

Prof. P. Dr. Dr.h.c. Bruno Schüller SJ

* 9. November 1925 † 30. Oktober 2007

in memoriam

Joachim Hagel O.Praem., Salzburg

Am 30. Oktober 2007 verstarb in Münster in Westfalen der Jesuit und Moraltheologe Prof. P. Dr. Dr. h.c. Bruno Schüller SJ, „der in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts vielleicht am meisten Meinung bildend unter deutschen Moraltheologen gewirkt hat.“¹ Das Requiem für Pater Bruno Schüller SJ wurde am 7. November 2007 in der Universitätskirche zu Münster, der Petrikerkirche, gefeiert und er wurde am 8. November 2007 auf der Jesuitengrabstätte des Friedhofs Köln – Melaten beigesetzt. In diesem Beitrag soll an sein Leben, an seine Schriften und – überwiegend durch ausgewählte Zitate – an seine wissenschaftlichen Forschungsbeiträge zur *normativen Ethik* und zur *Metaethik* erinnert werden.

1. Leben

B. Schüller wird am 9. November 1925 in Rhens am Rhein – heute im Landkreis Mayen-Koblenz gelegen – geboren. Nach seinem Schulbesuch, dem Kriegsdienst bei der Marine und der Gefangenschaft besteht er 1946 das Abitur in Koblenz. Am 3. September 1946 tritt er in die Niederdeutsche Provinz der *Gesellschaft Jesu* ein. Die Jesuitenausbildung – mit dem Noviziat, dem Philosophiestudium an der ordenseigenen *Hochschule für Philosophie München* in Pullach, dem pädagogische Praktikum am Kolleg in Büren, dem Theologiestudium an der ordenseigenen *PTH St. Georgen* in Frankfurt am Main, dem Tertiat, einem Seelsorgspraktikum in Stockholm und einem Spezialstudium der evangelischen Theologie in Münster in Westfalen – beendet er im Jahr 1963 mit einer Promotion in Moraltheologie an der *Päpstlichen Universität Gregoriana* in Rom bei Josef Fuchs SJ (1912 – 2005) mit einer Arbeit über „die theologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie“.

Am 30. Juli 1956 empfängt er im Frankfurter Dom die Priesterweihe. An der *PTH St. Georgen* in Frankfurt am Main beginnt er im Jahr 1961 seine Lehrtätigkeit im Fach Moraltheologie und wird nach seiner Habilitation im Jahr 1965 zum Professor ernannt. Im Jahr 1968 erfolgt die Berufung zum Professor für

Moraltheologie an der *Ruhr-Universität Bochum*, wobei er seine Lehrtätigkeit in Frankfurt fortsetzt. Er wirkt im Jahr 1973 auch als Gastprofessor an der *Päpstlichen Universität Gregoriana* in Rom sowie zuvor im Jahr 1971 an der *Universität in Regensburg*, deren Ruf auf einen Lehrstuhl er allerdings ablehnt. Im Jahr 1974 erhält er einen Ruf an die *WWU Münster* in Westfalen, an der er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1991 bleibt.

Von 1973 bis 1987 betreut er als Herausgeber die ersten dreizehn Bände der *Moraltheologischen Studien – Systematische Abteilung*. Zusammen mit Bernhard Köting gibt er die Reihe *Münsterische Beiträge zur Theologie* heraus. Er ist Mitglied der internationalen *Societas Ethica* und der *Ethikkommission* der Universität Münster. Nach reiflicher Überlegung lehnt er eine Berufung an das *Kennedy-Institute der Georgetown University* in Washington (1976) ab. Die *Universität Lund* in Schweden ehrt ihn im Jahr 1984 mit der Ehrendoktorwürde. Im Jahr 1986 wird er Mitglied der *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*. Als Doktorvater betreut er unter anderen die Dissertationen von Rudolf Ginters, Hans-Josef Wilting, Dieter Witschen, Thomas Hoppe, Cornelia Wiemeyer-Faulde, Michael Lehmann, Wolfgang Mommsen und Werner Wolbert, der zugleich im Sommersemester 1985 in Münster habilitiert wird.²

B. Schüller verhält sich Zeit seines Lebens seinen Hörern an der Universität gegenüber als ein korrekter und fairer Wissenschaftler, der ausschließlich das eigenständige kritische Denken seiner Schüler fördern will. Prophetische Philosophie und Theologie, die sich als Seelsorge mit den Mitteln des Elenchos und des Protreptikos versteht, steht er distanziert gegenüber:

„Sie beginnt mit dem Elenchos, also damit, dass sie die Menschen überführt, ein verfehltes Leben zu leben. Danach wechselt sie über zum Protreptikos, indem sie eben zur Umkehr aufruft. ... Man müsste diese prophetische Philosophie, aber auch die ihr genau entsprechende prophetische Theologie gleichsam idealtypisch kennzeichnen, vor allem, insoweit sie von Hochschullehrern geübt wird. Doch dieser Aufgabe weiß ich mich nicht

- 2 R. Ginters (1973): Versprechen und Geloben. Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit, Düsseldorf; H.-J. Wilting, (1975): Der Kompromiss als theologisches und ethisches Problem, Düsseldorf; W. Wolbert (1981): Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7, Düsseldorf; ders. (1987): Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster; D. Witschen (1984): Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral, Düsseldorf; Th. Hoppe (1986): Friedenspolitik mit militärischen Mitteln: eine ethische Analyse strategischer Ansätze, Stuttgart u.a.; C. Wiemeyer-Faulde, Ethik und christlicher Glaube. Beiträge zur Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik von Basil Mitchell, Keith Ward und John Macquarrie (Münsteraner Theologische Abhandlungen 11), Altenberge 1990; Michael Lehmann, Gesinnung und Erfolg: zur normativ-ethischen Diskussion in der deutschsprachigen Ethik um die Wende zum 20. Jahrhundert, Diss. Münster 1991; W. Mommsen, Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan (Münsteraner Theologische Abhandlungen 25), Altenberge 1993.

1 So B. Fraling (2007): Vom Kinderglauben zur Theologie, in: K. Hilpert (Hg.): Theologische Ethik – autobiographisch, Paderborn u.a., 99-118, hier 114.

gewachsen. Zudem fürchte ich, dass ich ein starkes Vorurteil gegen diese Art einer Philosophie und Theologie habe. Denn die Züge, die mir am meisten an ihr auffallen, sind solche, die zur Kritik herausfordern. Unter diesem ausdrücklich erklärten Vorbehalt einige persönliche Eindrücke: Ich meine, bei Theologen der genannten Art eine Vorliebe für zwei Varianten der *reductio ad absurdum* beobachten zu können: (a) für die *reductio ad impietatem* (= Gottlosigkeit), (b) für die *reductio ad improbitatem* (= Unmoral). ... Der prophetische Elenchos, wenn in dieser Manier durchgeführt, stellt sich mir als Rätsel dar. Er wirkt auf mich so, als lebe er von einer Suspension des Ethischen, von einer Suspension fundamentaler Regeln des Rechts und der Fairness. Es kommt mir so vor, als führe man keinen Prozess gegen den Andersdenkenden, sondern mache einfach kurzen Prozess mit ihm, so als wisse man überhaupt nichts von einschlägigen Regeln wie: *nemo malus praesumitur, sed probatur; in dubio pro reo; audiatur et altera pars*. Und soweit der Elenchos von Theologen gegen Theologen, von Theologen der Gegenwart gegen Theologen der Vergangenheit geübt wird, drängt sich mir eine Variation über Gal 6,10 auf: Seid zu allen fair, *sogar* zu euren eigenen Glaubensgenossen, und zwar selbst dann noch, wenn sie nicht mehr zu den Lebenden zählen, mithin keinen Protest mehr einlegen können gegen ihnen angetanes Unrecht.“ Schüller (1988a) 37–39.

