

Nach der Betrachtung der für das Recht zentralen Begriffe „Norm“ und „Wert“ durch Detlef Horster (202–215) führt *Winfried Brugger* grundlegende Überlegungen zum „Verhältnis von Menschenbild und Menschenrechten“ durch (216–247). Dabei gibt er einen diachronen Überblick über die wichtigsten Entwicklungsstationen sowie synchron eine Zusammenstellung der für diese Thematik einschlägigen Grundbegriffe. Demzufolge wird das „Menschenbild der Menschenrechte“ als „eigenständige, sinnhafte und verantwortete Lebensführung“ (225) bzw. durch die fünf Elemente Eigenständigkeit, Sinnhaftigkeit, Verantwortlichkeit (Gegenseitigkeit, Einstehe müssen, Sozialbezug), Leben und Lebensführung definiert. *Eberhard Schockenhoff* geht im Anschluss der natürlichen Basis des Menschenwürdebegriffs nach (248–261), die ihn zur Interpretation der Menschenwürde als „Grundprinzip einer humanen Lebensethik“ (256) führt.

*Eilert Herms* beschäftigt sich mit der „Begründung des Naturrechts“ (262–321) in der interdisziplinären Relevanz dieser eminent philosophisch-theologisch-juristischen Frage. Als evangelischer Ethiker präsentiert er dabei ein besonderes Gespräch nicht nur für den positiven Aussagegehalt des Naturrechts, sondern auch für die Frage, „[i]n welchem Sinne“ gerade die theologische Ethik vom Naturrecht sprechen müsse (292). *Robert Spaemann* geht daraufhin dem Begriff des „Natürlichen“ im Recht philosophisch nach (322–334), bevor *Andreas Kruse* mit seiner Abhandlung über „Chancen und Grenzen der Selbstverantwortung im Alter“ den Bd. mit einem aktuellen Anwendungsfall der Naturrechts-Rechtspositivismus-Debatte beschließt (335–377).

In einer Zeit, in welcher man wieder nach Begründungen fragt, man aber gleichzeitig einer metaphysischen Universalvernunft ablehnend gegenübersteht, sind differenziert-kritische Studien über die zentralen Konzepte unseres Denkens und Reflektierens gefragt. Genau diese Aufgabe übernimmt der vorliegende Tagungsbd. für den Naturrechtsbegriff. Jeder, der bei diesem Titel eine theoretisch-abstrakte Abhandlung oder einen unkritischen Rekurs auf das Naturrecht wähnt, wird bereits nach einem kurzen Blick in den Bd. eines Besseren belehrt. Die üblichen Abgrenzungsfragen zum Rechtspositivismus hin sind auf hoher Reflexionsstufe behandelt, sodass es den insgesamt 13 Autoren gelingt, die klassische rechtsphilosophische Kontroverse aus ihrem internen Streit, der sie so oft von der praktischen Dimension entfernt hatte, zu befreien und die Kompetenzen beider Positionen einander anzunähern. Damit wird die Perspektive einer neuen Zugangsweise zum Recht jenseits der Kontroverse „Naturrecht vs. Rechtspositivismus“ eröffnet, welche die vorangegangene Debatte nicht ignoriert, sondern deren Positionen gerade in ihrem positiven Ertrag in sich aufnimmt. Der Bd. zeugt von hoher fachlicher Kompetenz in allen interessierten Disziplinen (einziges Missverständnis: die „Ewigkeitsklausel“ Art. 79 Abs. 3 GG bezieht sich nicht auf die Artt. 1 bis 19 GG, 295 f.; richtig dagegen 37). Aufgrund der von ihm konstruktiv eröffneten Perspektiven sei der Bd. an dieser Stelle ausdrücklich für den interdisziplinären Diskurs empfohlen.

M. KRIENKE

SAUTERMEISTER, JOCHEN, *Wege zur Freude*. Studien zur präskriptiven Logik des Carpediem-Motivs (Forum interdisziplinäre Ethik; Band 31). Frankfurt am Main: Peter Lang 2008. 194 S., ISBN 978-3-631-57059-3.

