

Was ist das eigentlich, das Fromme? Zu Platons Dialog *Eutyphron*

Ulrich Diehl

Im Leben aller höheren Religionen besteht die ständige Aufgabe dieses Aussonderns; ihre historische Ernte ist nicht reiner Weizen. Wir kennen im Erbe jeder höheren Religion zweierlei Bestandteile: wesenhafte Weisungen und Wahrheiten und unwesentliche Bräuche und Behauptungen.

A.J.Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*

Platons Dialog *Eutyphron* gehört zu denjenigen platonischen Dialoge, die sich in der zeitlichen Nähe zum Prozess gegen Sokrates abspielen. Während die *Apologie* die Verteidigungsrede vor seinen Richtern und gegen seine Ankläger wiedergibt und während die beiden Dialoge *Kriton* und *Phaidon* letzte philosophische Gespräche unter Freunden nach dem verlorenen Prozess schildern, erzählt der Dialog *Eutyphron* von einer Unterredung vor diesem schicksalhaften Prozess. Wegen der Nähe zu Sokrates' Verurteilung und Tod berühren alle vier platonischen Schriften das, was man gemeinhin als „letzte Fragen“ der Philosophie bezeichnet. Diese „letzten Fragen“ berühren immer auch schon die religiösen Einstellungen, Überzeugungen und Praktiken der Menschen. Im gegebenen Fall handelt es sich um die religiösen Einstellungen, Überzeugungen und Praktiken der Athener im 4. Jahrhundert v.Chr., vor allem aber um diejenigen, die Platon seinem Lehrer Sokrates und einem gewissen Eutyphron zuschreibt. Ob sich daraus verlässliche Rückschlüsse darauf ziehen lassen, wie sich der historische Sokrates oder gar Platon selbst zur Frömmigkeit im Athen seiner Zeit verhalten haben, ist weitgehend umstritten und wird es wohl auch bleiben müssen. Denn schließlich haben wir es mit einem literarischen Text von hoher Qualität und nicht mit einem historischen Bericht eines Geschichtsschreibers zu

tun.¹

Wegen des literarischen Charakters des Textes und weil fast all unser Wissen über Platon und Sokrates aus überlieferten literarischen und geschichtlichen Schriften stammt, scheint mir der hermeneutische Zugang zu den Inhalten platonischer Dialoge der einzig angemessene Zugang zu sein. Deswegen muss dann auch eine angemessene Interpretation dieses platonischen Dialoges über die Frömmigkeit zuallererst textimmanent von der Lektüre des philologisch gesicherten Textbestandes ausgehen, bevor sie dann eventuell auch noch versucht, den methodischen Prinzipien der Religionswissenschaften gerecht zu werden.²

1. Platons Dialog *Eutyphron* im Kontext anderer platonischer Dialoge

In der *Apologie* ist das Thema der Frömmigkeit vor allem in zwei Situationen präsent. Zum einen in dem Anklagepunkt der Gottlosigkeit während des Prozesses, zum anderen in den Abschiedsworten des Sokrates nach seiner Verurteilung. Die Anklage gegen Sokrates lautet bekanntlich nicht nur bei Platon, sondern auch bei Aristophanes und Xenophon übereinstimmend, dass Sokrates (1.) die Götter Athens nicht anerkenne und an deren Stelle neue göttliche Wesen

¹ Eine angemessene Interpretation platonischer Dialoge muss sich der historischen und kulturellen Distanz bewusst bleiben, in der wir uns zu Platon als Autor, zu seinen Schriften und den von ihm porträtierten Szenen, Figuren und Dialogen befinden. Die vorwiegend epistemologisch und sprachphilosophisch interessierten Untersuchungen platonischer Dialoge, Thesen und Argumente analytischer Provenienz sind eher rationale Rekonstruktionen als historisch adäquate Interpretationen. Anders als die meisten historisch sensiblen Studien philologischer und hermeneutischer Platonforscher bleiben sie daher in der Regel weitgehend unbefriedigend. Seltsamerweise sind sie bei aller aufgebotenen logischen, semantischen und epistemologischen Spitzfindigkeit in dieser Hinsicht gerade erkenntnistheoretisch unreflektiert und methodisch naiv. Siehe dazu Gadamer (2001) und Morgan (1990).

² Erst recht muss sie textimmanent vorgehen, bevor sie irgendwelche kaum zu überprüfenden Spekulationen über die religiöse Praxis Platons oder seines dramatischen Protagonisten Sokrates anstellt. Solche Spekulationen sind wenig geeignet, mit einer gewissen Zuverlässigkeit zu verdeutlichen, was sich über das platonische oder sokratische Denken über die Frömmigkeit sagen lässt. Schon gar nicht sind sie geeignet, ein „neues Paradigma der Platoninterpretation“ in die Welt zu setzen.

einführe und dass er (2.) die jungen Menschen zu einem schlechten Lebenswandel verführe. Die beiden Vorwürfe der Asebie und der Verführung der Jugend waren nicht neuartig. Sie wurden auch schon gegen andere Philosophen und Sophisten erhoben, wie z.B. gegen Anaxagoras und Protagoras. Deswegen gab es sie auch schon als „kriminellen Tatbestand“. Der Vorwurf der „Einführung neuer göttlicher Wesen“ war jedoch auf Sokrates' *Daimonion* zugeschnitten und vorher unbekannt. Jedenfalls unterstrich er den ersten Anklagepunkt der Asebie und steigerte die Furcht der Eltern vor der Verführung der Jugend.

In den Abschiedsworten nach seiner Verurteilung legt Sokrates dar, dass es ein Irrtum sei zu meinen, dass das Sterben an sich ein Übel sei. Dazu beruft er sich auf sein *Daimonion*, das ihm während seiner Verteidigungsrede kein Zeichen gab und geschwiegen hat, sodass er sich nach eigenem Ermessen sicher sein konnte, nichts Falsches zu tun. Ganz gleich, ob der Tod wie ein Nicht-Sein und wie ein langer tiefer Schlaf ohne Träume ist, sodass wir dann auch keinerlei Empfindungen mehr haben, oder ob der Tod eher wie eine Reise und eine Auswanderung der Seele an einen anderen Ort ist, gibt es nach Sokrates doch eigentlich gar keinen Grund zur Todesfurcht. Im ersten Fall erscheint ihm der Tod sogar als ein „wundervoller Gewinn“, „denn dann erscheint die Ewigkeit doch um nichts länger als eine Nacht“ (40 e). Außerdem sind lange und ruhige Nächte doch besser und angenehmer als kurze und unruhige, wie sie viele Menschen plagen. Im zweiten Fall aber böte sich ihm der Sage nach die Möglichkeit, mit einigen bedeutenden Weisen und Dichtern zu sprechen, die als gerechter gelten als die irdischen Richter. „Aber das Größte ist doch, mit den Männern an jenem Orte zu verkehren wie mit denen hier, sie auszufragen und zu prüfen, wer von ihnen weise ist und wer sich dafür hält, ohne es zu sein“ (41 b). Dort aber unbeschwert von den Alltagsdingen philosophieren zu können, das wäre ein unsagbares Glück für ihn. Deswegen, was auch immer der Tod sein mag, dürfen wir ohne Furcht und sogar mit einer gewissen Hoffnung an den Tod denken, zumal es „für den tüchtigen Mann kein Übel gibt weder im Leben noch nach dem Tode“ (41 c/d).

