

für die Betroffenen her bestimmen, aber nicht nur, sondern auch andere Gesichtspunkte ins Spiel bringen, wäre für eine verstehbare Klassifizierung viel gewonnen. Die Tradition katholischer Moraltheologie kennt außerdem eine Klasse von Handlungen, die stets in sich schlecht sind, unabhängig von ihren Folgen. Sie vertritt damit eindeutig einen deontologischen Begründungstyp. Nach der von Schüller vorgeschlagenen Begriffsbestimmung sind Theorien normativer Ethik entweder deontologisch oder teleologisch. Es handelt sich also um eine vollständige Disjunktion. In der Sache stimmt Schüller damit mit W. K. Frankena überein, den Werner ausführlich zitiert (41). Wie schwierig aber die Unterscheidung bei der Beurteilung deontischer Aussagen in Bereichsethiken ist, zeigt Werner im dritten Teil seines Beitrages. Fraglich bleibt allerdings, ob Teleologen für die Tötung eines unschuldigen Menschen plädieren, um viele andere zu retten. Hierzu gibt es inzwischen hinreichend Widerlegungen aus deren Feder, die sich dagegen wehren, dies als Konsequenz ihres Ansatzes anzusehen. Der „Konsequentialismus“ (198–203) kann als eine Variante einer teleologischen Theorie normativer Ethik angesehen werden. Auch bei diesem Klassifikationsbegriff hätte es der Klarheit gedient, wenn nicht dies und jenes als Proprium bemüht worden wäre, sondern die Gründe, die für ein sittliches Urteil herangezogen werden, darüber entscheiden würden, ob konsequentialistisch oder nicht. Die Verbindung „teleologische[r] Konsequentialismus“ (199) wird dann verständlich, wenn deutlich geworden ist, dass zwar jede teleologische Theorie konsequentialistisch ist, aber nicht jeder Konsequentialismus teleologisch. Das gemeinsame Kennzeichen teleologischer wie konsequentialistischer Theorien ist, dass sie „agent-neutral“ sind, d. h. der durch das Handeln bewirkte objektive Zustand der Welt ist Kriterium und nicht der „moralische Zustand“ der handelnden Person (= agent-relative).

Die vom Rez. konsultierten, hier nicht alle aufgeführten Beispiele zeigen, dass die Artikel in der Regel in einer verständlichen Sprache verfasst sind und neben historischer Information auch auf den aktuellen Diskussionsstand eingehen. Auffallend ist, dass die Literaturangaben zu den jeweiligen Lemmata sehr unterschiedlich ausführlich gehalten sind (z. B. zu „Doppelte Wirkung“ [61–63] lediglich zwei kurze Artikel [63]) und man bei einigen Artikeln den Verweis auf einschlägige Arbeiten vermisst. So werden etwa B. Schüller oder W. Wolbert bei Artikeln wie „Deontologische Theorien“ oder „Konsequentialismus“ im Literaturverzeichnis nicht erwähnt, obwohl einschlägige Untersuchungen von diesen Autoren hierzu vorliegen. In einem Lexikon können selbstverständlich nicht alle relevanten Beiträge Erwähnung finden, doch ist es ärgerlich, wenn bei zentralen ethischen Begriffen wichtige Publikationen nicht aufgeführt werden.

J. SCHUSTER S. J.

BOHMEYER, AXEL, *Jenseits der Diskursethik*. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung. Münster: Aschendorff 2006. 294 S., ISBN 3-402-00573-5.

In Zeiten post-säkularer Beschleunigung ist nach Ansicht des Verf.s (= B.) die christliche Sozialethik auf interdisziplinäre Vermittlungsmedien angewiesen, die ihre theologischen Grundintuitionen in die öffentliche Sprache rechtfertigbarer Geltungsansprüche zu übersetzen wissen. Ein solches Übersetzungsmedium liegt nach Ansicht von B. in Axel Honneths Theorie der Anerkennung vor: „Es gibt eine theoretische Verbindung zwischen den normativen Anliegen einer Anerkennungstheorie und den normativen Anliegen der christlichen Sozialethik“ (16). Für beide ist die Kritik an der verfahrensethischen Trennung von Fragen des Guten und des Gerechten konstitutiv.

