

Religion trotz Aufklärung?

Retraktationen einer ungelösten Aufgabe der Philosophie

Rainer Enskat, Martin Luther Universität Halle-Wittenberg

In this paper it is shown that and why the question whether religion is possible and even necessary despite enlightenment can be answered positively. It is argued that a conception of enlightened religion can be worked out if we follow lines of argument which were developed mainly by two philosophers. The first – and for two thousand years the most important – was Plato with the line of argument developed in his early dialogue Euthyphro. The core of his argument is criteriological: If we want to find out whether any human behaviour pleases God (or the Gods) we must first develop – all by ourselves and without any recourse to theological sources – a criterion for judging each human behaviour as good or as not good. According to this conception all and only that human behaviour pleases God (or the Gods) which is – according to our best possible criterion – good. Plato's preliminary criteriological conception of religion is worked out congenially and systematically not earlier than by Kant in some articles and manuscripts during the time following the publication of his famous doctrine of the postulates of the existence of God and the immortality of the soul. It can be shown that this doctrine is inconsistent with his non-consequentialistic, especially non-utilitaristic ethics. In his later philosophy of religion he develops – completing the moral criterion for judging human behaviour (the categorical imperative from § 7 of the Critique of Practical Reason) by a juridical and a political, especially republicanistic criterion – a conception of the moral and the juridical character of human behaviour which is substantially atheistic, though it argues plausibly that human behaviour fulfilling these criteria is insofar – but only insofar – godlike. For Kant the enlightened religion is an attitude of man manifesting itself in those and only those forms of behaviour which show their godlike character in being morally and juridically good according to these criteria.

In diesem Beitrag wird gezeigt, dass und warum die Frage nach der Möglichkeit und sogar der Notwendigkeit der Religion trotz der Aufklärung positiv beantwortet werden kann. Es wird gezeigt, dass eine Vorstellung von aufgeklärter Religion ausgearbeitet werden kann, wenn wir den Argumentationslinien folgen, die hauptsächlich von zwei Philosophen entwickelt wurden. Die Erste – und 2000 Jahre lang wichtigste – war die Platon's, welche er in seinem frühen Dialog Euthyphro entwickelte. Der Kern seines Arguments ist kriteriologisch: Wollen wir herausfinden, ob es menschliches Verhalten gibt, das Gott (oder den Göttern) gefällt, so müssen wir zuerst – allein durch uns selbst und ohne Rückgriff auf theologische Quellen – ein Kriterium finden, welches es uns ermöglicht, jedes menschliche Verhalten als gut oder nicht gut zu bewerten. Entsprechend dieser Konzeption gefällt Gott (oder den Göttern) nur dasjenige menschliche Verhalten, welches – unserem bestmöglichen Kriterium entsprechend – gut ist. Platons frühe kriteriologische Konzeption der Religion wurde erst durch Kant in einigen Artikeln und Schriften in der Zeit nach der Veröffentlichung seiner berühmten Lehre der Postulate über die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zufrieden stellend und systematisch herausgearbeitet. Es kann jedoch gezeigt werden, dass jene Lehre im Widerspruch steht zu seiner nicht-konsequenzialistischen und besonders nicht-utilitaristischen

Ethik. In seiner späteren Religionsphilosophie entwickelt er – das moralische Kriterium zur Bewertung menschlichen Verhaltens (den kategorische Imperativ aus § 7 der Kritik der praktischen Vernunft) durch ein rechtliches und ein politisches, speziell ein republikanistisches, Kriterium vollendend – eine substantiell atheistische Vorstellung der Moral und des urteilenden Charakters menschlichen Verhaltens, wobei plausibel gezeigt wird, dass das menschliche Verhalten, das diese Kriterien erfüllt, insofern – doch nur insofern – göttlich ist. Für Kant ist die aufgeklärte Religion eine Einstellung des Menschen, die sich in jenen, und nur jenen, Verhaltensformen zeigt, die ihren göttlichen Charakter entsprechend diesen Kriterien im moralischen und rechtlichen Gut-Sein zeigen.

1.

Die Bewohner Westeuropas und Nordamerikas identifizieren sich gerne mit den Erben der Aufklärung, um die sich das 18. Jahrhundert bemüht hat. Die Erbschaft dieses Jahrhunderts hat aber selbstverständlich auch eine Vorgeschichte. Diese Vorgeschichte ist durch nichts tiefer und langfristiger geprägt als durch die christliche Religion sowie durch die Religionspolitik und die Theologie des Christentums. Diese lange Vorgeschichte des sog. Jahrhunderts der Aufklärung leidet indessen auch unter einer tiefen Spaltung. Wenn die Erben der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in unseren Tagen zunehmend in eine kämpferische Auseinandersetzung mit der Religionspolitik islamischer Staaten geraten, dann begegnen sie indirekt auch der gespaltenen Vorgeschichte jener Erbschaft des 18. Jahrhunderts, auf die sie sich so gerne berufen. Ein sehr frühes Schlüsselereignis dieser gespaltenen Vorgeschichte kann man mit Hilfe des berühmten ersten Satzes charakterisieren, mit dem Schiller seinen *Don Carlos* eröffnet: Denn ‚die schönen Tage von Aranjuez‘ waren für ganz Spanien im letzten Viertel des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung endgültig vorbei, als die politische und die kulturelle Friedensblüte der arabischen Toleranzherrschaft über Spanien von fanatischen christlichen Eroberern zerstört wurde. Die Bewohner Westeuropas und Nordamerikas werden daher gegenwärtig von Bewohnern anderer Weltgegenden insofern in einer höchst verstörenden Weise auch daran erinnert, dass sie sich die Erbtitel und die Erblasten ihrer Vergangenheit nicht nach ihrem geschichtspolitischen Gutdünken aussuchen können. Der Fanatismus, mit dem diese Erinnerung gegenwärtig unter die Bewohner Europas und Nordamerikas getragen wird, verweist zwar auf denselben Mangel an Aufklärung, der auch den Fanatismus christlicher Eroberer hervorgerufen hat. Doch die religionspolitische Vorgeschichte der Aufklärung, um die sich das 18. Jahrhundert bemüht hat, gehört nun einmal zu den Erblasten, von denen sich in den geschichtspolitischen Auseinandersetzungen der Gegenwart auch diejenigen nicht restlos distanzieren können, die meinen, sich auf irgendwelche Erbtitel der Aufklärung berufen zu können.

Die Philosophie tut gut daran, wenn sie sich an geschichtspolitischen Auseinandersetzungen um die Legitimität solcher Erbtitel und Erblasten zumindest nicht direkt beteiligt. Die Methoden ihrer Arbeit sind den politischen Methoden solcher Auseinandersetzungen aus prinzipiellen Gründen nicht gewachsen. Dennoch hat die Philosophie methodische Möglichkeiten, solche Auseinandersetzungen ernst zu nehmen. Das Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Religion scheint sogar wie geschaffen zu sein, um diese Möglichkeiten zu erproben. Denn seit Platon in seinem Hauptwerk *Politeia* das Schlüsselsymbol der Aufklärung – also die Sonne – mit der Idee des Guten identifiziert hat, ist die Philosophie die wichtigste reflexive Hüterin und Anwältin der Aufklärung. Aber noch älter als die Philosophie ist die Religion. Auf die Gottheiten nicht nur der griechischen Religion wird daher in allen Dialogen Platons mehr oder weniger direkt Bezug genommen. Und im Zwölften Buch der Aristotelischen *Metaphysik* wird sogar eine kohärente Theologie entwickelt.

Es ist bekannt, welche bibliothekarischen und hermeneutischen Schicksale den Schriften Platons und Aristoteles' widerfahren sind. Die aristotelischen Schriften wurden bis in die Zeit des Hochmittelalters

so gut wie ausschließlich im arabischen Raum mit großem Gewinn für die theologische, die wissenschaftliche und allgemein für die kulturelle Selbstverständigung des Islam fruchtbar gemacht. Erst seit dem 12. Jahrhundert sind sie in den lateinischen Übersetzungen Wilhelm von Moerbekes durch Thomas von Aquin für die theologische und wissenschaftliche Selbstverständigung von Europas Christentum richtungweisend geworden. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass gerade Thomas für die Entwürfe der arabischen Philosophen und Theologen Ibn Sina und Alfarabi stets den größten Respekt bewahrt hat.

Platons Schriften wurden zwar kontinuierlich studiert. Aber einem gründlichen und differenzierten Verständnis ihres philosophischen Formats standen bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts zwei starre Hindernisse entgegen. Das eine Hindernis wurde von der banalisierenden Interpretation der Ideenannahme Platons durch Cicero gebildet. Diese Interpretation wurde in der Neuzeit noch einmal besonders lebendig, als vor allem durch die Cicero-Begeisterung der Florentiner Humanisten des 15. und des 16. Jahrhunderts Platons Dialoge von neuem in einen Brennpunkt der Aufmerksamkeit rückten, verbunden allerdings mit ganz neuen, extrem einseitigen Akzentuierungen vor allem auf der Theorie des Schönen, des Eros und des dichterischen Enthusiasmus im *Symposion*. Das andere Hindernis wurde von der ebenso extrem einseitigen Interpretation gebildet, die die Neuplatoniker vor allem durch Plotin und Proklos, aber auch durch Augustinus, für die christliche Theologie vorbereitet hatten. Hier standen verständlicherweise Themen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, die in Platons Dialogen eher eine randständige Rolle spielen: die schöpfungstheologischen Prämissen des *Timaios*, die formalanalytischen Dialoge um das Eine und das Viele aus dem zweiten Teil des *Parmenides* und die Unsterblichkeitsbeweise für die Seele im *Phaidon*.

Man darf diese scheinbar veralteten und in unseren Tagen scheinbar randständigen Themen der Philosophie im Rahmen dieser Tagung mit Bedacht erwähnen. Denn die Philosophie der Gegenwart muss mit der Möglichkeit eines Risikos rechnen, wenn sie die Auseinandersetzung mit diesen Themen vernachlässigt oder für obsolet zu erklären versucht. Dieses Risiko hat die Form eines Dilemmas. Entweder wird die Philosophie auf das unausweichliche theologische, religionsphilosophische und religionspolitische Gespräch mit dem gesamten Osten – also sowohl mit dem Nahen wie dem Mittleren und dem Fernen Osten – so schlecht vorbereitet sein, dass sie sich an einem produktiven Gespräch gar nicht beteiligen kann, ohne sich zu blamieren. Oder aber sie läuft Gefahr, in solchen Gesprächen eine zwar subtile, aber doch fadenscheinige Gestalt des Neokolonialismus zu kultivieren. Denn sie kann dann wohl immer noch die methodische Überlegenheit einer formalanalytischen Kompetenz kultivieren, die zwar die jüngsten Raffinessen der Syntax, der Semantik und der Pragmatik, z. B. der Demonstrativpronomina, beherrscht, aber die z. B. die Frage nach der Theophanie mit derselben Unreife für ein Scheinproblem auszugeben versucht, wie man in den Pubertätsjahren der Analytischen Philosophie alle Fragen der überlieferten Metaphysik als Scheinprobleme in Verruf zu bringen versucht hat. Doch bekanntlich haben sich die Fragen der traditionellen Metaphysik während der vergangenen siebzig Jahre auch innerhalb der Analytischen Philosophie als quicklebendig und als höchst fruchtbar erwiesen.

Die Religionspolitik des Nahen, des Mittleren und des Fernen Ostens wartet indessen nicht siebzig Jahre oder länger darauf, dass die Philosophie des Westens das Reifenniveau erreicht hat, auf dem sie ein nicht nur ebenbürtiger, sondern auch respektvoller Gesprächspartner für die religionsphilosophischen Grenzprobleme geworden sein wird, durch die die Erben der neuzeitlichen Aufklärung und die Träger der großen Religionen in der Gegenwart so extrem voneinander getrennt sind. Die letzte Religionsphilosophie des Westens, die noch alle systematischen Voraussetzungen mitbrachte, um hier ein ebenbürtiger Gesprächspartner zu sein, war die Religionsphilosophie Hegels. Im 20. Jahrhundert war es vor allem Heidegger, der durch eine beispiellos kraftvolle Auseinandersetzung mit der Problemgeschichte der Philosophie die philosophische Potenz entwickelt hatte, in solchen

Auseinandersetzungen ein ebenbürtiger und respektvoller Gesprächspartner zu sein.

Es ist ein beträchtliches Verdienst der Organisatorin der hier dokumentierten Veranstaltung, dass sie sich mit einem erheblichen Teil ihrer Kraft in der Lehre, in der Forschung und in der programmatischen interkulturellen Organisation philosophischer Auseinandersetzungen daran beteiligt, das entsprechende Problembewusstsein in unserem Fach wach zu halten und bei den Studenten unseres Faches zu wecken. Soweit ich es überblicken kann, geht Claudia Bickmann vor allem den Spuren nach, die das philosophische und das theologische Problembewusstsein sowie das religiöse Bewusstsein in den Texten der Philosophie des Deutschen Idealismus hinterlassen haben und durch die es vor allem mit den ontologischen Entwürfen des Platonismus, der Aristotelischen, der Platonischen und der vorsokratischen Philosophie verbunden ist.

Ich möchte mich in meinem Beitrag an einer solchen Spurensuche beteiligen, indem ich nach Spuren suche, die von einer ganz bestimmten religionsphilosophischen Anstrengung des Denkens hinterlassen worden sind. Mit Hilfe dieser Spuren kann man versuchen, an die nicht nur ungelöste, sondern auch vernachlässigte Aufgabe zu erinnern, die hinter der ein wenig verstümmelten Frage im Titel meines Beitrags steckt. Denn die ausformulierte Frage lautet selbstverständlich, ob Religion trotz Aufklärung nötig und möglich ist oder ob Religion durch Aufklärung überflüssig wird.

2.

Die Bemühungen des 18. Jahrhunderts um die Aufklärung haben u.a. auch eine Tradition gestiftet, die – zunächst vor allem in der eingeschränkten Perspektive französischer *philosophes* – mit der Auffassung verbunden ist, dass Religion und Aufklärung miteinander unverträglich seien. Doch die Bemühungen um Aufklärung über die Religion beginnen nicht erst mit dem 18. Jahrhundert. Überdies sind die Bemühungen des 18. Jahrhunderts um Aufklärung über die Religion so gut wie ausschließlich auf die christliche Gestalt der Religion konzentriert. Die Einseitigkeit dieser Konzentration provoziert daher die Frage, ob nicht auch die Aufklärung über die Religion einseitig, also unvollständig bleiben muss, solange sie auf eine singuläre Mustergestalt konzentriert bleibt. Es ist daher nicht nur fraglich, ob man ausreichend über die Religion aufgeklärt ist, wenn man auch noch so gut über die christliche Religion aufgeklärt ist. Es ist vor allem fraglich, ob man ausreichend über die Religion aufgeklärt ist, wenn man der Auffassung ist, dass sie mit der Aufklärung unverträglich sei.

Der früheste Höhepunkt der Aufklärung über die Religion ist nicht nur unvergleichlich viel älter als der Name der Aufklärung, er ist auch erheblich älter als die christliche Religion und als jede andere in der Gegenwart gehegte theistische Religion. Dieser Höhepunkt ist in Platons frühem Dialog *Euthyphron* dokumentiert. In der früheren Überlieferung von Platons schriftlichem Werk wurde der *Euthyphron* zusammen mit der *Apologie*, dem *Kriton* und dem *Phaidon* an die Spitze jener ersten Gruppe der Schriftwerke gestellt, von denen man meinte, Platon habe sie unmittelbar nach der Hinrichtung des Sokrates zuerst verfasst. Dieser Meinung lag die Beobachtung zugrunde, dass die Texte in der angegebenen Reihenfolge vier Situationen vor Augen führen, die Sokrates im unmittelbaren Schatten des gegen ihn angestregten Gerichtsverfahrens nacheinander bis zu seiner Hinrichtung durchläuft. Im *Euthyphron* befindet er sich auf dem Weg zur förmlichen gerichtlichen Unterrichtung über die gegen ihn erhobene Anklage; in der *Apologie* entwirft Platon eine Verteidigung des Sokrates gegen diese Anklage; im *Kriton* führt Platon eine Auseinandersetzung vor Augen, die Sokrates bereits im Gefängnis mit seinen Freunden über ein Angebot zur Fluchthilfe führt; und der *Phaidon* endet bekanntlich mit der Darstellung von Sokrates' Hinrichtung in Anwesenheit der meisten seiner Freunde.