Im *Kriton* geht es dann unmittelbar nach der Verurteilung des Sokrates um die Frage, ob es nicht klüger wäre, sich dem ungerechten Urteil des Rates der Stadt Athen zu entziehen. Bekanntlich

verzichtet Sokrates auf die von seinen Freunden bereit gestellte Möglichkeit zur Flucht, obwohl er wie seine Freunde von seiner Unschuld überzeugt ist. Sokrates begründet seine Entscheidung damit, dass er die rechtliche und politische Ordnung der Stadt Athen auch dann für gültig und verbindlich hält, wenn die geltenden Gesetze von der irreführten Menge der Richter in unzulässiger Weise angewendet werden. Angesichts des bevorstehenden Todes kommt die Frage nach dem Jenseits auf. Sokrates zeigt als rechtschaffener Mensch auch dort keine Todesfurcht, denn er hat im Jenseits keine Strafen zu befürchten. Wenn er die Todesstrafe auf sich nimmt, scheidet er als ein Gerechter, dem von den Menschen, nicht aber von den Gesetzen Unrecht widerfahren ist. Eine Flucht aber diene nicht seinem Besten – weder der Gerechtigkeit noch der Frömmigkeit, sondern nur seinem Leben und dem Leben seiner Familie.

Im *Phaidon* geht es dann nicht so sehr um die praktische Frage nach dem, was in einer bestimmten Situation das Klügste und Beste ist, sondern vielmehr um die theoretische Frage nach der Unsterblichkeit der Geistseele. Aber auch wenn es sich primär um eine theoretische, genauer gesagt psychologische Frage handelt, die das Wesen der Seele betrifft, hängt von ihr dann doch sekundär auch das gegenüber „den letzten Dingen“ von Leben und Tod angemessene menschliche Verhalten ab. Deswegen gehört diese Frage nach der Unsterblichkeit der Geistseele ebenfalls in den Umkreis des Themas der Frömmigkeit. Denn je nachdem, ob man an die Existenz einer unsterblichen Geistseele glaubt und sie sogar noch nach einer eingehenden philosophischer Prüfung für wahr oder gar beweisbar hält, wird man zumindest sein eigenes Leben und Sterben danach ausrichten. Insofern führt auch diese theoretische Frage aufgrund ihrer praktischen Konsequenzen zu Fragen nach dem angemessenen frommen Verhalten sowie nach dem Wesen der Frömmigkeit.

Während es in den genannten drei Dialogen nur beiläufig um Fragen der Frömmigkeit geht, handelt der Dialog *Eutyphron* von nichts Anderem als von der Frage, was das Fromme sei (*to hosion*). Zwar wird das Fromme auch im Dialog *Protagoras* als eine Tugend thematisiert. Gleichwohl bleibt sie dort doch eher ein Nebenthema, denn der *Protagoras* behandelt hauptsächlich die Frage nach der rhetorischen Lehrbarkeit, der gestaltartigen Einheit und dem

epistemischen Ursprung der ethischen und politischen Kompetenz (*arete politike*). Deswegen wird die Frömmigkeit in diesem Dialog bloß als eine von fünf Haupttugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Frömmigkeit) aufgefasst und in ihrem eigentümlichen Verhältnis zur gestaltartigen Einheit der ethischen und politischen Kompetenz betrachtet.

Der Dialog *Eutyphron* hingegen thematisiert das Fromme selbst und stellt die Frage, was es eigentlich heißt, fromm zu sein. Auch wenn Eutyphron in diesem Dialog sozusagen der „Fachmann für religiöse Angelegenheiten“ ist, der von Sokrates nach dem Frommen befragt wird, soll nicht nur herausgefunden werden, was eben dieser Eutyphron unter dem Begriff des Frommen versteht. Vielmehr geht Sokrates der Frage nach, was eigentlich fromm ist und was das Fromme ausmacht. Deswegen versucht Sokrates mit seinen bohrenden Fragen, von Eutyphron eine möglichst treffende Bestimmung dessen zu erhalten, was das Wesen des Frommen ist.

2. Sokrates' Begegnung mit Eutyphron auf dem Weg zum Gericht

Sokrates ist zu Beginn des Dialoges auf dem Weg zum Basileus wegen einer Staatsklage, die ein gewisser Meletos gegen ihn anstrengt. Es handelt sich wohl um denselben Meletos, der in der *Apologie* als Hauptvertreter der Anklage auftritt. Die drei Anklagepunkte, die Sokrates gleich zu Beginn einem gewissen Eutyphron berichtet, sind die gleichen, die in der *Apologie* angeführt werden: (1.) vermeintliche Verführung der Jugend durch sein öffentliches Philosophieren, (2.) angebliche Gottlosigkeit und (3.) scheinbare Einführung neuer Götter in die Stadt Athens. Bei Eutyphron, der einzigen Figur, die in diesem Dialog neben Sokrates als Gesprächspartner auftritt, handelt es sich um einen damals in ganz Athen bekannten Mann, der sich mit den dort ansässigen religiösen Bräuchen auskennt und dem man sogar seherische Fähigkeiten nachsagt.

Auf dem Weg zum Gericht trifft Sokrates diesen Eutyphron, der ihn nach der rechtlichen Angelegenheit fragt, die ihn vor den Basileus führt. Sokrates erzählt ihm von der Anklage des Meletos. Eutyphron zeigt sich nicht gerade überrascht: „Ich verstehe, Sokrates. Weil du immer

sagst, das Dämonische sei dir widerfahren: so stellt er diese Klage gegen dich an als gegen einen Neuerer in göttlichen Dingen und kommt, um dich zu verleumden, vor Gericht, weil er weiß, dass dergleichen Verleumdungen sehr leicht Eingang finden bei den meisten.“ (3b) Auch Eutyphron sind gewisse Anfeindungen nicht fremd, da er sich durch seine vermeintlichen seherischen Fähigkeiten hervortut, womit man bei der gemeinen Menge leicht Neid erregen und bisweilen sogar Hass auf sich ziehen kann. Anders als Sokrates nimmt Eutyphron jedoch nicht für sich in Anspruch, aus reiner Menschenfreundlichkeit öffentlich zu lehren. Vielmehr hält er sich mit seiner Weisheit eher zurück und verharrt im Verborgenen. Trotzdem kennt er sie auch, die harmloseren Bspöttelungen und die heftigeren Anfeindungen. Insofern befinden sie sich beide in einer ähnlichen Lage: Sokrates als Philosoph, der sich in der dialektischen Unterredungen über die Tugenden, das gute Leben und andere Fragen des menschlichen Zusammenlebens in der Polis auskennt, und Eutyphron als Priester, der in den Angelegenheiten der Frömmigkeit Bescheid weiß.

