

Johannes Fischer

Über mein Verhältnis zur evangelischen Ethik. Ein Rückblick

Es war nach meiner Erinnerung Ulrich Körtner, der mich einmal als einen Außenseiter innerhalb der evangelisch-theologischen Ethik bezeichnet hat. In der Tat habe ich mich darin immer als Außenseiter gefühlt. Das hatte weniger damit zu tun, wie andere mich wahrgenommen haben, sondern es hatte mit mir selbst zu tun.

Mein Weg in die evangelische Theologie und Ethik ist untypisch verlaufen, und die Art des ethischen Denkens, zu der ich letztendlich gelangt bin, ist entscheidend durch diesen Weg geprägt worden. Ich habe bei der Wahl des Studiums lange zwischen Theologie auf der einen Seite und Medizin oder Naturwissenschaften auf der anderen Seite geschwankt. Das hatte mit meinem familiären Hintergrund zu tun.¹ Nach dem Abitur, einem diakonischen Halbjahr in einer Klinik für Epilepsie in Bethel und einem Werksemester beim evangelischen Studienwerk Villigst, bei dem ich in einer Eisengießerei in Schwerte/Ruhr arbeitete, schrieb ich mich im WS 1967/68 in Marburg für Theologie ein. Ich machte in diesem Semester mein Hebraicum, ein Proseminar im Neuen Testament bei Georg Kümmel, eine Römerbrief-Vorlesung bei Walter Schmithals, hörte eine Vorlesung bei Wolfgang Abendroth und versuchte, mich in diesen turbulenten Zeiten auch politisch zu orientieren. So fuhr ich im Februar 1968 zum Vietnam-Kongress in Berlin, wo ich u.a. Rudi Dutschke hörte, allerdings nichts von dem verstand, was er sagte. Am Ende dieses Semesters war ich von der Theologie maßlos enttäuscht. Ich hatte das Gefühl, dass sie hauptsächlich aus Philologie bestand und dass die Fragen, deretwegen ich dieses Studium aufgenommen hatte, dort nicht wirklich vorkommen. Ich entschied mich daher für das Studium der Mathematik und Physik und wechselte dafür nach Erlangen.

Erlangen erwies sich für mich als ein Glücksfall. Dies weniger durch das, was ich dort in Mathematik und Physik lernte, sondern durch die Begegnung mit der Philosophie der von Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen begründeten Erlanger Schule des Konstruktivismus. Sie hatte eine Einführung in methodisches Denken herausgebracht, die „Logische Propädeutik“,

¹ Mein Vater, Ernst Fischer, war Theologe und Psychiater. Meine Mutter, Margarete Fischer, stammte aus einer Familie von Naturwissenschaftlern. Ihr Vater, Wolfgang Gruber, war Chemiker (https://de.wikipedia.org/wiki/Wolfgang_Gruber). Ihr Großvater war der Hygieniker und Rassenhygieniker Max von Gruber (https://de.wikipedia.org/wiki/Max_von_Gruber).

über die ich bei Lorenzens damaligem Assistenten Jürgen Mittelstraß ein Proseminar machte. Im Rückblick sehe ich es so, dass dies für meinen weiteren intellektuellen Weg das entscheidende Bildungserlebnis gewesen ist. Es hat mir vermittelt, wie wichtig das Bemühen um sprachliche und gedankliche Klarheit ist und von welcher entscheidenden Bedeutung die Erdung aller wissenschaftlichen Terminologie in der Umgangssprache ist. Das hat mich für mein Leben immunisiert gegenüber jeder Art von (pseudo-)wissenschaftlichem Jargon und intellektuellem Imponiergehabe mit kompliziert verdrehter, fremdwortüberladener Sprache. Hinter unklarer Sprache verbirgt sich immer ein unklares Denken. Ich befasste mich in Erlangen mit der konstruktivistischen Grundlegung der Mathematik und Logik sowie mit Protophysik. Bei Kuno Lorenz hörte ich Vorlesungen über formale Logik. Auch mit Oswald Schwemmer hatte ich Kontakt. Er hatte in diesen politisch unruhigen Zeiten innerhalb der Evangelischen Studentengemeinde (ESG) einen Arbeitskreis gegründet, der sich in praktischer Absicht mit aktuellen politischen Fragen beschäftigte, um sie mittels Erlanger Vernunft zu klären. Wir formulierten Flugblätter, die wir innerhalb der Universität oder frühmorgens vor den Werkstoren von Siemens verteilten.

Die drei Bände des Marxschen „Kapital“ waren in dieser Zeit Pflichtlektüre. Hinzu kamen Texte von Horkheimer, Marcuse, Habermas, Wilhelm Reich und Freud auf der Suche nach Orientierung in diesen bewegten Zeiten. Bei Elmar Altvater besuchte ich ein Seminar über marxistische Bildungsökonomie, in dem ich zusammen mit einem Kommilitonen aus der Mathematik ein Referat über die Marxsche Arbeitswertlehre übernahm. Wir führten den mathematischen Beweis, dass diese Lehre und die aus ihr abgeleiteten Schlussfolgerungen in Bezug auf den „tendenziellen Fall der Profitrate“ und den Zusammenbruch des Kapitalismus falsch sind, womit wir uns in dem Seminar nicht eben beliebt machten. Denn dass die Marxsche Arbeitswertlehre wahr ist, das war damals eine Glaubensfrage.

Nach vier Semestern Mathematik und Physik geriet ich in eine tiefe persönliche Krise. Das lag nicht am Studium, sondern an dem Gefühl, dass diese Fächer keine Lebensperspektive für mich boten. Ich konnte mir nicht vorstellen, den Rest meines Lebens als Mathematiker oder Physiker zu arbeiten. So fiel die Entscheidung, es noch einmal mit der Theologie zu versuchen. Ich wechselte dazu nach Tübingen, das damals einen besonders guten Ruf in Bezug auf die evangelische Theologie hatte. Außerdem schrieb ich mich für Soziologie als zweites Hauptfach ein.

Wie kann man als jemand, dessen Denken durch die Erlanger Schule des Konstruktivismus geprägt ist, Theologie studieren? Das war nach dem Wechsel nach Tübingen mein Problem. Es betraf erst in zweiter Linie die Theologie und in erster Linie das Denken, das ich in Erlangen gelernt hatte. So waren die Erlanger der Meinung, dass man, um sich über ein Problem diskursiv verständigen zu können, eine gemeinsame Sprache braucht und daher die benutzten Ausdrücke terminologisch einführen muss. Für die wissenschaftliche Verständigung war das zweifellos richtig. Doch die Erlanger übertrugen diese Methode auch auf die Ethik und somit auf Probleme der Lebenswelt. Wie ich heute sagen würde, fassten sie die Sprache allein von ihrer Bezeichnungsfunktion her auf und hatten kein Sensorium für ihre lebensweltbezogene Artikulationsfunktion. Damit, dass auch die Probleme der Lebenswelt in das Korsett einer terminologisch normierten Sprache gezwängt wurden, wurde ihre lebensweltliche Artikulation aus der intersubjektiven Verständigung über sie ausgeschlossen. Das Erlanger methodische Denken lief daher auf eine völlige Verdrängung der Lebenswelt hinaus. Das kulminierte in der Ethik von Paul Lorenzen und Oswald Schwemmer, die auf der Idee einer streng normierten Orthosprache beruhte, die es ermöglichen sollte, ethische Probleme in der Verständigung über sie zu klären, vorausgesetzt, dass alle Beteiligten sich nur und ausschließlich in den Termini dieser Sprache ausdrücken.

