

Theologie und „autonome Moral“

Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Ethik

VON FRANZ-JOSEF BORMANN

Die Frage nach der Beziehung zwischen Theologie und „autonomer Moral“ führt unmittelbar ins Zentrum des Selbstverständnisses katholischer Moralthologie, sind mit ihr doch so grundlegende Themen wie die Relevanz des Gottesbegriffs für eine rationale Moraltheorie oder das fundamentale Problem einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft angesprochen. Auch wenn diese Frage keineswegs neu ist, sondern seit der Entstehung der Moralthologie als distinkter wissenschaftlicher Einzeldisziplin im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts¹ wiederholt aufgeworfen wurde, stellt sie sich – darauf macht der Begriff „autonom“ mit aller Deutlichkeit aufmerksam – zumindest seit der europäischen Aufklärung mit ihrem verschärften Begründungsdruck in besonderer Dringlichkeit.² Vermag die für das neuzeitliche Selbstverständnis so prägende (kantische) Vorstellung der Autonomie i. S. einer rationalen Selbstbestimmung der Person³ auch Anerkennung im Raum katholischer Moralthologie zu finden oder führt das prekäre Verhältnis des Katholizismus zur modernen Freiheitsgeschichte letztlich doch wieder dazu, daß die Eigenverantwortung des Subjekts in autoritär traditionalistischen Denkformen erstickt wird?

Es gehört m. E. zu den bleibenden Verdiensten Alfons Auers, diese Frage eindeutig zugunsten der ersten Alternative beantwortet zu haben. Die größte Stärke seines vor nunmehr gut 30 Jahren vorgelegten Entwurfs einer „autonomen Moral im christlichen Kontext“⁴ dürfte in seinem klaren Bekenntnis zur Rationalität und Kommunikabilität moraltheologischer Argumentation und der damit verbundenen Überwindung eines theologischen Positivismus bestehen, dessen Wirkung sich insbesondere in einer fortschreitend säkularisierten Gesellschaft als zunehmend ruinös erweisen mußte. Obwohl die generelle Stoßrichtung der Position Auers durchaus überzeugend und vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Geistesgeschichte

¹ Vgl. S. Ernst, Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre, Münster 1996; sowie J. Müller, Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus, Münster 2000.

² Vgl. E. Tugendhat, Antike und moderne Ethik, in: *Ders.*, Probleme der Ethik, Stuttgart 1984, 41 f.; sowie *ders.*, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main 1993, 78.

³ Kant versteht unter der Autonomie „die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist“ (GMS BA 87). Prinzip der Autonomie ist der kategorische Imperativ, d. h. „nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein“ (GMS BA 87f.).

⁴ A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.

auch im Grundansatz konsequent erscheint,⁵ hat die konkrete Durchführung des Auerschen Ansatzes selbst bei denjenigen vielfältige kritische Rückfragen ausgelöst, die dem Projekt einer von religiösen Prämissen unabhängigen, autonomen Moralbegründung grundsätzlich positiv gegenüberstehen.⁶ Diese Kritik betraf keineswegs nur untergeordnete Probleme wie die innere Konsistenz⁷ oder die historische Zuverlässigkeit der von Auer rekonstruierten Ahnentafel einer „autonomen Moral“,⁸ sondern stieß mit der Problematisierung des von ihm verwendeten Vernunft-⁹ und Autonomiebegriffs¹⁰ bis ins systematische Zentrum seines Denkens vor.

Da die Diskussion der vergangenen Jahrzehnte nicht nur gezeigt hat, welch immensen Einfluß eine bestimmte binnenkirchliche Konfliktlage – die sog. Krise um „*Humanae vitae*“ – bewußt oder unbewußt auf das spezifische Profil der Konzeption Auers ausgeübt hat, wie sehr Auers Perspektive also von konkreten lehramtlichen Entwicklungen bestimmt war,¹¹ sondern auch immer deutlicher wurde, daß der von Auer selbst noch fraglos vorausgesetzte und neuerdings lehramtlich wieder eingeforderte¹² starke

⁵ Vgl. W. Göbel, *Okzidentale Zeit. Die Subjektgeltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslogik unserer Geschichte*, Freiburg i. Br. 1996.

⁶ Einen Überblick bietet H. Hirschi, *Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheologischem Konzept*, Freiburg i. Br. 1992, bes. 113–195.

⁷ Auers Rekurs auf „das christliche Menschenbild“ im Rahmen der angewandten Ethik wird von H. Schelkshorn zu Recht als „eine gefährliche Inkonsistenz im Konzept einer ‚autonomen Moral im christlichen Kontext‘ bezeichnet. Denn einerseits werden Fragen normativer Richtigkeit in aller Entschiedenheit der Vernunft überantwortet. ... Andererseits soll jedoch dem Sinnhorizont des Glaubens – in sachlicher Nähe zu glaubensethisch orientierten Konzeptionen – auch eine kritisierende Funktion zukommen. Damit setzt Auer die Autonomie ethischer Vernunft wieder aufs Spiel.“ (Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft, in: A. Holderegger [Hg.], *Fundamente der theologischen Ethik*, Freiburg i. Br. 1996, 242.) W. Göbel spricht angesichts des latenten „Kognitivismus innerhalb der Glaubensethik bzw. des Nonkognitivismus innerhalb der autonomen Moral“ denn auch von einem „rationalen Kontinuum zwischen den Modellen“ (41).

⁸ Zur Kritik an Auers Interpretation der thomanischen Naturgesetzesleher vgl. F.-J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, Stuttgart 1999, 18–22 u. 221–223; sowie die umfassenderen Analysen von J. B. Schneewind, *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Cambridge 1998.

⁹ H. Schelkshorn stellt hierzu treffend fest: „Allerdings ist nach der Entdeckung der Geschichtlichkeit und kulturellen Bedingtheit menschlicher Vernunft zu fragen, in welchem Sinne heute überhaupt noch von einer universalen ethischen Vernunft gesprochen werden kann. Vor diesem Hintergrund steht die Konzeption einer ‚autonomen Moral im christlichen Kontext‘ plötzlich in der Gefahr, die Kompetenz menschlicher Vernunft zu überschätzen. Autonom-ethische Ansätze scheinen von einer Einheit zwischen Vernunft und Moral auszugehen, die heute längst zerbrochen ist“, in: A. Holderegger (Hg.), *Fundamente*, 246. Auf den rationalistischen und letztlich vorkritischen Charakter der Auerschen Vernunftkonzeption mit ihren starken ontologischen Voraussetzungen und naiv realistischen Implikationen hatte frühzeitig bereits K. Hilpert, *Ethik und Rationalität*, Düsseldorf 1980, aus glaubensethischer Perspektive hingewiesen.

¹⁰ Die Diskussion betraf vorrangig die Frage nach der Beziehung zwischen dem Autonomieverständnis Auers und Kants, vgl. H. Hirschi, 126 ff. u. 149 ff.; W. Göbel, 303 f.; T. Pröpper, *Autonomie und Solidarität*, in: A. Holderegger, 178 f., führte aber auch zur Problematisierung der Kantischen Konzeption weiter; vgl. H. Verweyen, *Offenbarung und Begründung der Moral*, in: A. Holderegger, 163 ff.

¹¹ Vgl. W. Netböfel, *Moraltheologie nach dem Konzil*, Göttingen 1987, 87–89.

¹² Vgl. Enzyklika „*Fides et Ratio*“, Nr. 48, 51, 56, 61, 72.

universale Vernunftbegriff zusehends von philosophischer Seite aus unter Druck geraten ist,¹³ kann es nicht das Ziel der folgenden Überlegungen sein, das spezifisch Auersche Konzept einer ‚autonomen Moral‘ hier ein weiteres Mal kritisch zu rekonstruieren.¹⁴

Statt dessen soll der Versuch unternommen werden, das umstrittene Verhältnis von theologischer und philosophischer Moraltheorie auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion um Universalität bzw. Partikularität moralischer Ansprüche in systematischer Hinsicht zu bedenken.¹⁵ Gegenüber Tendenzen einer vollständigen Kontextualisierung und Relativierung normativer Standards soll in einem ersten Argumentationsschritt das gemeinsame universale Prinzipienfundament von Moralthologie und philosophischer Ethik freigelegt werden. Im Anschluß daran wird es darum gehen, die positive Bedeutung des religiösen Glaubens für die Moral näher zu bestimmen und einige Impulse des zeitgenössischen Kommunitarismus für das Projekt einer umfassenden ‚integrativen Ethik‘ aufzunehmen. Die wichtigsten daraus zu ziehenden Schlußfolgerungen für die Moralthologie werden in einem abschließenden dritten Teil kurz zusammengefaßt.

I. Die Frage nach der Begründung universaler moralischer Prinzipien und das berechtigte Grundanliegen der ‚autonomen Moral‘

Theologische und philosophische Ethik stimmen zunächst einmal darin überein, daß sie in der rationalen Analyse und Begründung universal adressierter moralischer Prinzipien eine der wichtigsten Aufgaben ihres jeweiligen Arbeitsgebietes erblicken.¹⁶ Je nachdem, ob man eine rationale Begrün-

¹³ Einen Überblick bietet z. B. *W. Welsch*, *Vernunft*. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt am Main 1996.

¹⁴ H. Schelkshorn stellt in diesem Sinne lakonisch fest: „Es verstärkt sich heute der Eindruck, daß die philosophischen Instrumentarien, mit denen sowohl die ‚autonome Moral‘ als auch glaubensethische Entwürfe das enge Korsett einer neuscholastischen Naturrechtsethik gesprengt haben, den aktuellen Herausforderungen nicht mehr gerecht werden“ (238). – Noch schärfer urteilt K. Demmer: „Die autonome Moral stellte sich die Verhältnisbestimmung von Glaube und sittlicher Vernunft zum Thema, dies geschah mit dem Instrumentarium der Manualistik, wiewohl mit der Absicht kritischer Distanznahme. Leitend blieben die Prämissen des erkenntnistheoretischen Realismus ... Und den unhinterfragten wahrheitstheoretischen Grund lieferte die Korrespondenztheorie. In diesen geradezu klassischen Rahmen wurde eine neuzeitliche Problematik eingetragen. So mag sich der Verdacht regen, ein methodischer Fehlbedarf sei anzumelden, die Form halte mit der Sache nicht Schritt, und es bedürfe methodenkritischer Überlegungen, um des anstehenden Problems Herr zu werden.“ (Die autonome Moral – eine Anfrage an die Denkform, in: *A. Holderegger*, 263.)

¹⁵ K.-W. Merks ist daher uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er erklärt: „Die größte Herausforderung der Ethik kann man m. E. heutzutage sehen in der Herstellung einer neuen Balance zwischen Universalität und Pluralität der Moral“ (Autonomie, in: *J.-P. Wils/D. Mieth* [Hg.], *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn/München 1992, 279).