Als Sokrates diesen Eutyphron nach seiner Rechtssache fragt und als er von ihm wissen will, ob er denn als Ankläger oder als Angeklagter auftritt, da staunt er nicht wenig über die Antwort: Eutyphron tritt als Kläger gegen seinen eigenen Vater auf und zwar wegen eines Mordes. Daraufhin vermutet Sokrates, dass der Ermordete wohl ein nahestehender Verwandter, wie etwa die Mutter, ein Bruder oder eine Schwester sein muss, weil er sonst wohl kaum gegen den eigenen Vater klagen würde: „Es ist also wohl deiner nächsten Angehörigen einer, der durch deinen Vater ums Leben gekommen ist? Oder versteht sich das von selbst: denn eines Fremden wegen würdest du ihn wahrlich nicht als Totschläger verklagen.“ (4b) Sokrates wird von Eutyphron über die unvermuteten Umstände aufgeklärt: Es geht um den angeblichen Mord am Mörder seines Dieners. Sokrates ist darüber verwundert, dass ausgerechnet Eutyphron, der als ein frommer Priester bekannt ist und sich in Fragen der Frömmigkeit auskennt, seinen eigenen Vater wegen Mordes anklagt. Denn erstens steht er seinem Vater doch näher als dem gestorbenen Mann, mit dem er weder verwandt noch verschwägert ist. Außerdem stellt sich zweitens heraus, dass er nur durch fahrlässige Tötung als Gefangener umgekommen ist und von seinem Vater gar nicht absichtlich erschlagen wurde. Denn dieser Mann, ein Tagelöhner, der auf Naxos für seinen

Vater im Landbau tätig war, hatte im trunkenen Zustand einen der Knechte seines Vaters erschlagen. Daraufhin hatte ihn sein Vater gefangen, gefesselt und in eine Grube geworfen, um ihn dingfest zu machen und um ihn anschließend den Behörden zu übergeben. Damit lag es aber noch lange nicht in seiner Absicht, ihn zu töten. Vielmehr wollte er, dass er lebend einer angemessenen und gerechten Strafe zugeführt werde. Dazu musste er ihn aber zurücklassen, um einen Rechtsausleger verständigen zu können. In dieser Zeit aber war der Gefangene in der Grube sich selbst überlassen und an Leib und Leben gefährdet. Die äußeren Umstände führten schließlich dazu, dass er an Hunger und Kälte starb. Drittens hat dieser Mann als Mörder wohl eher selbst eine solche Strafe verdient als sein Vater, der nun als Mörder vor Gericht steht.

Auf die anfängliche Vermutung des Sokrates, dass der Getötete wohl ein naher Verwandter sein muss und kein Fremder sein kann, weil er sonst wohl kaum seinen eigenen Vater anklagen würde, reagiert Eutyphron ziemlich arrogant: „Lächerlich ist es, o Sokrates, dass du meinst, dies mache einen Unterschied, ob der Getötete ein Fremder ist oder ein Angehöriger, und man müsse nicht das allein beachten, ob der Tötende ihn mit Recht getötet hat oder nicht, und wenn mit Recht, ihn gehen lassen, wenn aber nicht, ihn verfolgen, und wenn auch der Totschläger dein Herd- und Tischgenosse ist.“ (4b) Für den Unmut seiner Verwandten darüber, dass er den eigenen Vater wegen fahrlässiger Tötung eines Mörders anklage, zeigt er recht wenig Verständnis. Denn während es seine Verwandten für unverschämt halten, seinen eigenen Vater anzuklagen, glaubt er viel besser als sie zu wissen, wie sich das Göttliche verhält bzw. was fromm und was unverschämt ist. Während Eutyphron fest davon überzeugt ist, sich auf die göttlichen Dinge zu verstehen, befürchtet Sokrates, dass Eutyphron selbst etwas Pietätloses tun könnte, indem er seinen eigenen Vater vor Gericht stellen lässt.

Auf diese Weise lässt Platon einen Dialog entstehen, der sich um die Frage dreht, was denn eigentlich das Wesen des Frommen bzw. die Idee der Frömmigkeit sei. Während in der *Apologie*, im *Kriton* und im *Phaidon* verschiedene Themen aus dem Umkreis der Frömmigkeit behandelt werden und während im *Protagoras* die Frömmigkeit als eine Tugend unter anderen behandelt wird, ist dies der einzige Dialog, in dem die Frage nach dem Sinn der Frömmigkeit selbst zum

Hauptthema eines ganzen Dialoges wird. Der Philosoph Sokrates lässt sich zunächst einmal von Eutyphron über die Frömmigkeit belehren, indem er sich voller Ironie zu seinem Schüler macht, um angeblich von ihm zu lernen, was er an der Frömmigkeit nicht versteht.

3. Sokrates' philosophische Unterredung mit Eutyphron

Der eigentliche Dialog beginnt dann mit der Frage, ob es eigentlich fromm sei, einen Übeltäter zu verfolgen. Eutyphron versucht sich mit einer ersten Definition:

(1.) „Nun ich behaupte, das Fromme ist das, was ich jetzt tue, gegen einen Übeltäter nämlich gerichtlich vorzugehen, der durch Mord oder Tempelraub oder durch irgendein anderes derartiges Vergehen eine Schuld auf sich geladen hat, mag es sich bei ihm vielleicht auch um Vater oder Mutter oder wen sonst immer handeln; gegen ihn aber nicht vorzugehen ist unfromm.“ (5d)

Philosophisch unbewandert und ganz in der eigenen Situation auf dem Weg zum Gericht befangen, die ihn gerade bedrängt, geht Eutyphron zunächst einmal von sich und seinem gerade vorliegenden Fall aus. Von einer Definition des Frommen kann noch keine Rede sein. Eutyphron gibt nur ein Beispiel für das Fromme, nämlich sein eigenes Tun, sagt aber nicht, was das Fromme eigentlich ist (6d). Wollte man aus seinem ersten noch ganz unbeholfenen Definitionsversuch dennoch etwas Allgemeines heraushören, was einer ersten Definition nahe käme, dann könnte man sie mit einigem Wohlwollen so umformulieren:

(1.) Fromm ist es, gegen einen Übeltäter (gerichtlich) vorzugehen (und einem Gottlosen nichts durchgehen zu lassen, wer es auch immer ist). Unfromm ist es, gegen ihn nicht (gerichtlich) vorzugehen. (5d)*

Der Kerngehalt des Definitionsvorschlages des Eutyphron versucht also das Fromme durch eine bestimmte Art von gerechtem Handeln zu definieren; genauer gesagt durch die gerechte Verfolgung der Gottlosen. Da Sokrates allen Grund hat, mit diesem ersten Definitionsvorschlag nicht zufrieden zu sein, da eher ein Beispiel als eine allgemeine Bestimmung des Frommen gegeben wird, fragt ihn Sokrates dann nach dem Wesen bzw. der Gestalt des Frommen (6d).

