

Veröffentlicht in: *Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie*
(Münster, 30. März bis 2. April 2014)
Herausgegeben von Albrecht Beutel und Martha Nooke
Tübingen 2016, S. 409-424.
[Colloquia historica et theologica, Bd. 2]

/409/ **Das Naturrecht der Atheisten.**

Zur Debatte um die Begründung eines säkularen Naturrechts in der deutschen Aufklärungsphilosophie¹

Dieter Hüning (Universität Trier)

1. Tugendhafte Atheisten? Nicht nur in China?

Das Thema dieses Beitrags ist das sog. „Naturrecht des Atheisten“ („*ius naturae athei*“)², eine Variante der Begründung der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes, die von Christian Wolff und einigen seiner Schüler entwickelt worden ist. Zu klären sind die folgenden Fragen: was ist unter einem Naturrecht für Atheisten zu verstehen ist, warum ist eine solche Konzeption in der deutschen Aufklärungsphilosophie entwickelt worden und wie verhält sich diese Begründungsvariante zur Religion bzw. zur theologischen Begründung des Naturrechts.³

/410/ Die Entstehung eines spezifischen Naturrechts der Atheisten ist eine Antwort auf die Frage nach den Geltungsgründen des natürlichen bzw. moralischen Gesetzes.

¹ Die hier vorgestellten Überlegungen knüpfen an eine frühere einschlägige Publikation an: D. HÜNING, Die Grenzen der Toleranz und die Rechtsstellung der Atheisten. Der Streit um die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes in der neuzeitlichen Naturrechtslehre. – In: L. DANNEBERG / S. POTT / J. SCHÖNERT UND FR. VOLLHARDT (Hrsg.), *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus, 2002, S. 219-273. Dominik Recknagel (Halle/a. d. S.) danke ich für die Übermittlung seines noch unveröffentlichten Aufsatzes über „Der Atheist und das Naturrecht. Erkenntnis und Verbindlichkeit des Naturrechts bei Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier“. Erscheint in: Andrea Allerkamp/Dagmar Mirbach (Hg.): *Schönes Denken. Baumgarten im Spannungsfeld von Ästhetik, Metaphysik und Recht* [= Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, hrsg. von Josef Früchtel und Maria Moog-Grünewald, Sonderheft 15], Hamburg 2016. Sabrina Schneider (Trier) danke ich für die kritische Durchsicht des Textes.

² Das Stichwort findet sich bei A. G. BAUMGARTEN, *Initia philosophiæ practicæ*, 1760, § 71 (wieder abgedruckt in KANT, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. XIX, S. 35).

³ Für Wolff umfaßt das *ius naturae* die Gesamtheit der praktischen Philosophie, der Begriff des Naturrechts wird deshalb nicht – wie bei den Thomasianern – auf die erzwingbaren Pflichten gegen andere eingeschränkt. In *dieser* Hinsicht ist Wolffs Naturrechtsdenken mit demjenigen Pufendorfs verwandt, vgl. hierzu die Bemerkungen von M. SCATTOLA, S. 240-2. Meiers Recht der Natur hat jedoch die thomasianische Differenzierung und Einschränkung des naturrechtlichen Regelungsbereich übernommen. Meier definiert das Naturrecht folgendermaßen: „Es wird demnach, in dem Rechte der Natur, bloß die Frage abgehandelt: zu was für einem freyen Verhalten ein einzelner Mensch den andern zu zwingen berechtigt ist, wenn keiner ein Oberherr des andern ist, und wenn er auch überdies durch keine besondere Gesellschaft mit ihm in Verbindung steht“ (G. F. MEIER, *Recht der Natur*, 1767, § 1).

Diese Antwort richtet sich gegen die bei den meisten Naturrechtslehrern und Moralphilosophen des 17. Jahrhunderts verbreitete Auffassung, dass der Glaube an Gott eine notwendige Bedingung der Begründung der Moral im allgemeinen sowie der subjektiven Moralität im besonderen sei und dass es deshalb für Atheisten keine validen Begriffe von Verbindlichkeit geben könne. Wer den Glauben an Gott aufgibt, der gibt damit – so die gängige, u. a. von Pufendorf⁴ und Locke⁵ vertretene Auffassung – auch die Möglichkeit auf, als ein der Verpflichtung fähiges Rechtssubjekt anerkannt zu werden. Der Glaube an Gott bzw. an die göttliche Gerechtigkeit und Strafgerichtsbarkeit erschien ihnen als unverzichtbare Voraussetzung für die Begründung der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes. Man sieht sogleich, dass nach dieser Voraussetzung der göttliche Wille das Prinzip allen möglichen Rechts und aller möglichen Verbindlichkeit darstellt und der Atheismus aus diesem Grunde mit der Aufhebung der Moralität insgesamt identifiziert wird. Dieser behaupteten Strafwürdigkeit des Atheismus liegt also ein *Moralprinzip* zugrunde, nach welchem alle Gesetzlichkeit menschlicher Freiheit den Grund ihrer Möglichkeit in der Androhung ewiger Strafen bzw. der Verheißung ewiger Belohnungen hat, durch die Gott die Befolgung des natürlichen Gesetzes bzw. die Abweichung von ihm sanktioniert hat. Diejenigen also, welche die Strafbarkeit des Atheismus behaupten, behaupten damit zugleich, daß Menschen nur insofern rechtsfähig sind, als sie sich bedingungslos dem Willen Gottes unterworfen haben. Mit anderen Worten: nach diesem Moralprinzip sind Atheisten tendenziell *rechtlos*.

Die von Pufendorf und anderen Naturrechtslehren geteilte These vom letztlich transzendenten Fundament der Verbindlichkeit wurde bereits einige Jahre /411/ nach dem Erscheinen von Pufendorfs Hauptwerk *De jure naturae et gentium* in Frage gestellt. Es war Pierre Bayle, der in seiner Schrift *Pensées diverses sur la comète*⁶ die These aufgestellt hatte, daß 1) der Glaube nicht der entscheidende Faktor der individuellen Moralität sei, und daß 2) sehr wohl eine Gesellschaft von Atheisten Bestand haben

⁴ S. PUFENDORF, *Officio hominis et civis secundum legem naturalem*, ed. G. S. TREUER, 1734, I, cap. 4, § 9: „ut dum nemo in alterius fide [...] solidam fiduciam collocare posset, singuli perpetuo metu & suspicionibus anxii viverent, ne ab aliis deciperentur, aut læderentur. Sed & tam imperantes quam subjecti parum proclives futuri essent ad præclara & gloriosa opera patrandæ. [...] Cum enim sine religione nulla quoque futura foret conscientia, non facile esset occulta ejusmodi scelera deprehendere; quippe quæ plerumque per inquietudinem conscientiæ, & terrores, in exteriora indicia erumpentes, prodantur. Unde adparet, quantopere intersit generis humani, atheismo omnes vias, ne invalescat, præcludere.“

⁵ J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. NIDDITCH, 1975, I, 3, § 6 (69): „the true ground of Morality [...] can only be the Will and Law of God, who sees Men in the dark, has in his Hand Rewards and Punishments, and Power enough to call to account the Proudest Offender“. Im seinem Toleranzbrief erklärt Locke ausdrücklich, dass seine Toleranzforderung sich nicht auf Atheisten (ebensowenig auf Katholiken) erstreckt: „Those are not at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though even in thought, dissolves all“, J. LOCKE, *Ein Brief über Toleranz*, hrsg. von J. EBBINGHAUS, 1966, 94.

