

„Gott Schöpfer des evolvierenden Universums“ (155–198) versucht, die Summe zu ziehen und Gott als Schöpfer des evolvierenden Universums darzustellen, und zwar im Sinne der genannten Merkmale: Einheit, Information, Freiheit. Der Verf. distanziert sich von der bisherigen Interpretation von Evolution und Schöpfung, die von Gottes Seite eine *creatio continua* und einen *concurus divinus* annimmt. Damit ist nicht ein „Behalten der Schöpfung“ (157) gemeint, wie der Verf. schreibt, sondern ein Erhalten im Sein als Möglichkeitsbedingung für Evolution. Überhaupt ist der Seinsbegriff wirklich mißverstanden. Wenn etwas Sein zukommt, ist damit keineswegs ein unveränderliches Sein gemeint, wie der Verf. einfach unterstellt. Ob das Sein einem Seienden in veränderlicher oder in unveränderlicher Weise (wie bei Gott) zukommt, ist eine zweite zu klärende Frage. Daß innerweltliches Sein uns immer als werdendes begegnet, ist offensichtlich. Eine Trennung der Erschaffung durch Gott in zwei Akte, eine *creatio originalis* und eine *creatio continua* – ist von keinem mir bekannten Theologen so vertreten worden. Es ist der eine Akt Gottes, der nur menschlich begrifflich in zwei Aspekte differenziert wird. Der wandelbare Gott wird angeblich damit „bewiesen“, daß die Erkenntnis, die das Volk Israel von Gott hatte, zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich war. Das beweist aber nur, daß die menschliche Erkenntnis Gottes sich gewandelt hat, vertieft worden ist, nicht aber, daß Gott in sich wandelbar ist. Hier wäre es theologisch besser gewesen, darauf hinzuweisen, daß Gott sich in Jesus Christus in die Geschichte eingelassen hat. Die Behauptung (160), es sei ein Wandel von einer Seinswelt zu einer werdewelt eingetreten, impliziert wieder das eingeengte und falsche Verständnis des Seinsbegriffs. Nikolaus von Cues spricht nicht von einer *complexio oppositorum* (Vereinigung der Gegensätze) in Gott (87), sondern von einer „*coincidentia oppositorum*“ einem Zusammenfallen der Gegensätze. In den Anmerkungen hätte man sinnvoller statt *Scientific American* die deutsche Ausgabe (= Spektrum) zitiert. S. 84/85 wird die Vorstellung von Ewigkeit mit der Möglichkeit, diese zu denken, verwechselt. Eine zeitlose Ewigkeit Gottes kann man sich nicht vorstellen, aber man kann sie denken. Trotz der Einwände ist das Buch ein bedeutender Entwurf und Anstoß zur Diskussion für die Theologie und für viele suchende Menschen.

R. KOLTERMANN S. J.

SCHUSTER, JOSEF, *Moralisches Können*. Studien zur Tugendethik. Würzburg: Echter 1997. 252 S.

Die von J. Schuster (= S.) vorgelegte Habilitationsschrift geht der Frage nach, „welchen positiven Beitrag ein tugendethischer Ansatz für den Bereich der Moral unter philosophischer und theologischer Rücksicht leistet und welche Grenzen ihm gesetzt sind“ (2). Der Verfasser erhebt keineswegs den Anspruch, den bislang noch ausstehenden umfassenden systematischen Entwurf einer Tugendethik geliefert zu haben, sondern versteht seine Überlegungen lediglich als Vorarbeiten für ein solches Projekt. Die sowohl in historischer wie in systematischer Hinsicht weit ausgreifenden Einzelanalysen gliedern sich in vier Abschnitte.

