

zeptionen praktischer Gründe abzulehnen, die sich bei der Zuschreibung von Gründen an subjektiven Wünschen und Interessen von Personen orientieren. Dieser enge Zusammenhang führe aber zu unhaltbaren Konsequenzen und bestehe folglich nicht, denn man „würde sich damit auf eine Konzeption praktischer Gründe festlegen, die keiner der drei notwendigen Eigenschaften praktischer Gründe Rechnung tragen würde“ (213).

Die entscheidende Frage, die mit diesem den Eindruck der Zirkularität erweckenden Gedankengang angesprochen ist, lautet: Kann ein praktisches Urteil ausschließlich aufgrund der Tatsache, daß es richtig ist, zum Handeln motivieren? Ein Internalist in dem oben unter (b) angeführten Sinn bejaht diese Frage. Er behauptet aber nicht, daß es notwendig motiviert, denn ob es motiviert, hängt nicht nur von der Richtigkeit des Urteils, sondern auch von der charakterlichen Verfassung des Handelnden ab. Das Urteil kann richtig sein, ohne daß die Person einsieht, daß es richtig ist, und in diesem Fall wird es sie nicht zum Handeln motivieren. Bedeutet das aber, daß die Person in diesem Fall keinen Grund hat, entsprechend dem Urteil zu handeln, d. h., daß dadurch, daß sie die Gründe für das Urteil nicht einsieht, die Pflicht, entsprechend dem Urteil zu handeln, aufgehoben ist? Wenn die deontische Aussage ‚A soll B in der Situation C helfen‘, wahr ist, dann besteht für A ein Grund, B zu helfen, und zwar unabhängig davon, ob A die Gründe für diese Aussage einsieht oder nicht. Für die Wahrheit der Aussage ist es ohne Bedeutung, ob A die Gründe einsieht oder nicht; dadurch, daß er sie nicht einsieht, verliert die Norm nicht ihre Gültigkeit. Wenn er sie nicht einsieht, kann er nicht in einem moralischen Sinn, d. h. mit Wissen und um der Norm selbst willen, nach ihr handeln. Aber verliert die Norm dadurch, daß er sie nicht einsieht, ihre Geltung für seine Handlung? Fällt deswegen, weil er die Norm nicht einsieht, die Handlung nicht mehr unter die Norm? Es besteht also eine Asymmetrie zwischen dem Befolgen der Norm und dem Verstoß gegen die Norm. Für das Befolgen der Norm im Sinn der Moralität gilt ohne Zweifel die Zugänglichkeitsbedingung. Aber gilt sie auch für den Verstoß gegen die Norm? Hat, wer gegen die Norm verstößt, keinen Grund, entsprechend der Norm zu handeln? Damit ist die weitere für die Beurteilung der Handlung relevante Frage gestellt, weshalb er die Norm nicht einsieht, und ob dieses Nichteinsehen ihm zuzuschreiben ist, d. h., ob er sie hätte einsehen können. Diese Überlegungen zeigen, daß die Rede von der normativen Dimension von Gründen mehrdeutig ist. Wer die Gründe nicht einsieht, kann sich nicht auf die Gründe berufen, um zu zeigen, daß er richtig gehandelt hat. Davon ist die Frage zu unterscheiden, ob die Aussage ‚A soll B in der Situation C helfen‘, wahr ist. Wenn sie wahr ist, ist sie ein Grund dafür, daß A in dieser Weise handelt, und zwar unabhängig davon, ob er diesen Grund einsieht oder nicht.

F. RICKEN S. J.

MACK, ELKE, *Gerechtigkeit und gutes Leben*. Christliche Ethik im politischen Diskurs. Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2002. 358 S., ISBN 3-506-75401-7.

Diejenigen, die sich um eine zeitgenössische Form christlicher Ethik bemühen, welche auf die Herausforderungen der Zeit antwortet, lassen sich – grob gesprochen – in drei Gruppen einteilen: Die einen folgen der Trasse, welche die christliche Ethik bisher gebahnt hat, nehmen hier und da neue Themen auf und sehen in nichtchristlichen Ethikversuchen allenfalls interessante, aber letztlich falsche Wege. Andere wiederum vertrauen sich diesen an, erkennen ihnen den Wert hilfreicher Modelle für eine plurale und liberale Gesellschaft zu und verweigern sich extremen Ansätzen, neoliberalen beispielsweise. Die Frage eines Propriums christlicher Ethik stellen sie zurück. Eine dritte Gruppe an Ethikerinnen und Ethikern setzt sich gründlich mit solchen zeitgenössischen Ansätzen auseinander, seziert aber auch die – in sich vielgestaltige – christliche Ethik und will zeigen, was zu übernehmen und was zurückzuweisen ist, an Struktur und an Inhalt. Elke Mack (= M.), Professorin an der Gesamthochschule Kassel, geht diesen dritten Weg.

