

Horizont der Ethik Spaemanns unter dem Leitmotiv der Synthese von Glück und Liebe als Wohlwollen (469–493). In diesem Zusammenhang, der den interessantesten Teil der Arbeit ausmacht, findet sich nicht zuletzt eine differenzierte Aufarbeitung der Spaemann'schen Argumente gegen Konsequentialismus und Diskursethik, die von ungebrochener Aktualität sind (455–469). „Auch wenn Spaemann keine systematische Theorie des Naturrechts vorlegt [...], [so macht] das Verbleiben in der naturrechtlichen Tradition ein selbstverständliches Fundament seines gesamten Gedankengebäudes aus [...]. Das Naturrecht [...] steckt das weltanschauliche Feld ab, auf dem sich einzelne Teile seiner Philosophie erst entwickeln können“ und ist so „Bestandteil der teleologischen Sicht der Wirklichkeit“ (494). Aus diesem (impliziten) Hintergrund heraus werden die expliziten Äußerungen Spaemanns zum Naturrecht verständlich, die in diesem vor allem die Anwaltschaft vernunftgemäßen Lebens realisiert sehen und es als Handlungsgrenze und Garantie der Normalitätsbewahrung akzentuieren (493–547). So befreit Spaemann das Naturrecht vom „Anschein eines endgültig vergangenen ethischen Modells und rüstet es für die gegenwärtigen Debatten aus, in denen die Frage nach der grundsätzlichen Bewahrung der bislang vertrauten Form des Humanum immer virulenter wird“ (579).

Unter den Ansätzen zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens hat der Entwurf Robert Spaemanns sicherlich das innovativste, originellste und umfassendste Potential. Es ist das Verdienst der Studie von K. dieses Potenzial in einer groß angelegten systematischen Gesamtschau seines Denkens zu präsentieren, die in ihrer Detailliertheit auch für den der Spaemann'schen Philosophie Kundigen manche überraschende Neueinsicht bereithält. Mühe bereitet dem Leser allenfalls die Länge der Arbeit. Trotz der vorzüglichen Gliederung, die Überschaubarkeit schafft, und mehrfach eingeschalteter Zusammenfassungen sind Redundanzen nicht vermieden. Gerade im Hinblick auf die Teile 2.1 bis 2.3. hätte man sich eine größere Durchformung der Gedankengänge und eine stärkere Raffung der Ergebnisse gewünscht.

Doch schmälert dies nicht die Tatsache, dass mit dem Buch ein herausragendes Kompendium Spaemann'schen Denkens vorliegt, für das man dankbar sein kann. Denn auch für Diskussionen um neuere Themen (Gender, KI) bietet es eine gute Grundlage und ein Referenzwerk – sofern man bereit ist, die Diskussionen um die Grundlagen unseres Verständnisses des Gerechten als Sachdiskurse und nicht als Machtdiskurse zu führen.

H.-G. NISSING

HÖFFE, OTFRIED: *Die hohe Kunst des Alterns*. Kleine Philosophie des guten Lebens. München: C. H. Beck 2018. 187 S., ISBN 978-3-406-72747-4 (Hardback); 978-3-406-72748-1 (EPUB)

Otfried Höffe (= H.) legt in zehn Kapiteln seine *Kleine Philosophie des guten Lebens* zur Kunst des Alterns vor. Der Ausdruck „Altern“ ist programmatisch zu verstehen und durchzieht das Buch wie ein roter Faden, denn H. wehrt sich – wie die Überschrift zum 2. Kapitel lautet – „Wider die Macht negativer Altersbilder“ – gegen eine Diskriminierung alter Menschen und des Alters generell. Deshalb wendet er sich auch gegen die Redeweise, wir lebten in einer „alternenden Gesellschaft“, und spricht stattdessen positiv von „gewonnenen Lebensjahren“ (3. Kapitel). Zwar verschweigt H. nicht mögliche und tatsächliche Negativseiten, denn „Alter schützt nicht vor Torheit“. So zeigen sich manche Menschen im Alter mürrisch, verbittert, verhärtet. Sie leben im Bewusstsein, dass ihnen die Zeit davonläuft, dass sie einsam werden und betrachten das Pflegeheim gar als „soziale[n] Vortod“. „Wehe dem, der nicht im Schutz der Liebe altert“ (93).