⁶ P. BAYLE, *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de Décembre MDCLXXX*, in: Ders.: *Œuvres diverses, tome troisième*, Den Haag 1727, Reprint Hildesheim 1966.

könnte. Bayle stellt damit die von Pufendorf und von der christlichen Apologetik behauptete Nützlichkeit der Religion für das Bestehen des Staates in Frage.⁷

Bayles Kritik des Christentums und seine Ausführungen über die mögliche Moralität der Atheisten war in Verbindung mit dem „*etiamsi daremus*“ des Hugo Grotius folgenreich für die weiteren Diskussionen um die Rechtsstellung der Atheisten im 18. Jahrhundert. Die in unserem Zusammenhang wichtigste dieser Folgen ist der Versuch einer Neubegründung der Verbindlichkeit durch Christian Wolff. Seine praktische Philosophie ist in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse, und zwar nicht nur, weil wir hier in Halle sind, wo Wolff mit seiner Prorektoratsrede *De sinarum philosophia practica*⁸ im Jahre 1721 selbst zum Opfer einer theologischen Polemik wurde, in deren Zentrum v. a. der Vorwurf der „Atheisterei“ und der Aufhebung der natürlichen Verbindlichkeit stand.⁹

Vielmehr ist diese Rede deshalb für uns von Bedeutung, weil sie durch ihre – zumindest partielle – Absage an die theonome Moral einen wesentlichen Fortschritt im Hinblick auf die Aufstellung einer autonomen Moralphilosophie darstellt und die darin entwickelten Überlegungen zu einer theologiefreien Begründung der Verbindlichkeit der *lex naturalis* für die Ausbildung eines Naturrechts für Atheisten in der Wolffschen Schule den Ausgangspunkt bildete. Wolff bekämpfte die v. a. von Pufendorf vertretene voluntaristische Konzeption der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes als eines Befehls Gottes. Eine /412/ besondere Pointe gewinnt Wolffs Polemik durch den Vorwurf, daß Pufendorfs moralpositivistische Position selber der Amoralität der Atheisten Vorschub leiste.¹⁰ Gerade Pufendorfs systematische Verbindung des Begriffs der Verbindlichkeit mit dem Willen Gottes mache es den Atheisten leicht, mit dem Glauben an Gott auch alle natürliche Verbindlichkeit aufzuheben.¹¹ Aus diesem

⁷ Vgl. S. ZURBUCHEN: Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau, 1991, 125 ff.; M. POTT, Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik, 1992, 157 ff.

⁸ CH. WOLFF, *Oratio de sinarum philosophia practica*/Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, lateinisch-deutsch, hrsg. von Michael Albrecht, 1985. Zur Interpretation der Wolffschen Rede vgl. H.-M. GERLACH, Christian Wolffs „Rede von der Sittenlehre der Sineser“ (1721) oder vom wahren philosophischen Erkennen zum rechten moralischen Handeln, in: Erich Donnert (Hrsg.), Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt. Bd. 2: Frühmoderne, 1997, 87-95; G. SAUDER, Vollkommenheit. Christian Wolffs Rede über die Sittenlehre der Sineser, in: F. GRUNERT / Fr. VOLLHARDT (Hrsg.), Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag, hrsg. von Frank Grunert/Friedrich Vollhardt, 1988, 317-333.

⁹ Zu den Hintergründen von Wolffs Vertreibung aus Halle vgl. A. BEUTEL, Causa Wolffiana. Die Vertreibung Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen Halleschem Pietismus und Aufklärungsphilosophie, in: Ders., Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus, 2007, 125-169.

¹⁰ Vgl. hierzu G. HARTUNG, Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Oblitatio vom 17. bis 20. Jahrhundert, ²1999, 132.

¹¹ Wolff, *Phil. pract. univ.* I, 2, § 245: „*Lex naturæ subsistit etiam in hypothesi impossibili athei; hoc est, ex eo, quod atheus ponit non dari Deum, minime sequitur, non dari legem naturæ.* Etenim *lex naturæ* ponitur posita hominis rerumque natura atque essentia (§ 136) & ejus obligatio rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque essentia atque natura habet (§ 143). Quamobrem etsi atheus neget dari Deum (§ 411. part II, Theol. nat.); non tamen ideo negare potest, hanc esse hominis rerumque essentiam, quam independenter a cogitatione Dei cognoscimus. Admittere igitur tenetur legem naturæ, stante hypothesi impia, consequenter *Lex naturæ* subsistit etiam in hypothesi impossibili athei. Nimirum non valet consequentia, si atheus ita argumentetur: Non datur

Grunde steht im Zentrum der Bekämpfung des Atheismus bei Wolff nicht die Auseinandersetzung über die Existenz Gottes, sondern die Zurückweisung der amoralischen Konsequenzen, die der Atheist möglicherweise aus seinem Unglauben ziehen will. So erklärt Wolff in seiner *Philosophia practica universalis*, daß die Geltung des natürlichen Gesetzes und nicht die Existenz Gottes das eigentliche Zentrum des verbindlichkeitstheoretischen Streits mit den Atheisten darstellt.¹² Wolff mußte deshalb ein massives Interesse daran haben nachzuweisen, dass die Leugnung der Existenz Gottes nicht mit Notwendigkeit zur Leugnung der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes führt.¹³ Im Rahmen der von ihm initiierten Widerlegung der voluntaristischen Begründung des Naturrechts entstand in der Wolffschen Schule die Konzeption eines Naturrechts für Atheisten.