Inzwischen hat die Platon-Forschung eine relative Chronologie von Platons Schriftwerk akzeptiert, die

im Wesentlichen auf die Platon-Forschungen des Gräzisten Ernst Kapp zurückgeht.¹ In dieser Chronologie gehört der *Phaidon* zu den Werken von Platons mittlerer Reifezeit. Die drei verbleibenden Texte aus dieser ursprünglichen Vierergruppe werden allgemein dem Frühwerk zugerechnet. Die Frage der relativen Chronologie dieser drei frühen Texte fällt in dem gegenwärtigen thematischen Rahmen nicht weiter ins Gewicht. Viel wichtiger ist in diesem Rahmen, dass diese drei Texte mit unterschiedlichen Orientierungen konkrete Rechtsprobleme thematisieren. In der *Apologie* steht die Frage im Mittelpunkt, ob die Anklage gegen Sokrates wohlbegründet ist und wie gut oder schlecht eine rechtliche Verurteilung des Sokrates wäre; im *Euthyphron* steht die Frage zumindest in einem Brennpunkt, ob es wohlbegründet ist oder nicht, dass Euthyphron seinen Vater wegen des Totschlags eines Sklaven verklagt; und im *Kriton* bildet eine Argumentation den Fluchtpunkt, durch die Sokrates zu bedenken gibt, dass es Unrecht zu sein scheint, wenn er das Angebot seiner Freunde zur Fluchthilfe aus dem Gefängnis annehmen würde. Niemals wieder hat Platon in seinem Werk so konkrete Rechtsprobleme in so verschiedenen Anläufen so eingekreist und zu durchdringen gesucht wie in diesen drei Frühwerken. Eine atypische Ausnahme bildet lediglich das monumentale Alterswerk der *Nomoi*, das schon durch seinen Titel ein Schlüsselthema der Rechtsphilosophie und der Politischen Philosophie ankündigt. Der *Phaidon* dagegen, der wegen der fiktiven Spielzeit seines Dialogs in der Todesstunde des Sokrates lange zu den frühesten Werken Platons gezählt wurde, traktiert direkt überhaupt kein rechtliches oder politisches Problem.

Von allen diesen bisher genannten Werken Platons zeichnet sich der Dialog *Euthyphron* durch drei methodische Vorzüge aus: 1.) Er verbindet ein rechtliches Beurteilungsproblem und ein theologisches Begründungsproblem mit dem Ziel, diese Verbindung mit Hilfe von formalen argumentationsanalytischen Mitteln durchsichtig zu machen; 2.) er analysiert diese Verbindung, indem er fragt, ob die praktische – also die rechtliche, die moralische oder die utilitäre – Richtigkeit und Falschheit von Beurteilungen menschlicher Handlungen von irgendwelchen theologischen oder religiösen Auffassungen abhängig sein kann oder nicht; 3.) er optiert eindeutig zugunsten der methodologischen Vordringlichkeit der Aufgabe, diese Unabhängigkeitskonzeption zu untersuchen.

Platons direkter Beitrag zur Aufklärung über die Religion besteht insofern in der Aufklärung über die methodologische Vordringlichkeit dieser Aufgabe. Sein indirekter Beitrag zu dieser Dimension der Aufklärung hat zwei Teile. Zum einen gibt er den programmatischen Wink, dass es sich für die Philosophie ausschließlich lohnt, nach nicht-theologischen Kriterien für die Richtigkeit und die Falschheit praktischer Urteile zu suchen; zum anderen gibt er den ebenso programmatischen Wink, dass es sich vielleicht lohnt, sorgfältig zwischen theologischen Auffassungen und religiösen Auffassungen und Einstellungen zu unterscheiden.

Doch wie auch sonst bei Platons Dialogen kommt es nicht weniger beim *Euthyphron* auf die Einzelheiten – also auf Sokrates' berühmte-berühmte *μικρότατα* – und auf deren argumentative und systematische Verflechtungen an.

3.

Den Ausgangspunkt für Platons Auseinandersetzung mit Angelegenheiten von Theologie und Religion im *Euthyphron* bildet eine konkrete Doppelsituation des athenischen Rechtswesens. Sokrates und Euthyphron begegnen einander auf dem Platz vor dem athenischen Gerichtsgebäude. Sokrates ist auf dem Weg, sich genauer über die Anklage informieren zu lassen, die ein gewisser Meletos wegen Verderbnis der Jugend und wegen Erfindung neuer Götter und Missachtung der alten Götter gegen ihn

1 Vgl. E. Kapp: *Plato's Theory of Ideas*. In: ders.: *Ausgewählte Schriften*. Hrsg. v. H. u. I. Diller. Berlin/New York 1968, S. 55-150.

angestrengt hat. Euthyphron ist indessen auf dem Weg, seinen eigenen Vater wegen des Totschlags eines Sklaven zu verklagen. Dieser Sklave hat seinerseits zuvor – und zwar im Rausch – einen anderen Sklaven erschlagen. Weder die einzelnen Umstände des Totschlags durch den Sklaven noch die einzelnen Umstände des Totschlags durch den Vater sind für die argumentative Auseinandersetzung zwischen Sokrates und Euthyphron wichtig. Wichtig für die Exposition des argumentativen Problems durch Platon und für die Argumentationsanalyse durch den philosophisch interessierten Leser sind die folgenden fünf Elemente:

1. Euthyphrons Vater und die anderen Familienangehörigen beurteilen eine Handlungsweise als unfromm (*ἀνόσιον*, 4d9-10), wenn ein Sohn seinen eigenen Vater wegen der Tötung eines Sklaven verklagt. Euthyphrons Handlungsweise wird daher von ihnen als unfromm beurteilt.
2. Euthyphron selbst beurteilt dieses Urteil seines Vaters und der anderen Familienangehörigen so, dass diese schlecht wüssten, was es mit dem Göttlichen (*τὸ θεῖον*, 4e2) auf sich habe, wenn es um das Fromme und das Unfromme geht.
3. Euthyphron stimmt Sokrates zu, wenn dieser sagt, dass Euthyphron genau zu wissen meine (*ἀκριβῶς οἶει ἐπίστασθαι*, 4e-5), was es einerseits mit den göttlichen Angelegenheiten (*τὰ θεῖα*, vgl. 4e5) und andererseits mit den frommen und den unfrommen Angelegenheiten (*τὰ ὅσια τε καὶ ἀνόσια*, vgl. 4e5-6) auf sich hat.
4. Euthyphron teilt ebenfalls die Auffassung von Sokrates, dass es um die Frage gehe, ob die Handlungsweise (*πράγμα*, 4e7-8) Euthyphrons unfromm ist oder nicht, aber nicht um die Frage, ob die Person des Euthyphron oder die Gesinnung Euthyphrons unfromm ist oder nicht.
5. Eine unscheinbare, aber extrem wichtige Differenz zwischen Euthyphrons Selbstbeschreibung und Euthyphrons Charakterisierung durch Sokrates kommt durch eine Differenz zwischen Wissen und Meinung ins Spiel. Sokrates formuliert lediglich den Eindruck, dass Euthyphron genau zu wissen *meine*, wie es sich mit den göttlichen, den frommen und den unfrommen Angelegenheiten verhält. Euthyphron hingegen behauptet von sich selbst, dass er alles das genau *wisse* (*ἀκριβῶς εἰδείην*, 5a2). Doch indem sich Euthyphron selbst (genau) Wissen zuschreibt, schließt er die Möglichkeit seines Irrtums in diesen Angelegenheiten aus. Sokrates hält indessen durch seine Charakterisierung sogar die Möglichkeit von zwei Irrtümern Euthyphrons offen. Denn wenn Euthyphron lediglich zu wissen *meint*, wie es sich mit diesen Angelegenheiten verhält, dann kann er nicht nur über die göttlichen und über die frommen und die unfrommen Angelegenheiten in einen Irrtum verstrickt sein; dann kann er außerdem auch noch über sein eigenes kognitives Format in einen Irrtum verstrickt sein, weil er irrtümlicherweise etwas zu wissen meint, während er in Wahrheit nicht weiß, was er zu wissen meint, sondern stattdessen eine falsche Meinung von seinem prätendierten Wissen hat.

Diese Zusammenhänge und Differenzen zwischen Wissen und Meinung, vermeintlichem Wissen und falscher Meinung bilden die erkenntnistheoretische Dimension der Problemstellung des Dialogs. Vordergründig geht es daher zwar um die Frage, ob Euthyphron über ein Wissen von den göttlichen sowie von den frommen und den unfrommen Angelegenheiten verfügt oder nicht. Es wird sich indessen zeigen, dass Platons Dialogregie die Gestalt des Euthyphron mit dem Ziel inszeniert, eine andere Frage zu behandeln – die Frage nämlich, ob die Menschen zur richtigen Beurteilung von Handlungsweisen als fromm oder unfromm auf ein Wissen angewiesen sind oder nicht, über das nur ein Theologe verfügen kann, also jemand, der über das Wissen von den Göttern, ihren Eigenschaften und ihren Verhaltensweisen verfügt. Gleichzeitig lenkt Platon durch die Rahmeninszenierung des Dialogs die Aufmerksamkeit seiner Leser auf das Fernziel der Auseinandersetzung um diese Fragen.

Dieses Fernziel wird durch den Anfang des Dialogs, durch sein Ende und durch eine Stellungnahme Euthyphrons markiert. Am Anfang steht die Beurteilung von Euthyphrons Handlungsweise als unfrohm durch dessen Vater und die anderen Familienangehörigen (vgl. 4de). Am Ende steht Sokrates' gescheiterte Hoffnung, durch die Unterredung mit Euthyphron lernen zu können, wie er seine eigenen Handlungsweisen richtig beurteilen kann, die ihm durch die Anklage des Meletos zum Vorwurf gemacht werden (vgl. 15e). Die dritte Markierung dieses Fernziels legt Platon Euthyphron in den Mund, indem er ihn auch selbst eine Beurteilung seiner eigenen Handlungsweise aussprechen lässt:

„Ich urteile, dass das Frohme das ist, was ich jetzt tue: gegen den, der durch Mord [...] sich eines Vergehens schuldig gemacht hat, vorzugehen“ (Λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὀσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ, τῷ ἀδικοῦντι ἢ περὶ φόνοῦς ἢ περὶ ἱερώων κλοπᾶς ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐξαρμαρτάνοντι ἐπεξιέναι, 5d8-10).

An diesen drei Punkten stellt Platon klar, dass die Antwort auf die allgemeine Frage nach dem Wissen um die göttlichen und um die frommen und die unfrohm Angelegenheiten im Dienst der Klärung eines praktischen Beurteilungsproblems steht: Es geht darum, eine konkrete, individuelle Handlung einer konkreten, individuellen Person in einer konkreten, individuellen Situation daraufhin zu beurteilen, ob sie fromm oder unfrohm ist. Sokrates geht ganz am Ende des Dialogs über dieses praktische Beurteilungsproblem sogar noch einen Schritt hinaus. Denn seine Hoffnung zielt darauf, mit Hilfe des Wissens um die göttlichen und um die frommen und die unfrohm Angelegenheiten über fromme und unfrohm Handlungsweisen nicht nur urteilen zu können, sondern mit Hilfe dieses Wissens sogar auch ein besseres Leben führen zu können. Bei dem erhofften Wissen handelt es sich also um ein Wissen, das in einem eminenten Sinne praktisch ist: Es verhilft nicht nur zu treffenden Beurteilungen frommer und unfrohm Handlungsweisen; es verhilft auch – und zwar anscheinend nur im Durchgang durch solche praktischen Beurteilungen – zu einem besseren praktischen Leben.

4.

Wenn man den Beitrag zur Aufklärung über die Religion einschätzen möchte, der Platon in Euthyphron gelungen ist, dann kommt es darauf an, die Argumentationsstruktur des Dialogs zu klären. Wenn man diese Argumentationsstruktur klären möchte, dann kommt es darauf an zu klären, wie Platon mit den Mitteln seiner Dialogregie die Einführung von bestimmten Worten und Begriffen, Sätzen und Gedanken auf die beteiligten Gesprächspartner verteilt. In diesem Sinne ist es wichtig, dass es Euthyphron ist, der als erster in gegenständlicher Form und in thematischer Zuspitzung von den Göttern (*οἱ θεοί*, 5e6ff.) spricht und dadurch mit der bis dahin gemeinsam geübten Sprechpraxis bricht, in attributiver Form von den göttlichen Angelegenheiten (*τὰ θεία*, 3b7, 5a6,8) zu sprechen. Diese unscheinbare formale Modifikation signalisiert bereits eine vorläufige Differenz in den Einstellungen zur Frage nach den göttlichen Angelegenheiten. Euthyphron gibt gänzlich unzweideutig zu verstehen, dass die göttlichen Angelegenheiten primär Angelegenheiten *der Götter selbst* sind. Dagegen spricht Sokrates bis zuletzt in der attributiven Form von den göttlichen Angelegenheiten (vgl. 16a). Damit lässt Sokrates selbst und im eigenen Namen zumindest offen, ob die göttlichen Angelegenheiten möglicherweise in einem präzisierbaren und konkretisierbaren Sinne ausschließlich Angelegenheiten der Menschen selbst sind.

Im Folgenden soll daher zunächst gezeigt werden, wie Platon zugunsten der Auffassung argumentiert, dass die göttlichen Angelegenheiten *aus prinzipiellen Gründen* keine Angelegenheiten von Göttern oder eines einzigen Gottes sein *können*. Man kann insbesondere zeigen, dass Platons Beitrag zur Aufklärung über die Religion in der Entwicklung eines Arguments besteht, durch das man plausibel machen kann, dass die sog. göttlichen Angelegenheiten bei genauerem Hinsehen Angelegenheiten sind, die die Menschen ausschließlich in der Auseinandersetzung mit sich selbst ins Reine bringen können und

müssen.

5.

Die Mittel, mit deren Hilfe Platon indirekt die Gesichtspunkte andeutet, unter denen man die mangelnde Tragfähigkeit von Euthyphrons Theologie plausibel machen kann, sind nicht selten elementar und manchmal sogar trivial. Und sie sind fast durchweg von eher mikroskopischer Größenordnung. Sie zeigen sich u.a. in bestimmten Worten und Wendungen, die er Euthyphron von Anfang an in den Mund legt, wenn er diesen seine Theologie formulieren lässt. Das erste Stichwort, auf das es hier ankommt, wird Euthyphron sogleich im Zuge seines ersten theologischen Arguments in den Mund gelegt. Es ist das griechische Wort *τεκμήριον* (5e3, vgl. auch 9a2), das in diesem Kontext so viel wie Kennzeichen, Merkmal oder Indiz bedeutet, nämlich das Kennzeichen, das Merkmal oder das Indiz für die Richtigkeit der speziellen Norm (vgl. 5e2-3), die eine fromme Handlungsweise vorschreibt, indem sie Euthyphron vorschreibt, gegen den vorzugehen, der sich durch Mord, durch Tempelraub oder durch etwas anderes derartiges eines Vergehens schuldig gemacht hat.

