

ren Folgen jeder unbedingte Pflicht zukommt. Fraglich ist, ob theologische Deutungen wie „gefallene Welt“, „Kompromiß Gottes mit der Welt“ usw. unter normativ-ethischer Rücksicht irgendeine Klarheit bringen. Wäre es in einer Welt ohne Sünde prinzipiell ausgeschlossen, daß der Mensch zwischen alternativen Handlungsmöglichkeiten zu entscheiden hat? Ein anderes Problem besteht allerdings darin, daß Handlungssituationen so schwierig sein können, daß wir über Wahrscheinlichkeitsurteile nicht hinauskommen (vgl. 242). Polemik gegen „eine angeblich objektive Wertordnung“, weil es eine solche aufgrund von „Geschichtlichkeit und Wandelbarkeit von Werten und Normen“ (242) offensichtlich nicht geben kann, hilft so wenig weiter wie die Warnung vor einer „grenzenlose(n) Kompromißsucht“ (243). Letzteres versteht sich von selbst, während die Kritik an zeitunabhängigen Kriterien erst einmal zeigen muß, wie sie denn einem ethischen Relativismus entgegen will, vor dessen Hintergrund sich dann auch diese Fragen erledigen, weil alles *gleich gültig* und damit *gleichgültig* geworden ist. – Das 5. Kap. fragt nach den „Quellen christlicher Ethik“ (247–288). Nach einem gerafften Überblick über die Geschichte christlicher Ethik (249–255) folgt eine detailliertere Auslegung des Dekalogs und seiner Traditionsgeschichte (256–266), der Bergpredigt und deren Interpretation in evangelischer Theologie (267–284) und eine Darstellung des Ansatzes der Ethik bei Martin Luther (285–288). Die Ausführungen sind von der Überzeugung geleitet, daß „die formale Berufung und die biblische Norm ... kein Ersatz für eine sachlich begründete Argumentation sein“ kann (VII). Die Einführung in „Sozialethische Grundfragen“ des 6. Kap. (289–354) versteht Vf. als Überleitung zum 2. Band, der ganz der Sozialethik gewidmet sein soll. Den 1. Band beschließen Überlegungen zu den „Grenzen der Ethik“ (355–375), die sich im Erleiden, in der Endlichkeit, in der Unverfügbarkeit des Lebenssinnes, im Leiden und in Schuld und Vergebung zeigen. Gerade dieser Teil verdient eine ruhige und aufmerksame Lektüre, wird hier doch besonders deutlich, warum eine theologische Ethik die Moral zu den vorletzten Dingen zählt. – Vorliegende „Einführung in die Theologische Ethik“ hat beim Rez. auch manche Nachfrage und manchen Einwand provoziert. Daß sie neben vielen sachdienlichen Informationen zum kritischen Gespräch herausfordert, ist kein geringer Vorzug.

J. SCHUSTER S. J.

CHRISTOFFER UWE, *Erfahrung und Induktion*. Zur Methodenlehre philosophischer und theologischer Ethik (Studien zur theologischen Ethik 28). Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.–Wien: Universitätsverlag/Herder 1989. 227 S.

