

Lukas Ohly

# Ist das Euthyphron-Dilemma wirklich eines?

Anmerkungen zur Grundlegung der Theologischen Ethik

## I Einleitung

Ein Dilemma besteht darin, dass zur Klärung eines Sachverhalts eine Alternative herangezogen wird, von der jede der Optionen in eine absurde Konsequenz führt. Ist dagegen mindestens eine Option zwar nicht wünschenswert, aber auch nicht absurd, so mag man sie bedauern, aber wird das Problem nicht als Dilemma bezeichnet.

Das sogenannte Euthyphron-Dilemma scheint dagegen eher einen Widerspruch darzustellen, wonach sich die Optionen einer Alternative ausschließen, aber die zweite Option aus der ersten folgt. So legt Sokrates dem Euthyphron dar, dass, wenn das Fromme um seiner selbst willen von den Göttern geliebt wird, es letztendlich doch nicht um seiner selbst willen, sondern um des faktischen Geliebtwerdens der Götter willen geliebt wird. Der im Platon-Dialog vorgetragene Widerspruch ist aber einseitig. Es folgt kein Widerspruch, wenn man das Umgekehrte voraussetzt, nämlich, dass das Fromme durch das Geliebtwerden der Götter gekennzeichnet ist. Insofern kann man nicht von einem Dilemma sprechen.

Frankfurter Theologiestudierende sind mit dem sogenannten Euthyphron-Dilemma gut vertraut. In schöner Regelmäßigkeit sensibilisiert sie Heiko Schulz für die Frage, ob die Beurteilung moralischer Probleme eine ethische Beurteilung ist oder eines nicht-ethischen, etwa göttlichen Maßstabs bedarf. Studierende erproben darüber hinaus Lösungsmodelle, wonach die „Suspension des Ethischen“<sup>1</sup> eine individuelle Glaubensentscheidung kraft des Absurden impliziert (Søren Kierkegaard), die Beurteilungsmaßstäbe für ethische Probleme um vormalische Aspekte zu erweitern sind (Johannes Fischer) oder die Grenze der Ethik nicht durch die Ethik selbst bestimmt werden kann, sondern durch einen angrenzenden autonomen Bereich moralischer Toleranz (Rainer Forst). Alle diese Lösungsmodelle sind aber unabhängig davon, dass das sogenannte Euthyphron-Dilemma wirklich ein Dilemma ist.

---

1 Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, übers. und hg. von Liselotte Richter, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1961 (*Werke*, Bd. 3), 52, 57.

Die Theologische Ethik hat sich vielmehr mit zwei unterschiedlichen Problemen unabhängig voneinander zu beschäftigen, je nachdem, welche Option man zieht: 1. Wenn der Bereich des Ethischen autonom ist, welche Funktion hat dann die *Theologische* Ethik überhaupt? 2. Ist er dagegen allein vom Willen Gottes bestimmt, was ist dann das *Ethische* daran? Gibt es dann also einen Raum für die Ethik und damit auch für die Theologische Ethik?

Diese Probleme stellen sich übrigens nicht nur für bestimmte Varianten einer theologischen Gebotsethik, auf die sich Heiko Schulz in einem wichtigen grundlagenethischen Beitrag bezieht,<sup>2</sup> sondern betreffen das Verhältnis von Ethik und Theologie im Allgemeinen. Wird etwa unter Theologischer Ethik die Reflexion moralischer Probleme unter der Voraussetzung eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses verstanden,<sup>3</sup> so wird theologisch ein autonomer Zugang innerhalb der pluralistischen Reflexion der Ethik reklamiert. In der „theonomen“<sup>4</sup> Lösung jedoch wird die Vorstellung eines autonomen Bereichs des Ethischen transzendiert. Damit wird schließlich behauptet, dass der Bereich des Ethischen nicht autonom ist, und eben damit auch der eigene Ansatz unterlaufen, die Reflexion der eigenen christlichen Wirklichkeitsauffassung beginnen zu dürfen mit dem dann unzureichenden Hinweis, dass auch andere Wirklichkeitsauffassungen autonome Reflexionen vornehmen.

Ich halte beide Probleme für lösbar, und zwar auch unabhängig voneinander. Das, was unter dem Sammelbegriff „Euthyphron-Dilemma“ verhandelt wird, legt also die Theologische Ethik noch nicht aus bloß logischen Gründen auf eine Seite des scheinbaren Dilemmas fest. Mein Aufsatz versteht sich somit als Beitrag zu einer rationalen und universalisierbaren Begründung theologischer Ethik. Ich möchte zeigen, dass eine philosophische Ethikbegründung sogar einer theologischen Erweiterung bedarf, um alle Kategorien der Grundlegung ethischer Argumentation abzudecken.

---

<sup>2</sup> Heiko Schulz, „Der grausame Gott. Kierkegaards *Furcht und Zittern* und das Dilemma der Divine-Command-Ethics,“ in: Ders., *Aneignung und Reflexion*, Bd. 2, *Studien zur Philosophie und Theologie Søren Kierkegaards*, Berlin und Boston: De Gruyter 2014 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, Bd. 28), 223–238, 237.

<sup>3</sup> Wilfried Härle, *Ethik*, Berlin und New York: De Gruyter 2011, 210 f. Eilert Herms, *Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums. In Wahrheit und aus Gnade leben*, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 1422, 1424.

<sup>4</sup> Härle, *Ethik*, 104, 205.

## II Platons Argument

Platons Dialog Euthyphron geht auf keine der beiden obigen Fragen ein. Er ist einerseits vielschichtiger, andererseits bescheidener. Vielschichtiger ist er, weil er mit mehreren Göttern rechnet. Was gottgefällig ist, ist danach auch immer gottverhasst – je nachdem, mit welchem Gott man jeweils konfrontiert ist.<sup>5</sup> Wenn also das Fromme am Gottgefallen bemessen wird, kann es kein Frommes „an sich“ geben – zumindest nicht als inhaltliche Qualität, sondern nur als Kategorie.<sup>6</sup> Wenn dagegen das Fromme eine eindeutige inhaltliche Bedeutung haben soll, dann kann es nicht vom jeweiligen Gefallen der Götter abhängen, solange sie sich untereinander uneins sind.

Im Polytheismus mag dieses Argument ausreichen, um das Fromme als unabhängig vom Gottgefallen zu bestimmen. Wird Gott dagegen wie im christlichen Glauben als einer und ewig treu verstanden, entfällt das Problem der Vielschichtigkeit.

Bescheidener ist der platonische Dialog gegenüber den beiden obigen Herausforderungen, weil er keine Entscheidung innerhalb seiner Alternative trifft, ob das Fromme „an sich“ fromm ist oder dadurch, dass es von den Göttern geliebt wird. Allenfalls räumt der Dialog *eine* missverständliche Interpretation *innerhalb einer* Option aus, ohne dabei aber die Option als ganze zurückzuweisen.

### A Der Kurzschluss im Euthyphron-Dialog

Sokrates lenkt Euthyphron zunächst zur Feststellung, dass das Fromme deshalb von den Göttern geliebt wird, weil es fromm ist.<sup>7</sup> Im Fortgang stellt sich das Fromme als derjenige Teil des Gerechten heraus, der sich auf die menschliche Behandlung der Götter bezieht.<sup>8</sup> Nun kann sich Sokrates nichts darunter vorstellen, welche menschliche Götterbehandlung den Göttern nützlich sein könne, weil Menschen ihnen nichts geben könnten, was ihnen zum Vorteil wäre.<sup>9</sup> Das führt dazu, dass die menschliche Götterbehandlung den Göttern zwar nicht

---

5 Euthyphron, 8b (zit. nach der Übers. von Friedrich Schleiermacher, in: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Berlin: Lambert Schneider o. J., 277–299, 287).

6 Kategorial bestimmt Sokrates das Fromme, indem er darauf hinweist, dass die Götter sich bei allen inhaltlichen Differenzen darin einig sind, dass der Unrechthandelnde bestraft werden muss (Euthyphron, 8d; Platon, 288).

7 Euthyphron, 10d (Platon, 291).

8 Euthyphron, 12e (Platon, 294).

9 Euthyphron, 13c (Platon, 295).

nützlich, wohl aber angenehm sein kann.<sup>10</sup> Euthyphron sieht im Angenehmen zugleich das Liebe. Daraus folgt ein Widerspruch:

*Sokrates:* So ist also wiederum, wie es scheint, das Fromme das den Göttern Liebe?

*Euthyphron:* Ganz vorzüglich.

