

wie folgt beschreibt: „Über das Ganze der Welt und folglich über Gott können wir nichts aussagen“ (367). Trotzdem ist der christliche Glaube nicht ohne Lebensrelevanz, denn er gibt „einen Weg an, wie man in der Geschichte Sinn verwirklichen kann“. Dabei steht nicht mehr wie vor einigen Jahren die Veränderung der ungerechten sozialen Verhältnisse im Vordergrund, sondern die „persönliche Sinnfindung“ (ebd.). Der Glaube kann durch seine Symbole und Riten dazu verhelfen, ohne daß man dabei auf seine theoretischen Elemente, also die herkömmlichen Glaubenssätze, noch in irgendeiner Weise zurückgreifen müßte, bzw. ohne daß der Wahrheitsanspruch, den diese Sätze erheben, noch von Interesse wäre. Denn das, was einzig zählt, ist die „subjektive Erlebniskomponente, also, was man momentan als für sich hilfreich empfindet“ (367).

Dieser subjektivistischen Engführung des Glaubensverständnisses begegnet die christliche Theologie, indem sie das Proprium des trinitarischen Gottesverständnisses herausarbeitet. Zwar hat Kant der Trinitätslehre jegliche Praxisrelevanz abgesprochen, da es für einen Bäckerlehrling völlig unerheblich sei, wieviel Personen in Gott angenommen werden müssen, doch kann *Th. Rutte* in dem Abschlußbeitrag des vorliegenden Sammelbandes die Kurzschlüssigkeit einer solchen Einschätzung deutlich machen. Allerdings muß auch Rutte zugeben, daß die Trinitätslehre lange Zeit von der Theologie selbst als Glasperlenspiel betrachtet wurde und erst in neuerer Zeit in ihrer schlechthin zentralen Bedeutung für das christliche Glaubensverständnis erkannt wurde, bringt sie doch „nicht nur die dialogische Wirklichkeit der Schöpfung und ihre sündige Entstehung auf den Begriff“, sondern formuliert zugleich auch „die tiefe Sehnsucht der Menschheit, einen Zustand zu erreichen, in dem jeder unverstellt und ganz er selber ist und zugleich ebenso unverstellt und ganz in der Einheit mit allem leben darf“ (396). Es ist daher nicht zu viel behauptet, wenn Rutte betont: „Unser ständig erlebtes Problem, wie wir persönlich und kollektiv, psychologisch und soziologisch Einheit und Vielheit, Selbstsein und Beim-anderen-Sein, Selbststand und Abgrenzung, Privatinteresse und Gemeinwohl harmonisch vermitteln können, findet im Verweis des Glaubens auf die Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes, der zugleich Ursprung und Ziel der Welt ist, eine befreiende und umfassende Antwort, die unter den Bedingungen der konkreten Geschichte für unsere normale Erfahrung allerdings noch antizipatorischen Charakter hat“ (397). – Angesichts der vielen Mißverständnisse, denen die Trinitätslehre ausgesetzt war und ist, ist es vor allem wichtig, daß man sich klar wird, von welchem Personenverständnis sie ausgeht. Rutte bemerkt hierzu: „In Gott ... ist Person kein selbstbezügliches Ineinandersein, sondern eine ‚relatio subsistens‘ (Thomas von Aquin), eine streng relational konstituierte Wirklichkeit“ (387). Selbststand ist in Gott „genau in der Hingabe, in der Relation verwirklicht, ist dem Mit- und Insein nicht vorgängig oder nachfolgend, wie die alte, an der dinglichen Substanzerfahrung orientierte Metaphysik dachte“ (ebd.). Noch weniger (ebd.) leidet, geeignet für die Beschreibung der Wirklichkeit des trinitarischen Gottes. Die Schwierigkeiten bei der Anwendung der Personprädikation auf Gott sollten uns jedoch nicht davon abhalten, in unserem Reden von Gott auf den Personenbegriff zurückzugreifen. Allerdings bedarf dieser Begriff einer theologischen Kritik.