„Dum loquimur, fugerit invida aetas: carpe diem, quam minimum credula postero“ – mit dieser Schlusszeile von *Carminium* I, 11 zieht Horaz die Konsequenz aus der theoretischen Unabschließbarkeit letzter Fragen: Diese Einsicht wiederum ist nicht theoretischer Art, sie verbleibt nicht im Rahmen theoretisch-abstrakter Antworten, sondern ist „Lebenskunst“. Damit sieht sich die Ethik unversehens zu bereits überwunden geglaubten Modellen verwiesen: Kontextsensibilität, Erfahrungsdimensionalität, Antirationalismus sowie Antipragmatismus hauchen ihr wieder einen antiken, weisheitlichen Grundzug ein. Die Perzeption dieser neuen Dimensionalität kann jedoch durchaus verpuffen und in Formen von Esoterismus und Lebenskünsten, meistens nicht unkommerziell, als ethisches Oberflächenphänomen beachtliche Erfolge feiern. Doch gibt es unterhalb dieser Oberfläche eine bedeutsame ethische Grundsubstanz, welche Jochen Sautermeister (= S.) in seiner Studie behutsam heben und damit für den wissenschaftlichen Diskurs aufbereiten will. Eine solche ethische Grundsubstanz wäre mithin die ‚dif-

ferentia specifica' jenes antiken Modells der „Lebenskunst“ im Unterschied zu postmodernen Strategien und ‚Künsten‘ zur Steigerung von Freude und Genuss. Insofern beschränkt sich die vorliegende Analyse nicht auf eine deskriptive Aufarbeitung des „Carpe-diem-Motivs“, sondern sucht seine „präskriptive“ Dimension zu eruieren, und zwar nicht im Rahmen eines normativen Ethikansatzes, sondern als genuiner Ausdruck der tugendethischen Tradition (20 f.). Insofern S. für die motivtheoretische Bergung dieses Konzepts also wesentlich auf antike, hier genauer: vorchristliche Quellen (Kohélet, Epikur) zurückgreift, ist diese Herausforderung kaum anders denn interdisziplinär zu bewältigen, und so fügen sich seine Vorstudien in alttestamentlicher, theologisch-ethischer und psychologischer Disziplin zu einem einheitlichen Ganzen zusammen.

Zwar atmet das aktuelle Interesse des Themas postmodernen Geist; doch findet der Autor die grundlegende Systematik bei Kohélet und Epikur. Daran schließt er die Behandlung des gegenwärtigen Ansatzes zur philosophischen Lebenskunst von Wilhelm Schmid an. Das Hauptaugenmerk der Studie liegt dabei auf der exegetischen Analyse von acht Passagen des antiken Kohéletbuchs (3. Kap., 41–138); durchaus kompakt äußert sich der Verf. zu Epikur (4. Kap., 139–159); allzu knapp fällt das Urteil über Wilhelm Schmid aus (5. Kap., 161–167). Begriffstheoretische sowie hermeneutisch-methodische Eingangüberlegungen (15–39) stehen am Beginn der Studie, die mit einer systematischen Analyse abgeschlossen wird (169–177).

Die Tatsache, dass „carpe diem“ und „memento mori“ lediglich zwei Seiten derselben Medaille darstellen, gibt der Frage der Lebenskunst ihre ethische Relevanz: Auf diesen hermeneutischen Zusammenhang insistiert S. von der ersten Seite seiner Untersuchung an (15). Damit würde die Tatsache, dass uns die Frage nach dem „Wie“ des Lebens oftmals mehr beschäftigt als diejenige nach seinem „Dass“, auf das Verschwinden der Ernsthaftigkeit des Todes aus unserem Lebenskonzept verweisen. Dies führt zur theoretischen Eingangshypothese, dass es möglicherweise allein das Bewusstsein der Endlichkeit des Lebens ist, welches es uns aufträgt, „das eigene Leben überhaupt zu gestalten“ (18). Diese Behauptung führt nun, zusammen mit der beobachteten Tatsache, zum Schluss: Gerade das Faktum, dass der Tod verdrängt wird, scheint heute zum Verlust der Dimension des „erfüllten Daseins“ zu führen (18 f.). Angesichts dieser schnellen und ‚einfachen‘ Antwort regt sich jedoch sofort ein Unbehagen: „Das Plädoyer für ein Leben im Augenblick – erschöpft es sich in der Freude, im Genuss, in der Lust des jeweiligen Momentes?“ (19). Von dieser Frage leitet der Autor zu Recht das systematische Bedürfnis einer historisch-kritischen Überprüfung des Lebenskunstmotivs ab. Dabei wird jeweils dieselbe interpretative Methode angewandt, um die aus verschiedenen Epochen und kulturellen Kontexten stammenden Zeugnisse in systematischer Hinsicht vergleichen zu können (37 f.): Auswahl der Texte aufgrund formkritischer und semantischer Erwägungen, Erschließung ihres jeweiligen Kontexts, Berücksichtigung der „semantischen Dynamik“, Erhebung der semantischen Carpe-diem-Struktur der jeweiligen Argumentation.

