

fach höheres; es gibt Phasen einer Hochblüte geschwisterlicher Liebe zwischen Mann und Frau. Neben anderen Daten orientiert Verf. sich wieder an den Bewegungsweise; Wert legt er darauf, daß ein Wandel der Gefühle nicht rasch als Differenzierung gefaßt wird. Autorinnen jener Jahrhunderte widmet sich *K. Arnold*, gegen regelrechte „Aberkennungsstrategien“ des 19. und auch noch 20. Jh.s (21). (Im 13. Jh. propagierte übrigens Guglielma von Mailand das Heil durch weibliche Existenz, mit Päpstin samt ausnahmslos weiblichen Kardinälen – S. 727.) *R. Sprandel*: Frauengeschichten in der spätmittelalterlichen deutschen Historiographie (19 – aus Chroniken zwischen 1347 und 1517). – In der Neuzeit stehen wir mit der umfangreichen Analyse von *E. Stolzenberg-Bader* medizinischer und anatomischer Abhandlungen des 18. und 19. Jh.s mit Abbildungen: „Weibliche Schwäche – männliche Stärke“ (68). Wie der Neger am Maß des Weißen werde die Frau an dem des Mannes gemessen und entsprechend abqualifiziert. Man kann verstehen, daß die Verfasserin ihrerseits nicht ganz sachlich-objektiv interpretiert (allergisch offenbar besonders hinsichtlich des Themas Mutterschaft und gegenüber „einem vermeintlich essentiellen Geschlechtsunterschied“ – S. 818 – überhaupt). Den längsten Beitrag, fast eine eigene Monographie (96 Seiten), liefert *M. Mitterauer* über Arbeitsteilung und Geschlechterrollen in ländlichen Gesellschaften Mitteleuropas. Es gibt männliche, weibliche Bereiche, gemeinsame Felder, interessante Wandlungen etwa in der textilen Hausindustrie; praktische und symbolische Zusammenhänge. Und natürlich läßt der allgemeine Grundsatz „sich formulieren, daß Männer die höher bewerteten, Frauen hingegen die niedriger eingestuften Tätigkeiten ausüben. Deswegen war die Übernahme weiblicher Aufgaben durch Männer stets schwieriger als der umgekehrte Prozeß“ (S. 904). Derselben Frage für Frankreich (und den Mittelmeerraum) im 19. und 20. Jh. geht *M. Segalen* nach (22): „Paradoxiere Weise verliert die Frau auf dem Land ihre alte Macht gerade im Zeitalter der Befreiung der Frau“ (S. 935). Die Schlußbeiträge handeln von der arbeitenden Frau in Rußland 1860–1917 (*H.-D. Löwe* – 36) und in Ungarn (*Z. Széman* – 16). Personen- und Sachregister sowie eine Kurzvorstellung der Autoren runden das Werk ab.

Der Ertrag – wie schon bei den früheren Bänden – besteht in der grenzüberschreitenden Information, der fachverantworteten Bereitstellung von Materialien zu einer Diskussion, die oft nur emotional und, was die Fakten angeht, mythisch-visionär, pauschal geführt wird. Bezüglich der grundsätzlichen Perspektive ergeben sich freilich keine Verschiebungen; es füllt sich nur konkret, was der gläubige Jude im täglichen Morgenbetet ausspricht: „Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der mich nicht als Weib erschaffen“ (während für die Frauen vorgesehen ist: „... der mich nach seinem Willen erschaffen“). Die theologische Deutung dieses Sachverhalts (denn darum handelt es sich selbstverständlich, nicht um irgendeine „chauvinistische“ Ideologie) steht damit ebenso offen wie die Frage, ob und wie es zu Entwicklungen kommen könnte, die ein solches Gebet mit dem ihm eigenen Gewissensanruf (den wir Christen umgehen?) in Wahrheit und Tat überholen.

J. SPLETT

GERHARDT, GERD, *Kritik des Moralverständnisses*: entwickelt am Leitfaden einer Rekonstruktion von „Selbstverwirklichung“ und „Vollkommenheit“ (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 217). Bonn: Bouvier 1989. 343 S.

