

mals gegen ein *basic good* handeln dürfe. *Sabina Alkire* vergleicht Grisez' Lehre von den *basic goods* mit entsprechenden Theorien von James Griffin, Martha C. Nussbaum u. a. *Oliver O'Donovan* diskutiert die These von Finnis „There are moral norms that have a precise content which is immutable and unconditioned“ (112). Er fragt, ob es vollkommene und ausnahmslose moralische Normen in dem Sinn geben könne, daß sie niemals durch eine übergeordnete Norm außer Kraft werden können und unter keinen Umständen einer Qualifikation bedürfen.

Grisez' Arbeit ging aus von der *lex-naturalis*-Lehre des Thomas von Aquin, und so verdient der Beitrag des bekannten Thomas-Interpreten *Ralph McInerny* „Grisez and Thomism“ besondere Aufmerksamkeit. Grisez und Thomas, so das Urteil McInernys, vertreten zwei völlig verschiedene Ansätze. Dieser radikale Unterschied werde dadurch verdunkelt, daß Grisez für seine Thesen Thomas-Texte heranziehe und anscheinend glaube, daß Thomas seine Interpretation dieser Texte teilen würde. Der grundlegende Unterschied betreffe die Bedeutung von ‚gut‘ im obersten praktischen Prinzip. Grisez beziehe sich oft auf die Texte, in denen Thomas von der Bedeutung der *inclinationes naturales* für die Erkenntnis der Güter spricht; spezielle moralische Normen beruhten auf solchen Gütern. Soweit stimmten Grisez und Thomas überein. Aber nach Grisez habe eine solche spezielle Norm die Form „X [das eine oder andere *basic good*] should be done, pursued, protected“. Daraus ergebe sich u. a. die merkwürdige Folgerung, daß das sittliche Naturgesetz sexuelle Betätigung vorschreibe. Dagegen laute für Thomas die Form einer speziellen Norm „X [die Ziele der natürlichen Neigungen] should be pursued as reason directs the pursuit to one's overall good“. Dieser entscheidende Unterschied lasse einen Unterschied im Verständnis von *bonum* im ersten praktischen Prinzip deutlich werden. Für Thomas bedeute es das umfassende Gut des Handelnden, „*bonum in communi, bonum universale*“ (69), für Grisez dagegen die Disjunktion der *basic goods*.

F. RICKEN S. J.

WALLROTH, MARTIN: *Moral ohne Reife?* Plädoyer für ein tugendethisches Moralverständnis (Alber-Reihe Thesen; 14). Freiburg i. Br. [u. a.]: Alber 2000. 192 S., ISBN 3-495-47987-2.

Mit den Mitteln der naturalistischen (oder besser: anthropologischen) Tugendethik entwirft M. Wallroth (= W.) in *Moral ohne Reife?* ein Modell der moralischen Bildung in pointierter Abgrenzung zur modernen Moralphilosophie und deren entwicklungstheoretischer Applikation bei L. Kohlberg. Er stellt das Ideal „moralischer Autonomie im starken wörtlichen Sinne einer moralischen ‚Selbstgesetzgebung‘“ (21) zugunsten der Zielvorstellung „moralischer Reife (gefaßt als Annäherung an das Ideal der Tugend)“ (22) in Frage.

Mit dem Befund der Krise der Moralität des Individuums benennt W. in Kap. 1 den Impuls für seine tugendethische Betrachtung. Wie die beiden Hauptströmungen der modernen Moralphilosophie – Kantianismus und Konsequentialismus – setzt er zu deren Überwindung „auf das vernünftige und selbständige moralische Urteil des Einzelnen“ (22). Damit unterscheidet sich seine Analyse des moralischen Niedergangs von der des Kommunitarismus bzw. Neoaristotelismus, der nach W. zu einer Haltung moralischer Unselbständigkeit zurückkehren möchte. Das Ideal moralischer Autonomie (im Sinne moralischer Selbständigkeit) gibt W. also nicht preis; sein tugendethischer Zugriff auf dieses Ideal vermeidet aber zugleich den Fehler der modernen Moralphilosophie: moralische Autonomie als unabhängig von moralischer Qualifiziertheit zu denken.

Die übrigen vier Kapp. des Buches gliedert W. in zwei Hauptteile, einen kritischen (A), in dem er Kohlbergs Modell moralischer Entwicklung sowie den dahinterstehenden, reifungsfeindlichen Standpunktdualismus der modernen Moralphilosophie angreift (Kap. 2 u. 3), und einen konstruktiven (B), in dem W. am Leitfaden des Ideals der Tugend ein an den Lebensaltern orientiertes Modell moralischer Reifung entwickelt (Kap. 4 u. 5). W.s Untersuchung orientiert sich dabei am moralphilosophischen Selbstverständnis einer „reflektierend-unterstützenden Moralphilosophie“ (61), die – im Unterschied zu Ansätzen einer „normativen Moralphilosophie“ (64) – den „moralischen Alltagsverstand nicht zur Seite (schiebt), um sein Geschäft selbst zu übernehmen“ (61).