Eutyphron versteht, was Sokrates mit seiner Frage intendiert und liefert eine zweite Definition:

(2.) *„Es ist also das, was den Göttern lieb ist, fromm, was ihnen aber nicht lieb ist, unfromm.“ (6e – 7a)*

Dieses Mal hat Eutyphron wenigstens versucht, eine allgemeine Bestimmung dessen abzugeben, was es heißt fromm bzw. unfromm zu sein. Sokrates kann mit der Prüfung dieser Bestimmung beginnen. Seine Prüfung nimmt die Gestalt des folgenden Einwandes an: So wie die Götter selbst über das Gute, Gerechte und Schöne streiten, so streiten sie auch über das Fromme. Da sie aber über dieses Dinge streiten, werden manche von ihnen etwas für fromm halten, was andere für unfromm halten. Also widerstreitet das, was die einen Götter lieben dem, was die anderen Götter hassen. Deswegen lässt sich aber das Fromme nicht daran bemessen, was den Göttern lieb ist. (7e) Wenn sich aber das Fromme in dieser Weise nicht bestimmen lässt, ergibt sich erneut die Frage, auf welcher anderen Weise es sich bestimmen lässt. (9d). Eutyphron versucht seine Bestimmung des Frommen zu verbessern und liefert eine verbesserte Version seines zweiten Definitionsversuches:

(2.*) *Fromm ist, was alle Götter lieben; unfromm ist, was alle Götter hassen. (9e)*

Aber auch auf diese verbesserte Version seines zweiten Definitionsversuches antwortet Sokrates mit einem gezielten Einwand: Das Fromme ist doch nicht deswegen fromm und an und für sich liebenswert, weil es von den Göttern geliebt wird, sondern es wird von den Göttern geliebt, weil es fromm und an und für sich liebenswert ist. (10a) Denn wenn das Fromme überhaupt etwas Bestimmtes ist, wie z.B. ein bestimmtes Denken, Fühlen und Handeln der Menschen, dann hängt es doch nicht von der Liebe und dem Wohlwollen der Götter ab, sondern die Götter lieben es und zeigen sich wohlwollend, weil es ein an und für sich liebenswertes und an sich richtiges, gerechtes oder gutes Verhalten ist. Sokrates will deswegen wissen, ob denn das Fromme nicht an und für sich liebenswert und gerecht ist? (11b) Und so ist es jetzt Sokrates selbst der mit seiner Frage, ob nicht alles Fromme notwendigerweise auch gerecht erscheint, eine bessere und diesmal auch treffende Definition vorschlägt, deren Gehalt man so auf den Punkt bringen könnte:

(3.) *Fromm ist, was gerecht ist; unfromm ist, was ungerecht ist.* (11e)

Eutyphron scheint zu verstehen, was Sokrates im Sinn hat und bestätigt dessen Versuch einer dritten Definition. Aber auch mit dieser von ihm selbst vorgeschlagenen Definition gibt sich Sokrates selbst noch nicht ganz zufrieden. Deswegen fragt er nun, ob denn alles, was gerecht ist auch fromm sei? Denn es könnte ja sein, dass das Fromme in seiner Ganzheit gerecht sei, das Gerechte aber nicht im Ganzen fromm, sondern nur ein Teil des Gerechten. Dieses Mal hat Eutyphron Schwierigkeiten, den Ausführungen von Sokrates zu folgen.

Nachdem Sokrates nach dem Scheitern der zweiten Definition das Fromme im Sinne des ersten Definitionsversuches Eutyphrons durch das Gerechte bestimmt hat, weist er nun darauf hin, wie sich das Fromme und das Gerechte zueinander verhalten: Das Fromme gehört zwar zum Gerechten und ist ein Bestandteil vom Gerechten, aber das Gerechte gehört nicht zum Frommen und ist kein Bestandteil des Frommen. Mit anderen Worten: Frommsein heißt auch gerecht sein, aber gerecht sein, heißt nicht notwendig fromm sein. Es gibt Gerechtes jenseits des Frommen. (12a) Dem kann Eutyphron kaum etwas Überzeugendes entgegensetzen, da es dem üblichen Verständnis der Wörter entspricht und die gemeinten Phänomene trifft. Aber Sokrates bleibt bei dieser Differenzierung nicht stehen und wird nicht müde, weiter zu fragen: Wenn das Fromme ein Teil des Gerechten ist, um was für einen Teil des Gerechten handelt es sich denn? (12d) Mit dieser Frage lockt Sokrates aus Eutyphron eine verbesserte Version seiner dritten Definition hervor:

(3.) Das Fromme ist derjenige Teil des Gerechten, der sich auf die Pflege der Götter bezieht; der übrige Teil des Gerechten bezieht sich hingegen auf die Pflege der Menschen.* (12e)

Dieses Mal stellt Sokrates zwar nicht die Definition in Frage, sondern akzeptiert sie. Gleichwohl gibt er sich noch lange nicht zufrieden, weil er jetzt von Eutyphron noch wissen will, was man sich denn unter der „Pflege der Götter“ vorzustellen habe. Sokrates weist deswegen darauf hin, dass man sich nach allgemeinem Verständnis unter der „Pflege der Götter“ keine Beförderung des

Nutzens der Götter oder gar eine Verbesserung der Götter vorstellen könnte, sondern nur einen Dienst an den Göttern. (13) Aber auch wenn es sich um einen Dienst an den Göttern handelt, bleibt immer noch die Frage offen, um was für einen Dienst an den Göttern es sich bei der Frömmigkeit handelt. (13c). Daraufhin fragt Sokrates den Eutyphron, ob die Frömmigkeit nicht darin bestehen könnte, dass man sich auf das Opfern und Beten versteht. Als Eutyphron zustimmt wird Sokrates noch genauer: „Das Opfern besteht doch wohl darin, die Götter zu beschenken, das Beten aber darin, an die Götter Bitten zu richten?“ Darauf folgt aus dem Munde von Sokrates die vierte Definition:

(4.) Die Frömmigkeit besteht darin, sich auf das Bitten und Geben in Bezug auf die Götter zu verstehen. (14d)

Auch als Sokrates noch genauer wird und darauf besteht, dass es sich um ein richtiges Bitten und Geben handeln muss, wird er von Eutyphron bestätigt. Und selbst als Sokrates erwägt, dass die Frömmigkeit dann eine Art von Handel oder ein Tauschgeschäft sein müsste, das auf Gegenseitigkeit beruht, hat Eutyphron nichts dagegen einzuwenden. Daraufhin gibt Sokrates zu bedenken, dass wir aber alles von den Göttern bekommen haben und kein einziges Gut besitzen, das wir nicht von ihnen erhalten haben. Und als Sokrates nachfragt, worin denn eigentlich die Gaben bestehen, die die Götter von uns empfangen, antwortet Eutyphron, dass es sich nur um Ehrfurcht und Dankbarkeit handeln kann, aber nicht um etwas, was den Göttern nützlich oder lieb ist. (15b) Mit der Feststellung, dass diese Gaben den Göttern gefallen, kehrt die Untersuchung jedoch unfreiwillig zur zweiten Definition zurück:

*(2.***) Fromm ist, was den Göttern lieb ist. (15b)*

Sokrates fragt deswegen Eutyphron, ob er denn nicht bemerkt habe, dass sich das Gespräch im Kreise gedreht habe. Und er erinnert daran, dass wir bereits gemeinsam festgestellt haben, (a.) dass die Götter zwar das Fromme lieben und für liebenswert erachten, (b.) dass aber etwas nicht deswegen fromm ist, weil es die Götter lieben, sondern, (c.) dass es die Götter lieben, weil es fromm und an und für sich liebenswert ist. (15d) Weil das Gespräch über die Frömmigkeit aber

wieder zum anfänglichen Missverständnis zurückgekehrt ist, schlägt Sokrates vor, es bei einer anderen Gelegenheit wieder aufnehmen, um gemeinsam die Wahrheit suchen. (15d)

