

In „Gewissenskultur aus bedachtem Glauben“ (51–70) (drittes Kap.) führt D. kurz in das theologische Verständnis des Gewissens als personaler Mitte (GS 16) des Menschen ein, das als waches Wissen eine Erforschung der eigenen Motive und Intentionen und damit auch einen Umgang mit der eigenen Lebensgeschichte ermöglicht. So aber kann der Christ sich angemessen auf das Bekenntnis der eigenen Schuld vorbereiten, das Thema des folgenden vierten Kap. (71–90) ist. Für viele dürfte dieser zentrale Teil des Bußsakramentes mit Ängsten besetzt sein. Um so wichtiger ist, daß bei aller Redlichkeit und allem Ernst im Bekenntnis eigener Schuld der Bekennende die befreiende Wirkung dieses Aktes in der Beichte erfährt, gerade wenn er die Schattenseiten seines Lebens zur Sprache bringt. Nach wie vor stellt die Sprachlosigkeit in diesem Bereich ein großes Hindernis dar, daß wirklich bekannt wird, was z. T. als schwere Last häufig über einen längeren Zeitabschnitt empfunden wird. „Die kirchliche Tradition hat die heilsame Wirkung des persönlichen Bekenntnisses erkannt. Nicht ausgesprochene Schuld vergiftet, und es tut gut, sich selbst sagen zu hören: Ich bin Sünder und bekenne mich zu dieser Schuld“ (74). Zu einer angemessenen Kultur des Bekenntnisses gehört die Gabe der Unterscheidung zwischen gewichtiger „Materie“ und weniger wichtigen Verfehlungen. Eine falsch verstandene Forderung zur Vollständigkeit des Bekenntnisses ist nicht nur hinderlich für einen fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes, sie kann u.U. Fehlhaltungen wie Ängstlichkeit und Skrupulösität fördern. Im letzten Teil des Kap. gibt D. klärende Hinweise zu dem vor Jahren sehr strittigen Themenbereich „Einzelbeichte und Buße“ (87–90). Ausdrücklich warnt D. davor, beide Vollzüge gegeneinander auszuspielen.

Das fünfte Kap. „Der Beichtvater als Diener Christi und Kirche“ (91–112) entfaltet ein sehr anspruchsvolles Profil an Begabung und Fähigkeiten eines guten Beichtvaters. Dort heißt es gleich zu Beginn: Des Beichtvaters „Menschlichkeit ist der Prüfstein für Gottes Göttlichkeit. Das schlägt sich im Anforderungskatalog an ihn nieder: Er sollte sich durch Klugheit, Unterscheidungsgabe, Diskretion, sanfte Festigkeit und Güte, gründliche Kenntnis der Theologie, der Pädagogik, Psychologie und Gesprächsführung auszeichnen“ (91). So mancher Seelsorger bzw. künftige Beichtvater dürfte vor diesem Katalog doch ein wenig erschrecken! In relativer Ausführlichkeit behandelt D. die oft diskutierte richterliche Funktion des Beichtvaters (93–97), die vor allem darin besteht, daß er selbst zu einem richtigen Urteil über die Schwere der Schuld kommt und so dem Pönitenten in angemessener Weise raten und zu einer sinnvollen Buße helfen kann. Er hat aber nicht zu verurteilen. „Es handelt sich mehr um ein Tribunal des Erbarmens“ (93). Im zweiten Teil des Kap. (105–112) erörtert D. die wesentlichen Aspekte des Beichtgeheimnisses.

„Ausgewählte Felder der Bewährung“ wie Lebensideale und verantwortlicher Umgang mit Kompromissen, Treue zur Lebenswahl (Ehe), Freiheit und „Tod als letzte Lebenskrise“ sind u. a. Inhalt des sechsten Kap. (113–134). Epilog (135 f.), Anmerkungen und weiterführende Literatur (Auswahl) (139) beschließen das Buch.

Die Lektüre des Buches sei allen empfohlen, die in Seelsorge, Katechese und Studium mit dem Thema „Buße und Bußsakrament“ konfrontiert werden. Es eignet sich vorzüglich zum meditativen Lesen der einzelnen Kap. Der aphoristische Sprachstil lädt dazu ein. Insgesamt zeugen die Ausführungen von einem in der Sache kundigen Moraltheologen, einem sensiblen, erfahrenen Seelsorger und engagierten Lehrer.

