



⇒ Christoph Hüenthal

Eberhard Schockenhoff: Grundlegung der Ethik

Wer sich heutzutage an einer Grundlegung der theologischen Ethik versucht, muss einen langen Atem haben und ziemlich tief ansetzen. Zumindest dann, wenn er (tatsächlich oder vermeintlich) fundamentale Wahrheiten nicht bloß lautstark verkündigen will, sondern als substanzielle Beiträge zu einer Debatte betrachtet, die in den vergangenen vierzig Jahren erheblich breit geworden ist und an wissenschaftlichem Tiefgang enorm gewonnen hat. Dem jüngsten Buch des Freiburger Moraltheologen Eberhard Schockenhoff darf man ohne weiteres bescheinigen, dass es die von ihm zu Recht beanspruchte Eindeutigkeit weder unerträglich laut proklamiert noch über eine oberflächliche Gedankenführung billig erschleicht. Obwohl das Buch in einem angenehm unpräzisen Stil geschrieben ist, bewegt sich seine Argumentation doch ausnahmslos in jener begrifflichen Tiefenschicht, die dem ambitionierten Unternehmen einer ›Grundlegung‹ einzig angemessen ist. Dabei sind es nicht bloß die fundamentalsten Dimensionen von Theologie und Ethik, in die vorzudringen Schockenhoff sich unermüdlich anschickt, beeindruckend ist auch die historische und disziplinäre Breite seiner Ausführungen. Exegetische, philosophie- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge werden ebenso belichtet wie metaethische und (wenn auch nur exemplarisch) bereichsethische Problemstellungen.

Der Aufbau des Buches folgt zwei grundsätzlichen Vorentscheidungen. Im Gegensatz zu dem – wenigstens in der deutschsprachigen Moraltheologie – seit längerer Zeit vorherrschenden

Trend, sich vorrangig mit Normfragen zu befassen, entscheidet sich der Autor aus historischen wie sach-

lichen Gründen für einen tugendethischen Zugang, dem normethische Betrachtungen prinzipiell nachzuordnen seien (vgl. 25ff.). Entsprechend bietet der erste Teil des Buches eine umfangreiche Tugendlehre, während der zweite eine (nicht minder umfangreiche) Normtheorie entfaltet. Neben diesen *ethischen*, sich in der Haupteinteilung des Buches niederschlagenden Festlegungen, trifft der Autor auch eine *theologische* Vorentscheidung, die den inneren Aufbau der beiden Teile bestimmt. Schockenhoff zufolge lassen sich nämlich zwei grundverschiedene, miteinander nicht zu vermittelnde Stile von Theologie unterscheiden: Entweder man setzt bei der alles bestimmenden Wirklichkeit Gottes an und versucht in ihrem Licht, Aussagen über Mensch und Welt zu treffen. Oder man beginnt beim Menschen und fragt nach dessen Hinordnung auf die göttliche Offenbarung. Schockenhoff entscheidet sich für den zweiten Teil der Alternative, also für einen Mitvollzug der ›anthropologische Wende‹ und setzt daher entschieden beim Menschen an. Für die beiden Teile des Buches folgt daraus, dass die jeweils abschließende theologische Gesamtdarstellung der tugend- bzw. normethischen Überlegungen nicht ohne eine vorgängige Erörterung der entsprechenden philosophischen Sichtweise zu gewinnen ist (vgl. 22). Die Doppelung von philosophischer und theologischer Frageperspektive darf dem Autor zufolge jedoch nicht als bloßes Neben- oder gar Übereinander verstanden werden, sondern bietet vielmehr zwei aufeinander bezogene Hinsichten auf ein und dieselbe Sache.

