

# Drittes Kapitel.

## Empirismus – Gott und Erfahrung

### 1. John Locke (1632–1704): Die demokratische Erfahrung der Philosophie<sup>269</sup>

#### 1.1 Die empiristische Einhegung des Glaubens

Die cartesianische Revolution prägt auch die empiristische Philosophie, deren Neuansatz ebenso von der neuzeitlichen Fassung des christlichen Grundgedankens geprägt und mehr noch bedingt ist. Der Geist bestimmte sich als Bewusstsein. Das Bewusstsein hat eine subjektive und eine objektive Seite. In beiden Richtungen weiß sich das Bewusstsein als Geist der Freiheit. Dies wird gerade bei John Locke immer wieder deutlich. Auch in der objektiven Welt soll und will der Mensch frei sein. Freiheit und Vernunft behalten auch im Empirismus ihre prinzipielle Stellung. Manifestiert sich im Rationalismus Gott vornehmlich in uns, so ist er: sie im Empirismus eher außen zu finden und zwar in der Äußerlichkeit der Offenbarung und in der Äußerlichkeit der Natur und ihrer Ordnung. Doch bleibt es die Aufgabe der Vernunft als des Göttlichen in uns zwischen innen und außen, aber auch zwischen der Natur und dem Evangelium zu vermitteln. Das »Licht der Natur« und die »Offenbarung des Evangeliums« sind zwei Seiten derselben Medaille.<sup>270</sup> So zeigt sich

---

269 Als einführende Literatur siehe: Matthew Stuart (Hg.), *A companion to Locke*, West Sussex 2016; Walter Euchner, *John Locke zur Einführung*, Hamburg 2011; Peter R. Anstey, *The Philosophy of John Locke. New Perspectives*, Florence 2004.

270 John Locke, *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, in: John Locke, *Writings on Religion*. Hg. v. Victor Nuovo, Oxford 2002, 91–210. Die Seitenangabe bezieht sich auf die am Rande angegebene Seitenzahl der Originalausgabe.

gerade in der Verschiebung der Perspektive von der Subjektivität des Bewusstseins zur Objektivität der Natur und der Offenbarung die Dialektik der Neuzeit. Der Empirismus ist der dialektische Gegensatz zum Rationalismus. Dieser bildet mit jenem eine Gemeinschaft, die dann vor allem bei Kant und im Idealismus als dialektische Wechselwirkung von Erscheinung und Ding an sich, Geist und Materie, Gott und Welt, Logik und Natur, aber auch von Wissen und Glauben begriffen wird.

Es ist üblich geworden, auch bei John Locke einen weiteren Schritt der Trennung von Glauben und Wissen anzunehmen.<sup>271</sup> Doch könnte man bei Locke eher davon sprechen, dass sein Anliegen die demokratische Bändigung eines absolut gewordenen Glaubens durch eine erfahrungsbasierte Philosophie ist. Diese von der Herrschaft der Theologie befreite Philosophie findet ihren Grund in der Erfahrung und ihren Zweck in der Befreiung der Menschen, allerdings nicht vom Glauben, sondern durch den Glauben und im Glauben. Die bereits bei Descartes selbstgewiss gewordene Philosophie hatte sich in der Folgezeit des religiösen Glaubens angenommen, bei Spinoza des jüdischen, bei Leibniz des lutherischen, bei Locke nun des calvinistischen. Locke stammt aus einer puritanischen Familie, wobei er sich in einem durchaus spannungsreichen Verhältnis zu seiner Herkunftsreligion befand, wie dies bereits bei Spinoza der Fall war. Dennoch weisen ihm gerade die calvinistischen Vorgaben einer basisdemokratischen Gotteserfahrung den Weg zu seiner religiösen Philosophie und seiner politischen Theorie. So bleibt auch die empiristische Philosophie der Freiheit Theologie.

Locke ist wie sein Landsmann Hobbes geprägt von einem gesellschaftlichen und politischen Umfeld, in dem die verschiedenen christlichen Konfessionen einen gewaltgeladenen Konflikt von einem bis dahin unbekannten Ausmaß heraufbeschworen haben. Der konfessionalisierte Glaube ist dabei eine Allianz mit der Politik

---

271 Nach Habermas »zerreißt [mit Locke] das Band, das bis dahin zwischen den philosophisch artikulierten Formen des Welt- und Selbstverständnisses und dem von der breiten Bevölkerung ausgeübten Kultus, also der nach wie vor wichtigsten Quelle der sozialen Integration bestanden hatte«, Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, 191. Psychologisierend gesteht Habermas zu, dass auch die »säkular denkenden Philosophen« durch ihre religiöse Sozialisation religiöse Motive aufgenommen haben und durch deren philosophische Übersetzung auch das säkulare Denken geprägt (ebd.).