J. SCHUSTER S. J.

EGGENSPERGER, THOMAS [U. A.] (HGG.), *Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive (Kultur und Religion in Europa; Band 1)*. Münster: LIT 2004. 124 S., ISBN 3-8258-6683-1.

Die Veröffentlichung ist eine Sammlung von Artikeln, angestoßen durch die 5. Internationale Studienwoche für Studierende im Dominikanerorden zum Thema „Menschenrechte: Herausforderungen für die dominikanische Mission in Europa“, die 2002 in Dubrovnik stattfand. Der Text enthält Beiträge von Ignace Berten, Christian Duquoc, Thomas Eggenesperger, Franjo Šanjek, Hans-Joachim Sander, Ulrich Engel und

Pablo Romo Cedano sowie ein Vorwort der Herausgeber und ein Geleitwort von *Erhard Busek*.

Die Autoren nähern sich dem Themenkomplex der Menschenrechte unter Berücksichtigung unterschiedlicher Fragestellungen. Angesprochen werden grundlegende Themen wie Begründung und Universalität der Menschenrechte, die Bedeutung von Menschenrechten für Staaten und Staatengemeinschaft und das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten. Hervorzuheben ist der Versuch einer theologischen Einordnung der Menschenrechte.

Die Rez. wird sich nachfolgend auf drei Beiträge konzentrieren, die das Problemfeld der Menschenrechte in besonders anschaulicher Weise darstellen.

*Christian Duquoc* schlägt in seinem Artikel „Die Begründung der Menschenrechte“ einen Bogen von der Bedeutung der Menschenrechte in der Aufklärung über das wechselhafte Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten hin zu aktuellen Fragestellungen im Menschenrechtsdiskurs. Die Aufklärung lehnte eine transzendente Begründung der Menschenrechte ab. Durch die Formulierung der Universalität des Menschenrechtsanspruchs löste sie sich von der Kirche, die bis dahin als Sonderraum der Rechte fungiert hatte. Die Kirche reagierte darauf mit anfänglichem Mißtrauen (Gregor XVI.: *Mirari vos*; Pius IX.: *Quanta cura*). Sie fürchtete individualistische und liberale Ideologien. Im Laufe der Zeit wich die Zurückhaltung aber der Zustimmung (Leo XIII.: *Rerum novarum*; Johannes XXIII.: *Pacem in terris*; II. Vaticanum: *Gaudium et spes*, *Dignitatis Humanae*). Als Zugang der Kirche zu den Menschenrechten diente die soziale Gerechtigkeit. Die Kirche erkannte die Rolle der Menschenrechte als Schutzrechte für die Opfer wirtschaftsliberaler Politik, als Abgrenzung gegenüber Strömungen des Totalitarismus und Liberalismus und als Sicherung der Demokratie an.

Die Unsicherheit, die das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten prägt, ist nach Duquocs Ansicht kennzeichnend für die Problematik der uneinheitlichen Begründung der Menschenrechte, die von naturrechtlichen Ansätzen bis zu rechtspositivistischen reicht. Der Autor diskutiert und kritisiert drei verschiedene Interpretationsansätze von Recht: seine libertäre, positivistische und diskursethische Begründung. Der Liberalismus wehrt sich gegen die Verbindung von Recht und Gesetz. Gesetz als staatlicher Zwang wird abgelehnt. Rechte werden so, losgelöst vom Staat, eine Angelegenheit des einzelnen, der sie gegenüber seiner Umwelt einfordern kann. Duquoc spricht dem libertären Ansatz mangelnden Realitätssinn zu. Weder die Geschichte noch das existierende positive Recht entsprächen libertären Vorstellungen. Zudem sei fraglich, welche Instanz die Rechte des einzelnen garantieren könne. Auch das in der Aufklärung propagierte Verständnis von Recht im kantischen Sinne weist ein Problem auf. Es bringt die Rechte nicht in Verbindung mit ihrer geschichtlichen Umwelt. Daran übt Hegel Kritik: Es müsse eine Vermittlungsinstanz geben, die die Rechte in ihren geschichtlichen Kontext setze. Formales Recht werde erst durch Übersetzung in positive Rechte zu einer realen Größe. Die Rolle des Übersetzers übernehme der Gesetzgeber (in der Regel der Staat). Rechtswissenschaftliche Vertreter des Rechtspositivismus im 20. Jhd. (v. a. Hans Kelsen) beriefen sich im Gegensatz zu Hegel nicht auf die Geschichte als Ankerpunkt, sondern auf den Gesetzgeber. Das von ihm erlassene Gesetz beanspruche Geltung für alle Normunterworfenen, um das Zusammenleben in einer Gesellschaft zu gewährleisten. In Abgrenzung zu diesen Ansätzen setzt die kommunikative Ethik ihren Schwerpunkt auf intersubjektive Beziehungen, wie sie in der Sprache zu Tage treten. Als Problem erweist sich, mit Hilfe des herrschaftsfreien Diskurses positive Gesetze zu formulieren. Die Diskursethik, so Duquoc, „unterschätzt [...] die Logik der Konflikte, die aus argumentationsresistenten Überzeugungen entstehen, und die Notwendigkeit gesetzgeberischer Entscheidungen, wenn das soziale Leben funktionsfähig sein soll“ (33). Allen drei Ansätzen haftet daher ein Mangel an. Letztendlich können sie keine umfassende Begründung der Menschenrechte gewährleisten. Zu bedauern ist, daß der Autor sich nicht umfassender mit dem naturrechtlichen Ansatz einer Begründung auseinandersetzt.

