

Was sind religiöse Handlungsgründe?

Ein moraltheologischer Blick auf die Motivationsproblematik

VON FRANZ-JOSEF BORMANN

Hinter der ebenso alten wie *prima facie* einfachen Frage, *warum man moralisch sein sollte*, verbirgt sich bei näherer Betrachtung eine ganze Reihe sehr grundlegender philosophischer und theologischer Probleme: Was bedeutet es überhaupt, ‚moralisch‘ zu sein? Mit welcher *Begrifflichkeit* ist der weite Raum der Moral angemessen zu umschreiben? Welchen *Verpflichtungsgrad* haben moralische Forderungen? Wie verhalten sich unsere *moralischen Überzeugungen* zu unseren Gefühlen, Wünschen, Neigungen und Interessen, und was könnte uns dazu motivieren, diesen Überzeugungen in unserem alltäglichen Handeln auch tatsächlich zu folgen? Können intentionale Einstellungen Handlungen *verursachen*? Welche Rolle spielt die (praktische) *Vernunft* bei der Steuerung unserer Entscheidungsprozesse und unserer konkreten Handlungen? Und welche Bedeutung kommt schließlich dem *christlichen Glauben* für die menschliche Praxis zu? Gibt es so etwas wie spezifisch *religiöse Handlungsgründe*?

Da es im Rahmen dieses Beitrags völlig unmöglich ist, auf alle diese Fragen auch nur eine kurze Antwort anzudeuten, möchte ich mich auf drei Aspekte beschränken: erstens auf die Erläuterung des in der Motivationsfrage vorausgesetzten Moralbegriffs; zweitens auf die Rekonstruktion zweier klassischer Antwortversuche auf diese Frage und ihre Relevanz für die zeitgenössische analytische Handlungstheorie; und schließlich drittens auf die für die Moraltheologie wichtige Frage, ob und inwiefern religiöse Überzeugungen Gründe moralischen Handelns sein können.

1. Zum Sinn und Anspruch von ‚Moral‘

Der Begriff der *Moral* kann auf zwei unterschiedliche Arten gebraucht werden: In einem rein *deskriptiven* oder *funktionalen* Sinne bezeichnet das Wort ‚Moral‘ „einen Bereich des menschlichen Lebens“, der die Gesamtheit unserer *handlungsleitenden* „Urteile, Normen, Ideale, Tugenden [und] Institutionen“¹ umfasst. Da sich auch all diejenigen Handlungsformen, die wir gewöhnlich für sittlich falsch oder sogar radikal böse erachten, noch immer innerhalb jenes Rahmens bewegen, der durch einen rein *funktionalen* Moralbegriff abgesteckt wird, müssen wir aus ethischer Perspektive den Begriff der ‚Moral‘ in einem engeren *wertenden* Sinne verstehen, der neben der Handlungsleitung als solcher auch auf die ‚Wahrheit‘ der jeweiligen

¹ F. Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 2003, 17.

praktischen Urteile sowie auf die ‚sittliche Richtigkeit‘ beziehungsweise ‚Falschheit‘ der betreffenden Handlungsweise abhebt. Ein solches *evaluatives* Moralverständnis verweist in seinem Kern auf einen normativen Anspruch, der sowohl in *formaler* als auch *inhaltlicher* Hinsicht der näheren Bestimmung bedarf.

Dem Münchener Ethiker Friedo Ricken zufolge besteht der „archimedische Punkt der Moralbegründung“ in der „formale[n] Forderung der wechselseitigen Verantwortung“². Moralisches Handeln zeichnet sich in *formaler* Hinsicht dadurch aus, dass es dem grundlegenden Recht eines Menschen entspricht, „dass die Art und Weise, wie er behandelt wird, ihm gegenüber muss verantwortet werden können“.³ Ricken geht näherhin davon aus, dass der jedes freie vernunftbegabte Subjekt affizierende moralische Anspruch *unbedingter*, d. h. *kategorischer* Natur ist. Er wendet sich damit gegen all jene dezisionistischen Theoriemodelle, die Moral für ein System hypothetischer Imperative halten, deren Verpflichtungskraft letztlich auf einer subjektiven Willensentscheidung beruht, die sich ihrerseits einer rationalen Rechtfertigung entzieht.⁴ Seines Erachtens übersieht der Dezisionismus den wesentlichen Unterschied zwischen der *objektiven Geltung* und der *subjektiven Anerkennung* einer moralischen Forderung.⁵ Der Umstand, dass ich als sittliches Subjekt auch dem formalen Anspruch der Verantwortung gegenüber *frei* bin, bedeutet weder, dass die Geltung des formalen Anspruchs von meinem Willen abhängig ist – durch dieses subjektive Willen also erst *konstituiert* wird –, noch bedeutet es, dass die möglichen Stellungnahmen zu diesem Anspruch (also seine Anerkennung oder Ablehnung beziehungsweise skeptische Ignorierung⁶) lebenspraktisch gleichwertig sind.

Wenn der Begriff der Moral also auf den *unbedingten Anspruch* verweist, so zu handeln, dass das eigene Tun und Lassen verantwortet – d. h. mit Vernunftgründen gerechtfertigt – werden kann, dann stellt sich unweigerlich die Frage, wie ein solches verantwortungsvolles Handeln *inhaltlich* näher zu bestimmen ist. Wir haben also zu klären, welcher *materialen Handlungsregel* ein freies, zur Verantwortungsübernahme entschlossenes Subjekt folgen sollte, um dem kategorischen Anspruch der ‚Moral‘ Genüge zu tun.

² Ricken, Allgemeine Ethik, 215 f.

³ Ebd. 216.

⁴ Vgl. z. B. P. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, in: *Dies., Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978, 157–173; sowie E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, 92 und 95.

⁵ Ricken hält daher folgende Unterscheidung für unaufgebar: „(a) Eine Norm ist objektiv gesehen an sich gültig, aber ich weigere mich, sie anzuerkennen. (b) Eine Norm erhält ihre Gültigkeit ausschließlich durch meinen Willensakt; sie ist gültig, weil ich es will.“ (Allgemeine Ethik, 200).

