

Warum wir sollen, was wir sollen

von Ludger Honnefelder

Die Frage „Warum wir sollen, was wir sollen“ macht – im Licht der Philosophie gestellt – gleichsam ‚Glanz und Elend‘ der Moral sichtbar. Denn sie lässt die Evidenz erkennen, die das Projekt der Moral konstituiert und bestimmt, verweist aber zugleich auf die Präsuppositionen, die damit verbunden sind und die über das Projekt der Moral hinaus auf ‚letzte Sinnannahmen‘ verweisen, unter denen die auf Glauben sich gründende Überzeugungen eine besondere Stelle einnehmen.¹

Die Frage, warum wir sollen, was wir sollen, oder wie es prägnanter im Englischen heißt: *Why be moral?*, gehört zu den Fragen, die mehr als eine Frage enthalten und auf die sich nicht antworten lässt, ohne zuvor zu fragen, wonach gefragt ist und was die Frage selbst bereits voraussetzt. In der Kürze der Zeit und zur Eröffnung des Gesprächs, das folgen und in eine Reflexion über den Zusammenhang von Ethik und Theologie münden soll, möchte ich mich darauf beschränken, aus philosophischer Sicht eine Art Landkarte der Fragen und Aspekte zu skizzieren, zu denen unsere Leitfrage Anlass gibt.

Beginnen wir mit dem Umstand, dass die Frage, warum wir sollen, was wir sollen, bereits als Frage voraussetzt, was nur schwer zu bestreiten ist, dass es nämlich für den Menschen eine Klasse von Handlungen gibt, die einen *moralischen* Charakter haben, also mit einem Anspruch an unser Wollen und Handeln verbunden sind, insofern wir sie als *gut*, als *aufgegeben*, als *geboten* oder als *gesollt* betrachten. In dem Maß, in dem wir dies auch normativ für selbstverständlich halten, impliziert die Frage, warum wir sollen, was wir sollen, – wie noch näher zu zeigen ist – bereits ihre Antwort.

Gehen wir vom zweiten Teil unserer Leitfrage aus, nämlich von der jedermann geläufigen Frage, *was jeweils zu tun ist*, haben wir es mit der Frage zu tun, die der besondere Gegenstand der Ethik ist. Auch zu ihr gehört eine Warum-Frage. Denn verstehen wir Ethik als kritische Reflexion auf unser Handeln und damit auf die dieses Handeln leitenden Gründe, dann gehört die Frage, *warum* ein bestimmtes *Was*, d. h. eine bestimmte Handlung, als moralisch gut bzw. gesollt zu betrachten ist, unvermeidlich zur *Was*-Frage der Ethik hinzu.

¹ Öffentlicher Vortrag beim Workshop „Grundlagenreflexion zu einer theologisch übergreifenden Fundierung des Ethischen“, 9./10. Mai 2019 am Münchener Kompetenzzentrum Ethik der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Sehr viel grundsätzlicher ist die Titelfrage aber gemeint, wenn mit ihr nach den Gründen gefragt ist, warum wir *überhaupt* moralisch sein bzw. uns als moralische Subjekte verstehen sollen. Verstehen wir unter der Titelfrage in diesem zweiten Sinn die Frage *Why be moral?*, dann ist nach dem Zusammenhang gefragt, der die Frage „Was soll ich tun?“ mit der Frage verbindet „Wer will ich sein?“.²

Ob und in welcher Hinsicht dieser Zusammenhang von Bedeutung ist, zeigt ein Blick auf die großen ethischen Theorien (I) und auf das, was sie als selbstverständlich voraussetzen (II). Zugleich macht dieser Blick deutlich, warum die im grundsätzlichen Sinn verstandene Warum-Frage nicht schon mit der von der Ethik behandelte Was-und-Warum-Frage beantwortet ist (III) und welche Rolle für ihre Beantwortung der Rückgriff auf Gott als Gesetzgeber und auf seinen Willen spielt (IV) bzw. was sich daraus für das Verhältnis von Ethik und Theologie ergibt (V).

I.