Kap. 2 unternimmt den „Versuch einer Entmythologisierung“ (48) von Kohlbergs Stufenmodell moralischer Entwicklung, das W. als „Mäeutik im Dienste des überpersönlichen Standpunkts“ (31) der modernen Moralphilosophie versteht. Dabei betont er Kohlbergs Verpflichtung auf den formalen, auf Verallgemeinerbarkeit angelegten Gerechtigkeitsbegriff der kantischen Tradition und diagnostiziert einen entsprechenden Perspektivenwechsel in der Theorie der Moralerziehung: Das Augenmerk richtet sich nicht mehr in erster Linie auf die Bildung des einzelnen zum gut Urteilenden und Handelnden, sondern auf die Stimulation einer vermeintlich autonomen, kognitiven Entwicklung hin zum „kompetenten Beurteiler und Gestalter moralischer Regelungen, die für alle gelten sollen“ (35). W.s Kritik an Kohlbergs Modell richtet sich (zunächst als methodische Kritik) gegen die Verführung zum „Theoretisieren über die Moral“ (49). Kohlbergs Analyse- und Interventionsinstrument, die Dilemma-Vorgabe, animiere als „verdeckte Manipulation“ (50) zur Suche nach moralphilosophischen Patentrezepten und einer einfachen Pointe der Moral; insofern verführe sie zur „Selbstüberhebung“ (49) und verhindere ein Sich-Einlassen auf moralische Erfahrungen und damit echte moralische Reifung. Kohlberg blende systematisch die Vielzahl alltäglicher moralischer Gesichtspunkte zugunsten der abstrakten Frage nach einem allgemeinen Kriterium der Moralität aus; gerade so verkenne er die tatsächliche Struktur moralischer Begründungen: „Moralische Gesichtspunkte bewähren sich nicht unabhängig davon, daß wir uns in ihrer Verwendung durch die selbständige und unvertretbar persönliche Führung eines guten Lebens bewähren“ (53). Der Blick auf die „Moralität einer Person in ihrer Lebensführung“ (103, Fn. 34) ersetzt in W.s Theorie die Fokussierung auf eine simple Pointe der Moral (z. B. Moral als „Instrument allgemein zustimmungsfähiger Konfliktregelungen“ [56]): „Die Moral ... hat genau deshalb keine gehaltvoll und ... einfach zu formulierende theoretische Pointe, weil sie eine anspruchsvolle praktische Pointe hat: Sie macht den Einzelnen in der differenzierten Vielfalt seiner praktischen Welt- und Selbstbezüge ... gut“ (58). In Kap. 3 entlarvt W. den überpersönlichen Standpunkt der modernen Moralphilosophie als „Symptom eines gestörten moralischen Vertrauensverhältnisses und eines ... gestörten Verhältnisses zur Moral“ (70). Dabei weist er verschiedenen Spielarten der modernen Moralphilosophie (z. B. Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“ und der Diskursethik) nach, daß sie „die Person von der Moral ... entfremden“ (71, Fn. 1). Indem sie entsprechende Haltungen zur eigenen Person empfehlen – sei es die des Technikers (Konsequentialismus) oder die des (Mit-)Gesetzgebers (Kant bzw. Kantianismus) –, lösen sie den „radikal persönlichen Bezug der Moral“ (85) auf. Resultierende „Probleme mit dem Status der Person“ (Kap. 3.2) konstatiert W. auch in bezug auf die Person des anderen – er zeichnet z. B. die „kantische Problematik der Denaturierung, Schematisierung und Demotivierung des moralischen Respektes für die Person des Anderen“ (89) nach. Der überpersönliche Standpunkt gilt W. als Symptom eines gestörten moralischen Vertrauensverhältnisses zwischen den Generationen (hier greift W. auf unstrittige sozialhistorische Hypothesen, z. B. zum Zerbrechen festgefügter Ethos-Gemeinschaften, zurück), das mehr schlecht als recht durch ein um den Preis moralischer „Scheinreife“ erkauftes, „inneres, prinzipiell unaufhebbares Autoritätsverhältnis“ (99) kompensiert werde (man denke z. B. an die Selbstzensur der *political correctness*). Seine Diagnose der „Verhinderung wahrer moralischer Reife durch eine innere Spaltung der Lebensperspektive der Person“ (104) sieht W. durch die neuerliche Institutionenabhängigkeit – verstanden als „Rück-Externalisierung des ‚moralischen Standpunkts‘“ (105) in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung – und den um sich greifenden moralischen Subjektivismus bestätigt.