⁶ Da die radikal skeptische Position einer strikten Urteilsenthaltung letztlich den Verzicht auf jede Form der praktischen Überlegung nach sich zieht und damit ein zielgerichtetes Handeln faktisch unmöglich macht, dürfte vor allem der konsequente Pyrrhoniker einen Standpunkt beziehen, der im Alltag kaum durchzuhalten ist.

Zur Beantwortung dieser Frage seien einige kurze Überlegungen angestellt, die von der Position des amerikanischen Ethikers Alan Gewirth sowie von den Entwürfen der neueren *Fähigkeiten*-Ethik inspiriert sind.

Grundlegend für Gewirths Argumentation ist zum einen die Annahme der *Unhintergebarkeit* der Handlungssituation und zum anderen die Erkenntnis, „daß jeder Handelnde aufgrund der Tatsache, daß er handelt, logisch genötigt ist, ein in seinem Gehalt festumrissenes oberstes moralisches Prinzip anzuerkennen“⁷, wobei „die Eigenart des Handelns in *Gehalt* und *Begründung* des obersten moralischen Prinzips selbst eingeht“⁸.

Meines Erachtens ist Gewirth darin zuzustimmen, dass sich aus der doppelten Einsicht in die *Unhintergebarkeit* und *Voraussetzungsgebundenheit* des Handelns tatsächlich die Konturen eines obersten inhaltlichen Moralprinzips ableiten lassen, das ich allerdings ein wenig anders akzentuieren möchte, als Gewirth selbst dies mit seinem „Prinzip der konstitutiven Konsistenz“⁹ getan hat. Denn wenn es stimmt, dass die Situation des Handelns für den Menschen schlechthin alternativlos ist – der Mensch also zumindest nicht dauerhaft nicht handeln kann –, und wenn das Handeln-Können seinerseits wiederum an bestimmte durch eigenes oder fremdes Handeln beeinflussbare Vorbedingungen gebunden ist, dann scheint es naheliegend zu sein, in der möglichst optimalen Entwicklung der *individuellen Handlungsfähigkeit* als der für den personalen Selbstvollzug des Menschen *zentralen Grundbefähigung* den entscheidenden Inhalt eines obersten Moralprinzips zu erblicken.

Der Schutz und die möglichst umfassende Entfaltung der individuellen Handlungsfähigkeit ist nicht irgendein subjektives zeit- und kulturabhängiges Strebensziel des Menschen, auf das er begründeterweise auch verzichten könnte, sondern sie ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, sich Ziele gleich welcher Art überhaupt setzen und durch das eigene planvolle Handeln auch tatsächlich erreichen zu können. Daher gilt, dass jeder, der überhaupt irgendetwas wirklich will, notwendigerweise auch immer schon zumindest implizit die Entwicklung, Förderung und Verteidigung der eigenen Handlungsfähigkeit wollen muss.¹⁰

Der *formale* Anspruch der moralischen Verantwortung ließe sich daher *inhaltlich* wie folgt präzisieren: *Handle so, dass du deine eigene Handlungsfähigkeit sowie die Handlungsfähigkeit der von deinem Handeln Betroffenen*

⁷ A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978, 48.

⁸ *Gewirth*, 26 (Hervorhebung F.-J. B.).

⁹ Gewirths *principle of generic consistency* lautet: „Act in accord with the generic rights of your recipients as well as of yourself“ (*Reason and Morality*, 135).

¹⁰ Vgl. dazu F.-J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1998, 130–143; sowie *ders.*, *Naturrecht in neuem Gewand? Zu einigen zeitgenössischen Erscheinungen einer traditionellen Denkform*, in: J. Schuster (Hg.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Fribourg [u. a.] 2010, 97–100.

nen nach Möglichkeit umfassend entfaltet und gleichberechtigt förderst und nicht ohne zwingenden Sachgrund beeinträchtigt oder sogar zerstört.

Drei Vorteile dieser Rekonstruktion des moralischen Anspruchs seien eigens hervorgehoben: Erstens lassen sich über die Kategorie der ‚Handlungsfähigkeit‘ die verschiedenen semantischen Dimensionen des Moralbegriffs (z. B. Güter, Rechte, Pflichten, Normen, Tugenden etc.) umfassend erschließen, so dass die Gefahr einer einseitigen normativen Verkürzung des Moralbegriffs gebannt scheint. Zweitens handelt es sich bei der ‚Handlungsfähigkeit‘ um eine *lebensaltersensitive* Kategorie, die aufgrund ihres *dynamischen* Charakters geeignet ist, nicht nur das Menschliche im Allgemeinen, sondern das moralisch Spezifische unterschiedlicher Lebensalter – etwa der besonderen Situation von Kindern oder Alten – angemessen zum Ausdruck zu bringen. Drittens handelt es sich beim Begriff der Handlungsfähigkeit um eine gut *operationalisierbare* Kategorie, die eine hohe Anschlussfähigkeit der ethischen Reflexion für die empirischen Human- und Sozialwissenschaften ermöglicht. Denn ob und in welchem Maße eine bestimmte Handlungsweise die Entwicklung und Entfaltung der individuellen Handlungsfähigkeit fördert oder beeinträchtigt, ist letztlich eine empirische Frage, deren Beantwortung nicht allein in die Kompetenz der Ethik fällt, sondern einen intensiven interdisziplinären Dialog erfordert, der in der Praxis freilich nicht zuletzt an der Hermetik der jeweiligen Sprachwelten allzu häufig scheitert. Kurzum: Es dürfte also einiges dafür sprechen, den moralischen Anspruch im Rahmen einer Semantik zu explizieren, in deren Mittelpunkt die basale menschliche *Fähigkeit zum freien vernunftgeleiteten verantwortlichen Handeln* steht.