Zu Beginn seiner Untersuchung beschäftigt sich B. deshalb konsequenterweise mit den diskurstheoretischen Voraussetzungen dieser Unterscheidung: Nach einem kurzen Überblick über das „Theoriedesign der Diskursethik“ (19) kommt B. auf deren Rezeption durch die christliche Sozialethik zu sprechen (45–73). Diese sieht er in einer frühen Phase der Auseinandersetzung durch weitgehende Akzeptanz geprägt, insofern die Sozialethik den Anschluss an die Diskurstheorie vor allem unter dem Gesichtspunkt einer philosophisch zeitgemäßen Form der Moralbegründung gesucht habe (61). Zu Recht macht B. deshalb auf die theologische Anziehungskraft eines nicht-defätistischen Ver-



nunftbegriffs aufmerksam (72). (Leider kommt B. aber nicht dazu, den religionsphilosophischen Sinn dieses Theorietransfers noch einmal selbst zu hinterfragen; es mag ja sein, „dass die christliche Sozialethik in Habermas einen philosophischen Bündnispartner gefunden hat“ (73), doch umgekehrt gilt dies für Habermas – bei allen Zugeständnissen an die jüdisch-christliche Tradition im Einzelnen – sicherlich nicht.)

Im Fortgang seiner Argumentation entwickelt B. nun eine grundsätzliche „Kritik an der Diskursethik“ (75–113), die eine Revision und Neu-Positionierung der Christlichen Sozialethik erforderlich machen soll. Diese Kritik entzündet sich an der exemplarischen Frage, ob Gerechtigkeitsfragen kontextuell unabhängig sind. Unter dem Eindruck von Hegels Kant-Kritik bestreitet B. dies nachdrücklich, insofern er auf die vorgängige Problematik des Moralischsein-Wollens verweist: So gewinnt der moralische Gesichtspunkt für B. „erst dann eine praktische Relevanz“, wenn „diese Einsicht auch zu einer Realisierung nötig. Andernfalls würde der moralische Gesichtspunkt eine Norm begründen, aber für die Praxis wäre diese Begründung irrelevant“ (88). Und: „Das Wissen um das gerechte Zustandekommen einer Norm hat keinen zwingenden handlungskonstituierenden Charakter“ (89). Drei Bemerkungen hierzu: Erstens wäre B.s Kritik an der kommunikativen Neutralisierungslogik analytisch ansprechender ausgefallen, hätte er sie in einen Zusammenhang etwa mit M. Seels formaler Konzeption des Guten oder Tugendhats Abwendung von einer ‚fettgedruckten‘ Vernunft gestellt; zweitens überrascht es, dass B. nicht einmal ansatzweise die Möglichkeit diskutiert, ob die Pointe der Vernunft nicht auch darin liegen könnte, dass sie einen Bereich des Praktischen eröffnet, in der die Moral aus der unbedingten Anerkennung dessen, was dem anderen geschuldet wird, entspringt – ohne weitere rückversichernde Gründe; drittens empfinde ich die Stilisierung von B.s Kritik an der Diskursethik störend. Auch wenn er gewichtige Einwände diskutiert, so geht doch die Rede von einem diesbezüglichen „Programmabsturz“ (104) weit über das hinaus, was selbst Kritiker wie Taylor mit ihren Einwendungen ursprünglich verändert wissen wollten. (Sicherlich hält Taylor die Begründungsschwäche der Verfahrensethik für signifikant; doch stellt er damit die Berechtigung einer deontologischen Moralkonzeption nicht allgemein in Frage.)

