

Das dreizehnte Kapitel beschäftigt sich mit Moltmanns Werk *Theologie der Hoffnung*, dessen Grundgedanke sich nach D. so zusammenfassen lässt: „Ohne Gottes Verheißung keine wahre Hoffnung, ohne die Bekräftigung der Wahrheit in der Auferstehung Christi keine vertrauenswürdige Hoffnung, ohne den Exodus des Volkes Gottes aus dieser Welt im Vertrauen auf diese Hoffnung keine Erneuerung der Welt als Gottes Reich und gute Schöpfung und ohne die Praxis des Glaubens im Handeln der Christen keine Transformation der Welt in Gottes Reich“ (157). D. kritisiert an Moltmanns Hoffnungsdenken, dieses oszilliere „zwischen Formen des Hoffens-dass und Formen des Hoffens-auf, ohne diese genauer zu unterscheiden oder aufeinander zu beziehen“ (160). Begründet sei das darin, dass ihm vor allem an dem Handeln liege, „das aus dem Hoffen entspringt und das die Welt verändern soll, um sie mehr dem entsprechen zu lassen, was Gott verheißen hat“ (ebd.). D. sieht darin „eine fragwürdige Zuspitzung des Hoffens auf ein Handeln, das sich von dem leiten lässt, was Menschen als Gottes Verheißung in Anspruch nehmen und für sich als Weltveränderungsmotivation reklamieren“ (ebd.). Er meint, man müsse nicht aufhören, was darunter in Vergangenheit und Gegenwart alles subsumiert wurde und wird, um die Problematik einer solchen Sicht zu erkennen, und lässt keinen Zweifel daran, „dass ohne gründliche Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, dem ermöglichenden Wirken Gottes und dem irrenden Tun des Menschen [...] die Hoffnungstheologie nicht dagegen gefeit“ sei, „zur Weltveränderungstheologie zu werden“ (160 f.).

Im Abschlusskapitel hält D. folgende Punkte fest: 1) Man muss nicht explizit religiös leben, um im Verhältnis zu Gott zu leben, und man muss auch nicht ausdrücklich auf Gott vertrauen, um im Vertrauen zu Gott zu leben, da das menschliche Dasein dadurch bestimmt ist, „dass es sich bezüglich des gesamten Möglichkeitsraums des Lebens und damit im Blick auf alle Lebensvollzüge hoffend verhält“ (174). 2) Ein Leben der Hoffnung ist „kein Leben in einem ständigen Zukunftsbezug, das die Gegenwart verachtet und die Vergangenheit nicht mehr kennt“, es ist vielmehr „ein Leben, das sich zu den Möglichkeitsdimensionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hoffend verhält, mithin hinsichtlich des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen auf die Möglichkeiten des Guten setzt“ (ebd.). 3) Wer hoffend lebt, sieht überall Möglichkeiten des Guten, sowohl für andere als auch für sich selbst. Wer aber radikal hoffend lebt, der „hört niemals auf, auf solche Möglichkeiten des Guten zu setzen und sich darauf zu verlassen, dass auch dort, wo man selbst keine Möglichkeiten mehr sieht, das Gute sich zur Geltung und zur Wirkung bringen kann“ (ebd.). 4) Nicht was wir hoffen können, ist Maßstab der Hoffnung, sondern dass das Gute auch dort noch Möglichkeiten schafft, wo wir nicht mehr damit rechnen können und auch nicht mehr in der Lage sind, sie selber zu verwirklichen. Hoffen ist deshalb stärker als handeln, da es „auf etwas setzt, das man handelnd selbst nicht erreichen kann“ (175). 5) Auf Gott zu hoffen ist stärker, als nur auf jemanden zu hoffen, da „jeder, auf den wir hoffen könnten und der nicht Gott ist, nur ist, weil Gott ist“ (ebd.). Das bedeutet zwar nicht, dass uns nur ein Gott retten kann, wohl aber, „dass uns ohne Gott niemand und nichts retten kann“ (ebd.).