Wenden wir uns nun Wolffs Prorektoratsrede zu, die Wolff bei der Übergabe des Prorektorats an seinen Nachfolger vor den versammelten Akademikern in Halle im Juli 1721 zu halten hatte. Das Thema der Festrede war – wie schon erwähnt – die praktische Philosophie der Chinesen. Wolff entwickelt in seiner Rede unter Rückgriff auf die chinesische Philosophie bzw. auf das, was er dafür hielt, die Grundposition seiner praktischen Philosophie, wobei er selbst erklärt, daß er ursprünglich die „sapiencia Sinensis“ gar nicht gekannt¹⁴ habe und seine Grundpositionen in der praktischen Philosophie ganz unabhängig von der Kenntnis dieser „Weisheit“ schon in seiner Leipziger Dissertation über die *Philosophia practica universalis* aus dem Jahre 1703 und in späteren Schriften, als er nach eigenen Angaben ein „judicium maturius majusque acumen adeptus“¹⁵ erlangt habe, die Grundlagen seiner moralphilosophischen Lehren gelegt. Allerdings verschweigt Wolff an dieser Stelle, daß Leibniz seine Frühschrift von 1703 einer massiven, aber richtungsweisenden Kritik unterzogen hatte. Wolff war nämlich ursprünglich dem von Pufendorf und Thomasius vorgezeichneten Weg der Begründung der Moralphilosophie gefolgt, was Leibnizens

Deus. Ergo non datur lex naturae, seu nulla datur obligatio ad actiones alias committendas, alios vero omittendas, nisi quae a lege humana venit. [...] Non nego, dari atheos, qui negant legis naturalis existentiam; sed ratio, cur negant, non desumitur ab impia eorum hypothesisi, si rem curatius spectes [...].“

¹² WOLFF, Phil. pract. univ. I § 245 nota: „Non nego, dari atheos, qui negant legis naturalis existentiam; sed ratio, cur negent, non desumitur ab impia eorum hypothesisi, si rem curatius spectes; verum ex alio errore, quem communem habent cum aliis Deum profitentibus, quod nulla detur obligatio naturalis ex ipsa hominis essentia atque natura manans, nec moraliter malum quidpiam sit bonum, nisi a superiore praecipatur, neque moraliter malum, nisi a superiore prohibeatur, consequenter bonum vel malum demum quid fieri superioris voluntate, nec nos obligari posse nisi ejusdem voluntate. Patet itaque atheis potius patrocinari eos, qui obligationem naturalem tollunt, nec hominem obligatum esse volunt nisi Dei voluntate, atque contendunt, si non detur Deus, nec dari legem naturæ. Quando igitur cum atheo, qui legis naturalis existentiam in dubiam vocat, disceptandum, non opus est, ut eam ante de existentia Dei convicas, quam cum eo in arenam descendas.“

¹³ CH. WOLFF, *Philosophia practica universalis* I, 1738, § 245: „Lex naturæ subsistit etiam in hypothesisi impossibili athei; hoc est, ex eo, quod atheus ponit non dari Deum, minime sequitur, non dari legem naturæ“.

¹⁴ WOLFF, *Oratio* (s. Anm. 8), 46.

¹⁵ AaO, 48.

massive Kritik hervorgerufen hatte.¹⁶

Seine unabhängig von der Kenntnis der chinesischen Lehren feststehende Überzeugung umfaßt folgende Aspekte, die grundlegend für Wolffs intellektualistische Auffassung der Moralphilosophie sind,

1. daß die Ausübung der Tugend von der Ausbildung des Verstandes, von der „intellectus cultura“ abhängt,
2. daß die Tugend somit im Geist (mens) ihr Zuhause hat und deshalb ihre Zurückführung auf „ex consuetudine“ bzw. „[ex] metu superioris“,
3. daß dies der ‚lapis Lydius‘ (Probierstein) aller moralischen Wahrheiten darstellt.¹⁷

Wolff versucht zunächst die Rolle, die Konfuzius in der chinesischen Philosophie gespielt hat, seinen Zuhörern näher zu erläutern. Nach Wolff ist Konfuzius nicht der Urheber der chinesischen Philosophie, die vielmehr auf die „alten“, d. h. vorkonfuzianischen Kaiser und Könige zurückgeht. Konfuzius habe deshalb nichts neues erfunden, sondern „Altes erneuert“, obgleich man in seinen Schriften „die echten Grundsätze der chinesischen Weisheit“ finden kann (45). Insbesondere fordert Konfuzius,

„ut primo omnium loco ratio probe exolatur, cum ad distinctam boni mali que cognitionem pervenire debeat, absque metu superioris ac sine spe praemii ab eodem obtinendi virtuti operam daturus“.¹⁸

Konfuzius spielt also eine zentrale Rolle, weil er China durch die ‚göttliche Vorsehung‘ zu einem Zeitpunkt geschenkt wurde, als chinesische Staat verfallen war und in der Funktion eines Lehrers die alten Lehren und damit auch den Staat wiederherzustellen.¹⁹ In dieser Hinsicht – so Wolff – genieße Konfuzius in China ein Ansehen, wie Moses bei den Juden, Mohammed bei den Türken und Christus bei den Europäern. – Es ist leicht vorstellbar, daß allein diese Zusammenstellung, die natürlich auf eine Relativierung der einzigartigen Bestimmung von Jesus als Heiland und Erlöser hinausläuft, den zuhörenden Pietisten die Zornesröte ins Gesicht trieb. Aber es kam für sie noch schlimmer.

Bei der Beurteilung der Lehre der Chinesen sieht Wolff den ‚Probierstein‘, der dazu dienen soll, das Echte vom Unechten bzw. das moralisch Gute vom moralisch Falschen zu unterscheiden in der Übereinstimmung der chinesischen Grundsätze mit der „mentis humanae natura“.²⁰ Wolffs Behauptung lautet nun, daß die Grundsätze der philosophischen Moral der Chinesen mit diesem Prüfstein übereinstimmen, aber dass sie damit nur den untersten Grad der Tugend erlangen. Denn die Motive menschlicher Handlungen sind verschieden, denn diese Handlungen können sich

¹⁶ Vgl. hierzu C. SCHWAIGER, The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant, in: K. AMERIKS / O. HÖFFE (eds.), Kant’s Moral and Legal Philosophy, ed. by, 2009, 58–76.

¹⁷ WOLFF, Oratio, 50.

¹⁸ AaO 44.

¹⁹ AaO 16.

²⁰ AaO 22.

- entweder der ‚Führung der Vernunft‘ bzw. den ‚Kräften der Natur‘ des menschlichen Geistes verdanken
- oder aus der natürlichen Religion entspringen
- oder schließlich auf der Offenbarungsreligion beruhen.²¹

Wolff war nun der Auffassung – und hierin lag die eigentliche *Provokation* für die Pietisten –, daß die Chinesen im Hinblick auf die Moralbegründung sowohl in theoretischer wie praktischer Hinsicht tendenziell Atheisten gewesen seien. Sie hätten zum einen keine natürliche Religion gehabt. Noch weniger hätten sie Kenntnis von den „revelationis divinae documenta“ besessen, so dass sie ihre Handlungen ausschließlich gemäß den ‚Kräften der Natur‘ hätten bestimmen können.²²

Deshalb konnten die Chinesen die Prinzipien ihrer Moral nur aus ihren Vernunftüberlegungen gewinnen. Der Grundsatz des sittlichen Handelns lautet, dass dasjenige für gut zu halten ist, was unseren Zustand nicht beunruhigt, sondern ihn ‚ruhig und friedlich‘ erhält, dagegen dasjenige böse ist, das alles verwirrt und im Gemüt eine fortdauernde Unruhe anrichtet.²³ Eine solche Erkenntnis dessen, was moralisch gut bzw. böse ist, setzt aber noch eine weitere Unterscheidung voraus, nämlich die Unterscheidung zwischen dem oberen und unteren Teil der Seele. Der untere Teil umfaßt „sensus, imaginatio atque affectus“; zum oberen Seelenteil gehören dagegen „intellectus, [...] ratio atque libera voluntas“.

