

und dem Handeln der Menschen aufzuheben, um deren Aufrechterhaltung Bonhoeffer zumeist bemüht ist.

Mit dieser Kritik verbindet sich eine weitere Beobachtung, die das ökumenische Verständnis der Beichte betrifft, die P. am Ende seines Buchs entfaltet, und die ich zur Verdeutlichung meiner Kritik herausgreife. P. versteht den Beichtthörenden „als Repräsentant der Kirche“, der „stellvertretend für Christus selbst die Vergebung zuspricht“ (548). Bonhoeffer ist diese Repräsentationslogik nicht fremd, auch wenn sie nicht vollends abdeckt, was bei ihm mit „Stellvertretung“ gemeint ist. Bei ihm ist der Beichtthörende nicht nur „Repräsentant der Kirche“, sondern vor allem auch „Zeuge“ und „Botschafter“ der Versöhnung, die Gott durch Christus erwirkt hat. Diese Unterscheidung von Repräsentation und Zeugenschaft führt zu einem Verständnis des Auftrags der Christen und des kirchlichen Amtes, das im ökumenischen Dialog, aber auch im konfessionsinternen Gespräch umstritten sein dürfte.

Ich finde P.s Buch überaus lesenswert, obwohl ich Bonhoeffer an vielen Stellen anders interpretiere. „Befreit zur Verantwortung“ ist exzellent gearbeitet, wird der Vielzahl seiner Erkenntnisinteressen gerecht und zeigt zahlreiche Wege für die weitere Auseinandersetzung mit Bonhoeffer auf. P.s besonderes Verdienst liegt darin, die Themen „Rechtfertigung“, „Buße“ und „Versöhnung“ ins Zentrum der Reflexion über Ethik gestellt zu haben. Wer eine umfassende und intensive Auseinandersetzung mit Bonhoeffers Ethik und einen eigenständigen Beitrag zum Zusammenhang von Christologie und Ethik sucht, der lese dieses Buch.

Stefan Heuser

SCHOCKENHOFF, Eberhard, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Herder Freiburg/Basel/Wien 2007, 584 p., geb., 39,90 Eur[D], ISBN 3-451-28938-5.

Der Freiburger Moraltheologe legt hier eine Grundlegung der Ethik vor, der ein eigener Band über die anthropologischen Voraussetzungen der Ethik folgen soll. Nach einleitenden Klärungen über Fragestellung, Gegenstand und das Verhältnis der theologischen Ethik zu den Nachbardisziplinen behandelt ein erster Teil die Tugendlehre und ein zweiter Teil die Normtheorie.

In einer Darlegung verschiedener tugendethischer Entwürfe der Gegenwart kritisiert S. u.a. das Konzept einer Tugendethik ohne die Idee des Sollens, wie es von einigen modernen AutorInnen proklamiert wird, sowie das Verständnis der Tugend als bloße Disposition zur Befolgung der Pflicht. Was in diesem Zusammenhang von S. nicht erwähnt wird, ist die auffällige Divergenz zwischen einem

Aristoteles und vielen heutigen TugendethikerInnen, nämlich eine relativistische Tendenz bei den letzteren (auch wenn man sich meist nicht als Relativist bezeichnet). Wo man die Tugend in Beziehung setzt zu lokalen Gemeinschaften und Traditionen, erscheint diese „kontextsensitiver“ als eine Normenethik (so etwa A. McIntyre, B. Williams, Ph. Foot). Tugendethik kann sich also auch gut mit einer gewissen postmodernen Beliebigkeit verbinden (wie übrigens auch mit einer non-kognitivistischen metaethischen Position).