D.s Studie basiert auf den beiden Thesen, dass a) die Hoffnung unser Sinn für die Möglichkeit des Guten und b) der christliche Gott das „Wovonher“ (165) dieses Guten ist. Gott wird in D.s Hoffnungsdenken also nicht ausgeblendet, sondern ist explizit Thema. Die Überzeugung von Gottes Güte verdankt sich, so betont er, nicht einer Schlussfolgerung aus unseren alltäglichen Lebenserfahrungen, sondern ist für ihn Ausdruck dessen, „dass nicht diese Wirklichkeit, sondern Gottes Möglichkeitskraft definiert, was gut für uns ist“ (167). Gott wird ihm zufolge auch deshalb ‚Liebe‘ genannt, weil sich aus der damit in Erinnerung gehaltenen Geschichte ergibt, „dass nicht unsere Erfahrungswirklichkeit die Möglichkeiten Gottes, sondern Gottes Möglichkeitskraft unsere Erfahrungswirklichkeit definiert“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

SALLOCH, SABINE, *Prinzip, Erfahrung, Reflexion*. Urteilkraft in der Angewandten Ethik. Münster: mentis 2015. 340 S., ISBN 978-3-95743-063-2.

Diese von Andrea Marlen Esser betreute Jenaer Dissertation setzt sich auseinander mit der Frage: Was tun wir, wenn wir ethisch urteilen? Die Leistung der Urteilkraft besteht in der Zusammenführung von Allgemeinem und Besonderem. Dazu ist die bloße Subsumtion des Besonderen unter allgemeine Prinzipien nicht ausreichend. Wir haben es

vielmehr mit einer komplexen Wechselwirkung von abstrakter Regel und empirischem Sachverhalt zu tun. Die Frage nach dem ethischen Urteil wird nicht zuletzt in der angewandten Ethik akut; insofern kann „die praktische Urteilskraft als *das* Thema einer Theoriebildung der Angewandten Ethik angesehen werden [...]“. Das moralische Handeln in der Medizin soll in dieser Arbeit, wo Beispiele notwendig sind, als Referenzfeld dienen“ (17). Wie ein roter Faden zieht sich durch die Arbeit ein „negativer Befund“ (24): die „Unmöglichkeit eines rein subsumierenden Vorgehens im ethischen Urteil“ (ebd.). Die Arbeit umfasst drei Teile: 1 Einleitung; 2 Das Urteil; 3 Die Urteilskraft. Teil 2 „analysiert Situietheit und Grundstrukturen des Urteils in der Angewandten Ethik“. Auf dieser Grundlage werden in Teil 3 Anforderungen an die praktische Urteilskraft formuliert und „ein Modell des Verfahrens praktischer Urteilskraft vorgeschlagen“ (25).

„2.1 Das Urteil in der Angewandten Ethik“ geht u. a. auf den „Umgang mit dem normativen Pluralismus“ (2.1.3) ein. Moderne Gesellschaften zeichnen sich aus durch einen Pluralismus moralischer Überzeugungen; „[a]ngewandte Ethik muss dieser Vielfalt in der Entwicklung konkreter Lösungsansätze gerecht werden“. Ein Beispiel ist der Bereich der medizinischen Ethik am Lebensende, also Fragen der aktiven Sterbehilfe, der indirekten Sterbehilfe oder des ärztlich assistierten Suizids. Ethiker, die von christlichen Prämissen ausgehen, werden anders argumentieren als ein Utilitarist; wer die Patientenautonomie als den obersten Wert ansieht, wird argumentieren, der Wunsch des Patienten, sein Leben zu beenden, müsse erfüllt werden. Salloch kann die Frage nach dem richtigen Umgang mit dem Pluralismus nicht abschließend beantworten, sondern nur Hinweise zu ihrer Lösung geben. Der praktischen Urteilskraft komme in diesem Zusammenhang eine wichtige Bedeutung zu; die Frage nach der „Angemessenheit einer ethischen Theorie für einen bestimmten Gegenstand“ (54) sei ihre Aufgabe. „Auch in diesem Fall ist im Rahmen des ethischen Urteils eine ‚Passung‘ herzustellen zwischen Allgemeinem und Besonderem“ (ebd.). – „2.2 Norm und Empirie in Urteilen der Angewandten Ethik“: In den Urteilen der angewandten Ethik kommt nicht nur den normativen, sondern auch den deskriptiven Elementen eine zentrale Rolle zu; diese Urteile werden deshalb als „gemischte Urteile“ (75) bezeichnet. Das Urteil über eine konkrete moralische Frage hängt von Teilantworten ab, die deskriptiven und prognostischen Charakter haben können; die Wahrheit der Teilantworten wird von verschiedenen Disziplinen geprüft. Die Untersuchung geht aus vom praktischen Syllogismus des Aristoteles. Ein Blick in die moderne Diskussion (G. H. von Wright, E. Anscombe) zeigt, „dass ein theoretisches Modell ethischen Urteilens mehr leisten muss, als ein reines Schlussverfahren zu beschreiben. Das ethische Urteil geht weit über den im Syllogismus dargestellten abstrakten Dreischnitt hinaus und enthält auch Elemente, die sich einer rein deduktiven Darstellung, einer Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, entziehen“ (87). – „2.3 Das Urteil im Spiegel ethischer Theorien“ untersucht normativ-ethische und metaethische Theorien unter der Rücksicht, was sie zur Konzeptualisierung des moralischen Urteils in der angewandten Ethik beitragen können. Der Schwerpunkt liegt auf Positionen, „in denen Prinzipien keine fundamentale Begründungsfunktion für das ethische Urteil haben“ (99). Die Darstellung beginnt mit der aristotelischen *phronesis* (2.3.1), „die aktuell in der Angewandten Ethik, und speziell in der empirisch forschenden Medizinethik, eine Renaissance erlebt“ (100). Im Anschluss an diese Renaissance wird Aristoteles' eigene Konzeption in den Blick genommen. Es erscheint fragwürdig, so die Kritik an der Renaissance, „wie man unter Berufung auf die *phronesis*, aber unter Abstraktion von deren theoretischer Einbettung in Aristoteles' Metaphysik, zu inhaltlich gehaltvollen und zugleich normativ gerechtfertigten ethischen Positionen gelangen möchte [...]“. Das Hauptproblem liegt darin, dass die *phronesis* sich auf die Kenntnis des Einzelfalls bezieht und der Kluge damit gewissermaßen ein Spezialist für den deskriptiven Anteil des ethischen Urteils ist“ (118). Dieses Wissen sei jedoch nicht ohne größere Probleme explizierbar; zudem gebe die Idee der *phronesis* keinen Aufschluss über die normativen Zielsetzungen, „sofern man nicht auf Aristoteles' Vorstellung der spezifischen Position des Menschen im Kosmos zurückgreifen möchte, die aber wiederum mit einer modernen Vorstellung von menschlicher Handlungsfreiheit unvereinbar erscheint“ (ebd.). – „2.3.2 Prinzipien mittlerer Reichweite und ethischer Intuitionismus“ beginnt mit dem Vier-Prinzipien-Ansatz von Beauchamp und Childress, der für die Medizinethik von großer Bedeutung ist. Er weist drei theoretische Referenzpunkte auf: die Idee des