Aus diesem Vorgehen, das im zentralen Teil der Arbeit auf die acht einschlägigen Stellen aus dem Kohéletbuch appliziert wird, ergibt sich für den Prediger Salomo das überraschende Ergebnis, dass er die Perspektive des dort fiktiv dargestellten Königs zurückweist, welcher aufgrund der Mühen und Belastungen des Lebens dieses selbst letztlich ablehnt: Das Verzweifeln an der Nichterreichbarkeit des (ohnehin) Menschenunmöglichen führt bei dieser Kontrastfigur des Kohéletbuchs letztlich zum „Lebenshass“ (133). Was dem König die Freude am Leben verdirbt, ist – so das Ergebnis der vorliegenden Studie – die falsche Einordnung der Widrigkeiten des Lebens, wenn diese nicht als Umstände des Lebens, sondern als dessen *essentialia* angesehen werden (131). Demgegenüber müsse es im Leben im Sinne Kohéletts darum gehen, „eine durch Freude gekennzeichnete Einstellung zum Leben zu gewinnen“ (125), worin für den Prediger Salomo gar das „höchste Gut“ liegt (126, 130). Jedoch kann dieses nur durch Mühsal und Arbeit hindurch verwirklicht werden. Im Hintergrund dieser sinnhaften Integration von Mühsal und Widrigkeit steht die alttestamentliche Konzeption der „schönen Schöpfung“ (132, 134). Gott „befähigt“, so Kohélet in der überzeugenden Interpretation S.s., „zum Genuss“ (128). Die Freude wird geradezu zur ‚Therapie‘ gegen das Verzweifeln an der Endlichkeit der Existenz. Damit wird Kohélet zum Ratgeber für den Alltag: Man solle

die „Freude“ pflegen und damit zu einer verdrussfreien, positiven Grundeinstellung gelangen (128). Diese ist – ganz in der tugendethischen Tradition – wesenhaft durch Besonnenheit geprägt (130). Es ist die innere Einstellung, welche der Mensch aktiv anzielen kann; denn die Freude lässt sich nicht produzieren und stellt sich höchstens ein (132).

Die Pointe der Koheletinterpretation S.s besteht darin, die positive Einstellung zur Freude und zum „Carpe diem“ nicht aus dem reinen Faktum der Endlichkeit zu gewinnen („Zeitdimension“) – diese These falsifiziere bereits die Kontrastfigur des Königs (137) –, sondern durch eigene „Wertvorgaben“, wie der „schönen Schöpfung“ und der Partizipation der Freude daran („Wertdimension“).

Gerade indem der Autor dieselbe Interpretationsmethode auf den Text Epikurs anwendet – wie zu Beginn der Studie methodologisch gerechtfertigt –, werden Gemeinsamkeiten und Differenzen beider unmittelbar deutlich. Aus diesem Grund genügt ihm zur Darstellung Epikurs gerade einmal ein Fünftel der Dimension seiner Koheletinterpretation. Während der griechische Philosoph die Zeitdimension mit dem biblischen Propheten teilt (141 f.), ergeben sich konzeptionelle Unterschiede in der Wertdimension, was mit ihrem jeweiligen Weltbild zusammenhängt: Die fehlende Dimension der „(schönen) Schöpfung“ wird durch die Deklination des „Freude“-Begriffs als „Lust“-Prinzip aufgefangen. Dieses ist die stoische „ataraxie“, die in individualistischer Perspektive aufgefasst wird, weswegen das Ziel des Menschen nicht außerhalb seiner selbst liegen kann – etwa aus einer teleologischen Naturstruktur entnehmbar –, sondern in „innere[r] Ruhe und Ausgeglichenheit“ besteht. Diesen Prozess deutet S. als „Privatisierung der Werte“ und des Glücks (146). In einem zweiten Schritt interpretierte Epikur die „ataraxie“ als „Lust“, indem der Mensch als ein naturhaft nach Lustvermehrung und Schmerzvermeidung strebendes Wesen interpretiert, und der „katastematischen“ Lust (d. h. der Lust als Zustand) den intensiv-quantitativen (nicht qualitativen) Vorrang vor der „kinetischen“ Lust (d. h. den „beweglichen Lüsten“) zubilligt wird (151–154). Nicht weil das Leben endlich ist, sondern weil „es dem Menschen nach Lustvermehrung und Glück zu realisieren und zu erfahren“, d. h. aus der „natural-anthropologische[n] Gegebenheit“ heraus, „kann es keinen Grund geben, das Leben bzw. die Lust, die am meisten erstrebenswert ist, [...] nicht in jedem Moment zu ergreifen“ (157).