Den Vorentscheidungen entsprechend beginnt Schockenhoff mit einer Darstellung der philosophischen Tugendethik, und zwar mit einem rekonstruktiven Nachvollzug der aristotelisch-thomanischen Variante. Für diese steht bekanntlich das gute Leben oder das Glück des Menschen im Mittelpunkt. Ein gutes Leben, so lautet Schockenhoffs These, liegt immer dann vor, wenn der Mensch sich dem Anspruch der Wirklichkeit stellt (vgl. 131f.). Dies tut er, indem er, unter Anleitung der Klugheit, alle wesentlichen Erfahrungsbereiche seiner Existenz zur Entfaltung und Vervollkommnung bringt. Obwohl auch andere Einteilungsvorschläge diskutiert werden (vgl. 109–112), gelangt der Autor doch zu der Auffassung,

dass das Schema der vier Kardinaltugenden hierfür eine angemessene Topik bzw. einen adäquaten Grundriss bietet, weil sich alle Erfahrungsbereiche und Entfaltungspotenziale des Menschseins vollständig darin abbilden lassen (vgl. 115). Unter Anleitung der – bisweilen als praktische Vernunft gedeuteten und damit nicht nur instrumentell, sondern auch als zwecksetzend verstandenen – Klugheit sollen alle menschlichen Entwicklungsmöglichkeiten so auf das Gute hingeordnet werden, dass es zu einer Übereinstimmung sämtlicher Handlungsdimensionen kommt. »Die Tugenden«, schreibt Schockenhoff, »bewirken immer ein Zweifaches: die habituelle Ausrichtung der Erkenntniskräfte auf das Vernunftgemäße und die affektive Bereitschaft, das als vernunftgemäß Erkannte unter Beteiligung aller Handlungspotenziale auch zu vollbringen« (65).

Obgleich die tugendethischen Überlegungen bis hierher völlig überzeugend sind, drängt sich doch eine Frage auf, die später, beim Übergang von der Tugend- zur Normtheorie, noch einiges an Schärfe gewinnen wird. Neben der intrinsischen Verbindung von Tugend und *eudaimonia* findet sich nämlich bei Aristoteles schon der Hinweis, dass ein gutes Leben, wenn auch zum geringeren Teil, von *äußeren Bedingungen* abhängt, die nicht unbedingt in der Macht des Handlungssubjekts liegen (vgl. NE 1099a 31 – 1099b 8). Der Autor geht auf diesen Aspekt des guten Lebens kaum ein, obwohl sich von hier aus die Frage nach den sozialen und kulturellen Bedingungen gelingenden Lebens durchaus nahe gelegt hätte. Zwar hat er Recht mit seinem Hinweis, dass die Verwirklichung gerechter Strukturen auf individuelle Motivationspotenziale angewiesen ist, die normethisch nicht herzustellen sind, institutionelle Gerechtigkeit ist, mit anderen Worten, ohne die Tugend der Gerechtigkeit nicht zu haben (vgl. 113f.). Aber das Umgekehrte stimmt eben auch: Gelingendes Menschsein ohne die entsprechenden sozialen und kulturellen Voraussetzungen dürfte für die meisten kaum dauerhaft möglich sein.

Die bislang ausschließlich auf der moralphilosophischen Ebene angesiedelten Überlegungen verlangen Schockenhoff zufolge

spätestens dann nach einer tiefgreifenden ›Umformung‹, wenn man tugendhaftes Handeln nicht nur im Rahmen einer sich selbst genügenden Praxis verortet, sondern auch als dauernde Antwort auf das göttliche Heilshandeln begreift. In diesem Zusammenhang stößt man freilich auf das auch aus anderen theologischen Kontexten bekannte ›Denkformproblem‹, nämlich auf die Tatsache, dass der Tugendbegriff biblisch allenfalls marginal bezeugt ist und sich daher kaum zur theologischen Explikation des christlichen Lebensvollzugs zu eignen scheint. Wenn Schockenhoff dieses Unbehagen bei der Verwendung von griechisch-philosophischen Kategorien vor allem als ein Problem der protestantischen Theologie ansieht, so hat er, historisch gesehen, zweifellos Recht, auch wenn heute mitunter ähnliche Vorbehalte auf katholischer Seite mindestens ebenso hartnäckig vorgetragen werden. Schockenhoff jedenfalls will die Plausibilität einer theologischen Rezeption des Tugendbegriffs ausdrücklich ›in ökumenischer Perspektive‹ einsichtig machen.

