

gegliedert in „Inhalt“, „Tradition und Rezeption“ und „Würdigung“. Auch die Darstellung der Schriften zur Logik geht jeweils auf die Tradition und Rezeption ein. Die Einleitung in den Abschnitt über die theologischen Schriften fragt nach der Stellung der Theologie im aristotelischen System der Wissenschaften (Aristoteles, *Metaphysik* VI 1). Weshalb hat Boethius mit seinen Traktaten in die theologischen Kontroversen seiner Zeit eingegriffen? Ein Bezug zur Politik wird ausgeschlossen. Vielmehr geht es auch hier um das umfassende Vorhaben, griechische Philosophie dem Westen zu erschließen und auf diesem Weg zur Einheit der Kirche und des Reiches beizutragen. Auch die theologischen Schriften sind, wie das Gesamtwerk, überwiegend vom Neuplatonismus bestimmt. Annähernd die Hälfte des Buches befasst sich mit dem bekanntesten Werk, der *Philosophiae Consolatio*; hier kann Verf. auf seinen Kommentar zurückgreifen (Berlin 2006; leider habe ich nirgends eine vollständige bibliographische Beschreibung gefunden). – Unter welchen Voraussetzungen ist die Schrift entstanden? Konnte dieser Text ohne Zugang zu einer Bibliothek geschrieben werden? Standen im Gefängnis die notwendigen Hilfsmittel zur Verfügung? Einer ausführlichen Analyse des Inhalts folgt eine Einordnung in literarische und philosophisch-theologische Traditionen. Hingewiesen wird auf *Topoi* der Konsolationsliteratur (Cicero, Ovid, Seneca), die Gattung der Diatribe und des *Protreptikos*, auf die Personifizierung der Philosophie bei Parmenides und Platon. Für die philosophische Tradition werden Gedanken aus Platons Dialogen und neuplatonische Elemente aufgelistet. Die Frage „heidnisch oder christlich“ ist eine falsche Alternative. Boethius war zweifellos ein katholischer Christ, aber nicht „Christus, sondern Platon und die Philosophie begleiten das Ende seines Lebens und bestimmen sein geistiges Testament“ (98). Die Überlieferungsgeschichte der *Consolatio* liegt bis zur karolingischen Schule im Dunkeln; mit Alkuin beginnt die christliche Interpretation. – Teil III, „Boethius – Lehrmeister des Mittelalters“ (106–108): Entscheidend wurden die Texte, die Boethius übersetzte und kommentierte; er war der Logik-Lehrer des Mittelalters, bis im 13. Jhd. das gesamte Organon in lateinischer Übersetzung zugänglich wurde. Die Methode seiner theologischen Schriften wird von der Scholastik aufgegriffen und weitergeführt. Bestimmte Themen der *Consolatio* wurden für das Mittelalter von großer Bedeutung, z. B. Willensfreiheit und Vorsehung, Zeit und Ewigkeit. – Der Anhang informiert über Ausgaben, Übersetzungen und Sekundärliteratur, und er bringt eine kurze Forschungsgeschichte. F. RICKEN S. J.

WITSCHEN, DIETER, *Kants Moraltheologie*. Ethische Zugänge zur Religion (Studien der Moraltheologie; 41). Berlin: LIT 2009. 137 S., ISBN 978-3-643-10241-6.

Die zehn Aufsätze dieses Bds., die in den Jahren 2006 bis 2008 an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurden, sind Themen der kantischen Ethik gewidmet, die aus Kants Sicht einen Zugang zur Religion eröffnen, die jedoch unter dieser Rücksicht in der Kant-Literatur bisher kaum Beachtung gefunden haben. Kants Ethik wird aus der Perspektive der Moraltheologie gelesen. Der Moraltheologe erfährt, was Kant zur Klärung seiner Begriffe und Fragen beiträgt; an Kants Ethik kommen durch diese Betrachtungsweise Schattierungen und Differenzierungen in den Blick, die sonst leicht übersehen werden.

Kant stellt einer theologischen Moral eine Moraltheologie entgegen. Witschen (= W.) rekonstruiert Kants Einwände gegen eine als theonomen Moralpositivismus verstandene theologische Moral. In der Moraltheologie sieht Kant die einzig mögliche Form der natürlichen Theologie. „Die Erkenntnis der Moralität führt unumgänglich zur Idee Gottes und nicht umgekehrt“ (19). – Die „Aszetik“ ist nach Kant derjenige Teil der moralphilosophischen Methodenlehre, „in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch, wie das Tugendvermögen sowohl als der Wille dazu in Ausübung gesetzt und kultiviert werden könne, gelehrt wird“ (Akad.-Ausg. [AA] VI 412). Anhand einiger wichtiger aszetischer Stichwörter zeigt W., dass sich eine so verstandene aszetische Dimension in Kants Ethik finden lässt. – Die Tugendlehre „führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen [sic!], welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei [...]; und so gerät sie in eine Kasuistik, von welcher

