

heute weithin der Grundsatz gelten: „*Voluntas aegroti suprema lex est*“ (vgl. 586). Die entscheidende Frage heute ist nicht, *ob*, sondern *wie* einem Patienten eine Information zu übermitteln ist. Eine Aufklärung des Kranken muss zumindest drei Ebenen berücksichtigen: Informationswunsch, Verständnisfähigkeit und psychische Belastbarkeit des Patienten. „Was der todkranke Patient am Nötigsten braucht, ist die Gewissheit, dass er nicht allein steht. Patienten dürfen die Wahrheit kennen und gleichzeitig die Hoffnung pflegen“ (588).

Diese wenigen „Kostproben“ aus der Festschrift für Josef Schuster mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, dass es sich sehr lohnt, das Buch zu lesen. Abgeschlossen wird die Arbeit durch den Lebenslauf von Josef Schuster (680 f.), dessen Veröffentlichungen (682–687), das Autorenverzeichnis (688–691) und das Personenregister (692–703). Dass hier eine schöne, leserfreundliche und wirklich wissenschaftliche Festschrift vorliegt, geht vor allem auf das Konto des Herausgebers *Paul-Chummar Chittillappilly* und seiner Mitarbeiter.

R. SEBOTT SJ

KIESEL, DAGMAR / FERRARI, CLEOPHEA (HGG.), *Tugend* (Orient und Okzident; 1). Frankfurt am Main: Klostermann 2016. 204 S., ISBN 978-3-465-04212-9.

Der vorliegende Sammelband ist der erste Band einer neuen Buchreihe, die den Titel trägt „Erlanger Philosophie-Kolloquium Orient und Okzident des Arbeitsbereichs Philosophie der Antiken und Arabischen Welt“. Intention der neuen Buchreihe ist „die Darstellung und Analyse der vielfältig vernetzten Beziehungen beider Kulturräume von der Antike bis in die Gegenwart anhand zentraler philosophischer Fragestellungen und Themen“ (7). Die Frage nach der Tugend bietet sich, wie im Vorwort betont wird, aus mehreren Gründen an. Denn „antike Ethiken sind Tugendethiken und leisten als eigenständiger Ethiktypus einen wichtigen Beitrag zur Moralphilosophie sowie zum Motiv der Philosophie als Lebensform und Lebenskunst“ (ebd.). Zudem erleben Tugendethiken heute eine Renaissance in der zeitgenössischen Philosophie, die, wenn auch unter veränderten anthropologischen und kosmologischen Prämissen, „an die antike Tradition anknüpft“ (ebd.).

Der Eingangsbeitrag von *Bruno Langmeier* beschäftigt sich mit dem Begriff ‚megalopsychia‘ bei Aristoteles und der theologischen Wende des Begriffs ‚magnanimitas‘ bei Thomas von Aquin. Bei allen Gemeinsamkeiten, die es bei Aristoteles und Thomas gibt, verweist Langmeier auch auf „einige wichtige Unterschiede“ (28). Gemeinsam ist bei beiden Denkern die Abwertung äußerer Güter, denn auch der ‚magnanimus‘ bei Thomas schätze äußere Güter nicht besonders hoch ein. Allerdings stehen „hinter dieser vordergründig recht ähnlichen Auffassung verschiedene Argumentationsstrategien und Ziele“ (ebd.). Während es bei Aristoteles für eine wahrhaft tugendhafte Tat keine ausreichende Ehrung gibt, geht Thomas davon aus, „dass sie durch Menschen nicht angemessen geehrt werden könne, und bezeichnet die herausragende Tugend als solche, die durch Gott geehrt werde“ (ebd.). Damit bringt Thomas „in seine christliche Version der Großgesinntheit Gott als weiteren Faktor hinein“, während Aristoteles hinsichtlich der Frage nach der Ehrung solcher Taten „strikt im zwischenmenschlichen Bereich verbleibt“ (ebd.). *Rolf Geiger* geht in seinem Beitrag auf das dritte Kapitel der aristotelischen ‚Politik‘ ein, in dem Aristoteles die These vertritt, „dass es eine spezifische Tugend von Bürgern gibt, die man von der allgemeinen moralischen Tugend unterscheiden muss“ (37). Was ein guter Bürger ist, wird, wie Geiger zeigt, „über die Aufgaben bestimmt, die man als guter Bürger hat und die man auf eine gute Weise erfüllen muss (A), dann über die Fähigkeit, auf richtige Weise nicht nur zu herrschen, sondern auch beherrscht zu werden (B), und schließlich mit Bezug auf einzelne Charakter- und Verstandesugenden, mit der These, dass die Phronesis eine Tugend nur der Herrscher und nicht der Beherrschten ist (C)“ (ebd.). Mit Augustins Tugendkonzept befasst sich *Dagmar Kiesel*. Intention ihres Beitrags ist „die Herleitung und Deutung der Gleichung ‚Tugend = (Gottes-)Liebe = guter Wille‘“, worin sie „das Spezifikum des augustianischen Tugendbegriffs sowohl vor als auch nach der gnadentheologischen Wende“ (59) sieht. Im Einzelnen möchte sie zeigen, „dass Augustin anhand der Tugendgleichung die sittlichen Grundhaltungen und habitualisierten Verhaltensweisen (Tugend), die emotionalen Reaktionen (Liebe) sowie