Abschließend verweist Duquoc auf drei Themenkomplexe, die der weiteren Auseinandersetzung bedürfen: Zum einen betont er die Rolle der Gerechtigkeit als notwendige Voraussetzung der Wirksamkeit von Menschenrechten. Ohne gerechte Lebensverhältnisse bleiben politische Rechte wirkungslos. Daher sei der Kampf für Gerechtigkeit vor-

dringliche Aufgabe. Einen weiteren Fokus richtet Duquoc auf die Anwendung der Menschenrechte in der Kirche. Dabei müsse beachtet werden, daß die Menschenrechte keine Anleitung zur Neuorganisation einer Gesellschaft seien, sondern zunächst Abwehrrechte gegen Machtmißbrauch innerhalb einer Gesellschaft. Einer unmodifizierten Anwendung der Menschenrechte in der Kirche stehe aber die spezifisch kirchliche Eigenart entgegen. Drittens müsse die soziale Ambivalenz der Rechte zwischen staatlicher Autorität und individuellem Anspruch Beachtung finden. Es bestehe die Gefahr, daß durch die Betonung des aus den Menschenrechten abgeleiteten individuellen Anspruchs einzelner die Sicherung der Würde aller in den Hintergrund trete.

Mit diesem Aufriß über das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten regt der Verf. zu vertiefter Diskussion an. Vor allem im Themenkomplex Kirche als Adressantin von Menschenrechten befindet sich Zündstoff. In dem sich ebenfalls im vorliegenden Buch befindenden Artikel „Menschenrechte zwischen universalem Geltungsanspruch, postmodernem Differenzdenken und innerkirchlichen Dilemmata“ vertritt *Ulrich Engel* die Ansicht, die Universalität der Menschenrechte verlange, sie innerhalb der Kirche zu beachten und in das kirchliche Recht aufzunehmen. Aus diesem Blickwinkel beurteilt Engel den Ausschluß der Frauen vom Weiheamt als Verstoß gegen das Recht auf Gleichbehandlung. Die Praxis der Lehrbeanstandungsverfahren und Verfahren zur Erteilung des Nihil obstat wertet er als Mißachtung des Rechts auf Meinungsfreiheit. Es wird abzuwarten sein, ob sich hier eine weitere Diskussion entwickelt.

Unter dem Titel „Menschenrechte als integratives Moment der internationalen Gemeinschaft“ widmet sich *Thomas Eggenesperger* der Fragestellung, welche Bedeutung die Menschenrechte für die Bildung der internationalen Gemeinschaft besitzen. Obwohl unbestritten ein allgemeiner Konsens über die Notwendigkeit von Menschenrechten bestehe, blieben Fragen offen. Unklar sei, wer Menschenrechte festlege und gewährleiste; ebenso, welche Rechte vom Menschenrechtskomplex umfaßt würden. Ferner werde die Umsetzung von Menschenrechten in der Praxis trotz bestehender Gewährleistung bisweilen unterlaufen. Dies belegt der Verf. mit konkreten Beispielen für Menschenrechtsverletzungen. Wie können die Menschenrechte dennoch als integratives Moment für die internationale Gemeinschaft wirken? Das gemeinsame Bekenntnis zu den Menschenrechten verfüge über einen ethischen Gehalt; es beinhalte die Kritik an der Praxis der Vergangenheit, ein Bekenntnis zu einer menschengerechteren Zukunft, die nach ethischen Kriterien und Zielen gestaltet werden soll, und das Verständnis von Menschenrechten als Konsens und damit Zusammenhalt der internationalen Gemeinschaft. Menschenrechte wirkten somit als normative Integration, insoweit sie die Staaten im Hinblick auf eine gemeinsame Idee verbinden.