*Sokrates:* [...] Merkst du nicht, daß die Rede rundherum gegangen ist und sich nun wieder am alten Orte befindet? Denn du erinnerst dich doch, daß sich uns im Vorigen das Fromme und das Gottgefällige nicht als einerlei gezeigt hatte.<sup>11</sup>

Dieser Widerspruch ergibt sich aber nicht durch ein angebliches Dilemma, sondern durch bezweifelbare Voraussetzungen. Es wird nicht behauptet, dass die Argumentation logisch zwangsläufig zur alternativen Option kippt, wenn das Fromme von den Göttern geliebt wird, weil es fromm ist. Vielmehr weist Sokrates einen solchen Kippvorgang nur in der Variante nach, wie Euthyphron diese Prämisse fasst. Euthyphrons Implikationen sind aber zurückweisbar. Somit folgt der Widerspruch nicht zwangsläufig.

Sokrates' Beweisführung geht folgende Schritte: 1. Er zeigt, dass eine Gegenoption ausgeschlossen wird, sobald man annimmt, dass das Fromme *an sich* fromm ist: Wenn es das ist, so wird ausgeschlossen, dass es dadurch fromm genannt wird, dass es gottgefällig ist.<sup>12</sup> 2. Sobald die Alternative gültig ist, wird das Kennzeichen gesucht, was dem Frommen *an sich* zukommt, um gottgefällig zu sein, nämlich das Gerechte.<sup>13</sup> 3. Sokrates untersucht anschließend, inwiefern der Begriff des Gerechten auf die menschliche Behandlung von Göttern anwendbar ist, und stößt dabei allein auf das Gottgefällige.<sup>14</sup>

Zu 1.) Sokrates lenkt seinen Diskurspartner in seiner Gesprächsführung durchaus suggestiv, als er erkennt, dass Euthyphron mit der Ausgangsfrage nichts anfangen kann, „ob das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es, weil es geliebt ist, fromm ist“<sup>15</sup>. Um Euthyphron auf das passende Problembewusstsein zu bringen, vergleicht er seine Frage mit anderen Themen, nämlich dass das Getriebene deshalb so genannt wird, weil es getrieben wird, das Gesehene, weil es gesehen wird, und das Geliebte, weil es geliebt wird.<sup>16</sup> Somit drängt er Euthyphron zur Entscheidung, dass das Gottgefällige dadurch bestimmt

---

**10** Euthyphron, 15b (Platon, 298).

**11** Euthyphron, 15c (Platon, 298).

**12** Euthyphron, 9e-11a (Platon, 290 ff).

**13** Euthyphron, 11e (Platon, 293).

**14** Euthyphron, 13a-15c (Platon, 294–298).

**15** Euthyphron, 10a (Platon, 290).

**16** Euthyphron, 10b-c (Platon, 290 f).

ist, dass es von den Göttern geliebt wird. Für das Fromme soll das aber nicht gelten: „Sokrates: Wenn also nun, lieber Euthyphron, das Gottgefällige und das Fromme dasselbe wäre, so müsste ja, wenn das Fromme um des Frommseins willen geliebt wird, auch das Gottgefällige wegen des Gottgefälligseins geliebt werden.“<sup>17</sup>

Diese Schlussfolgerung ist aber nicht, wie Sokrates suggeriert, absurd. Vielmehr würde sie gerade die *Indifferenz* belegen zwischen einem „an sich“ Frommen und einem Frommen, dass durch das Geliebtwerden durch die Götter fromm ist. Denn wenn das Gottgefällige um des Gottgefälligseins willen geliebt wird, wird es ja gerade um seiner selbst willen geliebt. Um seiner selbst willen geliebt zu werden, wäre also gerade identisch damit, um des Geliebtwerdens willen geliebt zu werden. Somit wäre es also kein Widerspruch, dass das Fromme, wenn es mit dem Gottgefälligen identisch wäre, zugleich „an sich“ fromm ist. Der erste Schritt des sokratischen Arguments verfehlt also sein Ziel, nämlich die Voraussetzung zu belegen, dass das Fromme nicht dadurch konstituiert wird, dass es von den Göttern geliebt wird. Es bleibt dabei, dass zwar gedacht werden kann, beides zu unterscheiden, aber nicht, dass es zwingend unterschieden werden muss.

Phänomenologisch ist der Zusammenhang zwischen dem Geliebten und seinem Geliebtwerden paradox, was Sokrates jedoch mit seiner suggestiven Gesprächsführung unterschlägt. Denn für die meisten Liebenden wird das Geliebte nicht deshalb geliebt, weil sie es lieben, sondern weil es liebenswert ist. Dennoch ist es keine Eigenschaft des geliebten Objekts, liebenswert zu sein, weil sonst alle Menschen dasselbe Objekt lieben müssten.<sup>18</sup> Vielmehr ist Liebe schöpferisch, indem sie das Liebenswerte erschafft, das Liebende lieben.<sup>19</sup> Sie erschafft aber das Liebenswerte nicht zuerst, das anschließend dann auch geliebt wird. Vielmehr erschafft Liebe das Liebenswerte, indem Liebende es lieben. Der Prozess der Liebe ist also nicht indifferent zwischen Liebesakt und Liebesobjekt, allerdings bezieht er beides so aufeinander, dass nichts ohne das jeweils andere auftritt, und

---

<sup>17</sup> Euthyphron, 11a (Platon, 291).

<sup>18</sup> Als Ausnahme könnte angeführt werden, dass es ein Akt moralischer Verfehlung der meisten Menschen wäre, dass sie das liebenswerte Objekt nicht lieben. In diesem Fall wird ein moralischer Zwang unterstellt, dieses Objekt zu lieben. Und dieser Zwang wird unabhängig davon konstituiert, dass es überhaupt von irgendwem geliebt wird. (Man beachte, dass „liebenswert“ nicht heißt, dass etwas geliebt werden *kann*, sondern dass es den Wert *faktisch* besitzt, um geliebt zu werden.) In diesem Fall wird eine logische Beziehung zwischen dem Liebenswerten und dem Geliebtwerden unterstellt, ohne dass das Liebenswerte selbst ein Element des Geliebtwerdens ist. Dadurch wird aber dem logischen Zwang widersprochen.

<sup>19</sup> Vgl. Lukas Ohly, *Ethik der Liebe. Vorlesungen über Intimität und Freundschaft*, Leipzig: EVA 2016, 67 f.; Slavoj Žižek, *Event. A Philosophical Journey Through a Concept*, London: Melville House 2014, 117.

zwar in einer paradoxen Zeitlichkeit. Deshalb ist dieser Zusammenhang der Liebe als nicht-verursachtes, freies Widerfahrnis zu beschreiben.<sup>20</sup>

Zu 2.) Sobald feststeht, dass das Fromme um seiner selbst willen von den Göttern geliebt wird, erklärt sich nicht von selbst, jetzt noch nach einer Eigenschaft zu suchen, die „an sich seiend“<sup>21</sup> (ποτε ὄν) am Frommen geliebt wird. Das „an sich“ beschreibt bereits eine Letztbegründung. Sokrates hingegen sucht nach einer Eigenschaft, um derentwillen das Fromme gesucht wird – weshalb es dann eben nicht mehr um seiner selbst willen geliebt werden würde. In seiner Voraussetzung, die eines Widerspruchs überführt werden soll, wird das Fromme von den Göttern geliebt, weil es fromm ist.<sup>22</sup> Der Fehler in der Voraussetzung liegt aber nicht darin, dass es angeblich nichts gibt, was „an sich seiend“ am Frommen geliebt wird. Vielmehr wird fälschlich unterstellt, das Fromme sei selbst fromm.

In dieser Ausdrucksweise wird das logische Subjekt zugleich zum Prädikat erklärt. Um Russells Paradoxon<sup>23</sup> zu vermeiden, müsste hier aber das Prädikat auf einer höheren logischen Ebene stehen als das Subjekt – also etwas anderes meinen als das Subjekt. Dann aber ist begründungsbedürftig und nicht selbstverständlich, dass das Fromme fromm ist (τὸ ὄσιον [...] ὄσιόν ἐστιν).