Ich habe damals keine solche Kritik formulieren können, wie ich es heute kann, weil ich über keinen Begriff der Lebenswelt verfügte. Es war eher das diffuse Gefühl, dass etwas mit dieser Art des Denkens nicht stimmte, weil es nichts mit den Problemen des wirklichen Lebens zu tun hatte. Es hat lange gedauert, bis ich mich aus diesem Korsett des Denkens herausgearbeitet habe. Im Rückblick sehe ich es so, dass auf diese Zeit die sprachkritische Einstellung und Sensibilität in meinem Denken zurückgeht. Ich habe damals ein regelrechtes Misstrauen gegenüber der Sprache entwickelt, weil sie uns den Dingen entfremden kann. Wird die Art und Weise, wie wir über die Dinge reden, ihrer lebensweltlichen Phänomenalität gerecht? Dieses Misstrauen hat mich in meinem weiteren Studium in Tübingen begleitet, und es begleitet mich bis heute. Ich glaube, dass es letztlich dies ist, was mich zum Außenseiter gemacht hat und macht, in der Theologie, in der Soziologie und in der evangelischen Ethik. Ich habe mich zum Beispiel nie einer Schule in einer dieser Disziplinen anschließen können, aus Sorge, dass mir dadurch dasselbe widerfahren könnte wie damals in Erlangen, nämlich dass ich mich einer Sprache und einem Denken ausliefere, das mich der Lebenswirklichkeit entfremdet.

Was die Soziologie betrifft, so ist sie ja insofern eine merkwürdige Disziplin, als sie die Lebenswelt methodisch verfremdet, indem sie sie wissenschaftlich objektiviert. So ist zum Beispiel das Wort ‚Familie‘ Artikulation einer lebensweltlichen Realität, und als solche hat es eine normative Bedeutungskomponente wie alle derartigen Ausdrücke. Man denke an die Äußerung „Auch wir sind eine Familie!“ seitens eines gleichgeschlechtlichen Paares mit Kindern, die mit Hilfe der Fortpflanzungsmedizin entstanden sind. Sinngemäß wird damit gesagt: „Auch uns ist die Anerkennung und Achtung als Familie geschuldet!“ In der Familiensoziologie hingegen fungiert das Wort ‚Familie‘ als Bezeichnung eines empirischen Sachverhalts, und als solche hat es eine rein deskriptive Bedeutung, deren genaue Festlegung bzw. Definition letztlich eine Frage der Entscheidung ist. Darin liegt die Gefahr tiefer Diskrepanzen zwischen der Sprache der Soziologie und der Sprache der Lebenswelt, mit ähnlich problematischen Folgen, wie ich sie im Erlanger Denken kennengelernt habe.² Die Sprache der Soziologie hatte für mich daher immer etwas Befremdliches und letztlich Unbefriedigendes, ob es um Familiensoziologie ging, ob um Religionssoziologie oder um Talcott Parsons Systemtheorie. Meine Hauptseminararbeit schrieb ich über die Grundbegriffe von Luhmanns Systemtheorie und darüber, dass diese zirkulär definiert sind, worin der Grund dafür liegt, dass diese Theorie so vielfältig verwendbar ist. Ansonsten habe ich die üblichen Lehrveranstaltungen des Hauptstudiengangs Soziologie absolviert. Bei Alois Hahn lernte ich in einem Forschungsseminar die Methoden der empirischen Sozialforschung kennen, und zwar bei einer in Reutlingen durchgeführten Untersuchung zu der Frage, wie ältere Arbeitnehmer sich auf die Zeit des Ruhestands einstellen. Im Blick auf die statistischen Probleme der empirischen Sozialforschung kamen mir meine mathematischen Kenntnisse zugute. In diese Zeit fiel auch der Positivismusstreit innerhalb der deutschen Soziologie, der uns im Tübinger soziologischen Seminar in intensive Diskussionen verstrickte. Bei aller meiner damaligen linken Sympathie für die Frankfurter Schule schienen mir doch die logisch stärkeren Argumente bei Hans Albert und Karl Popper zu liegen.

Innerhalb der Theologie stellte sich das Sprachproblem anders und doch gleich. Hier ging es um das Verhältnis zwischen der Sprache des Glaubens und der Sprache der wissenschaftlichen Theologie. Wie ich es heute ausdrücken würde, ist Erstere narrative Artikulation der Lebenswelt und erinnerten Geschichte, innerhalb deren sich christlicher Glaube orientiert, während für Letztere die Form des Urteils konstitutiv ist, ganz gleich, ob es sich um historisch-kritische

² Vgl. hierzu Johannes Fischer, Die normative Verfasstheit der sozialen Welt und die epistemische Aporie einer Wissenschaft von der sozialen Welt, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2022/07/Lebenswelt-2.pdf>

Exegese, Kirchengeschichte oder um theologische Dogmatik handelt. Insofern ist das Problem der Theologie jenem der Soziologie nicht unähnlich: Beide Disziplinen beziehen ihre Existenzberechtigung von der Realität einer Lebenswelt her; doch sie denken über diese in einer Sprachform nach, bei der sie als Lebenswelt zum Verschwinden kommt und an ihre Stelle die wissenschaftliche Tatsachenwelt tritt.

Was mir in der Theologie vor allem Probleme bereitete, war die Frage, ob und wie man Urteile über Gott aufstellen kann, so, wie ich das in der theologischen Dogmatik bei meinem hochgeschätzten Lehrer Eberhard Jüngel kennenlernte. Ich habe bei ihm viel gelernt und verdanke ihm, dass er mich als seinen späteren Assistenten geduldig begleitet und gefördert hat, und zwar gerade auch da, wo ich theologisch nach anderen Wegen gesucht habe, bisweilen auch Wege, die sich hinterher als Irrwege herausstellten. Doch mit seinem dogmatischen Denken hatte ich meine große Mühe. Zeitweise war ich der Überzeugung, dass die Form des Urteils schlechterdings unvereinbar ist mit dem christlichen Glauben und dass die Verwissenschaftlichung des Glaubens in Gestalt der Theologie ein Irrweg gewesen ist, so verständlich und folgerichtig sie in historischer Perspektive gewesen ist.

Es kam damals hinzu, dass im Theologiestudium, wie ich es erlebte, kaum Antworten auf die Frage vermittelt wurden, inwiefern und in welcher Weise all das, was im Hörsaal mit hohem wissenschaftlichen Anspruch vermittelt wurde, mit dem wirklichen Leben draußen zu tun hat und praktisch relevant wird. Dies war für mich später der Grund für die Entscheidung, ins Gemeindepfarramt zu gehen, um selbst diese Erfahrung zu machen und um dann, nach meiner Habilitation, als Privatdozent die Brücke zwischen Gemeinde akademischer Theologie zu schlagen. Erlangen wirkte auch insofern in Tübingen nach, als ich auch dort philosophische Veranstaltungen belegte und mich daneben vor allem mit analytischer Ethik befasste habe, besonders mit Richard Hare und der damals durch seine „Sprache der Moral“ ausgelösten metaethischen Debatte.

