ihm. Deshalb ist ein Selbstopfer eine *absolute* Größe, die man als solche in keine utilitaristische Gesamtnutzenabwägung sinnvoll einbringen kann. Dabei räume ich ein, dass dieses Argument nur in säkularen, aber nicht in religiösen Kontexten überzeugen kann, weil es hier ja die Hoffnung auf ewiges Leben in einem Jenseits gibt. (ii) Zweitens wäre es widersprüchlich, wenn im Namen der Moral gefordert würde, dass sich moralische Akteure für andere moralische Akteure gefährden müssen. Die Moral dient dem Schutz von moralischen Akteuren.²⁷ Der Akteur, der sich als solcher gefährden müsste, ist selbst ein moralischer Akteur. Deshalb würde es zu einem Selbstwiderspruch der Moral führen würde, wenn es eine allgemeine Pflicht für moralische Akteure gäbe, sich als moralische Akteure für andere moralische Akteure gefährden zu müssen. Was selbstwidersprüchlich ist, ist unvernünftig;²⁸ was unvernünftig ist, kann man vernünftigerweise nicht als allgemeine Pflicht wollen; somit kann es keine allgemeine Pflicht zu Handlungen geben, mit denen sich moralische Akteure als solche für andere gefährden müssen. Aus beiden Gründen kann man Handlungen nicht als allgemeine Pflicht wollen, mit denen ein

²⁵ Vgl. dazu ausführlicher Raters (2020b).

²⁶ Pantel (2018, 7).

²⁷ In diesem Sinne heisst es bei Urmson: „Morality, as I take it, is something that should serve human needs.“ Urmson (1958, 210).

²⁸ Um einem möglichen Missverständnis vorzubeugen: Mit dem Argument, dass man vernünftigerweise das Selbstopfer moralischer Akteure für andere Akteure nicht als allgemeine Pflicht wollen kann, ist ausdrücklich nicht gesagt, dass es *per se* irrational wäre, wenn sich ein moralischer Akteur für andere opfert. Es kann im Gegenteil sehr rationale Gründe geben, das zu tun, bei denen es sich allerdings um individuelle Gründe handeln wird, aus denen sich keine allgemeine Pflicht ableiten lässt. So kann es beispielsweise rational sein, sich für jemanden zu opfern, den man sehr liebt.

Akteur sein Leben²⁹ oder seine geistigen Fähigkeiten riskieren würde.³⁰ Wenn solche Handlungen moralisch wertvoll sind, handelt es sich demnach um Ultraerogationen.

5 Dankbarkeit als Anstandserogation

Nun gefährdet Dankbarkeit offensichtlich nur in untypischen Extremfällen den Akteur als solchen. Insofern scheint Dankbarkeit kein Kandidat für eine Ultraerogation zu sein. Aber es gibt ja noch die Anstandserogationen. Davon spreche ich, wenn es andere Gründe als die Gefährdung des moralischen Akteurs als solchen gibt, aus denen man nicht wollen kann, dass eine moralisch wertvolle Handlung allgemeine Pflicht sein sollte.³¹

(i) Das könnten beispielsweise ästhetische Gründe sein: So sind Gefälligkeiten Anstandserogationen, weil ein Freiraum für besondere Sympathiebekundungen und Freundlichkeiten verloren ginge, wenn Gefälligkeiten allgemeine Pflicht wären, was ein ästhetischer Verlust wäre. Ein anderer möglicher Grund wären die usurpatorischen Tendenzen der Moral. Man kann nicht wollen, dass jede moralisch wertvolle Handlung, die ein Akteur tun könnte, seine Pflicht sein sollte, weil moralische Akteure dann ununterbrochen moralisch wertvoll handeln müssten: Sie könnten keine Essays mehr lesen und nicht mehr Klavier spielen. Ein dritter Grund wären bestimmte Zuständigkeitsregelungen. Es gefährdet den Apotheker nicht als moralischen Akteur, wenn er ab und an jenseits seiner Bereitschaftsdienste nachts aufsteht. Dennoch

²⁹ Das gilt auch für Soldaten: Fahnenflüchtige Soldaten verletzen ihre Pflicht zu kämpfen, aber nicht die Pflicht, ihr Leben opfern zu müssen, weil es eine solche Pflicht nicht geben kann. Dementsprechend verbietet unser Militärgesetz ausdrücklich alle Todeskommandos, weshalb Verteidigungsministerin von der Leyen den Berufssoldaten den Einsatz gegen den Ebola-Virus im Herbst 2014 nicht befehlen, sondern nur zum freiwilligen Einsatz aufrufen konnte. Den Hinweis darauf verdanke ich Dieter Birnbacher.

³⁰ Weil es im vorliegenden Kontext um Dankbarkeit als Anstandserogation geht, möchte ich zu den übrigen möglichen Gründen für Ultraerogationen nur knappe Anmerkungen machen. (i) Der ‚Lebensinhalt‘ ist dasjenige, was das Leben eines Menschen in einem substantiellen Sinne sinnvoll und glücklich macht. Das kann die Familie sein, aber auch der Beruf. Insofern handelt jemand ultraerogativ, der in seiner Ehe seinen Lebensinhalt sieht, aber sich dennoch gegen den Willen des Ehepartners zu ‚Ärzte ohne Grenzen‘ geht, obgleich das die Auflösung seiner Ehe bedeutet. (ii) Unter dem ‚Lebensentwurf‘ verstehe ich im Sinne von Jean Paul Sartre den Plan, den jemand von sich selbst gemacht hat. Zum Lebensentwurf gehören also nicht Goethes ‚Blühtenträume‘, wohl aber grundsätzliche Vorstellungen darüber, was jemand mit seinem Leben machen will. Weil Nierenspende keine Leistungssportler mehr sein können, handelt ein Leistungssportler mit der Lebendspende einer Niere demnach ultraerogativ. (iii) Ein weiterer Kandidat wäre eine Handlung, die die Autonomie oder die Handlungsfähigkeit gefährden können. Somit handelt jemand ultraerogativ, der einen Angehörigen bis zum eigenen Zusammenbruch pflegt, bis er selbst Hilfe braucht. (iv) Ein Suizidversuch aus einer Depression heraus ist hingegen keine Ultraerogation, weil eine solche Handlung zwar lebensgefährlich, aber nicht moralisch wertvoll ist. Aus demselben Grund ist es nicht ultraerogativ, ein Verbrechen zu begehen, um einem anderen Menschen zu helfen. Falls das Verbrechen die einzige Möglichkeit zur Hilfe wäre, läge vielmehr ein Dilemma vor. Das zu begründen, würde hier jedoch zu weit führen. Vgl. ausführlicher Raters: (in Vorbereitung).

