

Marburger Forum. Beiträge zur geistigen Situation der Gegenwart, Jg. 9, Heft 4 (2008)

Fischer, Johannes et. al.: *Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2007, 418 Seiten, ISBN 978-3-17-019945-3, 18 €

Bei der Vorbereitung zu dieser Buchbesprechung stellten sich mir zwei Fragen. Erstens: Welche Vorgaben muss ein „Grundkurs Ethik“ erfüllen, um als gelungen angesehen zu werden? Und zweitens: Ist es für Prof. Johannes Fischer und dessen Mitautoren angebracht, in einem Grundkurs „Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik“ zu vermengen und damit zu insinuieren, dass es so etwas wie eine theologische Ethik – nebst all der begründeten philosophischen Kritik – überhaupt gibt? Die Beantwortung der ersten Frage ist zweifellos leichter, als die der zweiten.

Für einen „Grundkurs Ethik“ ist es meines Erachtens sinnvoll, zu Beginn zu klären, was Ethik überhaupt ist, d.h. anhand terminologischer Präzisierungen oder historischer Ansätze zu zeigen, was der Mainstream der Forschung bzw. die Mehrheit der Philosophen unter „Ethik“ verstanden hat oder versteht, ohne bestimmte, dem Mainstream ferne, jedoch geachtete und wohlbegründete Gegenmeinungen zu verschweigen. Danach scheint es ratsam zu sein, auf die einzelnen Strömungen, anhand einer Aufarbeitung mittels Lehrbeispielen, einzugehen und damit die argumentative Fähigkeit des Einzelnen zu fördern, dialektisch einen Standpunkt gewinnen und auch vertreten zu können. Schlussendlich muss dem Leser genügend ein- und weiterführende Literatur geboten werden, welche es ihm ermöglicht, den Themenkomplex selbständig zu erarbeiten. Dies ist wohl, mehr oder weniger, die Vorgehensweise, wie sie in gängigen Einführungen und Grundkursen praktiziert wird, um dem Leser den zu behandelnden Gegenstand näher zu bringen.

All die aufgeführten Charakteristika eines gelungenen Grundkurs‘, scheinen mir in weiten Teilen, in den ersten 6 Lektionen des vorliegenden Werkes, verwirklicht zu sein. In ihnen gibt der Verfasser (=Vf.) wieder, „was heute im *mainstream* der philosophischen Ethik unter >Ethik< verstanden wird“ (Einleitung, 12). In der ersten Lektion wird das Wort „Ethik“ etymologisch aufzuarbeiten gesucht (vgl. 20f.), bevor kurz auf die „Geschichte der Ethik“ (vgl. 20 ff.) eingegangen wird. Die Definition, die „Ethik als philosophische Reflexion auf Moral“ (25) kennzeichnet, wird im Rekurs auf das von Marcus Düwell herausgegebene „Handbuch Ethik“ (Düwell, Marcus et. al. (Hg.): *Handbuch Ethik*, zweite Auflage, Stuttgart: Metzler, 2006) übernommen. Anschließend wird die Frage nach dem, was Moral sei, anhand des analytischen (vgl. 26 ff.) und in der zweiten Lektion, des phänomenbezogenen Zugangs zu erörtern gesucht. Bei der Behandlung des analytischen Zugangs zeichnet sich eine Referenz auf Michael Quantes „Einführung in die allgemeine Ethik“ (Quante, Michael: *Einführung in die Allgemeine Ethik*, Darmstadt: WBG, 2003) ab (vgl. 28 ff.). Eine Einführung in deontische und evaluative Moralbegriffe (vgl. 30 ff.) bzw. Kognitivismus, Nonkognitivismus, Relativismus und Universalismus (vgl. 34 ff.) runden die erste Lektion ab. Positiv zu erwähnen bleibt, dass Fischer zu Beginn einer jeden Lektion den Inhalt der vorherigen Lektion kurz zusammenfasst; am Ende dieser Lektion eine Zusammenfassung bzw. ein Fazit, ansonsten