Die Rede von einem Kennzeichen, einem Merkmal oder einem Indiz ist in diesem Zusammenhang deswegen so bedeutsam, weil Platon dem Euthyphron damit Formulierungen in den Mund legt, durch die dieser signalisiert, dass an der Untersuchung der Frage nach dem Frommen und dem Unfrommen eine *kognitive* Dimension beteiligt ist. Denn nach Kennzeichen, Merkmalen und Indizien fragt man, wenn man wissen möchte, *wie* oder *woran* man *erkennen* kann, ob etwas der Fall ist oder aber nicht der Fall ist – also wenn man wissen möchte, wie man einen Sachverhalt oder eine Handlungsweise *richtig beurteilen* kann, beispielsweise Euthyphrons Verklagung seines Vaters.

Dieses spezielle kognitive Problem – also dieses Indizienproblem – sucht Euthyphron durch einen Rückgriff auf einige Beispiele aus der von den Griechen geglaubten Götterwelt zu lösen. Denn als Indiz für die Richtigkeit sowohl der thematisierten Norm wie seines eigenen konkreten Verhaltens beruft er sich auf den Glauben der Menschen, dass Zeus der beste und gerechteste unter den Göttern sei, sowie auf die Erzählung, dass Zeus seinen eigenen Vater in Fesseln gelegt habe, weil dieser einige seiner eigenen Söhne verschluckt habe, und dass dieser wiederum seinen eigenen Vater wegen ähnlicher Handlungsweisen kastriert habe. Unter Berufung auf den Glauben der Menschen an diese Götter und an diese Handlungsweisen der Götter argumentiert Euthyphron, dass die Menschen sich in Widersprüche (*ἐναντία*, 6a5) verstricken, wenn sie solche Handlungsweisen bei den Göttern billigen und seine eigene, vergleichsweise harmlose Verklagung seines Vaters als unfromm verurteilen.

An dieser Argumentation Euthyphrons ist nicht nur der theologische Inhalt wichtig, sondern sogar noch mehr der Umstand, dass er selbst ein formales Kriterium zur Beurteilung der Beurteilung verwendet, der er sich mit seiner eigenen Handlungsweise ausgesetzt sieht: das Kriterium der Widerspruchsfreiheit oder auch Konsistenz bzw. der Widersprüchlichkeit oder auch Inkonsistenz. Sokrates lässt Euthyphrons Vorwurf der Inkonsistenz und seinen Gebrauch dieses formalen Kriteriums vorläufig auf sich beruhen. Zunächst macht er Euthyphron auf eine methodische Unzulänglichkeit seiner bisherigen Auseinandersetzung mit dem Ausgangsproblem aufmerksam. Zu diesem Zweck kann sich Sokrates auf Euthyphrons frühere Zustimmung berufen, dass das Fromme in jeder Handlung das selbst mit sich Selbe ist (*ταυτόν ἐστιν ἐν πασῇ πράξει τὸ ὅσιον, αὐτὸς αὐτῷ*, 5d1-2). Das Unzulängliche von Euthyphrons Methode besteht daher vorläufig noch darin, dass er das Fromme mit Hilfe eines theologischen Indizienarguments lediglich in der exemplarischen Handlungsweise seiner gegenwärtigen Situation gesucht hat (vgl. 6d 1-4). Wenn das Fromme aber in allen Handlungen dasselbe ist, also invariant gegenüber allen Unterschieden zwischen allen frommen Handlungen, dann muss Euthyphron Sokrates über diese Invariante, die Sokrates „Idee“ (*εἶδος, ἰδέα*, 6d11) nennt, belehren. Im

selben Atemzug stellt Sokrates klar, dass diese Invariante, diese Idee, ebenfalls eine ganz bestimmte *kognitive* Funktion haben muss. Sie muss nämlich die Funktion eines „Musters“ (*παράδειγματι*, 6e5-6) haben, so dass man auf dieses Muster des Frommen blicken kann (*αποβέπων*, 6e5), wenn man in einem beliebigen konkreten Einzelfall einer Handlungsweise einschätzen will, ob sie fromm ist oder nicht – also ob sie dem invarianten Muster entspricht oder nicht, die die Idee des Frommen abgibt.

Diese kognitive Funktion eines invarianten Paradigmas von allem, was fromm ist, ist offenbar anspruchsvoller als die kognitive Funktion eines Indizes dafür, dass Euthyphrons Verklagung seines Vaters fromm ist. Denn im Licht des Indizes soll man entweder lediglich einen konkreten Einzelfall oder eine einzige Klasse von Einzelfällen des Frommen erkennen und beurteilen können, mit Hilfe des invarianten Paradigmas indessen jeden beliebigen konkreten Einzelfall einer frommen Handlungsweise (vgl. 9cd). Euthyphrons Antwort auf die Erkundigung nach dem invarianten Paradigma alles Frommen besagt, dass das, was den Göttern lieb ist, fromm ist, was ihnen nicht lieb ist, hingegen unfromm (vgl. 6e11-12). Über diese Antwort und ihren Inhalt kommt Euthyphron bis zum Ende des Dialogs nicht hinaus. Gleichwohl muss Euthyphron an zwei Knotenpunkten des Dialogs einräumen, dass der Inhalt dieser Antwort mit einem Problem verbunden ist, für das er nicht nur keinen Lösungsvorschlag anbieten kann, sondern das er in seiner Eigenart noch nicht einmal versteht. Wenn man jedoch verstehen und beurteilen will, worin Platons Beitrag zur Aufklärung über die Religion besteht, dann muss man verstehen, worin das Problem besteht, das Euthyphron nicht versteht.

6.

Sokrates macht Euthyphron auf dieses Problem aufmerksam, indem er die Formel modifiziert, in der Euthyphron seine Antwort auf die Frage nach dem invarianten Muster des Frommen zusammengefasst hat: Fromm ist, was den Göttern lieb ist. An dieser Formel fällt auf, dass man sie auch umkehren kann, ohne dass ihr Inhalt modifiziert oder ihre Funktion gestört würde: Was den Göttern lieb ist, ist fromm. Dagegen wird Euthyphron von Sokrates dreimal immer wieder von neuem in Verwirrung gestürzt durch die Frage, ob das Fromme *deswegen* von den Göttern geliebt wird, *weil* es fromm ist, oder ob das Fromme *deswegen* fromm ist, *weil* es von den Göttern geliebt wird (*ἄρα τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιόν ἐστιν*, 10a2-3; vgl. auch 11b-12a, 15c-e).

Sokrates benutzt im Anschluss an diese Frage und im Anschluss an die erste Bekundung von Euthyphrons Verständnislosigkeit in rund fünf Dutzend Fragen entsprechend viele verschiedene begriffliche und argumentative Kunstgriffe, um Euthyphrons Verständnis auf die Sprünge zu helfen. Am Ende verabschiedet sich Euthyphron von Sokrates und lässt diesen mit seiner unbeantwortet gebliebenen Frage zurück. Gleichwohl signalisiert Sokrates durch die Zähigkeit, mit der er an dieser Frage festgehalten hat, und durch den begrifflichen und argumentativen Aufwand, mit dem er Euthyphrons sachliches Verständnis für sie zu wecken gesucht hat, dass sie für ihn die religionsphilosophische Schlüsselfrage ist. Warum?

Platon hat drei Verständnishilfen in den Dialog eingeflochten, die sich der Leser zunutze machen kann, um den religionsphilosophischen Schlüsselcharakter dieser Frage zu durchschauen. Die eine Verständnishilfe besteht darin, dass Euthyphron die isolierte These durchaus akzeptiert, dass die Götter das Fromme deswegen lieben, weil es fromm ist, und ebenfalls die isolierte These akzeptiert – zumindest vorsichtig –, dass das Fromme nicht deswegen fromm ist, weil es gottgefällig ist – obwohl er mit Sokrates' komplexerer Alternativfrage gar nichts anfangen kann, ob das Fromme deswegen fromm ist, weil die Götter es lieben, oder die Götter das Fromme deswegen lieben, weil es fromm ist. Die zweite, entscheidende Verständnishilfe, die Platon dem Leser bietet, bietet er durch Sokrates' Mund zwar auch Euthyphron. Aber Euthyphron vermag sie nicht fruchtbar zu machen, um seine Hilflosigkeit

gegenüber Sokrates' Frage zu überwinden. Diese Verständnishilfe, die er Sokrates in den Mund legt, macht darauf aufmerksam, dass zwischen dem Begriff des Frommen und dem Begriff der Gottgefälligkeit ein einfacher, aber wichtiger formaler Unterschied besteht: Der Begriff der Gottgefälligkeit ist ein *Relativbegriff*, der Begriff des Frommen hingegen *nicht*. Das Attribut der Gottgefälligkeit kommt einer Handlungsweise daher stets nur *in Relation* zu einem Gott oder zu einigen oder allen Göttern zu. Das Attribut des Frommen hingegen kommt einer Handlungsweise überhaupt nicht in Relation zu irgendetwas anderem zu, sondern, wie man gelegentlich sagt, an sich. Euthyphron stimmt daher der trivialen These wenigstens vorsichtig zu, dass eine von den Göttern geliebte Handlungsweise eben deswegen zwar eine geliebte Handlungsweise ist, aber deswegen noch längst nicht eine fromme Handlungsweise (vgl. 10d1-8).

Nun ist dies alles – zumindest für elementarphilosophisch geschulte Leser unserer Tage – ziemlich elementar und auch relativ trivial.² Umso mehr ist es Platons Leser, dem von Platon eine Beteiligung an der Lösung des Rätsels angesonnen wird, was denn nun den sachlichen Kern des Problems ausmacht, dem Euthyphron mit so ununterbrochener und gänzlicher Verständnislosigkeit gegenübersteht.³ Doch die Lösung des Rätsels ist an sich relativ einfach. Euthyphron hat ganz einfach vergessen, dass der ganze Dialog, den Sokrates mit ihm führt, von Anfang an mit Hilfe von erkenntnistheoretischen Aufgabenstellungen gelenkt wird – zunächst von der Aufgabe, Kennzeichen oder Indizien anzugeben, mit deren Hilfe man bei exemplarischen Handlungsweisen *erkennen und beurteilen* kann, dass sie fromm oder unfromm sind, und danach von der viel anspruchsvolleren Aufgabe, sogar ein invariantes Muster anzugeben, mit dessen Hilfe man bei jeder beliebigen Handlungsweise *beurteilen und erkennen* kann, dass sie fromm bzw. unfromm ist.

Die Verständnislosigkeit Euthyphrons bezieht sich daher auf die erkenntnistheoretische Tragweite, die seine beiden Stellungnahmen zum Verhältnis zwischen dem Frommen und dem Gottgefälligen für die Theologie mit sich bringen. Es kommt daher entscheidend auf die begrifflichen Kunstgriffe an, die Platon verwendet, um das ausspruchsvollste kognitive Requisit zu charakterisieren, das zur Erkenntnis und zur Beurteilung des Frommen und des Unfrommen erforderlich ist: 1.) Er tauft dieses Requisit auf den *Namen* der Idee; 2.) er schreibt diesem Requisit den *Status* dessen zu, was gegenüber allen Unterschieden zwischen konkreten Handlungsweisen (invariant) *für sich selbst dasselbe* in diesen Handlungsweisen ist; 3.) er schreibt ihm die *kognitive Funktion* eines Musters zu; 4.) er erläutert diese Funktion durch die Bemerkung, dass man *auf* dieses Ideenmuster *blicken* können müsse, wenn man das Fromme und das Unfromme jeder beliebigen Handlungsweise beurteilen und erkennen möchte; 5.) er macht darauf aufmerksam, dass, wenn man ein solches kognitives Requisit ermittelt hat und von ihm in der Beurteilung einer Handlungsweise als fromm Gebrauch macht, eine weil- bzw. *ὄτι-* oder *διότι-* Grammatik für den sprachlichen Ausdruck dieses Gebrauchs zugemessen ist. Wir benutzen in unserer heutigen Bildungssprache schon seit längerem ein einfaches griechisches Fremdwort, um ein solches kognitives Requisit zu benennen: Denn ein solches kognitives Requisit ist ein *Kriterium*.⁴

Sokrates will daher gemeinsam mit Euthyphron nach dem invarianten Kriterium des Frommen und des Unfrommen suchen. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass die Liebe der Götter oder eines einzigen

2 Wo diese relative Trivialität innerhalb von Platons Dialog ihre Grenzen hat – nämlich ab 10b1 – und welche relationenlogischen Probleme auf dieser Grenze und jenseits von ihr auftauchen, zeigt im einzelnen G. Patzig: *Logik in Platons Euthyphron* (1972). In: ders.: *Gesammelte Schriften III. Aufsätze zur antiken Philosophie*. Göttingen 1996, S. 55-72.

3 Patzig (vgl. FN 2) identifiziert den Kern des Problems mit der Schwierigkeit, die weil-Relation in sachlich angemessener Weise auf Begriffe zu bringen, die Platon durch das d...oti in den Argumenten 10b1ff. formuliert, vgl. S. 72ff. Die weil-Konstruktion, die Platon durch das *ὄτι* in der Alternativfrage 10a2-3 formuliert, bleibt von dieser Schwierigkeit unberührt, vgl. Patzig 1996, S. 64f.

4 So auch die Einschätzung von W. Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen 1982, S. 130f., aber auch 127f., sowie von K. Reich: *Einleitung*. In: Platon: *Euthyphron* (griech.-dtsch.). Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von K. Reich. Hamburg 1968, bes. S. X-XIII; G. Vlastos: *Socratic Piety*. In: ders.: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge 1992, S. 157-75, zieht den *Euthyphron* – neben anderen Dialogen – hauptsächlich mit dem Ziel zu Rate, Indizien für einen traditionellen Götterglauben Sokrates' zu gewinnen.

Gottes für irgendwelche Handlungsweisen weder erkennen lässt, dass sie fromm sind, noch erkennen lässt, warum sie fromm sind, falls sie überhaupt fromm sind.

Wer daher behauptet, dass eine bestimmte Handlungsweise fromm ist, und außerdem glaubt oder weiß oder zu wissen glaubt, dass sie von den Göttern oder von einem Gott geliebt wird, der muss über ein von seinem religiösen Glauben und von aller Theologie unabhängiges Kriterium des Frommen verfügen. Was also Euthyphron nicht versteht, wenn er Sokrates' Alternativfrage so hilflos gegenübersteht, das ist die Tragweite, die Sokrates' erkenntnistheoretische Aufgabenstellung sowohl für jede Theologie wie für jeden Götterglauben und für jeden Gottesglauben mit sich bringt. Denn weder ein lebendiger Götterglaube oder Gottesglaube noch eine Theologie kann ein Kriterium zur Beurteilung und zur Erkenntnis des Frommen und des Unfrommen von Handlungsweisen liefern. Ein solches Kriterium müssen die Menschen gänzlich unabhängig von allen derartigen Glaubensformen und unabhängig von aller Theologie klären. Damit ist die methodische Ordnung festgelegt, in der die Bemühungen um Klärung eines Kriteriums des Frommen und des Unfrommen von Handlungsweisen mit einem Götterglauben oder einem Gottesglauben und mit der Theologie verbunden ist, sofern es um die normative Beurteilung und Erkenntnis der menschlichen Praxis geht. Erst dann, wenn ein solches Kriterium geklärt ist, kann man wissen und mit guten Gründen behaupten, welche Handlungsweisen der Menschen von den Göttern oder von einem Gott geliebt werden können. Und erst im Licht eines solchen Kriteriums kann man den theologischen Satz zu bedenken geben, dass ein Gott ein Wesen ist, das solche Handlungsweisen liebt oder das die Menschen um solcher Handlungsweisen willen liebt.