Für den Denker, der die Frage der Ethik als erster zum Gegenstand einer eigenen Disziplin der Philosophie gemacht hat, nämlich Aristoteles, veranlasst das Streben nach dem gelungenen Leben, nach der *eudaimonia*, die Frage nach dem guten Handeln zu stellen. Denn zur Natur des Menschen gehört es, nicht wie die anderen Lebewesen einfach zu leben, sondern sein Leben zu führen, was bedeutet sich durch Vernunft und durch Willentlichkeit zum Handeln zu bestimmen, weshalb das „Leben gemäß der Vernunft“ (*kata logon echein*)³ für den Menschen der Kern des gelingenden Lebens ist. Und dies gilt umso mehr, je mehr ihm das Handeln gemäß der Vernunft in Folge von Einsicht und Einübung zum festen Habitus, sprich zur Tugend wird. Das von der Vernunft und den Tugenden geleitete Leben ist dem Menschen also *aufgegeben* – von „Sollen“ ist bei Aristoteles noch nicht die Rede –, weil es dem *eigentlichen Wollen*, nämlich dem dem Menschen eigentümlichen Streben nach dem gelungenen Leben in Form des *kata logon echein* entspricht.

Die frühen christlichen Theologen haben das Handeln in der Nachfolge Jesu weitgehend in der Form einer Tugendethik beschrieben, in die sie – so schon im Neuen Testament – die antiken Tugendkanones integrierten. Thomas von Aquin hat dies – in Auseinandersetzung mit der inzwischen rezipierten *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles – systematisiert, indem er die Lebensform, zu der das Neue Testament den Christen in Antwort auf die mit Jesus hereingebrochene Gottesherrschaft auffordert, als Erfüllung des Strebens nach dem gelungenen Leben (*beatitudo*) versteht und ihren Leitfaden in *Summa Theologiae II-II* als einen Tugendkanon beschreibt, der seinen besonderen Richtungssinn durch die dem Menschen gnadenhaft geschenkten Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe erhält.

² Vgl. ausführlicher Ludger Honnefelder, *Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld*, Berlin 2007, Neuauf. Weilerswist 2017.

³ *Aristot.*, EN I, 6, 1098a.

Dabei antwortet er auf ein gravierendes Problem, das bei Aristoteles offen bleibt, ob nämlich der Mensch durch sein Handeln das gelungene Leben auch tatsächlich zu gewinnen vermag, indem er unterscheidet zwischen der *beatitudo imperfecta*, d. h. der begrenzten Erfüllung des Strebens nach dem gelingenden Leben, wie sie dem Menschen in diesem Leben möglich ist (der aristotelischen *felicitas*), und der endgültigen Erfüllung, die aufgrund göttlicher Verheißung als Geschenk erhofft werden darf, der *beatitudo perfecta*.⁴ Die tugendhafte Praxis, in der sich das Streben nach dem gelingenden Leben konkretisiert, sieht Thomas in *Summa Theologiae I-II* geleitet von einem obersten Prinzip, das der praktischen Vernunft eines jeden Menschen habituell eigen ist und das er deshalb ein „natürliches Gesetz“ (*lex naturalis*) nennt, nämlich dass das als gut Erkannte zu tun und das als böse Erkannte zu meiden ist.⁵

Ist es bei Aristoteles und Thomas das ursprüngliche Wollen, das dem das Handeln leitenden ‚Standpunkt der Moral‘ (*moral point of view*) seine Selbstverständlichkeit gibt, so ändert sich diese Sicht in dem Augenblick, in dem der maßgebliche Ursprung des Handelns nicht allein in der praktischen Vernunft erblickt und die Willentlichkeit des Handelns nicht allein als Resultat der Leitung durch die Vernunft betrachtet, sondern im Willen gesehen wird. Denkt man nämlich den Willen als Freiheit im Sinn ursprünglicher Selbstbestimmung, ist es der Wille, der sich selbst bestimmt, der Vernunft zu folgen, wenn sie die Handlung A und nicht B als gut betrachtet oder sich dazu bestimmt zu handeln und nicht nicht zu handeln.

Dieses neue Verständnis des Willens, das historisch zum ersten Mal von Johannes Duns Scotus konzipiert wird,⁶ verändert auch die Sicht, in der der Standpunkt der Moral als selbstverständlich gelten kann. Denn *warum* soll ein sich selbst bestimmendes Vermögen wie der Wille dem folgen, was die Vernunft ihm als gut vorstellt? Das „Warum“ ist in dieser Sicht nicht schon mit der Antwort auf das „Was“ beantwortet, das „Sollen“ nicht einfach auf ein ursprüngliches „Wollen“ zurückführbar, Moral ist nicht mehr einfach eine Frage der praktischen Vernunft, sondern des Willens zu verstehen.