Nun könnte Platon mit dieser Formulierung auch meinen, dass das Fromme das Fromme ist. Wenn das keine schlichte Tautologie sein soll, so würde die Betonung darauf liegen, dass es *wirklich* das ist, was es ist. Es wird dann nicht nach der Bedeutung des Frommen gefragt, sondern nach seiner Verlässlichkeit. Wem das Fromme seine Verlässlichkeit verdankt, lässt sich aber nicht mit einer Eigenschaft oder Ursache begründen, die selbst auf Verlässlichkeit angewiesen ist. An dieser Stelle ist der theologische Charakter der Verlässlichkeit berührt: Verlässlichkeit lässt sich nicht in Gegenständen, Eigenschaften oder Tatsachen finden, weil sie dazu bereits sein müssen, was sie sind. Oder anders: Die Verlässlichkeit von Tatsachen ist keine Tatsache, die Verlässlichkeit der Wirklichkeit nicht selbst Wirklichkeit. Sie ist vielmehr ihr transzendenter Grund,<sup>24</sup> auch wenn sie sich in der Wirklichkeit zeigt. Sie ist insofern eine Transzendenz in (phänomenologischer<sup>25</sup>) Immanenz.

20 Vgl. Ohly, *Ethik der Liebe*, 68.

21 Euthyphron, 11b (Platon, 292).

22 Euthyphron, 10d (Platon, 291).

23 Vgl. Bertrand Russell, *Die Philosophie des Logischen Atomismus*, München: Nymphenburger 1976, 38. Alain Badiou, *Being and Event*, London und New York: Bloomsbury 2013, 43.

24 Lukas Ohly, *Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik im biotechnologischen Zeitalter*, Berlin und Boston: De Gruyter 2015, 5, 20; Herms, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 41, 351.

25 Phänomenologisch und nicht ontisch, weil auch das Nicht-Seiende verlässlich ist, was es ist.

Platon begeht einen doppelten Fehler, wenn er die Eigenschaft, die dem Frommen Verlässlichkeit gewähren soll, selbst in einer Eigenschaft sucht, nämlich im Gerechten. Erstens sucht er hinter seiner in Schritt 1 vorbereiteten Letztbegründung eine weitere Begründung und hebt damit die dort unterstellte Letztbegründung wieder auf. Zweitens vertauscht er logische Ebenen: Entweder unterscheidet er nicht Eigenschaften (fromm) von den Eigenschaften der Eigenschaften (Die Eigenschaft „fromm“ hat ihrerseits die Eigenschaft, fromm zu sein). Oder er sucht den transzendenten Grund für das, was das Fromme verlässlich macht (Das Fromme ist ein Teil des Gerechten<sup>26</sup>), in einer Eigenschaft, die zumindest auch immanent ist. Denn das Gerechte wird entweder am immanenten Nutzen<sup>27</sup> der Dinge oder am Gottgefälligen<sup>28</sup> gemessen. Dieser Fehler lässt sich vermeiden, wenn das Gerechte entweder das Fromme zweiter Ordnung ist (also die kennzeichnende Eigenschaft der Eigenschaft „fromm“) oder die transzendente Verlässlichkeit des Frommen. In beiden Fällen liegt das Gerechte entweder auf einer logisch oder phänomenologisch höheren Ebene, die beide eine Nicht-Vergleichbarkeit zwischen dem Frommen und dem Gerechten rechtfertigen. Das Fromme ist also dann kein „Teil“ des Gerechten, sondern eine andere *Kategorie*. Eine Theologische Ethik greift genau auf solche Kategorien zu.<sup>29</sup>

Zu 3.) Auch aus Platons Voraussetzung, dass Menschen den Göttern nichts Nützliches bringen können, folgt nicht, dass sie nichts weltimmanent Nützliches erbringen können, das einem göttlichen Plan entspricht. Eine menschliche Handlung kann also durchaus für weltliche Gegenstände oder Sachverhalte nützlich und zugleich fromm sein, wenn dieser Nutzen einem göttlichen Plan mit der Welt oder mit den betreffenden Gegenständen/Sachverhalten entspricht. Dieser Nutzen liegt zwar nicht in den Gegenständen („an sich“), aber auch nicht im bloß Gottgefälligen, sondern in der *objektiven* Übereinstimmung der Gegenstände mit dem Nutzen, der den Göttern gefällt. Zwar bildet das, was den Göttern gefällt, den Maßstab für den Nutzen. Aber ob der Nutzen auch erreicht wird, zeigt sich an weltlichen Objekten und nicht nur an dem, was den Göttern gefällt. Somit ist das Fromme nichts Willkürliches, mag es auch von den Göttern willkürlich gesetzt sein. Denn die Götter binden sich selbst an dieses Objektive, so dass das Fromme im Umgang mit diesen weltlichen Gegenständen/Sachverhalten sein hinreichendes Kriterium findet. Die sokratische Alternative ist also kurzschlüssig, weil sie nicht alle denkbaren Optionen in Blick nimmt.

---

<sup>26</sup> Euthyphron, 12d (Platon 294).

<sup>27</sup> Euthyphron, 13a-c (Platon, 294 f).

<sup>28</sup> Euthyphron, 15c (Platon, 298).

<sup>29</sup> Vgl. Lukas Ohly, „Methodische Vollständigkeit der Ethik. Hermann Deuser zum 70. Geburtstag,“ *ETHICA*, Bd. 24, 2016, 41–63, 44 f.

Es gibt aber etwas Drittes zwischen weltlich nützlich und gottgefällig, nämlich das Gottgefällige, das zugleich weltlich nützlich ist, wenn sich dieser Nutzen also an einem Gottgefälligen bemisst: Zwar kann der sokratischen Voraussetzung nach nichts Weltliches „an sich“ den Göttern nützlich sein. Sie können aber wählen, dass ein bestimmter innerweltlicher Nutzen ihnen lieb ist. Ob dieser Nutzen erreicht ist, entzieht sich dann aber ihrer Wahl.

Fazit: In allen drei Schritten werden im Gespräch zwischen Sokrates und Euthyphron Entscheidungen getroffen, die auch anders hätten ausfallen können. Nur unter der Bedingung, wie die Entscheidungen getroffen werden, ist falsch, dass das Fromme von den Göttern geliebt wird, weil es fromm ist, sobald genau das unterstellt wird. Da aber keine Entscheidung zwingend ist, bleibt offen, ob die Unterstellung, dass das Fromme „an sich seiend“ von den Göttern geliebt wird, zum Widerspruch führt.

## B Keine Generalisierung des Arguments

Indem Platon das Fromme thematisiert, ist es bereits auf die Götter bezogen. Will man daraus ein theologisch-ethisches Problem extrapolieren, löst es sich aber – zumindest in Platons Variante – in Luft auf. Zur theologisch-ethischen Frage wird das Problem, wenn man wissen will, was das Theologische an der Ethik ist, sobald das Gute „an sich seiend“ gut ist. Um Russells Paradoxon zu vermeiden, könnte man die Voraussetzung (Das Gute ist an sich seiend gut) mehrfach umformulieren: 1.) Das Gute ist das Gute. (Das Thema ist dann nicht das Gute, sondern die Verlässlichkeit des Guten.) 2.) Das Gute ist gut. (Das Thema ist auch dann nicht das Gute, sondern ein Gutes zweiter Ordnung.) 3.) Alles, was gut ist, ist gut aufgrund bestimmter *Eigenschaften* und nicht aufgrund von (etwa göttlichen) Urteilen darüber. (Das Thema sind die Eigenschaften des Guten.)

Ich halte alle drei Formulierungsvarianten für metaethische Themen. Allerdings beschäftigt sich nur die dritte Variante mit dem Guten selbst. Die zweite Variante thematisiert immerhin auch ein Gutes, indem sie es allerdings auf unterschiedliche Ebenen regionalisiert. Was das Gute (zweiter Ordnung) am Guten ist, bleibt ohne Behandlung der dritten Variante offen.

Will man Platons Art der Untersuchung des Frommen auf das Gute erweitern, so kann man nur die dritte Art heranziehen. Allenfalls hier könnte der Widerspruch auftreten, dass das Gute nicht an sich seiend gut ist, sobald man es so voraussetzt. Der Widerspruch würde dann entstehen, wenn sich zeigen ließe, dass die angeblichen Eigenschaften, die das Gute auszeichnen, von göttlichen Urteilen abhängen, oder dass göttliche Urteile an die Stelle solcher angeblicher Eigenschaften treten. Die ersten beiden Varianten dagegen bestimmen das Verhältnis

zwischen Gottgefälligkeit und der Autonomie des Ethischen offener und nicht mehr zwingend gegensätzlich.