Platons Beitrag zur Aufklärung über die Religion besteht insofern in einer *praktischen*, in einer *erkenntnistheoretischen* und in einer *methodologischen* Einsicht. Die praktische Einsicht besteht in der Einsicht, dass der Streit um das Fromme und das Unfromme ein Streit um die *Handlungsweisen* der Menschen ist. Die erkenntnistheoretische Einsicht besteht in der Einsicht, dass der Streit um das Fromme und das Unfromme von Handlungsweisen ein *Kriterium* zur Beurteilung und zur Erkenntnis des Frommen und des Unfrommen voraussetzt. Und die methodologische Einsicht besteht in der Einsicht, dass die Klärung dieses Kriteriums den methodischen Primat vor jeder Theologie hat, also abgeschlossen sein muss, bevor man mit berechtigter Aussicht auf Erfolg auch nur fragen kann, was für eine Religion und was für eine Theologie man vernünftigerweise haben kann, und nicht umgekehrt.

Die Suche nach diesem Kriterium ist daher eine der Aufgaben, die Platon der Philosophie stellt. Die philosophiegeschichtliche Bedeutsamkeit des Dialogs *Euthyphron* besteht unter diesen Voraussetzungen darin, dass Platon mit den Mitteln seiner Dialogregie zeigt, wie schwierig es ist, mit dieser Suche Fortschritte zu machen. Nicht zuletzt zeigt Platon aber auch, dass die Philosophie nicht der methodischen Aufgabe ausweichen sollte, diese Suche unmittelbar mit der Auseinandersetzung mit den Anhängern der traditionsreichen Formen des Götterglaubens und des Gottesglaubens sowie der Theologie zu verbinden. Allerdings wird die Suche nach dem intendierten Kriterium noch schwieriger als sie ohnehin schon ist, wenn man sie gemeinsam mit Gesprächspartnern unternimmt, die von Anfang an davon überzeugt sind, dass man dieses Kriterium in authentischen Worten von Göttern oder eines Gottes finden kann oder in thematischen Aussagen von Menschen über Götter oder über einen Gott. Dass die Suche nach dem intendierten Kriterium in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit solchen Gesprächspartnern sogar so schwierig sein kann, dass sie scheitert, zeigt der ganze Dialog.

7.

Die Bearbeitung der Aufgabenstellung, die Platon der Philosophie mit dem Dialog *Euthyphron* hinterlassen hat, hat außerordentlich lange auf sich warten lassen. Diese Wartezeit fällt umso mehr ins

Gewicht, wenn man in Rechnung stellt, dass die Frage nach dem Kriterium für das Fromme und das Unfromme von Handlungsweisen in diesem Dialog im Ausgang von zwei rechtlichen Streitigkeiten durchkreuzt wird. Vor allem Sokrates erhofft sich von Euthyphron Belehrungen über die göttlichen Angelegenheiten und über das Kriterium für das Fromme und das Unfromme von Handlungsweisen, weil er nach Argumenten sucht, mit deren Hilfe er sich in einem öffentlichen Gerichtsverfahren möglichst erfolgreich gegen eine öffentliche Anklage verteidigen möchte. Diese rechtliche und öffentliche Rahmensituation des Dialogs zwischen Sokrates und Euthyphron gewinnt ein formales und methodisches Gewicht durch den Umstand, dass sich die beiden Gesprächspartner vergleichsweise leicht auf die abstrakten Thesen einigen, dass das Fromme eine Unterart dessen ist, was recht bzw. gerecht ist (vgl. 8b-9d, 12c-e). Da unter dieser Voraussetzung alles, was fromm ist, auch recht bzw. gerecht ist, schließt die Suche nach dem Kriterium des Frommen unmittelbar die Suche nach dem Kriterium dessen ein, was recht bzw. gerecht ist. Nun kennt zwar Platon noch keinen trennscharfen Unterschied zwischen Rechtlichkeit und Gerechtigkeit. Doch dieser Mangel wird mehr als kompensiert durch den Umstand, dass Platon der Erste ist, der überhaupt die damit verbundenen Kriterienprobleme gesehen und subtil erörtert hat und der gleichzeitig eingesehen hat, dass man sie gänzlich unabhängig von allen religiösen Einstellungen und von allen theologischen Auffassungen klären muss, wenn man sie überhaupt mit berechtigter Aussicht auf Erfolg zu klären sucht.

Es liegt auf der Hand, warum die Bearbeitung dieses Kriterienproblems sehr lange auf sich hat warten lassen. Die Geburt, das Wachstum und die Ausbreitung des Christentums haben die Tragweite von Platons methodologischer Einsicht für mehr als eineinhalb Jahrtausende fast ausnahmslos neutralisiert und die christliche Religion sowie deren Theologie in den Rang der Quellen des Kriteriums des Frommen und des Unfrommen von Handlungsweisen erhoben. Es lohnt sich daher, an die Theorie zu erinnern, in der sowohl das von Platon entdeckte Kriterienproblem wie die von Platon gewonnene methodologische Einsicht zum ersten Mal wieder am klarsten und am fruchtbarsten zum Leben erweckt worden sind. Diese Theorie hat außerdem den methodischen Vorteil, dass sie die Behandlung des Gerechtigkeitskriteriums strikt von der Behandlung des Rechtlichkeitskriteriums trennt.

8.

Die Theorie, an die man hier erinnern kann, behandelt in dem fraglichen Punkt ein Thema, das ihr Autor so umschreibt: „[...] das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht [...] erkennen könne“.⁵ Das Kriterium selbst wird so formuliert: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“ (Ak. VI, S. 230).

Die erste Pointe, auf die es hier ankommt, ergibt sich aus dem Umstand, dass dieses Kriterium der Rechtlichkeit in dieser Theorie unmittelbar mit einem anderen Element verflochten ist: „[...] handle äußerlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne“ (Ebd., S. 231). Nun handelt es sich bei diesem Satz seiner pragmatischen Form nach offenkundig um einen Imperativ. Die eine, bescheidenere Pointe besteht hier darin, dass Kant damit einen kategorischen Imperativ *des Rechts* ins Auge fasst; die andere, gewichtigere Pointe besteht darin, dass dieser Imperativ seinem propositionalen Gehalt nach ein Kriterium zur Beurteilung und zur Erkenntnis dessen enthält, was die Rechtlichkeit einer Handlungsweise ausmacht. Gemeinsam machen die beiden Pointen darauf aufmerksam, dass von keinem Menschen gefordert werden könnte, rechtlich zu handeln, wenn nicht Hand in Hand mit dieser Forderung die Aussicht gerechtfertigt wäre, das Kriterium zu finden, mit dessen Hilfe man beurteilen

5 I. Kant: *Metaphysik der Sitten*. In: *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe = Ak.). Bd. VI. Berlin 1900ff., S. 229.

und erkennen kann, was für Handlungsweisen recht und was für welche unrecht sind. In Kants Sprache formuliert: Die Forderung nach rechtlichen Handlungsweisen kann nur dann eine Forderung der praktischen Vernunft sein, wenn in vernünftiger Weise beurteilt und erkannt werden kann, worin die Rechtlichkeit einer Handlungsweise besteht. Kant hat diesen Zusammenhang zwischen praktischen Beurteilungskriterien und der Vernünftigkeit solcher Kriterien schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* durch das treffliche Stichwort vom „Rationalismus der Urteilkraft“ pointiert.⁶

Man darf die Frage vorläufig auf sich beruhen lassen, ob, und wenn ja, wie die Anwendung des Rechtlichkeitskriteriums funktioniert. Zunächst sollte gebührend beachtet werden, dass ganz allgemein die Behandlung dieser Kriterienprobleme durch Kant über Gebühr zugunsten der Auseinandersetzung mit den Problemen der Normenbegründung vernachlässigt wird. Andererseits steht speziell Kants Rechtsphilosophie immer noch zu sehr im Schatten seiner Moralphilosophie. Diese Disproportionen innerhalb der Auseinandersetzung mit dem Ganzen von Kants Praktischer Philosophie lässt aber verkennen, dass Kants Arbeit an der Rechtsphilosophie Konsequenzen nach sich zieht, die eine Tragweite auch für die Religionsphilosophie mit sich bringen. Diese Tragweite ist deswegen bedeutsam, weil Kants Religionsphilosophie bis heute so gut wie ausschließlich im Rahmen seiner Moralphilosophie diskutiert wird. Es ist daher kurz an diesen Rahmen zu erinnern, bevor man anschließend erläutern kann, wie man diesen Rahmen mit Hilfe von Kants Rechtsphilosophie verlassen und zugunsten einer anderen, eben einer aufgeklärten Konzeption der Religion argumentieren kann.

9.

Zunächst wirft Kants Formulierung des Kriterienproblems des Rechts indirekt auch ein Licht auf eine Dimension von Kants Moralphilosophie, die ebenfalls immer wieder von neuem über Gebühr vernachlässigt wird – auf den Umstand nämlich, dass Kant ebenso ein Kriterium zur Beurteilung und zur Erkenntnis des moralisch Richtigen und Falschen ausgearbeitet hat wie ein Kriterium zur Beurteilung und Erkenntnis des rechtlich Richtigen und Falschen. Allerdings hat Kant dieses Moral-Kriterium vor den Augen der Leser seiner Publikationen in gewisser Weise versteckt. Den Ort dieses Verstecks bildet jener Kategorische Imperativ, der inzwischen schon lange zum Inhalt des höheren Bildungsbewusstseins gehört. Die ausgereifteste Fassung hat Kant diesem Imperativ im § 7 der *Kritik der praktischen Vernunft* gegeben: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann“ (Ak. V, S. 54). Auch dieser Moral-Imperativ ist durch seinen propositionalen Gehalt mit einer kriteriellen Funktion verflochten. Kant hat diese kriterielle Funktion des Moral-Imperativs erst später in seinen Ethik-Vorlesungen auf Begriffe gebracht und sie in der halb-lateinischen Schulsprache als die eines „principium der diiudication“⁷ gekennzeichnet. Es ist unter diesen Vorzeichen auch nicht mehr schwer, dieses Kriterium aus dem propositionalen Gehalt des Moral-Imperativs herauszulösen und ihm die angemessene pragmatische Form zu geben: *Die Handlung ist moralisch gut oder richtig, deren Willensmaxime jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.* Doch damit ist klar gestellt, dass auch keine moralische Forderung an irgendeinen Menschen gestellt werden kann, wenn nicht Hand in Hand damit auch ein Kriterium zur Beurteilung und Erkenntnis dessen, was moralisch gut und richtig ist, zur Verfügung gestellt werden kann. Ich lasse auch hier die Frage auf sich beruhen, ob, und wenn ja, wie dieses Kriterium funktioniert.

Man kann die Beurteilungsmethode, die mit diesem Kriterium verbunden ist, sowohl in

6 I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. V. Berlin 1900ff., S. 125.

7 I. Kant: *Moral Mrongovius*. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. XXVII 2.2. Berlin 1900ff., S. 1428.

hermeneutischer wie in formaler und in sachlicher Hinsicht in befriedigender Weise rekonstruieren.⁸ Für den Augenblick kommt es jedoch darauf an zu zeigen, dass Platons Aufgabenstellung an die Adresse der Philosophie, nach dem Kriterium des Frommen von Handlungsweisen zu suchen, in Kants Praktischer Philosophie optimal aufgehoben ist. Kant hat im Laufe seiner Arbeit an dieser Philosophie, wie die Zitate zeigen können, außerdem eingesehen, dass man das gesuchte Kriterium sogar gleichsam aufspalten kann in ein Kriterium des moralischen Charakters von Handlungsweisen und den sie leitenden Gesinnungen sowie in ein Kriterium des rechtlichen Charakters von Handlungsweisen ganz unabhängig von irgendwelchen Gesinnungen. Diese Aufspaltung in ein Moralitätskriterium und in ein Rechtlichkeitskriterium kann daher auch zum Ausgangspunkt dienen, wenn man klären möchte, wie Kant an der weiterführenden Aufgabe gearbeitet hat, die Platon im Dialog *Euthyphron* für die Philosophie ins Auge gefasst hat – die Aufgabe also zu klären, wie es sich mit den göttlichen Angelegenheiten verhält, wenn man bereits über ein Kriterium des Frommen von Handlungsweisen verfügt. Mit Blick auf Kants Praktische Philosophie lautet daher die Frage, wie es sich mit den göttlichen Angelegenheiten verhält, wenn man sowohl über ein Kriterium des moralischen Charakters von Handlungsweisen und den sie leitenden Gesinnungen wie über ein Kriterium des rechtlichen Charakters von Handlungsweisen verfügt.

10.

Die bekannteste und direkteste Antwort auf diese Frage hat Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* mit Hilfe seiner Auffassung vom Postulat des Daseins Gottes und vom Postulat der Unsterblichkeit der Seele gegeben. Dieser sog. Postulatenlehre hat Kant die Funktion einer Hilfstheorie zugedacht. Mit Hilfe dieser Theorie sollen Fragen beantwortet werden, die alleine mit Hilfe der Theorie des Kategorischen Imperativs der Moral und des entsprechenden Moralitäts-Kriteriums nicht beantwortet werden können. Man kann jedoch zeigen, dass diese Postulatenlehre mehrere verschiedenartige, unkorrigierbare Schwachstellen enthält. Denn mitten durch diese Postulatenlehre geht gleichsam ein Riss, der sie inkohärent, wenn nicht sogar inkonsistent macht. Dieser Riss stempelt sie also zu einer Theorie, in der zwei voneinander unabhängige Theorien nur scheinbar zu einer einzigen, in sich zusammenhängenden Theorie verflochten sind. Man kann jedoch zeigen, dass diese Inkohärenz die angedeuteten unkorrigierbaren Schwachstellen nach sich zieht. Gewiss hat Kant keine Signale einer gezielten Revision, Korrektur oder Verbesserung dieser Hilfstheorie seiner Moralphilosophie hinterlassen. Doch ebenso wenig hat er in der Grundlegungs-Schrift oder in der Zweiten Kritik im Mindesten signalisiert, dass er zur Zeit ihrer Ausarbeitung auch nur mit der Möglichkeit gerechnet hätte, dereinst eine Rechtsphilosophie auszuarbeiten. Doch es ist diese Rechtsphilosophie, in deren Rahmen Kant schließlich eine Konzeption des Göttlichen entwickelt, die alle Züge eines Resultats von Revisionen, Korrekturen und Verbesserungen der als unhaltbar durchschauten deistischen Postulatenlehre zeigt. Damit signalisiert Kant indessen, dass die Rechtsphilosophie das Medium ist, in dem Grenzen der Moralphilosophie sowohl sichtbar werden wie in fruchtbarer Weise überwunden werden können. Damit ändert sich aber auch die Antwort auf die Frage, welche Gestalt die göttlichen Angelegenheiten, also die Angelegenheiten der Religion annehmen, wenn das Kriterium des Frommen der menschlichen Handlungsweisen nicht ein Kriterium der Moralität, sondern ein Kriterium der Rechtlichkeit ist.

8 Vgl. hierzu vom Verf.: *Autonomie und Humanität. Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren*. In: H.-U. Baumgarten und C. Held (Hrsg.): *Systematische Ethik mit Kant*. Freiburg/München 2001, S. 82-123.

11.

Man kann der angedeuteten Inkohärenz auf die Spur kommen, wenn man an eine beliebte Typisierung von Kants Ethik anknüpft. In diesem Sinne typisiert man Kants Ethik gerne als eine Gesinnungsethik.⁹ Diese Typisierung ist zwar nicht ganz falsch, sie trifft aber nur die halbe Wahrheit. Man kann dies besonders leicht zeigen, wenn man sich an dem Moral-Imperativ bzw. an dem Moralitätskriterium orientiert, die bei dieser Typisierung im Mittelpunkt stehen. Wenn Kants Ethik eine reine Gesinnungsethik wäre, dann müsste der entsprechende Imperativ lauten: *Habe nur solche Willensmaximen, wie sie jederzeit zugleich als Prinzipien allgemeiner Gesetzgebungen gelten können!* Doch der authentische Moral-Imperativ lautet: *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann!* Wäre Kants Ethik eine reine Gesinnungsethik, dann müsste der Moral-Imperativ seinen Adressaten ausschließlich bestimmte Willensmaximen – eben bestimmte Gesinnungen – zur Pflicht machen. Der authentische Imperativ macht ihnen indessen primär bestimmte *Handlungsweisen* zur Pflicht – *Handle so, dass ...* – und er macht den moralischen Charakter der geforderten Handlungsweisen dann allerdings davon abhängig, dass diese Handlungsweisen von ihren Akteuren in einer Gesinnung praktiziert werden, deren subjektiver Gehalt mit dem objektiven, äußeren Charakter der konkreten, leibhaftigen Handlungsweise nahtlos und restlos übereinstimmt.