Wolff zieht daraus folgenden Schluß:

„Cum itaque homo naturae viribus usus bonum ac malum distinguere, illius dulcedine capi [...]: non video, qua fronte quis negare ausit, esse quasdam naturae vires ad virtutis exercitium & vitiorum fugam sufficientes“.²⁴

Die Pointe der Moralphilosophie, die Wolff den Chinesen zuschreibt, – und darin liegt die *zweite Provokation* für die Theologen –, dass in ihr der Gedanke an einen äußeren moralischen Gesetzgeber hinfällig wird:

„Enimvero qui ad distinctam rerum cognitionem mentem elevat ac appetitu, quem Philosophi rationalem vocant, in bonum feruntur, illi voluntate libera ad actiones bonas determinantur, nec, ut in bono persistent, superiore opus habent, propterea quod boni ac mali discrimen intrinsecum agnoscunt“²⁵ – eine Behauptung, die Wolff seinen Zuhörern unter dem Titel „unde vera virtus“ schmackhaft machen will.

²¹ AaO 26.

²² Ebd.

²³ AaO, 32.

²⁴ Ebd.: „Da also der Mensch, der sich der Kräfte der Natur bedient, das Gute vom Bösen unterscheiden kann, [...] so sehe ich nicht, wie jemand die Stirn haben könnte, zu leugnen, daß es einige Kräfte der Natur gibt, die zur Ausübung der Tugend und zur Vermeidung der Laster ausreichen“.

²⁵ AaO. 36: „Wer aber seinen Geist zur deutlichen Erkenntnis der Dinge erhebt und durch dasjenige Streben, das die Philosophen das vernünftige nennen, zum Guten angetrieben wird, der wird durch den freien Willen zu guten Handlungen bestimmt und braucht, um beim Guten zu bleiben, keinen Herren, da er ja den inneren Unterschied zwischen Gut und Böse erkennt“.

Wolff verfolgte mit seiner ‚Chinesenrede‘ nicht die Absicht, die theologische Fundierung des Naturrechts²⁶ als solche zu bestreiten.²⁷ Die These von einer religionsunabhängigen Begründung der Moral und die Diskussion um die mögliche Moralität der Atheisten bedeutete insbesondere keine bewußte bzw. gewollte Ersetzung des im Wesen Gottes fundierten Naturrechts durch eine säkulare Begründungsvariante. Im Zentrum der Bemühungen von Wolff und seinen späteren Anhängern Köhler, Baumgarten und Meier stand vielmehr das Interesse, eine angemessene Antwort auf die atheistische Herausforderung zu geben, indem sie die atheistische Gefahr gewissermaßen entschärften: den Atheisten und diversen Religionskritiker soll die Möglichkeit versperrt werden, aus ihren religionsfeindlichen Ansichten zugleich destruktive Konsequenzen im Hinblick auf moralische Werte zu ziehen.²⁸ Diese Gefahr bildete offenbar das Schreckgespenst der Moralphilosophen, obwohl sie selbst überwiegend die Tugendhaftigkeit der Atheisten vom Schläge Spinozas²⁹ betonen und erst nach der /416/ Entwicklung des Naturrechts für Atheisten mit La Mettrie ein beken- nender Atheist auftreten wird, der den Atheismus in eine nihilistische Kritik moralischer Werte ausmünzt.³⁰

²⁶ Allerdings nicht in der Offenbarungsreligion, sondern im Rahmen der sog. natürlichen Theologie.

²⁷ Darüber hinaus hat Wolff seine Position in den Anmerkungen, die er seiner Rede im Rahmen seiner Edition beigefügt hatte, abgeschwächt. Er betrifft die Frage, ob die Kräfte der Natur zur Ausübung der Tugend ausreichen. Diese Frage, ob eine rein rationale Begründung der Moral und darüber hinaus eine rein rationale Praxis der Moral möglich ist, beantwortet Wolff im Haupttext seiner Rede recht eindeutig: Er erklärt dort, daß die die „Kräfte der Natur“ bzw. die Vernunft ausreichen, sowohl „um das Gute vom Bösen zu unterscheiden“, als auch „zur Ausübung der Tugend und zur Vermeidung der Laster“ (33). Dagegen erklärt Wolff in einer späteren Anmerkung (Nr. 66), daß die Kräfte der Natur „nicht zu jeder Vollkommenheit ausreichen, auf die das Gesetz der Natur dringt, ja nicht einmal zur philosophischen Tugend“ (165), die Wolff an anderer Stelle mit der *justitia civilis*²⁷ und der bloß irdischen Glückseligkeit (*felicitas terrenae*, S. 202) identifiziert.

²⁸ Diesen Aspekt, dass die Debatte um das Naturrecht der Atheisten im Dienste von deren Widerlegung steht und nicht als „ein Versetzen in die Perspektive desselben anzusehen ist“, unterstreicht auch RECKNAGEL, *Der Atheist und das Naturrecht* (s. Anm. 1), 10.

²⁹ Wenn Spinoza bis zum Ende des 18. Jahrhunderts als Atheist betrachtet wurde, ist dies ein Hinweis auf den oftmals unspezifischen Gebrauch, der vom Begriff ‚Atheist‘ bzw. ‚Atheismus‘ gemacht wurde, insofern unter ihn diverse heterodoxe Auffassungen in Sachen Unglauben subsumiert wurden. – Zur Rolle des tugendhaften Atheisten in den Debatten der deutschen Aufklärungsphilosophie vgl. M. CZELINSKI-UESBECK, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland 2007* sowie die Kontroverse zwischen W. Schröder und M. Czelinski-Uesbeck: W. SCHRÖDER, *Zwei ‚tugendhafte Atheisten‘. Zum Verhältnis von Moral und Religion bei Pierre Bayle*, in: L. KREIMENDAHL (Hrsg.): *Die Philosophie in Pierre Bayles ‚Dictionnaire historique et critique‘ (Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch für die Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte, Bd. 16, 2004, S. 5-20)* und M. CZELINSKI-UESBECK, *(K)Ein Tugendhafter Atheist. Eine Replik auf Winfried Schröders Artikel „Zwei ‚tugendhafte Atheisten‘. Zum Verhältnis von Moral und Religion bei Pierre Bayle*, in: *Aufklärung, Bd. 17, 2005, S. 237-251.*

³⁰ Zwar bildet die Leugnung Gottes einen gravierenden Irrtum des *Verstandes* und dementsprechend ist es nach Auffassung der Wolffianer auch wünschenswert, die Ausbreitung atheistischer Lehren strafrechtlich zu sanktionieren. Aber das bloße Haben einer atheistischen Überzeugung ist juristisch irrelevant, jedenfalls solange, der Atheismus bloß theoretisch bleibt, also nicht auf den *Willen* übergreift.