2. Zum Problem der Motivation moralischen Handelns

Der Begriff der ‚Moral‘ wurde bislang in dreifacher Hinsicht näher bestimmt: nämlich erstens *funktional* durch seinen *handlungsleitenden* Charakter, zweitens *geltungstheoretisch* durch den mit einem ‚moralischen Urteil‘ verbundenen *Wahrheitsanspruch* und drittens *inhaltlich* durch den Bezug auf die grundlegende *Handlungsfähigkeit* des Menschen. Der Begriff der ‚Moral‘ ist darüber hinaus aber auch in *motivationaler* Hinsicht eindeutig konturiert: Moralisch *ist* nur derjenige Akteur, der das sittlich Richtige aus einer ganz bestimmten Motivation heraus tut. Diese Motivation besteht näherhin darin, dass das Richtige getan wird, *weil* es das Richtige ist. Es gehört zum Begriff der Moral und ihrer kategorischen Geltung, dass das sittlich Richtige *um seiner selbst willen* getan wird. Deswegen gehen schon aus begriffsanalytischen Gründen all diejenigen Ansätze in die Irre, die versuchen, die ‚Moral‘ aus *vor-* oder *außermoralischen* Quellen (z. B. ihrer sozialen Nützlichkeit, dem Selbstinteresse des Akteurs oder den evolutiven Vorteilen für das Überleben der Art) abzuleiten oder dem moralischen Handeln einen rein *instrumentellen* Charakter beizulegen. Solche Theorie-

Modelle erreichen gar nicht das Niveau der Moral im eigentlichen Sinne, sondern beschreiben bestenfalls ein äußeres *moralanaloges* Verhalten.

Da es allerdings durchaus möglich ist, in einer bestimmten Situation selbst dann noch *richtig zu handeln*, wenn die spezifisch moralische Motivation fehlt oder bestimmte Defizite aufweist, sind derartige – in sich wiederum durchaus vielgestaltige – Phänomene auch begrifflich klar von der Vollgestalt ‚moralischen Handelns‘ abzugrenzen. In diesem Sinne unterscheidet etwa Aristoteles zwischen *Tugend* und *Beherrschtheit*¹¹, während Immanuel Kant einem bloß *pflichtgemäßen Handeln* ein moralisch vollkommeneres *Handeln aus Pflicht*¹² gegenüberstellt¹³.

Aristoteles und *Kant*, die als die wichtigsten Repräsentanten der beiden Grundströmungen der abendländischen Ethik – nämlich der sogenannten *Tugendethik* auf der einen und der *Deontologie* auf der anderen Seite – gelten können, haben eine Deutung der moralischen Motivation vorgelegt, die neben gewichtigen Gemeinsamkeiten auch einige markante Unterschiede aufweist.

2.1 Kant und Aristoteles über Motivation und das Verhältnis von Vernunft und Gefühl

Kants Ethikbegriff ist so angelegt, dass er neben der Frage nach dem Kriterium der sittlichen Richtigkeit (*principium diiudicationis*) auch einen weiten Raum für die Auseinandersetzung mit den subjektiven Ausführungsgründen (*principium executionis*) lässt. In diesem Sinne stellt er fest:

Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, und dass es eine Triebfeder werde, den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen.¹⁴

Um die Eigenart der kantischen Lösung dieser sogenannten *Triebfeder*problematik zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, dass Kant an einer doppelten Frontlinie kämpft: Einerseits versucht er, in Abgrenzung zur Demontage des Vernunftbegriffs im Kontext der empiristischen Moraltheorie David Humes die praktische Vernunft wieder in ihre zentrale Stellung ein-

¹¹ Vgl. *Aristoteles*, EN III 15, 1119b15–19 und VII 10, 1151b3–1152 a 3. Zwar will der ‚Beherrschte‘ ebenso wie der ‚Tugendhafte‘ das sittlich Richtige um seiner selbst willen tun, doch hat er dabei infolge einer inneren Unausgeglichenheit Antriebe zu überwinden, die sich diesem Willen widersetzen.

¹² Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 8–10 (= AA IV 397 f.). Bloß *pflichtgemäßes* Handeln entspricht zwar äußerlich dem Sittengesetz, wird aber nicht um des Sittengesetzes willen vollzogen und bleibt daher hinter einem moralisch vollkommeneren *Handeln aus Pflicht* zurück.

¹³ Selbstverständlich dürfen die beiden Phänomene nicht miteinander identifiziert werden: Der ‚Beherrschte‘ will das sittlich Richtige um seiner selbst willen, aber es findet sich in ihm ein Antrieb, der sich diesem Willen widersetzt (vgl. EN I 13, 1102b14–28.). ‚Pflichtgemäßes (legales) Handeln‘ bei Kant ist dagegen ein Handeln, das zwar dem Sittengesetz entspricht, aber nicht um des Sittengesetzes willen vollzogen wird.

¹⁴ Eine Vorlesung Kants über Ethik, herausgegeben von *P. Menzer*, Berlin 1924, 54.

zusetzen. Andererseits sieht er die Notwendigkeit, einen extremen Intellektualismus zu vermeiden, der moralisches Fehlverhalten nur noch als Ergebnis eines Vernunftirrtums zu deuten vermag und dabei übersieht, dass es neben der Vernunft auch des Gefühls bedarf, um das moralische Handeln angemessen erklären zu können.

Kants eigene Deutung des Verhältnisses von Vernunft und Gefühl weist nun allerdings einige Eigentümlichkeiten auf, die die Plausibilität seiner Lösung der Motivationsproblematik ernstlich gefährdet.¹⁵ Dazu gehört zum einen die *negative* Bewertung der verschiedenen naturalen Neigungen und Affekte des Menschen und zum anderen die Vorstellung einer Unabhängigkeit *reiner* praktischer Vernunft von allen affektiven Einflüssen und Vorgaben. Beide Annahmen zusammen führen zu einer *antagonistischen* Verhältnisbestimmung von Vernunft und Gefühl, die sowohl in moralepistemologischer wie auch in motivationspsychologischer Hinsicht durchaus problematische Züge trägt. Kant treibt nicht nur einen Keil zwischen das natürliche Glücksstreben des Menschen und die Anforderungen der Moral, sondern spricht den menschlichen Neigungen auch jede kognitive Funktion und motivationale Bedeutung für die moralische Praxis rundweg ab:

Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß ... ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen.¹⁶