³¹ Ohne weiteres zugeben möchte ich den naheliegenden Einwand, dass die Grenze zwischen Anstands- und Ultraerogationen nicht immer so distinkt gezogen werden kann, wie es in der Praxis wünschenswert wäre, weil Anstandserogationen durch Häufung oder zu lange Dauer in Ultraerogationen umschlagen können.

kann man das nicht als allgemeine Pflicht wollen, weil alle Nachtdienstregelungen *ad absurdum* geführt würden.

(ii) Wie ich in den ersten beiden Abschnitten meines Essays gezeigt habe, sprechen gegen Dankbarkeit als allgemeine Pflicht zum einen die usurpatorischen Tendenzen von Tugendpflichten und zum anderen die (relative) Wertlosigkeit von pflichtschuldig erbrachten Dankbarkeitsbezeugungen gegenüber echten Dankbarkeitsempfindungen. Aus beiden Gründen kann man vernünftigerweise nicht wollen, dass Dankbarkeit allgemeine Pflicht wäre, obgleich Dankbarkeit zweifellos moralisch wertvoll ist. Bei beiden Gründen handelt es sich jedoch nicht um eine Gefährdung des Akteurs als solchen. Damit ist Dankbarkeit der moralphilosophischen Kategorie der Anstandserogationen zuzuordnen. Nun gelten für Geflüchtete selbstverständlich dieselben moralischen Regeln wie für alle anderen moralischen Akteure auch. *Deshalb lautet meine erste These, dass Geflüchtete ebenso wie alle anderen moralischen Akteure (die keine geflüchteten Menschen sind) keine Pflicht zur Dankbarkeit haben, weil Dankbarkeit Anstandserogation ist.*

6 Sind Supererogationen anzuraten?

Nun kann der Satz ‚Du solltest dankbar sein‘ aber auch als wohlgemeinter Ratschlag gemeint sein. Nachdem gezeigt wurde, dass Geflüchtete keine Pflicht zur Dankbarkeit haben, steht damit die Frage im Raum, ob es Geflüchteten *anzuraten* ist, sich für erwiesene Wohltaten dankbar zu zeigen. Diese Frage möchte ich mit einem deutlichen ‚Ja‘ beantworten, weil Dankbarkeit allen moralischen Akteuren anzuraten ist. Zur Begründung möchte ich einen kleinen Exkurs zu dem Motiv für supererogatives Handeln machen. Die Frage nach dem Motiv stellt sich, weil Supererogationen weder Pflicht sind noch im Eigeninteresse des Akteurs liegen. So gab es für Gassama keine Pflicht, die Fassade zur Rettung des Kindes hochklettern zu müssen; in seinem eigenen Interesse lag die lebensgefährliche Aktion offensichtlich auch nicht; und ein persönliches Motiv wie beispielsweise intensive Liebe kann ebenfalls ausgeschlossen werden, weil Gassama das Kind nicht kannte. Was aber könnte ihn sonst bewogen haben? Warum handeln Menschen supererogativ, wenn das weder in ihrem Interesse liegt noch ihre moralische Pflicht ist? Einen Hinweis auf eine Antwort könnte das Phänomen geben, dass in der Supererogationsforschung als ‚Heroismus-Paradox‘³² diskutiert wird. Gemeint ist die erstaunliche Tatsache, dass viele Supererogateure nach einer Supererogation sagen, sie hätten ‚nur ihre Pflicht getan‘. Das Phänomen wird als Irrtum, als Ausdruck großer Bescheidenheit oder auch als Beweis dafür interpretiert, dass es keine Supererogationen (sondern nur

³² Das Etikett ‚Heroismus-Paradoxon‘ wurde von Archer und Ridge geprägt. Es heißt: „An interesting phenomenon about people who perform such acts is that they often claim to have been merely doing their duty.“ Archer/Ridge (2015, 1577). Archer und Ridge führen das Beispiel des Unterleutnants Danil K. Inouye ins Feld, der einen Orden erhalten hat, weil er im 2. Weltkrieg am 21. April 1945 im italienischen San Terenzo unter persönlicher Lebensgefahr 25 Feinde getötet und 8 Gefangene gemacht hatte. In einem Interview soll Inouye dann Folgendes gesagt haben: „The pain was nothing great, and I had my job, my obligation and my mission to accomplish.“ Archer/Ridge (2015, 1577). Vgl. mit Beispielen und ausführlicheren Überlegungen zum *Heroismus-Paradox* Raters (2020a).

Pflichten) gibt.³³ Wenn man die Äußerungen der Supererogateure wörtlich nimmt, fällt jedoch auf, dass die Akteure von *ihrer* Pflicht, aber nicht von einer allgemeinen Pflicht für alle sprechen: Sie sagen, „ich habe nur *meine* Pflicht getan“. Das zeigt in meinen Augen, dass Supererogateure Menschen sind, die eine anspruchsvolle moralische *Selbstverpflichtung* eingegangen sind und sich vorgenommen haben, sich moralisch besonders hervorzutun. (i) Diese Sicht auf Supererogateure setzt erstens voraus, dass sich moralische Akteure irgendwann dafür entscheiden können, welche Art von Mensch sie werden wollen, wobei die Entscheidung nicht zwingend bewusst gefällt werden muss. Sie kann auch fallen, wenn sich jemand im Sinne von Vorbildern oder Werten emotional faszinieren lässt.³⁴ Zuzugestehen ist außerdem, dass Selbstentwürfe von gesellschaftlichen Umständen abhängen und dass sie sich im Laufe eines Lebens (durch bestimmte Erfahrungen) ändern können. (ii) Eine zweite Voraussetzung lautet, dass solche Selbstentwürfe immer auch eine moralische Dimension haben,³⁵ wobei es anspruchsvolle und weniger anspruchsvolle moralische Selbstentwürfe gibt. Nicht alle moralischen Selbstentwürfe sind so anspruchsvoll wie die von Supererogateuren.