B. Schüller teilt auch nicht die von manchen wissenschaftlichen Kollegen gefühlte permanente Krisenstimmung in der Moralthologie, sondern er reagiert mit Humor:

„Jeder kennt den Wissenschaftler, der seiner eigenen wissenschaftlichen Disziplin die Diagnose stellt, sie befinde sich in einer Krise. Wenn ich das lese, wie noch kürzlich bei einem christlichen Sozialethiker, verspür ich keinerlei Beunruhigung. Ich selbst doziere seit 1961 Moralthologie. In diesem Zeitraum befand die Moralthologie sich ständig in einer Krise, wenn man den Diagnosen des einen oder anderen ihrer Vertreter Glauben schenken wollte: Dieser Krisenzustand lässt sich mindestens bis zum Ende des ersten Weltkrieges zurückverfolgen. Wie hat man das zu erklären? Man wird dazu wohl auf eine streng theologische Erklärung zurückgreifen müssen: Das hat die göttliche Vorsehung in ihrer Weisheit so gefügt, damit jeder Generation von Moralthologen gleichermaßen die große Aufgabe zufalle, sich als Retter der Moralthologie zu erweisen.“ Schüller (1988a) 34.

Nach seiner Emeritierung bleibt B. Schüller in Münster wohnen. Im Jahr 1995 wird er von schwerer Krankheit heimgesucht. Die letzten zwei Lebensjahre muss er in einem Pflegeheim in Münster verbringen. Er stirbt am 30. Oktober 2007.

2. Schriften

a) Monographien

01. (1963): Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie, Rom.
02. (1966a): Gesetz und Freiheit, Düsseldorf.
03. (1973): Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, 1. Aufl., Münster.
04. (1980a): Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, 2. überarb. u. erw. Aufl., Münster, [3. Aufl. 1987].

05. (1982a): Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral [= Moralthologische Studien – Systematische Abteilung 12], Düsseldorf. Mit den Aufsätzen: I. Zur Metaethik: 3-27: Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion; 28-53: Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse; 54-88: Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott; II. Zur Sprache der Moral: 91-99: Vokabeln, Wörter und Begriffe; 100-119: Der menschliche Mensch; 120-138: Der Nächste des Nächsten; 139-147: Der chirurgische Eingriff als »erlaubte Körperverletzung«; 148-55: Der gute Zweck und die schlechten Mittel; 156-183: Das Geschick eines Wortpaares.
06. (1986): Wholly Human. Essays on the Theory and Language of Morality (= Übersetzung von: Der menschliche Mensch), übers. v. Peter Heinegg, Dublin/Washington.
07. (1988a): Pluralismus in der Ethik. Zum Stil wissenschaftlicher Kontroversen [= Münsterische Beiträge zur Theologie 55], Münster. Mit den Aufsätzen: 1-25: Die *reductio ad Absurdum* in philosophischer und theologischer Ethik; 27-44: Zum Pluralismus in der Ethik; 45-82: Das Muster einer schlagenden Widerlegung des Utilitarismus; 83-104: Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren; 105-144: Das sog. Ideal christlicher Bürgerlichkeit in den Pastoralbriefen.

b) Aufsätze

01. (1965a): Wieweit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren? in: Lebendiges Zeugnis (1965) 41-65 (englisch: Can Moral Theology Ignore Natural Law?, in *Theology Digest* 15 (1967) 94-99).
02. (1965b): Religionsfreiheit und Toleranz, in: Karl Rahner/Otto Semmelroth (Hg.): *Theologische Akademie* 1, Frankfurt, 99-116.
03. (1965c): Das irrije Gewissen, in: Karl Rahner/Otto Semmelroth (Hg.): *Theologische Akademie* 2, Frankfurt, 7-28.
04. (1966b): Zur Analogie sittlicher Grundbegriffe, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966) 3-19.
05. (1966c): Zur theologischen Diskussion über die *lex naturalis*, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966) 481-503 (englisch übersetzt von William Loewe: A Contribution to the Theological Discussion of Natural Law, in: Charles E. Curran/Richard A. McCormick (Hg.): *Natural Law and Theology (Reading in Moral Theology 7)*, New York u.a. 1991, 72-98).
06. (1967a): Todssünde – Sünde zum Tod? Bedenken zur Theorie der Endentscheidung, in: *Theologie und Philosophie* 42 (1967) 321-340 (englisch: Mortal Sin – Sin unto Death?, in: *Theology Digest* 16 (1968) 232-235).
07. (1967b): Todssünde – läßliche Sünde, in: Ludwig Bertsch (Hg.), *Buße und Beichte*, Frankfurt, 9-67.
08. (1967c): Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in: *Theologie und Philosophie* 42 (1967) 534-551 (englisch: Remarks on the Authentic Teaching of the Magisterium of the Church, in: Charles E. Curran/Richard A. McCormick (Hg.): *The Magisterium and Morality (Reading in Moral Theology 3)*, New York u.a. 1982, 14-33).
09. (1968): Ist das Ideal des mündigen Christen eine Utopie? in: *Der Männerseelsorger* 18 (1968) 193-199.
10. (1968): Naturrecht und Offenbarung, in: Deutsches Institut für Bildung und Wissen (Hg.): *Naturrecht, Menschenrechte, Offenbarung: Referate der Tagung vom 15.-20. Mai*