¹⁶ Die geläufige Unterscheidung zwischen „normativer Ethik“ und „Metaethik“ (vgl. *F. Rikken*, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 3. Aufl. 1998, 15) belegt dies genauso wie die große Bedeutung, die der normativen Begründungstheorie traditionell innerhalb der katholischen Fundamentalmoral zukommt (vgl. *B. Schüller*, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Düsseldorf 1980; *F. Böckle*, *Fundamentalmoral*, München 4. Aufl. 1998, bes. zweiter Teil).

dung des Geltungsanspruchs derartiger präskriptiver Aussagen für möglich hält oder nicht, wird entweder eine kognitive oder nonkognitive Position vertreten. Die katholische Moraltheologie ist traditionell nicht nur davon überzeugt, daß moralische Sätze deontische oder evaluative Urteile sind, deren Wahrheit oder Falschheit rational begründbar ist, sie geht – im Gegensatz zu vielen zeitgenössischen rein formal-prozeduralen Moralphilosophien – sogar davon aus, daß es sich bei diesen moralischen Sätzen um inhaltliche Aussagen handelt, d.h., sie vertritt einen kognitiven materialen Standpunkt in der normativen Ethik. Allein schon deswegen dürfte der Moraltheologe gut beraten sein, sich insbesondere mit jenen philosophischen Entwürfen normativer Ethik auseinanderzusetzen, deren Grundvoraussetzungen den eigenen Zielsetzungen nicht von vornherein widersprechen, sondern eine zumindest partielle Parallelität der Gedankenführung erkennen lassen. Ein in dieser Hinsicht m.E. besonders interessanter, von moraltheologischer Seite jedoch bislang weitgehend vernachlässigter Gesprächspartner dürfte der amerikanische Philosoph John Rawls sein, der wie kein anderer zur Wiederbelebung der politischen Philosophie im 20. Jahrhundert beigetragen hat, und dessen Denken nach wie vor im Zentrum der zeitgenössischen Gerechtigkeitsdiskussion steht.¹⁷

1. Der prinzipientheoretische Ansatz von John Rawls

Bereits in seinem ersten im Jahre 1951 unter dem Titel „Ein Entscheidungsverfahren für die normative Ethik“ vorgelegten Aufsatz hat Rawls den Aufweis vernünftiger Prinzipien zur rationalen Entscheidung moralischer Konfliktsituationen als die vordringlichste Aufgabe des Ethikers bezeichnet.¹⁸ Rawls zufolge lassen sich solche Moralprinzipien aus den Voraussetzungen der Urteilspraxis kompetenter Moralbeurteiler rekonstruieren.¹⁹ In der 1971, also im selben Jahr wie Auers „Autonome Moral“ erschienenen monumentalen „Theorie der Gerechtigkeit“ versucht Rawls zu zeigen, daß seine beiden berühmten Gerechtigkeitsgrundsätze – das Gleichheits- und das Differenzprinzip – als Modell derartiger vernünftiger Moralprinzipien gelten können.²⁰ Für unsere Fragestellung ist jedoch nicht das inhaltliche Profil seiner sog. „Fairneßgerechtigkeit“ von Interesse, sondern allein der systematische Status ihrer Prinzipien. Der frühe Rawls

¹⁷ Vgl. A. Gutman, The Central Role of Rawls's Theory, in: Dissent 1989, 338–342. Während auf protestantischer Seite immerhin einige erste Ansätze zu einer ernsthaften theologischen Auseinandersetzung mit Rawls vorliegen (vgl. H. Bedford-Strohm, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993, bes. 204–292), sucht man zumindest im Bereich der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie eine differenzierte Analyse des Rawlsschen Denkens bislang vergeblich.

¹⁸ Vgl. J. Rawls, Outline of A Decision Procedure for Ethics [= Outline], in: PhRev 60 (1951), 178 u. 188 f.

¹⁹ Vgl. J. Rawls, Outline, 179.

²⁰ Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice [= Theory], Oxford 1971, chap. 2.

erhebt den Anspruch, eine substantielle, universal gültige Gerechtigkeitskonzeption vorgelegt zu haben²¹, die im Unterschied zu utilitaristischen Ansätzen nicht nur unseren tiefsten moralischen Überzeugungen entspricht²², sondern darüber hinaus zwei entscheidende Vorteile besitzt. Erstens beruhe sie anders als der Intuitionismus auf keinen naiv evidenztheoretischen Voraussetzungen, sondern erweise sich infolge ihres reflexiven Charakters sowie des dynamischen Ideals eines sog. „reflektiven Gleichgewichts“ als in epistemologischer Hinsicht unverdächtig²³. Zweitens nötige sie im Gegensatz zum traditionellen Perfektionismus zu keiner bestimmten Sicht menschlicher Vollkommenheit, die in einer pluralen Gesellschaft von vornherein kaum Aussicht auf allgemeine Akzeptanz habe.²⁴ Obwohl Rawls durchaus die neuartigen Züge seiner Gerechtigkeitstheorie – wie z.B. die Konzentration auf die institutionelle Grundstruktur der Gesellschaft – unterstreicht, ist er doch sichtlich bemüht, die Verankerung seines Denkens in der großen abendländischen Tradition herauszuarbeiten. Dies gilt nicht nur für die Verwurzelung der Fairneßgerechtigkeit im neuzeitlichen Kontraktualismus, sondern vor allem für den Einfluß der kantischen Ethik auf sein Denken.²⁵ Zwar ist die Position Kants Rawls zufolge durch eine „Anzahl tiefreichender Dualismen“ gekennzeichnet²⁶, die eine direkte Übernahme seiner Konzeption verbiete, doch sei es möglich, einige zentrale „Grundelemente“ seiner Moralkonzeption „im Rahmen einer empirischen Theorie“ zu reformulieren²⁷ und damit von den s.E. problematischen Voraussetzungen des transzendentalen Idealismus unabhängig zu machen.²⁸ In diesem Sinne möchte Rawls seine Lehre vom Urzustand, in dem die Parteien unter dem Schleier des Nichtwissens eine rationale Vorzugswahl zwischen konkurrierenden Gerechtigkeitsprinzi-

²¹ So erklärt Rawls zunächst: „As the argument now runs, the principles of justice cover all persons with rational plans of life, whatever their content, and these principles represent the appropriate restrictions on freedom“ (Theory, 254). Erst 1980 schränkt Rawls die Geltung seiner Konzeption auf „demokratische Gesellschaften unter modernen Bedingungen“ ein. Vgl. *J. Rawls, Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie* [= Kantischer Konstruktivismus], in: *W. Hirsch* (Hg.), *John Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Frankfurt am Main 1997, 83 f. W. Kersting stellt daher zutreffend fest: „Die von Rawls wiederbelebte Philosophenrolle ist nicht die bescheidene des Hermeneuten, Komplizen und Zeitgenossen, sondern die ehrgeizige des universalistischen Nomotheten, des Verfassungsgebers, der von einem archimedischen, gesellschafts- und geschichtsjenseitigen Standorts aus eine allgemeingültige Ordnung des menschlichen Zusammenlebens zu entwerfen versucht.“ (Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994, 261.)

²² Vgl. *J. Rawls*, Theory, chap. I 5, 22–27.

²³ Vgl. *J. Rawls*, Theory, chap. I 7.

²⁴ Vgl. *J. Rawls*, Theory, chap. V 50, 325 ff.

²⁵ So stellt Rawls kurz und bündig fest: „The theory that results is highly Kantian in nature“ (Theory, viii). Vgl. *O. Höffe*, Ist Rawls' Theorie der Gerechtigkeit eine kantische Theorie?, in: *Ratio* 26 (1984), 88–104.

²⁶ *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 290 (Hinzufügung des Autors zur deutschen Übersetzung).

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. *J. Rawls*, The Basic Structure as Subject, in: *APQ* 14 (1977), 165.

pien treffen, als eine „verfahrensmäßige Deutung von Kants Begriff der Autonomie und des kategorischen Imperativs“ verstanden wissen.²⁹ Die zentrale Einsicht Kants, daß nur derjenige wirklich „autonom“ handle, der die „Grundsätze seiner Handlung als bestmöglichen Ausdruck seiner Natur als eines freien und gleichen Vernunftwesens gewählt hat“,³⁰ wohingegen ein Handeln aufgrund zufälliger Wünsche oder eines bestimmten kontingenten gesellschaftlichen Status als „heteronom“ zu bezeichnen sei, finde in seinem Entwurf der Fairneßgerechtigkeit eine uneingeschränkte Bestätigung.³¹

In den „John Dewey Lectures“ von 1980 hat Rawls diesen Gedanken weiter vertieft und die kantischen Wurzeln seines Entwurfes noch klarer herausgestellt.³² Für die uns leitende Frage nach der universalen Dimension praktischer Rationalität sind dabei vor allem jene Überlegungen bedeutsam, die Rawls' Auseinandersetzung mit dem wachsenden gesellschaftlichen Pluralismus betreffen und zu erheblichen Differenzierungen seines Vernunftverständnisses führen. Hatte der frühe Rawls noch versucht, den Inhalt der Gerechtigkeitsgrundsätze mit den Mitteln der rationalen Entscheidungstheorie zu bestimmen,³³ so beruht sein jetzt entwickelter „moralischer Konstruktivismus“ auf einer klaren Grenzziehung zwischen dem, was als „vernünftig“ (*reasonable*) und dem, was als „rational“ (*rational*) bezeichnet wird.³⁴ Rawls zufolge verfügen kooperationsfähige Personen über ein doppeltes moralisches Vermögen, nämlich erstens eine „Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn“, kraft dessen das Vernünftige i. S. fairer Bedingungen sozialer Kooperation festgelegt, verstanden und angewendet werden kann, und zweitens die „Befähigung zu einer Konzeption des Guten“, die darin besteht, eine Vorstellung des eigenen rationalen Vorteils ausbilden und ein bestimmtes umfassendes Lebenskonzept verfolgen zu können.³⁵ Besondere Beachtung verdient nun die nähere Verhältnisbestimmung zwischen dem Vernünftigen und dem Rationalen. Obwohl das Vernünftige in motivationaler Hinsicht insofern das Rationale voraussetzt, als Personen ohne eine

²⁹ J. Rawls, *Theory*, 256.

³⁰ J. Rawls, *Theory*, 252.

³¹ So meint Rawls: „My suggestion is that we think of the original position as the point of view from which noumenal selves see the world. The parties qua noumenal selves have complete freedom to choose whatever principles they wish; but they also have a desire to express their nature as rational and equal members of the intelligible realm with precisely this liberty to choose, that is, as beings who can look at the world in this way and express this perspective in their life as members of society. They must decide, then, which principles when consciously followed and acted upon in everyday life will best manifest this freedom in their community, most fully reveal their independence from natural contingencies and social accident“ (*Theory*, 255).

³² Vgl. J. Rawls, *Kantischer Konstruktivismus*, 80.

³³ Vgl. J. Rawls, *Theory*, 16 u. 583. Rawls hat dieses Vorgehen später ausdrücklich als „(sehr irreführende[n]) Fehler“ bezeichnet. Vgl. J. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch [= Gerechtigkeit als Fairneß]*, in: W. Hirsch (Hg.), J. Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt am Main 1997, 273.

³⁴ Vgl. J. Rawls, *Kantischer Konstruktivismus*, 98–103.

³⁵ Vgl. J. Rawls, *Kantischer Konstruktivismus* 119; sowie *ders.*, *Gerechtigkeit als Fairneß*, 268.

bestimmte, ihr Handeln steuernde Konzeption des Guten gar nicht kooperieren würden und damit die „Begriffe von Recht und Gerechtigkeit sinnlos“ wären, ist Rawls zufolge in normativer Hinsicht von einer „Überordnung“ bzw. logischen Priorität des Vernünftigen gegenüber dem Rationalen auszugehen.³⁶ Das Vernünftige umrahmt und begrenzt das Rationale, d. h. es übt gegenüber den verschiedenen Konzeptionen des Guten eine kritische Filterfunktion aus.³⁷ Da das praktische Ziel des konstruktivistischen Verfahrens, die Konsensstiftung in einer pluralen Gesellschaft,³⁸ nur erreicht werden kann, wenn die den Konsens tragende Vorstellung des Vernünftigen streng universalistisch konzipiert und von allen partikularen Annahmen gereinigt wird, hat sich Rawls in immer neuen Anläufen bemüht, den genauen Status sowie die tatsächlichen Voraussetzungen seines Vernunftverständnisses näher zu bestimmen. Während er sich zunächst noch damit begnügte, ganz allgemein die Unabhängigkeit seiner moralphilosophischen Konzeption von metaphysischen Spekulationen zu betonen und damit die Eigenständigkeit der Moraltheorie insgesamt zu unterstreichen,³⁹ sieht er sich seit den 80er Jahren zunehmend genötigt, auf die Neutralität seines konstruktivistischen Objektivitätsverständnisses gegenüber bestimmten wahrheitstheoretischen Annahmen aufmerksam zu machen.⁴⁰ Auch die schließlich vollzogene Wende zum „politischen Liberalismus“⁴¹, die mit dem bewußten Verzicht auf universelle Wahrheitsansprüche⁴² sowie der grundlegenden Unterscheidung zwischen sog. „umfassenden Lehren“ und „politischen Konzeptionen“⁴³ zu einer erheblichen Abschwächung seiner früheren Position führte⁴⁴, ist letztlich dem Bemühen geschuldet, die Fairneßgerechtig-

³⁶ Vgl. *J. Rawls*, *Kantischer Konstruktivismus*, 100.