Wenn man nun der angedeuteten Inkohärenz in Kants sog. Postulatenlehre auf die Spur kommen möchte, dann kommt es darauf an, den radikalen, kategorialen Unterschied zwischen der Handlungskomponente und der Gesinnungskomponente dieser Moralkonzeption im Auge zu behalten. Denn diese Inkohärenz ergibt sich aus dem Umstand, dass diesen beiden Komponenten ganz verschiedenartige Funktionen zukommen, sobald Kant die Gründe entwickelt, mit deren Hilfe er das Postulat des Daseins Gottes und das Postulat der Unsterblichkeit der Seele plausibel zu machen sucht.

Die sog. Postulatenlehre Kants ist eine Hilfstheorie, auf die sich Kant angewiesen sieht, weil der Moral-Imperativ bzw. das Moralitäts-Kriterium anthropologisch gleichsam fast ganz blind sind. Kant betont in der Erörterung des Postulats des Daseins Gottes, dass der Moral-Imperativ seine Adressaten zu bestimmten Handlungsweisen und zu bestimmten Gesinnungen verpflichtet, ohne auf die *Natur* Rücksicht zu nehmen, von der die faktische Existenz dieser Adressaten abhängt (vgl. ebd., S. 224-225). Dieser Imperativ nimmt also weder auf die Natur Rücksicht, inmitten von der die Menschen leben, noch auf die Natur der konkreten, leibhaftigen Menschen selbst – kurz: Auf die Natur, von der sie selbst teilweise ein Teil sind. Die Postulatenlehre ergibt sich daher aus einem Versuch Kants, diesen Mangel auszugleichen. Zu diesem Zweck erinnert Kant an einige Elemente aus der *conditio humana*: 1.) Die Menschen können die Natur, inmitten von der sie leben, nicht aus eigener Kraft so gestalten, dass diese Natur ihren moralisch geforderten Handlungsweisen harmonisch angepasst ist;¹⁰ 2.) sie können ihre eigene leibhaftige und sinnliche Natur nicht aus eigener Kraft so gestalten, dass ihre leibhaftigen Bedürfnisse und ihre sinnlichen Neigungen, Triebe und Motive sowie ihre utilitären Interessen ihren moralisch geforderten Gesinnungen harmonisch angepasst sind; 3.) jeder Mensch strebt von Natur aus und ganz unabhängig von seinen moralischen Pflichten nach Glückseligkeit.

Die beiden anthropologisch verankerten Unfähigkeiten und das ebenso anthropologisch verankerte Glückseligkeitsstreben machen nicht nur in Kants Augen, sondern auch der Sache nach eine gründliche Revision aller traditionellen Konzeptionen vom höchsten Gut nötig. Denn eine der *conditio humana* angemessene Ethik kann sich weder leisten, das Glückseligkeitsstreben der Menschen zu vernachlässigen, noch kann sie sich leisten, die moralischen Pflichten der Menschen zu vernachlässigen,

9 Vgl. z. B. die pointierte Typisierung durch H. Köhl: *Kants Gesinnungsethik*. Berlin/New York 1990.

10 Deswegen fragt der anonyme Autor des sog. ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus im Stil einer moralischen Utopie, wie eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein muss. Vgl. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Hrsg. v. F. Rosenzweig. In: *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Philolog.-hist. Klasse, 5. Abh. Heidelberg 1917, S. 6ff.

noch kann sie sich leisten, die doppelte Unfähigkeit der Menschen zu vernachlässigen, die Natur außer ihnen und die Natur in ihnen zugunsten von optimaler Harmonie mit ihren moralischen Pflichten zu gestalten. Die fällige Revision der traditionellen Konzeptionen des höchsten Guts hat daher drei Angelpunkte: 1.) Das höchste Gut kann nicht in der Glückseligkeit allein bestehen, weil sonst die unabdingbare Erfüllung der moralischen Verpflichtungen vernachlässigt würde; 2.) das höchste Gut kann aber auch nicht alleine in der Reinheit der moralischen Gesinnung und in der Ausschließlichkeit moralisch richtiger Handlungsweisen und Gesinnungen bestehen, weil die Menschen in ihrem Streben nach dem höchsten Gut und in ihrem gleichzeitigen Streben nach Glückseligkeit damit maßlos überfordert wären. Sollen die Menschen daher in ihrem Streben nach dem höchsten Gut in moralischer Hinsicht weder überfordert noch zu Organisatoren eines im günstigsten Fall amoralischen, utilitären Glückseligkeitsstreben degradiert werden, dann kann das höchste Gut nur in der Verbindung der Glückseligkeit mit der *Tugend* bestehen, also mit jener subjektiven Haltung einer individuellen Person, in der diese sich in erkennbarer Weise um eine Festigkeit der moralischen Reinheit ihrer Gesinnungen bemüht.

12.

Dennoch ist die Diskrepanz zwischen dem Grad der Tugendfähigkeit der konkreten, leibhaftigen Menschen und der moralisch gebotenen Reinheit ihrer Gesinnungen erfahrungsgemäß so unveränderlich groß, dass jeder Mensch mit Blick auf die Welt, in der er von seinem natürlichen Anfang bis zu seinem natürlichen Ende lebt, keinen zureichenden Grund für die Berechtigung der Hoffnung finden kann, jemals ausschließlich gänzlich rein moralische Gesinnungen hegen zu können – also Gesinnungen, die von keinerlei glückseligkeitsorientierten Neigungen, Trieben, Bedürfnissen oder sonstigen Motiven durchkreuzt wären. Wenn die moralischen Verpflichtungen den Menschen jedoch von der praktischen Vernunft angesonnen werden, dann muss ihnen diese praktische Vernunft auch zureichende Gründe für die Berechtigung der Hoffnung zur Verfügung stellen, dass es gleichwohl möglich ist, eine solche moralisch reine Gesinnung zu entwickeln. Den einzigen praktisch zureichenden Grund für die Berechtigung dieser Hoffnung sieht Kant in der Berechtigung des Glaubens an die Unsterblichkeit jenes Wesenskerns des Menschen, den er in der Sprache der Tradition „Seele“ nennt. Nur wenn der Glaube berechtigt ist, dass dieser Wesenskern nicht sterblich ist, sondern, wie Kant sagt, „in einem ins Unendliche gehenden Progressus“ (Ebd., S. 220) die moralische Reinheit seiner Gesinnungen entwickeln kann, hat jeder Mensch einen praktisch zureichenden Grund für die Berechtigung der Hoffnung, dass nach seinem leibhaftigen Tod wenigstens seine Seele der moralischen Reinheit der Gesinnungen, zu der jeder Mensch verpflichtet ist, unaufhörlich näher kommen kann.

Kurz: Die moralischen Verpflichtungen des Menschen mit ihren obligatorischen Gesinnungen sind in dieser Konzeption des höchsten Guts nur dann in vernünftiger praktischer Form mit der *conditio humana* verträglich, wenn jeder Mensch den Glauben hegen darf, dass seine Seele unsterblich ist. Die Unsterblichkeit seiner Seele ist in diesem Sinne ein in praktischer Hinsicht vernünftiges Postulat jedes Menschen.

Kant macht allerdings sogleich darauf aufmerksam, dass die praktische Vernünftigkeit dieses Postulats noch nicht ausreicht, um plausibel zu machen, dass eine Pflichten-Ethik, eine deontische Ethik des Kantischen Typs zu einer der *conditio humana* angemessenen Ethik wird. Dieses Ungenügen liegt ausschließlich daran, dass bei einem unendlichen Progressus der postmortalen Existenz der Seele eines Menschen nach dessen leibhaftigem Ende eine Stelle gleichsam unbesetzt bleiben würde, die im irdischen Leben jeder einzelne Mensch selbst mit Hilfe des Kriteriums der Moralität einnimmt – die Stelle des moralischen Richters. In der postmortalen Existenzphase der Seele würde also die Stelle dessen unbesetzt bleiben, der *erkennen und gerecht beurteilen* kann, was es mit dem moralischen Format

ihrer Gesinnungen und was es mit dem Fortschritt der moralischen Reinheit ihrer Gesinnungen auf sich hat. Diese kognitive Aufgabe wird sogar noch kompliziert. Denn eine der *conditio humana* angemessene Ethik muss ebenso im Blick auf das Glückseligkeitsstreben der Menschen, wenn es nicht von Anfang bis Ende unter einem moralischen Defizit leiden soll, nach dem Kriterium für den Anteil suchen, den auch dieses Glücksstreben in einer praktisch vernünftigen Form am höchsten Gut gerade dann haben können muss, wenn die Seele unsterblich ist.

Für dieses Kriterium schlägt Kant zwei Komponenten vor. Die eine Komponente besteht in einem relativ selbstständigen Proportionalitäts- bzw. Angemessenheitskriterium. Es besagt, dass jeder Mensch in dem Maß – und nur in dem Maß – eines Anteils an der Glückseligkeit würdig ist, in dem es ihm mit Hilfe seiner Seele gelungen ist, seine moralischen Pflichten mit so reiner Gesinnung zu erfüllen, wie es ihm individuell möglich ist – also tugendhaft zu sein. Die zweite Komponente dieses Kriteriums ist in unserem Problemzusammenhang ausschlaggebend. Denn es muss eine Instanz geben, die nicht nur das leibhaftige Leben jedes einzelnen Menschen, sondern auch den postmortalen unendlichen Progressus jeder individuellen Seele im Licht eben dieses Proportionalitäts- bzw. Angemessenheitskriteriums so überwachen kann, dass sie erkennen und in gerechter Weise beurteilen kann, welches Anteils an der Glückseligkeit dieser Mensch angesichts des Grades seiner Tugend würdig ist. Diese Instanz tauft Kant auf den traditionellen Namen Gottes und argumentiert analog wie im Fall des Unsterblichkeitspostulats: Die moralischen Verpflichtungen des Menschen mit ihren obligatorischen Gesinnungen sind mit dem Anteil seines Glückseligkeitsstrebens am höchsten Gut nur dann in vernünftiger Weise verträglich, wenn er berechtigterweise glauben darf, dass es eine göttliche Instanz gibt, die richtig erkennen und gerecht beurteilen kann, welches Maßes an Glückseligkeit jeder einzelne Mensch durch seinen irdischen Lebenswandel und durch die postmortale Existenz seiner Seele würdig ist. Zur richtigen Erkenntnis dieses *Maßes* gehört die *höchste Intelligenz*; zur gerechten Beurteilung dieses *Anteils* gehört die *höchste Gerechtigkeit*; höchste Intelligenz und höchste Gerechtigkeit bilden gemeinsam die *Weisheit* dieser Instanz, also Gottes (vgl. ebd., S. 236).

13.

Damit ist das Material gesammelt, das man braucht, um die angedeuteten Schwachstellen klären zu können, die sich aus der Inkohärenz der Postulatenlehre ergeben, aber deren Inkohärenz auch erst sichtbar machen. Die erste Schwachstelle zeigt sich in dem Umstand, dass Kant das höchste Gut nur um den Preis eines systematischen Widerspruchs so konzipieren kann, wie er es im Rahmen der Postulatenlehre tut. Denn er instrumentalisiert die von ihm geradezu anti-utilitaristisch konzipierte Moral in diesem Rahmen in utilitaristischer Form: Sie wird in den Dienst an dem Zweck gestellt, jedem Menschen das Maß an Glückseligkeit einzutragen, dessen er sich mit Hilfe der moralisch integren Gesinnungen als würdig erweist, die prä mortal seine moralisch richtigen Handlungsweisen begleiten und die postmortal von seiner Seele entwickelt werden. Gewiss wird dadurch weder der nicht-utilitaristische Moral-Imperativ noch das in ihm enthaltene nicht-utilitaristische Kriterium zur Beurteilung des moralischen Formats von Handlungsweisen und von Gesinnungen in ein utilitaristisches Gegenstück gleichsam umgedreht. Es wird indessen das moralische Format der Handlungsweisen und vor allem der Gesinnungen des Ganzen eines jeden individuellen menschlichen Lebens sogar über den Tod hinaus in den Dienst der Erfüllung des Glückseligkeitsstrebens gestellt. Der Name des höchsten Guts kann nicht gut verschleiern, dass auf diese Weise eine nicht-utilitäre Moral auf diese Weise in utilitärer Form zugunsten der Erfüllung des Glückseligkeitsstrebens instrumentalisiert wird.

Die zweite systematische Schwachstelle, die Kant seiner Praktischen Philosophie durch die innere Gestaltung der Postulatenlehre einhandelt, zeigt sich in der besonderen Form eines blinden Flecks.

Dieser blinde Fleck ist der Preis für eine Inkonsequenz Kants. Bei dieser Inkonsequenz handelt es sich zunächst um ein einzelnes, ganz bestimmtes Element des Gottes-Postulats. Dennoch wirft es einen weiteren Schatten auf die ganze Postulatenlehre. Den neuralgischen Punkt bildet hier das Kriterium der Proportionalität, mit dessen Hilfe der Grad erkannt und beurteilt werden können soll, in dem ein einzelner Mensch auf Grund seines Tugendgrades der Glückseligkeit würdig ist. Denn bei genauerem Hinsehen bilden sowohl dieses Kriterium wie die Formen des Gebrauchs, die der postulierte Gott von ihm in irgendeinem Einzelfall Gebrauch machen würde, ein absolutes Geheimnis. Ein solches Kriterium wird ja gar nicht formuliert, sondern – und zwar genau wie die Existenz des Gottes – ausschließlich *postuliert*. Sowohl das Kriterium selbst wie die Formen seines Gebrauchs bleiben auch im Licht der Postulatenlehre in der absolut geheimnisvollen Obhut des postulierten Gottes. Sie bleiben in der postulierten Intelligenz und in der postulierten Gerechtigkeit des postulierten Gottes verborgen. Kein Mensch vermag daher den Grad seiner Glückseligkeitswürdigkeit auch nur im Mindesten zu erkennen und gerecht zu beurteilen. Die göttlichen Angelegenheiten, von denen der Platonische Sokrates im *Euthyphron* spricht, bleiben in diesem Rahmen ein absolutes Geheimnis des postulierten Gottes.

Das ist zunächst einmal deswegen bemerkenswert, weil Kant mit Hilfe der Postulatenlehre eigentlich dafür zu sorgen sucht, dass die von ihm entwickelte Pflichten-Ethik gerade auch der *conditio humana* besser Rechnung tragen kann als ohne ihre Hilfe. Dennoch werden im Rahmen dieser Postulatenlehre gerade die kognitiven Fähigkeiten der Menschen auf unüberwindbare Grenzen hin durchleuchtet, und zwar gerade ihre kognitiven Fähigkeiten zur *praktischen* Einsicht – also zur moralischen und zur rechtlichen Einsicht. Doch Kants Arbeit an der Klärung der *Kriterien* der Moralität und der Rechtlichkeit – in der Sprache von Platons *Euthyphron* also an den Kriterien des Frommen – soll selbstverständlich gerade zur Aufklärung über die kognitiven Fähigkeiten der Menschen zur praktischen Einsicht beitragen.