- 1967 in Arnsberg (Sonderdruck aus „Die Pädagogische Provinz“ H 1-2/1968), Frankfurt a.M., 103-113.
11. (1969a): Beansprucht die Botschaft Christi eine Zuständigkeit in Fragen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Entwicklung?, in: Kath. Sozialakademie Österreichs (Hg.): Möglichkeiten und Grenzen einer katholischen Soziallehre: Bericht über das Symposium der Kath. Sozialakademie Österreichs v. 8.-10.11.1968, redigiert von Heide Hillbrand (Fragen des sozialen Lebens 6), Wien, 16-39.
 12. (1969b): Lehramt der Kirche und Gewissensfreiheit der Gläubigen. Veröffentlichung von Helmut Stich für dieses Heft überarb. und v. Verf. durchges., Kevelaer.
 13. (1970a): Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 1-23 (englisch: What Ethical Principles are Universally Valid, in: Theology Digest 19 (1971) 23-28).
 14. (1970b): Das Handeln in der Welt unter dem eschatologischen Vorbehalt, in: Paul-Werner Scheele/Gerhard Schneider (Hg.): Christuszeugnis der Kirche. FS Bischof Franz Hengsbach, Essen, 231-246.
 15. (1970c): Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 526-550.
 16. (1971a): Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: Theologie und Philosophie 46 (1971) 321-341.
 17. (1971b): Zu den ethischen Kategorien des Rates und des überschüssigen guten Werkes, in: Hans Wolter (Hg.): Testimonium Veritatis. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart. FS Bischof Wilhelm Kempf, Frankfurt (Frankfurter Theologische Studien 7), 197-209.
 18. (1971c): Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen, in: Georg Teichtweier/Wilhelm Dreier (Hg.): Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Würzburg, 105-130.
 19. (1972): Direkte Tötung – indirekte Tötung, in: Theologie und Philosophie 47 (1972) 341-357 (englisch: Direct Killing / Indirect Killing, in: Charles E. Curran/Richard A. McCormick (Hg.): Moral Norms and Catholic Tradition (Reading in Moral Theology 1), New York u.a. 1979, 138-157).
 20. (1972): Zum Problem ethischer Normierung, in: Orientierung 36 (1972) 81-84.
 21. (1974): Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen“, in: Franz Furger u.a., Fragen christlicher Ethik [Theologische Berichte 4], Zürich/Einsiedeln/Köln, 109-182.
 22. (1976a): Typen der Begründung sittlicher Normen, in: Concilium (D) 12 (1976) 648-654 (englisch: Various Types of Grounding for Ethical Norms, in: Charles E. Curran/Richard A. McCormick (Hg.): Moral Norms and Catholic Tradition (Reading in Moral Theology 1), New York u.a. 1979, 184-198).
 23. (1976b): Anmerkungen zu dem Begriffspaar »teleologisch-deontologisch«, in: Gregorianum 57 (1976) 741-756.
 24. (1976c): Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik, in: Theologie und Philosophie 51 (1976), 321-343 [englisch: The Debate on the Specific Character of Christian Ethics, in: Charles E. Curran/Richard A. McCormick (Hg.): The Distinctiveness of Christian Ethics (Reading in Moral Theology 2), New York u.a. 1980, 207-233. Erweitert und versehen mit einigen zusätzlichen Fußnoten wieder abgedruckt in: ders. (1982a) 3-27: Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion].
 25. (1976/1977): Empfängnisverhütung im Lichte einer ethischen Theorie teleologischen Typs, in: Religion Wissenschaft Kultur 25 (1976/77) 57-63.
 26. (1977): Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: ders./Klaus Demmer (Hg.): Christlich glauben und handeln: Fragen einer funda-

- mental Moraltheologie in der Diskussion. FS Josef Fuchs, Düsseldorf, 261-286 (italienisch: Klaus Demmer/Bruno Schüller/Giuliano Riva (Hg.): Fede Cristiana e Agire Morale, Assisi 1980: L'importanza del l'esperienza per la giustificazione delle norme di comportamento morale).
27. (1978a): The Double Effect in Catholic Thought. A Reevaluation, in: Richard A. McCormick/Paul Ramsey (Hg.): Doing Evil to Achieve Good, Chicago, 165-192.
 28. (1978b): Dezesionismus, Moralität, Glaube an Gott, in: Gregorianum 59 (1978) 465-510 [wieder abgedruckt in: ders. (1982a) 54-88].
 29. (1978c): Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse, in: Gregorianum 59 (1978) 5-37 [wieder abgedruckt in: ders. (1982a) 28-53].
 30. (1978d): Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik, in: Theologie und Philosophie 53 (1978) 538-555.
 31. (1979a): Philosophische Ethik und Christlicher Glaube, in: Norbert Huppertz (Hg.): Die Wertkrise des Menschen. FS Hans Reiner, Meisenheim am Glan, 147-158.
 32. (1979b): Gewissen und Schuld, in: Josef Fuchs (Hg.): Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge? (SKAB 88), Düsseldorf, 34-55.
 33. (1980b): La Moralité des Moyens, in: Recherches des Sciences Religieuses 68 (1980) 205-224 [deutsch erschienen in: ders. (1982a) 148-155: Der gute Zweck und die schlechten Mittel].
 34. (1980c): Artikel Pflicht, in: Alfred Klose/Wolfgang Mantl/Valentin Zsifkovits (Hg.): Katholisches Soziallexikon, 2. Aufl., Innsbruck u.a., 2107-2110.
 35. (1980d): Artikel Utilitarismus, in: Alfred Klose/Wolfgang Mantl/Valentin Zsifkovits (Hg.): Katholisches Soziallexikon, 2. Aufl., Innsbruck u.a., 3120-3122.
 36. (1982b): Eine autonome Moral, was ist das? in: Theologische Revue 78 (1982) 103-106.
 37. (1983a): Zur Begründung sittlicher Normen, in: Heinz Althaus (Hg.): Der Mensch und sein sittlicher Auftrag, Freiburg/Basel/Wien, 73-96.
 38. (1983b): Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren, in: Theologie und Philosophie 58 (1983) 535-555 [wieder abgedruckt in: ders. (1988a) 83-104].
 39. (1983c): Die Reductio ad Absurdum in philosophischer und theologischer Ethik, in: Bernhard Fraling/Rudolf Hasenstab (Hg.): Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung ethischer Einsicht. FS Georg Teichtweier, Würzburg, 217-240 [wieder abgedruckt in: ders. (1988a) 1-25].
 40. (1983d): Artikel Naturrecht, in: Hanfried Krüger/Werner Löser/Walter Müller-Römheld (Hg.): Ökumene-Lexikon. Kirche – Religion – Bewegungen, Frankfurt, 847-852.
 41. (1984): Die Quellen der Moralität, in: Theologie und Philosophie 59 (1984) 535-559.
 42. (1985): The Double Effect in Catholic Thought. A Reevaluation, in: Richard A. McCormick/Paul Ramsey (Hg.): Doing Evil to Achieve Good. Moral Choice in Conflict Situations (= Chicago 1978), Lanham/New York/London, 165-192.
 43. (1988b): Autonomous Ethics Revisited, in: Joseph A. Selling (Hg.): Personalist Morals. Essays in Honor of Professor Louis Janssens, Löwen, 61-70.
 44. (1989a): Naturrecht und Naturgesetz, in: Wilhelm Ernst (Hg.): Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Leipzig 1989 (= Würzburg 1989), 61-74.
 45. (1989b): Zur Interpretation der Antithesen der Bergpredigt, in: Willi Marxsen u.a. (Hg.): Jesu Rede von Gott und ihre Nachfolge im frühen Christentum: Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. FS Willi Marxsen, Gütersloh, 101-115.
 46. (1989c): Philosophical Foundations of Catholic Medical Morals, in: Edmund D. Pellegrino u.a. (Hg.): Catholic Perspectives on Medical Morals: Foundational Issues, Dordrecht, 61-78.