Dies lässt sich an der zweiten Variante leicht zeigen: Indem das Gute erster Ordnung gut im Sinn der zweiten Ordnung ist, verschiebt sich die Frage, wodurch das Gute gut ist, auf die zweite Ebene. Auf diese Weise ist die Alternative „qua Eigenschaft vs. qua göttlichem Urteil“ nicht mehr zwingend: Während das Gute erster Ordnung an sich seiend gut ist, könnte nämlich das Gute zweiter Ordnung durch göttliches Geliebtwerden konstituiert sein. Das göttliche Urteil über das Gute zweiter Ordnung steht dann nicht dazu in Widerspruch, dass das Gute erster Ordnung die *Eigenschaft* hat, gut (im Sinne der zweiten Ordnung) zu sein.

Die erste Variante („Das Gute ist das Gute“) beschreibt keine Tatsache, weil sie als Tautologie für jeden möglichen Inhalt gilt, also auch für Illusionen oder Fiktionen. Vielmehr weist sie auf die Verlässlichkeit von Tatsachen, Illusionen oder Fiktionen hin. Sie lässt offen, ob das Gute etwas Wirkliches ist und worin es besteht. Stattdessen markiert sie seine transzendente Verlässlichkeit. Die Tautologie unterstreicht, dass Verlässlichkeit selbst keine Tatsache ist, wohl aber die transzendente Bedingung für jegliche Tatsache, Illusion oder Fiktion. Sie ist deshalb transzendent, weil sie sich eben nicht auf der Ebene des Wirklichen oder Unwirklichen lokalisieren lässt. Sie ist aber auch keine bloß logische Regel, weil auch logische Regeln ihrerseits verlässlich sein müssen, um zu sein, was sie sind. Der Verlässlichkeit gegenüber ist alles ‚schlechthinnig abhängig‘. Deshalb ist sie eine theologische Kategorie.<sup>30</sup> Das Theologische an der Ethik wird daher nicht ausgeschlossen, wenn das Ethische einen autonomen Bereich besetzt. Die erste Variante hebt hervor, dass die Verlässlichkeit sich auch auf das Gute bezieht – was immer das Gute ist.

Platons Dialog gibt also keinen Anlass, zwischen Theologie und Ethik eine Kluft zu unterstellen. Selbst wenn sie in der dritten Variante bestehen sollte, koexistieren die beiden ersten Varianten mit ihr. Während die zweite Variante eine solche Kluft unnötig macht, macht die erste sie sogar unmöglich: Ohne Gottes Verlässlichkeit keine Ethik!

Platons Argument lässt sich also nicht verallgemeinern, wonach unter falschen Voraussetzungen folgt, dass es keine autonome Ethik gibt. Die zweite Variante räumt einen solchen autonomen Bereich ja ein. Nur wenn man die dritte Variante isoliert betrachtet und Platons Gedankengang über das Fromme auf das Gute hin verallgemeinert, scheint es keine Eigenschaft zu geben, die das Gute als

---

<sup>30</sup> Die schlechthinnige Abhängigkeit kann nur gegenüber einer einzigen Instanz bestehen, von der dann alle anderen Instanzen schlechthinnig abhängig sind. Daher ist nicht wählbar, andere für diejenige Instanz einzusetzen, die die Theologie aus kategorialen Gründen Gott nennt. Man kann diese Instanz anders nennen, aber man kann keine andere meinen.

Kriterium hat.<sup>31</sup> Platon beantwortet aber nicht, welche Konsequenzen das für eine Ethik hat. Weder sagt er, dass Ethik damit durch das göttliche Geliebtwerden ersetzt wird, noch folgt aus seinem Gedankengang zwingend, dass es keinen autonomen ethischen Bereich gibt.

### C Keine Umkehrung in der Argumentation

Für die Frage, was das Ethische am Willen Gottes ist, trägt der Euthyphron-Dialog nichts aus. Deshalb lässt sich Platons Argument auch nicht zu einem Dilemma verbreitern. Zunächst lässt sich der Platon-Dialog nur als Beitrag zur einen Seite des prinzipiellen theologisch-ethischen Problems lesen, was das Ethische daran ist, dass das Gute um seiner selbst willen von den Göttern geliebt wird. Mit seinen zusätzlichen Voraussetzungen folgt zwar für ihn der Widerspruch, dass das Gute nur deshalb gut ist, weil es von den Göttern geliebt wird. Aber daraus entsteht kein umgekehrter Widerspruch, wenn das den Göttern Liebe als Kriterium des Guten nicht der *Schluss* einer falschen Prämisse, sondern *Voraussetzung* ist. Wenn das Gute von vornherein durch die Gottgefälligkeit definiert ist, folgt kein Widerspruch. Das Argument kippt dann nicht in die andere Richtung, dass das Gute dann durch sich selbst definiert wird. Es kann sogar um seiner selbst willen geliebt werden, ohne dass ein Widerspruch folgt. Denn wenn es dadurch gut ist, dass es von den Göttern geliebt wird, kann es zugleich von ihnen auch um seiner selbst willen geliebt werden. Von den Göttern geliebt zu werden, beschreibt das Kriterium für das Gute; um seiner selbst willen gut zu sein, wiederum den Grund, warum die Götter es lieben. Dazu können, müssen sie aber nicht lieben, dass ihre Liebe ein Kriterium für das Gute ist. Sie können es einfach auch deshalb lieben, weil es gut ist – unter Absehung dessen, was es gut macht, nämlich ihre Liebe. Lieben sie es dagegen deshalb, weil ihre Liebe das Gute definiert, so lieben sie das Gute um seiner selbst willen: nämlich um seines Geliebtwerdens willen, das das Gute definiert.

Weil daraus kein Widerspruch folgt, entsteht auch nicht notwendig ein ethisches Problem. Platon interessiert sich zumindest nicht für die moralische Dimension dessen, dass das Gute durch die Götter definiert wird. Eine autonome moralische Dimension wird vielmehr dekonstruiert, indem sie auf die theologische reduziert wird. Es gibt damit aber auch kein ethisches Problem mehr. Wenn das Gute durch Gottes souveräne Entscheidung, was er liebt, definiert ist, dann ist

---

<sup>31</sup> George Edward Moore, *Principia Ethica*, übers. und hg. von Burkhard Wisser, erw. Ausg., Stuttgart: Reclam 1996, 39f.

die Möglichkeit eines „grausamen Willkürgottes“, den Heiko Schulz hier wittert,<sup>32</sup> gerade ausgeschlossen. Denn dass Gott grausam genannt werden könnte, würde ja einen autonomen ethischen Bereich implizieren, der jedoch qua Voraussetzung ausgeschlossen ist. Was grausam ist, ist dann durch Gottes Bewertung definiert und kann sich daher nicht gegen seine Maßstäbe richten. Auch die Annahme, dass göttliche Willkür etwas ethisch Schlechtes sein soll, setzt einen autonomen Bereich ethischer Kriterien voraus und widerspricht damit der Definition des Guten. Aber Platon diskutiert dieses moralische Problem nicht. Deshalb liegt weder ein logisches noch ein moralisches Dilemma vor.

### III Gibt es ansonsten ein Dilemma zwischen Ethik und Theologie?

Auch wenn der Euthyphron-Dialog die Frage nach Theologie und Ethik nicht ausreichend umfassend diskutiert, hat die obige Diskussion bereits den Horizont erweitern können, wie sich diese Frage klären lässt. Zunächst sind Äquivokitäten zu vermeiden, die etwa in der Frage stecken: „Warum ist das Gute gut?“ Die Problemstellung muss vielmehr präziser formuliert werden. Des Weiteren haben sich bereits Lösungsmöglichkeiten angekündigt, wie sich die Ethik mit der Theologie vertragen könnte. Ich komme auf die Hauptfragen aus der Einleitung zurück, diskutiere sie aber in umgekehrter Reihenfolge, weil Platon vor der zweiten Frage stehen bleibt:

#### A Das Ethische und Gottes souveräner Wille

2. Ist der Bereich des Ethischen allein vom Willen Gottes bestimmt, was ist dann das *Ethische* daran? Gibt es dann also einen Raum für die Ethik und damit auch für die Theologische Ethik?

