

Die Moraltheologie sichtet ihre wahren Grundlagen

Von Josef Rief, Ellwangen

Die hier angezeigte Untersuchung¹, die ihrer Anlage und Intention nach alle Arbeiten zum Phänomen und zur Rechtfertigung des in den zurückliegenden Jahren vonstatten gegangenen Umbruchs im ethischen Denken und in der moralischen Praxis hinter sich läßt, kann als moraltheologisch grundlegende Äußerung nur im Kontext der bisherigen Äußerungen des Autors zu den Denkwegen der modernen Moraltheologie verstanden werden. Den Anreiz zur Lektüre des sehr voluminösen Bandes und das dafür notwendige Durchhaltevermögen müssen die Einsichten erzeugen, über die der Autor in bisherigen Veröffentlichungen bereits Rechenschaft gegeben hat. An seine neueste Untersuchung werden gewiß zuerst die Aristoteles- und Thomasforscher ihre Fragen stellen, um darüber Klarheit zu schaffen, was Aristoteles und Thomas gesagt und mit ihren Aussagen tatsächlich gemeint haben, aber durch die Inblicknahme seiner moraltheologischen Intentionen auch von seiten der Aristoteles- und Thomas-Interpreten wird deren kritisch angelegtes Bemühen um Texte und ihre Deutung nur gewinnen können. Martin Rhonheimer (= MR) kann jedenfalls zeigen, daß insbesondere Texte zu ethischen Grundfragen – auch solche in nicht-ethischen Zusammenhängen – die Entscheidung über unsichere und dunkle Passagen gegebenenfalls erst dann möglich machen und zu ihrem vollen, auch ethisch relevanten Gehalt führen, wenn sie vor dem Hintergrund einer gezielten philosophischen Durchdringung des sittlichen Handelns gelesen werden. Darauf hat MR seine Methode abgestimmt, in der er mit Rücksicht auf sein »Unterfangen«, das er als »höchst komplex« (27) bezeichnet, mehrere Prinzipien zur Geltung bringen muß. Derlei Absichten und Rücksichten machen die Lektüre seines Buches nicht gerade leicht.

1. Die Autonomie des sittlichen Subjekts als Gegenstand der moraltheologischen Diskussion

Der Autor, 1950 geboren, 1977 in Philosophie promoviert, 1983 zum Priester geweiht, gegenwärtig Professor für Ethik und politische Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Römischen Hochschule vom Heiligen Kreuz, stellt mit der hier angezeigten Untersuchung eine schon vor nahezu zehn Jahren erschienene Arbeit – nunmehr in extenso – in den Zusammenhang der philosophischen, besonders der ethischen Gedankenwelt des Aristoteles und des heiligen Thomas. Aus dieser Gedankenwelt, der über all die Jahre seines Schaffens hinweg alle erdenkliche Mühe

¹ Rhonheimer, Martin: *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik.* Berlin: Akademie-Verlag 1994. XVII und 611 Seiten. Gebunden 120,00 DM.

des Autors gegolten hat, ist diese frühere Arbeit tatsächlich auch herausgewachsen; MR hatte ihr den jedenfalls von der Sache her auf einen breiten wissenschaftlichen Diskurs zielenden Titel gegeben: *Natur als Grundlage der Moral*². In dieser Arbeit hatte sich MR mit der aus mancherlei Quellen und Systemen gespeisten modernen Moralthologie, d. h. der autonomen Moral und teleologischen Ethik, auseinandergesetzt. Diese Moralthologie, oft auch als Theologische Ethik bezeichnet, war vor allem im Namen einer auf ein rein wissenschaftliches Selbstverständnis des Menschen setzenden Handlungstheorie, die unter diesen Bedingungen zwangsläufig nur weltimmanent argumentieren kann, entworfen worden und konnte sich von wenigen Ausnahmen abgesehen mit viel Zustimmung sowohl von wissenschaftlicher Seite als auch von seiten kirchenamtlicher Vertreter einen inzwischen faktisch unangefochtenen Platz in der theologischen Lehre erobern. Daß diese Handlungstheorien für säkularistisches Denken offenstanden und offenstehen sollten, wurde von ihren Vertretern zu keinem Zeitpunkt in Abrede gestellt oder als Mangel angesehen. Im Gegenteil: Wegen ihres rein wissenschaftlichen Ansatzes, so wurde gesagt, würden sie auch jener Kritik standhalten, die es aus Glaubensgründen mit dem der Gegenwart gemäßen Wissenschaftsverständnis nicht halten kann. Die traditionelle Moralthologie, die sich an das kirchliche Lehramt zurückgebunden weiß, lag mit ihrer Kritik an der modernen Moralthologie beziehungsweise Theologischen Ethik – wie deren Vertreter sagen – also bereits von vornherein außerhalb der wissenschaftlich noch ernstzunehmenden Auseinandersetzung. Für die Vertreter einer autonomen Moral oder der teleologischen Ethik gab es in der Tat keine wissenschaftliche Notwendigkeit mehr, sich mit dieser Kritik zu befassen. In ihr sahen sie einfach nur geschichtlich interpretierbare Interessen am Werk.

Um diese theologisch untragbare Situation aufzuhellen und der traditionellen Moralthologie den Anspruch, Wissenschaft zu sein, wieder zurückzugewinnen, hat sich MR daran gemacht, die Grundlagen der traditionellen Moralthologie zu sichten und etwaige Klärungen und Richtigstellungen vorzunehmen. In Übereinstimmung mit der Lehrtradition der Kirche hatte MR die subjektivistisch überzogenen Theorien, die von der modernen Moralthologie über die Entstehung sittlicher Normen und über den Umgang mit ihnen vertreten wurden und zudem als eine auch von der Theologie geforderte oder doch theologisch mittragbare Lehre verstehbar gemacht werden sollten, an den verlässlichen Weg der abendländischen Geistigkeit und der moralthologischen Tradition zurückzubinden versucht. Er hatte näherhin auf die der menschlichen Natur inhärente, aber diese zugleich auch übersteigende praktische Vernunft hingewiesen, die sich zwar durchgängig in allen ihren Akten als die Vernunft des seiner selbst mächtigen und so über seine Natur sich erhebenden Menschen behaupten müsse, aber dabei sich ebenso durchgängig vor sich selber als praktische Vernunft zu rechtfertigen habe, wenn sie dem Anspruch des sittlich Guten und nicht nur dem theoretischen Anspruch des Richtigen genügen wolle.

² Die Arbeit trägt den Untertitel: Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik (Innsbruck–Wien: Tyrolia 1987).

MR war also nicht darauf aus, dem Menschen die Autonomie im Bereich des ihm naturhaft auferlegten sittlichen Engagements abzusprechen; es war ihm aber, und zwar aus sachlichen Gründen, sehr daran gelegen, auf der anthropologischen Grundlage der philosophischen und moraltheologischen Tradition auch die Vernunft selber, d. h. die praktische Vernunft, näherhin alle ihre auf sittliches Handeln zielenden inneren Vollzüge an ihre, die Gesetzlichkeit sittlichen Handelns zu wahren und auch dem einzelnen sittlichen Subjekt zugängliche Vernünftigkeit gebunden zu sehen. Aristoteles und Thomas von Aquin sind die Gewährsmänner, die MR in seiner Untersuchung mit dem Titel *Natur als Grundlage der Moral* für sein Verständnis der der praktischen Vernunft zukommenden Autonomie bemühte.