eingegangen. Und der Staat macht sich die Sache des jeweiligen Glaubens zu eigen. Schon Hobbes spricht davon, dass er während der Bedrohung des protestantischen Englands durch das katholische Spanien unter dem Vorzeichen der Angst geboren worden sei.<sup>272</sup> Der Konflikt zwischen Protestantismus und Katholizismus hatte gerade Deutschland und Mitteleuropa 30 Jahre lang verwüstet. England selbst litt einerseits unter dem Streit zwischen der neuen und der alten Konfession, da die Stuart-Regenten noch immer den Protestantismus in Frage stellten und den Katholizismus favorisierten. Andererseits ging der Riss durch den Protestantismus selbst, da die anglikanische Hochkirche durch den Puritanismus bedroht wurde und der Puritanismus die Hochkirche bekämpfte. Gerade der Puritanismus, dem John Locke verbunden ist, zeichnet sich einerseits durch eine radikale Gottunmittelbarkeit und damit Selbstgewissheit des biblisch fundierten Glaubens aus. Andererseits führt gerade die Selbstgewissheit des Geistbesitzes durch das glaubende Individuum zu antihierarchischen, ja basisdemokratischen Gemeindestrukturen.<sup>273</sup> Lockes Lebensthema ist es zunächst, den menschlichen Verstand über sich selbst aufzuklären. Dieses aufgeklärte Wissen, kann sich dann aber auch des Glaubens annehmen und ihm seinen Geltungsbereich zuweisen. Doch schwingt sich das menschliche Denken damit nicht über das göttliche auf oder wendet sich gar – säkularistisch – gegen dieses. Vielmehr weiß sich auch der selbstgewisse Verstand auf den Gottesgedanken und mehr noch auf die biblische Offenbarung angewiesen. Das philosophische Denken, das sich in Wechselwirkung oder Gemeinschaft mit der Religion

---

272 Siehe Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Hg. u. eingel. v. Iring Fetscher, Berlin 1966, Einleitung XI.

273 Siehe dazu Troeltsch, *Die Sozialformen* 699f. Troeltsch rückt Locke in kritische Distanz zum orthodoxen Calvinismus, aber in die Nähe des neocalvinistischen »Sektentypus«, und 702f.: »So ist der Calvinismus diejenige Form des Christentums, die heute mit der modernen Demokratisierung innerlich verwachsen ist und ohne jeden Schaden an seiner religiösen Idee auf sie eingehen kann. Zugleich sind gerade durch seine religiös-metaphysische Begründung des Individuums, durch seine Festhaltung der wesentlichen Ungleichheit der Menschen und durch seinen konservativen Sinn für Ordnung und Gesetz die gefährlichsten Folgen der Demokratie, die Herrschaft der bloßen Zahl und die abstrakte Egalität, vermieden.«

betrachtet, kann dann nicht nur zur religiösen Toleranz aufrufen, sondern auch eine neue Theorie der Regierung entwerfen.

Lockes theoretisches Hauptwerk ist der »Essay Concerning Human Understanding« (1690). Der Grund für dessen Abfassung ist, dem Denken seine Grenzen aufzuzeigen, was nach der cartesianischen Selbstsetzung des Denkens dann notwendig wird, wenn das Denken primär als Vermögen des endlichen, empirischen Menschen aufgefasst wird – anders als bei Descartes selbst. Denn, wenn der menschliche Verstand die Grenzen seiner Kapazität überschreitet, gerät er ins Bodenlose und eine unbegründbare Vielzahl von Meinungen bildet sich aus. Die Grundlosigkeit verschiedener Behauptungen wiederum führt zu Streit. Der nicht entscheidbare Streit über verschiedene Wahrheiten endet schließlich im Skeptizismus.<sup>274</sup> Angesichts dieser Gefahr des bodenlosen Skeptizismus will Locke dem Denken einen neuen Grund geben, dies jedoch ohne auf ein rein vernünftiges Prinzip in einer vorgängigen Idee zu bauen, wie die rationalistische Linie der Neuzeit dies tut.

Die basale Einsicht Lockes besteht nun darin, dass es keine angeborenen Prinzipien gibt – weder theoretische noch praktische. Damit wendet sich Locke gegen Descartes und Spinoza, aber auch die Cambridger Platoniker wie Henry More (1614–1687), Ralph Cudworth (1617–1688) oder John Smith (1616–1652). Sämtliche spekulative Prinzipien, die mathematischen, logischen und geometrischen, entstammen nicht der Vernunft selbst, sondern der Erfahrung (1, 1, §§ 1–52). Ebenso wenig sind alle praktischen moralischen Prinzipien angeboren (1, 2, §§ 1–27). Als höchstes praktisches Prinzip nennt Locke das Gebot, Gott zu verehren (1, 3, § 7). Da aber auch die spekulative Idee Gottes nicht angeboren ist, kann auch die praktische Verehrung Gottes nicht in einer *idea innata* gründen (§ 8).

In gewissem Sinn hebt die Erkenntnis auch bei Locke mit der Reflexion auf die eigene Existenz an. »Denn nichts kann uns mehr einleuchten als unsere eigene Existenz« (4, 9, § 3). Doch ist es weniger der rationale Zweifel, der zum Wissen um das eigene Dasein führt, als die empirischen Empfindungen Freude und Schmerz, die das *intuitive Wissen* um uns selbst generieren (ebd.). Das Subjekt

---

274 John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 2 Bde., Hamburg 2006, hier Bd. I, Einleitung, 27. Im Weiteren zitiert nach Buch-, Kapitel- und Paragraphenangabe.

des Erfahrungswissens bleibt anders als das cartesianische ein empirisches Ich in seiner physischen Existenz. Das diesem Subjekt entsprechende Objekt nennt Locke erstaunlicherweise »Idee« (Einleitung, § 8 und 2, 1, § 1). Doch auch der empiristisch generierte Begriff der Ideen muss neu gefasst werden. Locke nennt als Beispiele für Ideen: »Weiße, Härte, Süßigkeit, Denken, Bewegung, Mensch, Elefant, Armee, Trunkenheit« (ebd.). Die Ideen Lockes sind also eher menschliche Gedanken als göttliche Ideen wie im Platonismus. Sie gründen in der sinnlichen Erfahrung und entstehen durch die Verstandestätigkeit, auch Reflexion genannt. Der menschliche Geist als solcher ist eine *tabula rasa*.