Obwohl Platon diese Frage nicht behandelt, haben sich in der Auseinandersetzung mit ihm Möglichkeiten ergeben, wie diese Frage beantwortet werden kann. Der Raum des Ethischen wird dann nämlich nicht durch sich selbst konstituiert, sondern durch eine göttliche Begrenzung, die außerhalb des Ethischen vorgenommen wird. Dass der Raum des Ethischen nicht selbst ethisch abgegrenzt werden kann, zeigt folgender Gedankengang: Nehmen wir an, der Bereich des Ethischen grenzt an nicht-ethische Bereiche an, in denen moralische Forderungen

---

<sup>32</sup> Schulz, „Der grausame Gott,“ 224.

keine Geltung verdienen. Wie wird die Grenze bestimmt? Wird sie ethisch bestimmt, dann muss die Ethik ihre Selbstbegrenzung festlegen. Sie muss also begründen, warum jegliche Normativität in bestimmten Kontexten keine Gültigkeit hat. Wer somit dennoch in diesen Kontexten ethisch argumentiert, greift in unzulässiger Weise auf diese nicht-ethischen Bereiche über, und zwar in *ethisch* unzulässiger Weise. Das führt in einen Widerspruch, weil die Ethik dann entgegen der Voraussetzung keine ethischen Grenzen hat, sobald sie diesen Übergriff doch beurteilen könnte.

Allerdings gibt es solche nicht-ethischen Bereiche. Ein Übergriff der Ethik auf alle Bereiche der Wirklichkeit führt zu einem ethischen Rigorismus, der keine vormoralischen Verbindlichkeiten kennt. Dass es solche vormoralischen Verbindlichkeiten gibt, hat sowohl ethisch genealogische als auch geltungslogische Gründe: Johannes Fischer hat vielfach aufgezeigt, dass Personen nicht deswegen ihre Mitmenschen aus einer Notlage retten, weil es ethisch geboten ist, sie zu retten, sondern weil sie in einer Notlage gewesen sind.<sup>33</sup> Moralisch zu rechtfertigen wäre allenfalls, diese vormoralischen Verbindlichkeiten missachtet zu haben.<sup>34</sup> Diese Beschreibung rechnet mit vormoralischen Verbindlichkeiten, aus denen die Ethik erst erwächst, ohne jene Verbindlichkeiten vollkommen zu ersetzen.

Geltungslogisch hat Rainer Forst gezeigt, dass es an der Grenze der Ethik einen Bereich moralischer Ansprüche gibt, die „vernünftig umstritten“<sup>35</sup> sind und daher auf ethischer Ebene nicht entschieden werden können. Dieser Bereich erfordert für Forst Toleranz als moralische Pflicht.<sup>36</sup> Allerdings hat Forst damit den angrenzenden Toleranzbereich selbst ethisch bestimmt. Damit verfängt er sich in dem Widerspruch, dass eine sich selbst begrenzende Ethik zugleich ihre selbst bestimmten Grenzen überschreitet.

Aber könnte man nicht die Überschreitung der Grenze moralisch verurteilen, ohne dass ein Widerspruch eintritt? Bereits bei der Genese des ethischen Bereichs hatte sich eine solche Asymmetrie ergeben: Es gibt zwar vormoralische Verbindlichkeiten, aber sie zu missachten, bedarf moralischer Gründe. Könnte das nicht auch geltungslogisch so sein? Nehmen wir an, jemand verhält sich aus moralischen Gründen intolerant gegenüber Menschen, die einen moralischen

---

33 Vgl. Johannes Fischer, *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart: Kohlhammer 2012, 12.

34 Johannes Fischer, „Über moralische und andere Gründe. Protestantische Einwürfe zu einer philosophischen Debatte,“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 95, 1998, 118–157, 122f.

35 Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 613.

36 Vgl. a.a.O., 561.

Anspruch darauf haben, toleriert zu werden. In diesem Fall ist der Bereich der Toleranz moralisch bestimmt, soll aber zugleich die Grenze zur Ethik bestimmen. Ist es dann nicht folgerichtig, die intoleranten Übergriffe moralisch zu verurteilen, seien sie auch moralisch begründet? Die moralische Verurteilung geschieht ja aus Respekt zur Grenzziehung zwischen dem ethischen und dem Toleranzbereich.

Der entscheidende Punkt ist, dass bereits der Toleranzbereich nicht wirklich den ethischen Bereich verlässt, weil er nämlich von ihm abhängig ist und in seinem vollen Umfang ethisch bestimmt wird. Damit grenzt der Toleranzbereich also nicht etwa an die Ethik an, sondern gehört selbst zu ihr. Es werden allenfalls Ausnahmeregeln für diesen ethischen Sonderbereich eingeführt.

Wenn es tatsächlich nicht-ethische Bereiche gibt, deren Grenzen zur Ethik nicht-ethisch konstituiert werden können, könnte der Beitrag der Theologischen Ethik darin bestehen, diese Grenzen zu bestimmen. Es muss dann kein Widerspruch darin bestehen, dass sowohl Ethik ein autonomer Bereich ist als auch dass Gott sie bestimmt. Denn der Bereich des Ethischen könnte *von außen* bestimmt sein, nach Gottes Willen. Damit muss er noch nicht festgelegt haben, worin dieser Bereich besteht, sondern kann diesen Bereich sich selbst überlassen. Das ethisch Gute wäre durch Gottes Begrenzung gut (in zweiter Ordnung), ohne dass Gott dabei das ethisch Gute (erster Ordnung) ethisch bestimmt hätte.

Dieser Vorschlag lässt also zu, dass Gott zwar den Raum des Ethischen allein nach seinem Willen konstituiert, aber dass dieser Raum doch zugleich durch ethische Gründe bestimmt wird. Der Wille Gottes beantwortet also nicht, was das Ethische dieses Bereichs ist, sondern hält die Frage für die Ethik selbst offen, indem er ihre Grenzen lediglich nach nicht-ethischen Kriterien bestimmt.

## B Das Theologische an einer autonomen Ethik

1. Wenn der Bereich des Ethischen dagegen autonom ist, welche Funktion hat dann die *Theologische* Ethik überhaupt?

Welche Funktion sie haben kann, habe ich soeben bereits mit dem Vorschlag aufgezeigt, dass Gott den Bereich der Ethik an den Grenzen konstituiert. Die Theologische Ethik ist dann Metaethik, weil sie diejenigen nicht-ethischen Implikationen der Ethik erhebt, die auf Gott verweisen. Ich halte diesen Vorschlag nicht für die einzige Möglichkeit, Theologische Ethik in einem autonomen ethischen Bereich zu betreiben. Aber immerhin zeigt sich schon jetzt, dass es in keinen Widerspruch führen muss, eine autonome Ethik durch Gottes Willen konstituiert zu sehen.

Ebenso metaethisch ist die theologisch fundierte Verlässlichkeit, die ich in der Tautologie „Das Gute ist das Gute“ repräsentiert sehe. Man könnte sonst

einwenden, dass der Bereich des Ethischen keine Autonomie besitzt, wenn Gottes Wille seine Grenzen jederzeit ändern kann. Der Einwand könnte so weiter ausgeführt werden: Ist der Raum des Ethischen allein durch Gottes Willen bestimmt, so ändert sich daran nichts, wenn Gott seine Grenzen nach freiem Belieben erweitert oder verengt. Er könnte dann sogar den ethischen Bereich aufheben. Verlässlich ist dann der ethische Bereich nicht. Moralische Geltung ist aber davon ‚schlechthinnig‘ abhängig, dass sie verlässlich ist. Die Grenzen der Ethik müssen also verlässlich sein, und dafür reicht dann der Wille Gottes nicht aus.

Der Einwand setzt aber die Verlässlichkeit voraus, von der wir schlechthinnig abhängig sind. Eine Grenze der Ethik ist verlässlich, wenn sie ist, was sie ist. Dazu muss sie aber nicht zu einem anderen Zeitpunkt denselben Umfang haben. Die verlässliche Geltung der Ethik schließt ohnehin nur ein, dass sie eine relative Geltung hat, weil ihr Bereich durch Gottes Begrenzung aus nicht-ethischen Gründen bestimmt worden ist. Ihre Gültigkeit wird auch nicht in Zweifel gezogen, wenn sie zu einem anderen Zeitpunkt einen anderen Umfang erhält. Oder anders gesagt: Die Verlässlichkeit der Ethik und ihrer Gültigkeit ist selbst nicht ethisch, sondern theologisch. Und diese theologische Konstitution der Verlässlichkeit bleibt unangetastet, wie immer der ethische Bereich nach Gottes Willen bestimmt wird. Damit ist diese Verlässlichkeit eine metaethische theologische Bedingung der Ethik.

Das trifft ebenso zu, wenn man den Bereich der Ethik nicht durch den Willen Gottes konstituiert sieht, sondern durch eine autonome ethische Eigengesetzlichkeit. Die Verlässlichkeit dieser Eigengesetzlichkeit kann nicht durch die Ethik selbst bestimmt werden, sondern ist eine Bedingung, von der sie schlechthinnig abhängig ist.