„Es bedarf einer neuen Ethik; denn derzeit diskutierte Ethiken, ältere wie neuere, sind unvollständig“ (10). Mit dieser als Feststellung formulierten These beginnt die begriffsgeschichtliche Untersuchung zu „Selbstverwirklichung“ und „Vollkommenheit“. Die „herkömmlichen Ethiken“ haben bei der Bestimmung des Guten und Bösen „eine vorausliegende Frage vernachlässigt, nämlich die nach dem Verhältnis eines Subjektes zur Moral“ (ebd.). Wer mit der Tradition der Moralphilosophie ein wenig vertraut ist, wundert sich über eine derartige Behauptung und hofft auf weitere Klärung bei der Lektüre, zumal noch völlig offen ist, welches Verhältnis zur Moral denn ein Subjekt nach Ansicht des Autors haben solle. – G. geht zunächst der Verwendung des Wortes (warum immer gleich ‚Begriff‘, wenn schon eingangs von einer Vieldeutigkeit die Rede ist?) ‚Selbstverwirklichung‘ in der Gegenwart nach: In knappen Analysen werden „feuilletonistische Redeweisen“ (21–26; „gewiß kein völlig befriedigender Titel“ (21),

weil tatsächlich eher das Genus von Werbeslogans zur Sprache kommt), der Gebrauch des Wortes bei C. G. Jung, der „humanistischen Psychologie“ (26–47), der Existenzphilosophie (J. P. Sartre, M. Heidegger, S. Kierkegaard) und einigen neueren philosophischen Ansätzen (D. L. Norton, H. Krämer, F. Kambartel und M. Theunissen; 47–76) untersucht. G. glaubt bei aller Unterschiedlichkeit im Gebrauch Übereinstimmungen festzustellen, die „in eine gemeinsame Richtung weisen“: es geht „um ein alternatives Verständnis von Moral überhaupt“ (76 f.). „Die Kritik richtet sich gegen drei wesentliche Merkmale des herkömmlichen Verständnisses moralischer Orientierung: Präskriptivität – Universalität (gemeint ist ‚Universalität‘!) – Idealität“ (81). Die Charakterisierung des aristotelischen Moralverständnisses als „nicht-präskriptiv“ (81 f.) dürfte sich bei eingehender Untersuchung wohl kaum verifizieren lassen (vgl. etwa NE II 2). Sie entspringt eher dem Vorurteil von G., der mit dem Wort ‚moralische Norm‘ „fremde Ansprüche, die im unfreundlichen Befehlston an das Subjekt herantreten“, assoziiert. Vorab aller „Kritik des Moralverständnisses“ wäre zu klären, was mit ‚Präskriptivität‘ gemeint ist. Am zweiten Merkmal einer herkömmlichen Moral – der Universalität – sei die Abstraktheit zu kritisieren, weil „jedes abstrakte Allgemeinheitskriterium“ für das Subjekt wie eine „äußerliche Instanz“ erscheinen muß, „gleichsam ein Zollamt, vor dessen Schranken das Individuum seine Ware zur Prüfung vorzulegen hat. Eine solche Prüfung muß dem Subjekt als Zumutung erscheinen – zumal wenn eine Gegenleistung dafür nicht erwartet werden darf“ (82). G. möchte daher dieses Merkmal durch einen „auf eigene Einsichten und Erfahrungen gegründete(n) Ausdruck des eigenen Interesses“ (83) ersetzen und fortentwickeln. Das dritte Merkmal – Idealität – als Grundzug traditioneller Moral, das Menschenmögliches übersteigt, soll durch Menschenmögliches ersetzt werden (G. scheint das Prinzip „traditioneller Moral“ „*ultra posse nemo tenetur*“ unbekannt zu sein). Das Programm einer Ethik der Selbstverwirklichung setzt, so faßt G. dessen zentrale Anliegen zusammen (84), gegen Präskriptivität Konsiliarität, gegen Universalität Subjektivität, gegen Idealität Realismus. Diese drei Entgegensetzungen dienen G. als Kriterien, an denen er in den folgenden Analysen die ausgewählten Autoren mißt.