»Nehmen wir also an, der Geist sei, wie man sagt, ein unbeschriebenes Blatt ohne alle Schriftzeichen, frei von allen Ideen; wie werden ihm diese dann zugeführt? [...] Ich antworte darauf mit einem einzigen Worte: aus der *Erfahrung* (*experience*). Auf sie gründet sich unsere gesamte Erkenntnis, von ihr leitet sie sich ausschließlich her« (2, 1, § 2).

Die Erfahrung resultiert aus der Beobachtung (*observation*), die sich auf sinnliche Objekte oder die Operationen des Geistes selbst erstrecken kann. Die Erkenntnis (*knowledge*) nun besteht in nichts anderem als in der Wahrnehmung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen (*perception of agreement or disagreement of two ideas*; 4, 1, § 1).

Locke befindet sich gewissermaßen in der Tradition des Nominalismus seines Landsmanns Wilhelm von Ockham. Die Ideen sind keine Realitäten. Sie sind nicht der Inbegriff wahren Seins, sondern vielmehr Abstraktionen oder semantische Einheiten. Auf dieser Basis unterteilt Locke die Wissenschaften in *physische*, – sie handeln von den wirklichen, materiellen Dingen – *praktische* – ihre Sache ist das menschliche Handeln – und *semiotische*, die sich mit Logik und dabei auch mit den Ideen befassen (4, 21, § 2). Die Ideen sind also nicht die Sachen selbst bzw. deren wahres Sein, vielmehr sind sie die Gedanken, die sich in den sprachlichen Zeichen realisieren. Entsprechend richtet sich Locke gegen den Substanzbegriff, wie er von Descartes kommend bei Spinoza entfaltet wird.

»Wir können uns nämlich, wie gesagt, nicht vorstellen, wie diese einfachen Ideen für sich bestehen *können*; deshalb gewöhnen wir uns an, irgendein *Substrat* vorauszusetzen, in dem sie bestehen, aus dem sie hervorgehen. Dies nennen wir deshalb *Substanz*« (2, 23, § 1).

Substanzen sind aber nichts als Kombinationen aus einfachen Ideen, die wir mit einem Gegenstand als gegeben ansehen (2, 23, § 14). Ideen wiederum sind die Bezeichnungen der physischen Dinge selbst, aus denen sie abstrahiert werden. Ideen und Substanzen bleiben gegenüber der Wirklichkeit sekundär.

Dennoch bilden drei Substanzen die Eckpfeiler des empiristischen Wissensgefüges. Die Basis-Substanz ist die Materie bzw. der Körper, den Locke mit Descartes auch als *res extensa* bezeichnet – »solid thing without thinking, i.e. *matter*« (2, 32, § 32). Dieser äußeren Wirklichkeit gegenüber steht der Geist, die *res cogitans*, als zweite Substanz gegenüber – »a thinking thing without solidity, i.e. *immaterial*« (ebd.). Körper und Geist können durchaus aufeinander Einfluss nehmen. So rufen die ausgedehnten Dinge »sensations« hervor, und die denkenden Dinge wiederum bewegen die Körper. Dem Geist (*mind*) kommen die Vermögen des Denkens, des Wollens und der Freiheit zu (2, 23, § 17; I, 381). Der dritte, nunmehr metaphysische Baustein ist Gott als die höchste geistige Substanz. Den Gottesgedanke, der wie gesagt nicht angeboren ist, stammt ebenfalls aus Sensation und Reflexion, das bedeutet, er wird aus den ersten Substanzen beider abgeleitet:

»Wenn wir die Idee prüfen, die wir von dem unbegreiflichen höchsten Wesen haben, so finden wir, dass wir sie auf dieselbe Weise erlangen und dass die komplexen Ideen, die wir sowohl von Gott als auch von den für sich bestehenden geistigen Wesen haben, aus den einfachen Ideen gebildet werden, die wir von der Reflexion empfangen« (2, 23, § 33).

Die Gottesidee entsteht durch Steigerung empirisch verifizierbarer Ideen ins Unendliche. So wird aus der Existenz endlicher Dinge das *Dasein* Gottes, aus der zeitlichen Dauer die *Ewigkeit*, aus Erkenntnis *Allwissenheit*, aus Kraft *Allmacht* und aus Freude *göttliche Glückseligkeit*.

»Wenn wir uns dann eine möglichst angemessene Idee vom höchsten Wesen bilden wollen, so erweitern wir jede dieser Ideen Mithilfe unserer Idee der Unendlichkeit; in dem wir sie zusammenschließen, bilden wir auf diese Weise unsere komplexe Idee von Gott« (§ 34).

Da aber Gott eigentlich seinem Wesen nach einfach und nicht zusammengesetzt ist, von uns aber nur durch komplexe Ideen erkannt werden kann, bleibt er seinem Wesen nach unerkennbar (ebd.).

Denkende Substanzen zeichnen sich durch das Vermögen des Verstandes und des Willens aus. Bemerkenswert ist, dass Locke diese Vermögen unter dem Stichwort Kraft bzw. Macht – *power* – verhandelt. Traditionellerweise ist die Macht eine *operatio ad extra*. Während Vernunft und Wille innen wirksam bleiben, richtet sich die Macht nach außen. Das empiristische Setting Lockes verlangt nun gerade diese Konzentration auf die Äußerung der inneren Tätigkeiten. Die Realisierung der geistigen Vermögen richtet sich auf ein Ziel, in dem alle Bemühung des menschlichen Tuns ihre Erfüllung findet. Die letzte Erfüllung bietet das Glück. Folglich wird auch das Glück als Zweck menschlicher *power* in diesem Kontext analysiert. Die menschlichen Kräfte können nun aktiv oder passiv sein, wobei die aktiven höher einzuschätzen sind. So verwundert es nicht, dass die klarste Idee einer aktiven *power* die Betrachtung Gottes bietet (1, 21, § 2). Gott ist *actus purus* und als solcher reine Macht. Vor allem aber wird die Erfüllung aller menschlichen Aktivität im Glück untrennbar mit dem Gottesgedanken verbunden.