Die Rolle der internationalen Gemeinschaft als Anwalt der Menschenrechte sei nach *Eggenesperger* nur dann gerechtfertigt, wenn die Gemeinschaft über eine eigene Identität verfüge, die an ihr beteiligten Staaten durch bestimmte Normen symbolisch integriert seien. Eine solche Integration erfolge durch die Menschenrechtserklärungen, weil sie von allen partikularen Mitgliedern der internationalen Gemeinschaft akzeptiert würden.

Der normativen Integration auf staatlicher Ebene stehe das abschließend ungeklärte Verhältnis von nationalstaatlichem Recht, Völkerrecht und Menschenrechten entgegen. Damit eine normative Integration gelingen könne, sei daher notwendig, daß die Nationalstaaten die Menschenrechte in ihr geltendes Recht aufnahmen.

Praktische Relevanz gewinne die Problematik für die Frage der Legitimität einer humanitären Intervention. Im Falle des Kosovo-Konfliktes habe sich der Widerspruch zwischen der Durchsetzung von Menschenrechten auf der einen und der Wahrung der staatlichen Souveränität auf der anderen Seite gezeigt. In diesem Fall sei fraglich gewesen, ob eine Legitimationsgrundlage für die internationale Gemeinschaft bestanden habe, gleichsam von außen Menschenrechte durchzusetzen. Die Beantwortung der Frage hänge maßgeblich davon ab, wie man Menschenrechte einerseits und staatliche Souveränität andererseits gewichte. So habe man in der Argumentation der internationalen Gemeinschaft zum Eingriff in den Kosovo-Konflikt eine Verschiebung der Gewichtung hin zu den Menschenrechten beobachten können. Leider unterläßt der Verf. hierbei eine Wertung. Es fehlt daher die Antwort auf die Frage, inwieweit die Menschenrechte ein Eingreifen in die staatliche Souveränität zulassen.

Im Beitrag „Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte“ zeichnet *Hans-Joachim Sander* eine Verbindung der Menschenrechte „zur Rede von Gott“ (78). Nach Sanders Ansicht werden Menschenrechte aus der Erfahrung ihrer permanenten Verletzung heraus formuliert. Sie seien kein Produkt eines erhaltenswerten Normalzustands, sondern einer zu verändernden Ausnahmesituation, also eine Reaktion darauf, daß ein „gewalttätiger menschenverachtender Ausnahmestandard zur normalen gesellschaftlichen Realität werden kann“ (85). So sei das Menschenrecht der Religionsfreiheit aus der Erfahrung religiöser Verfolgung geboren worden.

Sander nimmt dabei auf das Werk von Giorgio Agamben „Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben“ (Frankfurt am Main 2002) Bezug. Agamben wählt für die von ihm entwickelte politische Philosophie einen Ansatz, der einen Gegenentwurf zu den bekannten Theorien des modernen Gesellschaftsvertrags darstellt. Seiner Ansicht nach beruht die Ordnung der modernen Demokratie nicht auf einem rationalen Gesellschaftsvertrag; das integrative Moment der Gesellschaften bestehe vielmehr im Ausschluß einiger ihrer Mitglieder. Die politische Gesellschaft konstituiere sich dadurch, daß sie einzelne oder Gruppen aus dem Bereich ihres Rechts herausdränge. Nach Agamben sei das möglich, weil das abendländische politische Denken eine Zersplitterung des Individuums vornehme. Teil der politischen Gesellschaft werde nur der politische Körper des Bürgers (*bios*), sein nacktes Leben (*zoe*) bleibe außen vor. Das nackte Leben stehe dem Zugriff der Biopolitik offen, nicht ausgeschlossenen Maßnahmen, die es seiner grundlegenden Rechte beraubten. Der Zugriff auf den natürlichen Körper sei damit nicht Zivilisationsbruch, sondern innerer Bestandteil von Zivilisation. Der Ausgestoßene werde von menschlichen Gesetzen nicht mehr geschützt, daher könne er straflos getötet werden. Gleichwohl dürfe er nicht geopfert werden. Er sei ein *homo sacer*, der sich auf der Grenzlinie zwischen göttlichem und menschlichem Recht bewege.