Die sprachkritische Einstellung begleitete mich auch bei meiner damaligen Suche nach einer Antwort auf die Frage, was evangelische Ethik sein könnte. Damals, in den 60er und 70er Jahren, gab es eine lebhafte Diskussion über das sogenannte „Proprium“ der evangelischen Ethik. Auf der einen Seite standen die Vertreter einer „autonomen Moral“ – katholischerseits in Tübingen repräsentiert durch Alfons Auer, bei dem ich ein Seminar besuchte –, auf der anderen Seite die Vertreter einer Ethik, die ihr Fundament im christlichen Glauben hat. Ich war damals

und bin auch heute noch der festen Überzeugung, dass christlicher Glaube ethische Implikationen hat und dass es Aufgabe einer evangelischen Ethik ist, diese Implikationen zu erhellen und im Bewusstsein zu halten. Doch was mir damals Probleme bereitete, war die Frage, in welcher sprachlichen Form sich das Denken einer evangelischen Ethik vollziehen soll. Die gängige Meinung war, dass auch Ethik sich in der Form des Urteils vollzieht. Da für die evangelische Theologie die heilige Schrift maßgebend ist, kann eine evangelische Ethik ihre Urteile nur aus der Bibel ableiten.

Damals gab es eine Diskussion über die theologisch-ethische Bewertung der Homosexualität, und das bewegte viele von uns Studierenden. Ich hatte Kommilitonen, die sich als homosexuell geoutet hatten und fürchten mussten, von der württembergischen Landeskirche nicht in den Pfarrdienst übernommen zu werden. Das theologisch-ethische Urteil über die Homosexualität stützte sich auf 5 Bibelstellen. Was dabei völlig ignoriert wurde, war die Tatsache, dass diese 5 Bibelstellen Artikulation einer Lebenswelt von vor 2000 Jahren sind. Sie in ein theologisches Urteil über die Homosexualität zu überführen heißt, aus ihnen einen zeitlosen Anspruch abzuleiten, um diesem Anspruch dann die Lebenswelt von heute zu unterwerfen. Noch die EKD-Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ von 1996 ist von dieser Art des Denkens geprägt.³ Argumentative Begründungen von Urteilen werden gedanklich konstruiert. Das hat die Kehrseite, dass nicht hingeschaut wird, was die Urteile in der lebensweltlichen Realität mit den Menschen machen, die davon betroffen sind. Das ist die Einsicht, die ich der damaligen Auseinandersetzung über die Homosexualität verdanke, und seitdem ist für mich die Frage „Was macht das mit den Menschen?“ bei allen ethischen Fragen der entscheidende Prüfstein für ethische Bewertungen geblieben, gleich ob es um Sterbehilfe, Schwangerschaftsabbruch, Präimplantationsdiagnostik oder anderes geht.

Doch was ist die Alternative zur Begründung des Handelns durch ethische Urteile und Normen? Im Blick auf diese Frage war ich durch meine Erlanger Vergangenheit geprägt, nämlich durch die Einsicht in die Bedeutung umgangssprachlicher Verständigung. Wie sprechen wir von den Dingen? Wie begründen wir tatsächlich unser Handeln? Nicht zuletzt aufgrund dieser Zugangsweise hatte ich Probleme mit einer Auffassung des moralischen Handelns, wonach dieses seine Begründung aus moralischen Urteilen oder Normen bezieht. Niemand gibt auf die

³ Kirchenamt der EKD, Mit Spannungen leben, https://www.ekd.de/spannungen_1996_homo.html Vgl. hierzu Johannes Fischer, Homosexualität und Kirche – eine unendliche Geschichte. Zu einem Lehrstück über den Sinn ethischer Debatten, in: ders., Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung, Stuttgart 1998, 95-105.

Frage, warum er einem anderen geholfen hat, zur Antwort, dass es moralisch geboten ist, einem Hilfsbedürftigen zu helfen (moralische Norm), und dass der andere der Hilfe bedurfte (Situationsbeschreibung) und dass er ihm deshalb geholfen hat. Die Antwort ist vielmehr: „Er brauchte Hilfe“, und bei diesem Satz handelt es sich um ein Narrativ. Wir begründen unser Handeln, indem wir auf die Situation verweisen, die Grund gegeben hat zu der Handlung. Mich hat deshalb später die Theorie ethischer Urteilsfindung von Heinz Eduard Tödt nie überzeugen können, die innerhalb der evangelischen Ethik breit rezipiert wurde, in der eine Norm als das aufgefasst wird, „wodurch man im Urteil ein(e) Situation(sschema) mit einer Handlung (Verhaltensweise) verknüpft“.⁴ Meine Kritik an dieser Theorie⁵ hat mir eine heftige Replik von Tödts früherem Assistenten Wolfgang Huber eingetragen.

Mit der von mir vertretenen Auffassung ist man natürlich sofort in alle Probleme einer Situationsethik verstrickt. Ich sympathisierte damals tatsächlich mit dem Gedanken einer Moral bzw. Ethik ohne Normen, weil mir die Begründung des Handelns aus Urteilen oder Normen fragwürdig erschien. Erst später ist mir eine Unterscheidung klar geworden, die ich in keinem ethischen Lehrbuch gefunden habe, nämlich die Unterscheidung zwischen ‚begründen‘ und ‚rechtfertigen‘. Das moralische Handeln ist nicht in moralischen Normen begründet; seine (narrative) Begründung bezieht es aus den jeweiligen Situationen. Aber es muss jederzeit vor moralischen Normen gerechtfertigt werden können, insbesondere da, wo Situationen dazu nötigen, geltende Normen zu übertreten.⁶ Insofern bedarf es moralischer Normen als Rechtfertigungsinstanzen. Diese Funktion haben zum Beispiel auch arztethische Richtlinien. Sie sind keine Begründungen für das ärztliche Handeln, sondern Rechtfertigungsinstanzen, vor denen das ärztliche Handeln jederzeit muss ausgewiesen werden können. Damit kann es, was seine Begründung betrifft, sich ganz an der Situation des Patienten orientieren.

Diese sprachorientierte Zugangsweise zu ethischen Fragen, die ihren Ausgangspunkt bei der Frage nimmt: „Wie sprechen wir von den Dingen?“, ist für mich bis heute leitend geblieben. Ein Beispiel hierfür ist der in meiner Basler Zeit entstandene Aufsatz „Aktive und passive Sterbehilfe“⁷, den ich für einen meiner gelungensten Aufsätze halte. Ein aktuelles Beispiel sind

⁴ Heinz Eduard Tödt, Versuch einer Theorie ethischer Urteilsfindung, in: ZEE, 1977 Heft 2, 81-93.

⁵ Johannes Fischer, Wahrnehmung als Proprium und Aufgabe christlicher Ethik, in: ders., Glaube als Erkenntnis, zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München 1989, 91-118.

⁶ Johannes Fischer, Gründe und Lebenswelt. Nachtrag, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2023/01/Gr%C3%BCnde-und-Lebenswelt-Nachtrag-1.pdf>

⁷ Fischer, Johannes. "Aktive und passive Sterbehilfe" *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, vol. 40, no. 1, 1996, pp. 110-127. <https://doi.org/10.14315/zee-1996-0115>

die Texte, die ich im Blick auf die gegenwärtige Debatte über die Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruchs geschrieben habe.⁸ Wie sprechen wir, wenn wir vom vorgeburtlichen Leben sprechen? Sprechen wir lediglich von menschlichen Organismen, von Embryonen und Feten, auf die das vorgeburtliche Leben im Bericht der von der Bundesregierung eingesetzten *Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin* reduziert wird? Oder sprechen wir nicht davon, dass im Leib einer werdenden Mutter ein Kind heranwächst, d.h. eine menschliche Person? Wie sprechen wir von Rechten und von Würde? Schreiben wir das organismischen Entitäten oder menschlichen Körpern zu, wie das in besagtem Bericht unterstellt wird? Oder sind es nicht Menschen, von deren Rechten und Würde wir sprechen? In der Sprache begegnet uns die Welt, in der wir leben. An ihr können wir uns daher dieser Welt vergewissern. Daher bewahrt diese Zugangsweise davor, dass wir uns dieser Welt entfremden, indem wir sie gewaltsam einer Sprache und einem Denken unterwerfen, das durch andere Motive und Interessen gesteuert ist, und sei dies das intellektuelle Interesse, sich die Welt im Denken zu konstruieren. Von daher rührt meine Skepsis gegenüber ethischen Großtheorien wie der Diskursethik von Habermas oder der Transzendentalpragmatik von Apel, bei denen zwar ebenfalls die Sprache eine Rolle spielt, aber nicht unter dem Gesichtspunkt der Artikulation der Lebenswelt, sondern unter dem eingeschränkten Gesichtspunkt der Gewinnung von Normen, mit denen moralisches Handeln begründet werden sollen.