Locke definiert den menschlichen Verstand (*understanding*) zunächst als das Vermögen der Wahrnehmung (*power of perception*; 1, 21, § 5). Dabei ist zu bemerken, dass nicht nur Sinnesdinge wahrgenommen werden können, denn auch Ideen, die Bedeutung von Zeichen und die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Ideen sind Sache der (inneren) Wahrnehmung. Der menschliche Wille wiederum besteht primär darin, die verstandesgemäße Betrachtung, Erwägung oder Vorziehung irgendeiner Idee anzuordnen bzw. schlicht die Bewegung eines Körperteils der Ruhe desselben vorzuziehen (ebd.). Von diesem Konzept des Willens unterschieden ist die *Freiheit*. Diese bezieht sich auf die äußere Verwirklichung einer inneren Entscheidung.<sup>275</sup> Freiheit ist letztlich keine Eigenschaft des Willens, sondern eine *Kraft der Person*. Der *Mensch* ist frei, nicht der Wille (1, 21, § 21)

»Freiheit ist also nicht eine Idee, die die Willensäußerung oder das Vorziehen betrifft; sie betrifft vielmehr die Person, in deren Macht es

---

275 I, 283, § 8 »Folglich ist der Mensch insoweit frei, als er die Kraft hat, gemäß der Wahl oder Bestimmung des eigenen Geistes zu denken oder nicht zu denken, sich zu bewegen oder sich nicht zu bewegen. Sobald man Ausführung oder Unterlassung nicht gleichermaßen in seiner Macht hat, sobald das Tun oder Nichttun nicht gleichermaßen auf die bestimmende Entscheidung des Geistes folgt, ist man nicht frei, obwohl die Handlung vielleicht willkürlich ist.«

steht, gemäß der Wahl oder Verfügung des Geistes etwas zu tun oder zu unterlassen. Unsere Idee der Freiheit reicht so weit wie diese Macht, aber nicht weiter« (1, 21, § 10).

Um Lockes Konzept der Freiheit und letztlich auch seine Ethik zu verstehen, kommt es darauf an, zu sehen, dass der Wille oder auch die Freiheit nicht in absoluter Spontaneität oder unbedingter Selbstursächlichkeit bestehen, sondern eine Reaktion sind auf die »drängendste Unbehaglichkeit« (*the most pressing uneasiness*, 1,21, § 31) oder auf das Begehren (*desire*). Damit kommt der Freiheit ein Moment der Passivität zu. Sie wird von einem Mangel bewegt, »denn das Begehren ist ein Unbehagen des Geistes, das durch den Mangel eines abwesenden Gutes veranlasst wird« (ebd.). Der Wille bzw. die Freiheit richten sich also nicht auf ein Gut oder gar das höchste Gut, sondern zunächst auf ein Übel oder einen Mangel an Gutem (1,21, § 35). Die Überwindung dieser fehlenden Anwesenheit von Gutem, wird zur Aufgabe des Menschen, ja er findet darin seine Erfüllung und sein Glück. Denn wenn ein Unbehagen beseitigt wird, so ist dies der erste Schritt zum Glück (§ 36). Doch befinden sich himmlisches und irdisches Glück in einer seltsamen Spannung. Der direkte Blick auf die himmlischen Freuden bleibt uns verstellt, weil diese Freuden abwesend sind und unsere Vorstellungen davon nur defizient und abstrakt sein können, während die Erfahrung des Unbehagens gegenwärtig und konkret ist (§ 38). Dennoch und deshalb streben alle Menschen nach Glück, und das *Streben nach Glück* (*pursuit of happiness*) wird bei Locke zu einem basalen Menschenrecht, das durch Thomas Jefferson auch Eingang finden wird in die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika.

Mit 1 Kor 2,9 (Jes 64,3) macht Locke deutlich, dass das Glück letztlich ein Geheimnis bleibt. Die Grenze zwischen Glück und Unglück ist das, was »kein Auge noch gesehen, kein Ohr gehört hat und was zu verstehen noch in keines Menschen Herz gekommen ist« (1,21, § 42). Locke bricht das Zitat an dieser Stelle ab. Paulus allerdings fährt fort, indem er dieses Geheimnis als das bestimmt, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Zugleich ist dies für den Apostel der Inhalt der christlichen Verkündigung. Wir dürfen annehmen, dass der Schriftkenner und Pauluskommentator Locke um diese Zusammenhänge wusste. Locke – ein ausgeprägter Polyhistor – dürfte auch gewusst haben, dass Thomas von Aquin mit diesem



Zitat begründet, warum es außer den philosophischen Disziplinen noch die theologischen geben muss.<sup>276</sup> So führt seine Freiheitstheorie zunächst zur Frage nach dem Glück, dann aber zur Frage nach dem höchsten Gut und damit zur Religion und zum Glauben.