Dazu zeigt er zunächst, wie Luther die zirkuläre Tugendauffassung des Aristoteles aufbrach, indem er die Frage nach dem *Anfang* der Gerechtigkeit stellte. Während Aristoteles nämlich kein ernsthaftes Problem darin gesehen zu haben scheint, dass die Tugend der Gerechtigkeit einerseits durch eine langwierige Einübung ins gerechte Handeln erst *erworben* wird, und ebendiese Tugend andererseits auch eine notwendige *Voraussetzung* jedes gerechten Handelns bilden soll, trieb Luther dieses Paradox erst ins Extrem und verlegte dann den Beginn des gesamten Prozesses konsequenterweise ins gerechtmachende Handeln Gottes, also in einen externen Eingriff (vgl. 158). Damit blieb er nach Schockenhoff aber auf halbem Weg stehen. Denn Luther begnügte sich mit der Feststellung, dass der Glaube zum rechten Tun befähige, wohingegen er nicht mehr danach fragte, worin sich das neue Können nun konkret äußere. Für Schockenhoff war Thomas mit seiner Aneignung des aristotelischen Tugendverständnisses hier schon einen bedeutenden Schritt weiter, weil ihn eben auch die Frage umtrieb, »wie sich der Glaube in ein neues Können hinein übersetzt« (162). Gibt man hierauf eine tugendethische Antwort,

so kann die Gnade Gottes als »Geschenk eines neuen Könnens« (164) und jede die Person von Grund auf umformende Tugend als ein *habitus infusus* begriffen werden. Die anthropologischen Wirkungen der zuvorkommenden Gnade Gottes sind folglich – nun ökumenisch durchaus vermittelbar – tatsächlich am besten im Rahmen einer Tugendethik zu explizieren.

Die eingegossen Tugenden, die die erworbenen Tugenden unterfangen, durchwirken und das neue Können auf die endgültige Gemeinschaft mit Gott hin finalisieren sollen, sind Glaube, Hoffnung und Liebe. Ihrer Darstellung widmet Schockenhoff fast ein Viertel des gesamten Buches. Trotz vieler wertvoller, ja zum Teil sogar ergreifender Einsichten durchzieht diese Abschnitte aber auch eine eigentümliche Spannung, die sich vielleicht am besten am Beispiel der Liebe verdeutlichen lässt. Die Liebe, so meint der Autor zu Recht, sei »der sittliche Grundakt der Person, der als Ursprung, Form und Ziel hinter allen konkreten Einzeltaten steht, um sich in diesen und durch diese zu verwirklichen« (244). Tatsächlich wird man die unbedingt liebende Bejahung des Andern als *den* Grundvollzug aller Moralität betrachten müssen. Für ein christliches Verständnis von Gottes- und Nächstenliebe ist es nach Schockenhoff nun charakteristisch, dass es hier um geschenkte Möglichkeiten geht. Wörtlich schreibt er: »Gottes Liebe *bewirkt* in uns das Wunder der Liebe, so dass der aktive Selbstvollzug der Person von der Gnade getragen ist, die wir uns nicht selber geben können. Diese *grundlegende Passivität*, die der Gabe des neuen Könnens vorausgeht [...], markiert die entscheidende Differenz zu einem rein humanitären Ethos der Liebe [...] (245, Hervorhebungen von mir, C.H.). Abgesehen von der Frage, ob Nichtchristen dann vielleicht gar nicht wirklich lieben können, werfen diese Aussagen auch das uralte theologische Problem auf, wie das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Können im Innersten zu denken ist. Zwar weist Schockenhoff wenig später zu Recht darauf hin, dass eine theologische Theorie der Liebe, »die auf die Annahme zuläuft, dass der Mensch durch das Wunder der Liebe in seinem Personsein ausgelöscht und auf ein nur passives Geschehenlassen reduziert wird, [...] eine Zumutung für das