Kontrollfragen zur Vertiefung, eine Literaturliste – wenn auch nur der verwendeten Literatur – stellt und seine Mitautoren, Esther Imhof und Jean-Daniel Straub, einen Übungsteil anbieten. In der zweiten Lektion (43-72) widmet sich Fischer der phänomenalen Zugangsweise. Er schreibt einleitend: „In dieser zweiten Lektion sollen die Überlegungen zum Verständnis der Moral aus einer anderen, phänomenbezogenen Perspektive fortgesetzt und vertieft werden“ (43). Dabei wird besonders auf die „Bedeutung der Wahrnehmung für die moralische Orientierung“ (90) hingewiesen. Fischer ist Anhänger der These, dass es so etwas wie eine moralische Perzeption gibt (vgl. 44), was er anhand des Beispiels eines Todkranken, der von einem Angehörigen versorgt werden soll, zu illustrieren sucht. Diese Situation kann für den Angehörigen, in Bezug auf die todkranke Person, situativ wahrgenommen (vgl. 44 ff.) oder allgemein, situationsunabhängig, auf die eigene Überzeugung referierend, zu begreifen gesucht werden (vgl. 48 ff.). Zwischen diesen beiden Ebenen, der Begründung moralischer Urteile über den Rekurs auf generelle Urteile (Normen, Regeln und Prinzipien) und der „Erschließung der Wahrnehmung der betreffenden Situation, indem diese in ihrer *Besonderheit* vor Augen geführt wird“ (51), liegt nach Fischer die moralische Orientierung des Einzelnen. Der Hinweis darauf, dass die Herkunft der Moral bzw. deren Ableitung, entweder aus der Vernunft oder aus dem Gefühl stammt (vgl. 58 ff.) und, dass der wissenschaftliche Diskurs darüber noch geführt wird, ist neben dem Aufweis, dass es neben der Moral noch zwei weitere Arten von Normen, nämlich ethische Standards und rechtliche Normen, gibt (vgl. 60 ff.), eine Erwähnung wert. Eine kurze Behandlung der Kant'schen Rechtskonzeption (vgl. 64 ff.) ist am Ende der Lektion zu finden.

In der dritten Lektion (75-93) befasst sich der Vf. mit den Fragen: „Inwiefern und in welchem Sinne ist Ethik *Reflexion* auf Moral? Was heißt es, *philosophisch* auf Moral zu reflektieren?“ (73). Mit Frankenas Einteilung der Ethik, getroffen in seinem Buch „Analytische Ethik“ (Frankena, William K.: *Analytische Ethik. Eine Einführung*, fünfte Auflage, München: dtv, 1994), verbindet der Autor die Auffassung, dass „*Ethik* der Oberbegriff für zwei verschiedene Arten von Untersuchungen, nämlich die *normative Ethik* und die *Metaethik* [sei, J. K.]“ (76). An die Seite der normativen Ethik, unabhängig von der Metaethik, lässt sich die sogenannte *deskriptive* Ethik setzen. Dabei ist zu bedenken, und dies wird von Fischer auch erwähnt, dass in der philosophischen Diskussion keineswegs klar ist, ob und inwiefern ein solches Konzept überhaupt angebracht ist. Letztendlich, wenn man die erste Frage bejaht, lässt sich zur deskriptiven Ethik in Abgrenzung zur normativen Ethik festhalten: „Die *deskriptive* Ethik unterscheidet sich also darin von der *normativen* Ethik, dass Letztere *normative* und *evaluative* Kriterien und Prinzipien bereitstellt und auf dieser Grundlage selbst *qua Ethik* normative und evaluative Urteile fällt, während die Deskriptive Ethik sich solcher Urteile enthält“ (78). Neben den Unterscheidungen in Normative und Metaethik gibt es eine Unterscheidung den „Gegenstandsbereich der Untersuchung betreffend“ (vgl. 80) in Individual- und Sozialethik. Als letzte Unterscheidung bringt uns Fischer die Trennung von *Allgemeiner* und *Angewandter Ethik* vor Augen. Er verwendet das Schema von Annemarie Pieper und Urs Thurnherr, welches in ihrem Werk „Angewandte Ethik“ (Pieper, Annemarie/Thurnherr, Urs (Hg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, München: Beck, 1998, 9) verwendet wurde, um ein Schaubild für die Philosophische Ethik zu geben. Es besteht demnach aus Allgemeiner und Angewandter Ethik, wobei die Allgemeine Ethik die Deskriptive, Normative und Metaethik subsumiert, wohingegen unter die Angewandte Ethik