Der erste Schritt zum Glück ist die Suspension des Begehrens, hier liegt die »Quelle aller Freiheit« (1, 21, § 47). Die ungeordneten Neigungen, wie Ignatius von Loyola die unverständigen Begierden genannt hat, müssen neutralisiert werden. Dadurch entsteht überhaupt erst der Raum für vernünftige Erwägungen. Wenn dann aber die rationale Erwägung stattgefunden hat, kann und muss sich die Freiheit festlegen. Insofern führt die ruhige Reflexion zur Entscheidung. Wenn wir durch etwas anderes als durch unsere rationale Selbstbestimmung determiniert würden, wären wir nicht frei. Die vernünftige Bestimmung zum Guten ist ein Moment der Freiheit und damit des menschlichen Selbstvollzugs. »Der Endzweck unserer Freiheit besteht gerade darin, dass wir das Gute erreichen, das wir wählen« (§ 48). Damit kommt ein Moment der Notwendigkeit ins Spiel, denn der Mensch muss schließlich notwendig dem folgen, was er für gut befunden hat. Das gilt auch für die »höheren Wesen«. Die unendliche Weisheit Gottes ist ebenfalls auf das Gute verpflichtet. Deshalb kann Gott selbst nicht wählen, was nicht gut ist. Er ist gewissermaßen gezwungen, das Gute zu tun, ohne dass dadurch die Freiheit des Allmächtigen beeinträchtigt wird (§ 49), denn die Freiheit ist auch bei Locke die Einsicht in die Notwendigkeit. Zu den Notwendigkeiten, denen die Menschen unterworfen sind, gehört der Tod. Wir sterblichen Menschen sind folglich gehalten, bei der Wahl des Besten »über das Grab hinaus« zu blicken (§ 55; I). Nur so kann es einen letzten Orientierungspunkt auch für das sittliche Handeln geben. Wieder mit Paulus sagt Locke, dass wir ohne die Aussicht auf das ewige Leben uns jetzt besser auf das Essen und Trinken konzentrieren sollten, »denn morgen sind wir tot« (1 Kor 15,32).

Beim Überstieg zum Glauben verlässt das Denken jedoch den sicheren Boden der empirisch basierten Vernunftkenntnis. Doch gerade deshalb ist es von höchster Dringlichkeit, eine Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft vorzunehmen. Denn dort, wo Vernunft oder Glauben maßlos werden, drohen »gewiss heftige Streitigkeiten und wohl auch schwere Irrtümer« (4, 18, § 1). Deshalb

---

276 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, p.1, q.1, a.1, co.

muss geklärt werden, wie weit wir uns von der Vernunft und wie weit wir uns vom Glauben leiten lassen müssen.

Zwei disjunktive Größen, Glaube (*faith*) und Vernunft (*reason*) verweisen wechselseitig aufeinander. Die höhere *Gewissheit* der Wahrheit kommt der Vernunft zu, die größere *Reichweite* der Wahrheit allerdings dem Glauben. Nun gibt es aber verschiedene Arten von Wahrheit. Zum einen gibt es Wahrheiten, die vernunftgemäß sind, will sagen, die aus der Vernunft abgeleitet werden. Sodann finden sich Wahrheiten, die vernunftwidrig sind, weil sie mit unseren klaren und deutlichen Ideen unvereinbar sind. Und schließlich existieren Wahrheiten, die übervernünftig sind. Letztere widersprechen der Vernunft nicht, können aber auch nicht aus ihr abgeleitet werden. Bei aller Differenz sind Glaube und Vernunft für Locke durchaus keine Gegensätze, sondern beides sind essenzielle Selbstvollzüge des menschlichen Geistes, die sich innerlich berühren. Lediglich unser Sprachgebrauch bringt sie in eine Opposition, wenn er beide voneinander abgrenzt. Doch bleibt auch für Locke bestehen, dass der Glaube zwar die Vernunft übersteigt und deshalb auf die Zustimmung des Willens angewiesen ist – mit dieser Definition schreibt sich Locke in die augustinische Tradition ein, die Glauben als *cum assensione cogitare* definiert.<sup>277</sup> Aber die Zustimmung des Glaubens kann ihrerseits niemals gänzlich auf die Vernunft verzichten. Auch damit bleibt Locke Augustinus verbunden, der davon spricht, dass nicht jeder, der denkt, glaubt, aber jeder, der glaubt, denkt. Ein Glaube ohne Denken widerspricht nach Locke der Schöpfungsordnung und der Würde des Menschen als Vernunftwesen.<sup>278</sup> Deshalb formuliert er, dass die »feste Zustimmung des Geistes [...], wie es unsere Pflicht erfordert, nur auf stichhaltige Vernunftgründe hin erteilt werden darf« (4, 17, § 24). Während freilich bei Augustin und in der patristisch-scholastischen Tradition die Relation von Glaube und

277 Augustinus, De praedestinatione sanctorum, 2,5, in: Sankt Augustinus, Der Lehrer der Gnade, 7. Schriften gegen die Semipelagianer. Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, 2. Aufl., Würzburg 1987, 240–327.

278 Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 4, 17, § 24; II, 391: »[...] also kann sie [die Glaubenzustimmung] der Vernunft nicht widersprechen. Wer glaubt, ohne einen vernünftigen Grund zum Glauben zu haben, mag ihn seine eigenen Einbildungen verliebt sein. Aber er sucht weder die Wahrheit so, wie er sollte, noch erweist er seinem Schöpfer den schuldigen Gehorsam; denn es ist die Absicht des Schöpfers, dass der Mensch die Erkenntnisfähigkeit, die ihm verliehen wurde, anwenden soll, um Irrtum und Täuschung zu vermeiden.«

Vernunft als *hypothetisches* Gefüge gesehen werden kann (vgl. Jes 7,9 LXX), bei dem die Vernunft eindeutig als sekundär eingestuft wird, ist dies im neuzeitlichen Kontext anders. Die Relation ist *disjunktiv* und beide Vermögen befinden sich *auf gleicher Augenhöhe*. Bezogen auf die Gewissheit der Wahrheit allerdings übertrifft die Vernunft den Glauben, und es ist ihre Aufgabe, ihn einzuhegen.