die Strebenstendenzen und Handlungsentscheidungen (Wille) von Personen unter der Perspektive ihrer Orientierung an der göttlichen Güterordnung (lex aeterna) analysiert“ (ebd.). Eine Schwierigkeit bei Augustinus sieht Kiesel darin, dass dieser zwar einerseits den theozentrischen Rigorismus seiner Ethik einschränkt, „indem er in verschiedenen Güterlisten den weltlichen Gütern einen Eigenwert und dem Streben nach ihnen ein gewisse Berechtigung zugesteht“ (79), dieses Zugeständnis an konventionelle Gütervorstellungen jedoch in einem Spannungsverhältnis zu seiner „uti-frui-Dihairesis“ (ebd.) steht. Die Aussage, dass Gesundheit, Leben, Freundschaft etc. einen intrinsischen Wert besitzen, widerspricht nämlich „der Implikation der uti-frui-Dihairesis, dass ihnen ausschließlich ein instrumenteller Wert zukommt“ (ebd.). *Susanne Tabardon* geht in ihrem Beitrag der Frage nach, wie es um die Tugenden im spätantiken rabbinischen Judentum bestellt ist. Dabei stellt sie klar, dass eine Bearbeitung dieser Frage nur so möglich ist, dass man „rabbinische Entwürfe in eine andere (moderne, westeuropäisch geprägte) Begrifflichkeit zu übersetzen“ (87 f.) versucht, „was nicht ohne größere Reibungsverluste zu bewerkstelligen ist“ (88). Als Ergebnis ihrer Nachforschungen hält sie fest: Was andere Kulturen mit dem Begriff ‚Tugend‘ beschreiben, finde sich „im rabbinischen Judentum als universale Anforderung an jeden Menschen formuliert, sich als Teil der Schöpfung an der Vollendung der Welt zu beteiligen“ (87). Das könne nur auf dem Weg einer Zähmung des intrinsischen bösen Triebes gelingen, „was metaphysisch mittels der Ausrichtung am Ewigen, praktisch im Studium der Tora und im Leben nach ihrem Gebot zu bewerkstelligen ist“ (ebd.). Pointiert formuliert handelt es sich nach Tabardon bei dem Studium der Tora und den sich daraus ergebenden praktischen Handlungen „um die einzige ‚Tugend‘, auf die es wirklich ankommt“ (ebd.). In ihrem Beitrag „Antike Tugendethik in der arabischen Philosophie“ macht *Cleophea Ferrari* deutlich, „wie durchlässig im mittelalterlichen Islam die Grenze zwischen Religion und Philosophie ist“ (124). Obgleich es in der islamischen Religion keine rationale Wissenschaft der Tugend geben könne, sei doch „die Hinwendung zum Gedanken, religiöse Haltung mit philosophischer Erkenntnis zu verbinden“ ohne Zweifel „gegenwärtig“ (ebd.). Leitend ist dabei „die Idee, daß Glaube und Vernunft eine Verbindung eingehen können, die ethisches Handeln möglich macht und dabei gottgewollt und orthodox ist“ (125). Nicht zu übersehen ist nach Ferrari zudem, dass die arabischen Autoren platonische mit aristotelischen Elementen vermischen, was wohl auf den Neuplatonismus zurückzuführen ist, „der die Lehrtradition, in der die antiken Texte überliefert worden sind, geprägt hat“ (123). Der Beitrag *Georges Tamers*, der den Titel trägt: „Ist Gewalt eine Tugend im Koran?“, beschäftigt sich mit einem Thema, das heute zweifellos „von trauriger Aktualität“ (131) ist. Denn dass an vielen Stellen im Koran die Gewaltanwendung gegen Ungläubige zur Pflicht der Gläubigen gemacht wird, fällt heute zweifellos auf fruchtbaren Boden. Man denke nur an die Gräueltaten, welche die Vertreter des sogenannten ‚Islamischen Staates‘ im Namen Gottes verüben. Tamer stellt in seinem Beitrag klar: „Gewalt ist keine Tugend im Islam“, denn Gewalt gehöre „nicht zu den fünf Säulen des Islams“ (150). Wenn der Koran an manchen Stellen eindeutig Gewalt bejahe und die Bekämpfung und Tötung der Feinde befehle, ergebe sich das aus dem Kontext, dem die koranische Verkündigung verpflichtet war. Weil dieser Kontext nicht mehr existiert, verlieren solche kontextbedingten Aussagen des Koran nach Tamer „ihren normativen Charakter“ und „behalten lediglich historischen Wert“ (ebd.). Einen Anspruch auf universelle Geltung haben sie also nicht.