die Rechtslehre nichts weiß“ (AA VI 411). Kant siedelt die Kasuistik zum einen in der normativen Ethik, zum anderen in der Moralphädagogik an. W. arbeitet die Merkmale der Kasuistik in Kants normativer Ethik heraus; er vergleicht Kants Ausführungen mit den traditionellen Methoden der Kasuistik, und er interpretiert die Beispiele kasuistischer Fragen in der *Metaphysik der Sitten*. Das Ergebnis ist die Korrektur von folgenden „Kant-Stereotypen“ (54f.): Kant, der pure Formalist; der rein Prinzipienorientierte; der strenge Deontologe; der Advokat reiner praktischer Vernunft; der Theoretiker; der Erneuerer. – Kant unterteilt die Tugendpflichten gegen andere in Pflichten, „so fern du sie [sc. die anderen, F. R.] durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit anderer nicht zur Folge hat [...] Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten“ (AA VI 448). W.s Interpretation des „Binoms“ (67) Liebe und Achtung will einmal ein verbreitetes Kant-Bild korrigieren; zum andern verfolgt W. ein sachliches Interesse: Nach wie vor habe die normative Ethik die Aufgabe, diese Grundspannung zu reflektieren. In diesem Teil seiner Ethik, so die Korrektur, sehe Kant „axiologische, deontische und aretische Dimensionen zusammen; für ihn stehen diese nicht in einem Verhältnis der Ausschließlichkeit oder der Konkurrenz“ (78). – In der theologischen Tradition finden sich zwei Grundansätze zum Begriff des Gewissens: das Gewissen als natürliche Anlage, das seinen Ursprung im Schöpfer hat (Thomas), und das Gewissen als Stimme Gottes, die den Menschen unbedingt verpflichtet (Augustinus). Kant kenne beide Zugangsweisen; er könne in die Reihe der Denker eingeordnet werden, „für die das Gewissen ein privilegierter Ort der Gottesvorstellung ist“ (97). – Am Beispiel der Pflicht zur Kultivierung des Gewissens wird gezeigt, was Kant unter einer Pflicht gegen sich selbst versteht und warum diese Pflichten für ihn ein so großes Gewicht haben. W. nennt drei Merkmale des Begriffs einer „selbstreferentiellen Pflicht“ (102): die Identität des *auctor obligationis* mit dem *subiectum obligationis*; primär ist diese Person selbst von der Handlung betroffen; der Grund hat mit dem Selbst zu tun (Selbstachtung oder Selbstsorge). Die Pflicht zur Kultivierung des Gewissens lasse die „aszetische Dimension“ von Kants Ethik deutlich werden. – Nach der zweiten *Kritik* ist die Achtung für das moralische Gesetz „die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder“ (AA V 78). In Kants „Schriften und Vorlesungen lassen jedoch anderslautende Ausführungen sich finden, in denen er die Religion durchaus als moralische Motivationsquelle begreift“ (113). Kant bestimmt, so W.s Lösung, „die motivierende Funktion der Religion als eine verstärkende“ (115). „Das Motiv ‚Erreichen des höchsten Gutes‘ ist mithin ein komplementäres [...] Es hat wie schon das Begreifen der moralischen Pflichten als göttlicher Gebote eine kräftigende Funktion“ (119). Hier bedürfte der Begriff der (verstärkenden) Motivation einer Klärung. Die Moral, so die Religionsschrift, bedarf keiner „andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten“ (AA VI 3). Sie bedarf keiner Zweckvorstellung, die der Willensbestimmung vorhergehen müsste. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor. Wir haben das natürliche Bedürfnis, zu unserem Tun einen Endzweck zu denken, der vor der Vernunft gerechtfertigt werden kann. Wird dieses Bedürfnis nicht befriedigt, so ist das ein Hindernis der moralischen Entschließung. Die Vernunftreligion zeigt uns im Begriff des höchsten Guts den Endzweck unseres Handelns und befriedigt damit dieses Bedürfnis unserer Vernunft. Nur dadurch, dass ich die moralischen Pflichten als göttliche Gebote begreife, erhalten sie einen Sinn; nur so kann ich den Sinn des moralischen Sollens verstehen. Diesem grundlegenden Zusammenhang wird die Rede von einer verstärkenden Funktion nicht gerecht. – In Kants Theorie der moralischen Umkehr, so die These des letzten Kap.s, lasse sich „eine Präfiguration der moraltheologischen Kategorie der optio fundamentalis, also der Grundentscheidung, erkennen“ (123). Der wichtigste Text ist hier das Erste Stück der Religionsschrift, vor allem die Allgemeine Anmerkung „Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft“ (AA VI 44–53). Als Gemeinsamkeiten werden u. a. herausgestellt: „Angesichts der ethischen Uralternative hat der Mensch seine moralische Lebensform frei zu wählen. Die schlechthin grundlegende Wahl ist eine transzendente, keine kategoriale. Die Grundentscheidung ist als eine einmalige, totale und definitive zu denken“ (134).