Ein einleitendes *erstes* Kapitel ist der Rekonstruktion der Bedeutungsbreite des Tugendbegriffs gewidmet. Während ‚Tugend‘ im Singular als positives sittliches Wertungswort für Moralität überhaupt verwendet wird, bezieht sich der Gebrauch des Tugendbegriffs im Plural auf unterschiedliche partikuläre Dispositionen, Haltungen und Charaktereigenschaften, die gewöhnlich mehr oder weniger scharf umrissenen Handlungsbereichen zugeordnet sind. Von den durch fortgesetzte Einübung erworbenen natürlichen Tugenden sind noch einmal die sog. eingegossenen theologischen Tugenden abzugrenzen, die daran erinnern, daß das göttliche Heilshandeln am Menschen auch eine moralische Dimension besitzt, die sich in den menschlichen Vermögen auswirkt und den einzelnen überhaupt erst zu einer dem Anruf der Gnade entsprechenden Antwort befähigt. – Auf der Grundlage dieser noch sehr allgemeinen kategorialen Verortung des Tugendbegriffs setzt sich S. im wesentlich umfangreicheren *zweiten* Kapitel mit den wichtigsten Themen und Thesen des gegenwärtigen Disputums um eine Tugendethik auseinander. Obwohl die Überzeugungen des amerikanischen Moralphilosophen A. MacIntyre, dessen 1981 veröffentlichte Studie ‚After Virtue‘ vor allem im angelsächsischen Bereich eine überaus lebhaft debattierte über Tugenden, Tugendlehre und den Stil

einer Tugendethik ausgelöst hat, dabei nicht selten den direkten Anknüpfungspunkt für S.s Argumentation bilden, erschöpfen sich seine Ausführungen keineswegs in einer Metakritik der MacIntyreschen Position, sondern beziehen gezielt auch deren wichtigsten Vorläufer und Inspirationsquellen wie z. B. die Virtue-Obligation-Debatte der 70er Jahre ein. Das umstrittene Verhältnis zwischen einer Tugend- und einer Normethik wird in der unterdessen umfangreichen Sekundärliteratur zu diesem Thema entweder als wechselseitige Ausschließlichkeit, als Komplementarität (mit sachlicher Priorität des Tugend- oder des Normbegriffs) oder als gleichberechtigtes Mit- und Nebeneinander bestimmt. Gegenüber Verfechtern einer sog. ‚reinen Tugendethik‘ wie z. B. Anscombe, Foot, Prichard und MacIntyre, die die These vertreten, daß aretäischen, den moralischen Charakter einer Person beurteilenden Wertungswörtern ein sachlicher und logischer Vorrang gegenüber deontischen, die Richtigkeit von Handlungen und Unterlassungen qualifizierenden Praedikatoren zukomme, plädiert S. für ein komplementäres Verhältnis von Tugend- und Normethik. Weder eine reine Normethik noch eine reine Tugendethik werde den Anforderungen an eine umfassende Moraltheorie gerecht. Erstere nicht, weil die Integrationsfähigkeit des Tugendbegriffs für moralpsychologisch bedeutsame Sachverhalte (wie z. B. natürliche Neigungen, Wünsche und Emotionen) in der Tat eine Rehabilitierung der Tugendlehre geboten erscheinen lasse. Letztere nicht, weil auch eine Tugendethik auf ein normatives Element angewiesen bleibe und sich folglich einer planen Frontstellung zur Normethik widersetze. Im Blick auf die moraltheoretischen Entwürfe eines Aristoteles oder Thomas von Aquin, die zu Unrecht von den Protagonisten einer reinen Tugendethik als Kronzeugen und historische Gewährsmänner für ihren eigenen Ansatz reklamiert werden, stellt S. unmißverständlich fest, daß sich beide Denker zwar im Stil ihrer Abhandlungen signifikant von einer neuzeitlichen Pflicht- oder Regelethik unterscheiden, dieser Befund aber keineswegs die Schlußfolgerung rechtfertige, ihre Konzeptionen stünden auch in systematischer Hinsicht in diametralem Gegensatz zu einer Normethik. Da sowohl Aristoteles als auch Thomas nachweislich an einer normativen Idee des Guten (i. S. der *eupraxia*, *eudaimonia* bzw. *beatitudo*) festhielten, könne bei ihnen von einer ‚reinen‘ Tugendethik keine Rede sein. Beide Autoren sähen vielmehr den genuinen Ort einer Tugendlehre in der Motivationsproblematik und bezögen damit einen Standpunkt, der zumindest in struktureller Hinsicht wichtigen Annahmen der kantischen Ethik durchaus entspreche. Ist aber eine Tugendethik letztlich nur als sinnvolle Ergänzung zu einer normativen Ethik zu begreifen, dann hält die antagonistische Gegenüberstellung zwischen einer Moral der Pflicht und einer Tugendethik „weder unter historischer Rücksicht – Kant gegen Aristoteles – noch unter systematischer Rücksicht einer kritischen Prüfung stand“ (231). Angesichts dieser klaren Absage an eine ‚reine‘ Tugendethik überrascht es allerdings, daß S. sein Votum für eine komplementäre Verhältnisbestimmung von Tugend- und Normethik nicht durch einen Hinweis auf die logische Priorität des Normbegriffs noch weiter präzisiert, sondern lakonisch erklärt, die Entscheidung über das genaue logische Verhältnis zwischen beiden Theorietypen – also die Frage nach Gleichursprünglichkeit beider oder logischem Vorrang eines der genannten Ansätze – könne „zunächst offen bleiben“ (85), da diese Frage gegenüber der Komplementaritätsbestimmung selbst „zweitrangig“ sei und ein tugendethischer Ansatz seine Berechtigung im Kontext ethischer Reflexion auch dann behaupten könne, „wenn in der Prioritätsfrage weiterhin Dissens besteht“ (231).

