

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

ausführlichen Anmerkungen zu den einzelnen Beiträgen, vermittelt er einen Einblick in Fragestellungen und Methoden der katholischen amerikanischen Moralphilosophie, die oft nur durch eine unscharfe Grenze von der Theologie getrennt ist. Die immer wieder zitierte, inspirierende Autorität hinter den Beiträgen ist Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Harvard U. P. 1991), der eine dreifache Quelle des Unbehagens an der Moderne herausstellt: den Individualismus, den Primat der instrumentellen Vernunft und die zunehmende Einengung unserer Entscheidungsmöglichkeiten durch die Strukturen und Institutionen einer industriell-technologischen Gesellschaft.

Für die Analyse und Therapie der internalisierten Unterdrückung zieht *Judith W. Kay* die Habitus-Lehre des Aquinaten heran; die Beseitigung internalisierter Unterdrückung wird gesehen als ein moralischer Prozeß, der von destruktiven Haltungen zur Tugend führt. *Diana Fritz Cates* fragt, was es bedeutet, die Erfahrung von Frauen ernst zu nehmen. Dazu analysiert sie mit Hilfe von Thomas' Ausführungen über den Zorn (S.th. 1–2 q.46–48) Teile aus dem Werk der schwarzen lesbischen Dichterin und Essayistin Audrey Lord. Der Beitrag des *Herausgebers* „Child Abuse and Embodiment from a Thomistic Perspective“ beschreibt zunächst die Kindesmißhandlung und deren Wirkungen, um sie dann aus der Sicht der Anthropologie des Aquinaten zu beleuchten. Herangezogen werden vor allem die anthropologischen Quaestionen der *Prima pars* (S.th. 1 q.75) und der Traktat *De passionibus* (S.th. 1–2 q.22–48). Das ist freilich ein sehr weiter Rahmen gegenüber einem speziellen Problem. Ich muß gestehen, daß mich die einzelnen Interpretationen nicht immer überzeugt haben. *Paul J. Wadell, C. P.*, schreibt über die Rolle der *caritas* in der Moralthologie des Aquinaten. Auch hier steht eine Beschreibung der aktuellen Situation, die Trivialisierung der Freundschaft in der modernen Gesellschaft, am Anfang. Es folgt eine kurze Darstellung der Freundschaft und ihrer moralischen Bedeutung bei Aristoteles. Die beiden folgenden Teile sind eher zur Spiritualität als zur Moralphilosophie zu rechnen, und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist nicht leicht ersichtlich: Es geht um die Freundschaft mit Gott, und daß diese Freundschaft nach Thomas nicht von der Freundschaft mit Christus getrennt werden kann. *Romanus Cessario, P. O.*, bedauert, daß die Moralthologen die Tugend der *epieikeia* vergessen haben, während die Philosophen dabei sind, sie neu zu entdecken. Ohne einen weiteren aktuellen Ausgangspunkt behandelt sein Beitrag die *epieikeia* bei Aristoteles, bei Albert dem Großen und beim Aquinaten: im *Scriptum super Sententias*, in den *Sententiae libri Ethicorum* und in der *Summa theologiae* (2–2 q.120). F. RICKEN S. J.

HEIDBRINK, HORST, *Einführung in die Moralphsychologie*. Zweite, überarbeitete Auflage. Weinheim: Psychologie Verlags Union 1996. VII/162 S.

Die Konzeption von „Lawrence Kohlberg ist in den letzten Jahrzehnten zur weitaus einflußreichsten, aber auch am heftigsten diskutierten Theorie der moralischen Entwicklung geworden“ (*W. Althof/F. Oser*, *Moralische Entwicklung und Erziehung, Kurseinheit 2: Probleme der Moralphsychologie*, Fernstudienkurs der Fernuniversität Hagen, Hagen 1989, 1). Nun war Kohlberg „zunächst offenbar davon ausgegangen“ (82), daß seine Hierarchie moralischer Stufen nur die von Jean Piaget unterschiedenen Typen von Moral erweitere bzw. differenziere (ebd.). So liegt es nahe, in einer Einführung in die Moralphsychologie auch beide Forscher zu behandeln.

Heidbrink hebt im ersten Kapitel seiner Publikation zunächst einmal die Perspektive der Moralphsychologie von der soziobiologischen und der philosophischen Betrachtungsweise der Moral ab. Es besteht seiner Ansicht nach „bislang kein zwingender Anlaß, psychologische Erkenntnisse seiner Moral auf irgendwelche biologischen Ursprünge zurückzuführen“ (9), da ein derartiger Zusammenhang von denen bewiesen werden müsse, die ihn behaupten. Dagegen scheint für H. die normative Perspektive der Philosophie von psychologischen Analysen nicht völlig ausgeblendet werden zu können (vgl. ebd.). – Das zweite Kapitel versucht den Horizont der Problematik, d. h. die ganze Vielfalt moralischer Fragen, anhand einer historischen Kasuistik zu umreißen, die, von Kant und dem vermeintlichen Recht zur Lüge aus Menschenliebe ausgehend, sich über *Billy Budd* bis zu den Mauerschützenprozessen oder dem Problem der Fremdenfeindlichkeit erstreckt (vgl. 10 ff.). – Das Kapitel über Jean Piaget beginnt mit allgemeinen Bemerkun-