Denken und mit dem christlichen Gottesbild unvereinbar [wäre]« (252). Aber die entscheidende Frage lautet doch, was genau diesen Kern des menschlichen Daseins ausmacht, der vom göttlichen Gnadenhandeln zwar angesprochen und umworben, in seinem Selbststand aber auch vorausgesetzt und vorbehaltlos anerkannt wird. Ohne eine – wie immer theoretisch zu konzipierende – Idee der Freiheit wird sich dieses Problem kaum befriedigend lösen lassen. Als ›Geschenk‹ muss das neue Können in einer durch keine vorgängige Bedingung bereits festgelegten Freiheit vom Menschen angenommen und angeeignet werden, damit es in ihm wirksam werden kann. Natürlich lässt sich auch diese Idee unbedingter Freiheit noch einmal schöpfungstheologisch einholen, nämlich als eine von Gott im Schöpfungsakt freigelassene Freiheit. Aber schon der Akt des Freilassens ist als eine liebende Selbstbeschränkung zu verstehen, in der Gott sich freiwillig dem Risiko des menschlichen Freiheitsmissbrauchs aussetzt. Nur auf diese Weise eröffnet er nämlich überhaupt die Möglichkeit, dass der Mensch da, wo er Gott und den Nächsten wirklich liebt, dies auch aus wahrhaft freier Zuwendung tut. In den Abschnitten über die theologalen Tugenden finden sich freilich genügend Äußerungen, die ein solches Freiheitsverständnis zumindest nicht ausschließen. Auf der anderen Seite spricht Schockenhoff aber auch immer wieder undifferenziert von einer ›Teilhabe‹ menschlicher Liebe an der Liebe Gottes (vgl. 262f.) oder davon, dass menschliche Gottesliebe ihrer »ontologischen Möglichkeit« nach die liebende Selbstmitteilung Gottes voraussetzt (266). Nun sind derlei Aussagen ja nicht falsch. Ohne einen klaren Begriff von menschlicher Freiheit bleiben sie aber ambivalent und drohen immer wieder im Sinne einer gänzlichen Aufhebung menschlicher Eigenständigkeit missverstanden werden zu können.

Etwas ähnliches gilt auch für Schockenhoffs Verständnis der göttlichen Freiheit. Einerseits besteht er mit Thomas darauf, dass der Wille Gottes nichts anderes sei als das ewige Gesetz, dass Erkennen und Wollen in Gott identisch seien, »so dass der Wille Gottes auch im Blick auf das Leben seiner Geschöpfe von seiner

göttlichen Vernunft niemals abweichen *kann*« (539, Hervorhebung von mir, C.H.). Andererseits betont er, Gottes Freiheit müsse »als freie Selbstbindung seines Handelns und als Ausdruck seiner bleibenden Treue verstanden werden« (543). Gilt Letzteres zu Recht, so lässt sich das Geheimnis der göttlichen Liebe eben nicht im Sinne einer ontologischen Notwendigkeit auflösen, der zufolge Gott seinem innersten Wesen nach nicht anders als lieben *kann*, sondern das unergründbare Geheimnis seiner Liebe besteht gerade darin, dass er in Ewigkeit nichts anders *will*.

Solche Bemerkungen sprechen, wie gesagt, keineswegs gegen die grundsätzliche Aussageabsicht des Buches. Sie machen aber auf eine Spannung aufmerksam, die vermutlich daraus resultiert, dass Schockenhoff sein eigenes Ethikverständnis über weite Strecken als getreue Relektüre thomanischer Vorgaben verstanden wissen möchte. Wo man diesen Vorgaben trotz bester Absichten heute nicht mehr folgen kann, kompensiert er die entsprechenden Unzulänglichkeiten durch das Einführen moderner Argumentationsfiguren, deren oft beabsichtigte Unvereinbarkeit mit der mittelalterlichen Denkform er jedoch stillschweigend übergeht.

Vergleichbare Spannungen zeigen sich auch im zweiten Teil des Buches. Im erneuten Anschluss an Thomas wartet Schockenhoff hier allerdings zunächst mit einer bestechenden Erklärung dafür auf, warum die Tugendethik überhaupt einer normethischen Ergänzung bedarf. Denn eigentlich hat der vollkommen Tugendhafte ja jede vernünftige Handlungsbegründung längst in seine affektiven und motivationalen Daseinsschichten übernommen und benötigt folglich keine externe Anleitung zum richtigen Handeln mehr. In erster Linie sind normethische Überlegungen für den Autor daher auch als ein Reflexiv- und Explizitmachen impliziten Tugendwissens aufzufassen. Da die meisten Menschen nun aber nicht vollkommen tugendhaft sind, ist eine solche Explizitierung in ethischer Hinsicht auch notwendig. Während der Tugendhafte bei Aristoteles nämlich das Vernünftige erstrebt, *weil* sein Streben immer schon vernünftig ist, will Thomas auch dem weniger

Tugendhaften in diesen Zirkel hineinhelpen, indem er durch eine normative Auslegung des von Natur aus Vorgegebenen deutlich macht, wonach man vernünftigerweise Streben *sollte* (vgl. 309f.). So elegant dieser Rekurs auf Thomas auf den ersten Blick auch sein mag, Schockenhoff mutet sich damit doch die gewaltige Aufgabe zu, den gesamten normethischen Teil als eine reflexive Entfaltung impliziten Tugendwissens auszugeben, wobei der Ertrag dieser Bemühungen wiederum vollständig in Tugendwissen überführbar sein soll.