Die Gelassenheit des Alters stellt sich nicht automatisch ein, sie will eingeübt werden. Dazu dienen nach H. die Ratschläge der Lebensklugheit, die sog. „vier L“: Laufen, Lernen, Lieben, Lachen – also Bewegung, Lesen, um auch der Langeweile zu entgehen, Pflege der Sozialbeziehungen und Lachen als „Musik für die Seele“ (100). Während die „vier L“ Pflichten gegenüber sich selber als pragmatische Imperative

beinhalten und deshalb zur Individualethik gehören, zählt H. Pflichten gegen andere auf, die vor allem sozialetische Imperative gegenüber alternden Menschen benennen: Ehre das Alter im Sinne des Gebots des Dekalogs, nütze nicht die Schwäche der Älteren zu deinen Gunsten aus, übe „Dankbarkeit aus Gerechtigkeit“ (104), denn in der Kindheit haben wir in der Regel vielfältige Hilfe von den Eltern erfahren. H. vergisst in diesem Kontext nicht zu erwähnen, dass durch die demographische Entwicklung weniger junge Menschen später die Renten finanzieren müssen. Deshalb der Vorschlag: „Wer beispielsweise heute Betreuungs- und Pflegeleistungen – Leistungen gegen Enkelkinder eingeschlossen! – erbringt, der erwirbt einen Anspruch auf spätere Betreuungs- und Pflegeleistungen. Wer sie hingegen nicht erbringt, zahlt einen finanziellen Ausgleich“ (105f.). Die Frage drängt sich allerdings auf, wie sich ein solcher Vorschlag in der Praxis umsetzen ließe. Lassen sich vorstehende Imperative noch tauschtheoretisch als Pflichten zwischen den Generationen begründen, so sind noch andere Einstellungen im Umgang mit alten Menschen gefragt, die sich nicht dieser Logik verdanken. Dazu gehören „Verständnis, Zuwendung und Geduld“ (106). Es gibt auch bei diesen Haltungen eine Entsprechung zum Kindesalter. H. spricht von der „Goldenen Regel einer Sozialetik des Alters“: „Was du als Kind nicht willst, das man dir tu’, das füg’ auch keinem Älteren zu!“ (106). Eine weitere Variante der Goldenen Regel lautet: „Behandle ältere Menschen so, wie du selber im Alter behandelt werden willst!“ (107). Die Forderung, dass „anonyme Geräte“ – sog. Assistenzsysteme zur Pflege – nicht die persönliche Zuwendung ersetzen dürfen, klingt plausibel, dennoch sollte nicht übersehen werden, dass etwa Pflegeroboter durchaus wertvolle Dienste leisten, insofern sie das knappe Personal erheblich entlasten können. Die zentrale Frage „Wie kann man in Würde glücklich altern?“ (115) gewinnt angesichts der Handicaps, der zunehmenden Beschwerden und Leiden im hohen Alter eine besondere Dringlichkeit. H. listet einen Katalog solcher Symptome auf: „Atemnot, Blutungen, Blasenschwäche, Ödeme und Ernährungsstörungen [...], Antriebschwäche, Sturzgefahr, Schwindel und akute Verwirrtheit [...]“ (116). H. misst ihnen „das Gewicht von Randbedingungen“ (ebd.) zu, die zwar entsprechende Hilfe verlangen, sie ändern aber nichts am Ziel der „Alterskunst“. Hochbetagten gebühren wie allen Menschen die Rechte auf Selbstachtung und Selbstbestimmung. Wo jemand etwa das Recht auf Selbstbestimmung nicht mehr selber wahrnehmen kann, ist eine uneigennützigere Stellvertretung gefordert, die stets bemüht sein sollte, dem Interesse und mutmaßlichen Willen der Betroffenen gemäß zu entscheiden und zu handeln. Auch die Hochbetagten haben Pflichten: z. B. ehrlich zu sein; keine Schwächen zu simulieren, um Zuwendung zu „erkaufen“. Sie haben ferner eine Pflicht zur Dankbarkeit. Hilfe, die Hochbetagte nötig haben, darf nicht zu dem Irrtum verführen, Altern sei eine Krankheit. Deshalb ist auch die Alterskunde eine Disziplin des Lebens, insofern das Alter eine natürliche Lebensphase markiert. Eigens verwiesen sei auf „Ein Nachwort zur Demenz“ (129–133). H. geht zunächst auf die physiologischen bzw. neurologischen Veränderungen ein, die dieses Krankheitsbild im Laufe der Zeit entwickelt. Weil diese neurodegenerative Erkrankung so viele Ängste auslöst, sind folgende Hinweise besonders wichtig: „Die Demenz ist kein plötzlicher und dann vollständiger Fall ins absolute Dunkel. Die Person wird nicht ‚über Nacht‘ ein neuronales Nichts, das nur noch biologisch weiterlebt [...] Wer biologisch noch weiterlebt, kann kaum sein Gehirn vollständig verloren haben“ (130). Wenn auch demenzkranke Menschen nicht mehr in jeder Situation selbstbestimmt entscheiden und handeln können, so können sie durchaus ihren Willen aktuell kundtun, den es dann auch zu respektieren gibt, es sei denn, er führe eindeutig zur Selbstschädigung. Wer sich an bestimmten Dingen wie z. B. Musikhören noch freuen kann, der zeigt auch darin seinen Willen zum Leben.