In einem längeren Abschnitt geht es dann um „Tugenden als Wege vernunftgemäßer Lebenspraxis“. Hier versucht S., die aristotelisch-thomatische Konzeption mit kleinen Korrekturen, etwa des aristotelischen „Kategorienfehlers“ (81f), für unsere Gegenwart plausibel zu machen. Mit Recht betont S.: „Tatsächlich steht jedoch weder der Begriff der Tugend noch der Gedanke der Pflicht, sondern die Idee des Guten am Anfang der Moral.“ (50) Und: „Nicht das Sollen konstituiert das Gute, sondern das Gute begründet das moralische Sollen.“ (51) Ein wichtiger Beitrag der klassischen Tugendethik besteht in dem Raum, den sie der Entfaltung, aber auch Begrenzung der Affekte gewährt. Ein entscheidendes Problem jeder Tugendethik zeigt sich aber m.E. in der folgenden These: „Aufgrund dieses Zusammenspiels seiner affektiven und willentlichen Fähigkeiten ist der tugendhafte Mensch spontan in der Lage, auch unter unvorhergesehenen Bedingungen das Richtige zu tun.“ (82)

Das mag als Beschreibung vielfach richtig sein; es erhebt sich aber die Frage, ob ein sittlicher Irrtum jeweils einem Mangel an Klugheit zuzuschreiben ist, also einem Mangel an Tugend. Tatsächlich hat die moraltheologische Tradition zu eben dieser Ansicht tendiert (bis in „Veritatis Splendor“); allerdings hat sie sich wenig Rechenschaft darüber abgelegt, warum man das nur in bestimmten Fällen annahm. Dass auch große Heilige nicht von sittlichen Irrtümern gefeit waren, dass man lange die Sklaverei nicht verurteilt hat,¹ scheint man dagegen nicht irgendeinem Laster oder Mangel an Vollkommenheit zuzuschreiben. Unsere Apologetik denkt hier offensichtlich anders, wenn sie etwa betont, dass auch Heilige Kinder ihrer Zeit waren. Richtig ist, dass Klugheit nur da regiert, wo das Ziel des Handelns moralisch legitim ist. So heißt es:

„Ein perfekt geplanter und ausgeführter Mord kann, weil er um verwerflicher Ziele willen unternommen wird, nicht klug genannt werden. Dagegen hätten die Attentäter des 20. Juli nicht nur gerecht und tapfer, sondern auch klug gehandelt, wenn sie ihre Pläne zu einem früheren Zeitpunkt und unter günstigen Umständen hätten verwirklichen können.“ (117)

Bezüglich des zweiten Satzes fragt man sich, ob hier wirklich ein Mangel an Tugend vorliegt; genau genommen, stellen sich zwei Fragen:

1 Vgl. dazu Noonan, John T. Jr., *A Church That Can and Cannot Change*, Notre Dame 2005, 17-123.

1. Was bedeutet es für die Klugheit als Tugend, wenn über die Klugheit einer Handlung erst im Nachhinein geurteilt werden kann? Schließlich bezeichnet Tugend ja irgendwie die Quelle, den Ursprung einer Handlung, und nicht das Ergebnis.

2. Haben die Attentäter unklug gehandelt, obwohl sie gar nicht „zu einem früheren Zeitpunkt und unter günstigeren Umständen“ handeln konnten? Kann ein Mangel an Klugheit da vorliegen, wo es gar keine Alternative gibt? Ist das tatsächliche Ergebnis entscheidend für die Klugheit, damit für die Tugendhaftigkeit einer Handlung? (Hier scheint S. plötzlich eine Position zu vertreten, die man den von ihm kritisierten Teleologen oft fälschlicherweise unterstellt.)