Insofern gibt diese entscheidende Nahtstelle des Buches auch ein weiteres Mal Anlass zu der Frage, ob es prinzipiell ausreicht, die kognitiven Gehalte der Normethik nur auf dem Weg ihrer tugendethischen Wiederaneignung umsetzen zu wollen. Die Möglichkeit eines tugendhaften, guten und glücklichen Lebens hängt ja nicht unwesentlich von äußeren Umständen ab, und man wird – wengleich aus je unterschiedlichen Gründen – ernsthaft bezweifeln dürfen, dass die Lebensbedingungen in armen, sich entwickelnden oder auch hochmodernen Gesellschaften heutzutage so geartet sind, dass das im ersten Teil mustergültig vorgeführte Tugendideal von den meisten Menschen auch nur annähernd gelebt werden *kann*. Da Schockenhoff gewiss keine elitäre Ethik vorschwebt, hätte er sich über die institutionellen und strukturellen Voraussetzungen gelingenden Lebens durchaus ein paar Gedanken machen dürfen. Entscheidend ist nun, dass auch diese strukturellen Voraussetzungen am Maßstab moralischer Normen auszurichten sind. Die Resultate normethischer Überlegungen finden folglich nicht nur im tugendhaften Handeln, sondern auch in gerechten Institutionen ihren Niederschlag. Als Voraussetzungen gelingenden Lebens dienen sie damit nicht weniger der Tugend, als wenn sie den volitiven und affektiven Seelenkräften unmittelbar einverleibt werden, aber sie tun dies auf eine subsidiäre Art und Weise, indem sie nämlich die ökonomischen, politischen, kulturellen und sozialen Lebensbedingungen so zu ordnen helfen, dass ein gutes Leben für viele möglich wird.

Redlicherweise sollte man einem Autor freilich nicht in erster Linie das vorwerfen, was er alles nicht getan hat, sondern sich lieber an das Gesagte halten, wobei sich die Reklamation des sozialetischen Desiderats ohnehin nicht als prinzipieller Einwand gegen die primär tugendethische Deutung von Normen versteht, sondern eher als vorsichtiger Hinweis auf mögliche – wenn auch unerlässliche – Ergänzungen aufgefasst werden kann. Davon unberührt bleibt freilich eine gewisse Skepsis gegenüber der These, normative Gehalte ließen sich *ausschließlich* als eine Explikation dessen begreifen, was dem Menschen von Natur aus vorgegeben ist und was daher als anthropologische Rahmenbedingung jedes tugendhaften Strebens begriffen werden kann. Nicht von ungefähr verbindet Schockenhoff diese These mit einem emphatischen Plädoyer für die Position des *metaethischen Realismus*, und zwar in seiner *naturalistischen* Variante. Da dieser Ansatz einerseits eine starke Form des Kognitivismus repräsentiert und andererseits, insbesondere in seinen jüngsten Spielarten, eine unübersehbare Affinität zur Tugendethik erkennen lässt, erweist er sich als idealer Theorierahmen für Schockenhoffs Vorhaben, die von der Tugendethik vorausgesetzte Natur als jenes Ensemble moralischer Sachverhalte auszugeben, an dem sich der Wahrheitswert moralischer Urteile allein bemisst. Im naturalistischen Realismus weiß sich, mit anderen Worten, die Option für einen universalistischen und wahrheitsfähigen ethischen Kognitivismus ebenso aufgehoben wie die These von der Normativität der Natur. Angesichts dieser Vorgaben kann es kaum überraschen, dass Schockenhoff bei seinem an sich unterstützenswerten Feldzug gegen nonkognitivistische, skeptizistische und relativistische Positionen einerseits und seinem Versuch, den Vorwurf des ›naturalistischen Fehlschlusses‹ zu entkräften, andererseits ausgerechnet John McDowell als seinen wichtigsten Gewährsmann heranzieht. Immerhin ist es McDowell, der den szientistischen Reduktionismus der Naturwissenschaften derzeit wohl am prominentesten bekämpft und demgegenüber eine ›Wiederzauberung der Natur‹ einfordert, in der für den Tugendhaften auch normative Gehalte wahrnehmbar sein sollen. In ähnlicher Weise äußert sich auch Schockenhoff. Im Wesentlichen läuft seine