³⁷ So stellt Rawls programmatisch fest: „Die Einheit der praktischen Vernunft wird dadurch ausgedrückt, daß das Vernünftige per definitionem das Rationale umrahmt und ihm absolut übergeordnet ist; d. h., die Gerechtigkeitsgrundsätze, die vereinbart werden, sind lexikalisch bei ihrer Anwendung in einer wohlgeordneten Gesellschaft den Ansprüchen des Guten gegenüber vorrangig. ... das Vernünftige und das Rationale sind vereint in einem einzigen System praktischer Vernunft, das einen strikten Vorrang des Vernünftigen gegenüber dem Rationalen festlegt. Dieser Vorrang des Rechten gegenüber dem Guten ist für den kantischen Konstruktivismus charakteristisch.“ (*Kantischer Konstruktivismus*, 103) Vgl. auch *J. Rawls*, *Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten* [= *Vorrang*], in: *W. Hinsch* (Hg.), *J. Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus*, 364–397.

³⁸ Vgl. *J. Rawls*, *The Idea of an Overlapping Consensus*, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987), 1–25; sowie *ders.*, *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, in: *New York Law Review* 64 (1989), 233–255.

³⁹ Vgl. *J. Rawls*, *The Independence of Moral Theory*, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 48 (1975), 5–22, bes. 5f.

⁴⁰ Vgl. *J. Rawls*, *Konstruktion und Objektivität*, in: *ders.*, *Kantischer Konstruktivismus*, 153f.

⁴¹ Vgl. *J. Rawls*, *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch*, 1985; sowie *ders.*, *Political Liberalism*, New York 1993.

⁴² Vgl. ebd. 255 u. 264f.; sowie *ders.*, *Political Liberalism*, *Lecture III §§ 5–6*.

⁴³ Vgl. *J. Rawls*, *Political Liberalism*, *Lecture II § 3; Lecture IV §§ 5 u. 8*; sowie *ders.*, *The Law of Peoples*, Harvard 1999, 81 u. 103f.

⁴⁴ Vgl. *J. Rawls*, *Gerechtigkeit als Fairneß*, 291f.; *ders.*, *Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten*, 367; sowie *ders.*, *The Idea of Public Reason Revisited* [= *Public Reason Revisited*] (wiederabgedruckt in: *The Law of Peoples*, Harvard 1999), 179.

keit auf ein von strittigen philosophischen Prämissen unabhängiges Fundament zu stellen, das der späte Rawls in der Konzeption einer „öffentlichen Vernunft“ gefunden zu haben glaubt⁴⁵.

Es ist hier nicht der Ort, um näher auf die philosophischen Folgelasten dieser radikalen Veränderungen einzugehen, die sich insbesondere aus der sog. „Methode der Vermeidung“⁴⁶ und der politischen Neuinterpretation seines Ansatzes ergeben⁴⁷. Entscheidend ist allein, daß auch der späte Rawls noch von der Existenz substantieller Moralprinzipien überzeugt ist⁴⁸ und sich für deren Rechtfertigung einer rein säkularen bzw. öffentlichen Vernunftargumentation bedient.⁴⁹ Ungeachtet aller internen Entwicklungen bleibt für Rawls die Einsicht in die Geltung moralischer Prinzipien stets unabhängig von bestimmten religiös-weltanschaulichen Überzeugungen. Nicht der Glaube an Gott, sondern das Selbstverständnis als freie, gleiche und autonome Person bildet für ihn das Fundament einer rationalen Begründung normativer Standards. So sehr Rawls davon überzeugt ist, daß die kantische Vorstellung von der Geltung des Sittengesetzes als einem „Faktum der reinen praktischen Vernunft“⁵⁰ einer sozial konstruktiven und politischen Transformation bedarf, so sehr stimmt er doch mit Kant darin über ein, daß der Gottesbegriff für die Erkenntnis der Geltung moralischer Prinzipien letztlich entbehrlich ist und folglich keine konstitutive Bedeutung für die normative Ethik besitzt. Seine auf die Autonomie des Subjekts gegründete, vom Grundansatz her deontologische Moraltheorie⁵¹ steht daher ganz offensichtlich in der Tradition eines begründungstheoretischen Modells, das der moraltheologischen Tradition unter dem Stichwort einer „naturrechtlichen Mo-

⁴⁵ Vgl. *J. Rawls*, *Political Liberalism*, Lecture VI; sowie *ders.*, *Public Reason Revisited*, 1999.

⁴⁶ Rawls erklärt: „Somit ist das Ziel von Gerechtigkeit als Fairneß ein praktisches und nicht ein metaphysisches oder epistemologisches. Sie stellt sich nicht als eine Gerechtigkeitskonzeption dar, die wahr ist, sondern die als Grundlage einer informierten und bereitwilligen Übereinkunft zwischen Bürgern dienen kann. ... Um eine solche Übereinkunft zu sichern, versuchen wir soweit wie möglich, kontroverse philosophische, moralische und religiöse Fragen zu vermeiden“ (Gerechtigkeit als Fairneß, 264).

⁴⁷ Vgl. hierzu *F. Ricken*, Ist eine moralische Konzeption der politischen Gerechtigkeit ohne umfassende moralische Lehre möglich?, in: *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, hg. von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg u. *W. Hirsch*, Frankfurt am Main 1997, 420–437; sowie *V. Davion/C. Wolf*, *The Idea of A Political Liberalism. Essays on Rawls*, Lanham 2000. *W. Kersting* stellt dazu fest: „Die inhaltliche Neuinterpretation der Fairneßgerechtigkeit in Annäherung an die kommunitaristische Theorieperspektive geht sogar so weit, daß die liberalen Konturen von Rawls' ursprünglichem Theorieprogramm verschwimmen und die hegelianischen Züge seines neuen Philosophieverständnisses immer deutlicher zutage treten. ... Damit bricht Rawls nicht nur alle Brücken zum Kantischen Theorieprogramm ab, das wahrheitsorientiert ist und jede pragmatische Aufgabenstellung der politischen Philosophie ablehnt, er entfernt sich damit auch von den ursprünglichen Intuitionen des Liberalismus.“ (*John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993), 205.

⁴⁸ Vgl. *J. Rawls*, *Vorrang*, 377; sowie *ders.*, *Public Reason Revisited*, 141.

⁴⁹ Vgl. *J. Rawls*, *Public Reason Revisited*, 148; sowie § 3: *Religion and Public Reason in Democracy*, 149–152.

⁵⁰ *I. Kant*, *KpV* § 7, A 55f.

⁵¹ Vgl. *J. Rawls*, *Theory*, 4, 24f., 30, 211, 560.

ralbegründung“ bestens vertraut ist.⁵² Zwar grenzt sich vor allem der späte Rawls bewußt auch terminologisch von der klassischen Naturrechtslehre ab⁵³, da dieser die nötige Sensibilität für den tatsächlichen Pluralismus moderner Gesellschaften fehle⁵⁴, doch betont er zugleich, daß dieser Schritt nicht als grundsätzliche Unvereinbarkeit seiner nunmehr politisch gedeuteten Konzeption mit einem naturrechtlichen Denkansatz (miß-)verstanden werden dürfe.⁵⁵ Worin die m. E. entscheidenden strukturellen Analogien zwischen der Rawlsschen und einer naturrechtlichen Moraltheorie bestehen, soll ein kurzer vergleichender Blick auf Thomas von Aquin verdeutlichen.

2. Der naturrechtliche Entwurf des Thomas von Aquin

Wie Rawls unter dem Einfluß Kants, so arbeitet auch Thomas in Aneignung aristotelischen Gedankengutes (insbesondere der Begründungstheorie der Zweiten Analytiken) mit einem außerordentlich differenzierten Vernunftverständnis, das nicht nur strikt zwischen der theoretisch-spekulativen und der praktischen Vernunft unterscheidet, sondern die spezifische Vollzugsform der jeweiligen Vernunftdimension auf ihren verschiedenen Ebenen möglichst genau zu bestimmen sucht.⁵⁶ Schon lange vor der Entfaltung seiner eigenen moralthologischen Konzeption in der *Secunda Pars* seiner *Summa Theologiae* hat Thomas eingehende wissenschaftstheoretische Reflexionen sowohl zum grundsätzlichen Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie⁵⁷ wie auch zum Status der Ethik im Gesamt der verschiedenen philosophischen Einzeldisziplinen⁵⁸ angestellt. Seine Ausführungen lassen keinen Zweifel daran, daß er die Moralphilosophie hinsichtlich Objektbereich, Ziel, Prinzipienfundament und Methode durchgängig als selbständige praktische Wissenschaft versteht, die von spekulativen Disziplinen wie der Metaphysik oder der Theologie begründungstheoretisch unabhängig ist. Daß die von der neueren Thomasforschung⁵⁹ wiedergewonnene Einsicht in die Existenz einer von Glaubensprämissen unabhängigen,

⁵² B. Schüller hat zu Recht eine „semantische Äquivalenz“ von „autonomer“ und „naturrechtlicher“ Moral betont. Vgl. Eine autonome Moral, was ist das?, in: ThRv 78 (1982), 103 u. 106.

⁵³ Vgl. J. Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß, 266 u. 270–272; sowie ders., Public Reason Revisited, 172.

⁵⁴ Vgl. J. Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß, 288.

⁵⁵ Vgl. ebd. 272 f.; ders., Politischer Liberalismus, 252; ders., Commonweal Interview with John Rawls, in: J. Rawls, Collected Papers (ed. by S. Freeman). Cambridge, Mass. 1999, 619; sowie ders., The Law of Peoples, 103 f.

⁵⁶ Vgl. D. Westberg, Right Practical Reason, Oxford 1994; sowie C. Schröer, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1995.

⁵⁷ Vgl. Thomas von Aquin, InBT q.2 a.3

⁵⁸ Vgl. ebd. q.5 a.1; sowie InEth. I u. VI.

⁵⁹ Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964; U. Kühn, Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965; G. Wieland, Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster 1981; sowie L. Hödl, Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae, in: MM 19 (1987), 23–42.

eigenständigen philosophischen Ethik innerhalb der von ihrem Charakter und ihrer Zielsetzung her durch und durch theologischen Moraltheorie des Aquinaten von größter Bedeutung für die Klärung der Relevanz des Gottesbegriffs für die Moralbegründung ist, liegt auf der Hand. Denn nur unter der Voraussetzung, daß die Eigenständigkeit der *ratio practica* gewahrt, die natürliche praktische Vernunft also nicht vom religiösen Glauben absorbiert wird, besteht überhaupt die Möglichkeit, universal gültige sittliche Weisungen im Rahmen einer philosophischen Moraltheorie zu begründen und damit einen kognitiven Standpunkt normativer Ethik zu formulieren.