Soweit einige Hinweise zur inhaltlichen Ausrichtung des vorliegenden Sammelbandes, der in der Tradition der thematisch ähnlich ausgerichteten Sammelbände von Bivort de la Saudée und Hüttenbügel steht. Wie diese seinerzeit eine wichtige Hilfe waren für die weltanschauliche Auseinandersetzung mit dem Dialektischen Materialismus, so kann auch der vorliegende Sammelband aufgrund seines Materialreichtums und der soliden Information, die er bietet, in der weltanschaulichen Auseinandersetzung der Gegenwart eine wichtige Hilfe sein. Zugleich vermittelt er einen guten Einblick in den aktuellen Stand theologischer und philosophischer Reflexion.

H. L. OLLIG S. J.

SCHABER, PETER, *Moralischer Realismus*. Freiburg/München: Alber 1997. 406 S.

Der Titel dieser Habilitationsschrift an der Universität Zürich verweist auf die metaethische Position, die im ersten Teil vertreten wird: Moralische Sätze haben einen Wahrheitswert; so verstanden bedeutet ‚Realismus‘ nichts anderes als die in der metaethischen Debatte seit langem gebräuchliche Bezeichnung ‚Kognitivismus‘. Das Spezifikum des



von Sch. vertretenen Kognitivismus besteht in den Wahrheitsbedingungen: Ein moralisches Urteil sei wahr, wenn ihm eine „moralische Tatsache“ entspreche. Im Mittelpunkt des zweiten Teils steht die Kontroverse zwischen den Internalisten, die behaupten, wer ein moralisches Urteil wie ‚x ist gut‘ zustimme, sei dadurch motiviert, entsprechend zu handeln, und den von Sch. verteidigten Externalisten, nach denen moralische Überzeugungen allein keine motivierende Kraft haben. Der dritte Teil entwickelt ein inhaltliches Kriterium des sittlich richtigen Handelns; Sch. bezeichnet seine normative Theorie als „Interessenkonsequentialismus“. – Die Arbeit konzentriert sich auf die jüngere angelsächsische Realismusdebatte, die Sch. mit Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (1970) beginnen läßt; wichtige Namen sind Richard Boyd, David Brink, Sabina Lovibond, John McDowell und Peter Railton. Das Referat dieser verschiedenen Formen des Realismus ist jedoch eher sporadisch; worauf es Sch. ankommt, ist, für seine eigene systematische Position zu argumentieren. Das Schwergewicht von Teil III liegt vom Umfang her auf der Verteidigung des Konsequentialismus: Der systematischen Skizze (279–307) folgt eine ausführliche Auseinandersetzung mit den deontologischen Einwänden etwa von Ronald Dworkin, Philippa Foot, John Rawls, Samuel Scheffler und Bernard Williams (308–391). – Ich beschränke mich auf Bemerkungen zu den Teilen I und II.

Im Mittelpunkt von Teil I steht die Frage nach der Bedeutung von ‚gut‘. Sch. lehnt die These von Hare, daß ‚gut‘ nur durch eine Beziehung zu Wahlhandlungen erklärt werden kann, ab und definiert ‚gut‘ mit Ziff als dasjenige, was den jeweils in Frage stehenden Interessen dient. Moralisch gut ist eine Handlung, die den Interessen von Personen dient; die Tatsache, daß eine Handlung Interessen von Personen dient, ist eine moralische Tatsache. Moralische Tatsachen sind von nicht-moralischen Tatsachen nicht verschieden; sie „sind mit bestimmten, empirisch zu erfassenden, nicht moralischen Tatsachen identisch“ (111). ‚Gut‘ bezeichnet eine Relation; ‚x ist gut‘ bedeutet ‚x ist im Interesse der Personen A und B‘; moralische Aussagen lassen sich durch Beobachtung überprüfen; wir müssen nur schauen, ob die betreffende Handlung das Wohlergehen von Personen fördert. Sch. bestreitet also den Unterschied von Werten und Tatsachen, d. h. er vertritt eine („schwache“) naturalistische Position. Diese Definition von ‚gut‘ wird durch eine Art Induktion gewonnen; Sch. beruft sich für sie auf „nicht-kontroverse moralische Intuitionen“ (121). Sie reichen für deren Begründung jedoch nicht aus; ob eine Definition von ‚moralisch gut‘ angemessen sei, hänge auch davon ab, „ob sie Grundlage einer systematischen Moraltheorie sein kann“ (141 f.). Wir haben es also offensichtlich mit einer Art Überlegungsgleichgewicht im Sinn von Rawls zu tun. Jedenfalls verwandeln „moralische Fragen sich in empirische Fragen“ (143).