Ausdrücklich wird diese Veränderung, wenn der so verstandene Wille nicht – wie bei Scotus – als das eigentlich rationale Vermögen betrachtet wird, das seiner Natur nach die Erfüllung im Wollen des von der Vernunft gezeigten Guten um seiner selbst willen findet. Denn dann ist – wie Francisco Suárez ausführt⁷ – die Bestimmung des Willens zum Handeln nicht schon mit dem Urteil der Vernunft als der *lex indicans* erfolgt, es bedarf eines zweiten Grundes, der *lex imperans*, die den Willen dazu bestimmt, der *lex indicans* zu folgen. Geltungs- und Motivationsgrund unterscheiden sich, müssen aber beide vorausgesetzt werden können, wenn der ‚Standpunkt der Moral‘ sich von selbst verstehen soll.

⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa contra Gentiles* III, 48.

⁵ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae* I-II, 94, 2.

⁶ Vgl. ausführlicher *Ludger Honnefelder*, *Johannes Duns Scotus*, München 2005, 113–131.

⁷ Vgl. *Francisco Suárez*, *De legibus ac deo legislatore* II, 5.

Kant folgert aus dem Verständnis des Willens als eines Vermögens ursprünglicher Selbstbestimmung, dass das Kriterium des moralisch Guten der „gute Wille“⁸ ist, also nicht in den Gegenständen gesucht werden kann, sondern allein in der Vernunftförmigkeit der Handlungsmaximen, für die sich der Wille entscheidet, d. h. in der Regel, die in der Vernunft selbst liegen muss. Als *principium diiudicationis bonitatis* kann und braucht sie nicht durch anderes begründet, wird sie doch als ein „Factum der Vernunft“⁹ immer schon vorausgesetzt. Mit diesem in der Vernunft selbst gelegenen Geltungsgrund für als moralisch gut zu betrachtende Handeln ist aber nicht auch schon der Verpflichtungsgrund gegeben, das *principium executionis bonitatis*. Diesen Grund sieht Kant in der „Achtung fürs Gesetz“¹⁰ als dem ebenso unableitbaren Motivationsgrund, d. h. in der in der Erfahrung des Sollens gelegenen Selbstschätzung als moralischem Subjekt. Beide, Geltungs- und Motivationsgrund lassen die Autonomie des menschlichen Handelns als einen Zweck an sich selbst erscheinen, was dem sittlichen Subjekt seine genuine Würde verleiht.

II.

So verschieden die Auslegungen des ‚Standpunkts der Moral‘ bei Aristoteles und Kant (und bei denen, die ihnen folgen) auch sind – für andere Auslegungen wie die der utilitaristischen Ethik und der Diskursethik ließe sich ähnliches zeigen –, so gehen sie doch gemeinsam davon aus, dass für den moralisch Handelnden die Frage *Why be moral?* immer schon positiv beantwortet ist. Denn wer handelt und sich als verantwortlich Handelnder versteht, also sein Handeln weder als naturnotwendig noch als beliebig betrachtet, handelt unter der Perspektive von ‚zu tun‘ oder ‚zu lassen‘, also von ‚gut‘ und ‚böse‘ und steht deshalb schon auf dem ‚Standpunkt der Moral‘. Ethik bzw. Moralphilosophie sind als kritische Reflexion auf das, was als gutes oder gesolltes Handeln gelten darf, deshalb nur möglich und sinnvoll, sofern sie die Teilnehmerperspektive des moralisch Handelnden einnehmen und den der „Selbstliebe“ (Aristoteles) bzw. der „Selbstachtung“ (Kant) des moralischen Subjekts entspringenden ‚Standpunkt der Moral‘ voraussetzen.