Dieselbe Problematik zeigt sich noch deutlicher im Teil über die Normtheorie, wenn es etwa heißt: „Der tugendhafte Mensch, dessen Handeln von Klugheit geleitet ist, besitzt einen moralischen Spürsinn, der ihn auch in komplexen, ungewohnten Situationen das Richtige tun lässt.“ (306)

Hier sei daran erinnert, dass Mediziner lange ethische Ausbildung und Begleitung für überflüssig gehalten haben, da sie sich ja als Wohltäter der Menschheit fühlten. S. könnte natürlich erwidern, es habe ihnen eben an der Klugheit gefehlt (wie vielleicht auch dem heiligen Pius X. im Umgang mit Modernismusverdächtigen). Das mag sein; nur gewinnt man die geforderte Klugheit nicht allein durch individuelle Bemühung um die Tugend; es bedarf einer Schulung und in konkreten Fällen auch eines Austausches mit Kollegen, Pflegepersonal, Angehörigen etc. Es ist zwar richtig, dass der Tugendhafte das sittlich Richtige aus eigenem Antrieb wählen würde, deshalb keiner Verbote und Gebote bedarf (307). S. behauptet aber (mit Verweis auf 1 Kor 13) noch weiter, er sei auf „Überlegungen normativer Ethik nicht mehr angewiesen“ (307). Das halte ich für eine gefährliche These, die nur einer möglicherweise fatalen Selbstüberschätzung der Tugendhaften Vorschub leistet.²

Der 3. (ausführlichste) Abschnitt des Tugendteils bringt dann die theologische Perspektive: Tugenden als Grundhaltungen des Glaubens. S. behandelt u.a. die Zurückweisung der aristotelischen Tugendethik durch Luther und ihre Aufnahme bei Thomas. Die ökumenische Perspektive wird ergänzt durch Hinweise auf heutige protestantische Ansätze in der Tugendethik, in denen man von der lutherischen Reserve nicht mehr viel spürt. Der Leser bekommt dadurch einen guten Einblick in die ökumenische Problematik. Ausführlich geht S. sodann auf

2 S. verweist hier auf Rhonheimer, Martin, *Die Perspektive der Moral*, Berlin 2001, 260ff, wo man freilich erfährt, die „Unfehlbarkeit“ des Klugen sei nicht im Sinne einer „sachlichen Irrtumsfreiheit“ des konkreten Handlungsurteils zu verstehen (261). Weiter liest man (262): „Auch wenn die Affekte und der Wille des Klugen so geordnet sind, dass seine Vernunft richtig geleitet ist und er so sittliche »Unfehlbarkeit« erwirbt, so meint dies nicht, ein Kluger könne sich nicht auch irren.“ Dann sollte man aber auf die Rede von der »Unfehlbarkeit« doch lieber verzichten.

die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe ein, wobei auch die biblischen Autoren ausgiebig zur Sprache kommen. Freilich bin ich der Meinung, dass einige Behauptungen von Neutestamentlern zu unkritisch übernommen werden. So wird etwa behauptet, für die griechische Philosophie sei die Feindesliebe nur ein „Grenzfall der Pflicht zur allgemeinen Menschenliebe“ (228). Wird sie etwa durch die „spezifisch neutestamentliche Begründung, durch den Gedanken der Barmherzigkeit Gottes, der seine Sonne aufgehen lässt über die Guten und Bösen“ zum Regelfall? Das würde vielleicht die Kräfte des Menschen übersteigen, wenn er immer nur Feinde zu lieben hätte. Im Übrigen ist die Begründung so spezifisch nicht. Bei Mark Aurel findet sich ein ähnlicher Gedanke:³

„Die Götter sind nicht unwillig darüber, dass sie, als Unsterbliche, eine so lange Zeitdauer hindurch eine so große Menge verhärteter Lasterhafter zu dulden haben, ja sie sind zudem auf jede Weise für sie besorgt, und du, der du so bald ein Ende nehmen wirst, wirst müde, die Bösen zu ertragen, da du noch selbst in ihre Reihe gehörst.“ (VII 70)

Schließlich habe ich Bedenken gegen die (allerdings weithin übliche) Deutung der 5. Antithese im Sinne von Gewaltverzicht. Die entscheidende Pointe ist m.E. Rechtsverzicht (auf die zustehende *talio*).⁴