Reflexionsgleichgewichts (J. Rawls), die Berufung auf eine „common morality“ (128) und Anleihen bei der intuitionistischen Theorie der prima-facie-Pflichten (W. D. Ross). Der Vier-Prinzipien-Ansatz ist durch seine Berufung auf Prinzipien mittlerer Reichweite (Autonomie, Nichtschaden, Wohltun, Gerechtigkeit) „kompatibel mit einer Mehrzahl von Ansätzen philosophisch-ethischer Rechtfertigung“ (135) und folglich „von den ‚großen‘ normativen Theorien der philosophischen Ethik“, wie der kantischen Ethik oder dem Utilitarismus, „unabhängig“ (134). „Eine solche Umgehung philosophischer Grundlagendiskurse im Rahmen eines angewandten ethischen Ansatzes“ kann jedoch „sowohl aus ethisch-normativen als auch aus methodischen Gründen kritisiert werden“ (135). So „führen ethische Theorien nicht selten zu divergierenden Ergebnissen im Hinblick auf die Beantwortung konkreter Fragestellungen der Angewandten Ethik“ (ebd.). Die Theorie von Ross, so die Kritik, muss sich allen Problemen stellen, „die die metaethische Position des moralischen Realismus und damit verbunden die Annahme nicht-natürlicher moralischer Eigenschaften mit sich bringen“ (145). Ein weiterer möglicher Kritikpunkt betrifft „die mangelnde Diskursfähigkeit des moralischen Urteils“ (ebd.). Das Gewicht der verschiedenen prima-facie-Pflichten wird von den einzelnen Individuen unterschiedlich beurteilt. Daraus ergibt sich eine unterschiedliche Verpflichtung in einer Handlungssituation, und hier „bietet die Ross'sche Theorie wenig Möglichkeiten zur argumentativen Verständigung“ (146). Dennoch könne man von einer Renaissance des ethischen Intuitionismus sprechen; ein wichtiges Beispiel sei die Weiterentwicklung der Ross'schen Theorie durch Robert Audi, „der die Idee von prima-facie-Pflichten beibehält, aber zugleich aufzeigen möchte, wie dieselbe anschlussfähig an eine übergreifende ethische Theorie sein kann“ (147). – „2.3.3 Kasuistik und Partikularismus“ geht ein auf den Versuch von A. R. Johnson und St. Toulmin (1988), die Kunst der Kasuistik dadurch zu rehabilitieren, dass sie anhand von zeitgenössischen und historischen Beispielen deren Bedeutung für das ethische Denken aufzeigen. „Zu den Problemen des kasuistischen Ansatzes zählt dessen beschränkte Möglichkeit, mit vollkommen neuen und unbekanntem Fallkonstellationen umzugehen. Darüber hinaus treten Schwierigkeiten auf, wenn in einer konkreten Situation auf mehr als einen paradigmatischen Fall Bezug genommen werden kann“ (163). Eine weitere Schwierigkeit ist, dass das Repertoire paradigmatischer Fälle „kulturellen Bedingungen sowie einem historischen Wandel unterliegt“ (ebd.). Die verschiedenen Formen des Partikularismus lehnen mit jeweils unterschiedlichen Gründen ethische Prinzipien ab. Nach Jonathan Dancy (2006) „sind ethische Prinzipien ganz einfach überflüssig“ (167); ein moralisches Urteil kann „immer nur in Bezug auf einzelne, jeweils in bestimmte Kontexte eingebundene Situationen getroffen werden“ (ebd.). „Fraglich ist hier, ob es möglich ist, einen Fall ohne jegliche Bezugnahme auf eine ‚externe‘ normative Größe zur Darstellung zu bringen. In jedem Fall würde es schwerfallen, eine so geartete Darstellung gegenüber Dritten zu verteidigen, die eine andere Auffassung des Falls vertreten“ (181).