Durch diese systematische Gegenüberstellung von Kohelet und Epikur erlangt der Autor bereits das wertvolle Zwischenergebnis, dass sich das „Carpe-diem-Motiv“ nicht durch die Zeit-, sondern erst durch die Wertdimension profiliert und seine eigentliche ethische Valenz gewinnt. Dadurch, dass S. ferner die entscheidende Differenz bei Kohelet im Schöpfungsmotiv verankern kann, gelingt es ihm, die zuletzt von Marcuse vertretene These zu falsifizieren, der alttestamentliche Prophet ließe sich auf die epikureische Grundkonzeption reduzieren („Epicurus redivivus“, 23), was vor dem Hintergrund der nicht-theologischen Interpretation Kohelets durch Marcuse durchaus eine gewisse Zwangsläufigkeit aufweist (24).

Die Konzeption philosophischer Lebenskunst bei Wilhelm Schmid unterscheidet sich von den beiden antiken Autoren darin radikal, das „Carpe-diem-Motiv“ einzig auf der Zeitdimension begründen zu wollen. Diese Konsequenz resultiere vor allem aus der Verabschiedung des teleologischen Denkens in der Neuzeit (164), was jedoch dazu führe, dass sich die Begründungsdimension des individuellen Wahlakts zu einem hermeneutischen Zirkel schließe, weswegen es für das Individuum lediglich eine Außenperspektive, jedoch keinen Außenstandpunkt mehr gebe, und der Mensch die Frage nach Sinn und Glück als „rein selbstmächtig-autonome Gestaltung“ missverstehe (165). Damit werde die Aufgabe der „Bestimmung des Lebenssinns“ jedoch „abstrakt“ und zu einer „Leerformel“ (165 f.), welcher entgehe, dass das Leben stets konkret eingebunden sei und sich aus dieser Eingebundenheit niemals abstrakt-autonom lösen könne. Somit bestehe Schmidts Konzeption darin, die Sinnfrage rein ästhetisch zu verhandeln: Die Aufgabe, Sinn zu ermitteln, wird missverstanden als die Aufgabe, „es schön zu gestalten“ (166). Das Modell Schmidts bezeichne mithin, so das Ergebnis S.s, die Konsequenz der Verkürzung des Lebens um die objektive Wertdimension, weswegen der ästhetische Ansatz letztlich „dem Phänomen der Melancholie [...] hilflos gegenüber steht“ (166).

Während S. die Frage, ob man vom Vorliegen des „Carpe-diem-Motivs“ sprechen könne, bei Kohelet und Epikur noch uneingeschränkt positiv (135, 157) beantwortet, er-

kennt er dieses in der Konzeption Schmidts nur noch in einer „voraussetzungsarmen“ Fassung (166, 173). Gerade die fundamentale Lebensfrage nach Sinn und Glück führt damit wieder zum Gespür für die Bedeutung der systematisch-ethischen Frage nach den präskriptiven Prämissen. Die von S. aufgezeigte Perspektive führt m. E. zu grundlegenden epistemologischen Problemstellungen, die im vorliegenden Bd. natürlich nicht mehr verhandelt werden. Doch werden sie indirekt angedeutet, wenn S. im letzten Reflexionsgang die „Sinndimension“ mit Hilfe der hareschen Kategorie des „blikhs“ erläutert (176 f.). Wenn es auch richtig ist, dass die Ethik der Lebensfreude, des Lebenssinns (klassisch: der Tugend) einen streng normtheoretischen Ansatz unterläuft, welcher sich neuzeitig im Pflichtbegriff ausdrückt, so kann sie aber auch nicht vollständig dem Bereich der Dezision angehören. Gerade in diesem epistemologischen Zwischenraum tut sich die Notwendigkeit einer neuen Fundamentalreflexion auf, die sich am Ende des vorliegenden Bds. leise ankündigt.