7 Rückschlüsse auf den Charakter

Weil man Selbstentwürfe als solche nicht sehen kann, werden andere eine Verpflichtung auf einen anspruchsvollen Selbstentwurf nur glauben, wenn ein Akteur auch

³³ Auf einen Irrtum wird rückgeschlossen in *Archer/Ridge* (2015, 1576). In *News Essay Saints, Heroes and Utilitarians* von 1974 heißt es hingegen: „Saints and heroes often deflect praise with the disclaimer, 'I was only doing my duty.' I conclude that they are, though modest, right.“ *New* (1974, 184).

³⁴ Von Jean Paul Sartre wurde das auf die schöne Formulierungen gebracht, dass bei Menschen die „Existenz der Essenz“ vorausginge: Anders als „ein Blumenkohl“ sei jeder Mensch „zuerst ein Entwurf“ von sich, den er in seinem Handeln und Entscheiden zu realisieren versucht, um irgendwann zumindest näherungsweise „der Mensch“ sein, den „er zu sein geplant hat“ *Sartre* (1973, 11). (i) Dazu, dass die Bewußtheit der Entscheidung keine notwendige Bedingung ist, heisst es bei Sartre, dass der „Entwurf“ dem „bewussten Wollen“ vorausgeht. A.a.O. 12. (ii) Sartres Position beruht auf der atheistischen Prämisse, dass es die menschliche Seele im Sinne eines von Gott geschaffenen ‚Bauplan‘ des Menschen nicht gibt. Für eine Diskussion dieser Prämisse ist hier nicht der Ort.

³⁵ In diesem Sinne betont schon Aristoteles, dass die Ausbildung eines tugendhaften Charakters auf einer freiwilligen Entscheidung beruhe. Es heißt: Weil wir uns freiwillig entscheiden können, ob wir unsere Anlagen ausbilden oder nicht, ist „auch die sittliche Vortrefflichkeit in all ihren Erscheinungsformen in unsere Macht gegeben, desgleichen die Minderwertigkeit“. *Nikomachische Ethik* (NE) 1113b1-7. (i) Dankbarkeit wird bei Aristoteles allerdings nicht explizit als Tugend exponiert, weshalb sich die Tugendethiker in aller Regel auf seine Ausführungen zur Ehrsamkeit (altgriech.: *megaloopsychia*) berufen. Es heißt dazu: „It <gratitude> does not appear in the list of standard virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, nor among the additional virtues of a purely emotional nature that he introduces in the *Rhetoric*. (...) Moreover, Aristotle seems to denounce gratitude as a potential virtue in his description of the great-minded – (megaloopsychoi) – in the *Nicomachean Ethics*: the paragons of moral virtue whom we are evidently meant to emulate.“ *Gulliford/Morgan/Kristjánsson* (2013, 286). Vgl. *Aristoteles* (1980: NE 1123a–1125a). (ii) Als ‚ehrsam‘ gilt nach Aristoteles, „wer sich hoher Dinge für wert hält und es auch wirklich ist.“ NE 1123b1. Diese tugendhafte Mitte wird verfehlt durch Eitelkeit (chaunotes) einerseits und Engherzigkeit (mikropsychia) andererseits. Für tugendethische Reflexionen zur Dankbarkeit scheint mir speziell folgende Passage einschlägig zu sein: „Seine Erkenntlichkeit pflegt er mit reichlicher Gegengabe zu bekunden, denn so muss der ursprüngliche Geber noch obendrein zum Schuldner werden und sich als der Gewinner fühlen.“ NE 1124b15.

entsprechend handelt. Man ist nur ein guter Mensch, wenn man gut handelt, während Gutmenschen von gutem Handeln lediglich reden. Insofern werden andere mir nur glauben, dass ich ein dankbarer Mensch bin, wenn ich meine Dankbarkeit nicht nur versichere, sondern bei entsprechender Gelegenheit auch dankbar handele.³⁶ Umgekehrt werden andere rückschließen, dass jemand einen behaupteten Selbstentwurf *nicht* hat, wenn er *nicht* entsprechend handelt, obwohl es die Gelegenheit gibt. Beides gilt nun für Ultraerogationen ebenso wie für Anstandserogationen. Allerdings *bewerten* Beobachter die Verweigerung von Ultraerogationen ganz anders als die Verweigerung von Anstandserogationen. Das erklärt sich dadurch, dass im Falle von Ultraerogationen sehr starke Gründe dagegen sprechen, dass sie allgemeine Pflicht sein sollten, im Falle von Anstandserogationen jedoch nicht.

(i) Wie schon erläutert wurde, wäre es widersprüchlich und damit unvernünftig, wenn im Namen der Moral eine Selbstgefährdung von moralischen Akteuren als solche für andere moralische Akteure allgemeine moralische Pflicht wäre. Daraus folgt nicht nur, dass Ultraerogationen (wie schon gezeigt wurde) keine Pflicht sein können. Es folgt auch, dass sich bei der *Verweigerung* von einer Ultraerogation *jede* negative moralische Bewertung verbietet. Mit der Selbstgefährdung des moralischen Akteurs ist die Grenze dessen erreicht, was Menschen im Namen der Moral vernünftigerweise abverlangt werden darf. Deshalb müssen Ultraerogationen in einem radikalen und absoluten Sinne freiwillig sein. Es darf *keinerlei* Art von moralischem Druck ausgeübt werden. Letztlich kann man um Ultraerogationen noch nicht einmal *bitten*: Ich kann nicht sagen ‚bitte opfere doch Dein Leben für mich‘, ohne mich selbst anrühlich zu machen, weil meine Bitte jemanden in moralisch unzulässiger Weise unter Druck setzen würde. Von daher muss sich niemand vor sich selbst oder vor anderen schämen, der sich zur Veredelung seines moralischen Selbst das ultraerogative Opfer dieses Selbst nicht abverlangt. Und deshalb macht sich jeder Beobachter selbst unanständig, der einen Akteur kritisiert, der nicht ultraerogativ handeln will. Wenn Gassama nicht geklettert wäre, hätte er sich keine Vorwürfe machen müssen. Vor allem aber hätte ihn niemand anderer kritisieren dürfen, der nicht selbst geklettert ist. Weil Ultraerogationen jenseits dessen liegen, was im Namen der Moral gefordert werden darf, entzieht sich die Verweigerung einer Ultraerogation *jeder* negativen Bewertung, so dass nicht nur Tadel oder Bestrafung unangemessen wären, sondern auch Kritik, Geringschätzung oder Antipathie. Umgekehrt schätzen und bewundern wir es, wenn jemand zur Veredelung seines moralischen Selbst freiwillig ultraerogativ handelt: Gassama ist von Macron mit der Einbürgerung belohnt worden, die Feuerwehr von Paris hat ihn gern in ihre Reihen aufgenommen.