MR vermag dem Begriff Autonomie, wie er ihn verwendet wissen will, also durchaus einen der Würde des Menschen angemessenen Inhalt zu geben; er tut es mit der These, daß es die menschliche Vernunft ist, die durch Partizipation am göttlichen Gesetz das Naturgesetz konstituiert³.

Man kann den Erfolg dieses in den achtziger Jahren erschienenen Buches nicht überwältigend nennen – jedenfalls nicht bei den Vertretern der autonomen Moral und der teleologischen Ethik, es sei denn, man will deren Bereitschaft, von autonomer Moral im theologischen Kontext zu sprechen, bereits als Selbstkritik ansehen. Auf keinen Fall jedoch könnte diese etwaige Selbstkritik schon als Hinwendung zu der Moraltheologie angesehen werden, deren Grundlagen und Grundforderungen in der Enzyklika *Veritatis splendor* vom 6. August 1993 sowohl im Blick auf die folgeschweren Verkürzungen der praktischen Vernunft in den Theorien der teleologischen Ethik und autonomen Moral als auch gegenüber den Fehleinschätzungen in der gelebten neuen Moral herausgestellt wurden. Der Erfolg blieb MR jedoch nicht wegen der mangelnden Wissenschaftlichkeit seiner Darlegungen versagt, sondern weil eine Diskussion nicht stattfand. Der Autor des Buches *Natur als Grundlage der Moral*, dessen Intentionen in dem hier angezeigten neuen Werk *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis* allenthalben präsent sind, ohne jedoch den Gang der Untersuchung zu bestimmen, wurde aufgrund einer eigenartig stillschweigend zustande gekommenen Übereinkunft der Vertreter einer modernen Ansprüchen verpflichteten Moraltheologie kurzerhand den sogenannten Glaubensethikern zugerechnet. Mit diesen Moraltheologen aber brauchte man sich gemäß der Selbsteinschätzung und Akzeptanz der modernen Moraltheologie jedenfalls im deutschen Sprachraum nicht mehr auseinanderzusetzen; die theologische und die innerkirchliche Entwicklung waren über diese dem Glaubensethos verpflichteten Lehrer der christlichen Moral ja nachweislich hinweggegangen.

MR hatte sich gegen den Geist der Zeit vergangen, weil er der Moralverkündigung und -lehre der Kirche ihren angestammten Platz innerhalb der wissenschaftlichen Moraltheologie erhalten wollte. Man sah aber nicht und wollte wohl auch nicht sehen, daß MR dem modernen Menschen zugleich zu einer seinem freiheitlichen Selbstverständnis wahrhaft entsprechenden Kompetenz auch im Bereich christlicher Sittlichkeit verhelfen wollte. Der Anspruch, den die traditionelle Moraltheo-

³ Vgl. MR, *Natur als Grundlage der Moral* (siehe Anmerkung 2) 196–204, besonders 204.

gie mit Berufung auf die Eigenart der praktischen Vernunft gegenüber einem freischwebenden Verlangen nach Autonomie zu erheben hat, sollte aber durch seine Bemühungen nicht angetastet werden. MR stellte sich also nicht gegen die Autonomie des Menschen in sittlichen Entscheidungen; aber die Autonomie, für die er aus ethischen, also philosophischen, Gründen eintritt, versteht er als die nach den allgemeinen Grundprinzipien der Ethik zu rechtfertigende und gegebenenfalls erst zu entwickelnde Autonomie.

Wie MR ohne Zweifel richtig sieht, kann die sittliche Autonomie nie und nimmer eine Autonomie *gegen* die Vernunft der Sittlichkeit sein. Also tritt er – anders ausgedrückt – für eine sittliche Autonomie ein, in deren Inanspruchnahme sich der seiner selbst mächtige und darum auch vor sich selbst voll verantwortliche Mensch der sittlichen Gestalt der praktischen Vernunft unterwirft. Dieser Unterwerfungsakt ist philosophisch unverzichtbar; denn die praktische Vernunft kann in ihrer Ganzheit vom handelnden Subjekt nicht eingeholt werden. Was von der Vernunft einzuholen wäre, ist ein prakton, ein zu Tuendes, das als Sein-Sollendes durch die praktische Vernunft aufgrund ihrer Teilhabe am ewigen Gesetz in einem nach ethischen Kriterien vordringenden elektiven Prozeß konstituiert wird.

2. Die sittlich zu rechtfertigende Autonomie als philosophische Aufgabe

MR hat die Untersuchung mit dem Titel *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis* unter der Voraussetzung in Angriff genommen, daß die abendländische Geistigkeit durch Aristoteles und durch Thomas von Aquin zu einer Behandlung des mit diesem Titel bezeichneten Themas geführt worden ist, die es verdient, unbedingt festgehalten zu werden, und zwar um ihres Wahrheitsgehaltes willen (7–8). Mit diesem Gehalt an Wirklichkeitserfassung und -deutung ist, wie MR den Philosophen und den Moraltheologen mit Recht in Erinnerung ruft, dem ethischen Gedankengut des Aristoteles und heiligen Thomas eine die Jahrhunderte überspannende Reichweite gegeben, die darum von aktueller Bedeutung ist, weil sie ein klärendes Wort auch für eine Gesellschaft bereithält, die nicht mehr über anerkannte beziehungsweise durch das Gesetz für verbindlich erklärte Meinungen darüber verfügt, »was ... im Zusammenhang der menschlichen 'koinonia' als gut zu gelten habe« (596). Jedoch konnte sich MR unmöglich damit zufriedengeben, die Auffassungen des Aristoteles und des heiligen Thomas über den Zusammenhang zwischen praktischer Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis lediglich anhand einschlägiger Texte darzustellen. Dem standen sowohl die Aristoteles-Exegese älteren und neueren Datums als auch der Dissens bezüglich der Aristoteles-Rezeption durch Thomas entgegen. MR mußte den Nachweis bringen, daß die durch Aristoteles und Thomas maßgeblich geformte Geistigkeit nicht nur geschichtlichen Auffassungen über das Feld des Ethischen verpflichtet ist, sondern im – allerdings – geschichtlichen Gewand bleibende philosophische Aussagen über die Prinzipien des sittlichen Handelns bietet. Für MR begannen die diesbezüglich notwendigen Klarstellungen bereits mit der Erörterung der »Doppelbedeutung des Begriffs 'aristotelische Ethik'« (6–10). Diese erweisen

sich als unverzichtbar im Blick auf die Frage, inwiefern die ethischen Auffassungen des Aristoteles überhaupt geeignet sein konnten, von Thomas ein Jahrtausend nach ihrer Entstehung zur Erstellung einer Ethik auf der Grundlage des Glaubens an das Evangelium rezipiert zu werden. MR mußte sich auf die Suche begeben nach den ethischen, also durch philosophische Reflexion zu erhebenden Prinzipien, die in dem enthalten und wirksam waren, was Aristoteles für seine Zeit als Problemlösungen anbot.