Was nun speziell die evangelische Ethik betrifft, so war und bin ich, wie gesagt, der Überzeugung, dass der christliche Glaube ethische Implikationen hat und dass es Aufgabe einer evangelisch-theologischen Ethik ist, diese zu explizieren. Bei meinen Versuchen, dieses Implikationsverhältnis zu verstehen, rückte das Verständnis des christlichen Glaubens in den Fokus. Vieles, was ich damals dazu geschrieben habe, kann ich heute nicht mehr vertreten. Heute würde ich sagen, dass der christliche Glaube ein Lokalisiertsein in einer (religiösen) Lebenswelt ist, die *als solche* ethische Implikationen hat. Damals war ich der Auffassung, dass es der christliche Glaube als eine Eigenschaft des Glaubenden ist, welcher den Glaubenden in dem Wirklichkeitszusammenhang lokalisiert, der Inhalt des Glaubens ist. Worin der Glaubende lokalisiert wird, ist somit vom lokalisierenden Glauben abhängig, und so müssen die ethischen Implikationen im so verstandenen Glauben aufgesucht werden. Es sind vor allem zwei Begriffe,

⁸ Johannes Fischer, Mit einem Federstrich für irrelevant erklärt. Wissenschaftliche Erkenntnis nach politischer Vorgabe. Die Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin hat geliefert, <https://zeitzeichen.net/node/11088> . Ders. Identitätspolitik anstelle von Ethik. Über den Umgang der Ampelkoalition mit Fragen aus dem Bereich der Bioethik, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2024/05/Identit%C3%A4tspolitik-statt-Ethik.pdf>

mit denen ich dieses Verständnis des Glaubens zu explizieren versucht habe, nämlich der Begriff der „praktischen Erkenntnis“ (im Sinne einer Erkenntnis, die nicht das Erkannte in der Welt des Erkennenden, sondern den Erkennenden im Zusammenhang des Erkannten lokalisiert) und der Begriff der Wahrnehmung. Das Proprium der evangelischen Ethik lag für mich daher in einer bestimmten Wahrnehmung der Wirklichkeit, die ein ihr entsprechendes Handeln aus sich entlässt. Der Aufsatz, in dem ich dies zu plausibel zu machen versuchte, trug den bezeichnenden Titel „Wahrnehmung als Proprium und Aufgabe christlicher Ethik“⁹.

Im Rückblick sehe ich es so, dass diese Versuche auf einem subjektivistischen Missverständnis des christlichen Glaubens beruhten. Ich wusste es damals nicht besser. Ich verfügte über keinen zureichenden Begriff der Lebenswelt, der den Subjekt-Objekt-Gegensatz überwindet. In der Lebenswelt im Sinne der Welt, wie sie erlebt wird, macht die folgende Frage keinen Sinn: Erleben wir, dass es regnet, weil es regnet? Oder regnet es, weil wir erleben, dass es regnet? Die Frage macht keinen Sinn, weil in dieser Welt Regen immer erlebter Regen ist, weshalb diese Frage auf Folgendes hinauskommt: Erleben wir, dass es regnet, weil da erlebter Regen ist, das heißt: weil wir erleben, dass es regnet? Oder ist da erlebter Regen, das heißt: erleben wir, dass es regnet, weil wir erleben, dass es regnet? So zu fragen ist ersichtlich Unsinn. Das subjektivistische Missverständnis des Glaubens lässt sich nur überwinden, wenn man den Glauben als ein Lokalisiertsein in einer Lebenswelt begreift. Trotz dieses Missverständnisses sind aus den damaligen Suchbewegungen zum Verständnis des christlichen Glaubens einige Aufsätze hervorgegangen, zu denen ich auch heute noch stehen kann, auch wenn ich sie heute anders schreiben würde. Genannt seien der Aufsatz „Behaupten oder Bezeugen?“¹⁰, der Aufsatz „Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen?“¹¹, der sich mit dem Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft befasst, sowie der aus einer Christologie-Vorlesung in Basel hervorgegangene Aufsatz „Wahrer Gott und wahrer Mensch. Zur bleibenden Aktualität eines alten Bekenntnisses“¹².

Weil ich keinen zureichenden Begriff der Lebenswelt hatte, hat sich das subjektivistische Missverständnis auch später noch auf meine Beschäftigung mit der allgemeinen und

⁹ Vgl. Anm. 5.

¹⁰ Johannes Fischer, Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 87 (1990), 224-244.

¹¹ Johannes Fischer, Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen?, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41 (1994): 491-514.

¹² Johannes Fischer, Wahrer Gott und wahrer Mensch. Zur bleibenden Aktualität eines alten Bekenntnisses, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 37, no. 2, 1995, pp. 165-204.

angewandten Ethik ausgewirkt. Dort habe ich mich dann mit der Rolle von „Intuitionen“ und „Emotionen“ für Moral und Ethik befasst. Letztlich motiviert waren alle diese Suchbewegungen dadurch, dass mich diejenige Art des ethischen Denkens nicht überzeugte, die sowohl in der theologischen als auch in der philosophischen Ethik dominant war, bei der die Gründe des Handelns aus Urteilen und Normen abgeleitet, oder besser: konstruiert werden ohne alles Hinschauen auf die lebensweltlichen Realitäten, die doch eigentlich dasjenige sind, was Grund zum Handeln gibt. Für mich war und ist dieses Denken nichts anderes als eine Art von Verblendung.¹³

Ein spezielles Thema bei meiner Beschäftigung mit theologischer Ethik war die Frage, wie das, was in der neutestamentlichen Ethik als ‚Geist‘ und ‚Wirken des Geistes‘ thematisiert wird, in heutiges ethisches Denken eingeholt werden kann. Bei der großen Bedeutung, die in der neutestamentlichen Ethik diesem Phänomen zukommt, aber auch angesichts der Tatsache, dass in der heutigen kirchlichen Verkündigung immer noch von diesem Phänomen zumindest geredet wird, schien es mir absurd zu sein, dass dieses in der zeitgenössischen evangelischen Ethik so gut wie keine Rolle spielt. Niemand interessierte sich dafür. Natürlich lag auch dies an dem herrschenden Verständnis von evangelischer Ethik, wonach deren Aufgabe in der rationalen Begründung von theologisch-ethischen Urteilen und Normen besteht. Meine diesbezüglichen Suchbewegungen haben später in dem Buch „Leben aus dem Geist: zur Grundlegung christlicher Ethik“ ihren Niederschlag gefunden, das ich trotz aller Begrenztheit meiner damaligen Einsicht nicht für mein schlechtestes Buch halte. Auch mit diesem Buch war ich ein Außenseiter in der deutschsprachigen evangelischen Ethik.