(ii) Ganz anders liegt der Fall bei Anstandserogationen. Wie gezeigt wurde, sind das moralisch wertvolle Handlungen, bei denen man aus anderen Gründen als der Selbstgefährdung des Akteurs nicht wollen kann, dass sie allgemeine Pflicht sind. Das bedeutet, dass man durch Anstandserogationen sein moralisches Selbst veredeln

³⁶ Es heißt dazu treffend bei Berger: „One cannot claim truly to care for someone and never act in certain appropriate ways. Indeed, gratitude is not so much the *expression* of our appreciation and respect as it is the *demonstration* of these attitudes. Sometimes we can demonstrate those attitudes by expressing them verbally; sometimes more is required for the demonstration to be adequate to the situation.“ Berger: *Gratitude*, 303. Zit. bei Wellmann (1999, 296).

kann, *ohne* den dialektischen Umschwung in die Vernichtung des Selbst befürchten zu müssen, der bei Ultraerogationen ja immer droht. Weil bei Anstandserogation der Akteur *nicht* auf dem Spiel steht, kann man durch Anstandserogationen sein moralisches Selbst veredeln, ohne das Risiko einer Selbstaufgabe einzugehen. Deshalb kann man aus einer grundsätzlichen Verweigerung von Anstandserogationen auf etwas schließen, auf das man aus der Verweigerung von Ultraerogationen ausdrücklich *nicht* schließen kann: auf ein grundsätzliches Desinteresse an der Veredelung des eigenen moralischen Selbst. Nun macht „eine Schwalbe noch keinen Frühling“³⁷ und eine einzelne Verweigerung einer Anstandserogation noch keinen unanständigen Charakter. Rückschlüsse auf ein moralisch anrühiges Desinteresse an einer Veredelung des moralischen Selbst lässt nur die *grundsätzliche* Verweigerung von Anstandserogationen zu, aber nicht eine einzelne Verweigerung. Wenn sich jemand einmal nicht dankbar zeigt, kann ich nicht rückschließen, dass er ein undankbarer Mensch ist. Wenn er sich aber grundsätzlich nie dankbar zeigt, dann kann ich darauf durchaus schließen.

8 Zur Ratsamkeit von Anstandserogationen

Vor diesem Hintergrund beantwortet sich die Frage nach der Ratsamkeit von Dankbarkeit fast schon von selbst: Dankbarkeit ist nicht nur deshalb anzuraten, weil sich Dankbarkeit für die Akteure selbst in der Regel gut anfühlt; sie ist vor allem deshalb anzuraten, weil es unsympathisch und unanständig wirkt, wenn jemand durch eine grundsätzliche Verweigerung von Anstandserogationen ein grundsätzliches Desinteresse an jeder Veredelung seines moralischen Selbst zum Ausdruck bringt.³⁸ Es ist erfahrungsgemäß unklug, etwas zu tun, was andere unsympathisch und unanständig finden. Das bedeutet, dass von einer grundsätzlichen Verweigerung von Anstandserogationen grundsätzlich abzuraten ist, während es im Gegenteil ratsam ist, ab und zu anstandserogativ zu handeln, weil man dann von anderen geschätzt und gemocht

³⁷ Aristoteles: NE 1098a, 19f.

³⁸ Manche Supererogationsforscher plädieren für eine eigenständige Kategorie der suberogatorischen Handlungen für unanständige, aber nicht verbotene Handlungen. Ich schließe mich dem nicht an, weil durch das bloße Einführen einer alternativen Kategorie das erklärungsbedürftige Problem verdeckt würde, warum die Verweigerung von Supererogationen manchmal unanständig wirkt und manchmal nicht. (i) Der Begriff ‚Suberogation‘ stammt von Julia Driver: „Suberogatory acts, however, are acts which are worse than the situation calls for, but *not* forbidden.“ Driver (1992, 290). Sie erklärt die unanständige Wirkung von Suberogationen mit einem Missbrauch von Rechten. Eines ihrer Beispiele ist Undankbarkeit. Vgl. ebd., 289. (ii) Christopher Wellmann bezeichnet Undankbarkeit in Anlehnung an Driver ebenfalls als ‚Suberogationen‘, um dann Rückschlüsse auf einen schlechten Charakter zu ziehen. Sein Beispiel ist der Fall von zwei Freundinnen, Marge und Selma, von denen eine ein teures Geschenk trotz entsprechender Gelegenheit nicht durch ein Gegengeschenk erwidert. Wellman schreibt: „Clearly our discomfort arises because of what Marge’s actions reveal about her character rather than because she disrespected moral rules that require a specific action.“ Wellmann (1999, 287). Kristjánsson wendet gegen Wellmanns tugendethischen Ansatz ein, dass durch einen Verzicht auf eine Pflicht zur Dankbarkeit jede Handlungsorientierung fehle: „The problem here is that by severing completely the link between virtue and obligation, Wellman plays into the hands of many current objectors to virtue ethics who complain that – at least in its contemporary form – the theory suffers from lack of action-guidance.“ Gulliford/Morgan/Kristjánsson (2013, 208f.). Vgl. Kristjánsson (2002, Kapitel 2.2).