Ein Problem sehe ich darin, wie von einer solchen naturalistischen Position aus der vorschreibende Charakter moralischer Urteile erklärt werden kann. Daraus, daß ich eine bestimmte Tatsache, in diesem Fall eine Relation, feststelle, folgt noch nichts für mein Handeln; die bloßen Tatsachen geben mir keine Antwort auf die praktische Frage, was ich tun soll oder was zu tun richtig ist. Wie sieht Sch. also das Verhältnis zwischen ‚gut‘ und ‚sollen‘? Lassen Sollens-Sätze sich allein aus den deskriptiven Sätzen mit ‚gut‘ herleiten, dann wird damit das Humesche Gesetz gezeugnet. Sch. will das Problem mit Hilfe von Brückenprinzipien lösen und beruft sich dafür auf Entsprechungen in den theoretischen Wissenschaften. Ein solches Brückenprinzip müßte also zum Inhalt haben, daß wir das, was im Interesse von Personen ist, tun sollen. Aber wie kommen wir zu diesem Brückenprinzip? Sch. sieht einen notwendigen Zusammenhang zwischen einer Sollensaussage und der entsprechenden moralischen Motivation. Wie ist er zu sehen? Ist die Motivation Voraussetzung des Sollens, oder ist das Sollen, wie bei Kant, Grund der Motivation?

Es ist nach Sch. eine umstrittene Frage, ob es Sollensaussagen gibt, die von den Motiven, Wünschen und Zielen des Handelnden unabhängig sind (168). Er selbst scheint das zu bestreiten. Der Naturalist muß einen Externalismus vertreten; wenn Sätze der Form ‚x ist gut‘ ausschließlich beschreibend sind, können sie allein keinen Grund darstellen, x zu tun. Die „praktische Kraft“ der moralischen Urteile ergebe sich vielmehr aus „den Wünschen und Interessen der Handelnden“; das Sollen ist also nichts anderes als ein Wünschen oder Wollen. Das bedeute jedoch nicht, daß die moralische Realität von Wünschen abhängig sei. Die moralischen Fakten bestünden unabhängig davon, ob eine



Person moralische Wünsche habe oder nicht. „Die moralische Realität ist also nicht von den Wünschen des Handelnden abhängig“ (186–188).

Es ist schwer zu verstehen, was die Rede von „moralischen“ Tatsachen hier noch besagen soll und wie diese Form des moralischen Realismus sich noch von einem nonkognitivistischen Emotivismus, einer vom Naturalismus bekämpften gegnerischen Position, unterscheidet. Die „moralische“ Realität besteht in Tatsachen, genauer in Relationen, die als solche keine Handlungsgründe darstellen; in derselben Weise können Tatsachen für den Emotivisten moralisch relevant sein. Ich sehe nur zwei Möglichkeiten: Entweder interpretiert man die nicht-kontroversen moralischen Intuitionen, auf die Sch. sich für seine Definition von ‚moralisch gut‘ beruft, bereits als präskriptiv. In diesem Fall muß man den Naturalismus und den Externalismus aufgeben; es ist dann aber sinnvoll, von „moralischen“ Intuitionen zu reden. Oder man hält am Naturalismus und Externalismus fest. Dann kann man aber nicht mehr behaupten, man vertrete eine kognitivistische Position. Die Aufgabe, die ein Kognitivismus zu lösen hat, besteht ja gerade darin, die Objektivität *präskriptiver* Sätze zu erklären. Eine Kette ist so stark wie ihr schwächstes Glied. Einen präskriptiven Charakter erhalten Sch.s moralische Tatsachen erst durch die Wünsche des Handelnden. Damit wird die Präskriptivität, ebenso wie im Emotivismus oder im Dezisionismus, zu einer Sache subjektiver Wünsche oder Entscheidungen, und die Charakterisierung bestimmter Relationen als „moralische“ Tatsachen zu einer rein verbalen Scheinlösung.