47. (1989d): Zur Wiedergewinnung eines rechten Tugendbegriffs, in: Ludwig Hagemann/Ernst Pulsfort (Hg.): *Ihr alle aber seid Brüder*, FS Adel Theodor Khoury (WFMR.R 14), Würzburg/Altenberge, 438-455 (= ²1990).
48. (1990): *Paraenesis and Moral Argument in Donum Vitae*, in: Edmund D. Pellegrino/John Collins Harvey/John Langan (Hg.): *Gift of Life. Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, Washington, 82-98.
49. (1991): Überlegungen zum »Gewissen« (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 311), Opladen.

c) *Herausgeberschaft*

1. Klaus Demmer/Bruno Schüller (Hg.): *Christlich glauben und handeln: Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*. FS Josef Fuchs, Düsseldorf 1977.
2. Klaus Demmer/Bruno Schüller/Giuliano Riva (Hg.): *Fede Cristiana e Agire Morale* (= Übersetzung von: *Christlich glauben und handeln*) Assisi 1980.
3. Reihe: *Moraltheologischen Studien – Systematische Abteilung*.
4. Reihe: *Münsterische Beiträge zur Theologie* (zusammen mit Bernhard Kötting).

3. *Wissenschaftliches Wirken auf dem Gebiet der normativen Ethik*

B. Schüller führt mit dem Wortpaar »teleologisch«–»deontologisch« eine neue Terminologie in die deutschsprachige Literatur zur normativen Ethik ein, die zwar vielfach aufgegriffen aber zugleich von wissenschaftlichen Kollegen – bis heute – oft missverstanden wird:

„Es ist ungefähr zehn Jahre her, dass ich für meine Überlegungen zur Normenbegründung von der angloamerikanischen Philosophie das Wortpaar »teleologisch«–»deontologisch« übernahm. Schon einige Zeit vorher hatte ich gelernt, in der angewandten normativen Ethik der katholischen Tradition verschiedene Typen der Argumentation zu identifizieren. Beim Studium von C.D. Broads bekanntem Buch »five Types of Ethical Theory« musste ich dann zu meiner Überraschung feststellen, dass dieser Unterschied in der Begründung sittlicher Normen seit langem begrifflich erfasst und terminologisch fixiert war. Der eine Typ der Argumentation war »teleologisch«, der andere »deontologisch« genannt worden. Ich trug keinerlei Bedenken, diese Benennung zu übernehmen. Nennt man ein Wort »univok«, wenn es nur eine Bedeutung hat, dagegen »äquivok«, wenn es verschiedene Bedeutungen hat, so lässt sich mit einer mittleren Genauigkeit sagen: Wie ich das Wortpaar »teleologisch«–»deontologisch« übernommen hatte, war es als »univok« zu bezeichnen. In der Zwischenzeit hat es jedoch unter deutschsprachigen Theologen eine Reihe zusätzlicher Bedeutungen angenommen, so dass es schon seit Jahren als äquivok beurteilt werden muss.“ Schüller (1982a) 156.

Er unterscheidet eine »deontologische Ethik der mildereren Art«, bei der kein grundsätzlicher Unterschied hinsichtlich der Bestimmung der sittlich richtigen Handlung besteht und die in W.D. Ross (1877-1973) und W.K. Frankena (1908-1994) ihre bekanntesten Vertreter gefunden hat, und einer »deontologischen Ethik der strengeren Art«, für welche sich in der Tradition der katholischen Mo-

raltheologie die beiden Schlussfiguren *unerlaubt, weil naturwidrig* und *unerlaubt, weil unberechtigt* finden.

„Seit 1974 habe ich eine mildere (a) und eine strengere (b) Deontologie unterschieden und so definiert: (a) Handlungen sind immer auch, aber nicht immer nur nach ihren Folgen zu beurteilen; (b) es gibt wenigstens einige Handlungen, die ohne Rücksicht auf ihre Folgen zu beurteilen sind. Allerdings verwende ich auch den Ausdruck »deontologische Norm« und verstehe darunter eine Norm, die besagt, eine bestimmte Handlungsweise sei unerlaubt, gleichviel was ihre Folgen sein sollten. Solche deontologischen Normen sind in unserer kath. Tradition vergleichsweise gering an Zahl. Ich konnte aufzeigen, in welchem Maße diese Tradition bestrebt ist, solche Normen im Hinblick auf ihre Folgen restriktiv auszulegen.“ Schüller (1988a) 57.

B. Schüller versteht unter »teleologische Ethik« folgenden normativ-ethischen Argumentationstyp:

„Nach allem bietet es sich an, drei Kennzeichnungen teleologischer Ethik zu unterscheiden: (1) die sittliche Richtigkeit aller Handlungen bestimmt sich ausschließlich von ihren Folgen für das Wohl und Wehe aller Betroffenen; (2) die Liebe (im Sinne von Röm 13,8-10) ist letzter Bestimmungsgrund für die sittliche Richtigkeit aller Handlungen; alle sonstigen ethischen Prinzipien müssen als partikuläre Ausformungen dieser Liebe angesehen werden; (3) die Liebe des Menschen hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich jeweils bezieht.

Diese drei Kennzeichnungen teleologischer Ethik erläutern und ergänzen einander. Aus systematischer Sicht dürfte die dritte die fundamentalste sein. Sie gibt nicht nur an, wie das sittlich Richtige zu verstehen sei, nämlich als Taten, die die Liebe fordert. Sie erklärt auch, sittliche Güte bestehe in der Liebe als Gesinnung. Die zweite Kennzeichnung nimmt die partikulären Ausgestaltungen des sittlich Richtigen für gegeben und verweist auf deren gemeinsamen Grund in der Liebe. Durch diesen Verweis stellt sie teleologische Ethik in einen Gegensatz zu der Auffassung, ethische Prinzipien wie Gerechtigkeit und Treue könnten aus völlig eigenem Recht Anspruch auf Geltung erheben. Es handelt sich dabei um einen eher spekulativen Gegensatz, solange man mit den weitaus meisten angloamerikanischen Deontologen Pflichten der Gerechtigkeit oder Treue als solche nur für präsumtive Pflichten (*prima facie duties*) hält. Von unmittelbarer praktischer Tragweite ist der Gegensatz, sooft einer solchen partikulären Pflicht ohne Rücksicht auf eventuell konkurrierende Pflichten Geltung zugeschrieben wird, also im Stil des: Befehl ist Befehl; Versprechen ist Versprechen; *fiat iustitia, pereat mundus*. Eine derartige Bestimmung des sittlich Richtigen ist nur möglich, indem man den Handelnden von vornherein freispricht von der Verantwortung für die negativen Folgen eines solchen Verhaltens. Die dritte Kennzeichnung teleologischer Ethik bestreitet diese Eingrenzung menschlicher Verantwortung. Denn indem sie erklärt, die sittliche Richtigkeit einer Handlung bestimme sich ausschließlich von den Folgen her, macht sie den Menschen verantwortlich für alle voraussehbaren Folgen seines Handelns.“ Schüller (1980a) 289f.