wird. Das alles gilt auch für Dankbarkeit. Dankbarkeit ist Anstandserogation, so dass man von Dankbarkeitsbezeugungen auf ein Interesse an einer Veredelung des moralischen Selbst rückschließen kann. Umgekehrt kann man von grundsätzlicher Undankbarkeit auf ein Desinteresse an einer solchen Veredelung schließen. Das finden Beobachter unsympathisch, unanständig und defizitär. Sie mögen es nicht, wenn jemand grundsätzlich undankbar ist.³⁹ Christopher Wellman betont in seinem tugendethischen Essay *Gratitude as a Virtue* von 1999 treffend, dass es auf Beobachter „arrogant“⁴⁰ wirke, wenn es der Undankbare an „Achtung und Wohlwollen“ gegenüber der Person oder der Institution fehlen lasse, die ihm eine Wohltat erwiesen haben. Es ist unklug, so zu handeln, dass Beobachter es unanständig und arrogant finden. Umgekehrt ist es klug, so zu handeln, dass man von anderen geschätzt wird. Weil man für dankbares Handeln als Ausdruck eines Interesses an der Veredelung des moralischen Selbst von anderen geschätzt wird, ist Dankbarkeit ratsam. Im Gegenzug ist von Undankbarkeit abzuraten, wobei noch einmal betont werden muss, dass das nur für grundsätzliche Undankbarkeit gilt. Beides gilt wiederum für Geflüchtete ebenso wie für alle anderen moralischen Akteure auch. *Damit lautet meine zweite These, dass Geflüchteten ebenso wie allen anderen moralischen Akteuren Dankbarkeit anzuraten ist, weil Beobachter Anstandserogationen als Ausdruck von Anstrengungen zur Veredlung des moralischen Selbst mögen und schätzen.* Und tatsächlich scheint es der einschlägigen „Erfahrung“ von „Experten/innen“ zufolge vielen Geflüchteten ein großes Anliegen zu sein, „ihre Dankbarkeit damit ausdrücken, dass sie selbst aktiv sind“⁴¹.

9 Dankbarkeit als reziproke Anstandserogation

Der These, dass Beobachter Dankbarkeit sympathisch finden, lässt sich entgegenhalten, dass Dankbarkeitsbezeugungen auch liebedienerisch und devot wirken können, wenn sie fehl am Platz sind. Mit diesem treffenden Einwand steht die Frage im Raum, *wofür* moralischen Akteuren generell und Geflüchteten speziell Dankbarkeit anzuraten ist. Eine Antwort lässt sich mit Kant geben. In seiner *Metaphysik der Sitten* heißt es nämlich, dass „Dankbarkeit“ die „*Verehrung* einer Person wegen

³⁹ Undankbarkeit ist unanständig, aber kein Verbrechen. Damit scheint es mir übertrieben zu sein, wenn es bei Hume heißt: „Von allen Verbrechen, die menschliche Geschöpfe zu begehen fähig sind, ist Undankbarkeit das scheußlichste und unnützlichste, besonders, wenn es gegen Eltern begangen wird, und wenn der Undank bis zu körperlicher Verletzung und Mord sich steigert.“ *Hume* (1739, 465).

⁴⁰ Es heißt: „Another way of explaining what we find objectionable about Marge’s behavior is in terms of arrogance.“ *Wellmann* (1999, 287).

⁴¹ So in einem Interview der Pfarrbrief-Redaktion der Katholischen Severin-Gemeinde in Köln mit der *Leiterin des Geschäftsfeldes Integrations- und Familienhilfen im Caritasverband für die Stadt Köln*, Monika Kuntz, in dem es insgesamt heißt: „Dauerhaft dankbar sein zu müssen ist nicht nur für Flüchtlinge eine schwierige Erfahrung – wir alle kennen das Sprichwort ‚Geben ist seliger denn Nehmen‘, in dem aufscheint, dass sich Menschen klein fühlen können, abhängig, nicht auf Augenhöhe, wenn sie in der Nehmerrolle sind. Augenhöhe kann entstehen, wenn wir für Flüchtlinge Gelegenheiten schaffen, selbst etwas zu geben (...), zum Beispiel als Dolmetscher oder in der Begleitung und Unterstützung von anderen Geflüchteten. Nach Erfahrung der Experten/innen möchten Flüchtlinge ihre Dankbarkeit damit ausdrücken, dass sie selbst aktiv sind.“ *Pfarrbrief* (2016).

einer uns erwiesenen Wohltat⁴² sei. Nun sind Wohltaten offensichtlich ebenfalls Anstandserogationen: Man spricht nicht von einer ‚Wohltat‘, wenn der andere ein Anrecht auf das Gut hat, das ihm der Wohltäter gibt. Das bedeutet, dass Dankbarkeit wesentlich eine *reziproke*⁴³ Anstandserogation ist, weil wir *mit* einer Anstandserogation *auf* eine Anstandserogation reagieren, wenn wir uns für eine erwiesene Wohltat dankbar zeigen.

(i) Daraus folgt zum einen, dass Dankbarkeit nur gegenüber Wohltätern anzuraten ist, weil man sich Dankbarkeit „verdient“⁴⁴ haben muss, wie Claudia Card treffend betont. Hingegen verdienen diejenigen, die ihre Pflicht erfüllen, zwar Respekt, aber keine Dankbarkeit.⁴⁵ Wenn Eltern also sagen „Du musst uns dankbar sein, weil wir so viel für Dich getan haben“, reden sie nur angemessen, wenn sie mehr getan haben als ihre Elternpflichten zu erfüllen. Auch das gilt einmal mehr für Geflüchtete ebenso wie für alle moralischen Akteure. Mitarbeiterinnen von Behörden dürfen für ordentliche Pflichterfüllung von geflüchteten Menschen Respekt erwarten.⁴⁶ Dankbarkeit können sie aber nur erwarten, wenn sie ihnen besondere Wohltaten oder Gefälligkeiten erweisen, weil Dankbarkeit eine *reziproke* Anstandserogation ist.