Der Bd. ist ein wichtiger Beitrag für die Auseinandersetzung der Moralthologie mit Kants Moralphilosophie. Hilfreich für diese Begegnung ist nicht zuletzt die klare Sprache.

F. RICKEN S.J.

KUTSCHERA, FRANZ VON, *Wert und Wirklichkeit*. Paderborn: mentis 2010. 174 S., ISBN 978-3-89785-718-6.

Von Kutschera (= v. K.) kommt zweifellos ein großes Verdienst zu für die Wiederbelebung der wertrealistischen Tradition im deutschen Sprachraum, die am Anfang des 20. Jhdts. in M. Scheler und N. Hartmann dort prominente Vertreter hatte. Unter dem Einfluss der Analytischen Philosophie wurde diese Tradition aber zunächst abgebrochen und fand erst in den 1980er-Jahren wieder ein breiteres Echo. In den letzten Jahren sind, wie v. K. im Blick auf den angelsächsischen Sprachraum vermerkt, mehrere Publikationen erschienen, in denen „realistische Überzeugungen von Philosophen vertreten werden, die durch eine analytische Schule gegangen sind“ (95). Konkret unterscheidet er zwischen analytischer Philosophie und Analytischer Philosophie. Die analytische Philosophie zeichnet sich ihm zufolge dadurch aus, dass sie auf klare Begriffe und solide Begründungen Wert legt. In diesem Sinne ist für ihn jede brauchbare Philosophie analytisch, und Aristoteles gehört für ihn daher zu den ersten analytischen Philosophen. Unter Analytischer Philosophie versteht er hingegen „eine Strömung analytischer Philosophie in den ersten zwei Dritteln des 20. Jahrhunderts, deren Verdienst es war, von den Mitteln der modernen Logik Gebrauch zu machen, die sich aber leider in anti-metaphysische, materialistische und empiristische Ideologien verstrickt hat“ (ebd.).

Wie v. K. deutlich macht, ist der Wertrealismus heute kein homogenes Gebilde, sondern umfasst durchaus unterschiedliche Positionen. Nach zunehmender Stärke kann man unterscheiden zwischen a) Kognitivismus, b) Anti-Subjektivismus, c) Nicht-Naturalismus und d) Annahmen einer Erklärungskraft von valuativen für deskriptive Tatsachen. Kognitivismus besagt in diesem Zusammenhang, dass Wertaussagen wahr oder falsch sind. Das heißt dann aber auch, dass es Werttatsachen gibt. Bei a) wird man nach v. K. weiterhin davon ausgehen müssen, dass sich Werttatsachen erkennen lassen, denn es hätte wenig Sinn, über etwas zu reden, das sich gar nicht erkennen lässt. Insofern v. K. den Wertsubjektivismus als Naturalismus betrachtet, liegt für ihn der Unterschied zwischen b) und c) darin, dass mit c) auch andere Naturalismen abgelehnt werden. Bei d) kann man mit G. Oddie von einem robusten Realismus sprechen. Hierzu gehört „die Annahme, dass Werttatsachen keinen von der Welt der deskriptiven Tatsachen isolierten Teil der Wirklichkeit bilden“ (ebd.). Oft wird diese Annahme im engen Sinn einer kausalen Wirksamkeit von Werttatsachen verstanden, was aber nach v. K. nicht gerechtfertigt ist.

Auch v. K. selbst vertritt einen solchen „robusten Wertrealismus“ (ebd.) und nicht bloß einen kognitivistischen Subjektivismus, wie ihn beispielsweise P. Schaber vertritt. Auf andere deutschsprachige Autoren, die sich mit dem Problem des Wertrealismus in den letzten Jahren näher befasst haben, wie etwa L. Siep, M. Quante und C. Halbig, geht er nicht ein, hingegen auf drei Autoren aus dem angelsächsischen Sprachraum, die alle wie er selbst einen robusten Realismus vertreten. Neben Oddie sind das D. McNaughton und R. Shafer-Landau. Neben dem robusten Realismus unterscheidet v. K. noch zwei weitere Formen von Realismus, einen schwachen Realismus, der lediglich behauptet, Wertsachverhalte seien unabhängig von Präferenzsachverhalten, und offenlässt, womit diese sonst noch zu tun haben, und einen starken Realismus. Letzterem liegt die Ansicht zugrunde, ähnlich wie physikalische Eigenschaften seien Werte „Konstituenten der äußeren, nichtmentalen Wirklichkeit“, woraus folgt, „dass diese Werte nicht nur unabhängig von den Präferenzen bestehen, welche die Menschen gerade haben, sondern dass sie überhaupt nichts mit Präferenzen zu tun haben und sogar unabhängig von der Existenz von Präferenzen sind“ (33).

Im Fall des Subjektivismus unterscheidet v. K. vier Haupttypen, 1. den individuellen Subjektivismus, der die These vertritt, alle Wertsachverhalte seien Sachverhalte des eigenen Präferierens, so dass gut dasjenige ist, was jeweils für mich gut ist; 2. den rationalistischen Subjektivismus, der behauptet, „das moralisch Gute fiele mit dem zusammen,