4. Sokrates' philosophische Bestimmung des Wesens des Frommen

Der gängigen Deutung dieses platonischen Dialoges zufolge endet er angeblich in einer Aporie. Dabei versteht man unter einer *Aporie* eine epistemische Ausweglosigkeit, in der Ratlosigkeit vorherrscht und man nicht mehr weiß, was man denken, sagen und entscheiden soll.³ In der Tat haben sich Sokrates und Eutyphron im Kreise gedreht; der Dialog bricht an dieser Stelle ab. Aber dafür können auch die besonderen Umstände verantwortlich sein, wie z.B. dass man keine Zeit findet, die Kreisbewegung aufzulösen, ein Resultat festzustellen und zu einem zumindest vorläufigen Ende zu kommen. Schließlich heißt es aus dem Munde von Eutyphron: „Ein andermal gern, Sokrates; denn jetzt habe ich es eilig, irgendwohin zu kommen, und es ist hohe Zeit, dass ich mich entferne“ (15e). Eutyphron verweigert sich weder einer zukünftigen Fortsetzung des Gespräches noch dem Versuch einer Bilanz dessen, was sie gemeinsam herausgefunden haben. Offen bleibt zwar, was er tatsächlich durch Sokrates maieutische Kunst der Befragung gelernt hat. Seine jeweiligen Zustimmungen zu den Fragen und Antworten verbürgen an sich selbst noch nicht, dass ihnen eine bleibende innere Einsicht mit entsprechenden Folgen entspricht. Offen bleibt am Ende auch, ob Sokrates etwas von Eutyphron gelernt hat, das ihm dabei behilflich sein könnte, sich in seinem eigenen Prozess besser gegen seinen Ankläger Meletos verteidigen zu können, indem er „in den göttlichen Dingen weiser geworden sei“ (16).

Gleichwohl darf man bezweifeln, dass das offene Ende bedeutet, dass der ganze Dialog ohne erkennbares Resultat bleibt und deswegen der Versuch einer Definition der Frömmigkeit restlos gescheitert sei. Dieser Auffassung kann man nur sein, wenn man das Resultat des Gelernten gewohnheitsmäßig am Ende eines Dialoges vermutet. Das entspricht aber einer allzu sehr an

³ Beets (2000) hat diese gängige Auffassung zu Recht in Frage gestellt, wenn auch aus Gründen und mit Intentionen, denen ich nicht folgen kann.

Resultaten orientierten Einstellung - ohne ein Gespür dafür, dass das Gespräch einen eigenen Verlauf hat, indem es Einiges zu lernen gibt. Wer dafür aufmerksam ist, der missversteht dann auch nicht die von Eutyphron herbeigeführte Kreisförmigkeit der Denkbewegung oder das durch die Umstände erzwungene offene Ende.

Sokrates hat doch zumindest *ex negativo* in der Zurückweisung der ersten drei misslungenen Definitionsversuche einige Missverständnisse und Ungereimtheiten über das gewöhnliche Verständnis des Frommen aufgezeigt. Darüber hinaus hat er aber auch einige positive Bestimmungen der Frömmigkeit herausgearbeitet, die sich sehen lassen können: (1.) Es lässt sich nicht theologisch von dem her bestimmen, was den Göttern lieb ist, sondern nur anthropologisch von dem her, was die Menschen tun, wenn sie Frömmigkeit praktizieren. (2.) Es hat damit zu tun, was die Menschen meinen, den Göttern zu schulden und was sie ihnen gegenüber für gerecht halten. (3.) Die Frömmigkeit ist zwar ein Teil des Gerechten, d.h. des gerechten menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns, aber das Gerechte geht nicht in der Frömmigkeit auf. (4.) Die Frömmigkeit ist eben nur der Teil des Gerechten, der sich auf das Verhalten gegenüber den Göttern bezieht und nicht der Teil des Gerechten, der sich auf das Verhalten gegenüber anderen Menschen bezieht. (5.) Das gerechte Verhalten gegenüber den Göttern besteht vor allem im angemessenen Dienst an den Göttern, d.h. vor allem im ehrfürchtigen und dankbaren Opfern und Beten. Demzufolge gibt es durchaus ein Ergebnis auf der Suche nach dem Wesen des Frommen bzw. der Idee der Frömmigkeit:

(5.) Das Wesen des Frommen bzw. die Idee der Frömmigkeit besteht vor allem in einer rituellen Praxis des Opfern und Betens, die durch Gefühle der Ehrfurcht und Dankbarkeit gegenüber einer höheren Macht begleitet werden, die als personales Gegenüber (als ein Gott oder eine Vielzahl von Göttern) vorgestellt werden.

5. Sokrates' Bestimmung des Wesens des Frommen als allgemeine Idee der Frömmigkeit?

Nach weitgehend einhelliger Auffassung der Platonforschung hat Platon in diesem Dialog seinen Lehrer Sokrates zum ersten Mal nach dem scheinbar zeit- und ortlosen *Wesen (eidos)* bzw. der allgemeinen *Idee (idea)* von etwas fragen lassen. Dies wird gemeinhin so gedeutet, dass wir es

hier mit dem ersten schriftlich fixierten Hinweis auf Platons spätere *Ideenlehre* zu tun haben.⁴ Welche Relevanz dieser Hinweis auch immer für die philologische Quellenlage und den interpretatorischen Nachvollzug von Platons Ideenlehre haben mag, dürfen wir bei der Lektüre dieses Dialoges jedoch nicht vergessen, dass es sich in dieser erzählten Begegnung zwischen dem Philosophen Sokrates und Priester Eutyphron zunächst einmal um eine Geschichte handelt, die sich im Athen des 4. Jahrhundert v.Chr. zugetragen haben soll. Jede philosophische Bestimmung einer angeblich ort- und zeitlosen „Idee der Frömmigkeit“ wurde demzufolge tatsächlich von den situationsbedingten Erfahrungen abstrahiert, die damals für Platon und alle seine am Dialog beteiligten Protagonisten als charakteristischer Bestandteil der religiösen bzw. rituellen Praxis der Athener Bürger galten. Darauf weist schon alleine die Rede von einer Mehrzahl von Göttern hin und die Nennung einiger bestimmter griechischer Götter.