Kennzeichen eines modernen Ethikansatzes sind, so sagt das I. Kap. (25–62), nicht irgendwelche materialen Inhalte, sondern die Trennung in eine Ethik der Ordnung des Gerechten und in eine Moral der guten Lebenspläne, welche das Gute je subjektiv verwirklichen. Diese Trennung findet M. in Kants politischer Ethik und Rawls' Theorie der

Gerechtigkeit. Beiden geht es in der modernen, pluralen und liberalen Gesellschaft um Frieden, Stabilität sowie Freiheit und deshalb um eine allseitige bejahte rechtliche Ordnung, innerhalb derer sich die je individuellen Lebensvollzüge und -planungen abspielen. Einheit und Vielfalt werden bejaht, eine letztlich durch den Rechtszwang garantierte berechenbare öffentliche Ordnung schützt die Privatsphäre. Die Gerechtigkeit ist in dieser eine Tugend, in jener ein Strukturmerkmal.

M. zeigt die Differenz von der Ordnung des Gerechten einerseits und der für gut gehaltenen Lebenswahl andererseits auf und bespricht im II. Kap. (63–112) die Folgerungen, welche sich aus einem solchen Ansatz ergeben: Finde nicht die Entmoralisierung politischer Entscheidungsprozesse statt, begleitet von der Entpolitisierung und Privatisierung des individuellen Handelns (69–75 und 93–102)? Mit beiden Prozessen und ihren Ergebnissen können die Christen nicht einverstanden sein. Dabei hat M. die Wendung von J. Rawls wohl geärgert, daß sich eben alles, was nicht in die Ordnung des Gerechten eingegangen sei und eingehe, ins Private, Subjektive und nicht (mehr) öffentlich zu diskutierende gehöre; der herausgerängte Bereich bediene sich damit nicht der öffentlichen Vernunft („public reason“), sondern lediglich der „non-public-reason“. Abwertung läßt sich unschwer aus dieser Bewertung heraushören; sie würde auch die Kirchen, die christlichen Gemeinden, die Christin und den Christen treffen. Keine Hilfe sei es, die Gerechtigkeitstheorie als formal und die Sphäre der Lebenspläne des Guten als material zu bezeichnen. Es gebe keine rein formale Gerechtigkeitstheorie, immer sind Güter mitbejaht, zumindest das Gut des Verfahrens! – Die Differenz beider Ordnungen sei jedenfalls aufzuarbeiten (102).

Vier philosophische Versuche einer solchen Aufarbeitung stellt M. im III. Kap. zur „Klärung der Differenz“ vor (113–147), die Diskursethik, den Kommunitarismus, den klassischen Liberalismus und den politischen Liberalismus, wiederum also den Rawlschen Ansatz.

Das IV. Kap. (148–219) ist dem „Umgang christlicher Ethik mit dem Zusammenhang von Gut und Gerechtheit“ gewidmet. M. untersucht, wie die vier genannten Ansätze die „gerechte Begründung von Normen“ versuchen (173–195). Darf sich Ethik, zumal christliche, auf die Begründung und Anwendung globaler Gerechtigkeitsnormen beschränken, innerhalb derer sich dann auch die sittliche Haltung des einzelnen Menschen bilden wird oder soll? Oder ist für eine Kernmoral („core morality“: Ch. Larmore, H. Küng u.a.) zu kämpfen, die von allen Bewohnern oder Bürgern akzeptierbar, weil vernünftig einsehbar ist, und an der und mit der sich weiterbauen läßt (213–219)? M. lehnt ab und bringt wiederum ein Verfahrensmodell ins Spiel: „[...] ist nicht die Suche nach einer bei allen identischen Kernmoral oder einem identischen Weltethos opportun, sondern die Begründung und Implementation von universalen Gerechtigkeitsnormen, die sich von den, in diesem formalen Ziel gleichgerichteten, vernünftigen Theorien des Guten her motivieren und befördern lassen“ (216). Zeichnet sich M. und mit ihr eine Gruppe von Sozialethikern nicht durch übergroße Vorsicht im Aufsuchen und Angeben von materialen Gemeinsamkeiten aus? Räumt sie in ihrer Rawlskritik nicht solche Inhalte ein und gesteht sie diese nicht sogar in dem eben zitierten Satz zu?