Im nächsten Abschnitt widmet sich B. dem systematischen Teil seiner Studie, welche die diskursexternen Bedingungen gelingender Diskurse qualifizieren soll. Zu diesem Zweck greift er im Umfeld der Frankfurter Schule auf die Intersubjektivitätsanalysen von Axel Honneth zurück, die Hegels Moralitätskritik über eine soziologisch dichte Theorie der Anerkennung mit den praktischen Voraussetzungen der Diskursethik zu vermitteln versuchen. In diesem Sinne liest B. die Anerkennungstheorie von Honneth zunächst als motivierender Teil der Diskursethik, „der aus den individuellen und sozialen Voraussetzungen der Teilnahme am Diskurs einen starken, inhaltlich gefüllten Begriff der Anerkennung herleitet“ (144). B. erhofft sich davon eine „Modernisierung der grundlagentheoretischen Ausrichtung der christlichen Sozialethik“, „die durch die affirmative Rezeption der Diskursethik in eine Sackgasse geraten ist“ (117). Auf hermeneutisch einfühlsame Weise gibt B. dem Leser dabei im Folgenden einen Eindruck von der Komplexität und Lebendigkeit dieser Theorie; allerdings verliert B. dadurch auch seine ursprüngliche Fragestellung aus den Augen. So sehr es für das philosophische und soziologische Selbstverständnis dieser Theorie interessant sein mag, verschiedene Stadien ihrer Entwicklung zu unterscheiden und ihren Weg von einer diskurstheoretischen „Ergänzungskonzeption“ (142) bis hin zur „Neubegründung einer kritischen Gesellschaftstheorie“ (162) zu verfolgen: In der Sache bringt das nicht mehr viel; selbst in den kritischen Passagen seiner Erörterung verbleibt B. innerhalb der anerkennungstheoretischen Denkparameter und deren Reflexionsmuster (194f.). Aus sozialetischer Sicht wäre beispielsweise die Frage interessant gewesen, ob der Kampf um Anerkennung nicht auch militante Verfallsformen und eine Heroisierung der Opferrolle theoretisch begünstigt; denn die Perpetuierung des Gefühls des Anerkanntheits kann sich, mit Hegel gesprochen, ebenso an eine schlechte Unendlichkeit verlieren.

Aus diesen Gründen halte ich den von B. im Schlussteil veranschlagten anerkennungstheoretischen Herausforderungswert in der Tat für sehr übersichtlich. Ich will nicht in Abrede stellen, dass die Christliche Sozialethik „von Honneths Ausgriff auf eine Theorie des Guten“ (263) profitieren könnte; und B.s Versuche, über den Arbeits-



begriff die Anschlussfähigkeit zwischen sozialer Anerkennung und christlicher Sozialethik herzustellen (219–232), sind durchaus beachtlich. Trotzdem bleibt zu fragen, ob nicht durch dieses Vorgehen gerade die normative Eigenständigkeit der Sozialethik in Frage gestellt wird, zumal B. selbst konzediert, dass der angestrebte Theietransfer die Dilemmata der Anerkennungstheorie letztlich nicht lösen, sondern nur auf eine andere theoretische Ebene projizieren könne: „Rezipiert die christliche Sozialethik den anerkennungstheoretischen Ansatz, gerät sie allerdings ebenfalls in das beschriebene Spannungsfeld und muss zwischen einem kontextunabhängigen, formalen Anerkennungs-begriff und einer kontextabhängigen, substanziellen Konkretisierung unterscheiden“ (263). Letztlich führt B. dann aber doch *nicht* vor, was er zu beweisen anstrebt, nämlich mit der anerkennungstheoretischen Unterfütterung der Sozialethik einen praktischen Beitrag zur Diskursivität der religiösen Vernunft geleistet zu haben (264).

M. KÜHNLEIN

KRIENKE, MARKUS, *Theologie Philosophie Sprache*. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis (ratio fidei; 29). Regensburg: Friedrich Pustet 2006. 245 S., ISBN-10: 3-7917-1996-3, ISBN-13: 978-3-7917-1996-2.