Für die Untersuchung, die MR im Jahr 1994 vorgelegt hat, ist seine Wertung der Ethik des Aristoteles als eines Konzeptes, das Thomas in die christliche Theologie ohne sachliche Veränderungen übernehmen beziehungsweise für die Belange dieser Theologie weiter entfalten konnte, von grundlegender Bedeutung. Wie MR in den vielen Gedankenschritten, die seine Untersuchung schließlich an ihr Ziel bringen, plausibel machen kann, erschöpfen sich die Thesen des Aristoteles nicht als Ansammlung allein dessen, was man damals auf der Basis eines rein philosophischen Menschenbildes über das sittlich Gute sagen konnte, um es als ethischen Niederschlag eines bestimmten philosophischen Nachdenkens über die ethische »Existenzweise in der attischen Polis ... an deren Angehörige« (6) zu vermitteln. Wir können, betont MR, »von 'aristotelischer Ethik' als einer bestimmten Form von Handlungstheorie sprechen«. Wir können darüber hinaus »unser Augenmerk« aber auch »auf die aktpsychologischen und handlungstheoretischen Erkenntnisse richten, die uns diese Ethik und ihre zahlreichen Einzelpragmatien zu liefern vermögen, insbesondere die in ihnen ausgesprochene Konzeption von sittlicher Tugend, praktischer Vernunft und der Idee der 'Vernünftigkeit der Praxis'« (7). Damit will MR die Frage nach dem »'historischen Aristoteles'« nicht beiseite schieben. »Gemeint ist vielmehr, daß die Frage nach dem *Wahrheitsgehalt* 'aristotelischer Ethik' eigentlich erst in einer Perspektive akut wird«, die in dem, was Aristoteles unter dem Eindruck der Fragen seiner Zeit gesagt hat, das für das sittliche Handeln Grundlegende in den Blick bekommt, ohne es jedoch bereits für die ethischen Belange seiner Zeit *expressis verbis* als das eigentlich Grundlegende zu artikulieren. MR insistiert: Wir wollen »wissen, wie es sich denn nun mit der Wahrheit verhalte« (7), die Thomas in die aristotelische Philosophie inkarniert sah, obgleich er in dieser Philosophie Anschauungen am Werk fand, die »mit einer christlichen Perspektive unvereinbar waren« (9). Diese Wahrheit muß, wie MR fort und fort verdeutlicht, für Thomas insbesondere in der Überzeugung gelegen sein, »daß in der aristotelischen Ethik das entscheidende Instrumentarium für eine ethische Handlungstheorie gefunden werden könne« (9). Thomas habe dieses Instrumentarium – wie selbstverständlich – zu einer »fortgeschrittene(n) Position« aristotelischer Ethik weitergebildet. »Zu untersuchen, wie sich diese 'fortgeschrittene Position' aus derjenigen der aristotelischen Ethik und ihrem Problemkontext entwickelt«, schreibt MR, »ist das Thema dieser Arbeit« (9). Seine Komplexität sprengt, wie man unschwer erkennen kann, den Rahmen der in den vergangenen Jahrzehnten der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgelegten Untersuchungen.

Führend bei der Behandlung dieser Thematik ist »ein ... philosophisches Sachproblem«, nämlich – und dieses darf beim Nachvollzug der von MR in Gang gesetz-

ten gedanklichen Bewegungen gar nie beiseite gelassen werden – »die Frage nach der Begründung der Vernünftigkeit menschlicher Praxis durch die praktische Vernunft«. Mit seinen Fragestellungen zur praktischen Vernunft und zur Vernünftigkeit der Praxis bewegt sich MR also auf dem Gebiet der Philosophie, auch wenn es wahr ist, daß das genannte Sachproblem »der aristotelischen Ethik und der Rezeption durch Thomas entspringt« (27), also erst bei jenem Umgang mit der aristotelischen Ethik zum Vorschein kommt, der in der Rezeption des Aristoteles durch Thomas in besonderer Weise vonstatten ging. Anders ausgedrückt: Bei der Behandlung seines Themas ist MR von dem erst nach und nach erkennbar gewordenen Zusammenhang ausgegangen, daß Thomas von Aquin, indem er seine Rezeption des Aristoteles auf dem ihm vorgegebenen Boden des Glaubens an das Evangelium vollzog, die im Grunde beim Stagiriten bereits vorhandenen, aber noch nicht durchwegs reflektierten philosophischen Grundlagen seiner Ethik durch Integration in die grundlegenden Fragestellungen christlichen Glaubens überhaupt erst ins Blickfeld der philosophischen Ethik rücken und diese Grundlagen als notwendiges Thema der (philosophischen) Ethik aufweisen konnte. MR übernimmt dieses für die christliche Theologie in Wahrheit selbstverständliche Vorgehen des integrativen Denkens als Element seiner eigenen Methode, obwohl er sich bewußt ist, daß er unkonventionell gewordene Wege gehen würde; aber ihm liegt nicht so sehr an der Wiedergewinnung eines bestimmten Vorgehens in Fragen der Ethik oder der Moraltheologie, sondern an der von der Sache der Ethik selbst dringlich geforderten *Zurückgewinnung der praktischen Vernunft* für die nur so zu gewinnende sachgerechte Behandlung der sittlichen Aspekte menschlichen Entscheidens und Handelns. Darum zögert MR nicht, die vielen abwegig erscheinende These aufzustellen: »Es scheint paradox: Die philosophische Absicht und ihre Eigenständigkeit wird bei Thomas durch das theologische Interesse besser gesichert als durch manch anderes Interesse, das uns heute weniger mit Philosophie im Widerspruch zu stehen scheint, wie etwa jenes, 'die Welt zu verändern', das ja gemäß seinem ursprünglichen Verfechter zur 'Aufhebung der Philosophie' führen soll – und leider auch tatsächlich führt« (27). Man wird MR kaum widersprechen können: Indem psychologisch und soziologisch aufweisbare Fakten in den Rang ethischer Argumente erhoben werden, ergibt sich unausweichlich die Konsequenz, daß technische Vernunft an die Stelle der praktischen Vernunft tritt, so daß das Nützlichkeitsargument zu einem ethischen Rang gelangt, den es gegenüber dem Argument des sittlich Guten nicht erhalten darf, wenn Ethik als Ethik betrieben werden soll.