Selbstverständlich dürfen „Eigenständigkeit“ und „Unableitbarkeit“ nicht mit „Autarkie“ oder „Beziehungslosigkeit“ verwechselt werden. Die Architektur des Gesetzestraktates der *Prima Secundae* läßt erkennen, daß die philosophische Ethik bei Thomas in ein komplexes Geflecht schöpfungsbzw. offenbarungstheologischer, anthropologischer und rechtsphilosophischer Reflexionen verwoben ist. Da Thomas einerseits die menschliche Vernunft gegenüber der vollkommenen göttlichen Weisheit abgrenzt, andererseits aber menschliche und göttliche Vernunft bzw. *lex naturalis* und *lex aeterna* mit Hilfe des Begriffs der *participatio* verknüpft,⁶⁰ hängt ein angemessenes Verständnis der thomanischen Position nicht unwesentlich von der Interpretation des Teilhabebegriffs sowie der konsequenten Unterscheidung zwischen der epistemologischen (auf die *ratio cognoscendi* der moralischen Forderung abhebenden) und der ontologischen (die *ratio essendi* der moralischen Forderung betreffenden) Perspektive ab.⁶¹ Thomas betont ausdrücklich, daß der Geltungsgrund der moralischen Weisungen in nichts anderem als in ihrer Begründetheit vor dem Forum der natürlichen praktischen Vernunft besteht.⁶² Der für die normative Ethik entscheidende, ihre Dignität als Einzelwissenschaft fundierende begründungstheoretische Dis-

⁶⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. q.91 a.2 c.; ad 1 u. ad 3.

⁶¹ Während W. Kluxen überzeugend nachgewiesen hat, daß die thomanische *lex aeterna*-Lehre als Resultat einer nachträglichen, spekulativ-theologischen Interpretation ursprünglich praktischer Erfahrungen in den Kontext einer „Metaphysik des Handelns“ gehört, die Bestimmung des natürlichen Gesetzes als Teilhabe am ewigen Gesetz folglich „auch nicht den Charakter eines praktisch-handlungsleitenden Erkennens“ haben könne (Philosophische Ethik, 234), hat M. Rhonheimer energisch auf der „praktischen“ Bedeutung der *lex aeterna*-Lehre insistiert (vgl. *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck 1987, 70 u. 180–204). Die Berechtigung meines Vorwurfs, seine Deutung beruhe auf einer fragwürdigen Vermischung von epistemologischer und ontologischer Perspektive bei Thomas (vgl. *F.-J. Bormann*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, Stuttgart 1999, 201 f.), hat Rhonheimer jüngst indirekt dadurch bestätigt, daß er nun die mißverständliche Rede von der „praktischen“ Relevanz der *lex aeterna* für den „bindende[n] Charakter“ der Anweisungen des natürlichen Sittengesetzes unterläßt und nur noch – nunmehr korrekt – die „schöpfungsmetaphysische Bedeutsamkeit der Lehre von der Partizipation der *lex naturalis* am ewigen Gesetz“ betont (Praktische Vernunft und das „von Natur aus Vernünftige“, in: *ThPh* 75 [2000], 500).

⁶² *Thomas von Aquin*, S.th. I II q.104 a.1: „praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dicitur hoc esse debitum fieri vel vitari. Et huiusmodi praecepta dicuntur ‚moralia‘; eo quod a ratione dicuntur mores humani.“ – S.th. I II q.104 a.1 ad 3: „ratio, quae est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quae ad ipsum pertinent, sicut princeps vel iudex in civitate.“

kurs steht also Thomas zufolge in sich, d. h., er gelangt dadurch an sein definitives Ziel, daß eine bestimmte moralische Forderung in ihrer normativen Geltung dadurch aufgewiesen wird, daß sie mit den Mitteln der natürlichen praktischen Vernunft auf die obersten Prinzipien eben dieser *ratio practica* zurückgeführt wird. Die Vorstellung, eine solchermaßen bereits als moralisch verpflichtend ausgewiesene sittliche Forderung bedürfe zur weitergehenden Begründung ihrer „Unbedingtheit“ noch eines Rekurses auf den Gottesbegriff, findet in der thomanischen Konzeption keine Entsprechung.⁶³ Zwar hindert nichts, eine in ihrer normativen Geltung bereits aufgewiesene Forderung der praktischen Vernunft noch einmal zum Gegenstand einer spekulativ-metaphysischen bzw. theologischen Reflexion zu machen und als „Gebot Gottes“ aufzuweisen, doch hat dies nichts mit einer wie auch immer gearteten Steigerung oder Intensivierung ihres praktischen Verpflichtungsgrades zu tun.⁶⁴ Dies wäre mit der von Thomas zu Recht so prominent herausgestellten „aktiven Teilhabe“ des Menschen an der *lex aeterna* auch gänzlich unvereinbar, besteht diese doch gerade darin, daß der Mensch kraft seiner Vernunftbegabung in der Lage ist, „für sich und andere vorsehen“, d. h. sich frei, bewußt und eigenverantwortlich zu einem vernünftigen Handeln bestimmen zu können.⁶⁵

Die generelle Verteidigung des Selbstandes praktischer Vernunft im theologischen Gesamtentwurf des Aquinaten sagt aber noch nichts aus über Inhalt und Umfang ihres Prinzipienbestandes, der letztlich für die Begrün-

⁶³ Für Thomas ist die unbedingte Geltung der Forderungen des natürlichen Sittengesetzes ein unerschütterliches Datum der praktischen Vernunft, wobei zu betonen ist, daß der thomanische Vernunftbegriff auf einer starken intuitionistischen Voraussetzung beruht. Es ist wenig überraschend, daß überall da, wo das Vertrauen in eine derart starke Vernunftkonzeption geschwächt oder gänzlich verloren gegangen ist, nach alternativen Begründungsstrategien Ausschau gehalten wird. Vgl. G. E. M. Anscombe, *Moderne Moralphilosophie*, in: G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.), *Seminar Sprache und Ethik*, Frankfurt am Main 1974, 224; A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, London 1981, chap. 5–6; sowie E. Tugendhat, *Gibt es eine moderne Moral?*, in: ZPhF 50 (1996), 323 f. u. 330–332.

⁶⁴ L. Honnefelder ist uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er feststellt: „Natürlich kann auch das Faktum der sittlichen Erfahrung philosophisch noch einmal in einem umfassenderen Sinnzusammenhang wie etwa einem metaphysischen oder religionsphilosophischen Zusammenhang reflektiert werden. Doch wird damit kein neuer oder anderer Geltungsgrund gegeben als der, der in der sittlichen Verpflichtung selbst bereits erfahren wird. Er erfährt durch diese Zusammenhänge eine vertiefte Deutung ... , wird aber durch sie nicht allererst konstituiert. ... Ich halte die Erfahrung der sittlichen Verbindlichkeit des zu tuenden Guten sowohl hinsichtlich des Beurteilungskriteriums des sittlich Guten, des principium diiudicationis bonitatis, als auch hinsichtlich des Motivationsgrundes des sittlich Guten, des principium executionis bonitatis, für in sich stehend und vorrangig“ (Diskussionsbeitrag, in: W. Kerber [Hg.], *Das Absolute in der Ethik*, München 1991, 173 f.). – Zu demselben Ergebnis kommt F. Ricken: „Die Geltung der moralischen Pflicht kann logisch unabhängig von der Existenz Gottes erkannt werden. Sie ist in dem Sinne ein transzendentes Faktum, daß sie unhinterfragbar ist. Jeder Versuch, die Geltung zu bezweifeln, zu bestreiten, zu widerlegen, setzt ihre Anerkennung bereits voraus. Die praktische Vernunft ist insofern von der theoretischen unabhängig, als die Erkenntnis der Tatsache der sittlichen Pflicht von der Frage der Existenz Gottes, die Aufgabe der theoretischen Vernunft ist, logisch unabhängig ist“ (Allgemeine Ethik, 25). Zu den verschiedenen – teils richtigen, teils falschen – Interpretationen des Satzes „sittlich richtig ist, was Gott gebietet“ vgl. F. Ricken, *Allgemeine Ethik*, 26 f.

⁶⁵ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II q.91 a.2.

dung eines substantiellen Ethos entscheidend ist, dessen angemessene Deutung jedoch nach wie vor heftig umstritten ist. Als von vornherein verfehlt müssen letztlich all jene Interpretationsansätze bezeichnet werden, die das für die thomanische *lex naturalis*-Lehre grundlegende komplementäre Verhältnis zwischen der praktischen Vernunft und den sog. natürlichen Neigungen einseitig zugunsten eines der beiden Pole auflösen. Weder ist es zulässig, die *inclinationes naturales* in rationalistischer Manier zur amorphen Materie zu degradieren, dergegenüber die praktische Vernunft in quasi voraussetzungsloser Souveränität kreativ gestalterisch tätig werden kann,⁶⁶ noch darf die praktische Vernunft umgekehrt auf naturalistische Weise zur bloß passiven Rezeptionsinstanz einer bis in alle Einzelheiten ausdifferenzierten Naturordnung depotenziert werden.⁶⁷ Statt „Vernunft“ und „Natur“ in ein antagonistisches Verhältnis zu setzen und damit letztlich gegeneinander auszuspielen, ist an die bipolare Struktur der thomanischen Konzeption zu erinnern, die es ermöglicht, „Vernunft in Natur so zu denken, daß die Vernunft des Subjekts ... zugleich auch als Vernunft einer mannigfaltig bedingten, empirisch verfaßten Natur begriffen wird“⁶⁸. Thomas zufolge sind die Gebote des Naturgesetzes mit jenen Grundsätzen der praktischen Vernunft identisch, die auf den Schutz all derjenigen elementaren Güter ausgerichtet sind, die (wie z.B. die Selbsterhaltung, Fortpflanzung und Wahrheitserkenntnis) eine unverzichtbare Voraussetzung des praktischen Selbstvollzuges des Menschen als eigenverantwortliches rationales Handlungssubjekt darstellen.⁶⁹ M. E. läßt sich zeigen, daß es Thomas in den ganz parallelen Ausführungen seiner Glücks-, Handlungs- und Gesetzeslehre zu den „Erfordernissen des Glücks“⁷⁰, den Objekten natürlichen bzw. notwendigen Wollens⁷¹ und den natürlichen Neigungen⁷² letztlich immer um dasselbe geht, nämlich um die Sicherung der Voraussetzungen menschlicher Handlungsfähigkeit, die für das praktische Selbstverständnis des Menschen schlechthin von fundamentaler Bedeutung ist.⁷³ Da jeder, der überhaupt irgend etwas wirklich will, unabhängig von der Art des Gewollten notwendigerweise immer schon einschlußweise die Entwicklung und

⁶⁶ Ein Mißverständnis, das zumindest durch einige frühe Äußerungen von Anhängern einer „autonomen Moral“ nahegelegt wird. Vgl. F. Böckle, Natur als Norm in der Moraltheologie, in: F. Henrich (Hg.), Naturgesetz und christliche Ethik, München 1970, 82; S. Pfürtnner, Diskussionsbeitrag zu F. Böckle, Heutige Legitimität einer theologischen Materialethik, in: A. Müller [u.a.] (Hg.), Natur und Naturrecht, Freiburg i.Br. 1972, 326; sowie K.-W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, Düsseldorf 1978, 274 u. 293 ff.

⁶⁷ Diese Tendenz zeigt sich allen anders lautenden Erklärungen zum Trotz vor allem bei M. Rbonheimer, Natur als Grundlage der Moral, 86.

⁶⁸ W. Korff, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz, in: PhJ 94 (1987), 286.

⁶⁹ Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I II q.94 a.2.

⁷⁰ Ebd. q.4 a.1–8.

⁷¹ Vgl. Thomas von Aquin, Q. D.22 u. 24 de Veritate; Q. D.6 de Malo; Q. D. de Virt.com. q.1 a.8; S.th. I qq.82–83; S.th. I II q.10 a.1.

⁷² Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I II q.94 a.2.

⁷³ Vgl. dazu F.-J. Bormann, Natur als Horizont sittlicher Praxis, Stuttgart 1999, bes. 288–291.