Argumentation darauf hinaus, dass es »Grundmuster menschlichen Gedeihens und Wohlergehens« gibt, die spezifisch menschliche Bedürfnisse und Fähigkeiten zu Erfüllung bringen« (327). Nimmt man solche Grundmuster für das Gute, das im faktischen Sein des Menschen schon angelegt, aber noch nicht voll verwirklicht ist, so lässt sich aus dem Wissen um die noch nicht realisierten Möglichkeiten auch eine Vorstellung davon gewinnen, mittels welcher Maßnahmen die Zielvorgabe letztlich zu erreichen ist. Sofern das Gute im Menschsein immer schon mitgesetzt ist, besitzen die zu seiner Aktualisierung erforderlichen Maßnahmen einen verpflichtenden Charakter, womit ein moralisches Sollen prinzipiell begründet ist (vgl. 355). Schockenhoff meint: »Der Generalvorwurf an eudämonistische Moraltheorien, sie verfügten über kein normatives Prinzip und könnten daher kein moralisches Sollen begründen, trifft einen tugendethischen Ansatz nicht, der den fordernden Anspruch des Guten als Pflicht zur Entwicklung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten einer vernunftgemäßen Existenz versteht« (357).

Einerseits fällt es schwer, diese Art von naturalistischem Realismus nicht als metaethische Rahmentheorie für einen ethischen Kognitivismus anzuerkennen, denn dem generellen Verständnis vom menschlichen Wohlergehen lassen sich im Angesicht des faktischen Daseins in der Tat wahrheitsfähige und allgemeingültige Sollenssätze entnehmen. Auf der anderen Seite fällt es aber mindestens ebenso schwer, hierin schon eine *zulängliche* Fundierung moralischen Sollens zu erkennen. Obschon man es Schockenhoff ausdrücklich als großes Verdienst anrechnen muss, die wohlfeile Rede vom unversöhnlichen Pluralismus des Guten ein Stück weit aufgebrochen und demgegenüber eine Reihe substantieller Konstanten benannt zu haben, gelangt diese Form des Sollens doch nie über jene hypothetische Gestalt hinaus, die Kant schon als ›assertorische Imperative‹ bzw. als ›Ratschläge der Klugheit‹ bezeichnet hatte (GMS BA 42f.). Mögen Philosophen wie McDowell auch etwas anderes behaupten, auf der Grundlage eines naturalistischen Realismus lässt sich die Unbedingtheit des moralischen Sollensanspruchs nicht konsistent zu Ende denken.

Nun könnte man (was ja oft genug getan wird) den kantischen Rigorismus als realitätsferne Monstrosität abtun und weniger anspruchsvolle Formen des Sollens für ausreichend erklären, zumal auch diese, wie man sieht, durchaus kognitivistisch zu verantworten sind. Genau das tut Schockenhoff aber nicht. Zwar definiert er moralische Normen zunächst tatsächlich als »verbindliche Aussagen darüber [...], wie der Mensch in den einzelnen Lebensbereichen dauerhaftes, verlässliches Glück erreichen kann« (359). Aber im Zuge einer instruktiven Auseinandersetzung mit alternativen Ansätzen der Normbegründung lassen einige – gleichsam unter der Hand eingeführte – Differenzierungen dann doch aufhorchen. Der Terminus »deontologisch«, so Schockenhoff, stehe nämlich für unterschiedliche Ebenen der Begründung. Während z. B. die Sexualnormen des kirchlichen Lehramts von gehaltvollen anthropologischen Voraussetzungen ausgingen und Handlungsziele benannten, »die der wesensgemäßen Entfaltung des Menschseins und seiner spezifischen Anlagen« dienten, gebe es auch »deontologische Handlungsverbote, die die unhintergehbaren Mindestvoraussetzungen sittlicher Freiheit schützen«, und nur diese seien »in dem Sinne ausnahmslos gültig, dass sie sich von keinem Standpunkt aus widerspruchsfrei bestreiten lassen; ebenso gehören kommunikative Grundnormen, die sich aus der Anerkennung des anderen als eines mir ebenbürtigen Mitmenschen ergeben, zu den Einsichten der praktischen Vernunft, die jedem Menschen unmittelbar einleuchten« (419). Mit diesen Bemerkungen werden dem bislang (angeblich) einzig verfolgten Weg der Normbegründung offensichtlich mindestens zwei weitere Möglichkeiten zur Seite gestellt, von denen zumindest die erste schwerlich als bloße Explikation gelingenden Lebens und impliziten Tugendwissens gedeutet werden kann. Denn wenn das Gute sich tatsächlich nur von der Vollendungs-gestalt des faktischen Daseins her bestimmte, würden moralischen Normen auch nur unter der Bedingung des Faktums und seiner realen Möglichkeiten gelten. Eine moralische Norm zur Erhaltung ebendieses Faktums und seiner Möglichkeiten selbst ließe sich dagegen nicht mehr begründen. Offenbar wird an dieser Stelle jener Punkt berührt, an dem sittliche Freiheit als ein formal