Angesichts dieser Aufgabenstellung wurde das ebenso umfängliche wie subtil angelegte Forschungsunternehmen unausweichlich, das MR in der hier angezeigten Arbeit in Angriff genommen hat: MR mußte sich mit Texten des Aristoteles und des heiligen Thomas befassen; er mußte diese Texte auf ihren wahren, in der Forschung möglicherweise noch umstrittenen Lehrgehalt hin untersuchen und gegebenenfalls aus dem Ganzen des aristotelischen und thomasischen Denkens erheben; er hatte der Frage nachzugehen, wie Thomas die einschlägigen und wichtigen Aristotelesexte, nicht nur die aus den drei Ethiken, zueinander in Verbindung gebracht und kommentiert hat; aber über all das hinaus mußte er die in seinem Forschungsunternehmen zur

Schlüsselposition erhobene »Aneignung des handlungstheoretischen Aristotelismus durch Thomas und dessen produktive Verarbeitung« (27) beobachten, um zu einem Urteil darüber zu kommen, ob Aristoteles und Thomas beziehungsweise die Behandlung des Ersteren durch den Letzteren zu denjenigen philosophischen Grundlagen führen können, die den Weg der praktischen Vernunft zur Vernünftigkeit der Praxis erkennen lassen und als gangbar erweisen, und zwar nicht nur aufgrund allgemein gültiger Normierungen, sondern auch aufgrund der Vernünftigkeit der Praxis, an die das einzelne sittliche Subjekt sich zu halten hätte, wenn ihm die genannten Normierungen nicht zur Verfügung stehen sollten. Aus diesen Notwendigkeiten ergab sich für MR der Griff nach zwei grundsätzlich verschiedene(n) Methoden der Textinterpretation: »Die Analyse des Textes in seinem unmittelbaren Kontext und aus diesem Text heraus; sowie die 'integrative Methode', die einen Text aus der Gesamtheit der Doktrin zu verstehen sucht, also im Rückbezug auf andere Lehrstücke und Textparallelen, was sich gerade im Vergleich der drei Ethiken, aber auch hinsichtlich der aktpsychologisch und handlungstheoretisch so wichtigen *De Anima* und *De Motu Animalium* als fruchtbar erweist« (29). MR wollte somit nicht stehenbleiben bei dem, was Aristoteles *expressis verbis* sagte und Thomas nachweislich übernommen hat beziehungsweise als christlicher Theologe übernehmen konnte oder aber nicht übernehmen durfte; MR wollte vielmehr zu jenen allgemein gültigen Grundlagen aristotelischen Denkens gelangen, von denen Thomas überzeugt war, daß sie von dem her, was Aristoteles nachweislich gesagt hat, erreichbar waren, wenn man das vom Philosophen, der Aristoteles für Thomas war, Gesagte von jenem Weitblick her reflektierte, der Thomas auch im Umgang mit der Denkwelt des Aristoteles – wohl nicht nur im ethischen Bereich – zugewachsen war.

3. Der Denkweg des Aristoteles und Thomas zur sittlich zu rechtfertigenden Autonomie

Die Darstellung des Denkweges, auf dem MR zu seinem Ziel kommen will, ist von dem Gedanken bestimmt: Das sittliche Subjekt hat seine Autonomie beim sittlichen Handeln dadurch zu wahren, daß es sich unter Wahrung der die praktische Vernunft als Vernunft bindenden Sollensansprüche der Vernünftigkeit beugt, die vom Subjekt selbst als die Vernünftigkeit des zu Tuenden zu bestimmen ist, und zwar *durch die praktische Vernunft*. Unter welchen Rücksichten das sittliche Subjekt für die Vernünftigkeit des von der praktischen Vernunft zu konstituierenden sittlich Guten eintritt, wenn es die Vernünftigkeit der Praxis aus der praktischen Vernunft gewinnen will, zeigt MR – fortwährend in Anlehnung an die Handlungstheorie des Aristoteles, die Thomas rezipiert und weitergebildet hat⁴ – in der Behandlung der nachstehend genannten Themenkreise:

⁴ »Die Thematik der aristotelischen Ethik« hat MR sowohl hinsichtlich dessen, was in ihr wirklich zu finden ist, als auch hinsichtlich dessen, was aus ihr zur Lösung heutiger Probleme nicht herangezogen werden darf, umschrieben S. 415–422.

I. *Zur Einleitung: Ethische Handlungstheorie und das Problem der praktischen Vernunft*, Seite 1–31: MR gibt Rechenschaft über die Spannweite seiner Untersuchung. Diese erhält ihre inhaltliche Fülle und methodische Gestalt nicht nur dadurch, daß »die Arbeit ... von einer deutlichen Aktualisierungsabsicht getragen« (28) ist. Die Spannweite der Untersuchung ergibt sich vielmehr, auch was die Aktualisierungen betrifft, aus der Verbindung, die MR zwischen der ethischen Handlungstheorie und der praktischen Vernunft mit Berufung auf Aristoteles und Thomas von Aquin aufweisen und philosophisch rechtfertigen will. Die methodischen Schwierigkeiten, die sich aus diesem Vorhaben ergeben, bestehen darin, daß Aristoteles seine von MR so genannte Handlungstheorie auf platonischem Gedankengut aufgebaut und sie insoweit nicht im Sinn heutiger Fragestellungen ausgearbeitet hat. Somit entsteht für MR die Notwendigkeit, sich u. a. fortwährend den vom Ziel der Untersuchung geforderten komplizierten Denkweg vor Augen zu halten: »Es geht (so bemerkt MR im Blick auf die von ihm nachgewiesene Behandlung, die Thomas aristotelischen Texten im Zuge seiner ethischen und moraltheologischen Ausführungen angedeihen läßt) nicht nur darum, die Lösung eines philosophischen Problems bei Thomas darzustellen, sondern auch die Fragen zu behandeln, auf welche (Frage) diese Lösung jeweils eine Antwort ist« (28). Durch dieses Vorgehen wird MR nicht nur ein einziges Mal vor umfängliche, weil die Aristotelesdeutung berücksichtigende Auseinandersetzungen mit anerkannten Aristoteles- und Thomas-Interpreten genötigt. Meist sind es aber gerade diese Auseinandersetzungen, mit denen MR den Leser mit der Sache der Ethik selber, d. h. mit ihrer Wahrheit, vertraut machen kann, und zwar durch die philosophische Reflexion, die in immer neuen Ansätzen den intentionalen Charakter der praktischen Vernunft in ihren Vollzügen aufleuchten läßt.

II. *Die normative Begründung des menschlichen Handelns durch die praktische Vernunft*, Seite 33–172: Man kann diesen Teil der Untersuchung, in dem die Vernunft der ethischen Handlung, also die Normativität des in der sittlichen Praxis angestrebten Guten zur Sprache kommt, als Aufriß der praktischen Vernunft verstehen. MR gelangt in diesem Teil vor die Frage, wie »das 'kata orthon logon prattein' (= das Handeln gemäß der rechten Vernunft) zustande kommt, da ja die Vernunft nicht nur Ordnungsprinzip des Strebens, sondern selbst in das Streben eingebettet ist, und somit das Streben selbst wiederum *Prinzip* für die praktische Vernunft genannt wird« (172). MR hat damit dem bei ihm durchwegs führenden Gedanken vom intentionalen Charakter der praktischen Vernunft den Weg bereitet und zugleich den notwendigen Zusammenhang zwischen dem orthos logos und der praktischen Vernunft, der in den sittlichen Tugenden⁵ – jedoch nicht ohne die Klugheit – zur normgebenden Kraft wird, als Leitlinie seiner weiteren Untersuchung herausgestellt. Spätestens mit dieser Betonung der Tugend ist der Abstand deutlich gemacht, den MR zur autonomen Moral und teleologischen Ethik gewahrt wissen will.

⁵ Auch bei der Erörterung der Tugend steht MR vor der Notwendigkeit, die Tugend, wie Aristoteles sie in seinen ethischen Darlegungen sieht, zu unterscheiden vom Tugendverständnis des heiligen Thomas. MR insistiert von Anfang an auf dieser Unterscheidung: »Ethische Tugend ist für Aristoteles nicht eine Vervollkommnung des Wissens, sondern eine solche des Strebens, wobei nicht gelehnet wird, daß dies dialektische Tugend, also Vervollkommnung des Wissens, voraussetzt« (415).