Im V. Kap. (220–280) entwickelt M. nun einen, wie sie es nennt, paradigmatischen, also einen beispielhaften Ansatz einer christlichen Ethik. M. kommt es auf eine Vermittlung, ja Verzahnung dieser durch die Differenz erst einmal sich im Verhältnis des Gegeneinander befindlichen „Guten“ und „Gerechten“ an. Diesen „Riss“ zu kitten, verlangen, so M. der *eine*, nach Identität verlangende Mensch in der einen – wenn auch pluralen Gesellschaft –, er fordere dies und wolle nicht in solcher Zerrissenheit belassen werden. Es handle sich, so M. noch einmal am Schluß (339), um eine sinnvolle Differenz, um einen notwendigen Unterschied, der jedoch zu überbrücken sei; beide Bereiche wie beide Theorien müssen kohärent, konsistent und komplementär gemacht werden (339). Ein erster Kernsatz lautet: „Da das Projekt der Moderne durch die Traditionen von Menschenrechten, Rechtsstaaten, demokratischer Partizipation und freier Entfaltung der Menschen der sozialen Dimension der Offenbarung nicht widerspricht, sondern das Projekt der Moderne – genau betrachtet – diese zur Grundlage hat, bewegt sich der christliche Glaube in seinem modernen Engagement im Grunde in seinem eigensten Element“ (220). Im letzten Satzteil hat M. ein Anzenbacher-Zitat aufgenommen, dem

sie ausdrücklich zustimmt (220). Die Präzisierung dieses Projektes der Moderne ist allerdings unerlässlich!

M. liefert also mit diesem Buch keinen Gegenentwurf zu Rawls' Theorie und auch nicht zu der Diskurstheorie eines Habermas etc. Für den aristotelisch-gestützten Entwurf von Martha C. Nussbaum konnte sich M. ebensowenig erwärmen wie für den dreistufigen Ansatz von Thomas Hausmanninger (225). Sie beginnt mit Karl Homanns Entwurf, unterfüttert ihn mit Carl Mengers sozioökonomischen Messungen und Erkenntnissen (224f.). Da auch der Entwurf Homanns nur ungenügend die beiden Sphären verbindet, weist M. Karl Homanns Redeweise von Rahmenordnung und Individualethik zurück. Es soll, so schlägt M. vor, der Begriff der Solidarität zwischen den Theorien des Gerechten und des Guten vermitteln und die Sache der Solidarität zwischen den beiden Handlungsweisen die Brücke schlagen (272, noch einmal 339). Die zwei Handlungsweisen sind die gesellschaftliche Interaktion und das individuelle Handeln, die strukturelle Arbeit einerseits und die individuelle sittliche Handlungsweise, sind die Rechts- und die Tugendpflichten und die Sozialethik wie die Individualethik. Völlig überbrücken lasse sich die Differenz jedoch nicht, vielleicht jedoch in einem dritten umfassenden Bereich „aufheben“. Wie Christen ihre Beiträge einzubringen haben, entwickelt M. auf den Seiten ab 258 ff. Toleranz (264, 267), Selbstbeschränkung und Dialog bestimmen formal die christliche Antwort.

Das VI. Kap. (281–338) stellt den Versuch dar, eine umfassende Theorie des Guten zu entfalten, welche geeignet ist, beide, bislang auf gleicher Höhe nur vermittelte Ordnungen von einer einzigen Theorie her zu denken, welche keine des Gerechten, sondern eine des Guten sein soll und nur sein kann. „Christliche Ethik“ dürfe demnach nicht mit einer Theorie des Guten gleichgesetzt werden (296). Daß diese umfassende Theorie nur für Christen etwas besagt, stellt M. selbst klar (338).

Im Schlußkap. kommt M. auf die immer gegebene Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit zu sprechen. Allerdings läßt sich Liebe nicht ausschließlich dem privaten Raum, und Gerechtigkeit nur der öffentlichen Sphäre zuteilen. Denn, so M. mit einem Zitat von Klaus Demmer, es gebe Rechtspflichten im privaten Raum und Liebepflichten im öffentlichen Raum. Tiefer und allgemeiner als der Solidarität komme der Liebe die motivierende Kraft für das sittliche Handeln die Rolle des Korrektivs jeden Gerechtigkeitshandelns zu (340).