Im folgenden Kapitel (C.) befragt G. die „eudämonistische Linie“ des Moralverständnisses (Sokrates, Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Leibniz und Christian Wolff) nach dessen Grundaussagen zu ‚Selbstverwirklichung‘ und ‚Vollkommenheit‘. Die Ergebnisse der jeweiligen Analysen zu den genannten Philosophen (Thomas von Aquin sollte allerdings in erster Linie als Theologe gelten) sind nicht in wenigen Sätzen zu referieren. Dennoch seien einige kritische Anmerkungen erlaubt: (1) Der Zusammenhang von theoretischem und praktischem Leben ist in der Tat ein Problem aristotelischer Philosophie. G. stößt sich daran, daß ein Leben nach Phronesis und ethischen Tugenden von Aristoteles als Glück zweiter Ordnung eingestuft wird. Den Grund für diese Rangordnung arbeitet G. m. E. nur unklar heraus. Er beruht vor allem auf einem anthropologischen Dualismus: Der Geist (*voûs*) als jenes Vermögen, das den Menschen zum theoretischen Leben befähigt, ist im Unterschied zur übrigen Seele nicht Form des Leibes, sondern getrennt von ihm. Aristoteles versteht ihn als das Göttliche im Menschen und als dessen eigentliches Selbst. Es ist also nicht richtig, die Vorrangstellung der *theoria* gegenüber dem praktischen Leben *einzig* auf „die Überschätzung der Wichtigkeit der Vernunftobjekte“ (129; wengleich es sich nicht um „Überschätzung“ handelt, sondern um aristotelische Erkenntnistheorie zurückzuführen. Wenn das Glück des Menschen in der vollkommensten Tätigkeit gründet, zu der er fähig ist, und wenn die vollkommenste Tätigkeit in der Aktuierung des höchsten Vermögens liegt, dann kommt folgerichtig der *Theoria* Vorrang vor dem praktischen Leben zu. (2) Den Ausführungen zu Thomas von Aquin (132–155) liegen einige schwerwiegende Mißverständnisse zugrunde. In der „*Summa theologiae*“ wird nicht der christliche Glaube in die Moral eingegliedert (133), sondern umgekehrt wird der Tugendlehre im umfassenden Kontext der theologischen Summe ihr systematischer Ort zugewiesen. Thomas spricht als Theologe auch dann, wenn er die Perspektive des Philosophen einnimmt. Deshalb ist es auch mißverständlich, im Kontext der Frage, wie der Mensch seine *beatitudo* erreichen könne, von einer Ergänzung der Vernunft durch die Offenbarung (vgl. 137) zu sprechen. Nach Thomas ist der Mensch auf das Bild Gottes hin

geschaffen und zur seligen Gemeinschaft mit ihm berufen. In diese theologische Grundaussage integriert Thomas die anthropologischen Strukturen des Weges des Menschen zu seinem Ziel und versteht die jeweiligen Etappen als ‚participatio‘ an der vollkommenen ‚beatitudo‘. Es geht Thomas also keineswegs darum, „das zunächst über alle Maßen perfektionierte Ziel“ (140) auf eine realisierbare Ebene herunterzuholen, sondern um den Nachweis, daß der Vollzug des sittlichen Lebens bis zu den verschiedenen menschlichen Vermögen hin (vgl. z. B. den Traktat über die menschlichen Leidenschaften I–II 22–48, den G. überhaupt nicht erwähnt) Teilhabe an jener vollendeten Erfüllung ist, die dem Menschen von Gott her eröffnet ist. Auch die Behauptung, bei Thomas werde im Unterschied zu Aristoteles „die konsiliatorische Ethik ... durch die Gesetzesethik verdrängt“ (147), beruht (abgesehen von der merkwürdigen Alterierung, als ob das eine das andere ausschließen würde) auf einem Fehlurteil (das an späterer Stelle wieder etwas abgeschwächt wird; vgl. 150): Der ‚lex‘-Traktat der I–II (90–108) ist systematisch eindeutig der Tugendlehre zugeordnet. Ohne ein Verständnis des systematischen Planes der STh wird man einzelne Abschnitte aus ihr kaum angemessen interpretieren können. Das gilt auch für das Verständnis sittlicher Verbindlichkeit bei Thomas, das keineswegs auf einem theonomen Moralpositivismus resp. Legalismus beruht. Die Ausführungen zu Thomas von Aquin zeigen insgesamt, daß G. sich mit theologischen Aussagen schwer tut. Ein Satz wie folgender belegt das: „Als zusätzliche Hilfestellung für die Realisierung des gebotenen Zieles führt Thomas schließlich noch die *neutestamentliche Gnade Gottes* (Hervorhebung v. Rez.) an, ohne die der Mensch aus seiner Sündhaftigkeit nicht erlöst werden kann“ (149).