Da die Blindheit und der latente Egoismus¹⁷ unserer naturalen Neigungen und Affekte Kant zufolge mit einer am moralischen Gesetz orientierten Sittlichkeit prinzipiell unvereinbar ist, besteht ein erster Schritt zur moralischen Vervollkommnung in ihrer *Unterdrückung* und möglichst weitgehenden *Eliminierung*:

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß *ohne Mitwirkung* sinnlicher Antriebe, sondern selbst *mit Abweisung* aller derselben, und *mit Abbruch* aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde.¹⁸

Der erste Schritt zur Lösung des Motivationsproblems, der bei Kant eng mit dem Begriff der *Achtung* verbunden ist, hat also eine rein negative Stoßrichtung: Als subjektiver Bestimmungsgrund des Willens besteht das vom moralischen Gesetz hervorgerufene Gefühl der ‚Achtung‘ in der Unterdrückung der sinnlichen Neigungen. Diese indirekte Form der Motivation, der zufolge die mit den Neigungen verbundenen Hindernisse zur Befolgung des moralischen Gesetzes beseitigt werden, ergänzt Kant in einem zweiten Schritt durch den Verweis auf ein positiv konnotiertes Gefühl, das er wahl-

¹⁵ Vgl. zum Folgenden: F. Ricken, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten?, in: ThPh 59 (1984), 166–169.

¹⁶ I. Kant, KpV, A 213.

¹⁷ Zur ‚Selbstsucht‘ der Neigungen vgl. Kant, KpV, A 129.

¹⁸ Kant, KpV, A 128 (Hervorhebung F.-J. B.).

weise als ‚intellektuelle Zufriedenheit‘¹⁹ oder als ‚Gefühl der Erhabenheit‘²⁰ beschreibt: Indem der Mensch nämlich die Erfahrung der Unabhängigkeit von den sinnlichen Neigungen mache, erstarke in ihm das Bewusstsein, einer übersinnlichen ‚intelligiblen‘ Ordnung anzugehören:

So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft ... keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren lässt, und subjektiv in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch affizierten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt.²¹

Obwohl Kant also durchaus der Überzeugung ist, dass es die Vernunft nicht direkt, sondern nur vermittels eines bestimmten Gefühls vermag, den Menschen zu einem bestimmten Handeln zu motivieren, trägt sein letztlich auf dem Begriff der *Selbstachtung* basierender Lösungsansatz doch insofern stark *rationalistische* Züge, als er die weitgehende Unterdrückung unserer natürlichen Affekte und Neigungen impliziert. Kant zufolge sollen wir also aus reiner *Selbstachtung* moralisch sein, weil wir nur so unserer *erhabenen Vernunftnatur* gerecht werden.

Ein deutlich anders akzentuiertes Denkmodell begegnet uns in der aristotelischen Ethik, von dessen Eudämonismus sich Kant bewusst abgesetzt hat. Aristoteles bemüht sich um einen Ausgleich zwischen dem natürlichen Glücksstreben des Menschen auf der einen und den Erfordernissen der Moral auf der anderen Seite. Das moralische Handeln ist nicht nur die notwendige *Voraussetzung*, sondern auch der wesentliche *Inhalt* des menschlichen Glücks.²² Im Tun des sittlich Richtigen vollendet sich die Persönlichkeit des handelnden Subjekts. Wer unmoralisch handelt, gefährdet nicht nur sein *Glück*, sondern er verfehlt *sich* letztlich *selbst*. Ähnlich wie bei Kant steht auch die aristotelische Lösung des Motivationsproblems im Kontext einer bestimmten Konzeption des menschlichen *Selbstverhältnisses*: Während der moralisch schlechte Mensch *in sich zerrissen* ist und im Zwiespalt mit sich selbst lebt, ist der moralisch Gute „mit sich selbst in Übereinstimmung“, da er „mit seiner ganzen Seele nach denselben Dingen [strebt]“.²³ Wie Kant, so ist auch Aristoteles davon überzeugt, dass der moralisch Gute eine falsche – nämlich egoistische – Form der ‚Selbstliebe‘ überwinden muss, um zu einer moralisch reflektierten *Freundschaft mit sich selbst* zu gelangen. Aristoteles’ Überlegungen zum Tugendbegriff zeigen jedoch eindeutig, dass er dabei – anders als Kant – nicht von einer *konfrontativen*, sondern von einer *integrativen* Verhältnisbestimmung von Vernunft und Gefühl ausgeht.

¹⁹ Vgl. Kant, KpV, A 212.

²⁰ Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 11, Fn. (= AA VI 23, Fn.).

²¹ Kant, KpV, A 158.

²² Vgl. Aristoteles, EN I 6.

²³ Aristoteles, EN IX 4, 1166 a 13 f.

Die Affekte des nicht vernünftigen Seelenteils sind nicht das schlechthin *Andere zur Vernunft*, das dieser zwangsläufig feindlich gegenüberstünde, sondern sind selbst insofern *potenziell vernünftig*, als sie eine Gestaltung durch die Vernunft zulassen. ‚Ethische Tugend‘ bedeutet für Aristoteles folglich weder *Apathie* noch *Unterdrückung* von Gefühlen und Neigungen, sondern vielmehr jene „Verfassung des nichtvernünftigen Seelenvermögens, die bewirkt, daß dessen Regungen mit dem Vernunfturteil in Einklang sind und dadurch ihre Kraft in den Dienst der richtigen Entscheidung und des richtigen Verhaltens stellen“²⁴.