Entfaltung der eigenen Handlungsfähigkeit will, diese ihrerseits aber an eine Fülle von Voraussetzungen gebunden ist, ist es nur konsequent, daß die verschiedenen naturgesetzlichen Einzelvorschriften für Thomas vornehmlich im Dienste der Sicherung des persönlichen Zugriffs auf jene elementaren Grundgüter stehen, deren Besitz die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Handelns überhaupt darstellt. Es ist daher unangemessen, in den die *lex naturalis* konstituierenden Prinzipien der praktischen Vernunft nur eine bloße Ansammlung inhaltsleerer Tautologien sehen zu wollen. Vielmehr handelt es sich bei den Forderungen des Naturgesetzes um zwar abstrakte und allgemeine, aber gleichwohl inhaltlich bestimmte Sollenssätze, die in ihrer Gesamtheit einen metanormativen Horizont bilden, der sich gleichermaßen durch seine „Gestaltungsoffenheit“ wie seine „Unbeliebigkeit“ auszeichnet.⁷⁴ Nur so ist es überhaupt verständlich, daß Thomas die obersten naturgesetzlichen Prinzipien als „Grundlage“ für die konkrete Normenfindung bezeichnet,⁷⁵ die an eine weitere, „deduktiv-schlußfolgernde“, vor allem aber an eine „spezifizierend-inventive“ Tätigkeit der praktischen Vernunft gebunden ist.⁷⁶ Auch wenn Thomas offenkundig kein Interesse am Entwurf einer detaillierten Naturrechtsaxiomatik hatte und manche Fragen insbesondere zur genauen Umfangsbestimmung und Binnengliederung der *lex naturalis* offen läßt,⁷⁷ wird eines doch sehr deutlich: Für die Einsicht in die grundlegendsten inhaltlichen Forderungen der Moral ist nicht der religiöse Glaube, sondern die natürliche praktische Vernunft des Menschen verantwortlich. Zwar findet sich auch bei Thomas die Vorstellung, daß bestimmte sittliche Forderungen im Bereich der sog. religiösen Pflichten nur der vom Glauben erleuchteten Vernunft zugänglich sind.⁷⁸ Doch scheint er größten Wert darauf zu legen, die für die Ordnung des zwischenmenschlichen Zusammenlebens entscheidenden Moralprinzipien auf eine von Glaubensprämissen unabhängige Basis zu stellen. So dürfte es kein Zufall sein, daß auch für Thomas – ebenso wie für Rawls – die elementaren Forderungen der Gerechtigkeit den zentralen Inhalt seiner Naturgesetzeslehre bilden.⁷⁹

⁷⁴ Vgl. W. Korff, *Wie kann der Mensch glücken?*, München 1990, 50.

⁷⁵ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II q.94 a.2: „Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni ... Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae.“

⁷⁶ Ebd. I II q.95 a.2: „Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium.“

⁷⁷ Die Spannweite der thomanischen Vorstellungen reicht von einem zweistufigen Modell (vgl. S.th. I II q.94 a.5–6; q.97 a.4; q.99 a.2) über unterschiedlich akzentuierte dreigliederige Schemata (vgl. S.th. I II q.94 a.4; q.100 a.3; q.100 a.11) bis zu einer vierstufigen Variante (vgl. S.th. I II q.100 a.1).

⁷⁸ So betrachtet er z. B. die Gottesliebe und die Gebote der ersten Dekalogstafel bisweilen als Bestandteil des natürlichen Gesetzes (vgl. S.c.G. III c.118; sowie S.th. I II q.100 a.1; q.100 a.3 ad 1; q.100 a.4 ad 1; q.104 a.1 ad 3), häufiger jedoch sieht er darin eine Hinzufügung zur *lex naturalis* (vgl. S.th. I II q.91 a.4 ad 1 u. ad 2; q.94 a.4 ad 1; q.94 a.5; q.99 a.2 ad 1). Vgl. dazu O. H. Pesch, *Das Gesetz. Kommentar zu S.th. I II qq.90–105* (DThA Bd. 13), Heidelberg/Graz 1977, 622–626.

⁷⁹ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II q.100 a.8.

Trotz der gravierenden Unterschiede, die zweifellos zwischen der stark intuitionistischen thomanischen und der konstruktivistischen Rawlsschen Vernunftkonzeption bestehen, ist nicht zu übersehen, daß es auch eine ganze Reihe wichtiger struktureller Entsprechungen in ihrem moraltheoretischen Grundansatz gibt. Beide Denker operieren mit einem starken Vernunftbegriff zur Begründung eines substantiellen Ethos. Gemeinsam ist ihnen auch das Bemühen, innerhalb der als mehrstufig konzipierten praktischen Vernunft eine Dimension universal gültiger Prinzipien freizulegen, die sich als solche einer radikalen Kontextualisierung und damit Relativierung entzieht. Schließlich, und das ist für unsere Thematik entscheidend, betonen beide Autoren die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft und ihre Unabhängigkeit von religiös-weltanschaulichen Voraussetzungen. Rawls und Thomas können somit als Repräsentanten einer über Kant und Aristoteles bis zum platonischen Sokrates⁸⁰ zurückreichenden Traditionslinie innerhalb der abendländischen Moraltheorie gelten, die nicht nur zur Rettung der Rationalität der Moral, sondern zugleich zur Sicherung der Moralität religiöser Praxis auf eine Verwendung des Gottesbegriffs im Rahmen des normativen Begründungsdiskurses verzichtet.⁸¹ Daß eine zeitgenössische Moraltheologie nicht hinter diese, von der „autonomen Moral“ zu Recht festgehaltenen Einsicht zurückfallen darf, versteht sich von selbst. Allerdings ist damit lediglich eine erste, rein negative, Antwort auf die Frage nach der Relevanz des Gottesbegriffs für die Moraltheorie gegeben, die durch weitere positive Überlegungen zu ergänzen ist.

II. Die Bedeutung des Kommunitarismus für eine umfassende Moraltheorie

Die grundlegende Übereinstimmung zwischen der aristotelisch-thomanischen und der kantisch-rawlsschen Moraltheorie in der Annahme eines normativen Kognitivismus darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Entwürfe der genannten Autoren auch eine Reihe gravierender Unterschiede aufweisen, die keineswegs nur Detailfragen, sondern den konzeptionellen Gesamtentwurf ihrer Moraltheorie betreffen. Vor allem die tendenzielle Beschränkung der kantisch inspirierten neuzeitlich-kontraktualistischen Ethik auf die Begründung sozialer Pflichten zwischen individuellen autonomen Akteuren und die damit einhergehende schrittweise Verdrängung der Glücks- und Tugendlehre aus dem Themenkanon wissenschaftlicher Moraltheorie wird seit geraumer Zeit vor allem von kommunitaristischer

⁸⁰ Vgl. *Platon*, Euthryphon, 10 a.

⁸¹ L. Honnfelder stellt daher zutreffend fest: „Eine logische Abhängigkeit des moralischen Geltungsanspruchs von der Annahme eines Gottes oder von dem Glauben an eine Offenbarung, so zeigt sich, führt sowohl zur Aufhebung der Moral wie zu der des Glaubens, und dies aus philosophischen wie aus theologischen Gründen.“ (Ethik und Theologie, in: A. Holderegger [Hg.], *Fundamente*, Freiburg i. Br. 1996, 118.)

Seite einer scharfen Kritik unterzogen.⁸² In der inzwischen weit verzweigten Kommunitarismuskritik geht es längst nicht nur um eine angemessene historische Verhältnisbestimmung zwischen den Autonomieethiken des 17./18. Jahrhunderts und den sog. vormodernen Strebenethiken. Vielmehr stehen vor allem die in systematischer Hinsicht entscheidenden Fragen nach Aufgabenprofil, Themenspektrum, anthropologischen Voraussetzungen und dem Vernunftverständnis philosophischer Ethik überhaupt auf dem Prüfstand. Daß diese Grundlagendebatte auch für die Moraltheologie von größter Bedeutung ist, wird sofort deutlich, wenn man bedenkt, daß sich die nach dem II. Vaticanum entwickelte Konzeption einer „autonomen Moral im christlichen Kontext“ in ihrem Bemühen um Kommunikabilität – zumindest terminologisch – vor allem an die kantische Ethik anlehnte⁸³ und damit genau jene thematischen Engführungen in ihrem eigenen Bereich reproduzierte, die gegenwärtig im Zentrum der kommunitaristischen Kritik stehen.⁸⁴ Obwohl einzelne Vertreter kommunitaristischen Denkens z.B. infolge einer fragwürdigen Aufklärungskritik⁸⁵ längst den Glauben an eine universale Dimension praktischer Vernunft verloren haben⁸⁶, also einer vollständigen historischen Situierung des Vernunftbegriffs das Wort reden und damit gewollt oder ungewollt ins Fahrwasser einer latent traditionalistischen „divine command ethic“ geraten sind⁸⁷, heißt das noch lange nicht, daß sich die äußerst vielschichtige Bewegung der Kommunitaristen damit bereits insgesamt als ernsthafter Gesprächspartner für die Theologie erledigt hat. Ganz im Gegenteil ist m.E. vor allem dort, wo der Kommunitarismus nicht als Alternative zum liberalen Denken, sondern als dessen notwendige, aber „unbeständige Begleiterscheinung“⁸⁸ begriffen wird, mit guten Chancen für einen fruchtbaren Dialog zu rechnen, der zu einer erheblichen Bereicherung der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Ethik führen könnte⁸⁹. Anhand zweier Beispiele, nämlich der Reha-

⁸² Einen guten Überblick bietet *L. Siep*, *Zwei Formen der Ethik*, Opladen 1997.

⁸³ Auers Verwendung des Autonomiebegriffs ließ jedoch von Anfang an eine differenzierte sachliche Auseinandersetzung mit der kantischen Moralkonzeption vermissen. Vgl. *H. Hirschi*, *Moralbegründung*, 126–157.

⁸⁴ Auch wenn durchaus zuzugeben ist, daß die traditionelle Glücks- und Tugendlehre in der „autonomen Moral“ nicht einfach vergessen, sondern zumeist unter der Motivationsfrage abgehandelt wurde, führte sowohl die einseitige Fixierung auf den Normbegriff wie auch die unkritische Orientierung am kantischen Paradigma zur Abdrängung der genannten Fragestellungen in eine Randlage, die ihrem systematischen Gewicht unangemessen war.

⁸⁵ Vgl. *A. MacIntyre*, *After Virtue*, London 1981, chap. 5–6.

⁸⁶ Vgl. *M. Sandel*, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.

⁸⁷ Vgl. z.B. *A. MacIntyre*, *After Virtue*, chap. 18; zur „divine command ethic“ allgemein vgl. *P. L. Quinn*, *Divine Command and Moral Requirements*, Oxford 1978; *P. Helm* (ed.), *Divine Commands and Morality*, Oxford 1981.

⁸⁸ *M. Walzer*, *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus*, in: *A. Honneth* (Hg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main 1993, 157.

⁸⁹ Vgl. *K. L. Grasso/G. V. Bradley/R. P. Hunt* (eds.), *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism. The Catholic Intellectual Tradition and the Moral Foundations of Democracy*, Lanham 1995; *R. Forst*, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1996; sowie davon abhängig

bilitierung der Frage nach dem guten Leben sowie der Diskussion um die sog. Tugendethik, soll diese Vermutung nachfolgend kurz verifiziert werden.