Dem Buch ist eine ausführliche Bibliographie beigegeben, welche seit der Erstellung der Einzelstudien über Kohelet und Epikur im Jahr 2001 um die wesentlichen Titel ergänzt wurde (179–194). Als didaktisch besonders erwähnenswert dürfen die Schemata gelten, welche S. am Ende eines jeweiligen Reflexionsgangs anführt und die aufgrund ihrer Struktur analogie die Entwicklung des Gedankenganges unmittelbar erläutern bzw. die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der präsentierten Ansätze unmittelbar visualisieren (62, 80, 90, 96, 104, 109, 117, 121, 123, 135, 159, 167, 172). Die Studie ist im besten Sinne interdisziplinär, d. h., sie zeigt die methodisch-inhaltliche Versiertheit des Autors in den betroffenen Fachgebieten, ohne zur Methodenverwirrung, -verwechslung oder zu einem methodischen Eklektizismus zu führen. Gerade ob ihrer Eignung, zu einem interdisziplinären Dialog innerhalb der Theologie beizutragen, soll diese dem theologischen Diskurs anempfohlen sein.

M. KRIENKE

MÜLLER, ANSELM WINFRIED, *Produktion oder Praxis? Philosophie des Handelns am Beispiel der Erziehung*. Heusenstamm: ontos 2008. 428 S., ISBN 978-3-938793-85-5.

Dieses Buch kann unter unterschiedlichen Rücksichten gelesen werden; es verfolgt verschiedene, miteinander verflochtene Absichten. Es ist einmal die engagierte Kritik an einer bestimmten Richtung der Erziehungswissenschaft. „In den Augen prominenter Erziehungswissenschaftler ist Kindererziehung in der Familie bestenfalls eine uralte und überholte Form, Heranwachsende ins Erwachsenenleben hinein zu begleiten [...] Diese Auffassung beruht auf einem Missverständnis des Erziehungsbegriffs. Ihr gilt es um der Kinder und um der Zukunft unserer Gesellschaft willen entgegenzutreten. Und dazu soll in diesem Buch die Philosophie einen Beitrag leisten“ (7). Worin dieses Missverständnis besteht und welche These Müller (= M.) ihm entgegenstellt, bringt der Titel zum Ausdruck: Erziehung ist nicht Produktion, sondern Praxis. Entsprechend schließt das Buch mit einem Kap. gegen Professionalität und Professionalisierung. Erziehung ist keine professionell ausgeübte Technik. „Erzieherische Wirksamkeit wird durch Professionalität eher behindert als gefördert“ (396). Das Begriffspaar des Titels ist der praktischen Philosophie des Aristoteles entnommen; es ist die Unterscheidung zwischen *poiesis* und *praxis*. Damit ist ein zweites Anliegen des Buches angesprochen; es geht darum, anhand dieser aristotelischen Unterscheidung eine Philosophie des Handelns zu entwickeln. Das Beispiel, mit dessen Hilfe das geschieht, ist die Tätigkeit es Erziehens. Handelt es sich dabei um eine *poiesis* oder um eine *praxis*? Lässt die Unterscheidung des Aristoteles sich erhellen und differenzieren, wenn wir mit der Methode des späten Wittgenstein den Begriff der Erziehung philosophisch untersuchen? Der Sinn der Erziehung „liegt darin, zur Entstehung eines selbständigen guten Charakters im Erzogenen beizutragen“ (124). Der Begriff des guten Charakters verweist auf den Begriff der Tugend und führt damit zu einem dritten Anliegen, der Tugendethik. Weil sie die Entgegensetzung von Moral und Rationalität, Sittlichkeit und Klugheit unterläuft, komme sie den Anliegen der Pädagogik in besonderem Maß entgegen.

Teil I „Erziehung als Thema der Handlungsphilosophie“ bestimmt zunächst die leitenden Begriffe der Untersuchung. „Insoweit mein Tun einem isolierbaren Zweck dient, ist es *poiesis*. Unter dem Blickwinkel inhärenter Sinnhaftigkeit hingegen ist es *praxis*“