Darüber hinaus halte ich es auch für naheliegend, dass eine autonome Ethik nicht nur in metaethischer, sondern auch in normativer Hinsicht theologische Implikationen enthält. Diese betreffen zumindest die Genese der Ethik. Zu ihren vormoralischen Bedingungen gehört, dass Verbindlichkeiten durch Begegnungen auftreten. Dabei haben diese Verbindlichkeiten wesentlich einen *Widerfahrnscharakter*. Dieser Widerfahrnscharakter lässt sich nicht darauf reduzieren, was einem begegnet. Und mag auch die aus der Begegnung erwachsene Verbindlichkeit mit ethischen Gründen zurückgewiesen werden können, so kann nicht zurückgewiesen werden, dass diese Verbindlichkeit aufgetreten ist, dass sie also einen zwingenden Charakter hat. Wer am Rand der Frankfurter Fußgängerzone einem bettelnden Mann ohne Beine begegnet, muss sich nicht verpflichtet fühlen, ihm etwas zu spenden. Man kann sich allerdings nicht davon distanzieren, dass man sich mit dieser Erwartung konfrontiert sieht, ihm zu helfen. Darin hat die Begegnung einen zwingenden Charakter, wenn auch nicht in den Forderungsgehalten, für die man ethische Gegengründe finden mag. Der Widerfahrnscha-

rakter der Begegnung erzeugt Verbindlichkeit, ohne die es keinen Bedarf für die Ethik gäbe. Ethische Probleme entstehen erst in Begegnungen, die einen zwingenden Charakter auslösen.

Der zwingende Charakter selbst ist die *Evidenz* des ethischen Bereichs, also dasjenige, wovon wir uns nicht distanzieren können, zumindest im selben Moment nicht, in dem diese Verbindlichkeit widerfährt. Beide, der Widerfahrnscharakter der Begegnung und die Evidenz der Verbindlichkeit, transzendieren die konkrete Begegnung, von der wir uns wiederum distanzieren können: Wir können an dem Mann in der Fußgängerzone vorbeigehen. Wir können aber die Verbindlichkeit der Erwartung, zu spenden, nur zurückweisen, weil wir ihre Verbindlichkeit unmittelbar anerkennen. Denn ansonsten würden wir sie gar nicht erst wahrnehmen – und dann hätte keine Begegnung stattgefunden.

Solche transzendierenden Momente bringen Menschen dazu, von Gott zu reden, nämlich dann, wenn sie solche Verbindlichkeiten thematisieren, die im Widerfahren von Begegnungen erscheinen. Das ist insofern gerechtfertigt, als der *Widerfahrnscharakter*, die *Begegnung* sowie seine *Evidenz* voneinander *kategorial* zu unterscheiden sind. Verbindlichkeit steckt nicht in Menschen oder in Dingen, sondern darin, dass sie widerfahren. Ihre Evidenz manifestiert sich darin, dass die Verbindlichkeit wiederkehren kann, d. h. dass ihr Widerfahrnscharakter erneut auftreten kann, auch wenn die Begegnung bereits geendet hat oder die entsprechenden Gehalte nicht mehr vorliegen: Wenn ich heute durch die Fußgängerzone gehe, könnte es sein, dass mir der Mann nicht begegnet. Aber die Verbindlichkeit der Begegnung könnte erneut widerfahren, etwa, wenn ich am Platz vorbeigehe, an dem er gestern gesessen hatte. Selbst wenn ich mich entscheide, aus diesem Grund heute nicht durch die Fußgängerzone zu gehen, widerfährt mir diese Verbindlichkeit gerade in meiner Entscheidung. Zudem kann die Verbindlichkeit in völlig anderen Situationen widerfahren, in denen ich nicht einmal an den Mann gedacht habe. Die Evidenz der Verbindlichkeit bindet sich nicht an die weltlichen Gehalte, sondern wird durch den Widerfahrnscharakter der Begegnung ausgelöst. Dieser wiederum macht sich ebenso frei vom faktischen Vorliegen der Begegnungsgehalte: Ich hätte auch von einem solchen Mann träumen können, der niemals am Rand der Frankfurter Fußgängerzone saß, und hätte mich dennoch nicht davon distanzieren können, dass die geträumte Begegnung eine Verbindlichkeit ausgelöst hat – übrigens obwohl ich *faktisch* nichts für den Mann tun könnte, den es ja nur in meinem Traum gab. Verbindlichkeit liegt auf einer anderen kategorialen Ebene als die Fakten der Welt.

Die Theologische Ethik beschreibt und reflektiert diese Konstitution vormoralischer Verbindlichkeit, von der die Ethik abhängig ist. In der Theologischen Ethik wird auf die kategorialen Differenzen des Widerfahrnscharakters (1) von

Begegnungen (2) in seiner Evidenz (3) aufmerksam gemacht, die den Hintergrund dafür bilden, wie Menschen von Gott reden.

In dieser Beschreibung liegt kein Widerspruch zu einer autonomen Ethik vor. Die theologische Genese moralischer Verbindlichkeit betrifft noch nicht ihre ethische Geltung. Immer noch können die Verbindlichkeiten zurückgewiesen werden, die in Begegnungen widerfahren, mit Gründen, die autonom ermittelt werden. Sowohl eine eudämonistische als auch eine deontologische als auch eine prozeduralistische Ethik können mit diesen Verbindlichkeiten autonom umgehen, indem sie überprüfen, ob ihre Befolgung entweder glücklich macht, ein allgemeines Gesetz werden kann oder ob alle Diskursteilnehmenden an einem Entscheidungsverfahren gerecht partizipieren können, das über den Grad der Verbindlichkeit befindet. Sogar eine Theologische Ethik könnte sich in diesem autonomen Bereich verorten, sobald sie nicht nur die Genese moralischer Verbindlichkeiten rekonstruiert, sondern auch ihre Geltung bemisst.

Johannes Fischer hat in seiner frühen Konzeptionalisierung die Geltungsfrage davon abhängig machen wollen, dass wir „wechselseitig das Bewußtsein moralischer Pflichten in uns erzeugen.“<sup>37</sup> M.W. hat Fischer diesen Gedanken nicht weiter verfolgt – und zwar zu Recht nicht. Denn ein autonomer ethischer Bereich kann nicht bedeuten, dass ethische Entscheidungen von menschlicher Beliebigkeit abhängen. Ansonsten wiederholt sich das sog. Euthyphron-Dilemma auf der Ebene menschlicher Willkür. Hier lässt es sich aber nicht mehr lösen, wie es sich theologisch lösen lässt. Denn die theologisch rekonstruierten Verbindlichkeiten und ihre transzendente Gültigkeit<sup>38</sup> konstituieren den ethischen Bereich von außen und überlassen ihm damit seine Autonomie. Dadurch kann der Raum des Ethischen sowohl autonom bleiben als auch von Gott konstituiert werden, ohne dass ein Widerspruch entsteht. Wenn nun autonome Ethik meinen soll, dass Menschen willkürlich darüber verfügen können, was ethisch gelten soll, überschreitet menschliche Willkür die Grenzen zur Ethik. Autonom ist dann nicht die Ethik, sondern sind die Menschen, die sich über sie erheben (Nietzsche<sup>39</sup>). Die eine theologisch-ethische Hauptfrage aus der Einleitung dieses Beitrags könnte dann umformuliert werden: Wenn der Bereich des Ethischen allein vom

---

37 Johannes Fischer, *Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik*, Zürich: TVZ 1994, 105.

38 Man bemerke: Ich unterscheide zwischen Gültigkeit und Geltung. Die Verlässlichkeit, von der wir und damit auch jegliche Normativität schlechthinig abhängig sind, nenne ich Gültigkeit. Sie ist vormoralischer Art und grenzt an den Bereich des Ethischen. Dagegen befindet sich moralische Geltung innerhalb des ethischen Bereichs.

39 Vgl. Patrick Becker, *Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in der (post-)modernen Gesellschaft*, Freiburg i.Br. et al.: Herder 2017, 191.

menschlichen Willen bestimmt ist, was ist dann das *Ethische* daran? Wenn das Gute darin bestünde, was manche Menschen gut finden und andere nicht, wären wir in derselben Situation wie zur Zeit der Vielstimmigkeit der Götter. Das Gute wäre zudem nicht durch Eigenschaften bestimmt, sondern durch menschliche Urteile.