die sogenannten Bereichsethiken (Pädagogische Ethik, Feministische Ethik), nicht ganz unumstritten (was vom Autor auf den Seiten 83 ff., in redlicher Art und Weise, berücksichtigt wird), zu fallen scheinen (vgl. 82 f.).

Die vierte Lektion (95-119) stellt gegenüber den drei vorigen Lektionen ein Novum dahingehend dar, dass in ihr die Methodologie moralischer Urteilsbildung, d.h., die „Frage, auf welchem Wege man zu sachgemäßen Urteilen gelangt“ (95), - eine metaethische Fragestellung – und nicht die Arten ethischer Untersuchungsweise, erörtert wird. Fischer stellt die maßgeblichen zwei Begründungskonzepte vor: Den *Fundamentismus* (vgl. 100 ff.) und den *Kohärentismus* (vgl. 102 ff.). Zur Unterscheidung sei angeführt: „Dem ethischen Fundamentismus werden solche Positionen zugeordnet, bei denen ethische Theorien und daraus abgeleitete Prinzipien bzw. Kriterien die gesamte Begründungslast tragen“ (100). „Der Kohärentismus basiert auf der Einsicht, dass unsere moralischen Urteile und Überzeugungen in einem mehr oder weniger strengen *logischen Zusammenhang* stehen, der über ihre Begründung vermittelt ist“ (103). Fischer legt nun das Hauptaugenmerk auf den Kohärentismus, da sich dieser in der Angewandten Ethik weitgehend durchgesetzt zu haben scheint (vgl. 104). Dabei werden die Begriffe *Kohärenz* und *logische Konsistenz* genauer betrachtet: „Als *Kohärentismus* bezeichnet man die Auffassung, dass ein Urteil seine Geltung (oder doch einen wesentlichen Teil seiner Geltung) aus der ‚kohärenten‘ Einbettung in das Gesamtsystem unserer Überzeugungen bezieht. Die Geltung ist also hier nicht wie beim Fundamentismus *top down* aus einem bestimmten Geltungsfundament – Prinzip, ethische Theorie – abgeleitet, sondern darin begründet, dass das Urteil sich logisch konsistent in den Zusammenhang unserer anderen Urteile, Regeln und Prinzipien einfügt, die wir für richtig halten“ (103). Kohärenz wird im Weiteren als „*notwendige*, nicht aber *hinreichende* Bedingung für die Geltung moralischer Urteile“ (vgl. 107) bestimmt, bevor anhand des Modelles des „engen Überlegungsgleichgewichts“ (vgl. 108 ff.) – „damit ist das Gleichgewicht zwischen unseren *moralischen* Intuitionen, Urteilen und Überzeugungen gemeint“ (113) –, die Einsicht, dass logische Konsistenz eine notwendige Bedingung für Wahrheit ist, methodisch fruchtbar gemacht wird. Mit der Explikation logischer Schlusstypen (vgl. 113 ff.) leitet der Vf. zur fünften Lektion (121-148), die an die methodologischen Überlegungen in dieser Lektion nahtlos anschließt, über.