Eutyphron wird von Platon als ein offensichtlich stadtbekannter athenischer Priesters beschrieben, der für gewisse damals in Athen ansässige, überlieferte und ausgeübte religiöse Riten zuständig war. Das bedeutet dann aber, dass die Antworten Eutyphrons auf die sokratische Frage nach dem *Wesen* des Frommen bzw. nach der *Idee* der Frömmigkeit, die von Sokrates in der Befragung maieutisch und dialektisch herausgearbeitet werden, zunächst einmal von den im damaligen Athen gemeinhin bekannten Formen der Religionsausübung handeln. Gleichwohl zielt

⁴ „Hier tritt vermutlich zum ersten Mal die platonische Idee auf den Plan. Was hier vorliegt, ist eine ganz einfache Überlegung, die aber weltgeschichtliche Bedeutung hat...“ Bröcker (1999) vermutet jedoch ganz aristotelisch und in der Mitte zwischen der schroffen Alternative von Nominalismus und Platonismus, dass der Kern dessen, worum es hier geht, nicht grammatikalische Differenzen sind, sondern natürliche Arten. „Man nennt offenbar die vielen Handlungen fromm, weil man an ihnen allen dasselbe, was sie alle an sich haben findet: die Frömmigkeit. Die frommen Handlungen sind alle gleichartig, weil sie alle die gleiche Art (idea) der Frömmigkeit an sich haben, so wie Fisch, Vogel, Pferd Tiere sind, weil sie alle die Art der Tierheit an sich haben. Die Idee ist die eine Art, in der sich vieles gleicht. Daß es Ideen gibt, heißt zunächst also einfach dies: es gibt vieles Seiendes von derselben Art.“ (S. 122) Diese Deutung scheint mir am besten mit dem vereinbar, was Sokrates vertritt und was das Gespräch zwischen den beiden Dialogpartnern hergibt. Außerdem haben wir zumindest in diesem Dialog keinen Grund anzunehmen, dass Platon über dieses Verständnis der Ideen hinausgeht. Was in anderen Dialogen, wie z.B. im Menon geschieht, steht auf einem anderen Blatt.

die sokratische Frage nach dem *Wesen* des Frommen bereits auf eine allgemeine *Gestalt* des Frommen ab, die über das hinausgeht, was Eutyphron in einer bestimmten Kultur an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit vorfindet. Sie zielt bereits auf die gemeinsame und wesentliche Gestalt der verschiedenen Formen des Frommen, die man auch in anderen Kulturen vorfinden kann.

Vermutlich haben wir es hier nicht nur mit einem, sondern sogar mit dem Ursprung der europäischen Religionsphilosophie zu tun, die dialektisch nach dem Wesen der Religion fragt. Da die Frage nach dem Wesen der Religion aber immer auch am Anfang aller empirischen Religionswissenschaft steht, befindet sich hier auch eine der wichtigsten Quellen der empirischen Religionswissenschaften, die freilich erst Jahrhunderte später entstanden ist. Geschichtsbewusste und religionsgeschichtlich kundige Interpreten der heutigen Zeit sind sich nun aber dessen bewusst, dass die im Dialog dialektisch erarbeiteten Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Frommen nicht ohne weitere Prüfung auf alle anderen gleichzeitigen oder späteren Formen menschlicher Religionsausübung übertragen werden dürfen. Eine voreilige Verallgemeinerung und ungeschichtliche Übertragung der Resultate der geschilderten philosophischen Untersuchung ist nicht nur religionswissenschaftlich, sondern auch philosophisch unzulässig. Vermutungen über das Wesen eines kulturellen Phänomens nehmen zunächst einmal die Form einer empirischen Hypothese an, die sich an den beobachtbaren Realitäten überprüfen lassen muss. Darin unterscheiden sie sich nicht von Vermutungen über das Wesen einer natürlichen Art. Wir müssen uns also erst einmal damit abfinden, dass wir es beim platonischen Dialog *Eutyphron* mit den in eine literarische Form gegossenen Versuchen einer gemeinsamen Bestimmung des Wesens des Frommen bzw. Religiösen zu tun haben, die von einem gewissen Eutyphron, einem athenischen Priester aus dem 4. Jahrhundert und dem Philosophen Sokrates' durchgeführt werden.

Den an Wahrheits-, Glaubens- und Erkenntnisfragen orientierten philosophischen Leser dieses Dialoges interessieren vermutlich aber auch die Resultate der dialektischen Untersuchung selbst: Wie treffend sind die Definitionsversuche? Sind sie auch heute noch zutreffend? Erübrigen sie

sich nach dem Untergang der polytheistischen Vorstellungswelten der alten Griechen? Lassen sich die Fragen, Antworten und Überlegungen zumindest teilweise auf den Ein-Gott-Glauben der Juden, Christen und Muslime übertragen? Was folgt aus ihnen für Platons und Sokrates' mutmaßliche religiöse Einstellungen, Überzeugungen und Praktiken? Was folgt aus ihnen für das Verhältnis von Philosophie und Religion im antiken Griechenland? Was folgt aus ihnen für das Verhältnis von Philosophie und Religion heute? Können wir aus ihnen überhaupt etwas über religiöse Grundfragen lernen, die das Dasein und Wesen des Göttlichen betreffen? Können wir etwas über das Gemeinsame und Wesentliche der großen Religionen der Menschheit lernen? Gibt es eine anthropologische Konstante in den großen Weltreligionen, die hier zutreffend beschrieben und angemessen erfasst wird? Eine kurze Reihe solcher und ähnlicher Fragen zeigt, das Platons Dialog *Eutyphron* Themen behandelt und Probleme aufwirft, die viele Gemüter auch heute noch bewegen, ohne dass wir zu künstlichen Aktualisierungen gezwungen sind.

Nun lässt sich aber bei aller methodischen Vorsicht, die für einen modernen Religionswissenschaftler selbstverständlich geworden ist, zeigen, dass die dialektisch erarbeiteten Resultate über das gemeinsame Wesen der Frömmigkeit von einer durchaus erstaunlichen empirischen Allgemeingültigkeit sind. Sie lassen sich m. E. auf die meisten uns bekannten Formen der religiösen bzw. rituellen Praxis in der Geschichte der Weltreligionen übertragen. Wenn man die polytheistische Rede von einer Mehrzahl von Göttern durch die monotheistische Rede von Gott in der Einzahl ersetzt, lassen sie sich sogar auf den monotheistischen Glauben übertragen. Erstaunlich ist, dass diese Resultate philosophischer Reflexion weitgehend auch einer historisch-kritischen Prüfung standhalten. Dadurch gewinnen sie dann sogar über ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung und ihren philosophischen Bildungswert hinaus eine gewisse religionswissenschaftliche Geltung. Diese religionswissenschaftliche Geltung besteht vor allem auch darin, dass diese denkerischen Resultate es bereits ermöglichen, den überlieferten Streit zwischen phänomenologischen und historischen Denkansätzen in den Religionswissenschaften zu überwinden.⁵

⁵ Eine informative Übersicht über die wichtigsten „Definitionen und Abgrenzungen des Phänomens Religion“ sowie

Denn auch wenn alle religionsgeschichtlichen Phänomene zunächst einmal raum-zeitlich bedingte Gestalten sind, heißt das noch lange nicht, dass es nicht möglich ist, mit Hilfe eines gewissen philosophischen Gespürs für das Wesentliche und anhand einer geschickten dialektischen Untersuchung des Wesentlichen einen allgemeingültigen Kernbestand dieser Gestalten - jenseits kulturell bedingter Differenzen - zu entdecken. Eine philosophische Untersuchung könnte dann auch zu überzeugenden religionswissenschaftlichen Hypothesen führen, die nach eingehender Prüfung anhand von verschiedenen Beispielen aus der Religionsgeschichte zusätzlich bestätigt werden oder zumindest nicht widerlegt werden. Umgekehrt hat nämlich auch jeder religionsgeschichtliche Denkansatz im Zuge der Hypothesenbildung über das Wesen der Frömmigkeit einen philosophischen Kern, dessen Wahrheitsanspruch allgemeingültig ist und damit über die geschichtlichen Räume und Epochen hinweg Bestand haben sollte.⁶

Nun kann man zwar darüber streiten, inwiefern die philosophische Lektüre und Interpretation eines platonischen Dialoges den phänomenologischen und hermeneutischen Methoden einer benachbarten einzelwissenschaftlichen Disziplin, wie z.B. der Religionswissenschaft oder Religionsgeschichte genügen muss. Klar ist jedenfalls, dass die Religionsgeschichte oder Religionswissenschaft noch vor aller Religionspsychologie und Religionssoziologie nicht ohne

über das oftmals fälschlich als unvereinbar gedeutete Verhältnis zwischen phänomenologischen und historischen Denkansätzen in den Religionswissenschaften findet man bei Stolz (1988) in den Kapiteln 1, 6 und 7.