Aufschlussreich ist sicherlich der Überblick, den *Christoph Horn* in seinem Beitrag über zeitgenössische Tugendethiken gibt. Bei aller grundlegenden Affinität zu manchen ihrer vormodernen Vorbilder unterscheidet sich die aktuelle Tugendethik ihm zufolge doch „sehr grundlegend von zentralen Annahmen, die in der Antike weitgehend geteilt wurden“ (168). So fehlt in vielen modernen Tugendethiken „eine Fokussierung auf die Frage nach dem Glück“ (ebd.). Fast immer fehlt auch der ‚moralische Intellektualismus‘, mit dem die Tugendethik bei Sokrates einsetzte. Grundsätzlich gilt nach Horn, „dass die drei intellektualistischen Positionen, neben Sokrates also Plato und die Stoa, im Vergleich zu Aristoteles nur selten Anknüpfungspunkte der zeitgenössischen Debatte liefern“ (ebd.). Relativ selten werden unter Gegenwartsbedingungen „Ansätze vertreten, die essentialistisch oder perfektionistisch orientiert sind“ (ebd.). Schließlich findet sich naturgemäß auch selten „ein Universalismus [...] in tugendethischen Ansätzen“ (ebd.).

Nicht zu bestreiten sind, wie Horn betont, bestimmte Ambivalenzen im Tugendbegriff. So unterscheiden viele Tugendethiker „nur unzulänglich zwischen Selbststeuerungstugenden und Fremdbegünstigungstugenden oder zwischen Glückstugenden und Moral-tugenden“ (171). Durch begriffliche und phänomenologische Mängel verdecken diese, „wie unterschiedlich die Beiträge von habituellen Charakterhaltungen zum normativ oder prudenziell richtigen Verhalten sein können“ (ebd.). Weiterhin lassen sich nach Horn Zweifel vorbringen, „ob die Frage nach der Verfestigung wünschenswerter Lebenshaltungen überhaupt einen sinnvollen Gegenstand der Ethik darstellt“ (172). „Sind die Fragen der Charakterbildung“, so könnte man einhaken, „nicht eine Privatangelegenheit oder allenfalls ein Thema für Moralpsychologie und Moralpädagogik“ (ebd.)? Zudem scheint es nach Horn „fragwürdig, ob sich ein verbindliches Tugendideal überhaupt formulieren ließe“ (ebd.). Denn die Frage steht im Raum, welche Tugenden man überhaupt in eine verbindliche Tugendliste aufnehmen sollte. Generell besitzt der Tugendbegriff nach Horn innerhalb des Themas Moral „bestenfalls eine sekundäre, eine implementationstechnische Bedeutung“, bezeichnet er doch „lediglich die ideale Form der Realisierung moralischer Eigenschaften“ (173). Da die konkrete Moralität stets ein Handeln unter nicht-idealen Bedingungen ist, kommt dem Tugendthema „keine starke Stellung“ zu, es erscheine, so meint Horn „geradezu als theoretischer Luxus“ (ebd.).