unbedingter Vollzug aufschient, als ein Vollzug also, der in seiner Unbedingtheit zunächst sich selbst bejaht um sodann auch die materialen Bedingungen seiner empirischen Verwirklichung sowie die naturhafte, aber damit eben immer auch interpretationsoffene Vollendungsgestalt seiner Realisierung anzuerkennen. Jede – lediglich unter der Bedingung des naturhaft Vorgegebenen – gültige Norm findet also in der Selbstbejahung sittlicher Freiheit ihre unbedingte Begründung. Obwohl der Autor selbst einräumt, dass ein Schutz der Mindestvoraussetzungen sittlicher Freiheit nur mit Hilfe transzendentaler Argumente zu rechtfertigen ist, geht er auf die damit gegebene Spannung nicht näher ein. Lautete seine ursprüngliche Begründungsfigur: Glücklich-sein-Können impliziert die sittliche Forderung, alles zu tun, um wahrhaft glücklich zu sein, so bewegt er sich nun auf einer Ebene, wo das Glücklich-sein-Können selbst als moralische Forderung erkennbar wird. Wie sich die beiden Ebenen zueinander verhalten, wird aber nicht mehr konsequent thematisiert. (Dazu passt, dass Schockenhoff bereits im ersten Teil des Buches [vgl. 129f.] auf Kants berühmtes Beispiel vom wollüstigen Menschen eingeht [vgl. KpV A 54]. Zu Recht bemerkt er, dass es Kant dort um einen Aufweis unbedingten Sollens sowie des darin implizierten Könnens gehe. Unverständlicherweise lässt er in seinem Zitat aber gerade die Sinnspitze der gesamten Passage weg, nämlich das wenig erbauliche Ansinnen des Fürsten, der Wollüstige möge durch seine Falschaussage einen Unschuldigen ins Verderben schicken, weil ihm andernfalls selbst der Tod drohe. Nur aufgrund dieser Omission kann Schockenhoff bei Kant eine unzulängliche Argumentation diagnostizieren, die bloß auf einen Widerstreit verschieden starker Triebe hinauslaufe. Hätte er den Skopus der Parabel dagegen wirklich Ernst genommen, wäre ihm schon hier eine Auseinandersetzung mit der Frage, wie sich unbedingte Freiheit zum Glücksstreben verhält, nicht erspart geblieben.)

Der letzte Abschnitt des Buches ist dem Thema »Freundschaft mit Gott« gewidmet. Diese Freundschaft wird als letztes Ziel aller normativen Bestimmungen identifiziert. Dabei lässt Schockenhoffs Verhältnisbestimmung von Moral und Glaube nichts an Eindeutig-