Damit sind aber zugleich alle die Positionen abgewiesen, die den ‚Standpunkt der Moral‘ gleichsam von außen bestreiten wie der sog. Amoralismus bzw. Immoralismus, der die Einnahme der moralischen Perspektive ablehnt oder der ethische Naturalismus, der die Erfahrung des moralischen Sollens – wie etwa die sog. evolutionäre Ethik – als eine Folge naturwissenschaftlich erklärbarer Ursachen erklärt und sie darauf reduziert. Im Unterschied zu Formen einer Moralkritik, die bestimmte Gestalten der Moral ablehnen, diese Ablehnung aber gerade aus der moralischen Perspektive selbst äußern, stellen sich diese Annahmen *außerhalb* des ethischen Standpunktes, was sie nötigt, die – in der Frage nach dem moralisch Richtigen und in der Kritik konkreter Moral sich äußernde – moralische Lebensform als generellen Irrtum bzw. als Fehlinterpretation deterministisch erklärbarer Phänomene zu betrachten. Dass sich – so G. E. Moores Argument der offenen Fra-

⁸ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Abschn.

⁹ Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1. T., 1. B. 1.

¹⁰ Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1. T., 1. B., 3. H.

ge¹¹ – in Bezug auf jeden Vorschlag, die Eigenschaft des moralischen Gutseins durch eine natürliche Eigenschaft zu ersetzen, stets die Frage stellen lässt, ob dies auch gut ist, zeigt eine Eigenständigkeit des Moralischen, die offensichtlich nur um den Preis eines Sein-Sollens-Fehlschlusses bzw. eines naturalistischen Fehlschlusses sowie eines performativen Selbstwiderspruchs zu bestreiten ist.

III.

Die beschriebene logische Unabhängigkeit des Standpunkts der Moral gegen seine Abhängigkeit von einer vorgegeben metaphysischen Instanz wie einer Taxis von Ideen oder einem göttlichen Gesetzgeber zu tauschen, scheitert nicht zuletzt auch an *theologischen* Gründen: Denn den Anspruch der Moral von der Annahme eines Gottes oder vom Glauben an eine göttliche Offenbarung abhängig zu machen, führte nicht nur zur Aufhebung der Moral, sondern auch der des Glaubens.¹² „Wenn das, was Gott gebietet,“ – heißt es bei P. Geach im Anschluss an das in Platons *Euthyphro* diskutierte Dilemma¹³ – „nicht gut ist, ist die Tatsache seines Befehls kein moralischer Grund, ihm zu gehorchen [...] Ist aber das, was Gott befiehlt, gut, dann ist es nicht die Tatsache des Befehls, die ihn gut macht. Im Gegenteil als ein moralisches Wesen würde Gott nur das befehlen, was unabhängig von der Tatsache seines Befehls gut ist.“¹⁴ Nur wenn Gott als die Einheit von Allmacht und sittlicher Vollkommenheit gedacht wird und das als gut Erkannte auch das Verpflichtende ist, kann der Glaube an Gott als verantwortbar und geboten ausgewiesen werden. Gerade der mit Gottes Vollkommenheit verbundene allgemeine Heilswille gebietet es – so Röm 2,14 f. – dass auch der Nichtglaubende die Chance sittlicher Existenz besitzt, was die Unabhängigkeit der *ratio cognoscendi* des sittlich Guten impliziert.

Wird auf diese Weise die logische Unabhängigkeit des *moral point of view* unterstellt, kann die in Platons *Euthyphro* diskutierte These, dass etwas sittlich gut ist, weil Gott es gebietet, auch durchaus anders denn als Ausdruck einer problematischen *divine-command-ethics* verstanden werden, nämlich als die theologische Deutung des sittlichen Anspruchs.¹⁵ In diesem Sinn versteht Kant den moralischen Imperativ als Ausdruck des Willens Gottes oder interpretiert Thomas in schöpfungstheologischer Sicht die Autonomie der praktischen Vernunft als theonom gegründet.

¹¹ Vgl. *George Edward Moore*, *Principia Ethica*, Kap. 1.

¹² Vgl. näher *Ludger Honnefelder*, *Ethik und Theologie: Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in: ders., *Im Spannungsfeld von Religion und Ethik*, Berlin 2014, Neuaufl. Weilerswist 2017, 146–159; 220 f.

¹³ Vgl. *Plat.*, *Euthyphro* 10a–11d.

¹⁴ *Peter Geach*, *God and the Soul*, London 1967, 117.

¹⁵ Vgl. dazu Anm. 12.

IV.