III. *Streben und Handeln: Der intentionale Charakter der Praxis*, Seite 173–317: In den Fragestellungen und Antworten, die in diesem III. Teil untergebracht sind, mußte im wesentlichen die Entscheidung darüber fallen, ob Aristoteles und Thomas in einer philosophisch begründeten Handlungstheorie miteinander im Sinn der Aufgabenstellung der hier angezeigten Untersuchung in Verbindung gebracht werden dürfen. Diese m. E. für die ganze Arbeit zentrale Entscheidung stand deswegen an, weil Aristoteles und Thomas, was den Begriff der Intention betrifft, verschieden weit gehen. Die mit diesem Begriff aufgeworfene Frage lautet seit eh und je so: Betrifft die Entscheidung des Handelnden im Akt des Wählens (*prohairesis*, *electio*) nur die Mittel, die ihn zu dem (etwa durch Gesetze vorgegebenen) Ziel seines Handelns bringen? Oder wählt der Handelnde angesichts der (z. B. technischen) Mittel, die ihm für einen ins Auge gefaßten Eingriff in die ihn umgebende und bedrängende Sach- beziehungsweise Lebenswelt faktisch zur Verfügung stehen, im Blick auf einen sinnvoll erscheinenden Umgang mit dieser Welt der Dinge im Vorgang seiner Kenntnisnahme von den Mitteln auch das Ziel des Handelns, und zwar aufgrund der bestehenden Möglichkeiten des Eingreifens in seine Welt? Oder ist es so, daß der Handelnde bei der Wahl der Mittel im Blick auf die dem Ziel des sittlich Guten objektiv eigene Ausrichtung auf das durch Praxis zu erreichende Gute zu verfahren hat? Diese zuletzt genannte Art des Zusammenhangs zwischen dem Ziel der Handlung und den Mitteln zur Erreichung dieses Ziels bedeutet, daß der Handelnde die Wahl der Mittel nie losgelöst von der Frage nach der sittlichen Gutheit des Ziels vornehmen darf. Der Beantwortung dieser Fragen muß MR deswegen die allergrößte Umsicht widmen, weil Aristoteles der *prohairesis* (Wahl) – jedenfalls in bestimmten Zusammenhängen – lediglich die Mittelwahl angesichts eines vorgegebenen Zieles zugewiesen hat. Unter der Voraussetzung der Ordnung, die für die athenische Polis galt, konnte Aristoteles das ethische Problem der *prohairesis* tatsächlich auf die Wahl der Mittel durch den tugendhaften *spoudaios* einengen. Von ihm verlangte die Tugend lediglich, daß er die Leidenschaften von seinem Entscheiden und Handeln fernhielt.

Diese Auffassung des Aristoteles wurde in der Diskussion über eine neue Grundlegung der Ethik dahingehend ausgelegt, daß die von der traditionellen Moralthologie immer festgehaltene Behauptung von dem in der Intention des Handelnden zu berücksichtigenden Zusammenhang zwischen dem Handlungsziel und den Mitteln zur Erreichung dieses Zieles durch die Äußerungen des Philosophen, als der bei Thomas von Aquin Aristoteles fungiert, nicht oder jedenfalls nicht eindeutig gedeckt sei. MR muß diese Wertung der einschlägigen Äußerungen des Aristoteles zurückweisen; er tut es mit der sachlich unangreifbaren Begründung, Aristoteles habe die sittliche Rechtfertigung des Zusammenhangs zwischen dem Ziel der Handlung und den Mitteln zur Erreichung dieses Zieles im Blick auf die Verhältnisse in der Polisgemeinschaft nicht zu reflektieren brauchen. Durch den sittlich hochstehenden Bürger der Polis, den *spoudaios*, sei dieser Zusammenhang sittlich bereits festgelegt, also verbindlich gemacht und so anerkannt gewesen. Die intentionale Verbindung zwischen dem Ziel oder dem Objekt der Handlung und den Mitteln zur Erreichung dieses Zieles, erklären Vertreter der autonomen Moral und der teleologischen Ethik, sei

für heutiges, nicht mehr der Metaphysik verpflichtetes Denken nicht mehr als ethisch und darum verbindlich aufzuweisen; heutige Philosophie könne dem modernen Individuum für den genannten ethischen Zusammenhang zwischen Mittel und Zweck der Handlung keine Gründe mehr nennen; Aristoteles wisse von einem solchen Zusammenhang nichts; Thomas sei ihm darin prinzipiell gefolgt. Wie Aristoteles habe er in Sachen der Ethik analytisch und nicht synthetisch gedacht. Wenn man anderer Meinung sei, trage man in Aussagen des heiligen Thomas unter dem Einfluß christlichen Denkens ein Element hinein, das, weil es mit philosophischen Argumenten nicht gefordert werden könne, seiner Ethik fremd bleiben müsse und somit für das Verständnis der sittlichen Autonomie keine Verbindlichkeit besitze. MR ist sich der Schwierigkeit durchaus bewußt, die er sich mit der These vom »intentionale(n) Charakter der Praxis« (173) beziehungsweise mit der Deutung der aristotelischen Prohairesis als »ein 'mittelwählendes Zielstreben'« (293) eingehandelt hat. Gleichwohl bleibt er bei seiner Sicht der Dinge und rechtfertigt sein Verständnis der aristotelischen Prohairesis und die Konsequenzen, die der heilige Thomas daraus gezogen hat, als »implizites Erfordernis ... (der) Lehre« (176) des Aristoteles. Was mit dieser Auffassung gemeint und intendiert wird, breitet MR aus in den langen gedanklichen Bewegungen der beiden letzten Teile seiner Untersuchung. Sie gelten dem Prozeß der Intentionalität auch aller Einzelvollzüge innerhalb des einzelnen sittlichen Aktes, stellen diesen Prozeß als die alles tragende Voraussetzung für die Gemeinsamkeit heraus, durch die Thomas mit Aristoteles verbunden ist und der erstere zugleich die »um den Begriff der thomasischen Intention erweiterte aristotelische Handlungstheorie ... zu ihren letzten Möglichkeiten« (176) weitergebildet hat.