Für mein ethisches Denken sind noch zwei biographische Stationen wichtig gewesen. Nach meinem ersten theologischen Examen in Tübingen unternahm ich einen letzten Versuch, Kirche und Theologie für immer zu entkommen. Das ständige Bemühen, die Theologie und die Tradition, für die sie steht, auf ein Verständnis herunterzubrechen, in dem ich mich selbst wiederfinden kann, hatte für mich nicht selten etwas Quälendes. Ich hatte Zweifel, ob ich mich für den Rest meines Lebens damit herumschlagen will. Ich arbeitete daher zunächst für ein Jahr als Vertragslehrer für Religion an einem Gymnasium in Herrenberg und dann am Fließband der Waschmaschinenfabrik Zanker in Tübingen und sah mich in dieser Zeit nach anderen beruflichen Perspektiven um. Im WS 1975/76 schrieb ich mich in Zürich für

¹³ Vgl. dazu Johannes Fischer, Falsches Denken. Über ein philosophisches Dogma und seine Folgen, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2023/03/Falsches-Denken-1.pdf>

Volkswirtschaftslehre ein und studierte ein Semester lang vor allem Mikroökonomie und Entwicklungsökonomie, was mir später in meiner Funktion als Ethiker half, im interdisziplinären Dialog das Denken von Ökonomen zu verstehen. Ich habe dann eingesehen, dass ich auf der Flucht war vor etwas, dessen praktische Relevanz ich nie wirklich kennengelernt hatte, und so kam es zu der Entscheidung, mich zum Vikariat bei der württembergischen Landeskirche zu melden.

Die Zeit im Vikariat und später im Gemeindepfarramt gehört zu den reichsten Zeiten in meinem Leben. Da ging es nun wirklich um die Lebenswelt, genauer: um *Lebenswelten*, nämlich um die Lebenswelten der Menschen meiner Gemeinde in ihrer Vielfalt und Verschiedenheit, angefangen bei den pietistisch geprägten Menschen in jenem Ort auf der Schwäbischen Alb, für die ich bei aller kritischen Distanz eine große Achtung angesichts der Ernsthaftigkeit ihrer Frömmigkeit entwickelt habe, bis hin zu den Linken meiner Generation, die von der Kirche enttäuscht, aber ihr immer noch irgendwie verbunden waren. Was ich mir bis dahin in Bezug auf Glauben, Leben und Handeln im Denken zurechtgelegt hatte, damit war ich nun in der Wirklichkeit meiner Gemeinde konfrontiert, in der Seelsorge, bei Hausbesuchen, der Begleitung Kranker und Sterbender, oft auch einfach in Sozialarbeit, da meine Gemeinde aus vielen sozial schwachen Familien und alleinerziehenden Müttern bestand. Das Hinschauen, was die Dinge mit den Menschen machen, gehörte zum pfarramtlichen Alltag. Nur dann konnte ja auch resonant werden, was man als Pfarrer zu sagen hatte. In dieser Zeit wurde unser viertes Kind geboren, das ein Down-Syndrom hatte. Dadurch ergab es sich, dass ich zum Seelsorger an der Behinderteneinrichtung wurde, in der dieses Kind gefördert wurde, da die behinderten Kinder und Jugendlichen dieser Einrichtung häufig Probleme hatten, in ihren Ortsgemeinden Anschluss zu finden. Ich erwähne dies alles, um den Erfahrungshorizont zu verdeutlichen, den ich dieser Zeit verdanke, die, wie gesagt, zu den reichsten in meinem Leben gehört.

Während der Zeit des Gemeindepfarramts habilitierte ich mich in Tübingen im Fach Systematische Theologie. Meinen Plan, das Gemeindepfarramt mit einer Privatdozentur in Tübingen zu verbinden, um so die Brücke zwischen Gemeinde und Universität zu schlagen, habe ich dann nicht lange durchhalten können, da das über meine Kräfte ging. So habe ich mich letztlich für die Universität entschieden. 1993 bekam ich einen Ruf nach Basel auf einen Lehrstuhl für Systematische Theologie, der nach zwei Jahren in einen Lehrstuhl für Theologische Ethik und Sozialethik umbenannt wurde, worüber ich nicht unglücklich war, da mir die dogmatischen Vorlesungen über die klassischen theologischen Topoi wie

Schöpfungslehre oder Christologie zunehmend schwerer fielen. 1998 wurde ich dann nach Zürich auf einen Lehrstuhl für Theologische Ethik berufen.

Für die weitere Entwicklung meines ethischen Denkens bedeutete diese Berufung nach Zürich nicht nur eine erhebliche Erweiterung meiner Arbeitsmöglichkeiten im Bereich der Ethik, sondern vor allem eine Erweiterung meines Horizonts. Der Grund, warum man mich *uno loco* nach Zürich berief, war die Tatsache, dass 1995 in Zürich ein Ethikzentrum gegründet worden war, unter dessen Dach philosophische und theologische Ethik vereint waren. Die Zürcher theologische Fakultät suchte daher für die Nachfolge von Hans Ruh jemanden, der die theologische Ethik im interdisziplinären Dialog mit der philosophischen Ethik vertreten und in gemeinsamen Projekten mit der philosophischen Abteilung zusammenarbeiten konnte. Mein Umweg über die Philosophie zur Theologie und theologischen Ethik erwies sich nun für mich als Vorteil.

Der Dialog und die Zusammenarbeit mit der philosophischen Seite stellten sich jedoch dann als schwierig heraus. Für meinen Kollegen auf philosophischer Seite war ich als Theologe kein satisfaktionsfähiger Gesprächspartner. Auch war er so sehr mit seinen eigenen wissenschaftlichen Projekten beschäftigt, dass er keinerlei Interesse an gemeinsamen Projekten hatte. Ich setzte mich daher bei der Universitätsleitung für die Berufung eines Privatdozenten in der philosophischen Abteilung ein, mit dem eine Zusammenarbeit möglich war, was zur Schaffung eines zweiten Lehrstuhls auf philosophischer Seite führte. Die Zusammenarbeit mit diesem Kollegen und den Assistierenden auf philosophischer Seite funktionierte im Praktischen, nämlich im Aufbau eines sehr erfolgreichen Nachdiplomstudiengangs in angewandter Ethik, in welchem ich die Einführung in die (philosophische) angewandte Ethik unterrichtete sowie, in einem gesonderten Modul, die Einführung in die theologische Ethik, und in der Gründung eines Graduiertenkollegs in angewandter Ethik im Rahmen eines großzügig mit finanziellen Mitteln ausgestatteten universitären Forschungsschwerpunkts Ethik, in dem ich viele Jahre die Leitung hatte.

Ein wirklicher interdisziplinärer Dialog zwischen philosophischer und theologischer Ethik kam jedoch in all den Jahren nicht zustande. Dafür gab es in der durch die analytische Philosophische geprägten philosophischen Abteilung keinerlei Interesse. Dort herrschte das typische Vorurteil, dass Theologie eigentlich ein irrationales Unternehmen ist, für das zu interessieren sich nicht lohnt. Interessant war die Theologie allenfalls, wenn es um Wissenslücken ging. So kam einer

meiner philosophischen Kollegen eines Tages zu mir und wollte etwas über den Personbegriff und dessen Herkunft aus der Theologie wissen. In solchen Fragen herrschte im analytischen Milieu schlichte Unwissenheit.