Die hier sichtbar werdende Bezugnahme auf Gott ist weder für Thomas noch für Kant notwendig, um den Standpunkt der Moral zu erklären, wohl aber um den Sinn zu deuten, der ihm zukommt, wenn wir den *Sinn* als die Weise begreifen, in der wir uns verstehend auf das Ganze der Welt und des Lebens beziehen, bzw. als die Erfüllungsgestalt der Ziele, die wir handelnd unterstellen. Es ist dieser Sinn, der der Frage *Why be moral?* ihre besondere Bedeutung gibt.

Denn es ist die Erfahrung sittliches Subjekt zu sein, d. h. als Handelnde nicht anders als vom Standpunkt der Moral aus handeln zu können, die – so Thomas und Kant – auf eine bestimmte Stellung des Menschen in der Welt verweisen und entsprechende Sinnannahmen voraussetzen. So ist es die Erfahrung des sittlichen Sollens, die uns als freie Wesen begreifen lässt, was aber seinerseits voraussetzt, dass es Freiheit als den ermöglichenden Grund unseres moralischen Sollens gibt. Für Kant heißt dies, dass wir uns – wenngleich als empirische Wesen den Ursachen der Natur unterworfen – zugleich als Mitglied einer intelligiblen Welt begreifen müssen, die sich an einem Reich der Zwecke orientiert.¹⁶ Für Thomas ist es die Erfahrung von Vernünftigkeit und Freiheit die uns – so der Prolog zu *Summa Theologiae I-II* – veranlasst, unsere Stellung in der Welt als die eines *imago dei* zu begreifen.¹⁷

Mit den Sinnannahmen, zu denen uns Phänomene wie die des ethischen Sollens veranlassen, betreten wir eine eigene epistemische Ebene, mit der Metaphysik und Theologie zu tun haben, führen sie doch zu „letzten“ Annahmen, die in die Dimension von Religion und Glaube führen.

„Ohne also einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einen jeden vernünftigen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori und notwendig ist, erfüllen.“¹⁸

Moral setzt nach Kant „den ganzen Zweck“ voraus, den vernünftige Wesen – im Modus einer „gehofften Welt“ – unterstellen. Dass hier nicht müßige, nur den Philosophen interessierende Fragen gestellt sind, zeigen Herausforderungen, denen wir – philosophisch betrachtet – nicht aus dem Weg gehen können, wenn der moralische Standpunkt seinen übergreifenden Sinn behalten soll. Und sie sind es, die der Frage *Why be moral?* ihre existentielle Bedeutung geben. Ich nenne drei:

a) Die erste dieser Herausforderungen kann exemplarisch an Kants Feststellung verdeutlicht werden, dass mit der Erfüllung des moralischen Sollens nicht notwendig auch das Glück verbunden ist; denn die „Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein“¹⁹ darf doch als notwendiges Ziel eines vernünftigen Bedürfniswesens gelten. Warum also soll ich

¹⁶ Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung* (wie Anm. 8), 3. Abs.

¹⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae I-II*, prolog.

¹⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 841.

¹⁹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1. T., 1. B., 1. H., Anm. II.

dem Anspruch entsprechen, moralisch zu handeln, wenn das „höchste Gut“, nämlich die Erreichung des Endzwecks meines Handelns in Form der Einheit von Pflicht und Glückseligkeit fraglich bleibt? Für Kant ergibt sich eine positive Antwort, wenn ich im epistemischen Modus der Hoffnung unterstellen kann, dass Gott diese Einheit herbeiführen wird.

Und auch wenn ich – wie Aristoteles – die erstrebte Glückseligkeit nicht als einen Endzustand, sondern als ein im Handeln selbst sich vollziehendes Gelingen betrachte, bleibt die offene Frage, ob sich dieses Gelingen über den einzelnen Augenblick hinaus einstellt – eine Frage, die Thomas dazu führt, im moralischen Handeln des Menschen nur eine begrenzte Einlösungsform des Glücksstrebens zu sehen und seine Erfüllung in Form eines von Gott geschenkten Lebens zu erwarten.²⁰

J. Habermas hat in seiner Rezeption der kantischen Religionsphilosophie darauf hingewiesen, dass die Unmöglichkeit des im moralischen Sollen implizierten Endzwecks nach Kant nicht nur das Handeln des Einzelnen seines Sinnes beraubt, sondern auch die Pflicht untergräbt, das im Endzweck enthaltene „Reich der Zwecke“ herbeizuführen.²¹ Wird aber an dieser Stelle der Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“ die Möglichkeit einer positiven Antwort genommen, wird – so Habermas – das Projekt der Moral als ganzes der von Adorno apostrophierten Verzweigung ausgesetzt.