Angesichts dieses Befundes ergeben sich drei skeptische Fragen, die man an Kants Ethik und an seine Postulatenlehre richten kann: 1.) Ist der Preis zu hoch, den man entrichten muss, wenn man in Kauf nimmt, dass man die Menschen für blind halten muss, wenn es um die richtige Erkenntnis und die gerechte Beurteilung des Grades ihres Anteils am höchsten Gut geht? 2.) Ist es angesichts des sachlichen Gehalts von Kants ganzer Praktischer Philosophie überhaupt zwingend, diesen Preis in Kauf zu nehmen? 3.) Enthält Kants Praktische Philosophie vielleicht doch wesentliche Elemente, die erlauben, diesen Preis zu vermeiden, und die seiner Ethik dennoch eine Möglichkeit eröffnen, der *conditio humana* gerecht zu werden, insbesondere sowohl den kognitiven Fähigkeiten des Menschen zur praktischen Einsicht und seinem Streben nach dem höchsten Gut?

Diese Fragen sind weder müßig noch zielen sie an der Richtung vorbei, in der Kant selbst innerhalb der Praktischen Philosophie an religionsphilosophischen Fragen gearbeitet hat. Kant hat sogar selbst noch innerhalb der Zweiten Kritik einen systematischen Wink gegeben, der in dieselbe Richtung weist wie diese drei skeptischen Fragen. Denn im letzten Abschnitt der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft*, in deren buchtechnischem Mittelpunkt ja die Postulatenlehre entwickelt wird, erkundigt sich Kant ausgerechnet nach „der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen“ (Ebd., S. 236f.).¹¹ Es ist nicht nur in Kants Kontext, sondern auch der Sache nach klar, dass dem Menschen das Vermögen zur Erkenntnis des Grades, mit dem er der Glückseligkeit würdig ist, versagt ist. Umso aufschlussreicher ist es zu sehen, dass und wie Kant es der „unerforschliche[n] Weisheit, durch die wir existieren“ (Ebd., S. 266), zuzuschreiben versucht, dass uns dieses praktische Erkenntnisvermögen versagt ist:

11 Zu der leitenden Orientierungsfunktion, die dem Thema der Bestimmung des Menschen im Ganzen von Kants Philosophie zukommt vgl. neuerdings die weit ausgreifenden Erörterungen von R. Brandt: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg 2007.

„Also *möchte* es auch hier *wohl* damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, dass die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ“ (Ebd.).

So respektabel die persönliche Haltung Kants sein mag, die sich in dieser optionalen Formulierung („möchte ...wohl“) ausspricht, so wenig kann sie doch verschleiern, dass Kant jedenfalls in diesem Kontext die Reichweite des Vermögens der Menschen zur praktischen Erkenntnis in den Grad ihrer Tugendhaftigkeit hinter der Reichweite ihres Bedürfnisses nach dieser praktischen Erkenntnis – also auch nach der Erkenntnis des Grades ihrer Glückseligkeitswürdigkeit – zurückbleibt. Vor allem verrät Kants Formulierung mit ihrem optionalen Modus in unüberhörbarer Weise ein Bewusstsein mangelhafter Gründe für die Berechtigung der Überzeugung, dass es zu einer ‚der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen‘ gehört, wenn ihm die kognitiven Fähigkeiten zur praktischen Erkenntnis des jeweiligen Grades seiner Tugendhaftigkeit versagt sind.

Doch das Bewusstsein dieses Rationalitätsmangels führt trotz des von Kant bekundeten persönlichen, deistisch gestimmten Respekts für anthropologische Grenzen der Fähigkeit zu praktischer Einsicht nicht zwangsläufig zu einem resignativen Verzicht auf weitere Untersuchungen der Frage nach der ‚der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen‘. Dieses Bewusstsein eröffnet vielmehr umgekehrt auch die Option, einer solchen Proportion zumindest probeweise auch noch unter anderen Aspekten als denen nachzuforschen, von denen die Postulatenlehre geleitet ist. Es ist nun einmal die Frage, ob das Bedürfnis nach praktischer Erkenntnis nicht von Anfang an unnötigerweise überspannt wird, indem es auf den Grad zielt, mit dem ein Mensch der Glückseligkeit würdig ist. Damit wird zwar offensichtlich auch noch einmal die ganze Konzeption des höchsten Gutes in Frage gestellt. Doch die produktive Kernfrage, für die Kants Bewusstsein eines Rationalitätsmangels der Postulatenlehre eine Option eröffnet, lautet nun einmal, ob eine Konzeption des höchsten Gutes möglich ist, die die Fähigkeiten des Menschen zur praktischen Einsicht durch das Bedürfnis nach Teilhabe an dem so konzipierten höchsten Gut *nicht* überspannt. Denn Kant hat die von ihm gemachte Voraussetzung niemals revidiert, dass „[...] die menschliche Natur zum höchsten Gut zu streben bestimmt ist“ (Ak. V, S. 146), doch ebenso wenig die von ihm daraus gewonnene Konsequenz, „[...] so muss auch das Maß ihrer Erkenntnisvermögen, vornehmlich ihr Verhältnis unter einander, als zu diesem Zweck schicklich angenommen werden“ (Ebd., S. 146). Diese kognitive Schicklichkeit der menschlichen Natur für das Streben nach dem höchsten Gut ist die kognitive „[...] Vollkommenheit in *praktischer* Bedeutung“ (Ebd., S. 40, Kants Hervorhebung) und insofern, „[...] als *Beschaffenheit* des Menschen, folglich innere, [...] nichts anderes als *Talent* und, was dieses stärkt und ergänzt, *Geschicklichkeit*“ (Ebd., Kants Hervorhebungen). Die Frage, ob eine Konzeption des höchsten Gutes möglich ist, die das Talent des Menschen zur praktischen Einsicht durch das Bedürfnis nach Teilhabe an dem so konzipierten höchsten Gut nicht überspannt, zielt daher auf eine Fortsetzung der Dialektik der praktischen Vernunft (Ebd., S. 107ff.) mit anderen Mitteln.

14.

Den günstigsten Ausgangspunkt für einen Leitfaden zu Kants Antwort auf diese Frage bildet die angedeutete Inkohärenz, wenn nicht sogar Inkonsistenz der Postulatenlehre. Diese Inkohärenz schleicht sich in die Postulatenlehre dadurch gleichsam ein, dass Kant der Gesinnungskomponente der Moral für die Erlangung des höchsten Gutes in diesem Rahmen ein Gewicht einräumt, das geradezu inkommensurabel mit dem Gewicht ist, das er ihr außerhalb der Postulatenlehre beimisst. Denn außerhalb der Postulatenlehre sind es ausschließlich die konkreten, leibhaftigen *Handlungen*, die

konkreten, leibhaftigen *Verhaltensweisen* der Menschen, wodurch sie zur Erlangung des höchsten Gutes beitragen können. Im Blick auf die Frage, „*wie* ist das höchste Gut *praktisch* möglich?“ (Ebd., S. 203, Hervorhebungen R. E.), charakterisiert Kant selbst das höchste Gut als „ein *praktisches* Gut, *d.i.* was *durch Handlung* möglich ist“ (Ebd., S. 204), und betont sogar noch einmal ausdrücklich, dass „die *Handlungen*, die darauf abzielen, das höchste Gut *wirklich* zu machen, zur *Sinnenwelt* gehören“ (Ebd., S. 215, Hervorhebung R.E.).

Damit hat Kant aber unabhängig von der Postulatenlehre klargestellt, dass die konkreten, leibhaftigen Handlungsweisen der Menschen, sofern sie dem Kriterium der Moralität genügen, die einzigen Bedingungen der *praktischen Verwirklichung* des höchsten Guts bilden. Doch ohne die geringste Kohärenz – und fast im Widerspruch – mit dieser unmissverständlichen Auffassung misst Kant in der Postulatenlehre den praktischen Gesinnungen, sofern diese dem Kriterium der Moralität genügen, den Rang von notwendigen Bedingungen zur Erlangung des höchsten Guts bei. Die einzige Rechtfertigung für den Versuch, der mit der Postulatenlehre in diese Inkohärenz mündet, liefert Kant mit dem Gedanken, dass seine Pflichtenethik auf eine Hilfstheorie angewiesen sei, durch die sie in den eben diskutierten Punkten mit der *conditio humana* in eine möglichst große Konformität gebracht werden kann. Die nicht-skeptische, konstruktive Frage an Kants Praktische Philosophie lautet daher, ob, und wenn ja, wie eine solche Konformität ohne die inkohärente, wenn nicht sogar inkonsistente Hilfe der Postulatenlehre sichtbar gemacht werden kann, also auch ohne dass man sich die erörterten Schwachstellen einhandelt, positiv gewendet also so, dass eine kognitive Fähigkeit des Menschen zur praktischen Einsicht zum Zuge kommt, nämlich richtig zu erkennen und gerecht zu beurteilen, in welchem Grad sie jeweils Anteil am höchsten Gut haben, ohne eine solche praktische Erkenntnis und Beurteilung dem undurchdringlichen Geheimnis der postulierten Weisheit eines postulierten Gottes vorzubehalten.

15.

Kant hat bei genauerem Hinsehen alle Antworten auf alle gestellten Fragen selbst gegeben. Er hat lediglich nicht ausdrücklich gesagt, dass diese Antworten aus Revisionen, Korrekturen bzw. Verbesserungen von systematischen Mängeln hervorgegangen sind, wie er sie seiner Praktischen Philosophie durch die Postulatenlehre eingehandelt hat. Man kann diese Mängel und ihre Korrekturen zunächst nach dem Schema der einfachen Buchführung registrieren. Denn alle Ergebnisse dieser Revisionen, Korrekturen und Verbesserungen finden sich in einer kleinen Abhandlung, die Kant in seine allerletzte Publikation aus dem Jahr 1798 integriert hat, und zwar unter der Frage, „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei“.¹²

Die Bilanz wird bereits mit dieser Frage umrissen. Denn dem postulierten unendlichen postmortalen Fortschritt der individuellen Seele des individuellen Menschen steht hier der beständige Fortschritt des ganzen menschlichen Geschlechts zum Besseren während seiner irdischen Geschichte gegenüber. Und dem, was Kant im Rückblick selbst als „ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung“ (Ak. VII, S. 91) charakterisiert, steht das gegenüber, was wiederum Kant selbst als „Vermehrung der Produkte [...] der Legalität in pflichtgemäßen Handlungen“ (Ebd.) charakterisiert. Mit diesem Posten in der Bilanz ist aber viel mehr gewonnen als nur eine Alternative zum Fortschritt in der moralischen Reinheit der Gesinnungen. Denn bei dieser Alternative handelt es sich bei genauem Hinsehen um ein Kriterium, und zwar um ein Maßkriterium des praktischen Fortschritts: Das Menschengeschlecht macht in dem Maß praktische Fortschritte, in dem die Menge der Produkte der Legalität unter den Menschen wächst. Die richtige Erkenntnis und die gerechte Beurteilung des

12 I. Kant: *Der Streit der Fakultäten*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. VII. Berlin 1900ff., S.79.

Mengenwachstums der legalen Handlungsweisen der Menschen ist nun einmal eine Angelegenheit von empirischen rechtlichen und rechtspolitischen Beobachtungen und Untersuchungen, wie sie prinzipiell in endlich vielen Schritten abgeschlossen werden können. Dagegen ist die Aufgabe, den Grad der moralischen Reinheit der Gesinnung auch nur eines einzigen Menschen richtig zu erkennen und gerecht zu beurteilen, eine Aufgabe, der – wie Kant in der Postulatenlehre ja gerade argumentiert – nur die postulierte Weisheit des postulierten Gottes in einer höchst geheimnisvollen Weise gewachsen wäre.

Damit ist Kant der erste Schritt gelungen, der zu einer systematischen Verbesserung seiner Theorie des höchsten Gutes führt: Er hat gezeigt, wie die Menschen das Maß des Fortschritts, den ihr Geschlecht im ganzen in der Geschichte jeweils macht, in einer methodisch kontrollierbaren Weise erkennen und gerecht beurteilen können.

Eine zweite Modifikation, die Kant mit diesem Schritt verbindet, betrifft die Konzeption des höchsten Gutes, dem das Menschengeschlecht in dieser Form von Fortschritt näher kommt. Denn mit dieser Form des Fortschritts sind die Menschen auf einem Weg, den Kant als den Weg „zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden“ (Ak. VI, S. 335) charakterisiert. Bei diesem Frieden handelt es sich um den Rechtsfrieden, und zwar um den rechtlichen Frieden zwischen allen individuellen Menschen und Bürgern ebenso wie zwischen allen individuellen Staaten oder politischen Gemeinwesen. Dieses Gut hat deswegen einen politischen Charakter, weil es ohne die Rechtspolitik, also ohne die interne Gesetzgebung und ohne die exekutive Amtsausübung in der republikanischen Regierungsform in allen Staaten oder Gemeinwesen auf der Erde nicht erreicht werden kann (vgl. ebd., S. 354-55). In einer Vorarbeit zu seiner Abhandlung über diese Form des Fortschritts fasst Kant sogar einen unmittelbaren Bedingungs Zusammenhang zwischen der Rechtlichkeit der Handlungs- und Verhaltensweisen und dem Glück des individuellen Menschen ins Auge, nämlich „ein rechtliches und somit glückliches Mitglied des gemeinen Wesens während dem Leben“¹³ zu sein.

16.

Wenn man den Beitrag richtig einschätzen möchte, den dieses Maßkriterium des Fortschritts des Menschengeschlechts zur Aufklärung über die Religion leistet, dann ist es wichtig, dass man zunächst einem nahe liegenden rechtspositivistischen Missverständnis vorbeugt. Denn wenn Kant hier den Gedanken der Vermehrung der Produkte der Legalität in den Mittelpunkt stellt, dann legt ein inzwischen traditionell gewordener Sprachgebrauch das Missverständnis nahe, als wenn unter dieser Legalität diejenigen Handlungsweisen der Bürger zu verstehen seien, die mit den jeweils in einem Staat geltenden positiven Gesetzen konform sind. Doch nichts wäre im Sinne von Kants Theorie abwegiger als diese Interpretation. In Kants Theorie ist die Legalität vielmehr nichts anderes als die Konformität sowohl mit dem Kriterium der Rechtlichkeit wie mit dem Kriterium der Moralität – aber gleichsam abzüglich der *Gesinnungen* der handelnden Bürger. Die Produkte der Legalität, von denen Kants Maßkriterium des Fortschritts spricht, empfangen daher ihre zentrale produktive Orientierung daher durch das Kriterium der Rechtlichkeit. Mit dem Moralitätskriterium müssen die Handlungsweisen, die Produkte der Legalität sind, indessen in einer indirekten Form konform sein. Diese indirekte Konformität wird sowohl durch den kategorischen Imperativ der Rechtlichkeit (vgl. Ak. VI, S. 231) wie durch das nicht-imperativische Kriterium der Rechtlichkeit (vgl. Ak. VI, S. 230) direkt thematisiert. Denn beide machen die Rechtlichkeit einer Handlungsweise davon abhängig, dass sie bzw. ihre Maxime bzw. die Freiheit der Willkür eines jeden ‚mit der Freiheit von jedermann zusammen bestehen‘ kann. Diese spezielle notwendige Bedingung der Verträglichkeit mit der Freiheit von jedermann bildet

13 I. Kant: *Opus postumum. Zweite Hälfte*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. XXII. Berlin 1900ff., S. 426.. Berlin 1900ff., S.79.

deswegen den Knotenpunkt, in dem die Rechtlichkeit mit dem Moralitätskriterium – sei es in seiner imperativischen oder in seiner propositionalistischen Form – verflochten ist, weil das Moralitätskriterium eine doppelte kognitive Funktion hat: Es hat eine kriterielle Funktion nicht nur im Blick auf den moralischen Charakter von Handlungsweisen und Gesinnungen, es hat in der Form einer „ratio cognoscendi der Freiheit“ (Ak. V, S. 4), ebenso die kognitive Funktion eines Kriteriums, mit dessen Hilfe jeder die Tatsache erkennen kann, dass er frei ist, wenn er vermöge seiner praktischen Vernunft sowohl eine Quelle wie ein Adressat des kategorischen Imperativs der Moralität ist. Die Produkte der Legalität müssen daher mit der Freiheit ihrer Urheber *in dem und nur in dem Sinne* verträglich sein, in dem ihnen diese Freiheit durch das Kriterium der Moralität erschlossen wird.