Dieser Dienst ist ein doppelter: Die vernunftgemäße Ordnung der Strebungen und Neigungen bewirkt zum einen, dass dem jeweiligen Subjekt in ausreichendem Maße *motivierende* Kräfte für das sittliche Handeln zur Verfügung stehen.²⁵ Zum anderen kommt ihr aber auch eine wichtige Funktion für die sittliche *Erkenntnis* selbst zu: Wie Aristoteles an der Abhängigkeit der ‚Klugheit‘ (*phronesis*) von der ‚Maßhaltung‘ (*sophrosyne*) zeigt,²⁶ besteht zwischen den dianoetischen und den ethischen Tugenden ein *wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis*: Einerseits bedarf es eines Vernunfturteils, um das rechte Maß bestimmter affektiver Regungen festzusetzen; andererseits bildet die Ordnung der eigenen Gefühlswelt eine notwendige Voraussetzung für die richtige Einsicht der Vernunft. Aristoteles arbeitet also mit einem *integrativen* Ansatz, der auf die *Kultivierung* unserer Gefühle und Affekte ausgerichtet ist und somit einen fragwürdigen *Intellektualismus* ebenso vermeidet wie einen nicht minder problematischen *Naturalismus*. Aristoteles zufolge soll ich moralisch sein, also das Gute um seiner selbst willen tun, weil ich nur so *mit mir selbst im Einklang leben* und meine Identität als komplexes strebendes Vernunftwesen dauerhaft bewahren kann.

Die immense wirkungsgeschichtliche Bedeutung der aristotelischen Konzeption wird nicht allein daraus ersichtlich, dass sie über das thomanische Denken maßgeblichen Einfluss auf die katholische Moraltheologie ausgeübt hat, sondern bis in die Gegenwart hinein auch eine wichtige Inspirationsquelle für die zeitgenössische analytische Handlungstheorie bildet, wie nachfolgend kurz exemplarisch gezeigt werden soll.

2.2 Bernard Williams und John McDowell über interne und externe Handlungsgründe

Der amerikanische Moralphilosoph William K. Frankena hat bereits im Jahr 1958 darauf hingewiesen, dass die Klärung des Verhältnisses von moralischer Verpflichtung und Motivation zu jenen Grundproblemen der

²⁴ Ricken, Kann die Moralphilosophie?, 170.

²⁵ Vgl. P. Foot, Virtues and Vices, in: *Dies.*, Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy, Oxford 1978, 1–18.

²⁶ Vgl. Aristoteles, EN VI 5.

Ethik gehört, die durch kleinteilige Begriffsanalyse allein kaum angemessen zu lösen sind, sondern grundlegende sozialwissenschaftliche, erkenntnistheoretische und moralpsychologische Untersuchungen erforderlich machen.²⁷ So ist es denn auch kaum verwunderlich, dass sich in den letzten Jahrzehnten vor allem in der angelsächsischen Ethik eine weit verzweigte Diskussion über ‚Handlungsgründe‘²⁸ entwickelt hat, die mittlerweile ganz unterschiedliche thematische Kristallisationspunkte erkennen lässt und von einer Debatte um den moralphilosophischen Kognitivismus über die Rehabilitierung der sogenannten Tugendethik bis hin zur Analyse menschlicher Emotionen reicht. Eine Orientierung wird dabei nicht allein durch die Fülle der vorgelegten Einzelpositionen, sondern vor allem durch die uneinheitliche Terminologie erschwert, die insbesondere auch den Gebrauch des Gegensatzpaares ‚intern‘ und ‚extern‘ in der Diskussion verschiedener Handlungsgründe betrifft.

Während Frankena den Begriff *internalism* noch ganz allgemein für solche Konzeptionen reservierte, die von einem inneren Zusammenhang von Verpflichtung und Motivation ausgehen, also der Überzeugung sind, dass „motivation is somehow ‚built into‘ judgments of moral obligation“²⁹, hält es Bernard Williams geradezu für das Kennzeichen einer *internen* Handlungsinterpretation, „daß ein Zusammenhang zwischen dem Begründungssatz und *der subjektiven motivationalen Verfassung* des Handelnden besteht“³⁰. Demgegenüber liege die „ganze Pointe“ externer Begründungssätze darin, „daß sie unabhängig von den Motivationen des Handelnden wahr sein können“³¹. Da „jedoch nichts die (absichtlichen) Handlungen eines Handelnden zu erklären [vermag; F.-J. B.], außer etwas, das ihn zu einem solchen Handeln motiviert“³², ist Williams zufolge neben der Wahrheit des externen Begründungssatzes (sc. dass Person *x* einen objektiven Grund für die Handlungsweise *y* hat) noch ein „psychologisches Bindeglied“³³ – wie z. B. ein bestimmter Wunsch oder Glaube – erforderlich, um eine Handlungsweise erklären zu können. Williams meint nun, mit dieser Beobachtung der humeschen Kritik am kognitivistischen Externalismus eine präzisere und daher überzeugendere Gestalt geben zu können. Er bestreitet dabei nicht grundsätzlich, dass die Vernunft in Gestalt rationaler Überle-

²⁷ Vgl. W. K. Frankena, *Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy*, in: A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle 1958, 40–81; wiederabgedruckt in: K. E. Goodpaster (ed.), *Perspectives on Morality. Essays by William K. Frankena*, Notre Dame 1976, 49–73, besonders 73.

²⁸ Vgl. R. Stoecker (Hg.), *Handlungen und Handlungsgründe*, Paderborn 2002; sowie C. Horn/G. Löhrer (Hgg.), *Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie*, Berlin 2010.

²⁹ Frankena, 50.

³⁰ B. Williams, *Interne und externe Gründe*, in: *Ders., Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980*, Königstein/Ts. 1984, 113.

³¹ Williams, 117.

³² Ebd.

³³ Williams, 118.

gungen „neue Motivationen entstehen lassen“ könne, sondern verweist lediglich auf die „Einsicht, daß der externe Begründungstheoretiker den Zusammenhang zwischen dem Erwerb einer Motivation und dem Weg zum Glauben des Begründungssatzes *auf eine spezielle Weise* begreifen muß“, nämlich so, „daß der Handelnde die Motivation erwerben sollte, *weil* er dazu gelangt, den Begründungssatz zu glauben, und dass er darüber hinaus letzteres deshalb tun sollte, weil er die Sache nun irgendwie im rechten Licht sieht“. ³⁴ Der Externalist müsse also eine rationale Motivation immer schon voraussetzen, ohne erklären zu können, wie diese ursprünglich entstanden sei. Williams hält daher die Annahme für „plausibel, daß alle externen Begründungssätze falsch sind“, da es „für den Handelnden *ex hypotesi* keine Motivation [gibt; F.-J. B.], die ihm *als Ausgangsbasis* dienen könnte, um die neue Motivation zu erlangen“. ³⁵ Es liegt in der Konsequenz dieser Überlegungen, dass „die einzigen wirklichen Behauptungen über Gründe zum Handeln interne Behauptungen“ ³⁶ sind und der traditionelle externe Moralbegriff eine rationalistische Fiktion darstellt, die an den tatsächlichen Antriebskräften unseres Handelns vorbeigeht.