Der zweite Teil behandelt die Normtheorie, damit ein in der heutigen moraltheologischen Diskussion wesentlich kontroverseres Thema. Dabei geht es zunächst um die (unter Moraltheologen wohl nicht umstrittene) Rationalität praktischer Urteile, um ihren semantischen, ontologischen und epistemologischen Status. Ein langer Abschnitt befasst sich dann mit dem Problem der Normenbegründung. Die deontologische und die teleologische Position werden jeweils an Beispielen (u.a. Versprechen, Folter, Sexualethik, Tötungsverbot) diskutiert. Da ich zu diesem Teil an anderer Stelle ausführlicher Stellung nehmen werde⁵, beschränke ich mich hier auf wenige kritische Einwände.

Wenn nach S. Normen ein „mittlerer Konkretisierungsgrad“ eignet (361), entspricht das zwar einem gängigen Sprachgebrauch. Es fragt sich aber, ob und, wenn ja, wieso für „handlungsleitende Urteile, die dem konkreten Tun vorangehen“, andere Kriterien gelten sollen.⁶ Weiter heißt es:

- 3 Vgl. Wolbert, Werner, Was sollen wir tun? (Studien zur theologischen Ethik 112), Freiburg i.Ue. u.a. 2005. Auch bei Epiktet findet sich übrigens das Lob der Vorsehung. Ich habe einmal einen Neutestamentler, der die hellenistische Ethik beständig als „Gegenseitigkeitsethik“ (dis)qualifizierte, gefragt, ob er schon einmal Senecas Schrift „de beneficiis“ gelesen habe; er hatte sie nicht gelesen.
- 4 In dieser Interpretation bin ich mir auch mit meiner neutestamentlichen Kollegin Marlis Gielen einig.
- 5 In einem demnächst erscheinenden Beitrag zusammen mit Adrian Holderegger in der FZPhTh.
- 6 Ein Schelm, wer Böses denkt: Auf diese Weise kann man im Prinzip an der Strenge deontologischer Urteile festhalten, im konkreten Fall aber davon dispensieren, da es ja nicht um einzelne Handlungen geht „(z.B. ein bestimmter Mord oder ein Diebstahl), sondern die jeweiligen Handlungstypen“.

„Die Aufgabe der Normbegründung, die in die Kompetenz der wissenschaftlichen Ethik fällt, bleibt daher von dem Auftrag konkreter Entscheidungsfindung unterschieden, die den einzelnen auf unvertretbare Weise im Gewissen, in der Mitte seiner personalen Existenz fordert.“ (361f)

Natürlich ist hier der einzelne gefordert; die Frage ist wiederum, ob hier andere Maßstäbe gelten. Zur genaueren Auseinandersetzung wäre näher auf die von S. präsentierte 3. Begründungsform einzugehen, die hermeneutische, die dem Einzelnen „einen offenen Spielraum der persönlichen Festlegung und Stellungnahme eröffnet“ (422); das würde aber den Rahmen dieser Besprechung sprengen.