Teil 3, „Die Urteilskraft“, formuliert zunächst die Thesen, die sich aus dem Vorhergehenden ergeben: Keine Urteilskraft ohne Prinzipien und keine Prinzipien ohne Urteilskraft. Aufgabe der praktischen Urteilskraft ist es, „durch Verfahren der Abstraktion sowie der Spezifizierung und inhaltlichen Anreicherung“ (224) zwischen den moralischen Herausforderungen der Lebenswelt und ethischen Prinzipien zu vermitteln. In „3.3 Moralische Urteilskraft bei Kant“ werden ausgehend „von den drei Kritiken und der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [...] zentrale Aspekte von Kants Theorie der Urteilskraft vorgestellt [...]“. Von einer ‚Theorie der moralischen Urteilskraft‘ im Hinblick auf Kant zu sprechen, wäre dem Textbestand nicht angemessen“ (225), denn mit Ausnahme des Kapitels der Kritik der praktischen Vernunft „Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft“ gibt es nur versprengte Hinweise. Die Ausführungen dieses Abschnitts „erheben nicht den Anspruch einer umfassenden, historisch und philologisch informierten Rekonstruktion der kantischen Theorie der Urteilskraft“ (225). – „3.3.1 Kants Position zur moralischen Urteilskraft“ ist eine von der Sekundärliteratur unabhängige Rekonstruktion. Die wichtigsten Anregungen, die ausgehend von Kants Schriften für das Urteil der angewandten Ethik entwickelt werden, sind: Bei der Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem haben wir es „nicht mit einer reinen Subsumtion zu tun“ (254). Gegenstand des moralischen Urteils ist nicht unmittelbar die Handlung, sondern die Willensbestimmung. Das Reflexionsurteil der Kritik der Urteilskraft gibt eine Antwort auf die Fragen nach einer

angemessenen Berücksichtigung des singulären Charakters der zu beurteilenden Fälle und nach „einer intersubjektiven Mittelbarkeit dessen, was die Urteilskraft leistet“ (255). Beispiele sind für die Entwicklung der Urteilskraft von großem Nutzen; sie dienen aber nicht der ethischen Rechtfertigung, denn diese ergibt sich allein aus dem moralischen Gesetz. In 3.3.2 wird eine Auswahl von Interpretationen diskutiert: Annemarie Pieper, Otfried Höffe, Barbara Herman, Onora O’Neill, Hannah Arendt.