Im nächsten Kapitel (D; 185–220) werden die naturalische, ästhetisch-pädagogische und geschichtsphilosophische Linie des Moralverständnisses im Hinblick auf die Bedeutung von Selbstverwirklichung befragt. In der Stoa, der naturalistischen Linie zugehörend, drängt sich als Entsprechung zu Selbstverwirklichung das Wort ‚oikeiosis‘ als zentraler Begriff stoischer Ethik auf: ‚oikeion‘ ist das jedem Seienden „Eigene“, das es von anderem unterscheidet. Darauf gründen natürliche Selbstliebe und der Trieb zur Selbsterhaltung. G. nimmt an, daß durch die oikeiosis-Lehre die Ethik auf Naturwissenschaft als feste Basis gegen bloße Konvention gestellt werden sollte (vgl. 188) und diagnostiziert einen naturalistischen Fehlschluß. Dieser Vorwurf ist übereilt. Denn in der Regel bedeutet in der Stoa im Hinblick auf den Menschen ‚naturgemäß handeln‘ ‚seiner Vernunft gemäß handeln‘. Bei Diogenes Laertius (Leben und Meinungen berühmter Philosophen, übers. und erl. von O. Apelt, Hamburg <sup>2</sup>1967, VII 86) wird das Gute als das „nach der Natur des Vernünftigen als Vernünftigen Vollkommene“ definiert. Außerdem ist, um einer naturalistischen Interpretation der stoischen Ethik zu entgehen, darauf zu achten, den Vernunftbegriff nicht für die menschliche Vernunft zu reservieren. Der Mensch ist zur Orientierung seines Handelns gehalten nachzuforschen, wie sich die All-Vernunft in der nicht-vernunftbegabten Natur zeigt. Damit zeigt sich, daß der stoischen Ethik eine theologische Prämisse zugrunde liegt, die eine teleologische Sicht der nicht-vernünftigen Natur erlaubt. Die immanenten Ziele der Natur werden ethisch bedeutsam. Dieser Vorbehalt gegenüber G.s Interpretation ist insofern von Bedeutung, als dieser den gleichen Fehler des naturalistischen Fehlschlusses allen unterstellt, „die eine objektive, wissenschaftliche Moralbegründung erstreben“ (188). Und weiter heißt es: „Wichtiger noch als der theoretische Fehler der Moralbegründung ist das falsche Verständnis moralischer Verbindlichkeit, das aus diesem Fehler resultieren muß“ (ebd.). ‚Selbstverwirklichung‘ im Sinne von ‚Selbsterhaltung‘ ist Kennzeichen der „naturalischen Linie“, deren Etappen G. in knappen Zügen bis zu Nietzsche verfolgt. – Zur „ästhetisch-pädagogischen Linie“ (198–213) zählt G. neben Shaftesbury vor allem Rousseau, Herder, Schiller, W. von Humboldt und unter bestimmter Rücksicht auch Kant. Selbstverwirklichung als „authentische Selbstbestimmung“ (203) – so kann die fruchtbare Kompromißformel zwischen Rousseau und Kant lauten, wobei Rousseau vor allem zu einem gefüllten Verständnis von Authentizität beiträgt. Authentizität enthält den existentiellen Bezug zum eigenen Leben und schließt Fremdbestimmung aus. Weitere positive Konnotationen sind „Spontanität im Sinne von Produktivität“, Originalität und Kreativität. „Der existentielle Bezug und schöpferische Produktivität gehören zu dem Begriff von Selbstbestimmung, mit dem

sich die systematisch fruchtbaren Gehalte des Selbstverwirklichungsgedankens rekonstruieren lassen“ (203). – In die „geschichtsphilosophische Linie“ (213–220), in der es nicht so sehr um individuelle, sondern vor allem um die Verwirklichung der Gattung geht, gehören „die Theoretiker einer Erziehung des Menschengeschlechts (Herder, Lessing, Fr. Schlegel)“ (214). Doch nicht diese werden im folgenden behandelt, sondern erneut Kant und die englischen Hegelianer. Für Kant liegt die *perfectio* der Gattung in der Entfaltung (Kultivierung) „aller Naturanlagen“ (215). Im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft sind Zielpunkte der Entfaltung eine gerechte Rechtsordnung und „ewiger Friede“. Bei dem englischen Hegelianer Thomas H. Green und seinem Schüler F. H. Bradley ist Ethik als Handlungswissenschaft zugleich Theorie der Selbstverwirklichung. Den gemeinsamen Nenner der verschiedenen Ausprägungen des Verständnisses von Selbstverwirklichung sieht G. im gemeinsamen Anliegen der „Überwindung einer Gesetzesmoral“ (219).