Der letzte Beitrag *Stefan Lorenz Sorgner* setzt sich kritisch mit den von Michael Sandel vorgebrachten „tugendethischen Argumenten gegen das genetische Enhancement“ (179) auseinander. Für Sorgner gibt es „klare Hinweise [...], warum Sandels Ansicht, dass die bedingungslose Liebe die primäre und dominante elterliche Tugend bezüglich der Kindererziehung sein sollte, keine plausible ist“ (192). Vielmehr ist er der Meinung, „dass auf diese Weise die Gefahr einer Persönlichkeitsstörung für das Kind besteht“ (ebd.). Denn die Möglichkeit für es, ein gutes und florierendes Leben zu führen, werde dadurch gemindert. Faktisch leben wir aber nach Sorgner „in einer naturalistischen und kompetitiven Welt“, in der es zentral darauf ankomme, „stark zu werden [...] für die Erlangung der eigenen Ziele“ (193). Positiv stellt Sorgner die Bedeutung von Darwin und Nietzsche als Vertreter einer „diesseitige[n] Weltanschauung“ (ebd.) heraus. Ausdrücklich hebt er die Bedeutung von „Nietzsches Machtontologie“ (194) hervor und plädiert dafür, „Nietzsches Einsichten hinsichtlich des Verhältnisses von Machtwillen und Tugendethik stärker zu berücksichtigen“ (195), weil dies zur Wertschätzung der Tugend der Wahrhaftigkeit führe. Aus Nietzsches Sicht, so betont er, „wäre es wohl ratsam, die bedingungslose Liebe durch die der Wahrhaftigkeit zu ersetzen“ (ebd.). Eine solche Vorgehensweise würde jedoch „eine alleinige Akzeptanz von Nietzsches Weltanschauung nahelegen“, gegen die für ihn „zahlreiche überzeugende Gründe sprechen“ (ebd.). In seiner Conclusio lässt Sorgner offen, ob Nietzsches Ersetzung der Liebe durch die Wahrhaftigkeit vorzuziehen ist oder ob es nicht doch „die bessere Variante“ ist, „die Wahrhaftigkeit als Komplementärtugend zur Liebe“ (196) zu verstehen. Schließlich kann er sich auch vorstellen, dass Richard Wagner, der sowohl der Macht als auch der Liebe eine zentrale Bedeutung beimisst, „die plausibelste Variante“ (ebd.) vertritt. Um diese Problematik auf angemessene Weise zu klären, bedürfe es aber, so betont er, auf jeden Fall weiterer Studien. Auffällig ist, dass Sorgner in der vorliegenden Publikation zwar auf die Horizonterweiterung durch den Naturalismus verweist, ohne aber auf die in der neueren Naturalismuskonzeption ebenfalls genannten Grenzen einer oft fundamentalphilosophisch verstandenen naturalistischen Weltanschauung einzugehen.

H.-L. OLLIG SJ

EGGLESTON, BEN / MILLER, DALE E. (HGG.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge / New York: Cambridge University Press 2014. 387 S., ISBN 978-1-107-02013-9 (Hardback); ISBN 978-1-107-65671-0 (Paperback).

Der neue „Cambridge Companion to Utilitarianism“ spannt einen weiten Bogen, der den Utilitarismus in historischer und systematischer Hinsicht erschließen und auch in die gegenwärtigen konsequentialistischen Debatten einführen will. Nach einer kurzen Einleitung versammelt der Band fünf primär historisch orientierte Beiträge (vom Utilitarismus