Im Übrigen wäre darauf zu verweisen, dass nicht jede These eines Teleologen eine teleologische These ist, etwa die Beobachtung der tautologischen Formulierung von Geboten des Dekalogs.⁷ Dabei ist nicht ein *Verbot* selbst tautologisch, sondern dessen *Formulierung*; eine nicht-tautologische Formulierung ist dabei nicht ausgeschlossen: „Du sollst nicht morden“ ist tautologisch; „du sollst niemals einen Unschuldigen direkt töten“ ist nicht tautologisch. Ein ähnliches Bedenken betrifft auch S.s Rede von Normen: er unterscheidet nicht zwischen der Norm (dem Urteil) und dem normativen Satz. Wieso die Unterscheidung zwischen sittlichem und nichtsittlichem Wert spezifisch teleologisch sein soll, ist ebenfalls nicht einzusehen; schließlich ist sie besonders deutlich (und etwas extrem) bei den Stoikern formuliert. Für S. klingt es befremdlich, „dass auch solche Güter, die wir umgangssprachlich mit starken moralischen Wertungsworten bezeichnen, wie Leben, Wahrheit, Treue, dem vorsittlichen Bereich zugerechnet werden“ (380). Ich glaube nicht, dass der umgangssprachliche Sinn immer eindeutig ist, und auch nicht, dass er uns immer auf die richtige Fährte führt. Die umgangssprachliche Bedeutung von »Leben« entspricht heute sicher nicht der des Johannesevangeliums. Im nichtsittlichen Sinn meint »Treue« die Bereitschaft, zu seinem Wort zu stehen, »Gehorsam« die Bereitschaft, einen Befehl auszuführen. Erst wenn der Inhalt des Versprechens oder Befehls sittlich legitim ist, und das Handeln aus moralischer Motivation erfolgt, handelt es sich um Tugenden, um sittliche Werte. Wo dieser Unterschied nicht bewusst ist, ist das sittliche Bewusstsein (und die umgangssprachliche Rede) defizient. Das hat sich etwa während des 3. Reiches verhängnisvoll ausgewirkt, wenn man nur an die Erziehung zum Gehorsam denkt oder an die Probleme, die aufrechte Leute mit dem Treueeid auf den Führer hatten, und wie umgekehrt bis heute alte Nazis oder Vertreter der äußersten Rechten sich ihrer „Treue“ rühmen. In solchem Kontext bezeichnet tatsächlich »Treue« nur ein Handlungsmuster, nur einen nichtsittlichen

7 Es geht dabei auch gar nicht bloß um „alle ausnahmslosen Handlungsverbote der Tradition“ (384f), sondern etwa auch um das Sabbatgebot, das besagt: „Du sollst den gebotenen Ruhetag halten“ (»Sabbat« ist ein normatives Wort), aber nicht begründet, warum es ausgerechnet der 7. Tag ist.

Wert, der zum Guten wie zum Schlechten dienen kann; die „Umgangssprache“ mag aber bisweilen anderes insinuieren.

Wenn S. behauptet, eine teleologische Ethik könne den besonderen Charakter von Ausdruckshandlungen „nicht angemessen begreifen“ (394), weil das ihren „ursprünglichen Theorierahmen ... sprengen“ (397) würde, dann fragt sich, was hier „ursprünglich“ bedeutet. Ist das rein zeitlich gemeint oder gibt es für eine Theorie eine Art normativen Ursprung? Bedeutet die Berücksichtigung eines bisher nicht oder wenig beachteten Aspekts eine *mutatio substantialis*? Wieso hat R. Ginters in seiner einschlägigen Monographie (397, Anm. 150) den „Rahmen“ gesprengt? Ausdruckshandlungen nehmen zu bestimmten Werten oder Übeln Stellung; und wo man sich auf Werte bezieht, denkt man teleologisch. S. entzieht sich dieser Einsicht, indem er fälschlicherweise von den „in sich schlechten Handlungen“ solche unterscheidet, bei denen nur die *äußeren* Folgen zählen. Es gibt auch „innere“ Folgen. Es gibt nämlich keine klare Trennung zwischen der Handlung und ihren Folgen, da es handlungsbeschreibende und nicht-handlungsbeschreibende Folgen gibt. Wo ich eine Handlung als »Vergiften« oder »Ermorden« beschreibe, ist mindestens eine Folge, der Tod, schon mit eingeschlossen, also eine „innere“ Folge. Wer das als „in sich schlechte“ Handlung bezeichnet, hat den vielen Bedeutungen dieses Terminus eine weitere hinzugefügt.