1. Die Frage nach dem guten Leben

Wer wie A. Auer als Moraltheologe Moraltheorie weitestgehend mit normativer Ethik identifiziert und diese für ein Geschäft der natürlichen praktischen Vernunft hält, der kommt fast zwangsläufig dazu, die Bedeutung des Gottesbegriffs für die Moral vor allem auf der motivationalen Ebene zu verorten.⁹⁰ Zwar ist es – zumal unter der problematischen Auerschen Annahme einer strikten Disjunktion von Heils- und Weltethos⁹¹ – nicht ausgeschlossen, daß es auch einen Bereich spezifisch religiöser Pflichten gibt, doch erweist sich die religiöse Begründung auch hier insofern als eine lediglich sekundäre, als die begründende religiöse Überzeugung in aller Regel als bloße Ableitung oder Konkretisierung eines übergeordneten moralischen Prinzips erscheint, dessen Geltung seinerseits gerade unabhängig vom Gottesbegriff aufgewiesen werden muß. Zudem handelt es sich hierbei keineswegs um universal adressierte kategorische Pflichten, sondern um bloße Gruppennormen, die sich aus frei gewählten sozialen Bindungen ergeben und daher nur begrenzte Geltung für einen eingeschränkten Personenkreis beanspruchen.⁹²

Es stellt sich jedoch die Frage, ob die verbreitete Rede von der primär motivationalen bzw. „stimulierenden“⁹³ Funktion religiöser Überzeugungen der tatsächlichen Relevanz des Glaubens für die Moral hinreichend gerecht wird oder selbst das Ergebnis einer problematischen Verengung der Moraltheorie auf die Normproblematik darstellt. Tatsächlich ist rein historisch kaum zu bestreiten, daß in den vorneuzeitlichen Moralphilosophien weniger die Frage nach Normen und Pflichten als vielmehr diejenige nach einem glücklichen, gelingenden oder guten Leben im Vordergrund stand und dieser Themenkreis erst unter dem Einfluß der Eudämonismuskritik Kants allmählich an den Rand der philosophischen Diskussion gedrängt wurde. Im Blick auf die zeitgenössischen Versuche einer philosophischen Rehabilitierung der Lehre vom Glück⁹⁴ bzw. guten

A. Anzenbacher, Christliche Ethik und kommunitaristische Liberalismuskritik, in: A. Holderegger (Hg.), Fundamente, 433ff.

⁹⁰ Zur Differenz zwischen Begründungs- und Motivationsfrage bzw. kantisch gesprochen zwischen *principium diiudicationis* und *principium executionis* vgl. Moralphilosophie Collins, Kants Werk, AA XXVII,1, 274f. Vgl. dazu auch G. Patzig, „Principium diiudicationis“ und „Principium executionis“, in: G. Prauss (Hg.), Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt am Main 1986, 204ff.

⁹¹ Vgl. A. Auer, Autonome Moral, bes. 160–197.

⁹² L. Honnefelder unterstreicht daher im Gegensatz zu Auer zu Recht die „normschöpferische“ Bedeutung religiöser Glaubenssysteme (vgl. Ethik und Theologie, 122).

⁹³ A. Auer, Autonome Moral, 193f.

⁹⁴ Vgl. z. B. J. Griffin, Well-Being, Its Meaning, Measurement and Moral Importance, Oxford 1986; sowie M. Seel, Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt am Main 1995.

Leben⁹⁵ scheint es allerdings hilfreich, zwei Problemkreise zu unterscheiden: erstens die Frage nach dem systematischen Ort bzw. logischen Status der Kategorie des Guten im Gesamt einer umfassenden Moraltheorie und zweitens das Problem der Begründbarkeit bestimmter inhaltlicher Konzeptionen des Guten.

Hinsichtlich der Statusfrage dürfte es sich lohnen, noch einmal einen kurzen Blick auf den Standpunkt von J. Rawls zu werfen. Im Gegensatz zu den meisten kontraktualistischen Konzeptionen, die sich bewußt auf Kant berufen, setzt sich der späte Rawls nämlich ausdrücklich mit der Glücksproblematik auseinander. Das zweite moralische Vermögen des Rawlsschen Personbegriffs, die Befähigung zum Guten, bildet dafür die kategoriale Grundlage. Obwohl sich Rawls unübersehbar bemüht, die Rede vom Guten aus dem Dunstkreis des bloßen Meinens sowie der privaten Lebenskunst herauszuführen und auf der Ebene praktischer Rationalität zu verankern, ist seine These vom Primat des Rechten vor dem Guten⁹⁶ von kommunitaristischer Seite heftig attackiert worden. Vor allem Charles Taylor⁹⁷ und Michael Sandel⁹⁸ haben im Zuge ihrer Kritik am Individualismus liberalen Denkens darauf hingewiesen, daß der Rawlssche Begriff des „Rechten“ selbst bereits ein bestimmtes Verständnis des Guten voraussetze und folglich keine logische Priorität für sich beanspruchen könne. Dieser Einwand führt jedoch bereits insofern in die Irre, als Rawls selbst ohne weiteres einräumt, daß seine Gerechtigkeitskonzeption auf bestimmten „Ideen des Guten“ basiert.⁹⁹ Worauf es Rawls allein ankommt, ist der Unterschied, der zwischen dieser in der Fairneßgerechtigkeit implizierten, auf der rechtlichen Ebene der öffentlichen Identität von Personen situierten sog. „schwachen Theorie des Guten“ und den ungleich konkreteren und voraussetzungsreicheren moralischen Glücksvorstellungen besteht, die er als „umfassende Lehre des Guten“ auch terminologisch klar vom Rechten abgrenzt.¹⁰⁰ Sicher wird man kritisch fragen können, ob die basalen „Ideen des Guten“ bei Rawls argumentativ hinreichend abgestützt sind. Auch ist es möglich und m.E. auch überaus sinnvoll, etwa mit Amartya Sen¹⁰¹ und Martha Nussbaum¹⁰² einzuwenden, daß Rawls' schwache Theorie des

⁹⁵ Vgl. P. Foot, Die Wirklichkeit des Guten, Frankfurt am Main 1997; sowie H. Steinfath (Hg.), Was ist ein gutes Leben?, Frankfurt am Main 1998.

⁹⁶ Vgl. J. Rawls, Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten, in: W. Hinsch (Hg.), John Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, Frankfurt am Main 1997.

⁹⁷ C. Taylor, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989, 88f.

⁹⁸ M. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982; sowie ders., The Procedural Republic and the Unencumbered Self, in: Political Theory 12 (1984), 18–35.

⁹⁹ Vgl. J. Rawls, Vorrang, 368; sowie ders., Political Liberalism, Lecture V.

¹⁰⁰ Das betont zu Recht auch R. Forst, Kontexte, 350.

¹⁰¹ Vgl. A. Sen, Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984, in: JPh 82 (1985), 169–221; sowie ders., Capability and Well-Being, in: M. C. Nussbaum/A. Sen (eds.), The Quality of Life, Oxford 1993, 30–53.

¹⁰² Vgl. M. C. Nussbaum, Nature, Function, and Capability, in: G. Patzig (Hg.), Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Göttingen 1990; sowie dies., Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt am Main 1999.

Guten keine ausreichende Grundlage für eine überzeugende Gerechtigkeitstheorie darstellt, weil sie mit einer fragwürdigen Liste sog. „basic goods“ operiert. An der prinzipiellen Berechtigung der Unterscheidung zwischen dem Rechten und dem Guten sowie der Behauptung eines Primats des Rechten vor dem Guten tut das alles aber keinen Abbruch. Rawls erhebt m. E. zu Recht die Forderung, daß sich spezifische Glückskonzepte vor dem Forum universal gültiger allgemeiner Gerechtigkeitsprinzipien ausweisen müssen. Wenn aber das Rechte eine kritische Filterfunktion gegenüber dem Guten ausübt, dann ist es nur konsequent, ihm auch einen logischen Vorrang einzuräumen.

Während Rawls also eine durchaus überzeugende Antwort auf die sog. Statusfrage zu geben vermag, lassen seine Ausführungen zum zweiten Problemkreis der Rede vom Guten, nämlich der Begründbarkeit konkreter Glücksvorstellungen, wichtige Fragen offen. Der Bereich der historisch gewachsenen, kulturell geprägten Konzeptionen des Guten ist für Rawls der Bereich radikaler Pluralität. Anders als die abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien, die als Resultat eines „überlappenden Konsenses“ durchaus eine von ihren partikularen Entstehungskontexten unabhängige, universale Geltung beanspruchen können, sind die verschiedenen umfassenden Lehren des Guten s. E. so sehr von umstrittenen Voraussetzungen durchtränkt, daß hier nicht länger eine allgemeine Zustimmung zu erwarten ist. Aufgrund der sog. „Bürden des Urteilens“¹⁰³ rechnet Rawls ausdrücklich mit einer „Mehrzahl einander widersprechender und ... unvereinbarer Auffassungen über das Gute“¹⁰⁴. Worin kann unter diesen Voraussetzungen aber noch die von Rawls betonte Rationalität des Guten bestehen? Fällt Rawls hier nicht in eine radikale Subjektivierung der Glücksfrage zurück, die in letzter Konsequenz erneut zu ihrer Eliminierung aus dem Kanon moralphilosophischer Fragestellungen führen muß? Rawls betont zu Recht den Hiatus, der zwischen den konstruktivistisch, naturrechtlich, transzendental oder wie auch immer begründeten allgemeinsten Moralprinzipien und konkreten, inhaltlich in allen Einzelheiten entfalteten Vorstellungen gelungenen Lebens besteht. In der Tat muß die Reichweite solcher oberster Prinzipien der praktischen Vernunft auf die Sicherung der „unerläßlichen Mindestbedingungen des Menschseins“¹⁰⁵ beschränkt bleiben, so daß zwar noch allgemeinste Glücksvoraussetzungen, nicht aber spezifische Glücksentwürfe mit ihrer Hilfe begründet werden können. Doch folgt daraus m. E. noch keineswegs die Gleichwertigkeit all derjenigen umfassenden Glückslehren, die in keinem offensichtlichen Widerspruch zu den universalen Gerechtigkeitsprinzipien stehen. Die einseitige Konzentration auf den Bereich des „Vernünftigen“ führt bei Rawls zu einer tendenziellen Abwertung und Relativierung

¹⁰³ Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Lecture II § 2.

¹⁰⁴ J. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, 288.

¹⁰⁵ E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde*, Mainz 1996, 193.

des „Rationalen“, die dem Selbstverständnis gewachsener kultureller Identitäten nicht hinreichend gerecht wird.

Am Beispiel der spezifisch christlichen Vorstellung eines guten, gelingenden und sinnvollen Lebens soll dies kurz verdeutlicht werden. Es gehört zweifellos zu den Aufgaben des dem christlichen Ethos verpflichteten Moralthologen, über die Minimalbedingungen allgemein menschlicher Existenzsicherung hinaus auch nach der Vollgestalt christlicher Lebensführung zu fragen und die konstitutive Bedeutung des religiösen Glaubens für das spezifisch christliche Verständnis vom menschlichem Glück bzw. Heil möglichst unverkürzt zur Geltung zu bringen.¹⁰⁶ Wenn es stimmt, daß der Glaube – wie A. Auer immer wieder betont hat¹⁰⁷ – wirklich ein neues „Sein“ hervorbringt und einen neuen „Sinnhorizont“ eröffnet, dann kann seine Relevanz nicht nur auf die Ränder sittlicher Praxis beschränkt werden und sich beispielsweise in einem bestimmten Umgang mit der Erfahrung eigener oder fremder Schuld erschöpfen.¹⁰⁸ Vielmehr ist davon auszugehen, daß sich die spezifisch religiöse Sicht menschlicher Vollendung – also christlich gesprochen die Berufung des Menschen zum Heil in der Begegnung mit dem sich offenbarenden dreieinigen Gott sowie die aus der Geistbegabung resultierende Befähigung des Gläubigen zur „Heiligkeit“ – auch und gerade in der Mitte seines alltäglichen Lebens auswirkt¹⁰⁹ und seinem Handeln ein charakteristisches Profil verleiht,¹¹⁰ das freilich mit den sprachlichen Kategorien von „Gesetz“, „Norm“ und „Pflicht“ nicht mehr angemessen zu erfassen ist, sondern auf ein neues „Können“ bzw. auf einen neuen „Spielraum“ im Gebrauch der Freiheit verweist.¹¹¹ Nicht von ungefähr hat Thomas von Aquin die *lex nova* als „Gesetz der Gnade“ bezeichnet¹¹² und dabei die Analogie

¹⁰⁶ Auch Rawls betont zu Recht, daß das Gute ein „weiter“ Begriff ist, der nicht auf ein einzelnes Segment des Lebens eingeschränkt werden darf, sondern auf die Totalität erfüllten Menschseins abhebt: vgl. *ders.*, *Gerechtigkeit als Fairneß*, 268. In dieselbe Richtung weist der Ethikbegriff des frühen Wittgenstein, demzufolge es in der Ethik um eine Stellungnahme zur Welt als ganzer und damit um die Beantwortung dessen geht, was wir heute als die „Sinnfrage“ bezeichnen. Vgl. *L. Wittgenstein*, TLP 6.41–6.41; 6.45, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1989, 82–84; *Tagebucheintrag vom 7. 10. 1916*, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, 178; sowie *ders.*, *Vortrag über Ethik*, in: *J. Schulte* (Hg.), *Wittgenstein-Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt am Main 1989, 10 u. 14f. Vgl. dazu auch *S. Wolf*, *Glück und Sinn: Zwei Aspekte des guten Lebens*, in: *H. Steinfath* (Hg.), *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt am Main 1998, 167–195.