In Kap. 4 bereitet W. sein „tugendethische(s) Komplement zu Kohlbergs Theorie der moralischen Entwicklung“ (111) durch Besinnung auf das Ideal der Tugend vor. W. benennt mit der Eigenart des Tugendbegriffs als eines sekundären, nicht unmittelbar handlungsleitenden Begriffs Tugenden der Moralphilosophie: Geduld und Bescheidenheit kennzeichnen demnach das Geschäft einer reflektierenden Unterstützung der Alltagsmoral, die ihren Beitrag zum Gedeihen der moralischen Kultur im Bewußtsein leistet, „daß moralische Einsicht nicht ohne die moralische Reife eines gelebten Lebens zu haben ist“ (110). Eine „radikale Tugendethik“ (113), die sich nicht bloß als Supplement einer im Grunde normativen Moralphilosophie versteht, rückt die gute Verfaßtheit der

Person ins Zentrum der Betrachtung. In der von W. vertretenen Variante untermauert sie den alltäglichen Moralobjektivismus anthropologisch: die Tugenden ergeben das Bild eines „in typischen und wichtigen Funktionsbereichen des Gemütes und des Willens guten Menschen ... eines ‚guten Exemplars von Mensch‘“ (114). Zur tugendethischen Aufklärung über die Moral (und nicht: Ableitung normativer Ansprüche aus der Natur des Menschen) dient der Hinweis auf die „Naturwüchsigkeit“ (119) der Tugenden. So illustriert W. z.B. mit einer Liste „proto-moralischer“ Neigungen die Vielfalt von menschlichen Funktionsbereichen, „in denen Versuchungen widerstanden und Ordnung geschaffen werden muß“ (118). Daß die Tugend eben dies leisten kann, macht W. (nach einer Untersuchung der Grammatik unserer Tugend- und Lasterbegriffe) auch mit H. Plessner geltend: Die Tugend befähigt nicht nur „zu einer in weiten Bereichen geradezu traumwandlerischen Einschätzung der Bedeutsamkeiten von Lebenssituationen und zu entsprechend spontanen emotionalen, motivationalen und handelnden Stellungnahmen“ (134), sondern vermag darüber hinaus der „anthropologische(n) Tatsache [Rechnung zu tragen], daß der Mensch ... sein Leben führen muß“ (131). Der Erziehung zur Tugend (als einer der „anthropologischen Notwendigkeiten“ [136]) ist das 5. Kap. gewidmet. W. beleuchtet in Entsprechung zur „anthropologischen Tatsache ...“, daß der menschliche Lebenslauf in Lebensalter mit jeweils typischen grundsätzlichen Stellungen zur Welt und zur eigenen Person gliedert ist“ (140), die lebensgeschichtliche Dimension der Tugend – gegen alle „zeitgenössischen Trends zur Nivellierung der Lebensalter“ (144) – bezogen auf Kindheit und Jugend als Zeiten der Auf- bzw. Übernahme der Moral, Erwachsenenalter als Zeit der „Bewährung und Erschließung der Moral anhand eigener Lebenserfahrungen“ (159) und Alter als Zeit der „Vertiefung moralischer Einsicht in Loslösung und rückblickender Besinnung“ (163). Vor diesem Hintergrund bestimmt W. die moralische Reife des Erwachsenen als Form einer „hinreichend stabilen moralischen Verfaßtheit der Person“ (167) auf dem Weg zur Tugend, die „immerhin zu einer moralisch selbständigen und zur Übernahme von Verantwortung qualifizierten Lebensführung in Gemeinschaft mit anderen befähigt“ (169).

Am Ende des Buches finden sich (nach einem kurzen Rück- und Ausblick) Literatur- und Personenregister sowie ein ausführliches und sehr hilfreiches Sachregister. – W. wird seinem im Untertitel von *Moral ohne Reife?* benannten Anliegen – *Plädoyer für ein tugendethisches Moralverständnis* – vollauf gerecht. Dabei erweist sich moralische Erziehung m. E. als äußerst fruchtbares Feld der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Moralphilosophien – um so mehr, als Kohlbergs Modell weit über einschlägige Fachgrenzen hinaus Beachtung (und Gefolgschaft) gefunden hat. W.s originelle Einwände und deren Einordnung in eine umfassende Kritik von Konsequentialismus und Kantianismus bleiben als gelungene Durchführung einer reflektierend-unterstützenden Moralphilosophie (trotz einzelner polemischer Überzeichnungen, die W. im Vorwort selbst als solche anspricht) immer dem zentralen Anliegen der „moralphilosophischen Stärkung des Individuums“ (11) verpflichtet. W.s Beitrag zur Diskussion um die Erziehung zur Tugend und die „Aneignung der eigenen Tugend“ (168) zeigt, daß es sich lohnt, das reiche Reflexionspotential einer anthropologisch orientierten Tugendethik zu nutzen.

M. REUTER