Vorliegende Untersuchung wurde von der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation (1988) angenommen. Ch. will sich in ihr auf Induktion als Methode konzentrieren, denn „Methodenfragen sind für die Wissenschaften zur Sicherung ihrer Erkenntnisse und zur Begründung ihres Wahrheitsanspruchs sachnotwendig“ (7). Das gilt selbstverständlich auch für die theologische Ethik, zumal sich die Vertreter einer „autonomen Moral im christlichen Kontext“ erklärtermaßen induktiver Methoden bedienen, um ethisch relevante human- und sozialwissenschaftliche Daten zu integrieren. – Die Arbeit gliedert sich in zwei große Teile: I. Wissenschaftstheoretische Grundlegung. Zur Bestimmung der Alternativen ‚Induktion‘ und ‚Deduktion‘ am Beispiel der aristotelischen Philosophie und des Kritischen Rationalismus (13–108) – II. Erfahrung und Ethik. Das Konzept eines induktiven Ansatzes in der theologischen Ethik (109–211), denen jeweils die Kapitel 1–3 und 4–6 zugeordnet sind. Im 1. Kap. referiert Ch. – zum Teil in detaillierten Einzelanalysen – die Lehre von der Induktion in der Philosophie des Aristoteles, wobei die Bedeutung dieses Verfahrens vor allem für die theoretischen Wissenschaften zur Sprache kommt (die ethischen Implikationen werden im 5. Kap. des zweiten Teils behandelt). Das 2. Kap. stellt die Kritik des Kritischen Rationalismus an induktiven Verfahren dar, indem dessen Vertreter K. Popper und H. Albert zunächst von den logischen Empiristen (des Wiener Kreises etwa) unterschieden werden, weil sie im Unterschied zu den Letztgenannten das empirische Sinnkriterium (Beobachtung + Experiment) als Verifikationsprinzip ablehnen, da es sich bei diesem Prinzip in Wahrheit um einen „metaphysischen Satz“ handle (vgl. 48). Popper will der Begründungsproblematik eines Kriteriums

durch jeglichen Verzicht auf Begründung entgehen: Ein Falsifikationsprinzip wird dezisionistisch festgelegt. Wenn die Regeln des (gesetzten) Prinzips praktikabel sind, genügt es den Anforderungen eines Kriteriums. Induktive Begründungen dagegen sind aus logischen Gründen a limine auszuschließen, denn zwischen Erfahrung (stets als Empirie verstanden) und Theorie waltet eine unüberwindbare Kluft (vgl. 52). In der kritischen Auseinandersetzung mit Popper (64–69) geht es um den Nachweis einer verkürzten Darstellung der Induktion, die nur verschleiert, daß „auch ein deduktiv-falsifikatorisches Wissenschaftsmodell ... auf induktive Begründung zurückgreifen“ muß (64), und um den Hinweis, daß Popper einer transzendentalen Fragestellung nur deshalb ausweichen kann, weil er die Geltungsfrage durch willkürliche Dezision ersetzt. – Die Konsequenzen des Kritischen Rationalismus für die Ethik sind Thema des 3. Kap. (75–108). Neben Popper kommt in diesem Kapitel vor allem H. Albert zu Wort, der einerseits dem ethischen Dezisionismus Poppers zustimmt, weil Letztbegründungsforderungen in das bekannte Münchhausen-Trilemma führen, der aber zugleich durch sog. „Brückenprinzipien“ (Prüfung der Realisierbarkeit, der Folgen und der Widerspruchsfreiheit moralischer Forderungen) für die Ethik noch ein gewisses Maß an praktischer Rationalität (im Sinne von M. Webers Begriff der eingeschränkten praktischen Rationalität) sichern möchte. Ob sich ethische Systeme bewähren oder nicht, ist ferner danach zu beurteilen, ob sie menschliche Bedürfnisse befriedigen, Wünsche erfüllen und unnötiges Leid verhindern. Aber auch diese Kriterien werden nicht induktiv erschlossen, sondern erfunden (vgl. 94). (An dieser Stelle vermißt der Leser wenigstens eine knappe kritische Replik, denn es mutet wie ein Taschenspielertrick an, wenn Kriterien zweiter Ordnung, die Norm- bzw. Wertsätze erster Ordnung kritisch prüfen sollen, ihrerseits dezisionistisch gesetzt werden. Man kann dem Dezisionismus nicht dadurch entkommen, daß man ihn auf die jeweils nächste Ebene verlagert!). In einem zweiten Schritt referiert Ch. die Einwände von J. Habermas („positivistisch beschränkte Erfahrung“; 95–99) und W. Korff („positivistisch halbierte Rationalität“; 100–102), um dann im dritten Schritt – als Überleitung zum zweiten Teil der Untersuchung – die induktiv-ethische Konzeption von W. Korff kurz vorzustellen (102–107). Konzentriert sich der erste Teil vor allem (aber nicht nur; s. 3. Kap.) auf die wissenschaftstheoretische Erörterung der Induktion, so steht im zweiten Teil die ethische Methodenfrage im Brennpunkt des erkenntnisleitenden Interesses. Die zunehmende Bedeutung der einschlägigen Erkenntnisse empirischer Wissenschaften für eine theologische Ethik und die Folgen für deren Methode stellt Ch. im 4. Kap. („Empirische Wissenschaften und theologische Ethik“; 111–146) anhand des „autonom-induktiven Ansatzes“ (111) von A. Auer, des Ansatzes von J. Gründel (114 ff), der kritischen Relecture der „*inclinationes naturales*“ Lehre durch W. Korff und der vorwiegend hermeneutisch orientierten Ethik D. Mieths heraus. Diese Autoren eint u. a. der Rückbezug auf Thomas von Aquin wie auch die Kritik an einer allzu sorglosen Metaphysik neuscholastischer Prägung, die zuweilen Empirie durch Metaphysik glaubte ersetzen zu können. – Das 5. Kap. („Ethos und Ethik. Rekonstruktion der philosophischen Voraussetzungen nach Aristoteles“; 147–176) fragt nach der induktiven Methode in der Ethik des Aristoteles: „Die folgenden Überlegungen haben das Ziel, den Zusammenhang zwischen Wissenschaftstheorie und Ethik an einigen ausgewählten Texten der Nikomachischen Ethik aufzuzeigen und die induktiv-praktische Methode als hermeneutisches Verfahren zu bestimmen. Die bisher für die induktiv-hermeneutische Methode konstitutiven Elemente – ein *aus Vorwissen und Erfahrung gewonnenes Prinzipienwissen der Vernunft* und eine *Aktualisierung der Vernunftprinzipien an der Erfahrung* – sollen in diesem Kapitel Leitfaden des Gedankengangs sein“ (147). Bei der Durchführung des Programms stützt sich Ch. u. a. auf die Interpretation der aristotelischen Ethik durch O. Höffe. Als Ergebnis seiner Analysen verweist Ch. auf „drei grundlegende strukturelle Momente“ (174–176): (1) Die aristotelische Ethik setzt gelebte Sittlichkeit als „Bedingung der Möglichkeit des Anknüpfungspunktes“ (O. Höffe) ihrer Reflexion voraus, bezieht sich auf „vorverstandene sittliche Einsichten“ (175) und analysiert das Vorverständnis des Sittlichen, wie es sich in Tradition und Gewohnheit zeigt. Ethische Reflexion dient damit einem Handeln aus praktischer Einsicht. (2) Ethische Reflexion verbleibt nicht in einer Zweck-Mittel-Relation. Ihr geht es vor