Dass der gesamte »Essay on Human Understanding« mit dieser Verhältnisbestimmung endet, ist kein Zufall, vielmehr hat die Dynamik des Werks in dieser Aufgabe ihren Fluchtpunkt. Locke spricht von Vernunft und Glaube als von zwei *Provinzen*, die gegeneinander begrenzt sind, die aber eben deshalb einander bestimmen und damit aufeinander angewiesen bleiben. *Vernunft* wird definiert als Ermittlung der Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit von Wahrheiten, die aus Ideen abgeleitet werden, aber aus Sensation und Reflexion stammen (4, 18, § 2). Der *Glaube* dagegen ist die Zustimmung zu einem Satz, der im Vertrauen auf die Glaubwürdigkeit einer weiteren Person (*credit of the proposer*) gerechtfertigt wird. Dieser Satz wird auf außerordentliche Weise von Gott mitgeteilt und ist Teil der Offenbarung (*revelation*). Allerdings gibt es bestimmte Bedingungen für die *Glaubwürdigkeit* der Offenbarung. Locke unterscheidet drei mögliche Formen von Offenbarungsinhalten.

1. Privatoffenbarungen von vollkommen übervernünftigen Wahrheiten, die keinen Begriff erlauben. Kein von Gott inspirierter Mensch, kann anderen Menschen »neue einfache Ideen«, mitteilen, falls diese nicht schon vorher durch eigene Sensation und Reflexion angelegt waren. Derartige Offenbarungsgehalte sind aber schlechthin unverständlich. Insofern aber Glaube ein Traditionsgeschehen ist, bei dem es um die Glaubwürdigkeit der Inhalte geht, bleibt die menschliche Kommunikation auf Verständlichkeit angewiesen. Deshalb kann eine solche radikal übervernünftige singuläre Offenbarung nicht tradiert, weil nicht mitgeteilt werden. Dennoch bestreitet Locke nicht, dass eine ursprüngliche Offenbarung, wie Paulus sie bei seiner Entrückung in den dritten Himmel erfahren haben mag, geschehen kann, und dass Eindrücken, die Gott im Geist des Menschen unmittelbar hervorruft, keine Grenzen gesetzt sind (4, 18, § 3). Doch können diese entgrenzten Offenbarungen nicht die Grundlage einer gesellschaftlich verfassten Religion sein, eben weil sie sich einer intersubjektiven und mithin vernünftigen Bestimmung entziehen.

2. Offenbarung von vollständig vernunftkonformen bzw. vernunftwidrigen Inhalten. Locke behauptet, dass auch Wahrheiten, die wir auf natürlichem Weg durch die Vernunft erhalten, durch Offenbarung enthüllt werden können. Allerdings kommt diesen dann nicht dieselbe Gewissheit zu, weshalb sie letztlich überflüssig sind (4, 18, § 4). So reicht es, dass das Wissen um die Winkelsumme eines Dreiecks, die immer 180 Grad beträgt, aus Sensation und Reflexion abgeleitet wird. Neben den Inhalten, die vollkommen deckungsgleich mit Vernunftwahrheiten sind, nennt Locke hier noch Offenbarungen, die der Vernunft radikal widersprechen. Diese sind nicht nur überflüssig, sondern notwendig falsch und schädlich. Es wäre vollkommen unverständlich, dass Gott, der »gnädige Urheber unseres Daseins«, derartiges mitteilen sollte. Diese Offenbarungen würden »alle Prinzipien und Grundlagen der Erkenntnis, die er uns selbst verliehen hat, umstoßen« (§ 5). Gott würde sich in diesem Fall in einem Selbstwiderspruch befinden, was nicht sein kann, da dieser seinem Begriff als zuhöchst vernünftigem Wesen widerspricht. Weder unmittelbare Privatoffenbarungen noch mittelbare, weil überlieferte Offenbarung dürfen also »unserer klaren intuitiven Erkenntnis« widersprechen (§ 5).
3. Offenbarung von möglicherweise vernunftkonformen Inhalten. Der eigentliche Gegenstand des Glaubens, sind Dinge, die einerseits die Vernunft übersteigen, die aber andererseits von der Vernunft geprüft werden können. Von diesen Inhalten haben wir nur sehr unvollkommene oder gar keine Begriffe (*notions*). Es ist zu bemerken, dass hier die *sprachliche Form* der Wahrheiten defizient ist. Wohl aber können diese Sätze prinzipiell zu Ideen werden, wenn deren Wahrscheinlichkeit geprüft wird. Gemeint ist hier etwa die Auferstehung von den Toten, die durchaus denkbar ist, wenngleich wir heutigen Menschen davon *bis dato* keine eigene Erfahrung haben. Sowohl Vergangenes als auch Gegenwärtiges oder Künftiges kann Inhalt der Offenbarung werden. Die Glaubwürdigkeit hängt einerseits an der überliefernden Person. Wenn wir glauben, dass sie nicht irren kann oder nicht trügen wird, dann steigt die Wahrscheinlichkeit. Sie hängt aber andererseits daran, ob der Inhalt einer Prüfung durch die Vernunft standhält. Auch wenn diese im positiven Fall nur die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit bestätigen kann, so kann sie doch im negativen Fall die

Irrationalität einer Offenbarungsaussage feststellen und erreicht somit wenigstens die Gewissheit der Unwahrheit. Selbst wenn der *sachliche Gehalt* der Offenbarung der Vernunft eine Grenze zieht, weil jene diese übersteigt, bleibt es doch dabei, dass die *Faktizität der Offenbarung* geprüft werden muss.