IV. *Praktische Vernunft als Klugheit und ihr intentionaler Charakter*; Seite 319–401: In der Fortführung seiner Gedanken mit dem unverändert festgehaltenen Ziel, den Zusammenhang zwischen der praktischen Vernunft und der Vernünftigkeit der Praxis von der prozeßhaft sich behauptenden Intentionalität her zu erhellen, ohne die ebendiese praktische Vernunft ihre Verpflichtung dem logos gegenüber nicht einlösen kann, wird MR zu der Frage nach der »Gesundheit« (331) der praktischen Vernunft geführt. Dieser Frage will er nachgehen unter der Rücksicht, daß »die praktische Vernunft in einem einzigen Akt Ziel und Mittel« (305) erfaßt, die zwar beide als ein einziges Objekt zu verstehen sind, jedoch einen »formellen und materiellen Teilaspekt« (305) aufweisen. Anders ausgedrückt: MR hat nunmehr die Frage zu klären, wie praktische Wahrheit verwirklicht wird, wobei der Akt der praktischen Vernunft einerseits – das ist der formelle Teilaspekt – auf ein Ziel gerichtet ist, »sich also um 'etwas wollen' vollzieht« (305), andererseits aber – das ist der materielle Teilaspekt – das Handeln zum Gegenstand hat, bei dem *etwas* getan wird, ohne daß dieses *Etwas* aus der Intentionalität der praktischen Vernunft, die das Ziel des sittlich Guten verfolgt, herausfallen dürfte. Es darf deswegen nicht herausfallen, weil der Anspruch des sittlich Guten der Anspruch des zu Tuenden ist; dieses weist den Handelnden als den Tugendhaften aus, also als denjenigen, der sich in der Verfolgung seiner Ziele als *spoudaios* (so Aristoteles) oder (letztlich) als Heiliger (so Thomas) zeigt (siehe 596). Dabei ist vorausgesetzt, daß der Handelnde sowohl durch die Entscheidung für die Handlungsziele als auch durch die Wahl der Mittel zur Erreichung

der Ziele seine Tugend oder die Gesundheit der praktischen Vernunft zur Wirkung oder, was aristotelisch und thomasisch gesehen dasselbe ist, zum Erfolg bringt. Die gemeinte Tugend heißt Klugheit (*phronesis*, *prudentia*). Ihre Aufgabe besteht darin, »das konkrete Handeln zu bestimmen, oder genauer: die Angemessenheit, die Übereinstimmung des konkreten Handelns mit dem tugendhaften Zielstreben, dem 'richtigen Streben' ... zu verwirklichen« (326).

Das große Interesse, mit dem MR die Klugheit behandelt – er nennt sie »Tugend der praktischen Vernunft« (333) – hat mehrere Gründe: **Einmal** kommt es MR darauf an, der Klugheit im Ganzen der sittlichen Handlung die Stellung zuzuweisen, die ihr Aristoteles zuerkennt. Er bestimmt sie als »eine Art 'Geschicklichkeit', 'Findigkeit', 'Gewandtheit' der Vernunft, der es eigen ist, daß sie« – nach den Worten des Aristoteles – »das, was zum vorgesetzten Ziel führt, zu tun versteht und zu treffen weiß« (333), aber so, daß sie die »mittelbestimmende Vernunfttätigkeit«, also die »Geschicklichkeit oder Gewandtheit der Vernunft, auf tugendhafte Ziele ausrichtet und somit ... die Übereinstimmung zwischen praktischer Vernunft und richtigem Zielstreben, d.h. praktische Wahrheit erwirkt« (333). **Sodann** kommt es MR darauf an, die beiden Teilaspekte der Klugheit, die »praktisch-vernünftige Geschicklichkeit« der Vernunft und die »Tugend dieser Geschicklichkeit«, d.h. »den Habitus, der dieses praktische Vernunftvermögen auf die Ziele der Tugend ausrichtet« (334–335), als zusammengehörige Elemente der einen Tugend der Klugheit aufzuweisen, und zwar bereits in den Aussagen des Aristoteles. Thomas hat, so betont MR, die Lehre des Aristoteles über die Klugheit lediglich »verfeinert und präzisiert und ihr eine definitive Gestalt verliehen« (377). An dieser Erkenntnis und an den Klarstellungen zum Begriff der Klugheit mußte MR **schließlich** auch im Blick auf die gegenwärtige ethische und moralthologische Grundlagendiskussion, d.h. im Blick auf die in ihr wirkenden Mißverständnisse gelegen sein.

Zu Mißverständnissen, die besonders in der Theologie der Neuscholastik anzutreffen sind, kommt es vor allem aufgrund »einer verfänglichen und falschen, weil 'mechanistischen' oder 'technischen' Auffassung der Beziehung Mittel-Zweck«, die, wie MR mit Recht betont, ihren Grund darin hatte und hat, »daß man die Lehre von der fundamentalen Abhängigkeit der Klugheit von der *vorbestimmten* Zielorientiertheit der sittlichen Tugend aufgab« (366). An nicht wenigen Beispielen kann MR zeigen, daß sich die Mißverständnisse, von denen die Klugheit betroffen ist, bereits in der Sprache ihren Ausdruck verschaffen, so daß die philosophische Erfassung des Objekts der sittlichen Handlung folglich schon im Ansatz verfehlt wird. Zu dieser Fehlleistung kommt es deswegen mit Nowendigkeit, weil der Einsatz der Mittel zur Erreichung des Ziels (wie z.B. in dem Ausdruck: Einen Menschen erschießen) für die sprachliche Verständigung über sittliches Tun wichtiger erscheint als die Bezeichnung des Objekts der sittlich relevanten Handlung (die im Fall des genannten Beispiels in Wahrheit die Bezeichnung erhalten muß: Töten eines Menschen). Vor allem in seinen Hinweisen auf die unterschiedliche habituelle Orientierung des Unenthaltensamen (*akrates*) beziehungsweise des Lasterhaften (*akolastos*) auf das Ziel der sittlichen Ordnung kann MR auch dem philosophisch und ethisch Unerfahrenen zur Einsicht verhelfen, daß der Verzicht auf die adäquat erfaßte Tugend der Klugheit

in einer Handlungstheorie die sittliche Wahrheit bis zur Unkenntlichkeit verdunkeln muß (besonders 348–382).

Was MR über die *phronesis* oder die Klugheit ausführt, wird unaufgebbbar für das rechte, d.h. philosophische, Verständnis des Gewissens – zumal angesichts der gegenwärtig allenthalben emphatisch kolportierten und leidenschaftlich als theologische Lehre ausgegebenen Wertung des Gewissens als letzte Norm der Sittlichkeit. Soweit auch katholische Moraltheologen diese These undifferenziert vertreten, hat sie ihren Grund darin, daß Klugheit und Gewissen, d.h. das *iudicium* der Klugheit und das *praeceptum* der praktischen Vernunft, das dem sittlichen Subjekt im Spruch des Gewissens vernehmbar wird, miteinander vermengt werden. MR zögert nicht, die Misere beim Namen zu nennen, die aus einer Vermengung der Klugheit mit dem Gewissen entsteht. »Denn wäre die Stimme des Gewissens«, so folgert MR, »identisch mit dem Urteil der Klugheit, so wäre jeder Mangel an Klugheit uneinsehbar und unkorrigierbar ... Andererseits führte die Verwechslung des Gewissens mit dem 'iudicium electionis' (d.h. mit dem Urteil der Klugheit) zu einer Moral, die überhaupt nicht mehr von der Möglichkeit des praktischen Irrtums sprechen könnte. Sie müßte jeweils das, was einem jeden 'hic et nunc' als zu tun erscheint, als schlechthin sittlich normativ und gut betrachten. Die Möglichkeit, partikulare praktische Einsicht an universalen Wahrheits- und Richtigkeitskriterien zu messen, wäre damit ausgeschaltet, denn beurteilungsfähig wäre nur noch, was mir jeweils 'hic et nunc' im elektiven Akt richtig erscheint. Das Gewissen mit dem Vermögen der praktischen Vernunft schlechthin oder mit der Klugheit zu identifizieren, hat eine Moral zur Folge, dergemäß 'dem Gewissen folgen' bedeutet, allein das für richtig zu halten, was mir 'hic et nunc' in eligendo als richtig erscheint. Dann würde jedoch die Rede vom Gewissen überhaupt fragwürdig, ganz abgesehen davon, daß dies mit einer Phänomenologie des Gewissensaktes kaum in Übereinstimmung zu bringen ist. Phänomene wie jenes des 'Gewissensbisses' und des 'schlechten Gewissens' wären damit unerklärbar« (396–397).