keit zu wünschen übrig, und man wird Aussagen wie etwa der folgenden nur vorbehaltlos zustimmen können: »Die Einsicht in den Anspruch moralischer Normen setzt weder den Glauben noch die Annahme der Offenbarung voraus; sie ist vielmehr aufgrund jener ersten Prinzipien möglich, die von der praktischen Vernunft auf eigenständige Weise erfasst werden. Für die Erkenntnis grundlegender moralischer Forderungen im Bereich des menschlichen Zusammenlebens ist daher nicht der Glaube, sondern die natürliche sittliche Vernunft des Menschen verantwortlich (533). Hin und wieder taucht zwar auch auf diesen Seiten der Partizipationsgedanke in einer Form auf, die eine gewisse Tendenz zum Monismus und damit zur Herabminderung menschlicher Freiheit vermuten lässt (vgl. 538f.), aber mit diesen Erwägungen befindet sich Schockenhoff erstens in guter Gesellschaft, und zweitens finden sich daneben auch immer wieder Aussagen, die doch eine gewisse Selbständigkeit der menschlichen Freiheit nahe legen. Zum Schluss mündet auch der normethische Teil in eine Theorie der Liebe, die – und das ist wiederum eine der großartigen Einsichten des Buches – unbedingtes Sollen mit dem Streben nach Glück verbindet. Wer liebt, liebt Gott und den Nächsten ja nicht in erster Linie wegen des Glücks, das diese Liebe verheißt, sondern aus einer unbedingten Zuwendung zum Geliebten heraus. Zugleich gilt aber auch: »Wer von der Liebe reden will, muss von dem Glück reden, das sie bewirkt, anders geht es nicht« (564). Wer daher liebt, lässt sich *unbedingt* (also gerade nicht unter der Bedingung, selbst glücklich zu werden) *beanspruchen*, was nichts anderes heißt, als dem unbedingten moralischen Sollen zu entsprechen. Auf der anderen Seite will die Liebe das Glück des anderen, und zwar so, dass sie im Glück des anderen ihr *eigenes Glück* findet. In unbedingter Liebe fallen Glück und Moral also zusammen.

Schockenhoff – das darf man zum Schluss ohne Einschränkung feststellen – hat ein großes Buch geschrieben. Nicht auszuschließen, dass es bald in einer Reihe mit den bedeutendsten Entwürfen der theologischen Ethik genannt wird, denn der Reiz, den es mit vielen Klassikern gemein hat, liegt darin, eine perma-

nente Herausforderung zu sein. Man kann es einerseits nicht lesen, ohne immer wieder Spannungen zu vermuten, mit ihm zu streiten und sogar beherzten Widerspruch anzumelden. Insbesondere wird man nie den Eindruck nicht los, dass der gesamte Ansatz dem neuzeitlichen – und hier vor allem dem kantischen – Denken weit mehr verpflichtet ist, als er sich selbst eingestehen möchte. (Vielleicht wird hier ja das in der Einleitung angekündigte Buch über Freiheitsvollzug und Handlungstheorie für etwas mehr Klarheit sorgen.) Auf der anderen Seite ist man aber auch genauso dankbar für die konzise Darstellung der Tugendethik, für die biblischen Grundlegungen, für die klaren Aussagen zum Verhältnis von Moral und Glaube und vor allem für die unübertrefflichen Reflexionen zur Liebe. Doch egal, ob es nun eher die kritischen oder eher die zustimmenden Reaktionen sind, die das Buch hervorruft, in jedem Fall zwingt es zur Auseinandersetzung auf genau dem Niveau, auf den Grundlegendiskussionen in der theologischen Ethik eigentlich immer stattfinden sollten.

Zitationsvorschlag

Hübenthal, Christoph (2007): Rezension Eberhard Schockenhoff: Grundlegung der Ethik Ein theologischer Entwurf (Ethik und Gesellschaft 1/2007: Prekariat), Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/pdf-aufsaeetze/EuG_1_2007_Rez_2 (Zugriff am [Datum]).

Ethik und Gesellschaft ökumenische Zeitschrift für Sozialethik Ausgabe 1/2007: Prekariat

Hans-Jürgen Marcus

Soziale Exklusion – Erfahrung und Thema in den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden?!

Torsten Meireis

Wer lebt prekär?

Katrin Mohr

Sozialstaatliche Exklusionen

Norbert Wohlfahrt

Ausgrenzung durch Inklusionspolitiken

Andreas Fisch

Ausgrenzung und Leitkultur

Zur integrativen Funktion von »Parallelgesellschaften«

Matthias Möhring-Hesse

Diakonische Inklusion

Die Option für die Armen unter den Bedingungen des aktivierenden Sozialstaats

Peter Bartelheimer

»Lost in Translation«

Kann Sozialberichterstattung politiknah aufklären?