»Alles, was Gott geoffenbart hat, ist sicherlich wahr; daran ist jeder Zweifel ausgeschlossen. Das bildet den eigentlichen Gegenstand des Glaubens. Ob aber etwas als *göttliche* Offenbarung anzusehen ist oder nicht, darüber muss die Vernunft entscheiden« (4, 18, § 18).

Lockes Einhegung des absolut gewordenen Glaubens durch die Vernunft steht vor dem Hintergrund seiner geschichtlichen Erfahrung. Der selbstgewisse Glaube neigt zum Enthusiasmus oder zur Extravaganz. Wenn sich das Individuum gewiss wird, dass in ihm der Heilige Geist am Werk ist, droht der Konflikt zwischen den Individuen und den Gruppen, wenn es keine überindividuellen Kriterien der Wahrheit gibt. Im Katholizismus der Neuzeit übernimmt das Lehramt in der Person des Papstes diese Funktion. Der Papst wird zugleich individuelles und allgemeines Prinzip und mithin der unfehlbare Garant der Wahrheit. Die Jesuiten haben diese absolute Wahrheitsrelevanz des Papstamtes in der frühen Neuzeit inszeniert und damit ein Gegengewicht geschaffen zur ebenfalls von ihnen propagierten Absolutheit des Individuums.<sup>279</sup> Die besondere Mitte zwischen einzeltem Individuum und allgemeiner Kirche bildet der Orden, als die Gesellschaft Jesu. In bestimmten Formen des Protestantismus der frühen Aufklärung übernimmt die *Vernunft selbst* diese Funktion. Die Vernunft gilt als Mittel gegen einen entgrenzten Enthusiasmus des Glaubens. Die vernunftkonformen Elemente des Glaubens können auch vom Staat eingefordert und kontrolliert werden. Was sich aber der Kontrolle der Vernunft entzieht, muss auf die private Sphäre der jeweiligen Konfessionsgemeinschaft beschränkt werden. Damit beginnt der Glaube einerseits eine von ihm selbst unabhängige politische Dimension auszubilden und andererseits eine von der Politik unabhängige Position innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und deren Glaubensgemeinschaften einzunehmen.

---

279 Siehe Ruhstorfer, Das Prinzip ignatianischen Denkens.

## 1.2 Die rationale Freilegung der Offenbarung

Die Offenbarung und die auf sie hin ausgerichtete Religion stellen nicht nur eine mögliche oder eine irgendwie wirkliche Vertiefung des Vernunftwissens dar. Sie sind vielmehr notwendig und zwar einerseits bezogen auf das Heil der Menschen und andererseits mit Blick auf die Realisierung der Moral. Moral und Heil wiederum sind innerlich verknüpft, da erstere die Bedingung für letzteres ist. Doch gerade die Moral ist auch eine Basis für das politische Gemeinwesen. Deshalb kommt der Religionsschrift Lockes auch eine fundamentale politische Rolle zu. Das Spätwerk »The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures« (1695)<sup>280</sup> widmet sich der Darstellung der Offenbarungsreligion auf der Basis der bisher erarbeiteten empiristischen Vernunfteseinsichten. Auch hier will die rationale Betrachtung der Offenbarung zwischen den bisherigen Auslegungen einer absoluten Religion vermitteln. Den zeitgenössischen Religionskonflikt, der zu einem politischen Konflikt wurde bzw. die politischen Machtkämpfe, die sich als religiöse Auseinandersetzungen tarnen, gilt es zu befrieden. Dazu wird es auch nötig, die Differenzen in den Religionssystemen zu überwinden. So fühlt sich Locke – unbefriedigt von der fehlenden Konsistenz der »*Systems of Divinity*« – dazu gedrängt, sich selbst *allein der Bibel* zuzuwenden, um den rationalen Kern der Offenbarung freizulegen. Wenn er sich allein auf die Heiligen Schriften konzentriert – »*sole Reading of the Scripture*« (A2, *Preface*), so befindet er sich damit in guter protestantischer Tradition – *sola scriptura*. Locke meidet die Bezugnahme auf Bekenntnisschriften, theologische Interpretationen und kirchliche Lehren, weil diese gerade nicht mehr zu einer allgemeinen Verbindlichkeit führen können, anders als die bleibend religiöse Philosophie.

Der Philosoph setzt mit einer Reflexion auf die paulinische Adam-Christus-Typologie ein. Dass die Menschheit in einem Zustand der Distanz zu Gott steht, dass das höchste Gut nicht direkt angestrebt werden kann und dass die Freiheit durch die »*most pressing uneasiness*« motiviert wird, lässt diesen Beginn mit dem ursprünglichen

---

280 John Locke, *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, in: John Locke, *Writings on Religion*. Hg. v. Victor Nuovo, Oxford 2002, 91–210. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf die am Rande angegebenen Seitenzahlen der Originalausgabe.