F. RICKEN S. J.

LA FOLLETTE, HUGH, *Personal Relationships*. Love, Identity and Morality. Oxford/Cambridge: Blackwell 1996. XIV/222 S.

Hugh LaFollettes (= L.) Untersuchung über menschliche Beziehungen und den Zusammenhang von Liebe, Identität und Moral gliedert sich in zwei große Teile. Im ersten Teil (1–92) geht er der Frage nach dem Wesen und dem Wert von engen persönlichen Beziehungen nach. Dazu bestimmt er zunächst, was er unter einer engen persönlichen Beziehung versteht (3–20); in einer engen persönlichen Beziehung beziehen sich beide Partner auf den anderen als ein einzigartiges Individuum. L. interessiert dabei nicht verwandtschaftliche Beziehungen, in denen man eine Person unabhängig von ihren Charaktereigenschaften liebt und eine Beziehung zu ihr will, sondern ‚historische‘ Beziehungen, die auf die Person, so wie sie ist, zielen und reziprok und freiwillig sind. Im Anschluß an die Aristotelische Unterscheidung dreier Freundschaftsformen (13–17) vertritt er, daß nur gute Menschen miteinander befreundet sein können, d. h. für L., daß sich Moralität und Freundschaft nicht ausschließt, sondern Moralität Voraussetzung für enge persönliche Beziehungen sind. Im zweiten Kapitel des ersten Teiles untersucht L. die Rolle von Emotionen und Gefühlen für enge persönliche Beziehungen; dazu skizziert er knapp eine Theorie der Emotionen. Liebe sei keine Emotion, könne aber von Emotionen begleitet sein; der „Lackmus-test“ von Liebe seien nicht Emotionen, sondern Verhalten. Daß man einen anderen Menschen um seiner selbst willen liebt, impliziere nicht, daß man starke Gefühle für ihn hat [„Depth of love is not measured by height of feeling“ (35)]. Im dritten und vierten Kapitel wendet sich L. der Frage zu, wie man verstehen könne, warum man jemanden liebt. Dabei führt L. die Frage nach der Begründung für die Liebe zu einem Menschen auf die Frage nach dem Selbst zurück. Wenn man nicht vertreten wolle, daß man einen anderen Menschen um bestimmter Eigenschaften willen liebt, andererseits aber auch Charaktereigenschaften nicht unabhängig davon sind, daß jemand der ist, der er ist, sei die beste These diejenige, daß die Liebe und Freundschaft auf das Selbst des Menschen ziele, wobei L., ohne es näher auszuführen, das Selbst als das versteht, das zentral dafür ist, daß man der ist, der man ist. In knapper Auseinandersetzung mit psychologischen Erklärungen und Modellen der Philosophie des Geistes (vor allem gegen den Dualismus) plädiert L. dafür, das Selbst des Menschen als „embodied activities“ (76) zu verstehen. Seine Begründung beruht auf einer Analogie zwischen Handlungen und Identität: „We identify [...] people’s characteristics by how people behave. Therefore, since behaviour is inevitably embodied, so is the self“ (69). Der erste Teil wird durch ein Kapitel über den Wert enger persönlicher Bindungen abgeschlossen; er liegt vor allem darin, daß sie das individuelle Glück, das Selbstwertgefühl