2. Naturrechtlicher Methodenpluralismus

Der getreue Schüler Alexander Gottlieb Baumgartens, der Hallenser Philosoph Georg Friedrich Meier behandelt in seinem umfangreichen, 600 Seiten starken, aber offenkundig nur wenig rezipierten „Recht der Natur“ aus dem Jahre 1767 zunächst die Frage, gemäß welcher „Lehrtart das Recht der Natur am bequemsten abgehandelt werden könne“.³¹ Meier bekennt sich nach dem Vorbild seiner Vorgänger Köhler³² und Baumgarten³³ zu einem Methodenpluralismus, in welchem die unterschiedlichen Verfahrensweisen allerdings nicht in einem Konkurrenz-, sondern in einem Ergänzungsverhältnis zu einander stehen. Sie verschiedenen Methoden beruhen auf unterschiedlichen Perspektiven, die aber dennoch zu demselben Ziel hinführen.

Er unterscheidet in § 7 seines *Rechts der Natur* nach dem Vorbild Köhlers, der den Methodenpluralismus für eine historisch gegebene Tatsache hält³⁴, zwischen /417/

1. der „*empirische[n] Lehrtart des Rechts der Natur* (methodus iuris naturæ empirica)“, die auf „solchen Beweisgründen“ beruht, „deren Gewißheit gar nicht von der natürlichen Gottesgelahrtheit abhanget“ und von denen man dennoch „völlig und richtig gewiß seyn“ könne. Das oberste Prinzip eines so zu beweisenden Rechts der Natur lautet: „beleidige niemanden in dem natürlichen Zustande [...], und dieser Satz kan völlig erwiesen werden, ohne dabey vorauszusetzen, daß ein GOtt sey, weil er aus dem ersten Grundsätze der ganzen practischen Weltweisheit fließt“,
2. der „*theologische[n] Lehrtart des Rechts der Natur* (methodus juris naturæ theologica), die in der „Herleitung desselben aus solchen Beweisgründen [besteht], von denen man, durch die Wahrheiten der natürlichen Gottesgelahrtheit, überzeugt ist“. Die natürlichen Gesetze werden hier als „göttliche Gesetz betrachtet: „Folglich kan das ganze Recht der Natur daher erwiesen werden, weil ein GOtt ist, welcher als höchster Oberherr der Menschen ihnen alle Naturgesetze gegeben hat, und es kann demnach das Recht der Natur auch nach dieser Lehrtart erwiesen werden“,
3. und schließlich der „*vermischte[n] Lehrtart des Rechts der Natur* (methodus iuris naturæ mixta)“, welche das Naturrecht „aus solchen Gründen, die theils aus der natürlichen Gottesgelahrtheit, theils aus andern philosophischen Gründen, folglich

³¹ MEIER, *Recht der Natur* (s. Anm.3), § 7, 14 ff.

³² KÖHLER, *Iuris natvralis exercitationes VII*, 1738 (Köhlers Schrift war erstmals 1729 erschienen), § 286: „Jus naturæ & gentium vel ex solius naturæ hominis aliarumque rerum contemplatione, vel ex axiomatibus divinis, vel ex utroque fonte derivare consueverunt sanctoris hujus disciplinæ commentatores“. Köhler unterscheidet zwischen der Methode, „qua ex immediata naturæ consideratione Juris naturalis veritates eruuntur“, und derjenigen, „qua insignis hæc disciplina idiomatibus divinitatis superstruitur, ex adscensu rationis ad Deum & ex relatione naturæ rerum ad ejus auctore oritur“ (aaO § 287 f.). Zu Köhlers methologischen Überlegungen s. auch A. AICHELE, *Sive vox naturæ sive vox rationis sive vox Dei?* (Jahrbuch für Recht und Ethik, hrsg. von B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka und Jan Joerden, Bd. 12, 2004, 115-135), hier 123 ff.

³³ A. G. BAUMGARTEN, *Ivs natvrae*, 1763, prol., § 6 Anm. Baumgartens posthum herausgegebenes Werk liefert keine systematische Abhandlung, sondern besteht nur aus Anmerkungen und Erläuterungen zum schon genannten Naturrechtslehrbuch von Heinrich Köhler.

³⁴ KÖHLER, *Iuris natvralis exercitationes* (s. Anm. 32), § 286, wo er sich auf den Methodenpluralismus als gängige Praxis der „commentatores“ beruft.

durch einen zweyfachen Beweis, deren keiner von dem andern abhänget, erwiesen hat“.

Alle diese Methoden haben ihre spezifischen Vorteile.³⁵ So fungiert sich die ‚empirische Methode‘ – wegen ihrer besseren Verständlichkeit – als das geeignete Mittel, nicht nur die weniger Gebildeten und Verständigen zu überzeugen, sondern durch ihre Anwendung können „selbst die Atheisten, und und diejenigen, welche die Vorsehung GOTTES und seine Strafgerechtigkeit leugnen“, von der Geltung des Naturrechts überzeugt werden, insofern das Naturrecht „aus seinem nächsten Grunde, aus der menschlichen Natur, [...] ohne ihre Abhänglichkeit von GOTT zu betrachten“, abgeleitet wird. Demgegenüber ist die theologische Methode voraussetzungsreicher und dementsprechend anspruchsvoller, weil sie „die natürliche Gottesgelahrheit und [die] ganze Metaphysik voraus[setzt], und [...] ihre Beweise durch die natürliche Gottesgelahrheit bis auf die allerersten Gründe der menschlichen Erkenntnis“ fortsetzt. Sie richtet sich deshalb an diejenigen, die schon über „einen geübtern tiefsinnigen Verstand und mehr schon erlangte philosophische Wissenschaft“ verfügen.

Demgegenüber besteht der Vorteil der ‚theologischen Lehrart‘ darin, dass das Naturrecht hier „aus der ersten Quelle aller wahren Verbindlichkeit hergeleitet wird“. Denn der göttliche Wille ist „nicht nur der wahre erste Grund aller Naturgesetze, sondern auch aller wahren bürgerlichen und anderer willkürlichen /418/ Gesetze“, so dass im Rahmen dieser Methode „das Recht der Natur auf das tiefsinnigste bis zu seinem ersten Ursprunge hinaufgeführt“ und mit „göttliche[r] Autorität“ ausgestattet wird. Insbesondere aber stützt sich die theologische Variante das Naturrecht auf „edlere Bewegungsgründe“ als dies bei der bloss empirischen Lehrart der Fall ist. Meier plädiert aber letztlich für die ‚vermischte Lehrart‘, weil hier die Vorteile beider Methoden zusammengeführt würden.