Die Kapitel 8 und 9 (135–171) handeln vom Sterben. Zur *ars vivendi* gehört auch die *ars moriendi*. H. stellt sieben Strategien vor (141–145), mit der Wirklichkeit des Sterbenmüssens umzugehen: von Sokrates und Epikur, Cicero, Michel de Montaigne, Ernst Tugendhat, dem Autor selber, bis zur „inneren“ (Schopenhauer) und „äußeren

Euthanasie“ (vgl. 144). Die unterschiedlichen Weisen mit dem Sterben umzugehen, scheinen die oft geäußerte Vermutung zu bestätigen, dass ein Jeder seinen eigenen Tod stirbt. Wichtig ist der Hinweis, neben einer Patientenverfügung vor allem mit den eigenen Angehörigen darüber zu sprechen, wie man am Lebensende medizinisch behandelt werden möchte. Das Denken an das eigene Sterben ist ein gutes Mittel gegen die Verdrängung und Privatisierung des Todes, die in der neueren Literatur zum Thema vielfach beklagt werden. Es gilt deshalb, Sterben und Tod in die Mitte der Gesellschaft zu holen (157). Zu einer Kultur des Sterbens gehören die Haltung des Innehaltens, eine Kultur der Sprache, die sich nicht in vorgestanzte Floskeln flüchtet, eine Wertschätzung für symbolische Handlungen, die unverzweckt ihren Eigenwert haben und dem Abschiednehmen eine eigene Würde verleihen, und schließlich gegen Egalisierungstendenzen das Recht auf Differenz (vgl. 155 f.). „Mit dem Giftbecher, auch dem bekömmlichen, stirbt man nicht seinen eigenen Tod, auch wenn man ihn als Abschiedsparty zelebriert“ (156, mit Hinweis auf Adolf Muschg, *Der weiße Freitag*, München 2017, 188). H. geht auch auf die Frage nach dem Alterssuizid und der ärztlichen Assistenz dazu ein. Allenfalls eine Hilfe als vertraute Person nicht aber in der Eigenschaft als Arzt scheint ihm möglich. In der Regel ist in der terminalen Phase eines Menschen Hilfe angesagt und nicht das Pathos der Selbstbestimmung. In den meisten Fällen ist die Rede vom „Freitod“ beim Suizid verfehlt. Zur Kunst des Alterns gehört fundamental die Anerkennung und Annahme der eigenen Endlichkeit.

H. legt mit seinem Buch zur „hohe[n] Kunst des Alterns“ eine „Philosophie des guten Lebens“ vor, dessen Lektüre nicht nur jenen empfohlen sei, die sich bereits in dieser wichtigen Lebensphase befinden. Es besticht durch die Klarheit der Sprache, die bedenkenswerte Fülle von Gedanken und Anregungen, die eigentlich zu einem eher meditierenden Lesen anregen.

J. SCHUSTER SJ

MOLINA, LUIS DE: *Göttlicher Plan und menschliche Freiheit*. Concordia, Disputation 52, Lateinisch–Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Christoph Jäger, Hans Kraml und Gerhard Leibold* (Philosophische Bibliothek; 695). Hamburg: Meiner 2018. CLXXVIII/283 S./Ill., ISBN 978–3–7873–3023–2 (Hardback); 978–3–7873–3024–9 (PDF).

Nur wenige Texte der frühneuzeitlichen Zweiten Scholastik werden gegenwärtig in Philosophie und Theologie so intensiv diskutiert wie die *Concordia* des spanischen Jesuiten Luis de Molina (1535–1600). Es findet sich in diesem Werk aus dem Jahr 1588 der schon damals höchst umstrittene Versuch, „die Vereinbarkeit freier Entscheidung mit den Gnadengaben, mit göttlichem Vorherwissen, göttlicher Vorsehung, Vorherbestimmung und Verwerfung“ zu begründen, wie der Untertitel angibt (1). Trotz der erheblichen Wirkungsgeschichte, die Molina entfalten sollte, liegt neben dem lateinischen Original in der kritischen Ausgabe von Johannes Rabeneck von 1953 bisher lediglich eine vollständige spanische Übersetzung vor. Im rezensierten Band wird vor allem die englische Teil-Übersetzung für Vergleiche herangezogen. Es gibt mittlerweile jedoch auch französische Übersetzungen verschiedener Teile der *Concordia* (von V. Aubin 2002, J.-P. Anfray 2004 und P. Nicolas 2016). Drei Vertreter des Innsbrucker Instituts für Christliche Philosophie haben mit diesem Band nun eine erste deutsche Teil-Übersetzung der *Concordia* in Angriff genommen, und zwar von Disputation 52, in der Molina seine Theorie des Mittleren Wissens zur Vereinbarkeit von göttlichem Vorauswissen und menschlicher Entscheidungsfreiheit begründet. Es handelt sich dabei zwar um einen sachlich zentralen Abschnitt der *Concordia*, was den Umfang betrifft aber nur um einen Bruchteil (etwa 3 %) des Werkes. Zu den je 40 Seiten Quellentext und Übersetzung kommen 158 Seiten Einleitung sowie 143 Seiten Kommentar, außerdem Literatur-, Personen- und Sachverzeichnisse auf 54 Seiten hinzu.

Christoph Jäger (= J.) verfasste die Einleitung; welchen genauen Anteil die anderen beiden Philosophen an Übersetzung und Kommentar hatten, wird nicht spezifiziert,