(ii) Dass man keine Dankbarkeit erwarten kann, wenn jemand seine Pflicht getan hat, bedeutet umgekehrt, dass niemand für etwas dankbar sein muss, worauf er ein Recht hat. Ferad Rashid soll seine Dankbarkeit damit begründet haben, dass er „glücklich“ sei, wenn er „an der Kasse im Supermarkt in Kassel“ sitzen und „mit den Kunden auf Deutsch“ sprechen kann. Weil er „endlich arbeiten darf“ und weil er „anpacken kann“, habe er „das Gefühl“, dem „Deutschland“, welches ihn „so warmherzig aufgenommen hat, zumindest ein kleines bisschen zurückgeben zu können“⁴⁷. Ich denke, dass man tatsächlich dankbar sein sollte, wenn man warm-

⁴² Kant (1956a [1797], 592).

⁴³ Auf die reziproke Struktur mancher Supererogationen (wie beispielsweise von Freundschaftsdiensten) wird hingewiesen in Schumaker (1992, 70).

⁴⁴ Damit ist ausdrücklich keine Pflicht zur Dankbarkeit (im Sinne einer einforderbaren Schuld) gemeint. Es heißt dazu: „The benefactor does not have a *right* to one’s acting in accord with (the responsibilities of gratitude) but only *deserves* it.“ Card (1988, 120 ff.). Zit. bei Wellmann (1999, 291).

⁴⁵ Der These, dass man Dankbarkeit für Pflichterfüllung nicht erwarten kann, widerspricht nicht die empirische Tatsache, dass es Situationen geben kann, in denen Akteure für Pflichterfüllung tatsächlich Dankbarkeit empfinden. (i) Dazu heißt es beispielsweise bei Claire Benn: „We are often grateful to doctors and members of the emergency services even when they really are just doing their duty. We are often grateful when someone makes a promise *and* grateful when they keep it, even when they fulfil this duty minimally.“ Benn (2014, 60). (ii) Weil man auch für Pflichterfüllung dankbar sein kann, betont Corinna Mieth treffend, dass sich aus Dankbarkeit nicht sicher rückschließen lässt, dass eine Handlung Supererogation ist. Ebenfalls treffend betont sie, dass sich dankbare Gefühle sogar einstellen können, wenn einem Unrecht widerfährt. Ihr Beleg ist das sogenannte ‚Stockholm-Syndrom‘: So wird es genannt, wenn Entführungsoffer positive Gefühle für ihre Entführer entwickeln. Mieth schreibt: „Dankbarkeit ist, so wie wir sie oft empfinden, kein guter Indikator dafür, ob ein Handeln supererogatorisch im objektiven Sinn ist oder nicht. Wir können tatsächlich dankbar sein, wenn andere Machtpositionen nicht zu unseren Ungunsten ausnutzen, obwohl sie sich, normativ gesehen, bloß anständig oder sogar weniger als anständig verhalten.“ Mieth (2012, 55).

⁴⁶ Dazu heißt es im oben zitierten Pfarrbrief treffend, dass es „wichtig“ sei, „zwischen professionellen und ehrenamtlichen Kräften zu unterscheiden“, weil „Ehrenamtler“ im Gegensatz zu den „Profis in der sozialen Arbeit“ einen legitimen „Wunsch nach Anerkennung“ hätten. Pfarrbrief (2016).

⁴⁷ BILD-Zeitung (2017): Titelblatt 25.08.2017.

herzig aufgenommen wird, weil es kein Recht auf ‚Warmherzigkeit‘ gibt. Ob es ein Recht auf Arbeit geben sollte, kann hier nicht diskutiert werden. Falls es ein solches Recht geben sollte (und meines Erachtens gibt es gute moralische Gründe dafür), könnte man von Geflüchteten keinen Dank erwarten, wenn sie arbeiten dürfen. Unbestreitbarer ist nun, dass unser deutsches Asylrecht allen Menschen dieser Welt das Recht gibt, in Deutschland Schutz vor Menschenrechtsverletzungen zu suchen. Weil es ein Recht auf Schutz vor Menschenrechtsverletzungen gibt, kann von keinem Verfolgten Dankbarkeit erwartet werden, wenn ihm unser Land dieses Recht gewährt. Wer also Geflüchteten Dankbarkeit anrät, weil ihnen Asyl oder ein subsidiärer Aufenthaltsstatus gewährt wurde, um sie vor Menschenrechtsverletzungen und Verfolgungen zu schützen, befindet sich moralphilosophisch im Irrtum, weil die betroffenen Menschen unter solchen Umständen ein Recht auf Asyl oder einen subsidiären Aufenthaltsstatus haben. Auch das folgt aus der Tatsache, dass Dankbarkeit eine reziproke Anstandserogation ist.

10 Grenzen der Dankbarkeit

Wenn moralische Akteure generell und Geflüchtete speziell jenseits ihrer Rechte besondere Wohltaten erfahren haben, ist ihnen Dankbarkeit anzuraten, weil man geschätzt und gemocht wird, wenn man sich auf angemessene Weise dankbar zeigt, während es liebedienerisch wirkt, wenn jemand seine Dankbarkeit entweder übertreibt oder Dankbarkeit an den Tag legt für etwas, für das keine Dankbarkeit erwartet werden kann. Damit steht die Frage im Raum, was angemessene Dankbarkeitsbezeugungen sind.

Nicht eingehen kann ich auf die kulturellen Unterschiede, wie Dankbarkeit in verschiedenen Kulturen zum Ausdruck gebracht werden kann und welche Missverständnisse aus diesen Verschiedenheiten resultieren können.⁴⁸ Insgesamt müssen einige kurze Bemerkungen genügen. (i) Hervorzuheben ist vor allem, dass im Namen von Dankbarkeit keine Ultraerogationen eingefordert werden dürfen, weil mit der Gefährdung des Akteurs als solchen die Grenze dessen erreicht ist, was im Namen der Moral von moralischen Akteuren überhaupt gefordert werden darf. Wenn Gassama nicht geklettert wäre, hätte ihm das niemand übelnehmen dürfen, und zwar völlig unabhängig davon, welche Wohltaten er zuvor erfahren haben mag. Dass er geklettert ist, ist absolut bewundernswert! Aber weil jeder lebensgefährliche Einsatz absolut freiwillig sein muss, darf man lebensgefährliche Einsätze geflüchteten Menschen ebenso wie allen anderen moralischen Akteuren im Namen von Dankbarkeit weder abverlangen noch anraten.