Williams' radikaler Angriff auf den Externalismus erscheint in vielem als komplementäres Gegenmodell zu jener latent rationalistischen Position, die wir in Kants Ansatz kennengelernt haben. Hatte dieser die Vernunft einseitig auf Kosten der Gefühle und Neigungen profiliert, so tendiert jener dazu, die subjektiven Wünsche als alleinige Motivationskräfte anzuerkennen und ein Handeln aus externen Vernunftgründen für eine bloße Illusion zu erklären. Sabine Döring spricht in diesem Zusammenhang daher zu Recht von einer *Dilemmasituation*:

Scheitern Humeaner [sc. wie Williams; Hinzufügung F.-J. B.] daran, rationalisierende und unter idealen Bedingungen objektiv rechtfertigende Gründe zu etablieren, gelingt es umgekehrt ihren Gegnern nicht zu erklären, wie solche Gründe zum Handeln motivieren und unter idealen Bedingungen faktisch handlungswirksam werden können. Es scheint, daß Rationalisierung und Rechtfertigung durch praktische Gründe auf der einen und Motivation und Erklärung auf der anderen Seite einander wechselseitig ausschließen. ³⁷

Der gegenwärtig an der University of Pittsburgh lehrende britische Philosoph John McDowell hat versucht, diese Problematik durch den Entwurf einer systematischen Alternative zu den zwar gegenläufigen, im Grunde aber strukturanalogen Konzeptionen von Kant und Hume bzw. Williams aufzulösen. Deren Denkmodelle stimmen nämlich trotz aller Differenzen darin überein, dass sie durch eine gezielte Reduktion des komplexen Beziehungsgefüges zwischen Vernunft und affektivem Vermögen entweder die Vernunft oder aber die subjektiven Einstellungen und Strebungen zum alles

³⁴ Williams, 119.

³⁵ Williams, 120.

³⁶ Williams, 122.

³⁷ S. Döring, Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute, in: *Dies.*, Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main 2009, 46.

beherrschenden Faktor der Handlungsverursachung stilisieren. Demgegenüber plädiert McDowell für ein *komplexeres* Modell der Handlungserklärung, das maßgeblich von aristotelischen Einsichten getragen ist. Seines Erachtens ist der Externalist nämlich keineswegs zu der Annahme gezwungen, dass der Übergang zur richtigen Betrachtung eines moralischen Sachverhalts und eines ihr entsprechenden Handelns durch korrektes Überlegen *allein* bewerkstelligt werde. Deute man nämlich die *moralische Sozialisation* ähnlich wie Aristoteles als „einen mit der Einprägung angemessen verknüpfter Denkweisen unauflöslich zusammenhängenden Prozeß der Gewöhnung an geeignete Verhaltensweisen, dann hafte [] gar nichts Geheimnisvolles an der Art und Weise, in der dieser Prozeß zur gleichen Zeit die Aneignung einer Sicht der Dinge und einer Reihe motivationaler Richtlinien oder praktischer Anliegen sein kann ...“³⁸.

Im Grunde beruhe die ganze – indirekt durch den kantischen Rationalismus provozierte – Konstruktion von Williams’ Beweisführung auf dem falschen Bild einer „blutleeren und leidenschaftslosen VERNUNFT, die ... im Gegensatz zu den AFFEKTEN steht“³⁹. Genau dieses Bild lehnt McDowell jedoch deswegen entschieden ab, weil es gerade darauf ankomme, den *komplexen* Charakter unserer *moralischen Erfahrungen* zu durchschauen, in denen die *kognitive* und die *appetitive* Dimension immer schon unauflöslich miteinander verschränkt seien.

Zwar stimmt McDowell mit Williams darin überein, dass *wirksame* Handlungsgründe immer insofern *interne* Gründe sein müssen, als sie eines Anknüpfungspunktes in der Erfahrungswelt des betroffenen Akteurs bedürfen, doch sei gegen Williams daran festzuhalten, dass hier auch ein *evaluatives* beziehungsweise *normatives* Element ins Spiel komme, das sich nicht einfach auf einen subjektiven Wunsch reduzieren lasse, sondern „den Bestand des bisherigen motivationalen Haushalts der Handelnden überschreiten und insofern einen *externen* Status haben könne[]“⁴⁰. Axel Honneth und Martin Seel sprechen daher zu Recht davon, „daß Handlungsgründe zwar allein von innen greifen, aber auch von außen eingreifen können“⁴¹. Als wirkliche *Gründe* dürften ‚praktische‘ beziehungsweise ‚moralische Gründe‘ nicht auf einen bestimmten Personenkreis mit einer kontingenten Motivlage beschränkt werden, doch gelte umgekehrt auch, dass es sich stets um *jemandes* Gründe handele, die als solche „nicht unabhängig von der Kultur der Erfahrung und Reflexion auftreten, der die Betroffenen jeweils angehören“⁴². Alle Versuche einer Moralbegründung sind daher auf einen gemeinsamen

³⁸ J. McDowell, Interne und externe Gründe, in: *Ders.*, Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt am Main 2002, 163.

³⁹ McDowell, Interne und externe Gründe, 177.

⁴⁰ A. Honneth/M. Seel, Einleitung, in: J. McDowell, Wert und Wirklichkeit, 20 (Hervorhebung F.-J. B.).

⁴¹ Honneth/Seel, 21.

⁴² Ebd.

Raum moralischer Erfahrungen verwiesen, der letztlich durch den „Hintergrund einer gemeinsamen menschlichen Natur“⁴³ begrenzt wird.