Ziehen wir ein Fazit: Es geht M. um zweierlei: zum einen, die christliche Ethik als Diskussionspartner gleichsam „salonfähig“ zu machen; was wiederum erfordert, daß sich im Vorfeld die christliche Ethik energisch auf diesen Auftritt vorbereitet, sich befragt, auf die Gesprächspartner hin öffnet und – so schmerzlich es ist! – ändert. Zum zweiten aber ist es Anliegen von M., die Zerrissenheit des Menschen in die zwei Ordnungen, des Gerechten und des guten Lebensplanes, oder der gesellschaftlichen Interaktion und des individuellen Handelns, zu beseitigen, und die auseinandergerissenen Sphären wieder so zusammenzubringen, daß es keine Ausflüchte gibt und die *eine* Identität stabilisiert wird. M. erscheint diese Trennung (337) künstlich und nicht lebbar, kurz: nicht der Wirklichkeit entsprechend. Insofern versucht M. zu zeigen, daß sich beide Ordnungsböcke vermitteln lassen, ja der Vermittlung bedürfen, ohne die Moderne zu bemäkeln, geschweige denn rückgängig machen zu wollen. M. will dabei zur Erkenntnis verhelfen: daß die vielen Ordnungen des Guten die eine Ordnung des Gerechten erst eigentlich stützen, „hegen“ und „ernähren“ und daß die Ordnung des Gerechten den Kern einer jeden Ordnung des Guten, so individuell dieses auch im einzelnen ausfallen mag, bilden muß. Dabei darf es keine falschen Abhängigkeiten geben. So darf nicht aus der Individualethik kurzerhand die Sozialethik abgeleitet werden, noch darf die Ordnung des Gerechten den Bereich des Privaten und der Lebenspläne einschneiden oder erweitern, wie es Mehrheiten gerade paßt. Drittens wird es keine zwei getrennten Quellen der Moral zu geben brauchen und können. Christliche Ethik tritt also als Sachwalter des einen, ungeteilt, wenn auch differenziert zu entfaltenden Lebens auf.

M. nimmt, um mit Rawls als dem eingespanntesten und angefragtesten Gesprächspartner in diesem Buch zu sprechen, die Bürde des Pluralismus auf sich. Kein Nachtrauern bestimmt den Rückblick und die kritische Bearbeitung. Aber schon gar nicht wird mit fliegenden Fahnen in die Lager der anderen übergewechselt.

Die Anfragen sind: 1) Ob M. nicht in allzu großer Vorsicht vor möglichen Verletzungen und Verstimmungen der nichtchristlichen Ethiker das Faktum des Pluralen überbetont und die Pluralität überbewertet. Wie sind denn weltweiter Zorn oder globale Empörung über Unrecht, Leid, Abhängigkeiten zu erklären? Und spricht nicht die doch zwar nicht alle Menschen einschließende, aber doch weltweite Solidarität gegen M.s Position? 2) M. sieht an zentralen Stellen (297) nicht die Wahrheit oder die Güte, sondern die Zustimmungsfähigkeit als oberstes und letztes Kriterium an. Sofort ist einzuräumen, daß M. die Zustimmung offensichtlich nur als gültig ansieht, wenn sie getroffen ist von mit Würde und Gewissen ausgestatteten Personen. Da wir es jedoch immer mit solchen Personen zu tun haben – denn wem darf und kann ich Würde und Gewissen abprechen? –, gerät jeder Konsens zum letzten Maßstab. Dies bedeutet eine unerträgliche Auslieferung des Menschen an den Menschen! Oder es sind zusätzliche Kriterien nötig, dann fragt sich, weshalb M. sie nicht erwähnt, und welche es sind; womit man einer Diskussion über den Menschen nicht ausweichen kann. 3) M. hat sich intellektuell mit Vertretern der Trennung in beide Ordnungen auseinandergesetzt. Es gibt eine Reihe von Ethikansätzen, welche diese Trennung gar nicht so stark machen und vermitteln; zu denken ist an Ethikansätze im Gefolge von Hannah Arendt oder der „civil society“.

Der Leser trifft eine sorgfältige, in manchem zu weitläufige, sich wiederholende und daher zu straffende Feinarbeit an denjenigen Theorien, welche sich um die Ordnung des Gerechten und das Leben mit dem Guten bemühen. Da diese Theorien allmählich klassisch und Gemeingut geworden sind, wird der Informierte wenig Neues erfahren. Es bleibt ein ehrliches Zeugnis an Selbstvergewisserung und die nicht unwichtige Eintragung ins Auftragsbuch christlicher Ethik, welcher Aufgabe sie sich zu stellen hat. Vielleicht provoziert dieses Gesprächsangebot aber weniger die „Anderen“ als die Mitchristen.

N. BRIESKORN S. J.

— * * * —

Unseren Leserinnen und Lesern zur Information:

Aufgrund kontinuierlich steigender Herstellungskosten mußten die Bezugspreise für unsere Zeitschrift „Theologie und Philosophie“ angehoben werden. Das Jahresabonnement beläuft sich ab Januar 2004 auf € 152,-; ein Einzelheft kostet € 45,-.

Wir bitten um Ihr Verständnis.

Professor Dr. Werner Löser S.J.
(Hauptschriftleiter)