¹⁰⁷ Vgl. z. B. *A. Auer*, *Autonome Moral*, 177.

¹⁰⁸ Was natürlich nicht ausschließen soll, daß die Schulderrfahrung durchaus einen privilegierten Zugang zur religiösen Praxisinterpretation darstellt. Vgl. *P. Ricœur*, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br. 1971.

¹⁰⁹ Vgl. *N. Lash*, *Easter in Ordinary. Reflections on Human Experience and the Knowledge of God*, Charlottesville 1988.

¹¹⁰ L. Honnfelder hat zu Recht darauf hingewiesen, daß der religiöse Glaube keineswegs nur motivationale Bedeutung hat, sondern auch „selektiv, modifizierend und akzentuierend“ wirkt (vgl. *Ethik und Theologie*, 122).

¹¹¹ Es scheint mir symptomatisch für die Dominanz der normativen Perspektive in der „autonomen Moral“, das die sog. Propriumsfrage bislang zumeist auf die Frage nach „christlichen Sonderpflichten“ verkürzt wird.

¹¹² Vgl. *Thomas von Aquin*, *S.th. I II q.106 a.1.*

des Gesetzesbegriffs unterstrichen.¹¹³ Der Glaube eröffnet neue Handlungsräume. Er verleiht der Praxis des Christen nicht nur eine neue zeitliche anamnetisch-eschatologische Signatur¹¹⁴, sondern führt auch zur Neubewertung bzw. Relativierung grundlegender traditioneller lebensweltlicher Unterscheidungen wie z. B. kultureller oder ethnischer Grenzziehungen.¹¹⁵ Vor allem aber bewirkt er eine neue Relationalität der Praxis, die als „Weg der Nachfolge“ eindeutig christozentrisch bestimmt und auf eine ganz bestimmte ekklesial vermittelte Form solidarisch-geschwisterlicher Gemeinschaftlichkeit ausgerichtet ist.¹¹⁶ Die insbesondere von den frühen Vertretern der „autonomen Moral“ wiederholt vertretene These, christliche Ethik ziele auf nichts anderes als auf die Erfüllung des „Humanums“,¹¹⁷ dürfte sich im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft, die sich gerade durch das Bewußtsein der Vieldeutigkeit dieses Humanums auszeichnet, als wenig aussagekräftig erweisen und wäre dahingehend zu präzisieren, daß es sich hierbei nur um eine ganz bestimmte, nämlich die christliche Vorstellung menschlicher Erfüllung handelt, die sich aufgrund ihres speziellen Profils von alternativen Glückskonzeptionen deutlich unterscheidet. Statt der Herausforderung des gegenwärtigen Pluralismus dadurch auszuweichen, daß man die eigene Identität verleugnet und sich auf ein vermeintlich unkontroverses allgemeines ethisches Minimum zurückzieht, wird von der Moraltheologie zu Recht erwartet, daß sie das unterscheidend christliche Profil guten Lebens möglichst unverkürzt rekonstruiert und intellektuell verantwortet.¹¹⁸

¹¹³ Vgl. ebd. q.91; dazu auch O. H. Pesch, *Gesetz*, 550f.

¹¹⁴ R. Schnackenburg hat daher zu Recht festgestellt: „In dieser Hinsicht müßten die theologischen Ethiker, die bei der Schöpfung, der Vernunftbegabung des Menschen und der Rationalität der irdischen Wirklichkeit ansetzen, so scheint mir, über die eschatologische Botschaft Jesu intensiver nachdenken. Lassen sich die extremen Forderungen Jesu, vor allem die Spitzenforderung der Feindesliebe, ebensogut aus vernünftigen Überlegungen wie aus der eschatologischen Verkündigung Jesu begründen? Bleibt nicht ein unaufgearbeiteter Rest zwischen der radikalen, den natürlichen Menschen angreifenden, rücksichtslos alle Menschen provozierenden Forderung Jesu und dem, wozu vernünftige Überlegung führen kann? Das ständige Unbehagen auch der Christenheit, den Höchstforderungen Jesu in der Wirklichkeit unserer Welt nicht nachzukommen, vielleicht nicht nachkommen zu können, ist doch nicht zufällig, und doch ist das der eigentliche Stachel der von Jesus verkündeten, an Gott und seiner befreienden Herrschaft orientierten Sittlichkeit. Soll und darf dieser Überschuß dessen, was Jesus den Hörern seiner Botschaft zumutet, durch vernünftige Überlegungen eingeebnet werden?“ (Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentliche Aussagen, in: K. Kertelge [Hg.], *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg i.Br. 1984, 44). Vgl. J. B. Metz, *Anamnetische Vernunft*, in: A. Honneth (Hg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1989, 733–738.

¹¹⁵ Vgl. H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943; E. Peterson, *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*, in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg i.Br. 1959; J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg-München 1971; sowie O. Fuchs (Hg.), *Die Fremden (Theologie zur Zeit 4)*, Düsseldorf 1988.

¹¹⁶ Vgl. H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, Würzburg 1978, bes. Kap. II u. V; W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982; sowie K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg i.Br. 1999, bes. Teil 2.

¹¹⁷ Vgl. z. B. B. Schüller, *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*, in: *ThPh 51* (1976), 321–343; sowie J. Fuchs, *Für eine menschliche Moral*, Bd. I, Freiburg i.Br. 1988.

¹¹⁸ Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse sei ausdrücklich betont, daß die hier geforderte Rehabilitierung einer christlichen Konzeption guten Lebens in systematischer Hinsicht

Dabei kann sich die Rationalität des solchermaßen ermittelten Sinn- und Glückskonzepts nicht – wie bei J. Rawls – im Nachweis einer Kompatibilität mit allgemeinsten Gerechtigkeitsprinzipien erschöpfen. Auch die bloße Übereinstimmung mit einer rein internen (z. B. lehramtlichen) Autorität oder einer langen Überlieferungsgeschichte dürfte als Basis für die Einlösung eines wirklichen Rationalitätsanspruchs noch nicht ausreichen. Der christliche Glaube versteht sich ja nicht nur als eine altehrwürdige Tradition, die eine gewisse Binnenplausibilität besitzt. Vielmehr sucht er, alle Menschen guten Willens zu gewinnen, und beansprucht eine Überlegenheit gegenüber alternativen Heils- und Glückslehren, die nicht nur den eigenen Anhängern, sondern auch den Anders- oder Nichtgläubigen prinzipiell vermittelbar sein muß. Wer dieses Selbstverständnis des Christentums nicht für blanke Hybris hält (und daher längst aufgegeben hat), der muß zeigen, wie es überhaupt möglich ist, im Zusammenhang mit der Rede vom guten Leben gleichzeitig an der umfassenden Prägekraft des Glaubens für das konkrete Ethos festzuhalten und damit eine gewisse kulturelle Situierung auch des Vernunftbegriffs einzuräumen, dennoch aber an der Möglichkeit eines kritischen Vergleichs konkurrierender Sinnentwürfe festzuhalten. An dieser Stelle scheint es hilfreich, an eine Überlegung des späten Alasdair MacIntyre zu erinnern, der sich im Anschluß an Thomas S. Kuhn u. a. eingehend mit dem Problem der Bewertung inkommensurabler Traditionen auseinandergesetzt hat.¹¹⁹ Einerseits arbeitet MacIntyre in gut kommunitaristischer Manier mit einem holistischen Ansatz, der die Verankerung der Rationalitätsstandards in einer bestimmten kulturellen Tradition unterstreicht. Dies führt andererseits aber bei ihm nicht zu einem totalen Relativismus, da sich zumindest im Rückblick anhand bestimmter, allgemein verbindlicher Rationalitätskriterien wie z. B. Kohärenz, Integrationskraft, Sparsamkeit, Einfachheit oder Stabilität die objektive Überlegenheit einer bestimmten Tradition ermitteln läßt.¹²⁰ Diese Einsicht MacIntyres kann der Moraltheologie helfen, den begründungstheoretischen Status voraussetzungsreicherer Vorstellungen wie der des guten Lebens angemessener zu bestimmen. Obwohl diese im Unterschied zu den allgemeinen normativen Prinzipien nicht mehr auf dem Wege einer z. B. transzendentalen Begründung streng verifizierbar erscheinen, können grundlegende Rationalitätskriterien doch dazu beitra-

nicht auf einer normativen Ebene liegt und folglich auch nicht begründungstheoretisch mit der Normfrage „kurzgeschlossen“ werden darf. Darauf hat zu Recht auch W. Göbel (Der eschatologische Fehlschluß. Begründungstheoretische Überlegungen zur Funktion der Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, in: A. Holderegger [Hg.], Fundamente, 488–501) hingewiesen.

¹¹⁹ Vgl. A. MacIntyre, Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science, in: The Monist 60 (1977), 453–472; ders., Moral Rationality, Tradition and Aristotle: a Reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark, in: Inquiry 26 (1983), 447–466; sowie ders., Relativism, Power and Philosophy, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 59 (1985), 5–22.

¹²⁰ Vgl. A. MacIntyre, Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame 1988; sowie ders., Three Rival Versions of Moral Enquiry, London 1990, chap. V-VI.

gen, bestimmte Sinnentwürfe als offenkundig defizitär zu entlarven und eine nicht willkürliche komparative Entscheidung zwischen konkurrierenden Sinnsystemen zu begründen.¹²¹

Sowohl die Breite ihres Aufgabenspektrums, das vom Aufweis allgemeinsten praktischer Vernunftprinzipien bis zu konkreten Normbegründungen zur Sicherung der nicht zu unterschreitenden Untergrenze der Humanität auf der einen Seite und zum Entwurf sittlicher Idealtypologien auf der anderen Seite reicht, wie auch ihr wissenschaftliches Selbstverständnis, lassen also die Ausarbeitung eines mehrstufigen Vernunftkonzepts für die Moralthologie zwingend notwendig erscheinen. Denn nur so ist es möglich, die falschen Alternativen zu vermeiden, die in der Reduktion theologischer Ethik auf eine universale Prinzipienlehre unter Preisgabe der Propriumsfrage einerseits und ihrer radikalen Kontextualisierung mit der Folge der Selbstghettoisierung andererseits bestehen.

2. Die Rehabilitierung des Tugendbegriffs

Die bislang vielleicht nachhaltigste Wirkung des Kommunitarismus dürfte in der Wiederentdeckung der Tugendlehre als zentrales Thema zeitgenössischer Moralthorie bestehen. Wie die Frage nach dem guten Leben, so wurde bekanntlich auch die systematische Thematisierung von Affekten, Emotionen, Neigungen und Strebungen schrittweise aus dem Arbeitsgebiet philosophischer Ethik verbannt. Hatte sich Kant der menschlichen Emotionalität immerhin noch unter dem negativen Vorzeichen einer feindlichen Gegenüberstellung von Vernunft und Gefühl angenommen¹²² und im Rahmen seiner Triebfederlehre an der Unverzichtbarkeit des Gefühls der „Achtung“ vor dem moralischen Gesetz festgehalten¹²³, so führte die nachfolgende Entwicklung schließlich zum nahezu vollständigen Verschwinden der Tugendlehre aus der systematischen Ethik¹²⁴.