allem um das unbedingt-praktische Gute, das um seiner selbst willen erstrebt zu werden verdient. Das aber ist Leistung der Vernunft, nicht die der empirischen Erfahrung. „Die *hermeneutische Reflexion* erfährt das geschichtlich-bedingte, empirische Gute; sie schafft die Bedingung dafür, daß das unbedingt Gute auf die sittliche Erfahrung rückbezogen und darin als Gutes für uns realisiert werden kann“ (175). (3) Im politischen Leben gemäß der Tugend und in der betrachtenden Tätigkeit des Geistes verwirklicht der Mensch sein Seinkönnen als „politisches Lebewesen und als sprachbegabtes Vernunftwesen“ (176). Diesen drei Momenten entsprechen die Methoden hermeneutischer Explikation (1), transzendentaler Reflexion (2) und der Vermittlung sittlicher Erfahrung und ethischer Reflexion (3). – Von der Rezeption wesentlicher Bestandteile der aristotelischen Ethik in der theologischen Ethik handelt das 6. Kap. („Erfahrung und induktive Methode in der Theologischen Ethik“; 177–211). Zunächst verifiziert Ch. die induktive Methode am Beispiel der Lehre vom ‚sittlichen Naturgesetz‘ (im lex-Traktat der S. th. I–II 90 ff) des Aquinaten. Es folgen „Überlegungen zu ‚Erfahrung und Methode‘ in der gegenwärtigen Moraltheologie“ (189–202) und die Bestimmung des Propriums des Sittlichen im Kontext des christlichen Glaubens bei A. Auer (202–211). Unter der lapidaren Überschrift „Schluß“ (213) faßt Ch. Gang und Ergebnis seiner Analysen knapp zusammen. Er kritisiert den scheinbar unüberbrückbaren Dualismus zwischen Tatsachen und Entscheidungen in der Konzeption K. Poppers, den auch – dies hätte Ch. m. E. deutlicher herausstellen sollen – H. Alberts „Brückenprinzipien“ nicht überwinden können. Demgegenüber ist es hilfreich, das induktive Verfahren in der Ethik nicht auf die Erhebung sittlich relevanter Sachverhalte im Sinne einzelwissenschaftlicher Ergebnisse zu reduzieren, sondern die Hermeneutik des Vorverständnisses des Sittlichen und der sittlich gelebten Überzeugungen der induktiven Methode ebenfalls zuzuordnen, wie es bereits in der Nikomachischen Ethik von Aristoteles praktiziert wird. – Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die Ergebnisse der Einzelanalysen angemessen zu würdigen. Hier liegen sicher die Stärken der Untersuchung. Desiderate bleiben für den Rez. vor allem in bezug auf die systematische Ordnung der Arbeit insgesamt: Warum z. B. wird die Induktion im Kontext der Ethik des Aristoteles erst im 2. Teil behandelt, während die ethischen Konsequenzen der Ablehnung der Induktion durch den Kritischen Rationalismus im 1. Teil thematisiert werden? Wie ist die innere Einheit des 6. Kapitels zu verstehen – etwa in bezug auf die „transzendentalphilosophische Reflexion auf den Begriff des ‚Lebens‘ (J. Simon)“ (200–202), die sich eher als Fremdkörper ausmacht? Warum wird an das Referat des christlichen Propriums bei A. Auer noch der Abschnitt „Hermeneutische Überlegungen zur religiösen Erfahrung (E. Schillebeeckx)“ (208–211) angehängt? Die Untersuchung macht u. a. deutlich, daß es sich im Streit um die Methode der Induktion in philosophischer und theologischer Ethik auch um eine Variante der Debatte um kognitivistische und nonkognitivistische Ethik handelt.