Ein Hinweis in eigener Sache: S. bemerkt mit Recht, dass die Unterscheidung von tatsächlichen und voraussehbaren Folgen die Frage offen lasse (389, Anm. 136), „inwieweit die sicher voraussehbaren Wirkungen fremder Handlungen bei der Bewertung der sittlichen Richtigkeit des eigenen Handelns berücksichtigt werden müssen“. Dazu habe ich mich in dieser Zeitschrift bereits geäußert.⁸

Zum Schluss bringt S. die spezifisch theologische Perspektive ein unter dem Titel: „Die Freundschaft des Menschen mit Gott als Ziel des Gesetzes“. Es geht u.a. um den biblischen Sinn der göttlichen Gebote, die Frage nach dem Ursprung des moralischen Sollens und das letzte Ziel des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott.⁹

8 Wolbert, Werner, Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich? Vom Prinzip der „dazwischentretenden Handlung“, in: SaThZ 2 (1998) 172-182.

9 Wenn S. über Kant sagt (45), dieser sehe „die Morallehre des Christentums durch eine jenseitsorientierte Lohnerwartung korrumpiert“, bedarf das wohl einer Präzisierung. Kants Bedenken beziehen sich auf (theoretische) Darlegungen des christlichen Ethos, nicht auf dieses selbst. Schließlich heißt es in der KPV (V 127f): „Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Gnüge thut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d.i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines continuirlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit, d.i. Beimischung vieler unächter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur

S.s Werk ist ein wichtiger Beitrag, der Kernthemen der moraltheologischen Debatten der letzten Jahrzehnte aufgreift und diskutiert. In einem verständlichen Stil geschrieben, kann er sowohl als Lehrbuch für Studierende dienen wie auch als erste Orientierung für LeserInnen ohne einschlägige Vorkenntnisse. Das Buch macht vertraut mit repräsentativen zeitgenössischen Positionen. Bei der Darstellung wie auch der Diskussion konkreter Probleme wie etwa Justizmord, Folter, Selbsttötung gäbe es noch manches zu kommentieren. Der (vermutlich vom Verlag zu verantwortende) Umschlagtext empfiehlt das Buch mit den Worten: „Ein großer Entwurf, der das Verständnis von Ethik verändert“; letzteres dürfte wohl vom Vorverständnis der LeserInnen abhängen.

Werner Wolbert

GROTEFELD, Stefan, Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft (Forum Systematik 29), Kohlhammer Verlag Stuttgart 2006, 391 p., geb., 39,- Eur [D], ISBN 978-3-17-019551-6.

In den USA gibt es eine von liberalen Philosophen wie John Rawls, Robert Audi oder Ronald Dworkin angestoßene Debatte über die Rolle religiöser Argumente in der Öffentlichkeit, wobei diese solche Argumente weithin aus öffentlichen Diskussionen verbannen wollen. Über das Ausmaß solchen Ausschlusses gibt es dabei unterschiedliche Meinungen. Beschränkt Rawls diesen Ausschluss auf „constitutional essentials and matters of basic justice“, so hat etwa in Österreich H. Pauer-Studer solchen Ausschluss auch für die Arbeit von Ethikkommissionen gefordert. Solche ausdrückliche Forderung wird im deutschen Sprachraum bisher nur vereinzelt gestellt, was aber nicht bedeutet, das entsprechende Problem sei nicht präsent oder virulent.

Insofern ist es verdienstvoll, wenn Stefan Grotefeld (= G.), Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Zürich, sich dieses Themas in seiner Habilitationsschrift annimmt. Nach einer Einleitung gibt er zunächst in Kap. 2 einen Überblick über die Positionen der verschiedenen Autoren in den USA, systematisiert nach folgenden Kriterien: Begründungen, Gegenstände, Formen, Kontexte, Adressaten. Das ist für alle, die sich mit dieser Frage befassen wollen, ein äußerst nützlicher Überblick, der zur Orientierung hilft und die Lektüre erleichtert. Im 3. Kapitel präsentiert G. die Positionen von 6 protestanti-

Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig läßt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt.“