b) Die „Grenze der ethischen Sicht der Welt“²², die eine positive Antwort auf die Frage „Warum wir sollen, was wir sollen“ unmöglich zu machen scheint, zeigt sich an einer zweiten Stelle, nämlich bei der Frage nach der Herkunft des Bösen und nach dem Problem der Schuld. Denn wenn die Freiheit die ethische Sicht der Welt allererst möglich macht, muss die Frage entstehen, warum sich die Freiheit zum Bösen entscheiden kann, oder mit Kants Worten zu sprechen, woher das „radikal Böse“²³ in der Freiheit selbst stammt. Kant selbst belässt es bei der Aporie, dass der Begriff eines unfreien Willens nicht gedacht, der Ursprung eines „radikal Bösen“ aber auch nicht erklärt werden kann.

P. Ricoeur hat die Frage im Blick auf das Phänomen der Schuld erörtert, kann doch ein verwirktes Leben nicht zurückgeholt und die Verschuldenswirklichkeit – selbst im Fall der Vergebung durch den Betroffenen – nicht aufgehoben werden.²⁴ Soll es nicht zu einer unbegrenzten „Anklage ohne Ankläger“ kommen, kann eine Antwort nur von einem Akt „verstehenden Hörens“ auf jenes „Epos der Hoffnung“ erwartet werden, das im Modus von Glaube und Hoffnung erfahren und in dem die ethische Sicht der Welt überstiegen wird. Denn auf Kontingenz kann nur eine *narratio* antworten, die in Form einer *memoria* an ein *universale concretum* den Einsprüchen standzuhalten vermag, denen sich eine spekulative Theodizee gegenüber sieht.

²⁰ Vgl. näher Anm. 4.

²¹ Vgl. Jürgen Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 216–257.

²² Paul Ricoeur, Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, Freiburg – München 1971, 11 f.; vgl. dazu auch Honnfelder, Was soll ich tun (wie Anm. 2), 99–110.

²³ Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 3. St., 1. A., III.

²⁴ Vgl. Paul Ricoeur, Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1972, 266–272.

Mit der Integration der beschriebenen Kontingenz in ein Epos der Hoffnung kann auch auf die Aporie geantwortet werden, der sich die Idee der Gerechtigkeit im Blick auf vergangene und zukünftige Ungerechtigkeit ausgesetzt sieht. Denn wie soll die Ungerechtigkeit der vergangenen Generationen, ihr durch die Ungerechtigkeit gescheitertes Leben, ihr Leiden und ihr Tod überhaupt Sinn oder Rechtfertigung erfahren, es sei denn in Form einer auf dem Epos der Hoffnung gründenden „anamnetischen Solidarität“²⁵. Auch das Projekt einer „größeren Gerechtigkeit“ (Mt 5,20) für die Zukunft zu verfolgen, wie dies die Bergpredigt fordert, setzt eine solche Integration voraus.

c) Mit dem Rekurs auf ein „Epos der Hoffnung“ wird eine dritte Herausforderung sichtbar, nämlich die der Schwäche eines sich auf den universalistischen Kern der Moral beschränkenden Projekts der Moral. Gemeint ist die Tatsache, dass eine universalistische Regelethik zwar den Kern des moralischen Sollens auf den Begriff bringt und festhält, aber die handlungsleitende Kraft des konkreten *Ethos* außer acht lässt und damit den Kern der Moral eines Rückhalts beraubt, den nur eine konkrete Gestalt gelingenden Lebens zu geben vermag.

Offensichtlich besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem universalistischen Kern der Moral und dem, was J. Rawls die „starken vollständigen Gestalten des Guten“²⁶ genannt hat. Denn wie die in der Vergangenheit höchst erfolgreiche Stilisierung der Moral als Tugendethik zu zeigen vermag, hat Moral in Form eines Gesamtentwurfs des guten Lebens eine Orientierungskraft, die bereits als solche – ohne die unter säkularen Bedingungen unvermeidliche reflexive Vergewisserung durch Rekurs auf Prinzipien – zu überzeugen vermag.