Die Ergebnisse dienen „als Grundlagen eines eigenen Vorschlags zur Frage, wie die Urteilskraft im angewandt-ethischen Urteil verfährt“ (293). Das Verfahren wird „anhand eines Modells beschrieben, in dem über vier Stufen von Prinzip, Regel, Fall und ‚Empirie‘ hinweg ein Austausch zwischen Allgemeinem und Besonderem besteht“ (ebd.). Das Urteil ist hier „keine vom Prinzip ausgehende Bewertung, sondern es beinhaltet eine komplexe Interaktion zwischen allen beteiligten Elementen“ (ebd.). Prinzipien „haben einen allgemeinen Charakter und beruhen auf einer Form der Rechtfertigung, die unabhängig von Urteilen über Einzelfälle verläuft“ (295); Beispiele sind u. a. der kategorische Imperativ und das utilitaristische Prinzip der Nutzenmaximierung. Eine Regel ist „eine ethische Norm, in deren Begründung [...] bereits in hohem Maße deskriptive Elemente eingehen“ (297). Das Verhältnis von Prinzip und Regel wird nicht klar. Das Prinzip prüft die Regel „nicht inhaltsbezogen, sondern im Hinblick auf die Form ihrer Rechtfertigung“ (ebd.). Einige Zeilen später heißt es dagegen: „Im vorgeschlagenen Modell stehen die Regeln in einem Subsumtionsverhältnis zum Prinzip, weil sie einen Spezialfall der generellen normativen Vorschrift ausmachen“ (298). „Der Fall repräsentiert den Gegenstand des ethischen Urteils“ (299). „Der Ausdruck ‚Empirie‘ steht [...] als Platzhalter für die Wirklichkeit der Handlungssituation, also die empirisch vielgestaltigen und komplexen Zusammenhänge, die tatsächliche moralische Probleme ausmachen“ (300). Hier ist zu fragen: Ist nicht die Wirklichkeit der Handlungssituation Gegenstand des ethischen Urteils? Wird vom ethischen Urteil nicht eine Antwort auf die Frage erwartet, wie ich in dieser Situation handeln soll? Die Bildung des Falls ist ein erster Schritt der Antwort; sie ist das Ergebnis der Reflexion darüber, welche Merkmale der Situation ethisch relevant sind. Die Bildung des Falls „wird aus ‚normativer Richtung‘ durch die Regel geleitet. Subsumtiv wird dabei analysiert, ob der Fall eine Instanz der Regel darstellt. Zugleich beeinflusst der Fall im Rahmen eines zirkulären Verhältnisses aber auch die Regel“ (299). Auch das ist schwer zu verstehen. Die Urteilskraft prüft, so sehe ich die Zusammenhänge, ob die gegebene Situation ein Fall der Regel ist, d. h. ob sie die in der Regel genannten moralisch relevanten Merkmale aufweist. Die Regel wird nicht beeinflusst; vielmehr wird gefragt, ob sie der einzige Gesichtspunkt ist, nach dem die gegebene Situation zu beurteilen ist. – Die Arbeit gibt einen breiten kritischen Einblick in die Diskussion über die praktische Urteilskraft in der angewandten Ethik. Der abschließende systematische Entwurf lässt Fragen offen.

F. RICKEN SJ

WITSCHEN, DIETER, *Ethischer Pluralismus*. Grundarten – Differenzierungen – Umgangsweisen. Paderborn: Schöningh 2016. 129 S., ISBN 978–3–506–78222–9.

Folgende Gliederung liegt meiner Rezension zugrunde: Erstens stelle ich den Autor Dieter Witschen (= W.) kurz vor, suche anschließend einen Einblick in das zu besprechende Werk zu geben und lasse schlussendlich auf einige kritische Bemerkungen zu W.s Art der Darstellung die Würdigung dieses hervorragend informativen und weiterhelfenden Werkes folgen.

W.s einflussreiche Bücher und Artikel – einige nennt er hier auch (vgl. 95, 101 und 123) – waren jeweils von drei Anliegen bestimmt: erstens von seiner Einstellung gegenüber der heutigen Zeit mit ihrer sittlichen Bestimmtheit und Ich-Konzentriertheit, mit ihrer Aufgeschlossenheit und Abkanzelung, mit ihren ehrlichen Überlegungen und ihren unzulässigen Entgegensetzungen sowie ihren unüberlegten Verwerfungen gegensätzlicher Positionen. Zweitens untersucht W. sehr genau und kritisch die in ihr maßgeblichen Strömungen und Einstellungen und prüft drittens intensiv, wie eine nützliche Zusammenarbeit zwischen all denen stattfinden könnte, die auch andere Ziele verfolgen und andere Mittel einsetzen. Dabei ging und geht es W. nicht vorrangig um das Ablehnen oder Verwerfen von Weltanschauungen, sondern zuerst immer um ein beeindruckendes Ernstnehmen des „Anderen“ und um die Suche nach wechselseitiger Befruchtung. W. stellt sich deswegen in