⁴⁸ Anschaulich heisst es dazu im Pfarrbrief: „Wie und wann Dankbarkeit in Worten oder Gesten zum Ausdruck gebracht wird, kann je nach Tradition oder Kultur des Herkunftslandes sehr unterschiedlich sein. Das zu wissen und nicht ungeprüft von der Annahme auszugehen, dass die uns vertrauten Formen auch anderwärts gelten, ist nach Meinung von Kuntze unerlässlich für ein möglichst störungsfreies Miteinander. Da ist eine syrische Familie in dörflicher Umgebung verunsichert, als sie nach der Erstkommunion ihres Kindes im Briefkasten Umschläge mit Geld von Nachbarn vorfindet – wie es Tradition im Ort ist. Die Familie schweigt, tut nichts und gilt fortan als undankbar. Bis ein Nachbar sich ein Herz fasst und erklärt, welche Form von Dank hier üblich ist.“ *Pfarrbrief* (2016).

(ii) Weil Dankbarkeit reziproke Anstandserogation ist, gilt jedoch auch, dass bloße Pflichterfüllungen keine angemessene Dankbarkeitsbezeugungen für eine genossene Wohltat sein können, sondern nur andere Anstandserogationen, die als solche keine Pflicht sind. Deshalb ist es völlig unangemessen, wenn Feras Rashid der Zeitung mit den großen Buchstaben zufolge an geflüchtete Menschen appelliert haben soll, dass sie ‚Frauen achten‘ sollten, um ihre Dankbarkeit zu zeigen. Es gibt eine moralische (und juristische) Pflicht für alle Menschen, Frauen achten zu *müssen*! Genauso gibt es die Pflichten, „sich zu benehmen“ und seinen Lebensunterhalt durch Arbeit zu verdienen, insofern man dazu in der Lage ist. Deshalb haben die Zeitungsredakteure moralphilosophischen Unsinn fabriziert, als sie Herrn Rashid folgenden Appell an geflüchtete Menschen in den Mund legten: „Seid dankbar und benehmt Euch: Achtet Frauen, geht arbeiten, lernt Deutsch.“⁴⁹ Ihre moralischen und juristischen Pflichten müssen Geflüchtete genauso erfüllen wie alle anderen Menschen auch. Und deshalb können sie keine Dankbarkeit zeigen, wenn sie solche Pflichten erfüllen.

11 Eine offene Frage

Weil Dankbarkeit nur für Wohltaten anzuraten ist, und nicht für etwas, worauf jemand ein Recht hat, steht abschließend noch die schwierige Frage im Raum, worauf Geflüchtete ein Recht haben (sollten) und worauf nicht. Eine Antwort auf diese Frage würde den Rahmen dieses Essays endgültig sprengen; deshalb müssen auch hier knappe Bemerkungen genügen. (i) Wenn es Raum gäbe, hätte ich diese Frage mit dem Hinweis auf die Allgemeinen Menschenrechte beantwortet, die für Geflüchtete natürlich ebenso gelten wie für alle anderen Menschen auch. Vom Standpunkt der Allgemeinen Menschenrechte haben Geflüchtete prinzipiell zwar nicht dieselben Staatsbürgerrechte, aber immerhin dieselben Menschenrechte wie alle anderen Menschen. Die Konsequenzen aus dieser selbstverständlichen Tatsache sind nun alles andere als banal. Eine wichtige Konsequenz wäre nämlich beispielsweise, dass man den vom Ertrinken bedrohten Menschen im Mittelmeer elementare Nothilfe nicht verweigern darf.

(ii) Mit der Unterscheidung von Allgemeinen Menschenrechten und Staatsbürgerrechten steht natürlich ebenso die Frage im Raum, ob es so etwas wie ein Menschenrecht auf Staatsbürgerschaft für diejenigen Menschen geben sollte, die in ihrem eigenen Land nicht wie Staatsbürger behandelt werden. Bekanntlich hat schon Hannah Arendt dieses Problem mit Blick auf die jüdischen Geflüchteten der Nazi-Zeit aufgeworfen. Sie hat drastisch gezeigt, dass Staatenlosigkeit die Idee der Allgemeinen Menschenrechten *ad absurdum* führt. Dem würde ich mich anschließen und also ein Menschenrecht auf Staatsbürgerschaft für Staatenlose behaupten, was ausdrücklich nicht heißt, dass jeder Mensch ein Recht auf die Staatsbürgerschaft haben sollte, die er gerne hätte. Das zu verteidigen ist hier allerdings endgültig nicht mehr möglich. Stattdessen möchte ich noch einmal betonen, dass alles, was zur Dankbarkeit gesagt wurde, selbstverständlich für Geflüchtete ebenso wie für alle anderen moralischen Akteure gilt. Geflüchtete sind moralische Akteure; das alleine

⁴⁹ BILD-Zeitung: Titelblatt 25.08.2017.

zählt vom moralphilosophischen Standpunkt – und nicht die traurige Tatsache, dass sie ihre Heimat verlassen mussten.

Funding Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL.