Wie der Zusammenhang normativ zu deuten ist, ist umstritten: Für Rawls zeigt sich der universalistische Kern im „*overlapping consensus*“²⁷ der in der modernen säkularen Gesellschaft im Plural begegnenden „*comprehensive normative doctrines*“ und gewinnt von dorthier seine Überzeugungskraft, während Habermas die normative Priorität im universalistischen, dann auch in Form des Rechts festgehaltenen Kern sieht,²⁸ was freilich auch in seinen Augen die Ethos-Formen mehr als bloße oder gar beliebige Konkretionen des universalistischen Kerns sein lässt.

Ganz offensichtlich kommt ihnen ein Überschuss an Sinn zu, der sie nicht nur zu Quelle und Rückhalt des Kerns der Moral macht, sondern auch zu einem keineswegs erschöpften kritischen Potential. Dies gilt in besonderer Weise für Ethos-Formen, die mit starken religiösen Überzeugungen verbunden sind. Denn für die eigene Lebensform ist die Weise, in der die anthropologische Grundstruktur einer „vermittelten Unmittelbarkeit“ (H. Plessner) in der Konstitution des Selbstseins wirksam wird, von erheblicher Bedeutung.

²⁵ Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie – Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 1988, 300.

²⁶ Zum Begriff vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. ¹⁰1998, 433–492.

²⁷ Vgl. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. 1998, 219–264.

²⁸ Vgl. Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit der „postsäkularen“ Gesellschaft*, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Frankfurt a. M. 2012, 308–327.

Im Rückgriff auf Kierkegaards Analyse, die das Selbstseinkönnen des Menschen nur durch den Bezug auf den „ganz Anderen“ der Verzweiflung entzogen sieht, und im Ausgang von der Zeiterfahrung des Menschen hat M. Theunissen darauf hingewiesen, dass endliche Freiheit als Bedingung ihrer Möglichkeit auf die absolute Freiheit verweist und damit die Bedeutung des Glaubens für die „kommunikative Genese des Selbstseins“²⁹ erkennen lässt. Erst im Modus der Verantwortung wird Moral zur Moralität, weshalb für Thomas das vollkommene Gesetz als eine *lex indita*, als Selbstbestimmung zu verstehen ist.³⁰

Was das Potential eines aus dem Glauben kommenden Ethos für die konkrete Handlungsleitung bedeutet, hat die katholische Moraltheologie der vergangenen Jahrzehnte unter dem Stichwort des „Propriums der christlichen Ethik“ diskutiert.³¹ Dabei wurden insbesondere die innovativ-inspirierende, die kritisch-selegierende und die ethossystematisierende Rolle herausgearbeitet, die dem Glauben an die verheißene Gottesherrschaft in Bezug auf die Moral zukommt. Sichtbar wurde diese Rolle der Theologischen Ethik beispielsweise in dem säkularen Diskurs, der in den letzten Jahrzehnten zu Fragen der biomedizinischen Ethik geführt wurde. Wenn die These zutrifft, dass die moralischen Kontroversen in der pluralen säkularen Gesellschaft mit der modernen Ausweitung des Handlungsfeldes zunehmen werden und das Potential der religiös geprägten „starken Gestalten des Guten“ keineswegs erschöpft ist, bedarf dieses Gespräch zwischen dem säkular festgehaltenen und fortzuschreibenden Kern der Moral und der theologischen Ethik auch aus philosophischer Perspektive intensiver Fortsetzung.

Within the light of philosophy, the question ‘Why are we to do what we are to do’ or ‘Why be moral’ discloses ‘splendour and misery’ of morality. On one level the question indicates the evidence, which constitutes and justifies the project of morality itself. On another level the presuppositions become apparent, which beyond this project contain answers to the ultimate question ‘what is it all about’. In this context convictions, which are based on religious faith, play a specific role.

²⁹ Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. 1991, 360. Vgl. dazu Jürgen Habermas, *Begründete Enthaltbarkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben“?* in: ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt a. M. 2001, 11–33, hier 19–25.

³⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I-II, 106, 1.

³¹ Vgl. dazu näher Honnefelder, *Ethik und Theologie* (wie Anm. 12), 155 f., ders., *Art. Ethik*, in: *Staatslexikon*, Bd. 2, 8. A, Freiburg 2018, 254–278, hier 274–277.