Alexander Aichele hat mit Recht darauf hingewiesen, „daß die Nutzung beider Quellen [d. h. der Natur der Menschen und Dinge auf der einen und den ‚göttlichen Grundsätzen‘, D. H.] wenigstens zu miteinander verträglichen, d. h. hier: in einem Ableitungsverhältnis stehenden, Sätzen führen muß oder sogar auf ein und dasselbe Prinzip“.³⁶ Desweiteren stellt Aichele die naheliegende Frage, warum Köhler „diesen doppelten Untersuchungsgang“ überhaupt für notwendig hält. Als mögliche Gründe führt er einerseits „eine epistemologische Motivation“ an, dergestalt, „daß sowohl eine größere Sicherheit, gar Gewißheit der aufgefundenen Sätze gewonnen werden könnte, wenn sich die Ergebnisse beider Untersuchungen wechselseitig bekräftigten“. Die andere Zielsetzung sieht Aichele in dem metaphysischen Interesse, „aus einer möglichen Verträglichkeit bzw. Identität der Ergebnisse die [...] harmonische Übereinstimmung der Bereiche des Natürlichen und des Göttlichen“ zu bestätigen. Sicherlich haben solche epistemologischen Intentionen eine wichtige Rolle gespielt. Aber angesichts der engen Verknüpfung zwischen den Überlegungen zum naturrechtlichen Methodenpluralismus einerseits und dem ‚Naturrecht des Atheisten‘ andererseits scheint es eher, dass hier das entscheidende Motiv zu suchen ist. Jedenfalls stellt Meier in seinem *Recht der Natur* explizit einen Zusammenhang her, der

³⁵ MEIER, *Recht der Natur* (s. Anm. 3), § 8; so auch schon Köhler, *Iuris naturalis exercitationes* (s. Anm. 32), § 287.

³⁶ AICHELE, *Sive vox naturae sive vox rationis sive vox Dei?* (s. Anm. 32), 124.

offenbar schon bei Köhler und Baumgarten den Methodenpluralismus motiviert hatte. Meier behauptet nämlich, dass „aus der vorstehenden Untersuchung [über die verschiedenen Methoden der Begründung des Naturrechts, D. H.] die „berühmte Frage [...]: ob es ein Recht der Natur eines Atheisten geben könne“, entschieden werden kann.³⁷

Meier liefert also den entscheidenden Hinweis zu den Gründen des Methodenpluralismus: der Naturrechtslehrer muss im Falle des Atheisten auf dessen spezifisches Erkenntnisinteresse bzw. auf seine eingeschränkten kognitiven Fähigkeiten einzugehen; er muss deshalb eine normative Begründung entwickeln, die auf den Unglauben Rücksicht nimmt, und diese Begründung macht von der ‚empirischen Methode‘ Gebrauch, die nichts voraussetzt, was ein Atheist nicht akzeptieren könnte. Dieses ‚Naturrecht des Atheisten‘ zeichnet sich durch eine Reihe von moralphilosophischen Minimalannahmen aus, insofern auf theologische Bezüge verzichtet werden kann. Aber zugleich bleibt es aufgrund dieses Verzichts defizitär: Es handelt sich um eine Schwundform desjenigen Natur-/419/rechts, das durch die natürliche Theologie erleuchtet wird und dadurch an Vollkommenheit gewinnt.³⁸

III. Das Naturrecht des Atheisten

Meiers Ausführungen über den naturrechtlichen Methodenpluralismus bilden den Auftakt zur Beantwortung

„berühmte[n] Frage, [...] ob es ein Recht der Natur eines Atheisten geben könne; oder ob aus der Gottesleugnung nothwendig folgern daß der Atheist, wenn er auf eine sich selbst übereinstimmende Art denken wolle, die Verbindlichkeit der Naturgesetze läugnen müsse?“³⁹

Meiers Beantwortung dieser Frage macht – wiederum in Anknüpfung der Ausführungen bei Köhler und Baumgarten – deutlich, worin eigentlich die systematische Funktion eines Naturrechts für Atheisten besteht.

Schon bei Köhler wird deutlich, dass diese doppelte Beweisführung der Widerlegung derjenigen dient, die sich der Leugnung des höchsten Wesens („ignoratio Summi Numinis“) schuldig machen.⁴⁰ Diese könnten sich der von der Moralphilosophie aufgezeigten Verbindlichkeit nicht entziehen, weil diese auch „sine fide“, d. h. ohne Rückgriff auf Glaubenswahrheit oder religiöse Überzeugungen begründet werden könnten. Baumgarten hat dann in seinem Kommentar zu Köhlers *Exercitationes* die allgemeine Frage bezüglich des Naturrechts des Atheisten in drei Teilfragen, die jeweils unterschiedliche Aspekte thematisieren, aufgespalten:

„1) an daretur ius naturae, si non daretur Deus? Negatur.

2) An Atheus excepto atheismi errore sanam rationem sequens potest conuinci de iure naturae? Et affirmatur.

³⁷ MEIER, *Recht der Natur* (s. Anm. 3), § 9.

³⁸ SCATTOLA, *Die Naturrechtslehre A. G. Baumgartens* (s. Anm. 3), 254 f.

³⁹ MEIER, *Recht der Natur* (wie Anm. 32), § 9, 18 ff.

⁴⁰ KÖHLER, *Exercitationes* (s. Anm. 32), § 286

3) An ius naturae aequae bene ab atheo cognosci potest, ac ab admitente theologiam naturalem? Et negatur.⁴¹

Meier geht in dieser Hinsicht noch über Baumgarten hinaus⁴², indem zu den drei schon von Baumgarten aufgeworfenen Fragen noch zwei weitere hinzufügt:

1. „Ob es ein Recht der Natur geben könne, wenn der Atheist Recht hätte, und wenn also dem zufolge kein Gott wirklich wäre?“ – Meier bemerkt dazu, dass es sich einerseits um eine „abgeschmackte Frage“ handle, „weil sie einen ganz unmöglichen Fall voraussetzt“.⁴³ Auf der anderen Seite kann man diese Frage als eine „sehr vernünftige“ ansehen, „weil sie die Abhängigkeit des Rechts der Natur von dem Wesen Gottes anzeigen soll“. In dieser Hinsicht kann in der „natürlichen Gottesgelahrtheit [...] nemlich erwiesen werden, daß das Wesen Gottes der erste Grund aller Möglichkeit und Wahrheit sey.“
2. Zweitens stellt Meier die Frage: „Ob ein Atheist, wenn er ausser seiner Gottesleugnung sonst keinen Irrthum heget, welcher aller Sittlichkeit und Verbindlichkeit widerspricht, von der Verbindlichkeit des Rechts der Natur überzeugt werden könne?“ – Meiers Antwort fällt differenziert aus, indem er von den geläufigen Unterscheidung verschiedener Typen von Atheisten Gebrauch macht.⁴⁴ Es macht einen gravierenden Unterschied, ob es sich um einen (bloss) theoretischen oder um einen praktischen Atheisten handelt: Wenn nämlich „nichts weiter als ein Gottesleugner ist, und in seinen übrigen Meinungen der gesunden Vernunft Gehör gibt: so kan er, nach der empirischen Lehrart, richtig von der natürlichen Verbindlichkeit, von den Naturgesetzen, und von dem Rechte der Natur überzeugt werden“. Anders sieht der Fall aus, wenn der Atheist „zugleich ein Fatalist ist, wenn er die Freyheit des menschlichen Willens leugnet, wenn er die innerliche Sittlichkeit der freyen Handlungen nicht zugibt u. s. w.[,] so leugnet er zugleich alle natürliche Verbindlichkeit, und er kan kein Recht der Natur zugeben. [...]
3. Die dritte Frage betrifft den kognitiven Gehalt des Naturrechts für Atheisten: „Ob das Recht der Natur von einem Atheisten eben so gut erkannt werden könne, als von einem andern, welche von der natürlichen Gottesgelahrtheit überzeugt ist, wenn übrigens alles von beyden Seiten einander gleich ist?“ – In Bezug auf diese Frage lautet Meiers Antwort, dass bei einem Atheisten die „Erkenntniß des Rechts der Natur, unmöglich den höchsten Grad der Vollkommenheit erreichen [kann], dessen ein Mensch fähig ist, und er kan unmöglich die natürliche Verbindlichkeit in ihrer ganzen Stärke einsehen“. Das Naturrecht des Atheisten ist eine Schwundform der wahren Naturrechtslehre, weil der Atheist nicht über sämtliche Gründe des Naturrechts verfügen kann.
4. „Ob ein Atheist natürlicher Weise verpflichtet werden könne, das ist, ob er seines Irrthums ohnerachtet die Naturgesetze so lebendig erkennen könne,

⁴¹ BAUMGARTEN, *Ius naturae* (wie Anm. 18), prol. § 6.

⁴² Die nachfolgenden Zitate stammen aus MEIER, *Recht der Natur* (s. Anm. 3), § 9.

⁴³ Denn die Annahme, Gott existiere nicht, kann nur eine – unter ganz bestimmten methodischen Voraussetzungen erlaubte – Hypothese darstellen.

⁴⁴ Vgl. hierzu POTT, *Aufklärung und Aberglaube* (wie Anm. 7), 175 ff.

daß er dieselben wirklich ausübe, und sich gegen andere Menschen nach den Regeln der Gerechtigkeit und Menschenliebe richte, ob er die Pflichten gegen sich ausüben, und dienstfertig, gutthätig gegen andere und so weiter seyn könne?“ – Daran ist nach Meiers Auffassung, „was die Möglichkeit betrifft, [...] nicht zu zweifeln“, denn „der Atheist kann von dem Rechte der Natur überzeugt werden, und wer von einer Verbindlichkeit überzeugt ist, kan sie auch ausüben“. Hatte Meier in der Beantwortung der dritten Frage darauf aufmerksam gemacht, dass das Naturrecht der Atheisten nur eine beschränkte der Erkenntnis seiner Geltungsgründe ermöglicht, macht er in der Beantwortung der vierten Frage auf eine weitere Schranke aufmerksam, die den Umfang der naturrechtlichen Pflichten betrifft. Das Naturrecht der Atheisten ist von geringerer Extension, weil hier „die ganze natürliche Verbindlichkeit zu den Pflichten gegen GOTT“ wegfällt. Interessanterweise leitet Meier im Rahmen seiner Antwort zu einem neuen Gesichtspunkt über, der die Denunziation der Atheisten durch die „Bekenner GOTTes“ betrifft. Diese seien über das Ziel der hinausgeschossen, wenn sie „in ihrem Eifer [...] dieselben als die schändlichsten Bösewichter abgemalt [hätten], und vorgegeben hätten, daß mit der Gottesleugnung die Ausübung keiner einzigen Pflicht und Tugend bestehen könne.“ Die Person Spinozas sei der beste Gegenbeweis für die Möglichkeit eines Menschen, welcher „an Tugend so gar viele Christen sehr weit hinter sich gelassen“ hat.

5. Schließlich behandelt Meier die Frage: „Ob ein Atheist in einem eben so hohen Grade verpflichtet werden könne, als ein Mensch, welcher einen Gott glaubt, wenn übrigens alles von beyden Seiten einander gleich ist?“⁴⁵ – Das bestreitet Meier allerdings: „Alle wahre Gesetze, und also auch die natürlichen, erlangen eine grössere Verbindlichkeit, wenn sie als Gesetze GOTTes zugleich betrachtet werden.“ Der Glaube an die „Oberherrschaft GOTTes, seine Gerechtigkeit und Majestät“ sind Mittel der „Verstärkung“ im Hinblick auf die „Bewegungsgründe“, die „zu der Ausübung der natürlichen Pflichten“ dienen können, „und diese Verstärkung fällt bei einem tugendhaften Atheisten ganz und gar weg“.⁴⁶ Im gesellschaftlichen Recht, d. h. im Recht des sozialen Zustandes wird die Frage aufgeworfen, „ob nemlich ein Atheist ein guter Gesellschafter und Bürger seyn könne, oder ob er in keiner Gesellschaft geduldet werden könne, oder ob er in keiner Gesellschaft geduldet werden müsse [d. h. nach dem Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts: geduldet werden dürfe], weil er um seines Irrthums willen das Band der Gesellschaft nothwendig zerreißen müsse?“ Diese unterstellte Verknüpfung von Lasterhaftigkeit und Gottlosigkeit, die zum Ausschluß aus der Gesellschaft führt, hält Meier allerdings für eine ebenfalls abgeschmackte Problemstellung: „Es ist also eine sehr elende Widerlegung der Gottesleugnung, wenn man die Atheisten als die lasterhaftesten Leute abschildert“.

⁴⁵ MEIER, *Recht der Natur* (s. Anm. 3), § 9.

⁴⁶ Auch in diesem Punkt knüpft Meier an Baumgarten an; vgl. hierzu die Bemerkungen von SCHWAIGER, *Baumgarten – Ein intellektuelles Porträt* (s. Anm. 16), 122 f.