In Lektion fünf (121-148) wird das kohärenztheoretische Modell des Überlegungsgleichgewichts weiter zu entwickeln gesucht (vgl. 121 ff.). Neben den Einwänden, die der Autor gegenüber diesem Konzept in die Diskussion mit einbringt (vgl. 124 ff.), ist zu erwähnen, dass das Modell anhand des Beispiels der Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe (vgl. 121-124) zur Entfaltung zu bringen gesucht wird. In Punkt 5.5 (vgl. 130 ff.) widmet sich der Vf. Dilemmaentscheidungen. Er unterscheidet folgerichtig zwischen instrumentellen und Ziel-, Wert oder Pflichten-Dilemmata (vgl. 130). In der sechsten Lektion (149-176) berücksichtigt Fischer, dass bei Dilemmaentscheidungen unterschiedliche Konfliktsituationen zwischen Zielen und Pflichten auftreten können. Um diesem Umstand gerecht zu werden, werden die Grundtypen moralischer Orientierung behandelt – nämlich Güter (151-155), Pflichten und Rechte (164 ff.) und von Stefan Gruden, dem Mitautor des Werkes, der Bereich der Tugenden (155-163).

Es lässt sich als Fazit für den philosophischen Teil, die ersten sechs Lektionen, festhalten,

dass die von Fischer selbst eingangs gestellte Zielvorgabe, in das einzuführen, was im philosophischen Mainstream unter philosophischer Ethik verstanden wird, auch erfolgreich umgesetzt werden konnte. Die erste von mir aufgestellte Frage bzw. der Kriterienkatalog, den ich ihr angeschlossen habe, scheint größtenteils abgearbeitet worden zu sein. Alle wesentlichen Kriterien, die für mich eine gelungene Einführung, einen gelungenen Grundkurs, in philosophische Ethik ausmachen, wurden erfüllt, wenngleich kleinere Änderungen aus meiner persönlichen Sicht vielleicht angebracht gewesen wären. So hätte man zu den meisten Übungen auch Lösungen im Werk anbieten können. Des Weiteren wäre es eine Überlegung wert gewesen, den wichtigsten normativ-ethischen Theorien (Kant'sche Ethik, Utilitarismus, Kontraktualismus) und Kritikern, wie Friedrich Nietzsche und seinem Immoralismus mehr Raum zu geben und sie nicht nur auf ein, zwei Seiten (Utilitarismus auf Seite 101 f.) zu behandeln. Kommen wir nun zur zweiten Frage, ob es angebracht ist, in den Folgelektionen Grundbegriffe einer theologischen Ethik zu unterbreiten oder nicht.

Zur Beantwortung der zweiten Frage werfen wir einen Blick auf die siebte Lektion (177-200), in der Fischer der Frage nachgeht, „ob es so etwas wie eine theologische oder christliche oder evangelische Ethik überhaupt geben kann“ (177). Einführend versucht Fischer das von ihm verortete Ethikverständnis des Berliner Philosophen Volker Gerhardt – die genuine Aufgabe der Ethik besteht in der Begründung bzw. Rechtfertigung „ethischer Prinzipien“, welche universale Geltung beanspruchen – (180) zu destruieren, indem in einem ersten Schritt darauf hingewiesen wird, dass es neben dieser, nennen wir sie „Ethik der Begründung“, eine weitere, „Ethik des Verstehens“ gebe bzw. die Ethik hier die Aufgabe habe, „zum *Verstehen* unserer moralischen Praxis anzuleiten, um zu einer bewussten und reflektierten Wahrnehmung dieser Praxis zu befähigen“ (184). In einem weiteren Schritt zeigt Fischer, dass dieses Verstehen im ethischen Diskurs gegenüber dem Begründen vorrangig zu behandeln sei, denn, wird die Ethik als „Begründungsunternehmen“ verstanden, dann würde man sich nur an der „Oberfläche der moralischen Orientierung“ (185) bewegen und die lebensweltliche Bedeutungskategorie, die immer eine Bedeutung *für jemanden*, also *partikulär* (vgl. 187) zu betrachten ist, ausklammern. Anhand des Beispiels der ethischen Problematik der Suizidbeihilfe versucht Fischer zu zeigen, dass es sinnvoller ist hier einen partikulären Standpunkt – ohne moralische Beurteilungen zu fällen – (vgl. 191) einzunehmen. Dies würde freilich gegen die heutzutage übliche Identifizierung der Moral mit einem universalen Standpunkt verstoßen, was den Vf. veranlasst, zwischen Moral und Sittlichkeit zu unterscheiden (vgl. 191 f.). Für ihn spielt sich christliche Ethik im Feld der Sittlichkeit ab, sie begreift Ethik „als Reflexion auf die *sittliche Bedeutung*, die die Phänomene im Kontext *unserer* Lebensweise bzw. *Lebensform* haben, um für diese Bedeutung zu sensibilisieren und zu einer ihr entsprechenden Praxis anzuleiten“ (192). Fischer bestimmt christliche Ethik nun folgendermaßen: „Christliche Ethik hat zur Aufgabe, zu einem vertieften Verständnis und zu einer reflektierten Wahrnehmung derjenigen *Praxis*, oder besser: *Lebensweise* anzuleiten, die der christliche Glaube freisetzt, ja als die er sich wesentlich vollzieht“ (192). Diese Lebensweise ist geprägt von einer bestimmten Art des Lebensvollzugs, der sich im christlichen Ethos, der partikularen Orientierung, zu manifestieren scheint (vgl. 193).