Kant hat gelegentlich sogar selbst eine Verlegenheit ins Auge gefasst, in die man geraten kann, wenn man eine praktische Grundsituation des Menschen ins Auge fasst, in der es mit Blick auf seine Bestimmung ausschließlich auf seine konkreten, leibhaftigen Handlungsweisen, aber nicht auf seine Gesinnung ankommt: „Aber ich weis nicht, warum ich bloß zum Handeln da sein soll“.¹⁴ Er hat daher eine teilweise kognitive und teilweise emotional-praktische Bedingung umrissen, von deren Erfüllung der Mensch einen Ausweg aus dieser Verlegenheit erwarten darf: Es „muss etwas seyn, was ihm [...] zur Leitung dienen und Muth geben kann“ (Ak. XVIII, R 6310, S. 606). Welche Tragweite Kants Maßkriterium des Fortschritts mit sich bringt, kann man daher erst dann richtig abschätzen, wenn man beachtet, dass und wie Kant dieses Maßkriterium mit jenem anderen Kriterium verflochten hat, das nicht nur in kognitiver Hinsicht ‚zur Leitung dienen‘ kann, sondern dessen richtiger Gebrauch unter entsprechenden Umständen auch in emotional-praktischer Hinsicht ‚Mut geben‘ kann. Denn bevor man das Maß eines solchen Fortschritts erkennen und beurteilen kann, muss man erkennen und beurteilen können, ob überhaupt ein Fortschritt dieses legalistischen Typs eingetreten ist. Mit seinem zweiten Kriterium tritt Kant sogar noch einen Schritt hinter die geschichtliche Situation zurück, in der ein allererster Fortschritt dieses Typs verzeichnet werden könnte. Denn dieses Kriterium ist auf die geschichtliche Situation abgestimmt, in der zum ersten Mal ein zuverlässiges *prognostisches Indiz*, ein von ihm so genanntes „Geschichtszeichen“ (Ak. VII, S. 84f.) dafür auftaucht, dass das menschliche Geschlecht den Weg dieses Typs von Fortschritt gehen wird, also dem höchsten politischen Gut – wie minimal auch immer – näher kommen wird. Von diesem geschichtsdiagnostischen Kriterium muss daher schon aus formalen Gründen zweierlei verlangt werden: 1.) Es muss ein *empirisch ermittelbares*, geschichtliches Phänomen umreißen (vgl. ebd. S. 91 f.), dem die Rolle eines Indikators für den zukünftigen Beginn des Mengenwachstums der Produkte der Legalität zufällt; und 2.) muss der umrissene Indikator darüber hinaus in so *spezifizierender* Form auf die praktischen und die kognitiven Fähigkeiten des Menschengeschlechts verweisen, dass diese durch den indizierten Fortschritt und dessen Ziel nicht nur nicht prinzipiell überfordert werden, sondern so orientiert werden, dass ihnen auch der Mut vermittelt wird, zugunsten des Fortschritts in Richtung auf dieses Ziel praktisch zu werden.

Diesen Indikator bilden im Licht von Kants geschichtsdiagnostischem Kriterium der „Enthusiasmus“ (Ebd., S.85f.) und die „allgemeine [...] und uneigennützig [...] Theilnehmung“ (Ebd., S. 87), mit der „das äußere, zuschauende Publicum [...] ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung sympathisierte“ (Ebd.), während die „Revolution eines gestreichten Volkes, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, [...] doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiel verwickelt sind), eine *Theilnehmung* dem Wunsche nach [findet], [...] deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann“ (Ebd., S. 85). Es ist daher „bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen *öffentlich* verrät [..., ...] aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen

14 I. Kant: *Handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. XVIII, R 6820. Berlin 1900ff., S. 548.

Charakter desselben wenigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen lässt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht“ (Ebd.). Diese moralische Anlage hat für jedes Volk zwei Dimensionen: „erstens die des *Rechts*, [...] sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt; zweitens die des *Zwecks* (*der zugleich Pflicht ist*), dass diejenige Verfassung eines Volkes allein an sich *rechtlich* und moralisch gut sei, [...] welche keine andere als die republikanische Verfassung [...] sein kann“ (Ebd., S. 85-86). Denn ein „mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll [...] keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine solche, in welcher dieses mit gesetzgebend ist“ (Ebd., S. 86).

17.

Nun sind Kants Weg zu dieser rechtspolitischen Theorie des geschichtlichen Fortschritts und die Kernargumente dieser Theorie schon seit längerem vorzüglich analysiert worden.¹⁵ Doch das Recht des Volkes auf eine republikanische Verfassung und auf seine damit verbundene parlamentarische Mitregierung (vgl. Ak. VI, S. 322) sowie auf seine damit ebenfalls verbundene Pflicht, mit Mitteln der öffentlichen Meinung auf eine entsprechende republikanische und parlamentarische Reform „von oben herab“ (Ak. VII, S. 92) hinzuwirken, bilden für Kant weit darüber hinaus den Ausgangspunkt für eine Revision seiner Konzeption dessen, was bei Platon die ‚göttlichen Angelegenheiten‘ (*τὰ θεία*) sind. Diese Revision kündigt sich vordergründig in dem Umstand an, dass er die traditionelle Sprache der Religion und des religiösen Kultus – und sogar der christlichen Soteriologie – verwendet, wenn er das Gewicht charakterisiert, das der republikanischen Verfassung mit Blick auf das höchste politische Gut zufällt:

„So wie man sonst der sichtbaren Kirche eine unsichtbare (als ihr Urbild) zum Grunde legte mit der Überschrift: außer der Kirche ist kein Heil: so sagt man jetzt mit Recht vom politischen Zustande der Staaten und Völker: außer der Republik ist kein Heil“¹⁶.

Von dem „Recht der Menschen“ (Ak. VII, S. 86) wiederum, das den Anspruch der Mitglieder eines Volkes auf eine republikanische Verfassung rechtfertigt, sagt Kant in diesem Sinne, „dieses ist ein Heiligthum, [...] welches keine Regierung, so wohlthätig sie auch immer sein mag, antasten darf“ (Ebd.).¹⁷

Unmittelbar und ausführlich wird die Gottes-Frage von Kant in den nicht für eine Veröffentlichung bestimmten Aufzeichnungen erörtert, die er unmittelbar in den Jahren nach der Publikation seiner definitiven Fortschrittstheorie niedergeschrieben hat und die in den zwei Konvoluten des *Opus postumum* enthalten sind.¹⁸ Die eine dieser Erörterungen knüpft unmittelbar an Beobachtungen revolutionärer politischer Situationen an:

„Es ist merkwürdig, dass wen es im Volcke mehr aber noch in einem Staate gesetz und ordnungsgemäß zugeht man nicht auf das Daseyn einer Gottheit im Weltlauf Bezug nimmt, [...]

15 Vgl. K. Reich: *Einleitung des Herausgebers*. In: I. Kant: *Der Streit der Fakultäten*. Auf Grund des Textes der Berliner Akademie-Ausgabe mit einer Einleitung und Registern neu hrsg. v. K. Reich. Hamburg 1959, bes. S. XV-XXIV.

16 I. Kant: *Reflexionen zur Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. XIX, Refl. 8076. Berlin 1900ff., S. 603.

17 Wenn man sich der Skizze der Säkularisierung des Staates anschließt, die E.-W. Böckenförde: *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München 2007, entwirft, dann markieren diese Erörterungen Kants, wenn schon nicht den politikgeschichtlichen, so doch zumindest den Reflexionszenit dieser Entwicklung – durch die *Sakralisierung* sowohl des Rechts des Menschen und des Bürgers wie der republikanischen Staatsverfassung und der repräsentativ-demokratischen Legitimität der Regierung in einem solchen Staatswesen.

18 Vgl. jedoch auch schon die rechtstheologische Überlegung: „[...] das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das *Recht der Menschen* [...] dies[er] Augapfel Gottes [...]“. I. Kant: *Zum ewigen Frieden*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. VIII. Berlin 1900ff., S. 352, Kants Hervorhebung.

dagegen wen von der herrschenden Menge alles rechtswiedrig gewaltthätig und mit Greuelthaten über einander geworfen wird man die Gottheit aufruft (postulirt) [...] *Also* ist es die moralisch/practische Vernunft in *Rechtsverhältnissen* [...] welche das Daseyn Gottes *postuliert*“ (Ak. XXII, S. 109-110, Hervorhebungen R.E.).

In diesem Kontext beginnt Kant offensichtlich, an einer radikalen Revision der Lehre vom Postulat des Daseins Gottes zu arbeiten. Diese Radikalisierung hat sich in Reflexionen niedergeschlagen, die eine Folge von konsequenten Schritten markieren. Zunächst fragt er, „ob Religion ohne Voraussetzung des Daseins Gottes möglich ist“ (Ebd., S. 130). Diese Frage hat indessen von Anfang an eine ganz andere thematische Zielrichtung als sie durch die Postulatenlehre der Zweiten Kritik vorgegeben ist. Denn sie thematisiert weder positiv noch negativ das postulierte Dasein einer postulierten weisen Instanz. Sie orientiert sich vielmehr an der imperativischen Form der kategorischen Imperative der Moralität und der Rechtlichkeit, indem sie auf den ontologischen Status des Subjekts solcher Imperative zielt: „Gott ist das Subjekt des categorischen Imperativs der Pflichten“¹⁹. Im Licht dieser Konzeption gelangt Kant zunächst zur Verwerfung einer externalistischen Substanz-Ontotheologie²⁰: „Dieses gebietende Wesen ist nicht außer dem Mensch als vom Menschen unterschiedene Substanz“ (Ak. XXI, S. 21). Er kommt sodann zu dem positiven quasi-heuristischen Zwischenergebnis: „Gott kann nur in uns gesucht werden“ (Ebd., S. 150), und formuliert das erste definitive Ergebnis dieser Suche als einen Fund, wie er aus einer immanentistischen Substanz-Ontotheologie der Seele hervorgeht: „Es ist ein Gott in der Seele des Menschen“ (Ak. XXII, S. 120). Doch auch diese Konzeption ist wegen irreführender Implikationen der Rede von einer in-sein-Relation und dem Gottes-Fundament einer solchen Relation immer noch mit unsachgemäßen substanz-ontotheologischen Implikationen belastet. Kant neutralisiert solche Implikationen endgültig durch die Einsicht: „Gott ist nicht eine Substanz“ (Ebd., S. 108). Von hier aus ist es daher nur noch ein kleiner Schritt zu der radikalen formalen und anti-ontotheologischen Einsicht: „[Religion] zu haben wird nicht der Begriff von Gott und noch weniger das Postulat ‚Es ist ein Gott‘ gefordert“ (Ak. XXI, S. 81). Diese Einsicht schlägt sich in einem unscheinbaren, vordergründig scheinbar bloß grammatischen Umstand nieder: Man kann den Inhalt der entsprechenden Religion in sachgemäßer Form nicht mehr in gegenständlicher, in verdinglichender oder in substantialer Form mit Hilfe des Namens „Gott“ thematisieren; man kann ihn nur noch in attributiver Form mit Hilfe des Adjektivs „göttlich“ thematisieren. Kant hat den Inhalt dieser Religion daher in diesem Sinne mit drei Formeln umschrieben, die einander der Sache nach ergänzen: 1.) „Der Begriff der Religion ist [...] dem Menschen bloß ein Prinzip der *Beurteilung* aller seiner Pflichten *als* göttlicher Gebote“ (Ak. VI, S. 440); 2.) „Religion ist das *Erkenntnis* des Menschen von seinen Pflichten *als* göttlichen Geboten“ (Ak. XIX, R 8104, S. 646); und 3.) „Das Prinzip der *Befolgung* aller Pflichten *als* Göttlicher Gebote ist Religion“ (Ak. XXII, S. 111, Hervorhebungen R.E.).²¹

Beurteilung, Erkenntnis und Befolgung aller durch kategorische Imperative aufgegebenen Pflichten als Inhalte göttlicher Gebote machen demnach den sowohl kognitiven wie praktischen Charakter der dem Menschen möglichen Religion aus. Dabei verweisen die Beurteilung und die Erkenntnis dieser Pflichten als göttlicher Gebote offenbar speziell auf die *kognitive*, ihre Befolgung als göttlicher Gebote ebenso offenkundig auf die *praktische* Dimension. Doch nicht weniger offenkundig ist, dass man solche Pflichten dann und nur dann *als* göttliche Gebote *befolgen* kann, wenn man sie zuvor als solche *beurteilt und erkannt* hat. Damit gibt Kant in unmissverständlicher Weise zu verstehen, dass sogar der Weg der Religion durch eine kognitive Dimension führt – jedenfalls insofern, als die Religion einen praktischen

19 I. Kant: *Opus postumum. Erste Hälfte*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. XXI. Berlin 1900ff., S. 22.

20 Zu Kants terminologischer Rede von der Ontotheologie vgl. I. Kant: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. XXVIII, 2,2. Berlin 1900ff, S. 155ff., 1249ff.

21 Die attributionslogische Konzeption des Göttlichen im Kontrast zur substanz-ontotheologischen Konzeption Gottes wird in der Kant-Forschung selten thematisiert, vgl. hierzu jedoch C. Bickmann: *Der Streit um das Göttliche im Begriff. Christliche und islamische Wege im Ausgang von Platon und Aristoteles*. In: R. Yousefi u.a. (Hrsg.): *Wege der Philosophie*. Nordhausen 2006, S. 197-223.

Kern hat, der in unbedingten moralischen und rechtlichen Verpflichtungen besteht, wie sie Wesen wie den Menschen von kategorischen Imperativen sowohl erschlossen wie auferlegt werden. Kant hat immer wieder zu verstehen gegeben, dass der göttliche Charakter der Gebote, die durch kategorische Imperative auferlegt werden – also sowohl durch den Imperativ der Moralität wie durch den Imperativ der Rechtlichkeit –, mit dem *intelligiblen Charakter* zusammenhängt, der solchen Geboten eigen ist.²² Denn in methodischer Hinsicht ist der kognitive Typus des intelligiblen Charakters an die Bedingung gebunden, dass man ihn und seinen typischen Träger nur mit Hilfe von nicht-empirischen, *formalen* Methoden ermitteln, beurteilen und erkennen kann.²³

Doch gerade in methodischer Hinsicht wird Kants attributionslogische Konzeption des Göttlichen wichtig. Denn er macht von dieser Konzeption geradezu punktgenau an den argumentativen Stellen Gebrauch, an denen man mit den Fragen, die die Konzeption der intelligiblen Fakten standardgemäß hervorruft, an prinzipielle methodische Grenzen stößt. Fakten rufen nun einmal geradezu standardgemäß die Frage nach ihrer Erklärung auf den Plan. Doch bei Fakten, die im Blick auf die Modi ihrer kognitiven Zugänglichkeit durch intelligente Charaktere ausgezeichnet sind, verhält es sich ganz anders: Sie sind „[...] schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärlich [...]“ (Ak. V, S. 43).²⁴ Will man diese empirische und vernunft-theoretische Nicht-Erklärbarkeit intelligibler Fakten durch ein positives Reduktionsmodell wenigstens kompensieren, dann bleibt in der Tradition, in der Kant lebt, nur noch ein einziges Modell übrig, das auch in Kants Zwei-Welten-Modell einer intelligiblen und einer sensiblen Welt weiterlebt. Denn intelligente Fakten sind dann – in der biblischen Sprache – ‚nicht von dieser Welt‘. Mit Blick auf die entsprechende andere Welt kann man den Ursprung solcher intelligiblen Fakten – also vor allem des Faktums, des Sittengesetzes – in derselben Sprache nur noch mit Gott identifizieren. Dieses theistische Ursprungsmodell ist indessen im Licht von Kants Verwerfung nicht nur jeglicher Substanz-Ontotheologie, sondern auch jeder praktisch fundierten Postulatenkonzeption Gottes nicht mehr haltbar. An ihre Stelle tritt die attributionslogische Konzeption der Göttlichkeit der intelligiblen praktischen Fakten – also vor allem des Faktums des Sittengesetzes.