/422/ 4. Von der theologischen Grundlegung zur motivationalen „Verstärkung“

Für Kant ist – wie schon für Wolff – die Geltung des Sittengesetzes von der Voraussetzung der Existenz Gottes unabhängig, denn – so heißt es in der *Kritik der Urteilskraft* – der moralische Beweis vom Dasein Gottes

„will nicht sagen: es ist eben so nothwendig das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen [...]. Gesetzt also: ein Mensch überredete sich, theils durch die Schwäche aller so sehr gepriesenen speculativen Argumente, theils durch manche in der Natur und Sittenwelt ihm vorkommenden Unregelmäßigkeiten bewogen, von dem Satze: es ist kein Gott; so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloß eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ungescheut zu übertreten beschließen wollte“.⁴⁷

Aber Kant geht über Wolff hinaus, indem er die Möglichkeit einer theonom begründeten Moralphilosophie überhaupt bestreitet.⁴⁸ Mit Kants Ethik sind endgültig alle Versuche einer theonomen Moralbegründung obsolet geworden.

Dies deutet sich schon in einer Bemerkung an, die sich in Kants Handexemplar von Baumgartens *Initia philosophiae practicae* von 1760 findet. Bekanntlich hat Kant seinen Vorlesungen zur Moralphilosophie Baumgarten Kompendium zugrunde gelegt. Dort, wo Baumgarten vom „ius naturae athei“ spricht, findet sich der für Kants Ethik charakteristische Kommentar: „Der Wille Gottes enthält wohl die größten motiva obligationis, aber nicht den Grund der form moralischer Gesetze“, von dem Grund der Verbindlichkeit selbst ganz zu schweigen.⁴⁹ Der Glaube an Gott wird hier von Kant reduziert auf seine *motivationale* Funktion, er ist – wie schon Köhler, Baumgarten und Meier hervorgehoben hatten – ein Mittel der „Verstärkung“ der Motivation zur Befolgung der moralischen Gesetze, aber er ist – und hierin unterscheidet sich Kant deutlich von den genannten Wolffianern – der Grund der Verbindlichkeit der moralischen Gesetze selbst. Gott ist in dieser Hinsicht für Kant vielmehr systematisch völlig überflüssig und jeder Versuch, ihm eine moralphilosophische Grundlegungsfunktion zuzuweisen, für zu Heteronomie. Das Argument der forma-/423/len Autonomie der Moralbegründung, d. h. die Unabhängigkeit der Erkenntnis und Befolgung moralischer Gesetze vom Glauben, wird bei Kant nunmehr im Unterschied zu der Vorgehensweise bei den Wolffianern *gegen* die theologische Moralfundierung gewendet. In *Vorlesung zur Moralphilosophie (Nachschrift Kaehler)* stellt Kant die Frage,

„ob das principium der Diuidication der Moral ein theologisches sey [...]. Wenn das wäre, so müsten alle Völker erst Gott erkennen, ehe sie den Begrif von den Pflichten hätten; also müste folgen, daß alle Völker, die keinen rechten

⁴⁷ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (in: DERS. *Gesammelte Schriften* [Akademie-Ausgabe], Bd. V, 450 f.

⁴⁸ I. KANT, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von W. STARK, 2004, S. 60 f. Dort erklärt Kant, das Moralprinzip müsse als „unmittelbares principium der Sittlichkeit [...] ein pur reines intellectuelles principium der reinen Vernunft“ sein, „so fern der Grund der Sittlichkeit durch den Verstand unmittelbar erkannt wird“. Aber dieses Prinzip muß dem Willen des Menschen zugleich immanent sein: „es kann nicht heissen, du sollst nicht lügen, weil es verbothen ist. Demnach kann das principium der Moralität auch kein externum folglich auch kein Theologicum seyn“.

⁴⁹ I. KANT, *Erläuterungen zu A. G. Baumgartens Initia philosophiae practicae primae* (in: DERS., *Gesammelte Schriften* [Akademie-Ausgabe], Bd. XIX, 35, Refl. 6500.

Begriff von Gott hätten, auch keine Pflichten hätten, welches aber falsch ist. Völker erkannten ihre Pflichten richtig, sie sahen ein die Häßlichkeit der Lügen ohne den rechten Begriff von Gott zu haben. [...] Folglich müssen die Pflichten aus einem anderen Quell entlehnt seyn.“⁵⁰

Allerdings spielt Gott auch in der Kantischen Ethik eine gewisse (allerdings im hohen Maße problematische) Rolle. Diese Rolle betrifft selbstverständlich nicht die moralphilosophische Fundierung der ethischen Prinzipien. Kant spricht vielmehr dem Glauben, der aber ein moralisch intendierter „Vernunftglaube“ sein muss, eine wichtige motivationale Funktion zu, insofern Kant der Auffassung ist, „daß der Mensch ohne die Voraussetzung der Existenz Gottes sein moralisches Verhalten nicht vor seinem eignen Bedürfnis nach Glückseligkeit rechtfertigen könne“.⁵¹ Dass also überhaupt auf die Vorstellung Gottes als des moralischen Welturhebers zurückgegriffen werden muß, hängt mit einem spezifischen „Mangel“ der Moralphilosophie zusammen:

„Das moralische Gesetz für sich verheißt [...] keine Glückseligkeit; denn diese ist nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt mit der Befolgung desselben nicht nothwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel [...] durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reiches Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine jede von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht“.⁵²

An die Stelle der unbezweifelten Annahme der Notwendigkeit des Glaubens an Gott als einer Bedingung der Möglichkeit der Moralität die als zureichend erachtete Annahme tritt, dass der Glaube der Sache nach eine Art wünschenswerter „Verstärkung“ der Verpflichtungskraft des moralischen Gesetzes darstellt. In der *Kritik der Urteilskraft* wird Kant diesen Aspekt der motivationstheoretischen Notwendigkeit des Glaubens gegen Spinoza geltend machen: Es sei zwar möglich, daß ein rechtschaffener Mann wie z. B. Spinoza, „der sich für überredet hält: es sei kein Gott und [...] auch kein künftiges Leben“, moralisch handelt. Aber er hat ein Problem, wenn es darum geht, „seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt“, zu beurteilen. Denn er kann keine Hoffnung auf einen moralischen Welturheber annehmen, der letzten Endes die Vereinigung von Glückseligkeit und Moralität zu gewährleisten vermag. Vielmehr muß er annehmen, daß sowohl die rechtschaffenen Menschen, die sich um Tugend bemüht haben, ebenso wie die Bösen gleichermaßen „in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie“ zurückgeworfen werden.⁵³

⁵⁰ I. KANT, Vorlesung zur Moralphilosophie (s. Anm. 48), 61.

⁵¹ So die Formulierung von J. EBBINGHAUS, in: J. LOCKE, Ein Brief über Toleranz, hrsg. von J. Ebbinghaus, 1966, 128.

⁵² I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft (in: DERS.: Gesammelte Schriften [Akademie-Ausgabe], Bd. V, 128.

⁵³ KANT, Kritik der Urteilskraft (s. Anm. 47), 452.