Im Sinne von B. Schüller entspricht das Wortpaar »teleologisch«–»deontologisch« der klassischen Gegenüberstellung von »Verantwortungsethik« und »Gesinnungsethik« bei M. Weber (1864-1920). So wird im deutschsprachigen Raum die alternative Bezeichnung »Verantwortungsethik« zu einem Ehrennamen für die teleologische Ethik, während die ältere Bezeichnung »Utilitarismus« bevorzugt von Gegnern der teleologischen Ethik verwendet wird. Mit diesen Gegnern setzt sich

B. Schüller auch auseinander – siehe Schüller (1988a) 45-82 – gemäß seinem Grundsatz, den er in seinen Vorlesungen den Studenten einschärft: „Kritisieren Sie immer nur Kritiker!“

In seinem weit verbreiteten Lehrbuch der Moralthologie, *Die Begründung sittlicher Urteile*, stehen grundlegende Fragen der *normativen Ethik* im Vordergrund.³ Ab der zweiten Auflage interpretiert B. Schüller ausführlich das *Doppelgebot der Liebe* und die *Goldene Regel* als sprachliche Formulierungen des moralischen Beurteilungsstandpunktes und grenzt die *Paränese* von Fragen der *normativen Ethik* und Fragen der *Metaethik* ab. Er hebt unter anderem die Bedeutung folgender Unterscheidung für die normative Ethik hervor: *Liebe als Gesinnung* und *Liebe als Tat*, *sittlicher Wert* und *nicht-sittlicher Wert*, *sittlich guter* oder *schlechter Wille* und *sittlich richtige* oder *falsche Handlung*. Er legt die grundlegenden Wertvorzugsregeln dar und analysiert die *streng deontologische Normierung*, die in der Tradition der katholischen Moralthologie in einzelnen Fällen angewandt und zum Teil restriktiv ausgelegt wird. Die »Tradition« denkt und urteilt nach B. Schüller grundsätzlich teleologisch:

„Es ist überhaupt kein Zweifel darüber möglich, dass von diesem fundamentum divisionis her die katholische Moralthologie zur teleologischen Ethik gehört. Um in wenigen Worten den dafür ausschlaggebenden Grund zu wiederholen: der Moralthologie sind Gottes- und Nächstenliebe der Inbegriff der sittlichen Forderung. Sie sagt, der Mensch *schulde* Gott und dem Nächsten Liebe, und zwar Gott wegen dessen absoluter Güte, dem Nächsten um dessen Personwürde willen. Indem die Tradition die Liebe als eine *geschuldete* oder *gesollte* mit der Gutheit dessen begründet, dem diese Liebe gilt, schreibt sie den Begriff des Guten eine Priorität zu vor dem Begriff des Sollens. Also denkt sie teleologisch.“ Schüller (1980a) 288f.

4. Wissenschaftliches Wirken auf dem Gebiet der Metaethik

a) Zur Sprache der Moral

In dem Lehrbuch, *Die Begründung sittlicher Urteile*, finden sich auch Belege für die gewissenhafte Beachtung von *Homonymie* und *Synonymie* in der Sprache der Moral und der daraus resultierenden Vorliebe von B. Schüller für analytische und stipulative Definitionen, um das von ihm in Vorlesungen so genannte »Rumpelstilzchen-Syndrom« im Sinne des Fehlers des »unum nomen – unum nominatum« zu vermeiden:

„Insofern lässt er sich durch das »unum nomen – unum nominatum« in die Irre führen, d.h. durch die Annahme, solange es in der Sprache mit rechten Dingen zugehe, habe ein

3 Rudolf Ginters hat in terminologischer und sachlicher Übereinstimmung mit B. Schüller ein alternatives und gut zu lesendes Lehrbuch der Moralthologie aus der Sicht der teleologischen Ethik vorgelegt: R. Ginters (1982): *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*, Göttingen Düsseldorf.

Wort genau eine Bedeutung, bezeichne eine vox genau eine res. ... Erfahrungsgemäß bedingt der Fehler des »unum nomen – unum nominatum« oft eine Verschmelzung von vox und res, d.h. die Vorstellung, im unterschiedlichen Gebrauch einer Vokabel spreche sich ein unterschiedliches Urteil über ein und dieselbe Sache aus.“ Schüller (1988a) 130f.

So macht B. Schüller beispielsweise ausdrücklich aufmerksam auf den Unterschied zwischen einer »Norm« im Sinne der *lex indita* (= res), die stets eine universelle (= ausnahmslose) Gültigkeit beanspruchen muss, und »normativen Sätzen« im Sinn der *lex scripta* (= vox), die auch eine Geltung kennt, die Ausnahmen zulässt (Schüller [1980a] 297f). Er erläutert unter anderem ausführlich den homonymen Gebrauch der Wörter »Natur«, »natürlich« und »Naturrecht« in der Moralthologie (Schüller [1980a] 155-169), und unterscheidet »reine« von »gemischten« Normen (Schüller [1980a] 313 u. 319f). In seinen Vorlesungen hat B. Schüller den Studenten auch empfohlen auf die homonyme Vokabel »Begriff« zu verzichten:

„Die Synonymie von »Wörter« und »Begriffe« liegt womöglich noch klarer zutage, so oft ein Philosoph von einem *Begriff* konstatiert, er sei mehrdeutig, um daraufhin die *verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffs* anzugeben und zu erläutern. Wie mir scheint, kann ein Begriff nur dann die Eigenschaft haben mehrdeutig zu sein, wenn mit »Begriff« ein Wort gemeint ist. Der mehrdeutige Begriff ist nichts anderes als die homonyme Vokabel. ... »Begriff« heißt auch die *Bedeutung* eines Wortes. In diesem Sinn kann man sagen, dass zwei synonyme Ausdrücke für denselben Begriff stehen, während ein homonymer Ausdruck für verschiedene Begriffe steht. Ein Begriff in diesem Verständnis kann einfach, zusammengesetzt, komplex oder vielschichtig sein. ... offenkundig ist die Komplexität oder Vielschichtigkeit eines Begriffs (= der Bedeutung eines Wortes) etwas ganz anderes als die eventuell verwirrende Vieldeutigkeit eines Wortes. Aber erwiesenermaßen ist die Gefahr groß, dass man diese Vieldeutigkeit eines Wortes als Vielschichtigkeit eines Begriffs missversteht, wenn man ein Wort »Begriff« nennt. So schreibt beispielsweise jemand, ohne vorher irgendwelche semantischen Untersuchungen angestellt zu haben, von der Vielschichtigkeit des Begriffs »Erfahrung«. Vom Begriff »Erfahrung« in der *Einzahl* kann man wohl nur sprechen, wenn mit »Begriff« dasselbe wie Vokabel gemeint ist. Die Vokabel »Erfahrung« ist aber mehrdeutig, nicht vielschichtig. Solche Vorkommnisse lassen es geraten sein, beim synonymen Gebrauch von »Wörter« und »Begriffe« doch einige Zurückhaltung zu üben.“ Schüller (1982) 92.