In dieser Situation mußte die provozierende These A. MacIntyres, daß der „Verlust der Tugend“ die ganze moderne Normenethik in eine tiefe Orientierungs- und Begründungskrise gestürzt habe, die nur durch den Entwurf eines radikal neuen moralphilosophischen Paradigmas in Gestalt einer aristotelisch bzw. thomanisch inspirierten „Tugendethik“ überwunden werden könne¹²⁵, eine ungeheure Sprengkraft entfalten. Zwar zeigte die daraufhin sprunghaft einsetzende tugendethische Diskussion¹²⁶ rasch, daß

¹²¹ Vgl. dazu auch *H. S. Richardson*, *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge 1994.

¹²² Vgl. z. B. *I. Kant*, KpV, A 129, 212, 151, 213; KU, B 121; sowie MdS, AA VI, 380.

¹²³ Vgl. Eine Vorlesung Kants über Ethik, hg. von *P. Menzer*, Berlin 1924, 54; sowie KpV, A 126–159.

¹²⁴ Vgl. *F. Ricken*, *Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem „Ethischen“ verzichten?*, in: *ThPh* 59 (1984), 162–169.

¹²⁵ Vgl. *A. MacIntyre*, *After Virtue – a study in moral theory*, London 1981.

¹²⁶ Einen guten Überblick bietet *J. Schuster*, *Moralisches Können. Studien zur Tugendethik*, Würzburg 1997.

weder MacIntyres antagonistische Gegenüberstellung von Tugend- und Normethik noch seine Behauptung eines logischen Vorrangs des Tugend- vor dem Normbegriff zu überzeugen vermag, da Gefühle nicht selbst Beurteilungskriterium sittlicher Richtigkeit sein können, sondern ein solches normatives Kriterium ihrerseits bereits voraussetzen.¹²⁷ Dennoch ist es MacIntyre gelungen, die moralphilosophische Diskussionslandschaft nachhaltig zu verändern. Die zunehmend von Philosophen und Theologen geteilte Überzeugung, daß eine zeitgemäße Ethik unter anderem auch auf eine Theorie der Emotionalität angewiesen ist, Tugend- und Normethik also einander ergänzende Stile einer umfassenden Moraltheorie darstellen, kann sich auf mehrere Argumente stützen:

Erstens darf die Ethik als praktische Wissenschaft¹²⁸ nicht bei der theoretischen Erkenntnis sittlich richtigen Handelns stehenbleiben. Sie muß vielmehr all diejenigen Faktoren in ihre Betrachtung einbeziehen, die – wie eine bestimmte Ordnung der affektiven Antriebsstruktur – für die praktische Umsetzung des als richtig Erkannten verantwortlich sind. Die praktische Zielsetzung erzwingt also eine umfassende Beschäftigung mit der Motivationsproblematik, und diese führt zwangsläufig zur Tugendlehre.

Zweitens ist eine Behandlung der Tugendlehre aus moralepistemologischen Gründen unumgänglich. Tugenden sind nicht nur Ergebnis, sondern auch Voraussetzung praktischer Erkenntnis. Will die Ethik nicht Gefahr laufen, einer rationalistischen Sicht moralischer Erkenntnis das Wort zu reden, dann muß sie sich von der kantischen Vorstellung „reiner“ praktischer Vernunft befreien und – z. B. im Anschluß an Aristoteles¹²⁹ oder Thomas von Aquin¹³⁰ – die kognitive Funktion von Emotionen und Neigungen herausarbeiten – und das bedeutet: Sie muß eine Tugendlehre entwickeln.

Drittens legen grundlegende anthropologische Erwägungen eine Thematisierung des Tugendbegriffs innerhalb der Ethik nahe. Moralische Tugenden sind nichts anderes als kultivierte und integrierte Affekte. Der Tugendbegriff verweist auf das „Ideal der radikalen Widerspruchsfreiheit und Einheit der menschlichen Person“¹³¹. Daß die Wiedergewinnung dieses Ideals nicht nur für die gemeinhin als „leib- und gefühlsfeindlich“ verschrieene

¹²⁷ Vgl. dazu *F.-J. Bormann*, Tugendethik versus Normenethik? Zu A. MacIntyres Versuch einer systematischen Rehabilitierung des Tugendbegriffs, MS München 1988, 63–67 u. 97–102; sowie *D. Borchers*, Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn, Paderborn 2001.

¹²⁸ Vgl. *Aristoteles*, EN I 1, 1095 a 5f.

¹²⁹ Vgl. *ders.*, EN VI 13, 1144 a 36f. b 31f.; sowie X 8, 1178 a 17f. F. Ricken stellt dazu fest: „Der Aristotelische Tugendbegriff fordert nicht nur, daß die praktische Vernunft den Bereich des Affektiven integriere; Aristoteles behauptet auch, daß sittliche Erkenntnis nur unter Voraussetzung dieser Integration möglich sei. Die dianoetische Arete der Phronesis und die ethische Arete bedingen sich wechselseitig: ohne sittliche Erkenntnis keine ethische Tugend und ohne ethische Tugend keine sittliche Erkenntnis“ (Kann die Moralphilosophie?, 174).

¹³⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, InDivNom c.2 l.4; S.th. I q.1 a.6 ad 3; II II q.24 a.11; dazu auch *R.-T. Caldera*, Le Jugement par Inclination chez saint Thomas d'Aquin, Freiburg (Schweiz) 1974; sowie *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, 222f.

¹³¹ *F. Ricken*, Kann die Moralphilosophie?, 171.

(nach-)kantische, sondern vor allem auch für die christliche Ethik von vitalem Interesse sein muß, bedarf keiner weiteren Begründung.

Schließlich ist viertens aus moraltheologischer Sicht zu betonen, daß der Tugendbegriff zu den wenigen semantischen Kategorien gehört, die es gestatten, das Eigentümliche christlicher Praxis unverkürzt positiv zur Geltung zu bringen. Die traditionelle Lehre von den theologalen Tugenden – insbesondere die thomanische Vorstellung von der *caritas* als der *forma virtutum*¹³² – birgt ein Potential für die systematische Moraltheologie in sich, das auch heute noch nichts von seiner Aktualität verloren hat.¹³³

So legt sich aus verschiedenen Gründen die Schlußfolgerung nahe, daß die natürlich nicht nur¹³⁴, aber doch ganz entscheidend auch vom Kommunitarismus angestoßene Wiederentdeckung des Tugendbegriffs zu jenen aus moraltheologischer Sicht höchst erfreulichen Entwicklungen innerhalb der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion gehört, die es dem Theologen erleichtert, sein ureigenes Anliegen nicht nur selbst besser zu verstehen, sondern auch für andere verständlicher zum Ausdruck zu bringen.

III. Konsequenzen für die Moraltheologie

Aus dem Gesagten ist mit Blick auf die Moraltheologie eine dreifache Schlußfolgerung zu ziehen: Zunächst einmal ist festzuhalten, daß philosophische und theologische Ethik im Bereich der normativen Ethik grundsätzlich darin übereinstimmen, daß eine moralische Forderung nur dann begründeterweise Anspruch auf Anerkennung erheben kann, wenn sie sich vor dem Forum der natürlichen praktischen Vernunft des Menschen als begründbar erweist. Aus der Eigenständigkeit der praktischen Vernunft folgt, daß der religiöse Glaube keinen privilegierten Zugang zur sittlichen Erkenntnis darstellt, der Gottesbegriff also keine konstitutive Funktion innerhalb der normativen Ethik besitzt. Von dieser für die sog. „autonome Moral“ zentralen Einsicht kann sich die Moraltheologie nur um den Preis eines Rückfalls in einen im Grunde obskuren Fideismus verabschieden, der weder der Hauptlinie der moraltheologischen Tradition entspricht noch dem christlichen Offenbarungsverständnis gerecht wird.¹³⁵

¹³² Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II II q.23 a.8; dazu auch *E. Schockenhoff*, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987, bes. 353–572.

¹³³ Vgl. *H. Rotter*, *Die Funktion des Glaubens in der Ethik*, in: *A. Holderegger*, *Fundamente*, 279f.

¹³⁴ So hat sich G. E. M. Anscombe bereits in ihrem berühmten Essay „*Modern Moral Philosophy*“, in: *Philosophy* XXXIII (1958), 1–19, für eine Rehabilitierung der Tugendlehre stark gemacht. Vgl. auch *P. T. Geach*, *The Virtues*, Cambridge 1977; sowie *P. Foot*, *Virtues and Vices*, Oxford 1978.

¹³⁵ Ausdrücklich heißt es in der Enzyklika „*Fides et Ratio*“: „Die Offenbarung mit ihren Inhalten wird niemals die Vernunft bei ihren Entdeckungen und in ihrer legitimen Autonomie unterdrücken können“ (Nr. 79). Denn: „Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen

Dies bedeutet zweitens allerdings keineswegs, daß theologische Moraltheorie einfachhin auf normative Ethik reduziert werden darf. Über die Begründung universal gültiger allgemeiner Moralprinzipien und konkreter Normen hinaus hat der Moraltheologe einen weiten kategorialen Rahmen zu entwickeln, der es gestattet, die befreiende Wirkung des Glaubens für eine christliche Lebensführung möglichst umfassend zu beschreiben. Wie die Überlegungen zur Rehabilitierung der Glücks- und Tugendlehre gezeigt haben, liegen in diesem Bereich nicht nur rückblickend die deutlichsten Grenzen der bisherigen Konzeptionen einer „autonomen Moral“, sondern auch die größten gegenwärtigen Chancen, um von einer normfixierten halbierten Moraltheorie zu einer wirklich umfassenden integrativen Ethik bzw. Moraltheologie voranzuschreiten.¹³⁶

Schließlich ist drittens ausdrücklich festzuhalten, daß die Moraltheologie zur Bewältigung beider genannter Aufgaben – der Begründung normativer Standards einerseits und der Weitung des kategorialen Rahmens über die Normfrage hinaus andererseits – auf einen intensiven und kritischen Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie angewiesen ist. Nur wenn dieser Dialog von beiden Seiten im klaren Bewußtsein der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der je eigenen Aufgabenstellung geführt wird, ist auch in Zukunft darauf zu hoffen, daß dieses Gespräch sowohl die theologische als auch die philosophische Ethik bereichert.

Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthaft Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglaube verkürzt zu werden“ (Nr. 48).

¹³⁶ Die hier angedachte Konzeption „integrativer Ethik“ ist von derjenigen H. Krämers (Integrative Ethik, Frankfurt am Main 1992; sowie *ders.*, Die „Integrative Ethik“ in der Diskussion, in: *M. Endreß* [Hg.], Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer, Frankfurt am Main 1994, 205–249) signifikant unterschieden. Zwar fordert auch Krämer zu Recht „die Reetablierung und zeitgemäße Erneuerung des Typus der Strebens-, Selbst- und Glücksethik, aber nicht ohne und auch nicht gegen die Moralphilosophie, sondern als deren notwendiges Komplement und Pendant“ (Integrative Ethik, 122), doch wird sein eigenes Modell der geforderten Integration von Strebens- und Sollensethik faktisch nicht gerecht, da Krämer „eine extensive und qualitative Asymmetrie und Pluridignität zugunsten der Strebensethik“ (Integrative Ethik, 253) behauptet. Zu dieser „systematischen Inkonsistenz in Krämers Ansatz“ vgl. auch *R. Leonhardt*, Paradigmenwechsel in der Philosophischen Ethik? Eine kritische Würdigung des Entwurfs von Hans Krämer, in: *ThPh* 73 (1998), 420 ff.