Im vorletzten Kapitel (E. „Kant und die *perfectio* des Willens“; 221–290) rekonstruiert G. die Genese der Moralphilosophie Kants in drei Schritten (Von der Vernunftethik zur Gefühlsethik: 225–245; Von der Gefühlsethik zur reinen Vernunftethik: 245–268; Systematisierung der Ethik: Ideen und Kategorischer Imperativ: 268–290). Als Fazit seiner kritischen Rekonstruktion des Begriffs der Selbstverwirklichung stellt G. in der Zusammenfassung 291–296) u. a. heraus: (1) ‚Selbstverwirklichung‘ ist ‚der legitime Nachfolger‘ des in der Tradition zentralen Begriffs der ‚*perfectio*‘. In Kants Moralphilosophie laufen die vier Linien der Begriffsgeschichte zusammen, so daß der Vorwurf, seine Ethik sei das Gegenprogramm zum klassischen Eudämonismus, zumindest undifferenziert ist. (2) G. sieht als weiteres wichtiges Ergebnis seiner Analysen an, daß die eigentliche „Frontlinie“ innerhalb der Moralphilosophien der referierten Autoren verlaufe: die zwischen einer „vollkommenen (unmittelbaren) und einer behelfsmäßigen Moralauffassung“ (292). Unter einer behelfsmäßigen Moralauffassung versteht G. eine Moral, in der „Hilfsmotive“ zugelassen werden. – (3) Alle behandelten Philosophen stimmen überein, daß ‚Selbstverwirklichung‘ in erster Linie als ‚Vernunftverwirklichung‘ zu verstehen ist. – (4) „In authentischer Selbstbestimmung führen wir ein gutes Leben“, so lautet die These zur Rekonstruktion von ‚Selbstverwirklichung‘. ‚Authentische Selbstbestimmung‘ resp. ‚authentische Vernunft‘ stehen auf der Seite von Konsiliarität, Realismus und Subjektivität.

G. hat sich in seiner Untersuchung ein großes Programm vorgenommen. Auch nach dem langen Gang durch die Begriffsgeschichte bleiben Zweifel, ob ‚Selbstverwirklichung‘ wirklich das, was eine lange Tradition unter ‚*perfectio*‘ verstand, beerben kann, zumal G. seinerseits ‚*perfectio*‘ gerade um jenen (theologischen) „Mehrwert“ beschneidet, den zumindest das antike und mittelalterliche Verständnis dem der ‚Selbstverwirklichung‘ vorauszuhaben scheint. Die zeitgenössische Karriere von ‚Selbstverwirklichung‘ und seiner Äquivalente dürfte weniger das Resultat ethischer Neubesinnung, sondern eher Ausdruck von Entfremdungen in unserer Lebenswelt sein. Daß dem eine Ethik Rechnung zu tragen hat, steht außer Zweifel. Allerdings kann dies mit ‚Selbstverwirklichung‘ als Leitwort nur angemessen gelingen, wenn dieses Wort zugleich für die Nichtvollendbarkeit des Menschen in dieser Welt und für seine prinzipielle Offenheit für das Erlösungshandeln Gottes steht.

J. SCHUSTER S. J.

KOSLOWSKI, PETER, *Prinzipien der Ethischen Ökonomie*. Grundlagen der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik. Tübingen: Mohr 1988. ix/339 S.

Wer mit dem interdisziplinären Gespräch über Wirtschaftsethik bzw. mit den Begegnungen führender Repräsentanten aus Wirtschaft und Kirche vertraut ist, kennt den Antagonismus der Argumentation, daß wirtschaftliche Sachgesetze durch moralische Appelle nicht außer Kraft zu setzen seien, daß religiös-ethisches Engagement leicht blind mache gegenüber wirtschaftlicher Sachkompetenz und daß Eingriffe in den Marktmechanismus selbst aus hochrangigen Motiven in der Regel das Gegenteil der ursprünglichen Absicht bewirken.

K. hat den gesellschaftspolitisch dringlichen und theoretisch gehaltvollen Versuch unternommen, den garstigen Graben rationaler Argumentation und psychischer Vor-