Sander verbindet dieses Konzept mit dem Begriff von Macht, der sich bei Foucault findet. Nach Foucault manifestiert sich Macht in Relationen, besteht also nur in zwischenmenschlichen Beziehungen. Relationale Verhältnisse zwischen Individuen verfügen über eine Körperdimension. Macht beinhalte somit eine Verfügungsgewalt über fremde Körper. Der Verf. überträgt diesen Ansatz auf die Menschenrechte. Auch sie verfügen über einen Körperbezug. Ihre Aufgabe sei es, den Körper vor Zugriff zu schützen und der Macht etwas entgegenzusetzen. Der Ursprung der Menschenrechte liege in Erzählungen über die Opfer menschlicher Gewalt, die dazu dienten, weitere Opfer zu vermeiden. Durch die Formulierung der Menschenrechte würden Opfer menschlicher Gewalt, *victimies*, zu *sacrifices*, zu Opfern wider die Gewalt. Dadurch werde die Ohnmacht der Opfer selber zu einer Macht: „Dieser Vorgang, die Ohnmacht von *victimies* in die Macht von *sacrifices* zu wandeln, macht aus den früheren Ausnahmeständen gesellschaftlichen Lebens einen Ort, um den künftigen Ausnahmeständen zu wehren“ (89). Das könne nur geschehen, wenn die Gesellschaft den Opfern eine Würde zuerkenne. Diese Würde lasse sich vom menschlichen Körper und seiner Ohnmacht herleiten. Der Demonstration von Macht an einem Körper setze der Körper Ohnmacht als Gegenmacht entgegen. Diese Ohnmacht sei, so Sander, die Repräsentanz der menschlichen Würde.

Da den Menschenrechten eine „Ohnmachtsgrammatik“ (98) eigen ist, sei es nicht möglich, sie mit Gewalt durchzusetzen. Politischer Zwang könne zwar Verletzungen von Menschenrechten eindämmen, nicht aber ihre Achtung erzwingen. Letztere entstünde nur dann, wenn der einzelne „zu Opfern bereit ist im Verhältnis zu anderen Menschen“ (96).

Sander überträgt diese Erkenntnisse auf die theologische Ebene. Eine Theologie der Menschenrechte könne an die den Menschenrechten eigene Macht in der Ohnmacht anknüpfen. Darin bestünden Parallelen zur Rede von Gott; denn Gott sei allmächtig, aber gleichzeitig in der Person Christi ohnmächtig. In seiner Ohnmacht sei der Gekreuzigte Widerstand gegen die Macht, die seinen Körper unterwirft. In der Auferstehung werde „aus dem nackten Jesus am Kreuz eine Lebensform, die von der tödlichen Gewalt gezeichnet ist und doch nicht mehr von der Macht des Todes beeinträchtigt wird“ (96). Aus dem Ausnahmestandard werde Erlösung erwirkt. Daher könnten Menschenrechte als eine „Form von Gottesrede“ (93) betrachtet werden.

Der Verf. macht mit seinem Beitrag Agambens politische Philosophie für die Theologie nutzbar. Daher gilt die Kritik, die auch Agambens Ansatz erfährt. Die Geschichte lehrt zwar, daß Demokratien nicht davor gefeit sind, in einen Ausnahmezustand abzugleiten; fraglich ist aber, ob man die enge Verbindung von Demokratie und Totalitarismus bejaht. Vor diesem Hintergrund entfaltet Sander hingegen die Verknüpfung der Begriffe Macht und Gewalt. Auch wenn man diesen Ansatz skeptisch beurteilt, ist die Fruchtbarmachung der Menschenrechte für die Rede von Gott ein bedenkenswerter Schritt.