Es spricht für den philosophischen und moraltheologischen Ernst des Autors dieser Sätze, daß er mit seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen Klugheit und Gewissen nicht alle Fälle erfaßt wissen will, die sich für denjenigen ergeben, der auf der Suche nach dem zu Tuenden in Konflikt gerät mit dem richtigen Verhältnis zwischen dem Ziel der Handlung und den Mitteln, die ihn ans Ziel bringen sollen, aber sich selber als Ziel darbieten. MR geht folglich davon aus, daß auch der Kluge in Irrtum geraten, daß die Erfahrung mit der Klugheit versagen und daß der in einer Entscheidung Stehende so auf sein Gewissen verwiesen sein kann, daß dieses zur allein noch anzurufenden Instanz aufrückt. MR bestreitet die Enge dieser Entscheidungssituation nicht; er stellt auch nicht in Abrede, daß das Gewissen in einem derartigen Fall für die zu treffende Entscheidung, und nur für sie, die Verantwortung zu tragen hat; aber er kann sich nicht dafür aussprechen, dem Gewissensspruch in diesen Fällen die Kompetenz für das zu Tuende objektiv zuzuweisen, d.h. ihn nicht nur als *praeceptum*, sondern zugleich auch als *iudicium electionis* zu werten und so Gewissen und Klugheit zusammenfallen zu lassen.

In diesen Fällen, mit deren Erörterung MR seine Handlungstheorie gerade auch im Blick auf einen überzogenen Autonomieanspruch mit Hilfe aristotelischer Gedanken und mit Hilfe ihrer thomasischen Weiterführung zu Ende denkt, ist es gemäß dieser zu Ende gedachten Handlungstheorie Aufgabe des Gewissens, den in der Entscheidung Stehenden zu veranlassen, »zu höheren, sogenannten 'reflexen', Prinzipien ... Zuflucht zu nehmen«, und zwar »durch einen Akt des Gewissens« (400). Mit diesen Gedanken gelangt MR freilich an jene Grenzen ethischer und moraltheologischer Reflexion, die zur Frage Anlaß geben, ob und inwieweit die sittliche Problematik in rein innerweltlichen Zusammenhängen überhaupt so zur Lösung gebracht werden könne, daß am Ende das sittlich Gute als Selbstverständlichkeit vor dem sittlichen Subjekt steht. Von demjenigen, der durch einen Akt des Gewissens zu reflexen Prinzipien Zuflucht nimmt, um in einem reflektierenden Suchen nach ethisch verlässlichen Entscheidungskriterien zugunsten des sittlich Guten, das den Handelnden zugleich gut macht, die Stimme des Gewissens zu vernehmen, sind, wie MR sehr bewußt sagt, Starkmut und Demut verlangt. Die Gegenposition charakterisiert er mit den Worten: »Es mag allerdings auch Menschen geben, deren Vernunft dermaßen stark im Affekt verfangen ist, daß sie diese Stimme des Gewissens nicht mehr hören oder sie allzu leichtfertig überhören. Sie meinen dann zumeist, ihr irrendes elektives Urteil sei selbst ihr Gewissen. Diese sind es dann auch, die am stärksten ein 'Recht auf Amoralität' mit dem Anspruch auf Gewissensfreiheit betonen« (400). Die Ethik, welcher Couleur sie auch wäre, darf die Erörterung derartiger Fälle in der Tat nicht mit der These beenden, daß es keinen Weg gebe, mit einem ethisch gerechtfertigten Argument das Recht auf Amoralität und den aus diesem vermeintlichen Recht hervorgehenden Spruch eines Gewissens als ethisch letzte Position aufzuweisen. Auch die philosophische Ethik ist gehalten, selbst auch noch ihre letzten Positionen und ebenso die des Handelnden nicht aus den Konsequenzen zu entlassen, die sich aus der Intentionalität der praktischen Vernunft ergeben.

Damit ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Klugheit und Gewissen, was seine Konsequenzen betrifft, bis an die Grenzen der gelebten Sittlichkeit weitergedacht. Zugleich ist aber auch das Urteil gesprochen über eine teleologische Ethik und autonome Moral, die »die intentionale Einheit des sittlichen Wertes« aus dem Auge verloren haben, also nicht mehr daran festhalten, daß diese Einheit ohne »die intentionale Einheit des Aktes und Einheit des Objektes« nicht denkbar ist, und somit auch nichts Fragwürdiges an dem »Prinzip« finden können: »Faciamus mala ut eveniant bona« (301). Diese Art, die praktische Vernunft und der Vernünftigkeit der Praxis miteinander in Zusammenhang zu bringen, verfälscht den sittlichen Akt in seiner Substanz: Er ist nicht mehr dadurch qualifiziert, daß in ihm prinzipiell »das Gut-Sein des Handelnden im Vollzug der Handlung« (178) intendiert wird. Die intentionale Einheit des Aktes und die des Objektes haben so gesehen nichts mehr miteinander zu tun.

V. *Die Prinzipien der praktischen Vernunft*, Seite 403–592: In diesem letzten Teil seiner Arbeit führt MR die Erhellung der soeben genannten, in modernen ethischen Entwürfen in einem nicht mehr zu verantwortenden Ausmaß vernachlässigten intentionalen Einheit des sittlichen Aktes zu ihrer Ganzheit und zu ihrer letzten ethischen

Rechtfertigung. Alle diesem Teil vorausliegenden Erörterungen werden der das Ziel der Handlung im Sinn der Vernünftigkeit der Praxis konstituierenden praktischen Vernunft, die sich in *dieser* Vernünftigkeit als praktische Vernunft darstellen muß, zugeordnet. Dabei liegt MR vor allem an der »Struktur einer anwachsenden Konkretisierung und Determinierung eines intentionalen Zielstrebens« (512). Insbesondere aber will MR die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß der in der praktischen Vernunft wirkende »praktische Intellekt«, durch den die genannte Konkretisierung und Determinierung geleistet wird, »selbst eine ... zunehmende Konkretisierung erfährt« (512). Deutlicher ausgedrückt: Es kommt MR darauf an, bis ins Detail des sittlichen Aktes hinein den Aufweis zu führen, daß die praktische Vernunft in der Wahl oder Bestimmung des in concreto zu Tuenden konstituierend am Werk ist.