Open Access Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

Literatur

- Alves, Julius. 2010. Vollkommene Tugendpflichten. Zur Systematik der Pflichten in Kants Tugendethik. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64.4., 520–544.
- Archer, Alfred/ Ridge, Michael. 2015. The Heroism Paradox: Another Paradox of Supererogation. *Philosophical Studies* 172, 1575–1592.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übers. und hrsg. von F. Dirlmeier. Stuttgart: Reclam 1980.
- Benn, Claire. 2014. What is Wrong with Promising to Supererogate? *Philosophia* 42, 55–61.
- Berger, Fred. 1975. Gratitude. *Ethics* 85.4., 298–309.
- BILD-Zeitung. 25.08.2017. Zitiert nach: <https://www.bild.de/politik/inland/fluechtlinge/seid-dankbar-und-benehmt-euch-52998028.bild.html> 12.2. Zugriff 12.2. 2019.
- Card, Claudia. 1988. Gratitude and Obligation. *American Philosophical Quarterly* 25.2., 115–127.
- Dancy, Jonathan. 1983. Review zu Heyd 1982. *The Philosophical Quarterly* 33.133., 405f.
- Dancy, Jonathan. 1993. Supererogation. *Moral Reasons*, 127–141. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Driver, Julia. 1992. The Suberogatory. *Australian Journal of Philosophy* 70.3., 286–295.
- Eisenberg, Paul D. 1966. From the Forbidden to the Supererogatory. The Basic Ethical Categories in Kant's "Tugendlehre". *American Philosophical Quarterly* 3.4., 255–269.
- Feinberg, Joel. 1986. Civil Disobedience in the Modern World. *Philosophy of Law*. Vol. 3. Eds. Feinberg et al. Belmont.
- Forkl, Markus. 2001. Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“. Frankfurt a. M.
- Gulliford, Liz/Morgan, Blaire/Kristjánsson, Kristján. 2013. Recent Work on the Concept of Gratitude in Philosophy and Psychology. *The Journal of Value Inquiry* 47, 285–317.
- Hare, Richard M. 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point*. Oxford/New York: Clarendon Press. (Deutsch: *Moralisches Denken. Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*. Übers. v. Ch. Fehige und G. Meggle. Frankfurt a. M. 1992.)
- Harmann, Elizabeth. 2016. Morally Permissible Moral Mistakes? *Ethics* 162, 268–293.
- Wellman, Christopher Heat 1999. Gratitude as a Virtue. *Pacific Philosophical Quarterly* 80, 284–300.
- Heyd, David. 1982. *Supererogation. Its Status in Ethical Theory*. Cambridge.
- Hill, Thomas. 1971. Kant on Imperfect Duty and Supererogation. *Kant-Studien* 62, 55–76.
- Hume, David. 1739. *Treatise on Human Nature*. Deutsch: *Traktat über die menschliche Natur*. Hrsg. Th. Lipps. Berlin.
- Joerden, Jan C. 1998. Supererogation. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10, 631ff. Hrsg. J. Ritter/K. Gründer. Basel: Schwabe.
- Kant, Immanuel. 1797. *Die Metaphysik der Sitten*. Werke in 10 Bänden. Bd. 7, 306–634. Hg. W. Weischedel. Darmstadt 1956a.

- Kant, Immanuel. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke in 10 Bänden. Bd. 6, 11–102. Hg. W. Weischedel. Darmstadt 1956b.
- Kersting, Wolfgang. 1998. Rat. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8, 35. Hrsg. J. Ritter/K. Gründer. Basel: Schwabe.
- Kristjánsson, Kristjánsson. 2002. *Justifying Emotions: Pride and Jealousy*. London: Routledge.
- McConnell, Terrance. 1993. *Gratitude*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mieth, Corinna. 2012. Positive Pflichten. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutsproblem. In: *Ideen und Argumente*. Hrsg. W. Hinsch, L. Wingert. Berlin/Boston 2012.
- Mill, John Stuart. 1861. *Utilitarianism*. London. 2. Aufl. 1871. *Essays on Ethics, Religion and Society*. Hrsg. J. M. Robson. Toronto, London 1969. (Zit. als: *Der Utilitarismus*. Übers. u. hrsg. D. Birnbacher. Stuttgart 1976/2006.)
- New, Christopher. 1974. Saints, Heroes and Utilitarians. *Philosophy* 49. 188., 179–189.
- Pantel, Nadia. 2018. Helden willkommen. *Süddeutsche Zeitung*. 28. Mai 2018, 7.
- Pfannkuche, Walter. 1994. Supererogation und moralische Verantwortung. In: *Umorientierungen, Wissenschaft, Technik und Gesellschaft im Wandel*, 73–92. Hrsg. W. König. Frankfurt. a. M. et al.
- Pfarrbrief 2016. Pfarrbrief der Katholischen Severin-Gemeinde in Köln. Februar 2016. https://gemeinden.erzbistum-koeln.de/st-severin-koeln/Pfarrbrief/pfarrbrief_2016_2/thema_06.html Zugriff 12.2. 2019
- Pybus, Elizabeth. 1982. Saints and Heroes. *Philosophy* 57. 220., 193–199.
- Raters, Marie-Luise. 2020a. Ich tat doch nur meine Pflicht! Das Heroismus-Paradox der Supererogation. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7.1., 43–68.
- Raters, Marie-Luise 2020b. Das tue ich nicht, weil es nicht Pflicht ist. Das Argument der Supererogation und sein Unanständigkeitsproblem. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 74.1., 80–104.
- Raters, Marie-Luise. Im Erscheinen. Das muss ich nicht tun! Das Argument der Supererogation und die Grenzen der Pflicht in der Angewandten Ethik.
- Raz, Joseph. 1975. *Permission and Supererogation*. *American Philosophical Quarterly* 12.2., 161–168.
- Sartre, Jean Paul. 1973. Ist der Existentialismus ein Humanismus? *Drei Essays*, 7–51. Übers. u. hrsg. W. Schmiele. Zürich.
- Schnüriger, Hubert. 2017. Der Begriff der Supererogation und das Problem moralischer Optionalität. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 4.2., 117–140. Schwerpunktband: Jenseits der Pflicht? Hrsg. M. L. Raters.
- Schumaker, Millard. 1992. No Mean Morality. *Sharing Without Reckoning*, 57–70. Ed. Canadian Corporation for the Studies in Religion. Wilfrid Laurier University Press.
- Urmson, J. O. 1958. Saints and Heroes. In *Essays in Moral Philosophy*, 198–216. Ed. A. I. Melden. Seattle: Washington Press.
- Vulgata. Zitiert aus dem Netz: <http://12koerbe.de/euangeleon/louk-10.htm#30> [4. 12. 2013]
- Weiss, Roslyn. 1985. The Moral and Social Dimensions of Gratitude. *The Southern Journal of Philosophy* 23, 491–501