Was ist von alledem zu halten? Erstens ist, was der Vf. auch zugesteht, Ethik eine genuin philosophische Teildisziplin. Erst seit dem 16. Jh. wird Ethik auch als theologische Teildisziplin geführt. Zweitens enthalten die in der „Geschichte des Christentums auftretenden rationalen

Analysen, Argumentationen u. Theorien bezüglich des sittl. u. geglückten Lebens weder methodisch noch inhaltlich etwas genuin Christliches“ (Forschner, Maximilian: *Christliche Ethik*, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Lexikon der Ethik*, sechste Auflage, München: Beck, 2002, 31). Verwiesen sei diesbezüglich hier nur auf das intellektuelle Erbe des hellenistischen Judentums bzw. der hellenistischen Philosophie, und weiterhin auf das stoische, neuplatonische und aristotelische Erbe. Drittens: Was ist gewonnen, wenn der Autor einen partikularen Standpunkt einer universellen Geltungsfrage vorzieht? Ist es wirklich so, dass diese Betrachtungsweise besser geeignet ist, in der medizinischen Ethik zur Anwendung zu gelangen? Blendet eine solche Konzeption, wenn sie in Konflikt gerät mit den Auffassungen des Patienten, der Angehörigen oder der Gesellschaft, das wichtige Moment der *gefühlten Gerechtigkeit und Freiheit* nicht vollkommen aus? Ist es für den Patienten denn einsichtiger, wenn ihm auf Basis des christlichen Dogmas Verständnis (bis zu einem gewissen Grade!) und Fürsorge zuteil wird, die Partikularität aber letztlich dazu führt, dass ihm, begründet durch das Dogma, in seinem spezifischen Fall, eine bestimmte Behandlungsform zuteil oder eben nicht zuteil wird, und nicht, weil in Rekurs auf eine universell geltende, rational fundierte Norm entschieden wurde, dass jemand mit dieser Symptomatik sie bekommen bzw. nicht bekommen würde? Viertens: Diese partikulare Betrachtungsweise bleibt nicht partikular, wenn sie über die Menschenwürde und Menschenrechte, über die Persönlichkeitsdiskussion Einfluss nehmen will auf *alle* Mitglieder der Gesellschaft (vgl. Lektion neun; „Theologische Ethik als wissenschaftliche Disziplin“, 251 f.); „Gegenüber einer pluralistischen Gesellschaft versucht sie [der Autor beschreibt die theologische Ethik, J. K.], christliche Werthaltungen als historisch gewachsene subjektive Präferenz ethisch einsichtig zu machen, also den *allgemeinen* [Hervorhebung, J. K.] Wert des Partikularen aufzuweisen“ (Mandry, Christof: *Theologie und Ethik*, in: Düwell, Marcus et. al. (Hg.): *Handbuch Ethik*, zweite Auflage, Stuttgart: Metzler, 2006, 523 f.). Diese Einflussnahme ist auch im christlichen Sinne umstritten, denn mit Bezug auf den Römerbrief 2,14 f. und u.a. auf Thomas von Aquin wird der Mensch, also auch der Ungläubige, zum richtigen Handeln durch die *natürliche Vernunft* angeleitet (vgl.: Ricken SJ, Friedo: *Allgemeine Ethik*, vierte Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, 36 f.). Aus diesen Gründen ist es für mich zumindest problematisch, eine theologische Ethik entwerfen zu wollen und sie in einem Grundkurs neben eine philosophische Ethik zu stellen.