In der philosophischen Abteilung begegnete mir genau das ethische Denken wieder, gegen das ich in der evangelischen Ethik Front machte, Aufgabe der Ethik ist es hiernach, moralische Urteile und Normen zu begründen, die dann als Handlungsgründe fungieren sollen. Im Nachdiplomstudiengang gab es eine Psychiaterin, die ihre Diplomarbeit über das Thema „Wahnerkrankung und Schweigepflicht“ schrieb. Es ging um den Konflikt, in den Psychiater geraten können, wenn sie sehen, dass Patienten aufgrund einer Wahnerkrankung ihre sozialen Beziehungen zerstören, weil die Angehörigen nichts von der Erkrankung wissen und deshalb damit nicht umgehen können. Dürfen Ärzte in solchen Fällen den Angehörigen einen Hinweis geben? Die Ärztin wollte dieses Problem an sechs Fällen aus ihrer Praxis erörtern. Die philosophischen Betreuer der Arbeit verlangten, dass sie anhand dieser sechs Fälle ein oder zwei Prinzipien ausfindig macht, mit deren Hilfe sich diese Fälle entscheiden lassen. Die Ärztin bestand demgegenüber darauf, dass die sechs Fälle so verschieden sind, dass die Entscheidung nur je und je aufgrund der Besonderheit des jeweiligen Falles getroffen werden kann, und in diesem Sinne hat sie die Fälle bearbeitet. Im Gutachten zur Diplomarbeit wurde ihr ein großes menschliches und moralisches Engagement bescheinigt. Aber gemessen an den Maßstäben wissenschaftlicher Ethik sei die Arbeit ungenügend. Das war das Denken in der philosophischen Abteilung des Ethikzentrums, und darüber war mit den Philosophen nicht zu diskutieren. Für sie war ich jemand, der die Ethik auf Intuitionen und Emotionen gründen will, und das war für sie inakzeptabel.

Letztlich ging es bei dem, was uns trennte, um die Alternative zwischen *Begründen* und *Verstehen*. Sie waren der Auffassung, dass das moralische Handeln seine Gründe aus moralischen Urteilen und Prinzipien bezieht und dass daher die Aufgabe der Ethik darin besteht, moralische Urteile und Prinzipien zu begründen. Ich war der Auffassung, dass das moralische Handeln seine Gründe aus konkreten Situationen bezieht und dass daher die ethische Aufgabe darin besteht, die moralische Signifikanz von Situationen zu verstehen, um zu einem ihnen entsprechenden Handeln zu gelangen. Beim Verstehen dieser Signifikanz aber spielen Emotionen eine entscheidende Rolle. Am Ende meiner Zeit am Ethikzentrum habe ich ein Buch publiziert, das diese Alternative im Titel trägt: „Verstehen statt Begründen“¹⁴. Zwischen den

¹⁴ Johannes Fischer, *Verstehen statt Begründen*, Stuttgart 2012.

Zeilen dieses Buches ist meine große Frustration, um nicht zu sagen: mein Zorn darüber zu spüren, dass im Ethikzentrum ein wirklicher Dialog über diese Frage nicht möglich war. Die Philosophen waren in ihre eigenen globalen Diskussionszusammenhänge eingebunden, in denen es um Probleme ging, die aus ihrer Auffassung von Ethik resultierten wie zum Beispiel das Problem des moralischen Realismus. Hinzu kam, dass ich in ihren Augen Theologe war, und von Theologen ist philosophisch ohnehin nichts zu erwarten.

Was ich auf philosophischer Seite an Ethikunterricht wahrnahm, das kam mir wie eine Art Indoktrination vor, die mich an meine Erlanger Zeit erinnerte. Man suggerierte den Studierenden, dass Ethik das ist, was die Dozenten dafür halten, nämlich argumentative Begründung von Urteilen und Normen. Um ethisches Denken zu erlernen, muss man sich also diese Auffassung von Ethik aneignen und sich in solches Denken einüben. Damit war das eigene Denken der Studierenden im Keim erstickt. Dass ethisches Denken nicht mit Lehrbuchwissen beginnt, sondern mit Problemen, die das Leben selbst stellt und die eine ihnen gemäße Antwort erfordern, und dass es Antworten gibt, mit denen ein Problem gerade verfehlt wird, weshalb die Aufgabe darin besteht herauszufinden, was denn die einem Problem gemäße Antwort ist, und dass es dafür keine Schemata gibt, nach denen man vorgehen und die man dann abhaken kann, das alles enthält ein derart indoktrinierender Ethikunterricht den Studierenden vor.

Ich bin im Rückblick sehr dankbar für das sehr gute menschliche und kollegiale Verhältnis, das wir trotz unserer Differenzen im Verständnis der Ethik am Ethikzentrum hatten und das im Praktischen eine überaus erfolgreiche Zusammenarbeit ermöglichte. Aber meine große Enttäuschung lag am Ende dieser Zeit darin, dass das, was man doch eigentlich im Bereich der Wissenschaft erwarten und für selbstverständlich halten sollte, nämlich die Offenheit für andere Sichtweisen, die Dialogbereitschaft und die Bereitschaft, sich der Kritik von außen zu stellen, am Ethikzentrum nicht funktionierte. Man hatte sich nun einmal dieser Art von normativer Ethik verschrieben, und damit basta.

Gleichwohl oder gerade deshalb war meine Zeit am Ethikzentrum für mich ein großer Gewinn. Sie zwang mich, mir über mein eigenes ethisches Denken noch einmal auf neue Weise Rechenschaft zu geben und es auf eine Weise zu explizieren, die auch für Philosophen

rezipierbar ist. Hieraus ist mein Aufsatz „Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht“¹⁵ entstanden, den ich zu meinen wichtigsten ethischen Texten zähle und der auch in der philosophischen Grundlagendiskussion zur Ethik rezipiert worden ist.¹⁶ Ich hatte ein größeres Forschungsprojekt zur Bedeutung von „Emotionen“ für Moral und Ethik, aus dem eine Reihe von Publikationen hervorgegangen sind.¹⁷ Zum anderen ist mir durch die tägliche Konfrontation mit der philosophischen Ethik klargeworden, wie wichtig es auch für Theologiestudierende ist, dass ihnen im Studium ein solides Basiswissen in philosophischer Ethik vermittelt wird und dass sie in der Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Ethik all die Fragen stellen lernen, mit denen selbstständiges ethisches Denken beginnt. Hieraus ist der „Grundkurs Ethik“ entstanden, den ich zusammen mit meinen damaligen Assistierenden verfasste und der im Theologiestudium in Zürich obligatorisch wurde. Bei der Idee zu dem Grundkurs schwebte mir so etwas wie die Erlanger logische Propädeutik vor, die für die Entwicklung meines eigenen Denkens so wichtig gewesen ist.

Der philosophischen Abteilung im Ethikzentrum verdanke ich, dass ich in wichtige Schweizer Institutionen im Bereich der Ethik berufen wurde. Dadurch wurde in der Zürcher Zeit die Medizinethik zu meinem eigentlichen Schwerpunkt im Bereich der angewandten Ethik. Im Herbst 1998, ich war gerade nach Zürich berufen worden, veranstaltete die Arbeits- und Forschungsstelle für Ethik eine Tagung mit dem Titel „Potentiale philosophischer Medizinethik“. Das exemplarische Thema dieser Tagung war die Sterbehilfe. Eingeladen waren namhafte Vertreterinnen und Vertreter der philosophischen Medizinethik sowie Vertreterinnen und Vertreter der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften (SAMW) und der Schweizer Ärzteschaft. Ein Tag war mit Referaten zur philosophischen Medizinethik gefüllt. Sie folgten dem üblichen Schema. Es ging um Prinzipien mittlerer Reichweite, mit denen sich Handlungsentscheidungen in Fällen von Sterbehilfe begründen lassen. Am darauffolgenden Vormittag trugen dann zwei Ärzte vor. Ihre Referate bestanden darin, dass sie aus ihrer Praxis von Fällen der Sterbebegleitung erzählten. Aufgrund ihrer Erzählungen war für jedermann im Saal klar und einsichtig, dass die Art, wie sie die Patienten begleitet haben, und

¹⁵ Johannes Fischer, Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, vol. 44, no. 1, 2000, pp. 247-268.