Aber vielen Verlagen ist offenkundig dieser Wunsch von B. Schüller unbekannt, so dass auf der Kopie seines Artikels *Naturrecht* im Ökumene-Lexikon, die ich eines Tages aus seinen Händen erhielt, der Ausdruck »Begriff«, mit dem der Artikel beginnt, durchgestrichen war. Denn tatsächlich erläutert B. Schüller unter diesem Punkt die Homonymie des Ausdrucks »Naturrecht«. B. Schüller nennt noch eine dritte Bedeutung des Wortes »Begriff«:

„»Begriff« heißt hier sicher auch so viel wie »Ansicht« oder »Auffassung«. »Senecas Freiheitsbegriff« meint Senecas Auffassung über die Freiheit des Menschen, also Senecas Gedanken über diese Freiheit. Nun ist der Ausdruck »Freiheit des Menschen« alles andere als eindeutig. Er kann beispielsweise für Freiheit der Entscheidung, für sittliche Freiheit oder für politische Freiheit stehen. Und es macht einen Unterschied aus, ob

unter »Senecas Freiheitsbegriff« Senecas Gedanken zur Freiheit der Entscheidung oder zur sittlichen Freiheit oder zur politischen Freiheit zu verstehen sind. Aber nach der Erfahrung zu urteilen, dürfte alles das zugleich gemeint sein. Denn die *eine* Vokabel »Freiheit«, vor allem wenn »Begriff« genannt, täuscht irgendwie eine Einheit der Bedeutung vor, die ihrerseits, weil auch sie »Begriff« heißt, allenfalls als vielschichtig erscheint. Somit fließen ineinander: (1) Begriff »Freiheit« = Vokabel »Freiheit«; (2) Begriff der Freiheit = Bedeutung oder Bedeutungen der Vokabel »Freiheit«; (3) Freiheitsbegriff = Gedanken über ein Phänomen oder über mehrere Phänomene, die allesamt »Freiheit« heißen. Solche Beobachtungen vermitteln einen Begriff (= Vorstellung) davon, zu welchen Verwirrungen die Homonymie des Wortes »Begriff« führen kann.“ Schüller (1982a) 93.

In dem Lehrbuch, *Die Begründung der sittlichen Urteile*, findet sich dementsprechend auch ein Abschnitt mit der Überschrift: „Der Umgang mit dem Wort »Gewissen«“. Er erläutert dort die verschiedenen Bedeutungen des Wortes »Gewissen« in der deutschen Sprache: (1) »Gewissen« im Sinn von »moralisch« oder »sittlich«; (2) »Gewissen« im Sinn von »sittlichem Erkenntnisvermögen«; (3) »Gewissen« im Sinn von »innerem Gebieter und Richter«; und (4) „Gewissen« im Sinn von »Herz« als sittlichem Subjekt. Siehe Schüller (1980a) 40-57. Weitere Artikel von B. Schüller zur Sprache der Moral finden sich in dem Sammelband *Der menschliche Mensch*. Siehe Schüller (1982a) 89ff.

b) Zu Kognitivismus, Dezisionismus und dem Proprium einer christlichen Ethik

Für die traditionelle metaethische Theorie des »Naturrechts« als »Vernunftrecht«, die B. Schüller in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts vor Missverständnissen gern in Schutz nimmt – siehe Schüller (1963); ders. (1965a) und ders. (1966c) – bevorzugt er in den späteren Schriften die Bezeichnung »Kognitivismus«, die in der Erkenntnistheorie auch »Intuitionismus« genannt wird. Als überzeugter Kognitivist grenzt er die kognitivistische Position einerseits von der metaethischen Theorie des »Naturalismus« und andererseits von den beiden nonkognitivistischen Theorien des »Dezisionismus« und des »Emotivismus« ab. Die metaethische Theorie des »Naturalismus« beruht auf dem von G. E. Moore (1873-1958) so genannten *naturalistischen Fehlschluss*. In der innertheologischen Diskussion sind auch die Vertreter einer »Glaubensethik« dem Naturalismus zuzurechnen, insofern sie einen theonomen Moralpositivismus vertreten:

„1. Jede sittlich gute Handlung ist von Gott geboten, weil sie sittlich gut ist; 2. Jede von Gott gebotene Handlung ist sittlich gut, weil sie von Gott geboten ist. Der theonome Moralpositivismus nimmt das zweite Begründungsverhältnis an. Damit begehrt er, mit G.E. Moore zu sprechen, den naturalistischen Fehlschluss.“ Schüller (1982a) 30.

Die innertheologischen Gegner einer »Glaubensethik« im Sinne des theonomen Moralpositivismus vertreten eine »autonome Moral«, die B. Schüller als eine kognitivistische Position im Sinne des ersten Begründungsverhältnisses identifiziert. Für B. Schüller als Kognitivist sind Werte und Übel nachfolgende,

konsekutive Eigenschaften, die auf bestimmten deskriptiven Eigenschaften notwendigerweise aufrufen und mittels der *praktischen Vernunft* des Menschen unmittelbar, d.h. intuitiv, erkannt werden können. Werturteile sind in der Sprache von I. Kant (1724-1804) *synthetische Urteile a priori*. So erkennt die *praktische Vernunft* der menschlichen Gesundheit einen Wert zu, während sie mit der Krankheit eines Menschen intuitiv ein Übel verbindet. Ebenso kommt der Lebensfreude ein Wert zu und die Schmerzen, unter denen ein Mensch oder ein Tier leidet, bilden ein Übel. Wenn der Mensch nun einen Wert beziehungsweise ein Übel wahrnimmt, dann weiß er sich gemäß der Auffassung der autonomen Moral zugleich aufgefordert, den Wert anzuerkennen und zu bejahen sowie das Übel zu bedauern und abzulehnen. Der Mensch fühlt sich durch die Stimme seines Gewissens von Gott aufgefordert, alles gemäß seinem Wert zu lieben: Wir sollen Gott lieben, weil er der überaus Gute ist. Wir sollen jeden Menschen lieben, weil ihm Würde zukommt, und wir sollen alle Tiere, alle Pflanzen und die gesamte Schöpfung entsprechend ihrem Wert lieben und achten. Damit ist genau die Position eines Wertkognitivismus umschrieben. Der Mensch erkennt mit Hilfe der *praktischen Vernunft* als sein sittliches Erkenntnisvermögen die ihm objektiv vorgegebenen Werte und Übel, denen gemäß der autonomen Moral ein *gerundivischer Charakter* zukommt, der uns auffordert, alle Werte zu lieben und alle Unwerte zu bedauern:

„Der barmherzige Samariter sieht einen Menschen am Wegrand liegen, ausgeraubt und halbtotgeschlagen. Er erfährt sich aufgefordert, zu helfen. So gut er helfen kann. Ist dieser Imperativ nicht zutiefst ein personaler Imperativ, ausgehend von der Würde und der Not eines Menschen? Würde dieser irgendwie noch »personaler« und noch verbindlicher, wenn er zugleich durch einen menschlichen Gesetzgeber positivrechtlich sanktioniert wäre?“ Schüller (1982a) 45.