J. SCHUSTER S. J.

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Das umstrittene Gewissen*. Eine theologische Grundlegung. Mainz: Grünewald 1990. 147 S.

Dem Thema „Gewissen“ sind in den vergangenen Jahren Monographien wie auch zahlreiche Beiträge in Zeitschriften und Sammelbänden gewidmet worden, deren aktueller Anlaß – auch wenn dies nicht immer eigens vermerkt wird – häufig die Diskussion um das Verhältnis von Lehramt der Kirche und Gewissen der Gläubigen war. Bestimmte Themen haben ihren Kairos und dürfen deshalb nicht als „Modethema“ abgetan werden. Für das Thema „Gewissen“ bestätigt dies das Buch von Sch. in überzeugender Weise. – Im 1. Kap. (Das Gewissen in der modernen Gesellschaft; 7–36) werden in knappen Strichen die wesentlichen Etappen „von der religiösen Toleranzidee“ als Ergebnis der Auseinandersetzungen zwischen Reformation und Gegenreformation zur „säkularen Gewissensfreiheit“ (9–15) nachgezeichnet, es werden zeitgenössische und frühere „Gewissenstäter“ (Orest, Antigone und Sokrates als Vertreter der Antike; Thomas More für die Neuzeit und die Widerstandskämpfer des 20. Juli für unser Jahrhundert) vorgestellt unter der Rücksicht, daß der Preis des mutigen Eintretens für die eigene Gewissensüberzeugung u. U. die Hingabe des eigenen Le-