Das dritte Kapitel ist einer Analyse des Zusammenhangs von Tugenden und Affekten gewidmet. Um die zunächst noch relativ abstrakte These von der motivationalen Bedeutung der Tugenden für das moralische Handeln näher zu entfalten, tritt S. in ein Gespräch mit Aristoteles, der Stoa, Augustinus, Thomas von Aquin, Immanuel Kant sowie der zeitgenössischen Emotionspsychologie ein und rekonstruiert das jeweils erhebbare spezifische Verständnis von Affekten, Begierden, Strebungen und Neigungen sowie der ihnen korrespondierenden sittlichen Tugenden. Dabei treten ungeachtet aller Übereinstimmungen im moraltheoretischen Grundansatz signifikante Differenzen zu Tage, die nicht nur die Einteilungsprinzipien der affektiven Regungen betreffen, sondern sich vor allem auch in deren moralischer Bewertung deutlich niederschlagen. Während etwa Kant in den spontanen Affekten und Emotionen eine permanente Gefährdung der prak-

tischen Vernunft erblickt, einen Synergismus zwischen Pflicht und Neigung in der Handlungsmotivierung grundsätzlich ablehnt und letztlich ein aus heutiger Perspektive obsoletes Unterdrückungsmodell propagiert, gelangen sowohl Aristoteles als auch Thomas von Aquin zu einer ungleich positiveren Einschätzung von Affekten und natürlichen Neigungen, billigen ihnen durchaus eine kognitive, wert- bzw. wirklichkeitserschließende Funktion innerhalb des praktischen Erkenntnisvollzugs zu und votieren entsprechend für ein integratives Modell, das stärker die Gleichsinnigkeit von Vernunft und Neigung betont. Die in der aristotelisch-thomanischen Tradition dadurch ermöglichte weitgehende Eingliederung der Affektenlehre in die Tugendlehre ist S. zufolge aller modernen Kritik an der Gestaltungskraft der Vernunft gegenüber Gefühlen und Affekten zum Trotz „nicht einfach überholt“ (167), sondern bildet zu Recht auch in der zeitgenössischen Literatur noch einen wesentlichen Bezugspunkt. – Im vierten und letzten Kapitel setzt sich S. mit dem traditionellen Lehrstück der theologischen Tugenden auseinander, das in seinem Ursprung auf die paulinische Theologie zurückzuführen ist, in der Patristik und Scholastik noch unangefochten im Zentrum der theologischen Theoriebildung stand, in der gegenwärtigen, um Kommunikabilität in einer zunehmend säkularen pluralistischen Gesellschaft bemühten Moralthologie jedoch ein ausgesprochen kümmerliches Dasein fristet. Zur Klärung der Frage, ob und inwiefern es gerechtfertigt ist, die christlichen Grundvollzüge von Glaube, Hoffnung und Liebe als ‚Tugenden‘ zu interpretieren, setzt sich S. mit einer zweifachen Kritik auseinander. Gegenüber dem Vorwurf, die Entwicklung von der paulinischen Trias zur späteren Lehre von den theologischen Tugenden impliziere eine individualistische