Zur Rechtfertigung dieser Sicht der sittlichen Handlung, die, als »kata logon prattein« (413–421) verstanden, sowohl den Weg der Untersuchung als auch – jedenfalls auf weite Strecken – den ethischen Weg des abendländischen Menschen vorgezeichnet hat, tut MR den Schritt zu den auch der überkommenen Moralthologie nicht völlig unbekanntem praktischen Prinzipien. Diese waren in den vergangenen Epochen wegen der zeitweise forcierten Vermengung des moraltheologischen mit dem juristischen Denken allerdings nicht mehr mit Nachdruck und vor allem nicht in der gehörigen inneren Zuordnung zum sittlichen Akt selber *philosophisch* weiterreflektiert und *ethisch* zur Geltung gebracht worden. In der Anwendung dieser Prinzipien, für die sich bei Aristoteles – wenn auch nicht in erster Linie in den ethischen Schriften – Ansätze finden lassen, die allerdings erst von Thomas aus ihrer Beschränkung auf die Ordnung der Affekte herausgelöst und in seinem Begriff der *lex naturalis* (530–557) auf intellektive Weise, d. h. unter Zuhilfenahme des praktischen Intellekts, bis zu einer Ordnung des immer auch affektiv mitgetragenen Wissens weitergeführt worden sind, kann MR die natürliche Tugend als »Organ« dieses praktischen Intellekts«, dem eine »wahrheitserschließende Bedeutsamkeit« (590–592) zukommt, in die Diskussion bringen. Mit der Erörterung der Klugheit, der »Vollkommenheit der praktischen Vernunft« (565), in der die praktische Vernunft ihre Einheit und Vollendung erreicht (vgl. 558–576) und die sittlichen Tugenden in affektiver und intellektiver Hinsicht füreinander zu grundlegender, weil die Intentionalität des »kata logon prattein« sachgemäß bewahrenden und aktpsychologisch zugleich weiterführenden Bedeutsamkeit gelangen, zeigt MR dem handelnden Subjekt schließlich sein wahres Verhältnis zu seinem *idion ergon* der sittlichen Handlung. Es ist ein Verhältnis, das ohne die Tugend auf keinen Fall in den Blick kommen kann, aber die Tugend, die ohne Klugheit nicht Tugend sein kann, zugleich befördert. So muß auch das Tugendverständnis vom Gedanken der Intentionalität profitieren.

Tatsächlich ist es MR auf diesem Weg möglich, dem Autonomieanspruch des heutigen Menschen in einer Weise Rechnung zu tragen, die seinem Freiheitspathos nicht nur keinen Eintrag tut, sondern dieses vielmehr zu einem Freiheitsethos erweitert; denn das sittliche Subjekt wird auch für den Fall, daß es in der Entscheidung der Frage nach dem zu Tuenden gänzlich auf sich zurückgeworfen ist, nicht mit dem – im Grunde zynisch klingenden – Hinweis allein gelassen, es müsse für seine selbstver-

antwortlich übernommenen, also seiner Freiheit gegebenenfalls zugemuteten Fehl-Entscheidungen und Fehl-Handlungen zwangsläufig auch geradestehen. Im Sinn des von MR mit Berufung auf Aristoteles und Thomas von Aquin vorgelegten Konzepts der praktischen Vernunft und ihrer Vollendung durch die an die *lex naturalis* zurückgebundene Klugheit, gehört es aufgrund ihres das Handlungsziel konstituierenden Wesens, die *lex naturalis* so zu fassen, daß sie die *lex aeterna* einerseits zur Voraussetzung hat, daß ihrer Abhängigkeit vom ewigen Gesetz also kein Riegel vorgeschoben wird, ohne daß andererseits der als Prozeß zu verstehenden Intentionalität der praktischen Vernunft mit der geforderten Offenheit gegenüber der *lex aeterna* eine Grenze gesetzt sein müßte, die mit ihrer intentional wirkenden Kompetenz für das sittlich Gute nicht zusammenzubringen wäre. Zu den Prinzipien der praktischen Vernunft gehört auch der Gedanke, daß sich das sittliche Subjekt durch das Gewissen gegebenenfalls zur Frage nach den besseren Prinzipien des sittlichen Handelns bewegen läßt. Jedenfalls hat eine philosophische Ethik im Namen der Intentionalität der praktischen Vernunft und folglich auch der recht verstandenen sittlichen Autonomie auch das Element der Reue und Umkehr in eine von ihr zu verantwortende Handlungstheorie aufzunehmen. Die damit gegebene denkerische Notwendigkeit, eine *lex naturalis* im Sinn der von MR vorgelegten Untersuchung anzuerkennen, dürfte dort kaum ein Hindernis sein, wo die Ethik von ihren Vertretern als *philosophisch* zu bewältigende Disziplin aufgefaßt und auf dieser Basis im Blick auf die Erfordernisse der jeweiligen Gegenwart weitergeführt wird.

4. Die Wahrheit der sittlichen Autonomie

Das von MR mit Hilfe eines sehr renommierten Verlags der Öffentlichkeit übergebene sorgsam aufgemachte Buch empfiehlt sich selbst mit dem Hinweis: »Aufgrund ihrer vielschichtigen Anlage leistet die vorliegende Studie ebenso einen Beitrag zur Aristotelesinterpretation wie zur Rezeptionsgeschichte Aristotelischer Ethik. Sie dokumentiert deren systematische Ausweitung zu einer normativ begründeten und im Kontext einer erweiterten Theorie praktischer Vernunft stehenden Tugendethik bei Thomas von Aquin.« Es wäre aber höchst einseitig, wollte man bei dieser Qualifizierung des Buches stehenbleiben und es etwa als ein Plädoyer für die Tugend im Sinn des Aristoteles und des heiligen Thomas von Aquin einstufen. Gewiß! In dem hier angezeigten Buch kommen auf weite Strecken nur diese beiden, für das Verständnis der abendländischen Geistigkeit und der Wahrheit über den Menschen maßgeblich gewordenen Autoritäten zur Sprache, jedoch nicht als Autoritäten nur für das, was einst gegolten hat. MR darf für sich in Anspruch nehmen, einer Gesellschaft auf den Mund geschaut zu haben, die über »immer weniger wirkmächtige 'endoxa'« (anerkannte Meinungen) verfügt und deswegen faktisch »die durch Thomas eröffnete Möglichkeit der Berufung auf die unmittelbare praktische Einsicht des einzelnen in den Mittelpunkt rückt« (596). Dafür hat MR die Theorie geliefert – allerdings eine Theorie, die an die Stelle des dem technisch denkenden Menschen als

machbar und plausibel erscheinenden Nützlichen und Vorteilhaften das sittlich Gute rückt und es dem Ethiker zumutet, die geistige Anstrengung nicht zu scheuen, dieses Gute wieder in den Rang der der praktischen Vernunft erreichbaren Vernünftigkeit der Praxis zu erheben – nicht im Namen einer für sich stehenden Tugend, sondern im Namen einer Vernunft, die kraft der Tugend ihre Möglichkeiten bis an die äußerste, dem Intellekt erreichbare Grenze wahrzunehmen entschlossen und fähig ist. Als Typus, dem für die Entfaltung dieser ethischen Sicht des Lebens und Zusammenlebens von der katholischen Kirche durch die Kanonisierung »eine nicht unerhebliche Funktion« zugesprochen werde, nennt MR, allerdings nur beispielhaft – »die Heiligen« (596). Auch mit diesem Beispiel bleibt MR dem primär philosophischen Anliegen seiner Untersuchung treu.