Die Autonomie des Ethischen hängt daher nicht nur nicht von Gottes Willkür ab, sondern noch weniger von menschlicher Willkür. Denn die metaethischen theologischen Bedingungen der Ethik können von Menschen nicht übernommen werden, weder die Gültigkeit von Normativität noch der Widerfahrnscharakter von Verbindlichkeit noch seine Evidenz. Welche Güter ethische Güter sind, welche Sätze moralische Prinzipien oder Normen sind, ist abhängig von einer ethischen Geltung, die nicht willkürlich bestimmt werden darf. Es ist die ethische Geltung selbst, die diese Willkür verbietet. Darin besteht die Autonomie des Ethischen, dass Menschen ihr folgen sollen anstatt die Ethik ihnen.

Worin diese Geltung besteht, darüber herrscht Uneinigkeit im ethischen Diskurs. Das hebt sie aber nicht auf, da sie auch im Raum steht, wenn sie faktisch missachtet oder unterlaufen wird. An der ethischen Geltung orientieren sich so oder so alle Beiträge des ethischen Diskurses. Ich habe bewusst davon gesprochen, dass moralische Geltung „im Raum“ steht. Es ist derselbe Raum der Genese moralischer Verbindlichkeit wie beim Widerfahrnscharakter von Begegnungen. An dieser Stelle verdient die Theologische Ethik darüber hinaus auch moralische Geltung, wenn sie nämlich vorschlägt, dass sich Menschen an der Evidenz des Widerfahrnscharakters von Begegnungen orientieren sollen. Ich illustriere das erneut am Beispiel des Bettlers in der Frankfurter Fußgängerzone: Zwar können Menschen seiner Erwartung, eine Spende zu erhalten, widersprechen und überzeugende Gründe dafür finden. Sie können sogar versuchen, seine Erwartung für unmoralisch zu halten, indem sie sein Verhalten als kaltblütiges Geschäftsmodell durchschauen, das Gewinn erzielt, indem es bei Mitmenschen Mitleid erregen soll. In all diesen Fällen erkennen sie aber die Verbindlichkeit an, die durch die Begegnung widerfahren ist. Man kann den Mann sogar ignorieren, aber nur, weil man sich entschieden hat, ihn zu ignorieren, was wiederum die Begegnung mit ihm anerkennt. Wenn Theologische Ethik die moralische Geltung von der Forderung abhängig macht, dass sich unser menschliches Verhalten nach der Anerkennung des evidenten Widerfahrnscharakters solcher Begegnungen richtet, wird sie normativ. Diese Forderung ist deshalb theologisch, weil der Vorschlag auf der Ebene menschlichen Verhaltens eine Balance zu den vormoralischen theologischen Bedingungen der Ethik sucht. Es ist damit nicht zwingend gefordert, dass wir dem Mann ein Almosen geben, wohl aber, dass wir ihn als ethisches Subjekt anerkennen, weil wir die Begegnung mit ihm als ethische Situation anerkennen, in der eine moralische Verbindlichkeit widerfahren ist. Wir sollen uns

also so verhalten, dass wir anerkennen, dass wir der ethischen Situation nicht entkommen, indem wir ihm ein Almosen geben oder verweigern. Die theologische Dimension der normativen Ethik besteht in der Anerkennung, dass das Ende ethischer Begegnungen nicht von uns abhängt – und dass wir deshalb den Anderen bedingungslos anzuerkennen haben. Nur solche Handlungen sind zulässig, die dieser Anerkennung nicht widersprechen. Das Verhalten, das die Theologische Ethik normativ vorschlägt, erkennt damit im ethischen Raum eine unbestimmte Weite, die sie jedoch zugleich kriteriologisch eindeutig bestimmen kann.

Es mag in Situationen gegensätzliche, aber gleichwertige Handlungsoptionen geben, was jedoch nicht für alle Situationen heißt, dass alle Optionen gleichwertig sind. Handlungen, die einen Menschen vernichten oder zur Unkenntlichkeit seiner Menschenwürde als ethisches Subjekt schädigen wollen, sind schärfer zu verurteilen als Unterlassungen, die das ethische Subjekt nicht zu einer verbesserten Lebenssituation führen. Wiederum sind unterlassene Hilfeleistungen von Gewaltopfern schärfer zu verurteilen als unterlassene Hilfeleistungen von sozial benachteiligten Menschen, die gleichwohl ihr Leben als ethische Subjekte führen können. Einen Menschen gewaltsam zu töten, ist schärfer zu verurteilen, als ein Tier gewaltsam zu töten. Umgekehrt verträgt sich mit dem normativen Kriterium der Theologischen Ethik, das Leben einer Patientin zu verkürzen, wenn man sie dabei als ethisches Subjekt achtet, während es der Theologischen Ethik widersprechen kann, das Leben einer Patientin unter allen Umständen zu erhalten.

## IV Kierkegaards „Suspension des Ethischen“

Anscheinend besteht Kierkegaards Beitrag zum sogenannten Euthyphron-Dilemma darin, dass er die Grenzen des Ethischen theologisch bestimmt, ohne dadurch die Autonomie des Ethischen anzutasten. Heiko Schulz hat Kierkegaards Schrift *Furcht und Zittern* (1843) so interpretiert, dass sie auf den platonischen Dialog eingeht, indem sie inkommensurable Bewertungsmaßstäbe für wahr erklärt, die zu einer Entscheidung nötigen.<sup>40</sup> Dabei transformiert Kierkegaard die Euthyphron-Alternative zum Gegensatz zwischen dem Ethischen als dem Allgemeinen und dem Glauben als Ausnahme davon als einem Einzelnen.<sup>41</sup> Diese Transformation ergibt Sinn, wenn sie sich darauf bezieht, welche Kriterien Gott heranzieht, um ethische bzw. Glaubensforderungen zu stellen. Zwar ist für Kier-

---

<sup>40</sup> Vgl. Schulz, „Der grausame Gott,“ 234.

<sup>41</sup> Vgl. Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 50 f.

kegaard auch das allgemein Ethische göttlich,<sup>42</sup> und doch reguliert sich der ethische Bereich selbst, nämlich über eine Begrifflichkeit, die sich aufgrund ihrer Allgemeinheit vom göttlichen Willen unabhängig macht. Das ist bei der einzelnen Glaubensentscheidung nicht der Fall, die keine anderen Rechtfertigungsgründe kennt außer den Glauben selbst. Der Glaube ist unzugänglich fürs Denken<sup>43</sup> und rein privat.<sup>44</sup>

Wenn Heiko Schulz mit der Annahme zweier *inkommensurabler* Bewertungsmaßstäbe Kierkegaard richtig charakterisiert, so könnte es dennoch sein, dass sie nebeneinander koexistieren und sich wechselseitig begrenzen: Eine Handlung kann dann entweder ethisch begründet werden oder durch den Glauben, aber nicht gemeinsam auf derselben Ebene. Sie grenzen sich vielmehr aneinander ab. Dass das Ethische allgemein gilt, heißt nicht, dass es sich auf alles erstreckt. Vielmehr verdienen nur alle *ethischen* Urteile allgemeine Geltung. Selbst wenn das Ethische alle Urteile im Anspruch auf allgemeine Geltung beurteilt, folgt nicht, dass nicht-ethische Beurteilungsperspektiven ausgeschlossen sind. Dass das Ethische gegenüber dem Nicht-Ethischen Vorrang beanspruchen kann, ist selbst kein ethischer Anspruch mehr – zumindest keiner auf derselben logischen Ebene, sonst droht erneut Russells Paradoxon. Deshalb sind Ethik und Glaube zwar inkommensurabel, können aber dennoch koexistent sein. Die Differenz zwischen Ethik und Glaube unterscheidet dann nicht zwei Qualitäten, sondern zwei Kategorien:<sup>45</sup> Sie erlaubt, dasselbe auf kategorial verschiedenen Ebenen zu beurteilen. Deshalb kann Abraham mit seiner Entscheidung, dem Ruf Gottes zu folgen und seinen Sohn zu töten, als Glaubender ehrhaft und zugleich ein Mörder sein.<sup>46</sup> Nur in diesem Kategoriewechsel kann eine Suspension des Ethischen bestehen, nicht dagegen in einer Totalabschaffung.

Dass die inkommensurablen Bewertungsmaßstäbe zu einer Entscheidung nötigen, heißt dann nicht, dass jegliche Entscheidung gleichermaßen ethisch richtig wäre. Sie kann sowohl ethisch richtig oder falsch als auch im nicht-ethischen Sinn richtig oder falsch sein – und zwar unabhängig voneinander. Die Nötigung zur Entscheidung ist dabei nicht selbst ethisch, weil sie sich an der Grenze zwischen dem ethischen und dem nicht-ethischen Bereich auftut. Sie hat mit der unter Sektion III.B genannten vormoralischen Bindung zu tun, die Menschen in Begegnungen widerfährt.