¹⁶ Fischer, Johannes. "Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht" *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, vol. 44, no. 1, 2000, pp. 247-268.

¹⁷ Den letzten Stand meiner diesbezüglichen Einsicht findet man in meinem Aufsatz „Die Bedeutung von Emotionen für Moral und Ethik. Eine moralphilosophische Skizze. Mit einem Nachtrag zu den religiösen Wurzeln der Moral, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2019/01/Moral-und-Emotionen5.pdf>

dass das, was sie dabei konkret getan haben, richtig war, und zwar in einem auch ethischen Sinne richtig war.

Nach den philosophischen Referaten vom Vortag entspann sich daraufhin eine Diskussion, bei der Philosophinnen und Philosophen darauf bestanden, dass die Ärzte eine ethische Begründung für ihr Handeln schuldig geblieben seien. Narrative seien keine ethischen Begründungen, und sie könnten diese auch nicht ersetzen. Ich habe bei einer Wortmeldung die Ärzte verteidigt. Die ethische Richtigkeit einer Handlung könne auch durch ein Narrativ einsichtig gemacht werden. Kurz darauf erhielt ich eine Einladung in die Zentrale Ethikkommission der SAMW zu einem Vortrag mit dem vorgegebenen Titel „Sterbehilfe, ärztliches Handeln und Narrativität“. Nach dem Vortrag wurde ich in die Zentrale Ethikkommission berufen und kurz darauf, auf Empfehlung der SAMW, in die neu gegründete Nationale Ethikkommission der Schweiz im Bereich der Humanmedizin (NEK). Über diese Kommissionen war ich in der Züricher Zeit in die öffentlichen biomedizinischen Debatten der Schweiz involviert, insbesondere in die Debatten zu Stammzellforschung und Suizidbeihilfe, und ich habe in der SAMW bei einigen artethischen Richtlinien mitgewirkt. In Deutschland war ich etwa zeitgleich in die Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) berufen worden, und so war es interessant zu beobachten, wie unterschiedlich diese Debatten in der Schweiz und in Deutschland verliefen, in Deutschland eher konfrontativ, in der Schweiz stets mit dem gebotenen Respekt vor dem Standpunkt des Andersdenkenden. In den deutschen bioethischen Debatten stand die nationalsozialistische Vergangenheit stets im Hintergrund, insbesondere wenn es um den Schutz des menschlichen Lebens ging. Dadurch waren diese Debatten zumeist hochmoralisch aufgeladen, was eine vernünftige Verständigung schwierig und nicht selten unmöglich machte.

Aufgrund meiner Auffassung von Ethik habe ich mich in bioethischen Fragen sowohl in der evangelischen Ethik als auch in der evangelischen Kirche immer für die Überwindung starrer theologischer Positionen eingesetzt, die aus einem prinzipiellen, oftmals auch hochmoralischen Denken resultieren, das nicht hinschaut darauf, worum es für die betroffenen Menschen geht. Das war bei der Homosexualität so und später, in der Kammer für öffentliche Verantwortung, bei der Frage der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft und „Ehe“. Das war bei der Suizidbeihilfe so,¹⁸ in Bezug auf die ich den ethischen Teil der EKD-Orientierungshilfe „Wenn

¹⁸ Vgl. dazu Johannes Fischer, Warum überhaupt ist Suizid ein ethisches Problem? Über Suizid und Suizidbeihilfe, *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 55(3) (2009), 243-256. Ich halte diesen Aufsatz immer noch für meinen besten Aufsatz zu diesem Thema.

Menschen sterben wollen“¹⁹ geschrieben habe, der sich für eine Entmoralisierung dieses Themas und für eine Öffnung der Kirche für die besondere Situation von Menschen einsetzt, die nicht mehr leben wollen. Im Hintergrund standen hier die Erfahrungen, die ich in der Schweizer Debatte bei der SAMW gesammelt habe, aber auch Beispiele aus der Praxis meiner Frau, die als psychiatrische Leiterin einer Einrichtung in der Nähe von Zürich gearbeitet hat, in der es mehrere Fälle von begleitetem Suizid mit Hilfe einer Schweizer Sterbehilfeorganisation gegeben hat. Das war bei der Präimplantationsdiagnostik so, bei der für mich Beispiele aus meiner Pfarramtszeit, aber auch das Beispiel eines jungen Mannes aus der Praxis meiner Frau im Hintergrund stand, der an Chorea Huntington litt und deshalb aus dem Leben scheiden wollte. In seiner Familie war diese Krankheit über mehrere Generationen vererbt worden, und schon sein Großvater hatte sich ihretwegen erschossen. Ich habe den Widerstand der Kirchen gegen die Präimplantationsdiagnostik nie verstehen können. Wie kann man ernstlich glauben, dass jeder nichteingestuzte menschliche Embryo ein Mensch ist und dass daher bei der Präimplantationsdiagnostik Menschen aussortiert und verworfen werden?

Die Debatte zu Beginn dieses Jahrtausends über den Status menschlicher Embryonen und über Stammzellforschung, Präimplantationsdiagnostik und anderes mehr ist ein eigenes Kapitel. Für mich wirkte auch bei diesen Fragen meine Erlanger Vergangenheit nach, nämlich in Gestalt einer Zugangsweise zu diesen Problemen, die sich daran orientiert, wie wir von den Dingen sprechen. In der damaligen Debatte wurden Embryonen in der Regel als „menschliches Leben“ thematisiert. Als solchem wurden ihnen all die normativen Attribute zuerkannt, die man Menschen zuerkennt, wie Würde oder Recht auf Leben. Man meinte, dies aus den sogenannten SKIP-Argumenten ableiten zu können. Meine Position damals war, dass wir sprachlich einen Unterschied machen zwischen Menschen und menschlichen Körpern bzw. Organismen und dass diese normativen Attribute nur Menschen zukommen, aber nicht menschlichen Organismen. Gemäß der Kantischen Würdeformel kommt Würde menschlichen Personen zu und nicht menschlichen Körpern. Daher muss man unterscheiden zwischen organismischem menschlichen Leben und dem Leben von Menschen. Schutzwürdig ist nur Letzteres. Wenn wir aber von Menschen sprechen, dann sprechen wir von der sozialen Welt und nicht von der natürlichen Welt organismischer Entitäten. Schutzwürdig ist also nur, was zur sozialen Welt gehört. Das aber ist erst das vorgeburtliche Leben während der Schwangerschaft.

¹⁹ Wenn Menschen sterben wollen – eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung, https://www.ekd.de/ekd_texte_97_3.htm

Nichteingenistete Embryonen, von denen ja in der sozialen Welt niemand etwas bemerkt, gehören nicht dazu.

Mit dieser Position stand ich in der damaligen evangelischen Ethik, Theologie und Kirche ziemlich isoliert da. Mit dem Vorsitzenden der Kammer für öffentliche Verantwortung, Wilfried Härle, hatte ich darüber eine lange Auseinandersetzung, die wir trotz eines Treffens unter vier Augen, zu dem ich extra von Zürich nach Darmstadt anreiste, nicht ausräumen konnten. Nach Härles damaliger Auffassung haben wir es in jedem menschlichen Embryo mit einem Menschen zu tun, sei der Embryo eingenistet oder nichteingenistet. Deshalb müssen Stammzellforschung, Präimplantationsdiagnostik und anderes dergleichen tabu bleiben.