⁶ Das zeigt sich vor allem bei Otto (1936) in dessen phänomenologischer Bestimmung der menschlichen Erfahrung des Heiligen als gemeinsamer Substanz des Religiösen und der geschichtlichen Religionen. Einen anderen Ansatz wählte Friedrich Heiler in *Das Gebet* (1919), der das weniger passive und eher aktive Gebet, also einen intentionalen Akt, der ein (vorgestelltes) personales Gegenüber voraussetzt. Interessant ist, dass Platon im *Eutyphron* beide Denkansätze nicht nur vorweggenommen hat, sondern dass sie sogar eine einseitige Verkürzung der sokratischen Untersuchung des Frommen darstellen, die neben dem Gebet auch noch das Opfer berücksichtigt und neben diesen beiden Formen rituellen Handelns auch noch die Gefühle und Stimmungen der Ehrfurcht und der Dankbarkeit einbeziehen. Platons umfassenderen Denkansatz entsprechen eher einige Klassiker der Religionsphänomenologie, wie z.B. M.Eliade, F.Heiler, G. van der Leeuw und G.Widengren sowie in der religionspsychologischen Studie von William James, der auch schon neurologische und psychopathologische Aspekte einbezogen hat.

die für sie wesentlichen Methoden der Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik als philosophischer Zugänge auskommen kann. Wer z.B. wie Dawson (1951) einen kulturwissenschaftlichen Ansatz wählt und von Religionen als gemeinsamen Lebensformen ausgeht, der muss immer noch in der Betrachtung jeder einzelnen Religion oder Konfession die für alle Religionen notwendigen und wesentlichen Lebensformen von den kontingenten und unwesentlichen unterscheiden können. Dazu bedarf es aber immer schon eines gewissen Vorverständnisses für das Religiöse, das zunächst einmal der eigenen Lebenswelt entspringt, und der Fähigkeit zur angemessenen phänomenologischen Beschreibung des Wesentlichen. In diesem Sinne hat jeder religionswissenschaftliche Denkansatz „philosophische Anfangsgründe“ (Kant).

Zwar können und sollten wir als Zeitgenossen der europäischen Moderne das seit dem 19. Jahrhundert gewachsene historische Bewusstsein und die hermeneutische Reflexion nicht mehr ausblenden, wenn wir uns fragen, was uns Platons Eutyphron nicht nur über die athenische Frömmigkeit im Besonderen, sondern auch über die menschliche Frömmigkeit in Allgemeinen zu sagen hat. Deswegen sollten wir auf jeden Fall die kontingenten und historischen Aspekte dessen, was da beschrieben und diskutiert wird, von den anthropologischen und essentiellen Aspekten unterscheiden. Wichtig ist nur, dass wir dieses dialektische Spannungsverhältnis zwischen der besonderen geschichtlichen Gestalt der damaligen athenischen Frömmigkeit auf der einen Seite und den allgemeinen anthropologischen Aspekten der menschlichen Frömmigkeit auf der anderen Seite nicht auszublenden versuchen.

Wenn wir einen platonischen Dialog interpretieren, sollten wir immer beide Gesichtspunkte im Auge behalten. Das braucht uns aber nicht davon abzuhalten, darauf zu vertrauen, dass eine geschickte philosophische Reflexion über das Wesentliche an situationsbedingten geschichtlichen Phänomenen der athenischen Frömmigkeit nicht nur am Anfang einer zuverlässigen religionsgeschichtlichen Hypothesenbildung steht, sondern auch allgemeingültige Resultate über die religiöse Dimension des menschlichen Daseins in der Welt hervorbringen kann, die das Wesentliche an der Religionsausübung auch nach einer so langen Zeit immer noch ziemlich gut treffen. Denn die drei hauptsächlichen Bestimmungsgründe: (A.) rituelle Praxis des Opfern und

Betens, (B.) menschliche Gefühle der Ehrfurcht und Dankbarkeit gegenüber einer höheren Macht (C.) intentionale Bezogenheit auf eine höhere Macht (ein nicht-personales Göttliches, ein personaler Gott oder eine Vielzahl von Göttern) können immer noch als Kernbestand einer phänomenologischen Bestimmung von Religion und als heuristisches Prinzip einer religionsgeschichtlichen Untersuchungen gelten. Das gilt dann auch für das seit Jahrhunderten überlieferte Christentum, das sich in seiner historischen Gestalt der Riten, Vorstellungen und Lehren in die Reihe der Weltreligionen einfügen lässt, obwohl es einige bedeutende protestantische Theologen des 20. Jahrhunderts, wie z.B. Barth und Bonhoeffer, es aus der Reihe der Weltreligionen ausgeschlossen haben und es eher als Ende aller Religion und als eine ganz andere Form des Glaubens herausgestellt haben.

5. Sokratische Aufklärung und Religionskritik

Auch wenn Platon seinen verehrten Lehrer Sokrates auf diese eigentümliche Art und Weise nach dem Wesen des Frommen und der Idee der Frömmigkeit fragen lässt, antwortet Eutyphron nach seinem eigenen Verständnis der damals in Athen üblichen Religionsausübung. Nur so können wir es als heutige Zeitgenossen verstehen, warum hier immer wieder wie selbstverständlich von einer Vielzahl von Göttern die Rede ist und warum Sokrates daran wider alles Erwarnten keinen Anstoß nimmt. Das hängt vermutlich damit zusammen, dass sein insistierendes philosophisches Fragen nicht von vornherein auf eine Demontage oder gar Destruktion des athenischen Götterglaubens aus ist, sondern auf etwas ganz Anderes, was man als die wesentliche Intention der sokratischen Aufklärung bezeichnen könnte.

Wenn Platons *Eutyphron* in der Tat ein Werk der sokratischen Aufklärung ist, was ist dann aber seine Intention? Platons Dialog enthält zunächst einmal eine phänomenologische Untersuchung, die nach dem Wesen des Frommen bzw. nach der Idee der Frömmigkeit fragt, sie enthält dann aber auch eine ethische Untersuchung, die nach dem angemessenen Verhältnis der Frömmigkeit zur Gerechtigkeit fragt. Anders als die *neuzeitliche Religionskritik*, die bei Locke, Hume und Kant aus epistemologischen Gründen zwischen *Glauben* und *Wissen* unterscheidet und die

rationale Gotteserkenntnis und Gottesbeweise der traditionellen Metaphysik in Frage stellt, aber auch anders als die *moderne Religionskritik*, die bei Feuerbach, Marx und Freud dann auch noch den *Gottesglauben* selbst als bloße Projektion, Kompensation oder Illusion zu erklären und zu entlarven versucht, stellt Sokrates zumindest in diesem Dialog nicht einmal die Existenz einer Vielzahl von Göttern in Frage – weder um sie *negativ* als Wunschbilder einer überbordenden menschlichen Phantasie zu entlarven noch um sie *positiv* als strukturelle Aspekte der verborgenen Einheit und Einzigkeit Gottes auszulegen.