Damit liegt folgende Schlussfolgerung nahe: Ein starker Moralbegriff, der vom Akteur verlangt, das sittlich Richtige *um seiner selbst willen* zu tun, beruht letztlich auf einer Weltsicht, die nicht das Konstruktionsergebnis einer *einsamen* Vernunft darstellt, sondern in einem komplexen erfahrungsbasierten Lernprozess verwurzelt ist, in dessen Verlauf neben *vernunftförmigen Überzeugungen* auch *motivationale Strukturen* entstanden sind. In diesen Erfahrungen erschließt sich nicht nur eine *werthaltige* Sichtweise auf die Wirklichkeit, sondern auch die Bereitschaft, den damit einhergehenden praktischen Anforderungen im konkreten Handeln zu entsprechen – was Bekehrungen, Inkonsequenzen und Willensschwäche keineswegs ausschließt.

3. Spezifisch *religiöse* Handlungsgründe

Eine angemessene Bestimmung der Bedeutung des religiösen Glaubens für das moralische Handeln setzt gerade auch im Blick auf die uns hier interessierende Motivationsproblematik voraus, dass innerhalb des weiten Raums der Moral wenigstens zwei verschiedene *Dimensionen* voneinander unterschieden werden.⁴⁴ An die Motivation zur Erfüllung elementarer moralischer Forderungen *normativer* Art (wie z. B. des Tötungsverbot) sind *andere* Bedingungen zu knüpfen als an die Erfüllung bestimmter *hochethischer* Weisungen (wie z. B. des Gebots der Feindesliebe), die auf ganz spezifischen – etwa religiös imprägnierten – Vorstellungen menschlicher Vollkommenheit beruhen. Da das christliche Ethos beide Dimensionen berührt, wird die Antwort auf die Frage nach der Existenz spezifisch *religiöser* Handlungsgründe je nach Gegenstandsbereich unterschiedlich ausfallen müssen, so dass auch die in der jüngeren Moraltheologie in der Nachfolge Alfons Auers verbreitete Annahme einer allgemein *„stimulierenden“* Funktion des christlichen Glaubens⁴⁵ zumindest der Präzisierung bedarf.

Für den elementaren *Normbereich* ist aus den bisherigen Überlegungen eine doppelte *negative* Schlussfolgerung zu ziehen: Erstens führt die Bindung des moralischen Handelns an eine *Vernunftfeinsicht* in das sittlich Richtige auf der moralepistemologischen Ebene zur Absage an jede Form von Fideismus oder Offenbarungspositivismus. Da das Gute nicht deswe-

⁴³ J. McDowell, Tugend und Vernunft, in *Ders., Wort und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt am Main 2002, 93.

⁴⁴ Das übersieht m. E. Kurt Bayertz, wenn er die Motivationsproblematik im Blick auf unterschiedliche Adressaten unter Absehung der inhaltlichen Bestimmung des dabei implizit vorausgesetzten Moralbegriffs diskutiert. Vgl. K. Bayertz, *Warum überhaupt moralisch sein?*, München 2006, 20–24.

⁴⁵ Zur triadischen Formel einer ‚integrierenden‘, ‚stimulierenden‘ und ‚kritisierenden‘ Rolle religiöser Überzeugungen vgl. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989, besonders 189–197.

gen gut ist, weil Gott es will, sondern auch Gott als moralisch vollkommene Wesen das Gute nur deswegen will, weil es gut ist, würde die „logische Abhängigkeit des moralischen Geltungsanspruchs von der Annahme eines Gottes oder von dem Glauben an eine Offenbarung ... sowohl zur Aufhebung der Moral wie zu der des Glaubens“⁴⁶ führen.

Zweitens folgt aus der *Selbstzwecklichkeit* der Moral, dass weder Gott noch die Aussicht auf ein Jenseits zum Motivationsgrund sittlich richtigen Handelns stilisiert werden darf.⁴⁷ Der Umstand, dass Gott oder eine bestimmte religiöse Überzeugung weder als *Erkenntnis*- noch als *Motivationsgrund* einer normativen Forderung infrage kommt, schließt allerdings keineswegs aus, Gott als *Sinngrund* – und damit gewissermaßen als ‚motivationale Kraft zweiter Ordnung‘⁴⁸ – zu denken. Es kann nämlich durchaus Grenzsituationen geben, in denen ein normkonformes Verhalten besondere Anforderungen an das handelnde Subjekt stellt und die Frage nach der Sinnhaftigkeit der eigenen Praxis aufwirft, so dass eine ‚Stellungnahme zur Welt als Ganzer‘ (i. S. des wittgensteinschen Ethik-Begriffs⁴⁹) unausweichlich erscheint. Doch so wichtig es auch sein mag, der Religion ein Mitspracherecht bei der Beantwortung letzter *Sinnfragen* der menschlichen Existenz⁵⁰ zuzubilligen, so wenig dürfte sich ihre moralische Relevanz darin erschöpfen.

Weitaus größere Bedeutung kommt der Vorstellung religiöser Handlungsgründe nämlich in jener Moraldimension zu, die den Bereich der strikt *normativen* – also universalgültigen kategorischen – Forderungen überschreitet. Die jesuanische Aufforderung zur ‚größeren Gerechtigkeit‘ angesichts der in seiner Person angebrochenen Gottesherrschaft, wie sie uns etwa in der Bergpredigt mit den Spitzenforderungen des Gewaltverzichtes und der Feindesliebe begegnet, entzieht sich ebenso einer *normativen* Deutung wie die im jüdischen Heiligkeitsdenken verwurzelte Mahnung zur ‚Vollkommenheit‘⁵¹, die etwa in der christlichen Tradition der sogenannten

⁴⁶ L. Honnfelder, Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung, in: A. Holderegger (Hg.), Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Fribourg [u.a.] 1996, 118.

⁴⁷ Nicolai Hartmann zufolge ist die „Jenseitstendenz ... vom ethischen Standpunkt ebenso wertwidrig wie die Diesseitstendenz vom religiösen. Sie ist Vergeudung und Ablenkung sittlicher Kraft von den wahren Werten und ihrer Verwirklichung, und darum unmoralisch“ (N. Hartmann, Ethik, Berlin 1962, 811).