In den Folgelektionen (8-12 inkl.) befasst sich der Autor mit einer evangelischen Ethik. Die achte Lektion (201-225) analysiert die „innere Beziehung zwischen christlichem Glauben und christlichem Ethos“ (201). Auf Basis des lutherischen Traktats vom ehelichen Leben wird die Frage nach dem Zusammenhang von Glaube, Leben bzw. Lebensführung und Handeln (vgl. 208 ff.) gestellt. Im Zentrum der neunten Lektion (227-261) steht die „Klärung des Theologiebegriffes“ (vgl. 227). Der Vf. unterscheidet sieben Typen von Theologie (vgl. 243 ff.), wobei eine ethische Behandlung nur innerhalb der „Theologie des Glaubens“ und „als Teil der wissenschaftlichen Theologie“ (vgl. 251) auftritt. Zusammenfassend hält er zu Ende des neunten Kapitels in einem terminologischen Sinne fest: „Der Ausdruck ‚christliche Ethik‘ soll als Oberbegriff verwendet werden für die ethische Reflexion, wie sie einerseits im Rahmen der Theologie des Glaubens – also z.B. bei Paulus – und andererseits im Rahmen wissenschaftlicher Theologie stattfindet. ‚Evangelische Ethik‘ ist eine bestimmte Ausprägung christlicher Ethik. Auch sie vollzieht sich also in beiden Formen von Theologie. Der Ausdruck ‚theologische Ethik‘ soll demgegenüber für die ethische Reflexion innerhalb der wissenschaftlichen

Theologie reserviert werden“ (254). In der zehnten Lektion (263-288) wird das Profil einer evangelischen Ethik zu erstellen gesucht und das Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik expliziert (vgl. 278 ff.). Elfte (289-315) und zwölfte Lektion (317-345) beschäftigen sich schließlich mit der Debatte um die evangelische Sozialethik in der zweiten Hälfte des 20. Jhs (vgl. 289 ff.), deren methodische Vorgehensweise (vgl. 300 ff.), und in der zwölften Lektion mit der Frage nach Ethik und Spiritualität (vgl. 317 ff.).

Die beiden letzten Lektionen (347-374, 375-407) führen in die Problematik der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Begriffen Menschenwürde und Menschenrechte, Person sowie Verantwortung und Wert, aus christlicher Sicht, ein. In ihnen wird abschließend die Frage gestellt, ob diese Begriffe mit dem christlichen Ethos vereinbar sind oder nicht.

So sehr mich der Inhalt der ersten sechs Lektionen auch überzeugt hat, so fraglich scheinen mir die Ausführungen in den Folgelektionen doch zu sein. Dabei bezieht sich meine Kritik nur auf die Herleitung einer theologischen Ethik und nicht auf die Folgeerläuterungen, z.B. zur evangelischen Soziallehre. Insgesamt ist dieses Werk mithin durchaus für diejenigen, die sich einfürend mit philosophischer Ethik befassen wollen, sehr zu empfehlen. Der Autor versteht es zudem, gekonnt in grundlegende theologische Fragestellungen einzuführen, was besonders für Theologiestudent(inn)en von Interesse sein mag.

Jürgen Koller