G.E. Moore und H. Rashdall (1858-1924) stehen in der Metaethik für eine kognitivistische Theorie, die sie selber »idealen Utilitarismus« nennen, um sich in der Metaethik abzugrenzen von der hedonistischen Werttheorie der klassischen Utilitaristen, die nur einen Wert – Lebensfreude – und nur ein Übel – Schmerz – kennen. Der »ideale Utilitarismus« als kontradiktorische Werttheorie zum Hedonismus steht für eine Vielzahl von Werten und Übeln. Insofern wird es verständlich, warum es für B. Schüller eine selbstverständliche Aufgabe der normativen Ethik ist, Wertvorzugsregeln zu entwickeln.⁴

Der Kognitivismus als objektive Werttheorie wird von B. Schüller abgegrenzt vom Dezisionismus und vom Emotivismus als subjektive Werttheorien. Für Dezisionisten und Emotivisten gibt es keine objektiven Werte und Übel. Dem Menschen steht auch keine *praktische Vernunft* zur Verfügung, die intuitiv

4 Zu den Wertvorzugsregeln bei B. Schüller siehe A.M. Weiß (1996): *Sittlicher Wert und nicht-sittliche Werte. Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen* (Studien zur theologischen Ethik 73); Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br., bes. 186-239.

Werte und Übel erkennen kann. Der bekannteste Vertreter des Emotivismus ist Charles L. Stevenson (1908-1979). Für ihn sind Werturteile Ausdruck von rational nicht mehr kritisierbaren Gefühlen.

Auf der metaethischen Basis des Dezisionismus wird von den Ethikern R.M. Hare (1919-2002) und J.C. Harsanyi (1920-2000) eine Variante der teleologischen Ethik vertreten, die unter der Bezeichnung »Präferenzutilitarismus« bekannt ist. Der Mensch muss angesichts der Fakten und der Logik frei über seine *subjektiven Präferenzen*, seine *Interessen* entscheiden. Werturteile sind Sache einer rational nicht mehr kritisierbaren Entscheidung. Objektive Wertsachverhalte werden ersetzt durch Präferenzen der Menschen. R.M. Hare hat in diesem Sinn ein Buch mit dem programmatischen Titel *Freiheit und Vernunft* schreiben können. Zuerst entscheidet der Mensch frei, was er als Wert oder Unwert ansehen will. Anschließend – wenn die persönlichen Präferenzen feststehen – setzt die *theoretische Vernunft* ein, um auf dieser subjektiven Basis normativ-ethisch zu argumentieren.

In der Auseinandersetzung mit dem Dezisionismus entdeckt und erläutert B. Schüller folgendes Problem:

„Das Problem ist: Der Glaube an Gott als den allweisen und allliebenden Schöpfer scheint unausweichlich zu fordern, dass Moralität verstanden wird als bonum supremum des Menschen und damit als dessen teleologische Bestimmung; der Kognitivismus ist offen für ein solches Verständnis, nicht aber – wie es scheint – der Dezisionismus.“ Schüller (1982a) 78.

B. Schüller macht darauf aufmerksam, dass der Christ sich als Geschöpf ganz und gar Gott als seinem Schöpfer verdankt, der ihm auch ein sittliches Erkenntnisvermögen geschenkt hat, das man gemeinhin »Gewissen« nennt. Durch dieses Geschenk ist die Erkenntnis von Wertsachverhalten logisch vorgängig zur Gotteserkenntnis möglich. Der »Glaube an einen Gott« im Sinne einer Gotteserkenntnis durch die Schöpfungs- oder Wortoffenbarung ist keine notwendige Voraussetzung, um zu einer Werterkenntnis zu gelangen. In der Tradition der katholischen Moraltheologie wird gesagt, dass alle Gebote des Neuen Gesetzes auch Gebote des natürlichen Sittengesetzes seien und Christus zu diesem natürlichen Sittengesetz kein moralisches Gebot positiver Art hinzugefügt hat. Jede sittliche Forderung wird im Sinne eines $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$, dem von Natur aus Gerechten, begriffen, das sicher abzugrenzen ist von einem $\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$, dem positiven Recht. Die Wahrnehmung von Werten ist für Christen daher – in systematischer Perspektive – auch nicht eine Sache des Glaubens, wie Vertreter des Dezisionismus dies gelegentlich behaupten. Denn in gnoseologischer Hinsicht gilt das Dictum von Augustinus (354-430) in *De utilitate credendi*: „Quod intellegimus igitur, debemus rationi, quod credimus, auctoritati“. Was wir einsehen, verdanken wir unserer Vernunft, und was wir glauben, verdanken wir der Autorität Gottes. Werte und Übel müssen wir nicht wie ein Glaubensmysterium als wahr annehmen, sondern können wir unabhängig von der Schriftoffenbarung

durch die *praktische Vernunft* als wahr erkennen. In *genetischer Hinsicht* ist allerdings zu beachten:

„Die Genese vor allem existentiell bedeutsamer Einsichten und Irrtümer hängt allem Anschein nach mit der sittlichen Befindlichkeit der Menschen zusammen. Wer sich einem Leben in Selbstsucht verschreibt, mag dadurch verschlossen werden gegenüber dem sittlich Geforderten, so dass er es tatsächlich nicht erfasst. Die Vernunft des Menschen ist, wie die Kirche lehrt, »primi hominis culpa obtenebrata« (DS 2853): Die Enzyklika »Humani Generis« gibt dazu eine Erläuterung. Sittliche Wahrheiten seien derart, dass sie den Menschen zu einem selbstlosen Leben aufforderten. Infolge der Erbsünde stehe der Mensch aber unter dem Einfluss eigensüchtigen Begehrens. In rebus morum rede er sich darum gern ein, es müsse falsch oder wenigstens zweifelhaft sein, wovon er nicht wolle, dass es wahr sei. Das erkläre, warum der Mensch oft solche Schwierigkeiten habe, zu richtigen sittlichen Einsichten zu gelangen (DS 3875). Im Hinblick darauf stellt das Erste Vatikanische Konzil fest, es brauche die jüdisch-christliche Offenbarung, damit die Menschen, wie sie faktisch sind, »expedite, firma certitudine et nullo admixto errore« erkennen. »quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt« (DS 3005). Da andererseits der Glaube auch Gehorsam ist, Umwandlung »durch die Erneuerung des Sinnes«, bringt er eine existentielle Aufgeschlossenheit mit sich für das, »was der Wille Gottes ist: Das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene« (Röm 12,2; vgl. auch Phil 1,9f). Das alles sind Aussagen zur Genese sittlicher Einsichten und Irrungen. Sie gelten nicht einer gnoseologischen Abgrenzung des Bereichs möglicher Vernunftkenntnis von der Glaubenserkenntnis.“ Schüller (1982a) 24f.