Engführung auf ein persönliches christliches Vollkommenheitsideal, betont S. zu Recht, daß die Tradition die theologischen Tugenden als Wirkungen des Heiligen Geistes im Menschen stets „auch als Zurüstung für die ekklesiologisch-soziale Dimension des christlichen Lebens gedeutet“ habe (184). Nicht weniger unzulässig ist der seitens der reformatorischen Theologie bis in die Gegenwart erhobene Einwand, die Bestimmung des Wesens der Gnade durch die scholastische Habitus-Lehre führe zu einer Ethisierung der Gnade. S. stellt im Blick auf die katholische Theologie seit dem Trienter Konzil unmißverständlich fest, daß „die Gnade als eingegossene im Unterschied zum erworbenen *habitus* unverdientes und freies Geschenk Gottes ist“ (207). Zugleich räumt er jedoch ein, daß mit der Entkräftung dieses Einwandes „die positive Aufgabe, wie denn die rechtfertigende Gnade als *habitus* zu verstehen sei, noch nicht gelöst“ ist (207). Auch wenn künftige ökumenische Forschung hier noch manche Details näher zu präzisieren hätte, bleibe festzuhalten, daß die Rekonstruktion des Beitrags der Tugendlehre für die philosophisch-theologische Moralthorie dem traditionellen Erbe der theologischen Tugenden nicht ausweichen dürfe, sondern erst dort an ihren eigentlichen Zielpunkt gelange, wo jenseits der Frage der angemessenen Kultivierung partikulärer emotionaler oder rationaler Vermögen die Ebene der sinnstiftenden, also die Gesamtheit menschlicher Existenz tragenden spirituellen Ressourcen erreicht werde. Daß S. den Gang seiner Untersuchung konsequent bis zu diesem Punkt vorantreibt und seine systematischen Reflexionen immer wieder durch umfangreiche philosophie- und theologiegeschichtliche Durchblicke ergänzt, macht den inneren Reichtum dieser insgesamt nüchtern geschriebenen, von störenden Redundanzen freien Arbeit aus, deren Lektüre für all diejenigen von großem Gewinn sein dürfte, die sich nicht mit einer Verengung der Moralthorie auf normative Begründungsfragen abzufinden vermögen und daher an einer konzeptionellen Ergänzung der für die moralthologischen Grundlagenreflexion weithin bestimmenden autonomen Moral interessiert sind.

F.-J. BORMANN

AQUINAS AND EMPOWERMENT: CLASSICAL ETHICS FOR ORDINARY LIVES. Hrsg. G. Simon Harak, S. J. Washington, D. C.: Georgetown University Press 1996. XV/211 S.

Der Band wendet sich nicht an den Thomas-Spezialisten und auch nicht an Fachleute auf dem Gebiet der philosophischen Ethik. Er verdient Interesse, weil er – ohne dogmatische Thomas-Gläubigkeit – versucht, aktuelle moralische Probleme mit Hilfe Thomasischer Begriffe zu strukturieren und von heutigen Fragen her einen neuen Zugang zu Thomas zu gewinnen. Durch die Auswahl der Themen und die Literaturhinweise in den