Der Philosoph und Theologe Antonio Rosmini Serbati (= R., 1797–1855) ist hierzulande noch kaum zur Kenntnis genommen. In der Auseinandersetzung mit der Neuscholastik und der „römischen Schule“ unterlegen, wurde er 1888 wegen Pantheismus und Ontologismus, Semirationalismus und Traduzianismus verurteilt und erst 2001 durch Rücknahme dieser Verurteilung rehabilitiert, ein halbes Jhdt., nachdem das autoritär-instruktive Offenbarungs-Denken des 1. Vatikanums durch das Folgekonzil überwunden worden war, und drei Jahre nach dem Auftauchen seines Namens – zwischen denen Newmans und Maritains – in *Fides et ratio* (Nr. 74). Im Rahmen eines „Projekts R.“, zu dem schon seine Dissertation über Wahrheit und Liebe bei R. (2004) gehört, publiziert (ab S. 180) der Verf. (= K.) R.s letzte unvollendete Schrift „Il linguaggio teologico“ in deutscher Sprache, aufgrund einer Übersetzung, die bereits 1981 von Plazidus Hungerbühler OSB erstellt wurde. Die vorangehende Abhandlung soll nicht nur in diese posthume Schrift einführen, sondern in die Theologie R.s überhaupt.

1. Der historische, aktuelle und systematische Kontext: Möhler und Newman vor allem erarbeiten, was *Dei Verbum*, 8, rezipiert: den Gedanken eines geist-geleiteten Fortschritts im Verständnis der apostolischen Überlieferung. R. kritisiert an der zeitgenössischen Theologie, dass sie nicht konstruktiv auf Empirismus und Idealismus reagiert. Dem folgt dann die Verschärfung im Positivismus und als Antwort die neue Hermeneutik. Systematisch geht es, im Rückblick besonders auf Augustinus, um eine rationale Rechtfertigung des Glaubens in Sprache (wobei die Trennung zwischen „Vernunft“ und „Glauben“, „Wissen und Glauben“ – 43 – wohl doch nicht erst neuzeitlich sein dürfte).

2. Anlass, Kontext und Auseinandersetzung. Seit 1840 „zieht sich wie ein roter Faden durch die antirosminische Polemik“, vor allem seitens römischer Jesuiten, der Vorwurf, „eine ‚häretische‘ Sprechweise zu benutzen“ (52). Man verdächtigte ihn vor allem des Jansenismus sowie des Kantianismus. Doch hatte sich die Diskussion inzwischen von der theoretisch-theologischen Ebene auf das politische Terrain verlagert und hier kam es 1849 zur Verurteilung zweier kirchenpolitischer Schriften. Weitergehende Angriffe erzwangen eine Prüfung des gesamten Werks, aber mit einem gegenteiligen Ergebnis: 1854 wurden R.s Werke von der Indexkongregation für fehlerfrei erklärt und es wurden nur einige Klarstellungen gefordert. Der *Linguaggio* nun sollte eine Einleitung zur Neuaufgabe früherer Verteidigungsschriften (worin umgekehrt R. den Gegnern Pelagianismus vorwirft) dienen, gefolgt von der schon früher publizierten Schrift *Il razionalismo teologico* als einer zweiten Einleitung. Die erste Schrift war ihrerseits zweiteilig gedacht: auf die grundsätzlichen methodologischen Reflexionen zur theologischen Sprechweise sollte ein konkreter Teil zu Freiheit und Erbsünde folgen. R. arbeitete gleichzeitig an beidem, und nach seinem Tod wurden die Stücke getrennt veröffentlicht (das zweite als *Dissertazione sul peccato originale*). 1880 wurde die Rücknahme des (seinerzeit nicht allgemein veröffentlichten) Entlastungsdekrets erreicht – ehe es acht Jahre später zur Ver-