18.

Die Folge der Schritte, durch die Kant nicht nur jede Substanz-Ontotheologie, sondern auch das moraltheologische Argument zugunsten des praktischen Postulats der Existenz Gottes aus der Zweiten Kritik verwirft, ist damit noch nicht an ihr Ende gelangt. Im Rückblick auf das Wechselspiel und das Widerspiel der substanz-ontotheologischen Konzeptionen Gottes – einschließlich der Postulatenlehre – und auf seine eigene Reduktion aller dieser Konzeptionen auf eine attributionslogische Konzeption der Göttlichkeit der kategorischen Imperative der Moralität und der Rechtlichkeit hat Kant eine metakritische, formale Reflexion auf alle derartigen Konzeptionen angestellt: „[...] in practischer Rücksicht ist es völlig einerley ob man die Göttlichkeit des Gebots in der menschlichen Vernunft oder auch einer solchen Person [Gottes, R.E.] zum Grunde legt weil der Unterschied *mehr eine Phraseologie* als eine das Erkenntnis erweiternde Lehre ist“ (Ak. XXI, S. 28, S. 28, Hervorhebung R.E.). Nun gehört es

22 Die Konzeption der intelligiblen Charaktere wird eingeführt in: I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 538-58, B 566-86; für die Praktische Philosophie wird sie systematisch fruchtbar gemacht in: I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 45f., 49-50, 87f., 94f., 105ff.; hier verbindet Kant sie leider zum Nachteil der Beurteilung ihrer Tragfähigkeit mit der irritierenden quasi-Metaphorik der zwei Welten, deren Bewohner der Mensch demnach ist, anstatt an ihrem erkenntnistheoretischen Kerngedanken festzuhalten, dass der Mensch sowohl intelligente Charaktere wie nicht-intelligible, sinnlich-empirische Charaktere erkennen kann; vgl. hierzu auch R. Enskat: *Moralität und Nützlichkeit. Rezension von: G. Patzig: Gesammelte Schriften I. Grundlagen der Ethik, II. Angewandte Ethik*. Göttingen 1993ff., in: *Philosophische Rundschau* 44 (2/1977), S. 152-66, bes. S.157-59.

23 Zu den methodischen, prozeduralen Formen dieses Ermitteln, Beurteilens und Erkennens im Anschluss an den kategorischen Imperativ der Moralität vgl. R. Enskat 2001, bes. S. 94-121.

24 Vgl. auch I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A 557, B 585.

zwar zu den klassischen Gedanken von Kants Praktischer Philosophie, dass diese „[...] gar auf keine [...] Erweiterung der Erkenntnis zum Übersinnlichen hinausgehe“ (Ak. V, S. 6). Dennoch ist es gerade unter Aspekten der Religionsphilosophie sowie im Rückblick auf die Geschichte der Ontotheologie und auf die Geschichte der unter den Vorzeichen dieser Ontotheologie verlaufenen Religionspolitik alles andere als ein phraseologischer Unterschied, ob man Gott mit dem Subjekt kategorischer Imperative identifiziert oder nicht, ob man das Subjekt kategorischer Imperative mit der menschlichen Vernunft identifiziert oder nicht und ob man kategorischen Imperativen das Attribut der Göttlichkeit attestiert oder nicht. Es ist angesichts der europaweiten religionspolitischen Zensur von Kants Lebenszeit (vgl. Ak. VII, S. 5-11) auch nicht ganz unerheblich, dass Kant solche Alternativen ausschließlich in nicht zur Veröffentlichung bestimmten Aufzeichnungen seiner allerletzten Lebensjahre erörtert.

Gleichwohl gehört die Erörterung solcher Alternativen – und vielleicht sogar die Erörterung gerade dieser Alternativen – zu jener Aufklärung *über* die Religion, die Kant in seiner Schrift zur *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*²⁵ mit der aktuellsten Aufgabe der Aufklärung nicht nur seiner Zeit identifiziert (vgl. Ak. VIII, S. 40ff.). Doch mit dieser sowohl religionsphilosophischen wie religionspolitischen und religionshistorischen Diagnose bildet Kants Aufklärungs-Schrift von 1784 auch den programmatischen Auftakt zu seiner eigenen, geradezu planmäßig wahrgenommenen Beteiligung an der Anstrengung, die diese Aufklärung über die Religion nötig macht. Die Postulatenlehre der Zweiten Kritik dokumentiert 1787 – wie der Rückblick vor allem von den unpublizierten Aufzeichnungen des *Opus postumum* zeigt – lediglich eine erste Etappe auf dem Weg, der mit dieser Anstrengung verbunden ist. Die moralhermeneutischen Analysen der Bibel in den Untersuchungen über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793 bilden ihrem buchtechnischen Umfang nach sowie mit Blick auf den Grad ihrer Eindringlichkeit, aber nicht zuletzt im Blick auf die geschichtliche, die europäische und die seelische Tragweite und Tiefenwirkung des im Neuen Testament dokumentierten Christentums zweifellos den Höhepunkt dieser öffentlichen Anstrengung Kants. Und noch im letzten systematischen Werk Kants, in der *Metaphysik der Sitten* von 1797, wird wenigstens beiläufig die attributionslogische Konzeption der Göttlichkeit der (unbedingten) Pflichten exponiert (vgl. Ak. VI, S. S. 487ff.).

Kants Bemühungen um die Aufklärung über die Religion berühren indessen auch in seinen letzten kleineren, traktatförmigen Publikationen zur Praktischen Philosophie diese attributionslogische Schlüsselkonzeption. Doch hier geht Kant gelegentlich sogar innerhalb dieser Konzeption noch einmal einen geradezu radikalierenden Schritt über die Konzeption der Göttlichkeit der unbedingten Pflichten hinaus. Denn hier spricht Kant öffentlich sogar schon davon, dass das kognitive Verhältnis des Menschen zu den von kategorischen Imperativen erschlossenen (unbedingten) Pflichten „[...] ihm eine Tiefe göttlicher *Anlagen* [eröffnet]“.²⁶ Mit der Thematisierung dieser Anlagen verweist Kant indessen auf eine noch zentralere Dimension des Göttlichen als er es mit der Thematisierung der Göttlichkeit der unbedingten Pflichten tut. Denn bei diesen ‚tiefen göttlichen Anlagen‘ handelt es sich um nichts anderes als um die in jedem Menschen als Menschen angelegten subjektiven kognitiven und praktischen *Vermögen*, die ihm schon von Hause aus *die Beurteilung, die Erkenntnis und die Befolgung* der unbedingten – also der ‚göttlichen‘ – moralischen und rechtlichen Pflichten ermöglichen. Mit dieser Form der Attribuierung der Göttlichkeit signalisiert Kant daher nicht nur eine subtile Distanzierung von den letzten traditionellen Zügen einer am Dekalog orientierten Konzeption der Göttlichkeit unbedingter sittlicher Gebote. Vor allem macht er durch einen nur allzu konsequenten reduktionistischen Schritt darauf aufmerksam, dass Gebote, die göttlichen Charakter haben, das

25 I. Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. VIII. Berlin 1900ff., S.33-42.

26 I. Kant: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. VIII. Berlin 1900ff., S. 287, Hervorhebung R. E.

Bewusstsein des Menschen als ihren genuinen Adressaten gar nicht erreichen könnten, wenn in ihm nicht spezifische Vermögen angelegt wären, die ihm die Erkenntnis, Beurteilung und Befolgung solcher Gebote ermöglichen und einen göttlichen Charakter haben.

Doch die göttlichen kognitiven *Vermögen* des Menschen – also seine Vermögen zur Beurteilung und zur Erkenntnis unbedingter moralischer und rechtlicher Pflichten – und das praktische Vermögen zur Befolgung solcher Pflichten – seine „Freiheit als ein[...] Vermögen[...] absoluter Spontaneität“ (Ak. V, S. 48) – sind in demselben Sinne göttlich, in dem diese Pflichten selbst göttlich sind: Auch sie sind ‚schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfang unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärlich‘ – also auch nicht aus der stammesgeschichtlichen, aus der embryonalen oder aus einer sonstigen natürlichen oder soziopsychischen Entwicklung.²⁷ Die Ausstattung des Menschen mit diesen Vermögen gehört zu jenen intelligiblen Fakten, die einer empirisch-theoretischen Erklärung nicht fähig sind. Sie können zwar mit Hilfe des kategorischen Imperativs und seiner kognitiven Funktionen als ‚principium der diiudication‘ unbedingter Pflichten und als ‚ratio cognoscendi der Freiheit‘ in ihrer Eigenart als intelligible Fakten *ermittelt* werden. Aber auch ihr Ursprung ist, wenn man denn ein Analogon zu einer Erklärung in einer in Kants Tradition vertrauten Sprache wenigstens evozieren möchte, ‚nicht von dieser Welt‘. Ihr Ursprung liegt daher, wie Kant dessen Verortung gerne umschreibt, ebenfalls in jener ‚intelligiblen Welt‘, in der er in derselben Sprache auch den Gott verortet, der dem Menschen im Sinne dieser Analog-Erklärung mit diesen Vermögen begabt hat. Zwar hat auch der Mensch in dieser analogischen Welt einen Ort. Doch während der evozierte Gott diese analogische Welt restlos erfüllt, bewohnt der Mensch außerdem auch noch die – allerdings nicht weniger analogische – ‚sensible Welt‘.

Am überzeugendsten wird der göttliche Charakter der kognitiven und der praktischen moralischen Vermögen des Menschen indessen durch deren Analogie zu bestimmten Vermögen des evozierten Gottes verständlich: 1. Der *Allmacht* dieses Gottes (vgl. Ak. V, S. 131) analog ist die Freiheit als ein Vermögen absoluter Spontaneität, allerdings in dem auf das menschliche Maß beschränkten Sinne, dass dies das Vermögen ist, Maximen und den ihnen entsprechenden Handlungsweisen einen moralischen und einen rechtlichen *Charakter aufzuprägen*; 2. der *Weisheit* dieses Gottes (vgl. ebd.) entspricht das im Licht der Dijudicationsfunktion des moralischen und des rechtlichen kategorischen Imperativs zum Zuge kommende Vermögen, den moralischen und den rechtlichen Charakter von Maximen und den ihnen entsprechenden Handlungsweisen zu *beurteilen* und zu *erkennen*; 3. der *Gerechtigkeit* dieses Gottes (vgl. ebd.) sind diese beiden Vermögen *in ihrem Zusammenhang* analog, weil nur die so beurteilten, erkannten und praktizierten Maximen und Handlungsweisen *der praktischen Angewiesenheit aller Menschen* auf Moral und Recht *gerecht* werden.

Kants radikalster Schritt in der Religionsphilosophie ist daher durch die Entdeckung bestimmt, dass die basalsten innerweltlichen Elemente, die einer attributionslogischen Charakterisierung durch Göttlichkeit fähig sind, die Vermögen des Menschen zur Beurteilung, Erkenntnis und Befolgung unbedingter moralischer und rechtlicher Pflichten sind. Soweit zum Theismus – aber auch zum Deismus – eine positive Ontotheologie gehört, zeichnet sich an diesem Punkt von Kants Überlegungen

27 Ich stimme mit dem Stufenmodell überein, das G. Damschen u. D. Schönecker: *In dubio pro embryone. Neue Argumente zum moralischen Status menschlicher Embryonen*. In: dies. (Hrsg.): *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und Contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*. Berlin/New York 2003, S. 187-267, bes. S. 226-27, konzipieren, um den dispositionellen Möglichkeiten des Menschen gerecht zu werden: Vermögen sind die basalen, dem Menschen seit der vollendeten Verschmelzung der Vorkerne inhärenten dispositionellen Möglichkeiten; aus ihnen entwickeln sich sowohl durch die systemische Entwicklung der Stammzelle inmitten des mütterlichen Organismus, durch mütterliche bzw. elterliche und soziale Formen der Obhut vor und nach der Geburt sowie durch physisch-motorische, durch sensorische und durch emotionale Auseinandersetzung mit Lebensumständen und Widerfahrnissen nach der Geburt die *Fähigkeiten* (und Fertigkeiten), von denen ihre Inhaber nach und nach lernen, immer differenzierter und erfolgsträchtiger Gebrauch zu machen. Mit Hilfe des Modells von Damschen/Schönecker, das bislang vor allem die Fähigkeiten zum *Handeln* berücksichtigt, können und sollten die für die Moral nicht weniger wichtigen Fähigkeiten zur praktischen *Einsicht* allerdings ebenfalls noch berücksichtigt werden.

eine a-theistische Konzeption des Göttlichen und der Religion ab.

Epilog

Wenn man in Kants Arbeit an den Kriterien des Moralischen und des Rechtlichen eine Fortsetzung von Platons Anstrengungen im *Euthyphron* sieht, das Desiderat eines *praktischen Kriteriums* des Frommen plausibel zu machen, dann gewinnt im Licht des attributionslogischen Kerns von Kants später Religionsphilosophie des Göttlichen auch Sokrates' offenkundige attributionslogische Konzentration im *Euthyphron* auf das Göttliche eine zusätzliche Bedeutsamkeit. Diese Bedeutsamkeit gewinnt sogar den Rang eines religionsphilosophischen Brennpunkts, wenn Platon in seinem Alterswerk der *Nomoi* den das Gespräch leitenden Athener den Konsens der Gesprächspartner über die Seele aussprechen lässt, dass sie das göttlichste unter allen Dingen sei (τὴν ψυχὴν [...] θεϊότατόν στιν πάντων, Nom. 966 d9-e1). Gewiss braucht man die Unterschiede zwischen den methodischen Funktionen nicht zu verkennen, die diesen Konzeptionen des Göttlichen im Zuge der Anstrengungen der beiden Denker zukommen. In Platons Kontext gehört das Göttlichkeitsmaximum der Seele zu den Gründen, die geeignet sind, den Glauben an die Götter zu begünstigen (vgl. Nom. 966 e1ff.). Kant scheint indessen im Blick auf die göttlichen Anlagen in den ‚Tiefen der menschlichen Seele‘²⁸ auf dem Weg zu einer atheistischen Konzeption des Göttlichen und der Religion – also auch des Frommen – zu sein. Wie immer man die hier sich abzeichnenden Alternativen auflösen kann – die Alternativen, ob Religion durch Aufklärung überflüssig wird oder ob sie trotz Aufklärung möglich oder aber sogar nötig ist, sind so lange falsch gestellt, wie die Aufklärung *über* die Religion nicht auch auf dem thematischen und dem methodischen Niveau von Platon und von Kant einsichtig gemacht hat, welche Konzeption des Göttlichen, des Gottes bzw. der Götter sowohl aus praktischen wie aus vernünftigen Gründen – wenn überhaupt – die beste ist.

28 Von ‚Tiefen der menschlichen Seele‘ spricht Kant ganz unbeschadet seiner Verwerfung der Substanzontologie der Seele (vgl. sog. Paralogismus-Kapitel) an der Schlüsselstelle *Kritik der reinen Vernunft*, A 141, B 180-81.