Ich wurde damals von dem Vorsitzenden der Gesellschaft für wissenschaftliche Theologie, Eilert Herms, zu einem Vortrag beim Europäischen Kongress für Theologie in Zürich eingeladen. Der Vortrag fand in der Aula der Zürcher Universität statt. Ich trug meine Auffassung zu dieser Frage vor, ohne darauf vorbereitet zu sein, was mich erwartete. In der anschließenden Diskussion hatte ich fast die gesamte versammelte Theologenschaft gegen mich, wozu beitrug, dass Herms seine Rolle als Moderator der Diskussion dazu missbrauchte, selbst Partei zu ergreifen und, mir den Rücken zuwendend, die Stimmung gegen mich anzuheizen. Auch von Rednern aus dem Publikum wurde meine Position karikiert und lächerlich gemacht. Wenn ich daran zurückdenke, habe ich das Lachen heute noch in den Ohren. Damals war ich wie gelähmt und unfähig, mich zu verteidigen. Der einzige, der in diesem Tollhaus den Mut hatte, mir beizuspringen, war Ulrich Körtner, was ich ihm bis heute hoch anrechne. Denn bei dieser Stimmung im Saal brauchte es dazu Courage. Für mich war dieses Ereignis so traumatisch, dass ich nach dem Vortrag ins Basler Jura floh und mich dort drei Tage in einer Hütte versteckte. Ich konnte keine Menschen mehr sehen, am wenigsten Theologen. Danach bin ich aus der wissenschaftlichen Gesellschaft ausgetreten. Mit einem wissenschaftlichen Diskurs hatte diese Veranstaltung nichts zu tun

Das Menschsein eines jeden nichteingenisteten Embryos ist damals in Kirche und Theologie zu einer quasi-religiösen Glaubensfrage geworden, und die Sorge war, dass in Bezug auf den Schutz des menschlichen Lebens alles ins Rutschen kommt, wenn dieser Glaube ins Wanken gerät. Anders ist die damalige Aggressivität nicht zu erklären. Heute frage ich mich angesichts des Vorstoßes der Ampelregierung, im Interesse der reproduktiven Selbstbestimmung der Frau den Schutz des vorgeburtlichen Lebens aufzuheben, wo alle diejenigen sind, die damals jedem

Embryo Menschenwürde zuerkennen wollten und mich deshalb kritisiert haben. Ich komme mir erneut als ein Außenseiter vor aufgrund meiner heutigen Verteidigung des Lebensrechts des vorgeburtlichen Lebens während der Schwangerschaft, bei der ich dieselbe Position vertrete, die ich auch damals vertreten habe.

Es spielten bei dem damaligen Vorgang wohl auch Frontstellungen innerhalb der evangelischen Ethik eine Rolle. Eilert Herms ist für mich der Inbegriff eines Theologen, der sich die Welt im Denken konstruiert. Seine ethischen Texte sind in der Regel so aufgebaut, dass am Anfang eine dezisionistisch hingeworfene Definition von ‚Handeln‘ steht, wonach Handeln ein Wählen zwischen Alternativen ist, aus der dann alles Weitere deduziert wurde. Das Hinschauen auf die Lebenswelt, insbesondere auch darauf, wie wir denn in dieser Welt das Wort ‚Handeln‘ gebrauchen, ist Herms’ Sache nicht. Ich nehme an, dass er mit meiner Art des ethischen Denkens genauso wenig anfangen konnte und kann wie ich mit seiner. In den theologischen Arbeitskreis Pfullingen, den er zusammen mit Wilfried Härle gegründet und geleitet hat, bin ich jedenfalls nie eingeladen worden. Meine Art des theologischen und ethischen Denkens war dort offensichtlich nicht gefragt. Man muss es so deutlich sagen, dass es bei alledem auch um Macht ging, nämlich darum, der eigenen Auffassung von Theologie und Ethik einen möglichst großen Einfluss zu sichern – sicherlich in der ehrlichen Überzeugung, dass sie die allein richtige ist. Wer heute die vierte Auflage des Handwörterbuchs „Religion in Geschichte und Gegenwart“ aufschlägt, um sich über theologische oder christliche Ethik kundig zu machen, der findet dort Hermssche Ethik.

Gegen Ende meiner beruflichen Zeit war ich dergleichen Streitigkeiten gründlich leid. Ich bin auf eigenen Wunsch vorzeitig aus der Kammer für öffentliche Verantwortung ausgeschieden und habe mich auch sonst mehr und mehr zurückgezogen, so auch aus der Nationalen Ethikkommission der Schweiz im Bereich der Humanmedizin. In Zürich habe ich mich ein Jahr vorzeitig emeritieren lassen. Ich verspürte am Ende eine ziemliche Müdigkeit. Im Rückblick bin ich dennoch dankbar, dass ich meinen beruflichen Weg in der evangelischen Ethik gehen konnte. Das hat mir große Freiheit gelassen bei der Suche nach einem ethischen Denken, zu dem ich stehen kann. Ich hätte diesen Weg nicht in der philosophischen Ethik gehen wollen, so, wie ich diese kennengelernt habe. Die Suche hat mit der Emeritierung nicht geendet, sondern geht immer noch weiter.²⁰

²⁰ Wer sich für den heutigen Stand meiner Auffassung zu den Grundlagen der philosophischen und theologischen Ethik interessiert, sei auf den Aufsatz „Ethische Urteilsbildung am Beispiel des Schwangerschaftsabbruchs“ verwiesen der im März 2024 in der Theologischen Literaturzeitung (ThLZ) erschienen ist. Eine nicht zitierfähige

Zur heutigen evangelischen Ethik, insoweit ich davon noch etwas mitbekomme, empfinde ich eine innere Distanz. Teils habe ich den Eindruck, dass die Unklarheit darüber, was eigentlich evangelische Ethik ist und leisten soll, eher noch zugenommen hat. Was jeweils darunter verstanden wird, scheint relativ beliebig zu sein, und es gibt keine Grundlagendiskussion dazu. Teils nehme ich wahr, dass in Teilen der evangelischen Ethik die Grenze zwischen Ethik und Identitätspolitik verschwimmt und identitätspolitische Bestrebungen in Gesellschaft und Politik auf bereitwillige Resonanz stoßen.²¹ Ich habe immer noch die Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE) abonniert. Mit vielen, wenn nicht den meisten Beiträgen, die ich darin lese, kann ich wenig anfangen. Manchmal frage ich mich beim Lesen: Wofür eigentlich kämpft die Autorin bzw. der Autor? Wofür steht sie bzw. er ein? Für ihre Kirche? Für Probleme der real existierenden Lebenswelt? Oder nur für sich selbst in dem Bestreben, mit einer möglichst originellen oder ausgefallenen These Aufmerksamkeit im akademischen Ping-Pong zu finden? Kann man evangelische Ethik anders betreiben als so, dass man für etwas kämpft, und zwar nicht für etwas Beliebigen, sondern für das, was mit dem Wort ‚evangelisch‘ aufgegeben ist? Aber vielleicht sind das nur Nörgeleien eines graugewordenen Altgedienten.

Vorfassung dieses Textes findet sich unter <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2023/12/Schwangerschaftsabbruch-Ethische-Beurteilung-1.pdf>

²¹ <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2024/05/Identit%C3%A4tspolitik-statt-Ethik.pdf>