»Glauben« und »Glaubensentscheid« lassen sich mithin nicht nur kognitiv verstehen, sondern auch in einem volitiven Sinn, wie er sich bei Paulus findet: Glaube als Gehorsam und nicht als Erkenntnisweise. »Glaube« in dieser Bedeutung schließt die Entscheidung (*optio fundamentalis*) zum moralischen Beurteilungsstandpunkt (*moral point of view*) mit ein. Bereits in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts greift B. Schüller – siehe Schüller (1966b); ders. (1967a) und ders. (1967b) – in die Debatte um die so genannte *optio fundamentalis* ein. Er widerspricht der Endentscheidungshypothese des Religionsphilosophen Ladislaus Boros (1927-1981), dass der Mensch während seines Lebens keine grundsätzlichen Entscheidungen fällen kann und erst im Moment des Todes zu einem vollpersonalen Akt fähig ist.⁵ Für den Christen ist die *optio fundamentalis* – der Entschluss, ein Leben gemäß dem Evangelium und der sittlichen Grundeinsicht zu führen – lediglich die Entscheidung, das zu tun, wozu er sich durch das natürliche Sittengesetz bereits sittlich verpflichtet weiß. Werturteile selbst sind Sache der Erkenntnis und nicht des Glaubensgehorsams.

Die *Paränese* als sittliche Mahnrede will den Menschen ermuntern, an der sittlich guten Lebensführung festzuhalten oder zu ihr zurückzukehren.

„Wie schon mehrfach erwähnt, äußert Paränese sich in ethischen Sätzen, deren Wahrheit sich von selbst versteht. Es wäre aber verkehrt, daraus zu folgern, Paränese sei eine Sa-

5 Siehe dazu H. Vordermayer (2006) Die Lehre vom Purgatorium und die Vollendung des Menschen. Ein moraltheologischer Beitrag zu einem Lehrstück aus der Eschatologie (Salzburger Theologische Studien 27), bes. 70-93.

che, die man nicht ganz ernst zu nehmen brauche. Gewiss, Paränese vermittelt von sich aus keine neuen sittlichen Einsichten. Aber sie bewirkt oder will bewirken, dass der Angesprochene sich von seinen sittlichen Einsichten persönlich betroffen sein lässt, sie erfährt als Aufforderung, umzukehren, Buße zu tun, sein Leben zu ändern, das zu tun, wovon er weiß, dass er es tun soll. Paränese ist nicht primär nach ihrem Wahrheitswert, sondern nach ihrem Wirkungswert zu beurteilen, ob sie wirkungsvoll oder wirkungslos ist, ob sie gelingt oder misslingt. ... Am wirksamsten scheint sie zu sein, wenn sie in der Form des »reinen guten Beispiels« auftritt.“ Schüller (1982a) 11f.

Für B. Schüller muss eine christliche Moralthologie die Wahrheit der metaethischen Theorie des Kognitivismus unterstellen. Der Theist, der die Existenz Gottes bejaht, muss – wenn er den Fehler eines theonomen Moralpositivismus vermeiden möchte – sich die metaethische Theorie des Kognitivismus zu eigen machen. Diese Annahme erscheint auch höchst plausibel, denn für den Theisten ist der Mensch nicht das erste sinnstiftende Wesen, vielmehr ist ihm sein Sinn oder – philosophisch und theologisch gesprochen – sein Worumwillen auf Erden schon von Gott her aufgegeben. Nur wenn eine vorgängige Pflicht des Menschen zu einem Leben gemäß der sittlichen Grundeinsicht zweifelsfrei feststeht, ist die theologische Rede vom Sünder, welcher der Rechtfertigung und Erlösung bedarf, weil er seiner sittlichen Verpflichtung nicht nachkommt, sinnvoll.

Für den Dezisionisten gibt es dagegen lediglich ein dem moralischen Verhalten entgegengesetztes *nicht*-moralisches Verhalten der Parteilichkeit und des Egoismus, das aber nicht als *un*-moralisches Verhalten sittlich qualifiziert werden kann. Der Mensch entscheidet frei zwischen den beiden konträren Lebensweisen und kann nicht zum Sünder werden, der einer Rechtfertigung bedarf. Theismus und Dezisionismus scheinen demnach unvereinbar zu sein. Anders sieht es aus, falls man den Standpunkt des Atheismus oder des Agnostizismus einnimmt. Für den Atheisten, der die Existenz Gottes verneint, ist der Mensch das erste sinnstiftende Wesen auf Erden. Von daher scheint es einsichtig, dass dem Menschen auch keine objektiven Wertsachverhalte vorgegeben sind, sondern er gleichsam schöpferisch die Werte einführt, wenn er sich den moralischen Beurteilungsstandpunkt zu eigen macht. Die Plausibilität des Dezisionismus wird unter der Akzeptanz des Atheismus wesentlich erhöht.

„Angenommen, die zuletzt vorgetragenen Überlegungen seien in sich schlüssig, aus agnostischer oder atheistischer Sicht erweise sich der Dezisionismus als im hohen Grad plausibel, so folgt daraus selbstverständlich nicht, der Glaube an Gott sei die *logische* Bedingung dafür, dass jemand sich das begründete Urteil bilden könne, Moralität stelle sich vernehmender Vernunft dar als sittliche Güte und unbedingte Forderung. Denn die Gründe, die dieses Urteil rechtfertigen, sind nicht unmittelbar theologischer Natur. Was aus agnostischer Sicht den Dezisionismus plausibel macht, das macht den Kognitivismus gleichsam unbegreiflich, widerlegt ihn aber nicht. Und wenn man, nicht in historischer, sondern in systematischer Absicht fragt, wie ein theistisches von einem nicht-theistischen Verständnis von Moralität unterscheidet, so kann das, wie mir scheint, nur bedeuten: Was an dem einen wahren Verständnis von Moralität nimmt den Charakter des rein Faktischen und nicht weiter Begreifbaren an, sobald man unterstellt: non est Deus? Der

Dezisionismus gibt darauf eine Antwort, auch wenn er in der Hauptsache kaum von dieser Fragestellung her entwickelt worden sein dürfte.“ Schüller (1982) 88.

In der Debatte um das *Proprium einer christlichen Ethik* zeigt B. Schüller daher gemäß der naturrechtlichen Tradition der katholischen Moralthologie auf, dass dieses *Proprium* nicht in der *normativen Ethik* – in genuin christlichen Normen, in genuin christlichen Begründungen oder in genuin christlichen Geltungsansprüchen – zu finden ist, sondern seinen Platz in der metaethischen Auseinandersetzung mit den non-kognitivistischen Theorien, in der *Paränese* und in der Frage der *Genese von sittlichen Einsichten* hat.