⁴⁸ Ludger Honnfelder spricht in diesem Sinne von der „sinnintegrativ-motivationalen ... Dimension“ der Religion. Vgl. L. Honnfelder, Glaube – Vernunft – Öffentlichkeit. Über die Relevanz des christlichen Glaubens für das Verhandeln öffentlicher Dinge, in: F.-J. Bormann/B. Irlenborn (Hgg.), Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2008, 353.

⁴⁹ Vgl. L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus 6.41–6.45, in: Ders., Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1984, 82–84; sowie ders., Vortrag über Ethik, in: Ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt am Main 1989, 9–19.

⁵⁰ Ludger Honnfelder spricht in diesem Zusammenhang von „tieferer“ Begründung“, die einen „abschließenden Charakter“ besitzt (Ethik und Theologie, 120), beziehungsweise von einer „sinnintegrativ-motivationalen ... Dimension“ der Religion (Glaube – Vernunft – Öffentlichkeit, 353).

⁵¹ Vgl. Mt 5,48: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.“

evangelischen Räte eine wirkungsgeschichtlich bedeutsame Entsprechung gefunden hat. Offenbar gibt es im Neuen Testament eine Fülle moralischer Weisungen und Ideale, die weder einfachhin das zwingende Resultat einer jedermann zugänglichen Überlegung der praktischen Vernunft darstellen noch im Widerspruch zu einer solchen Vernunftüberlegung stehen. Die Tradition sprach im Blick auf solche Weisungen gerne von moralischen Aussagen *praeter rationem*, um anzudeuten, dass es sich hierbei um Einsichten handelt, deren Plausibilität sich allein der durch den Glauben erleuchteten Vernunft erschließt.⁵² Religiöse Ethos-Formen, die auf die Gesamtheit der Lebensführung ausgreifen, kennen in der Regel eine ganze Reihe von moralisch relevanten Vorstellungen, deren Plausibilität von bestimmten spezifisch religiösen Überzeugungen abhängen und die daher den Rahmen einer normativen Ethik im strengen Sinne überschreiten. Das gilt zuvorderst für das zentrale christliche Liebesgebot, dessen trianguläre Struktur (i. S. der Gottes-, der Nächsten- und der Selbstliebe) auf einer ganz bestimmten Verhältnisbestimmung Gottes zur Welt basiert, die sich allein einem religiösen Akt des gläubigen Vertrauens erschließt. Dass in solchen *Glaubensakten* auch ein *Erkenntnis*- und ein *Motivations*potenzial für *individuelle* Lebens- und Handlungsmöglichkeiten steckt, die den Bereich des Normativen sprengen, scheint mir im Blick auf die Geschichte der christlichen Spiritualität unbestreitbar. Zumindest auf dem Feld des sogenannten *supererogatorischen* Handelns scheint es also spezifisch religiöse Handlungsgründe zu geben, die sowohl den Status von *Erkenntnis*- als auch die Funktion von echten *Motivations*gründen haben und als solche in spezifisch *religiösen Erfahrungen* verwurzelt sind, die den Menschen als ganzen in Anspruch nehmen.

Um der Gefahr zu entgehen, das komplexe Gebilde eines historisch gewachsenen Moralsystems wie des christlichen Ethos auf seinen universellen, zeitlos gültigen *normativen Kern* zu reduzieren und damit zumindest partiell zu amputieren, ist es erforderlich, das *proprium christianum* gerade in seiner ein bloßes Normdenken überschreitenden Vieldimensionalität wieder neu zur Geltung zu bringen. Dabei könnten sich begriffliche Differenzierungen als hilfreich erweisen, die z. B. das tugendethische Profil der *moraltheologischen* Reflexion lange Zeit bestimmt haben. Es ist nämlich gewiss kein Zufall, dass Thomas von Aquin in seiner Gesetzeslehre den *analogen* Charakter des Gesetzesbegriffs betont hat, dessen Sinnspitze gerade darin besteht, dass die *lex nova* – also das neue Gesetz der Selbstoffenbarung Gottes in Person und Werk Jesu Christi – als eine ungeschriebene *lex indita*

⁵² Eine zeitgenössische Entsprechung dazu findet sich *mutatis mutandis* in John Rawls' Idee einer Pluralität ‚vernünftiger umfassender Lehren‘, die aufgrund der ‚Bürden des Urteilens‘ weder einfach miteinander harmonisiert noch aus dem Geltungsbereich der Vernunft ausgeschlossen werden können. Vgl. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998, besonders 2. und 4. Vorlesung.

vorgestellt wird,⁵³ die der Sache nach in der *Begnädigung* beziehungsweise *Geistbegabung* des getauften Christen besteht. In der moraltheologischen Tradition war man jedenfalls stets davon überzeugt, dass die göttliche Gnade das menschliche *Nachdenken* ebenso begleitet und unterfängt wie unser *Wollen* und *Handeln*: Dies freilich so, dass die natürlichen Fähigkeiten dadurch nicht *zerstört*, sondern vielmehr *vollendet* werden. Die Vorstellung einer isolierten reinen Vernunft kantischen Zuschnitts war ihr dabei ebenso fremd wie der komplementäre Verweis auf ein subjektives Wünschen als vermeintlich zureichender Grund sittlicher Praxis. Schon von daher dürften die hier skizzierten philosophischen Überlegungen von Aristoteles und McDowell gerade auch aus *moraltheologischer* Perspektive besonders interessant erscheinen, zumal sie in ihrem weiten systematischen Ausgriff auf das Verhältnis von Natur und Geist genau jene Vermutung bestätigen, die Frankena schon vor fünfzig Jahren geäußert hatte: dass wir es nämlich bei der Frage, warum wir moralisch sein sollen, mit einem *Grundproblem* der Moraltheorie zu tun haben, das sich kaum handstreichartig lösen lässt, sondern uns in die *Tiefen* der philosophischen und theologischen Reflexion führt.

⁵³ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II q. 106 a.1