---

42 Vgl. a.a.O., 62.

43 Vgl. a.a.O., 51.

44 Vgl. a.a.O., 55.

45 Vgl. ebd.

46 Vgl. a.a.O., 50.

In der vorigen Sektion habe ich ein Modell skizziert, wie Theologische Ethik nicht nur metaethische Grenzen für die Ethik zieht, sondern von ihrem Bereich auch normativ die autonome Ethik beeinflusst. Das setzt voraus, dass trotz der beiden abgegrenzten Bereiche ein Verhältnis zueinander besteht. Ebenso unterstellt Kierkegaard ein Verhältnis zwischen beiden und beschreibt es sogar als Implikation: Der Glaube ist ein Verhältnis zum Allgemeinen durch sein Verhältnis zum Absoluten.<sup>47</sup> Trotz der kategorialen Unterschiede zwischen dem Ethischen und dem Glauben kann ein Bedingungsverhältnis zwischen beiden bestehen. Obwohl sich also beide zwar nicht auf einer Ebene vergleichen lassen und sie somit inkommensurabel sind, unterstellt Kierkegaard ein logisches Verhältnis zwischen beiden – zumindest aus Sicht des Glaubenden. Man beachte, dass nach Kierkegaard ein solches Verhältnis für den Glaubenden *prinzipiell* besteht. Damit ist es selbst ein *allgemeines* Verhältnis. Folgerichtig kann es aber kein Verhältnis des Glaubens sein, der ja ein Einzelnes ist. Der Glaube setzt also den Einzelnen in ein allgemeines Verhältnis zur Allgemeinheit der Ethik. Oder anders: Aus dem Glauben entsteht Ethik, ohne dass beide zusammenfallen.

Man beachte zudem, dass Kierkegaard damit nicht etwa einen religiös motivierten moralischen Zwang fundamentalistischer Spielart etabliert.<sup>48</sup> Solche Versuche nennt er sektiererisch.<sup>49</sup> Wenn der wahre Glaubensritter nur Zeuge, aber nie Lehrer sein kann,<sup>50</sup> dann sind seine Glaubensurteile nicht selbst ethisch, eröffnen aber einen Raum für die Ethik, indem sie sich an ihm abgrenzen. Dieser Raum muss dann sogar autonom sein. Das allgemeine Verhältnis, in das der Glaube den Einzelnen zur ethischen Allgemeinheit setzt, ist dann weder ein Glaubensverhältnis, weil Glaube ein Einzelnes ist, noch eine ethische Allgemeinheit. Es ist vielmehr die metaethische Bedingung für eine autonome Ethik und die nicht-moralische Selbstbegrenzung des Glaubens am Einzelnen.

Eine Theologische Ethik in Weiterführung Kierkegaards etabliert also eine autonome Ethik, der sie zugleich metaethisch durch theologische Kategorien eine Gültigkeit und einen zwingenden Charakter verleiht. Der Glaube lehrt nicht, sondern soll einem Verirrten „in das Allgemeine hineinhelpen.“<sup>51</sup> Indem er in seiner nicht-ethischen Einzelentscheidung zugleich den Raum des Ethischen eröffnet – denn er hilft ins Allgemeine hinein –, schließt er aus, selbst eine ethische Rechtfertigung für sich in Anspruch zu nehmen. Der Palästinenser in Schulz'

---

47 Vgl. a.a.O., 64.

48 So auch Schulz, „Der grausame Gott,“ 236.

49 Vgl. Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 74.

50 Vgl. a.a.O., 75.

51 A.a.O., 69.

Beispiel, der in seinem Privatverhältnis coram Deo<sup>52</sup> einen Israeli tötet,<sup>53</sup> kann also weder eine ethische Rechtfertigung dafür anführen noch Gründe zur Nachahmung aufbieten. Indem der Glaubende durch sein absolutes Verhältnis zum Absoluten ein Verhältnis zum Allgemeinen hat, unterwirft er sich ohne mögliche Entschuldigung der ethischen Bewertung. Diese jedoch berührt seine Glaubensentscheidung nicht.

Mit dieser Denkfigur sind religiöse Maßnahmen des passiven oder aktiven Widerstandes, ja sogar der religiös motivierten Gewalt nicht ausgeschlossen; es werden ihr aber enge Grenzen gesetzt, indem die Suspension des Ethischen für Glaubende nicht total ausfällt, sondern kategorial verortet wird. Die kategoriale Unterscheidung zwischen Glauben und Ethik begründet sowohl eine autonome als auch eine Theologische Ethik. Kierkegaards Modell einer Theologischen Ethik entsteht an der Selbstbegrenzung der Glaubensentscheidung: Diese kann nur aus Glauben geschehen, wenn sie nicht ethisch wird. Sie erfordert also eine Ethik, die auf Glaubensgründe für ihr Handeln verzichtet.

## V Fazit

Auch Kierkegaards Verhandlung des Verhältnisses von Theologie und Ethik beruht auf keinem Dilemma. Ebenso wie im Euthyphron-Dialog zieht Kierkegaard nur die eine Option, allerdings die umgekehrte als Sokrates. Sie fragt, wie aus dem Einzelnen des Glaubens ein Verhältnis zu allgemeingültigen ethischen Urteilkriterien möglich bzw. nicht möglich ist. Anstelle des Guten, das um des göttlichen Geliebtwerdens willen geliebt wird, steht bei Kierkegaard das Einzelne. Dass es sich um eine Parallele zu Platon handelt, wird durch den Gegensatz verstärkt, dass das Gute durch objektive Eigenschaften gut ist. Die allgemeingültigen Kriterien des Ethischen bei Kierkegaard gelten ebenfalls objektiv und damit unabhängig davon, dass Gott sie für gültig erklärt – denn sonst wären sie nicht allgemeingültig, sondern abhängig von seiner jederzeit revidierbaren Einzelentscheidung. Schon wenn seine Entscheidung verlässlich sein soll, hängt sich der ethische Bereich ans Prinzip seiner Treue und macht sich damit in seiner Kriteriologie von Gottes Willen unabhängig.

Theologisch ist aber eine Ethik nicht nur dann, wenn sie von Gottes Willen abhängt. Die Angrenzung an nicht-ethische Bereiche, die Verlässlichkeit ethischer Maßstäbe und das Auftreten ethischer Verbindlichkeiten in Widerfahrnis-

---

52 Vgl. Schulz, „Der grausame Gott,“ 236.

53 Vgl. ebd.

sen sind drei metaethische Grundbedingungen, die von einer autonomen Ethik nicht selbst geschaffen und von ihr nicht verbürgt werden können. Deshalb ist über die jeweilige Einseitigkeit Platons und Kierkegaards hinauszugehen: Eine autonome Ethik verdankt sich Bedingungen, die in solchen Kategorien beschrieben werden, die die Theologie heranzieht, wenn sie von Gott redet. Teilweise geben Kierkegaard und Platon komplementäre Antworten auf die blinden Flecken des jeweils anderen Autors: 1.) Es lässt sich der blinde Fleck aus dem Euthyphron-Dialog schließen, wie eine theologische Entscheidung über das Gute zugleich einen eigenen ethischen Raum zulassen kann. Darauf antwortet etwa Kierkegaard mit der Selbstbegrenzung der Glaubensentscheidung, die einen autonomen ethischen Bereich eröffnet. 2.) Ebenso lässt sich der blinde Fleck in Kierkegaards Argumentation schließen, ob es denn auch ohne eine solche Glaubensentscheidung eine autonome Ethik gibt. Darauf könnte in Abwandlung einer Formulierung Platons geantwortet werden: „Das Gute ist das Gute.“ Für diese Tautologie bürgt aber nicht das Gute, sondern die transzendent konstituierte Verlässlichkeit, von der wir schlechthinig abhängig sind. Zugleich müsste man aber noch über Platon hinausgehen und auf den Widerfahrnscharakter ethischer Verbindlichkeit hinweisen. Es grenzen also an die Ethik nicht-ethische Bereiche an, durch die sie erst zur Ethik werden kann.

Eine autonome philosophische Ethik bedarf dieses ergänzenden Blicks. Insofern muss Ethik in ihrer Grundlegung theologisch sein – oder sich zumindest bestimmten Kategorien bedienen, die die Theologie verwendet, wenn sie Gott beschreibt.