Die *Religionskritik* der sokratischen Aufklärung ist nun aber - modern gesprochen - auch schon kritisch, hermeneutisch, rational und ethisch. Sie ist *kritisch*, indem sie (1.) zwar die Wahrheitsansprüche dessen prüft, der beansprucht, sich in religiösen Angelegenheiten auszukennen. Sie bleibt aber *hermeneutisch*, indem sie versucht (2.) den Anderen zu verstehen, ohne ihm von vornherein seinen Glauben nehmen zu wollen. Sie ist *rational*, da sie aber auch (3.) auf innere Ungereimtheiten und offensichtlichen Widersprüche hinweist, die sich im Laufe der Unterredung in den Überzeugungen des Anderen zeigen. Sie ist vor allem *ethisch* motiviert, indem sie (4.) die vorgetragenen Überzeugungen auf ihren ethischen Gehalt hin prüft.

Gerade aber in der Art und Weise, wie Sokrates methodisch vorgeht und philosophisch denkt, hat uns seine Art der *Religionskritik* heute im Zeitalter einer anvisierten weltweiten Ökumene mehr zu sagen als die frühere Religionskritik des 18. und 19. Jahrhunderts. Denn während die skeptischen Methoden der *epistemologischen Religionskritik* des 18. Jahrhunderts im Dienste von wissenschaftlicher, politischer und humanistischer Aufklärung standen und während die entlarvenden Methoden der *psychologische Religionskritik* des 19. Jahrhunderts im Dienste von Materialismus, Sozialismus und Psychoanalyse standen, setzt sich die sokratische Religionskritik für nichts als das Wahre, das Vernunftgemäße und das Gute ein. Deswegen attackiert und demontiert sie nicht von vornherein die Frömmigkeit des Anderen, sondern erkennt sie an und versucht sie so weit wie möglich zu verstehen.

Anerkennen und Verstehen schließen aber auch nicht aus, dass man sich im Gespräch mit dem

Anderen dafür einsetzt und daran appelliert, dass sich jede Form der Frömmigkeit welcher Religion oder Konfession auch immer, den *Anforderungen der Vernunft* zu stellen hat. Sich den Anforderungen der Vernunft zu stellen, bedeutet aber nichts anderes als sich den wahrheitsgemäßen Realitäten in der Welt, den unverfügbaren Prinzipien der Rationalität des Denkens und den allgemeinen Prinzipien des ethischen Handelns zu stellen. Frömmigkeit muss sich nicht nur an die Anforderungen der Vernunft, sondern auch an die Widerständigkeiten der Realität und an die Forderungen der Humanität halten, wenn sie eine Frömmigkeit sein will, die wirklich dem Wohlergehen der Menschen dient und nicht nur irgendwelchen Institutionen, Traditionen und Konventionen, die ihren ethischen Impetus und spirituellen Sinn verloren haben, oder gar nur noch ökonomischen und politischen Machtinteressen. Schließlich gibt es auch im Bereich der Religionen und Konfessionen zahlreiche Formen der Frömmigkeit, die sowohl ethisch als auch politisch eher das Gegenteil von Humanität fördern, etwa indem sie grausame Diktaturen stützen, offensichtliche Ungerechtigkeiten dulden und menschliche Notlagen andauern lassen.

Sokratische Aufklärung und sokratische Religionskritik in diesem Sinne könnte einen „dritten Weg“ darstellen zwischen der vorwiegend demontierenden und destruktiven Religionskritik der Neuzeit und Moderne und einem Rückfall in ein fundamentalistisches und traditionalistisches, vorkritisches und unhistorisches Verständnis der religiösen Geisteswelten der verschiedenen Kulturen, Religionen und Konfessionen. Indem eine sokratische Aufklärung und Religionskritik sowohl um die ethischen, bildenden und heilenden Kräfte als auch um die unethischen, deformierenden und destruktiven Kräfte des religiösen Bewusstseins der Menschen weiß, übt sie immer nur eine immanente Religionskritik, die in dem jeweiligen Strömungen, Richtungen und Figuren die produktiven Momente respektiert, lobt und fördert, aber die unproduktiven Momente ablehnt, kritisiert und bekämpft. Dass das im Einzelfall keine leichte Aufgabe ist, dürfte jedem klar sein, der auch nur einigermaßen mit der eigenen Religion und Konfession vertraut ist, in die er schicksalhaft hineingeboren wurde. Denn dazu bedarf es nicht nur einer ausgeprägten Urteilskraft in pragmatischen, ethischen und rechtlichen Angelegenheiten. Es bedarf darüber hinaus der eher seltenen Fähigkeit der Unterscheidung der Geister in religiösen, philosophischen

und spirituellen Fragen.

Primärliteratur

Platon, *Eutyphron. Griechisch/Deutsch*, Stuttgart: Reclam 1986

Ders., *Apologie / Kriton*, Stuttgart: Reclam 1972

Ders., *Protagoras. Griechisch/Deutsch*, Stuttgart: Reclam 2000

Ders., *Phaidon / Politeia*, Hamburg: Rowohlt 1976

Sekundärliteratur

Beets, M.G.J., *Socrates on God, Love and Unity. A Companion to Plato's Eutyphro, Lysis and Ion*, Baarn: Duna 2000

Bormann, K., *Platon*, Freiburg/München: Alber 1993

Bröcker, W., *Platos Gespräche*, Frankfurt a.M.: Klostermann ⁵1999

Fine, G. (Ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford: OUP 1999

Gadamer, H.-G., *Wege zu Plato*, Stuttgart: Reclam 2001

Friedländer, P., *Platon, Band II. Die platonischen Schriften. Erste Periode*, Berlin: de Gruyter ²1957

Koyré, A., *Vergnügen bei Platon*, Berlin: Wagenbach 1997

Kutschera, F.v., *Platons Philosophie I. Die frühen Dialoge*, Paderborn: mentis 2002

Leggewie, O., *Nachwort zu Platons Eutyphron* in: *Platon, Eutyphron. Griechisch/Deutsch*, Stuttgart: Reclam 1986

Morgan, M.L., *Platonic Piety. Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens*, New Haven/London: Yale UP 1990

Vlastos, G., *Socratic Piety*, in: **Fine** (1999), pp. 56-77.

Tertiärliteratur

Dawson, Chr., *Religion und Kultur*, Düsseldorf: Schwann 1951

James, W., *Die Vielfalt religiöser Erfahrung (1901/02)*, Frankfurt a.M.: Insel 1997

Otto, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1936)*; München: Beck 1987

Stolz, F., *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen: V&R 1988

Toynbee, A.J., *Wie stehen wir zur Religion? Die Antwort eines Historikers*, Zürich: Europa 1958

Zaehner, R.C., *Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und die westlichen Religionen*, Freiburg i.B.: Olten 1980