J. HAHN

MORALISCHER REALISMUS. Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte (Forum Systematik; Band 21). Herausgegeben von *Johannes Fischer, Stefan Grotefeld, Peter Schaber*. Stuttgart: Kohlhammer 2004. 184 S., ISBN 3-17-018521-7.

Der vorliegende Bd. versammelt sieben Beiträge, die über verschiedene Ansätze und Entfaltungen des „moralischen Realismus“ informieren, die Resultate diskutieren, eigene Positionen skizzieren (so vor allem *William Schweiker*, 27–52, und *Johannes Fischer*, 53–86) und jeweils in einem abschließenden Abschnitt Konsequenzen für eine theologische Ethik ziehen. In der von den Herausgebern verfaßten Einleitung (7–13) wird das, was unter „moralischem Realismus“ zu verstehen ist, folgendermaßen illustriert: „Wenn wir überzeugt sind, daß die Folterung eines Menschen moralisch verwerflich ist, dann unterstellen wir dabei, daß die Verwerflichkeit der Folter eine Tatsache ist, die unabhängig davon existiert, welche Auffassungen wir selbst oder andere Menschen darüber haben“ (7). Generell wird im Mainstream des „moralischen Realismus“ die These vertreten, daß moralisches Gutsein bzw. moralisches Schlechtsein einer Handlung den Charakter einer objektiven Tatsache besitzt, die unabhängig von unseren moralischen Überzeugungen und Urteilen besteht. Wie diese realen moralischen Eigenschaften zu verstehen sind, dazu finden sich bei den Vertretern dieser Richtung unterschiedliche Vorschläge, die u. a. in den Beiträgen von *Matthias Neugebauer* zu *Simon Blackburns* „Quasi-Realismus“ („Wahrheit ohne Wirklichkeit“, 87–106) und *Christoph Ammann* zu *John McDowells* Moralphilosophie („Der Szientismus in Therapie“, 107–132) exemplarisch vorgestellt werden und das breite Spektrum möglicher Antworten abstecken. Denn eine realistische Theorie kann entweder naturalistisch oder nicht-naturalistisch sein wie etwa die eines *G. E. Moore*, für den „gut“ eine einfache nicht-natürliche Eigenschaft ist. Demgegenüber reduziert eine naturalistische Variante des Realismus moralische Eigenschaften auf natürliche bzw. deskriptive Eigenschaften. In seinem Überblicksartikel „Zur Debatte um den Moralischen Realismus“ (15–26) erläutert *Peter Schaber*, daß moralischer Realismus auf einem ethischen Kognitivismus basiert, für den moralische Urteile Sache der Erkenntnis sind und damit auch wahrheitsfähige Aussagen darstellen. Im Unterschied zum ethischen Kognitivisten nimmt der moralische Realist zudem an, daß es so etwas wie moralische Tatsachen und Eigenschaften gibt. Realisten unterscheiden sich damit von ethischen Subjektivisten, für die Moral einzig und ausschließlich auf persönlichen Überzeugungen und Präferenzen basiert, und von Diskursethikern, die eine Konsensstheorie der Wahrheit in Sachen Moral vertreten. Es ist freilich nicht einzusehen, wie die Reduktion moralischer Tatsachen auf natürliche deskriptive Eigenschaften dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses entgegen kann. Die Konzeption *John McDowells* (bei *Schaber*, 17f.; bei *Ammann*, 107–109), moralische Tatsachen als sekundäre Qualitäten zu fassen, die von der Beschaffenheit der Sinne des Beobachters abhängig sind und sich deshalb nicht ohne Bezug auf den Beobachter bestimmen lassen, hat breite Beachtung gefunden. Ein Ereignis kann nur dann als furchtbar bewertet werden, wenn es Wesen gibt, die Furcht empfinden können. Doch es liegt an der besonderen Beschaffenheit der Ereignisse, daß sie Furcht auslösen. *McDowell* will sich mit „seinem“ Realismus sowohl von einem platonistischen Wertverständnis wie einem Anti-Realismus (z. B. bei *Blackburn*) absetzen. „Die moralische Forderung, einen Verletzten am Wegrand zu versorgen, existiert unabhängig davon, ob ein Vorbegehender sie wahrnimmt oder nicht“ (*Ammann*, 118). Doch ein moralischer Appell zur Hilfeleistung kann nur von einem Vorbegehenden wahrgenommen werden, der dafür durch seine Natur und Sozialisation empfänglich ist.