Fall des Menschen plausibel erscheinen. Christus wird als Antithese zu Sünde und Tod eingeführt (10; mit Verweis auf 1 Kor 15,22). In reformatorischer Tradition arbeitet Locke die Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung des Sünders heraus. Doch fällt seine Wertschätzung für das Gesetz auf. Nicht die kultischen oder politischen Normen im Sinne des Judentums sind relevant, wohl aber die moralischen Vorschriften (20f.). Den ethischen Teil des Gesetzes identifiziert Locke mit dem Naturrecht, das immer und überall gilt, für Christen und für ausnahmslos alle Menschen (22). Der Glaube besteht generell im vollkommenen Vertrauen auf Gott (23) und speziell im Glauben an Jesu Messianität, die durch seine Wundertaten und Selbstaukunft bezeugt ist (26). Das entscheidende Wunder aber ist die Auferstehung (31). Der Glaube, der über die reine Moralität hinausgeht, hat die Hoffnung über den Tod hinaus zum Inhalt. Locke betont mit Röm 3,31, dass der Glaube das Gesetz nicht aufhebt, sondern aufrichtet (19). Der einzige Unterschied zwischen dem Gesetz des Glaubens und dem moralischen Gesetz besteht darin, dass letzteres über keine Verstöße hinwegsieht, während der Glaube die verzeihende Barmherzigkeit Gottes impliziert (22). Der Glaubende kann also ohne die vollkommene Erfüllung des Gesetzes, die den Menschen nicht möglich ist, erlöst werden, nicht aber ohne das *menschliche Bemühen* um Sittlichkeit gemäß dem allen Menschen offenbaren Naturrecht.

Locke muss sich aber nicht nur gegen eine schwärmerische Religiosität abgrenzen, die das ethische Gebot abschwächt, sondern auch gegen eine Aufklärung, die den Glauben als Fixierung auf rein historische Ereignisse und damit auf eine kontingente Äußerlichkeit betrachtet (191). Deshalb macht er deutlich, dass die geoffenbarte Botschaft Jesu nichts anderes als das auch ethisch relevante Wissen von der Liebe Gottes sowie von der Liebe zu Gott und zum Nächsten beinhaltet. Zugleich wird damit die Forderung an die Glaubenden nach heilsrelevanter Umkehr und Buße verbunden, die wiederum sittlich nicht gleichgültig ist (194f.). Dem:der Glaubenden in diesem Sinn ist verheißen, mit Christus auferweckt zu werden (205). Locke dehnt aber nun den heilsrelevanten Glauben so aus, dass potentiell *alle Menschen* die Möglichkeit haben, durch ihn das Heil zu erlangen, sowohl diejenigen, die vor Christus gelebt haben und nicht von ihm hören konnten, als auch diejenigen, zu denen das Evangelium bis heute noch nicht vorgedrungen ist (251ff.) –

»according to what a man hath, and not according to what he hath not« (252). Locke leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Theorie eines universalen Heilswillens Gottes, der auf die gesamte Menschheit bezogen ist und nicht nur auf die Glaubenden.

Gott hat das »Licht der Vernunft« der gesamten Menschheit geöffnet. Dieser Funke der göttlichen Natur und des göttlichen Wissens im Menschen, das ihn zum Menschen macht, zeigt ihm nicht nur die sittlichen Normen, sondern die *göttliche Vernunft in uns* zeigt uns auch den versöhnenden und gnädigen Schöpfer und Vater, der allen Menschen den Weg zum Heil eröffnet hat (252).<sup>281</sup> Das »Licht der Natur« und die »Offenbarung des Evangeliums« sind zwei Seiten derselben Medaille (253f.). Locke weiß, dass er damit die Offenbarung überflüssig zu machen scheint, deren historische Konkretion er lang und breit aufgewiesen hat: *»It will here possibly be asked, ›Quorsum perditio hæc?‹ What need was there of a Saviour? What advantage have we by Jesus Christ?«* (255).

In fünf Punkten macht Locke nun deutlich, warum es des Messias Jesus bedurfte. 1. Jesus offenbart in einer wirksamen und populären Weise den Monotheismus. Zwar kann auch die Vernunft das Dasein des einen guten und allmächtigen Gottes beweisen (256f.), doch konnten nicht einmal die griechischen Philosophen Sokrates und Platon den Eingottglauben in ihrer Zeit durchsetzen (259). Wohl aber gelang es Jesus und seiner einfachen Botschaft, ein für alle Mal den Polytheismus zu überwinden und der Erkenntnis des Schöpfers aller Dinge zum Durchbruch verhelfen (263). 2. Durch Jesus kam das »klare Wissen ihrer Pflicht« an die gesamte Menschheit. Auch hier räumt Locke ein, dass philosophisch Gebildete durchaus auch die Sittlichkeit ableiten könnten, doch für die große Masse der Be-

---

281 »[...] yet God had, by the light of reason, revealed to all mankind, who would make use of that light, that he was good and merciful. The same spark of the divine nature and knowledge in man, which making him a man, showed him the law he was under, as a man; showed him also the way of atoning the merciful, kind, compassionate Author and Father of him and his being, when he had transgressed that law. He that made use of this candle of the Lord, so far as to find what was his duty, could not miss to find also the way to reconciliation and forgiveness, when he had failed of his duty: though, if he used not his reason this way, if he put out or neglected this light, he might, perhaps, see neither.«



völkerung bleiben diese komplexen Ableitungen unverständlich.<sup>282</sup> Mit einem gewissen Pessimismus stellt Locke fest: »Die meisten Menschen können nicht erkennen, sie müssen glauben«. Zudem habe die natürliche Vernunft die natürliche Religion, zu der die vollendete Moralität gehört, niemals vollständig entwickelt (265).<sup>283</sup> Das Evangelium dagegen enthält kein Wort zu viel und keines zu wenig und stellt doch eine vollständige und vollkommene Lebensregel auf (282). 3. Jesus lehrt, dass Gott im Geist und in Wahrheit anzubeten sei. Damit habe er äußere Formen des Gottesdienstes definitiv abgeschafft. Es kommt auf Anstand, Demut, Ordnung und Auferbauung, kurz auf eine vernunftgemäße Sittlichkeit an.<sup>284</sup> 4. Durch die Auferstehung Jesu wurde das beste Beispiel für die allgemeine Auferstehung der Toten gegeben. Nicht nur lässt der Ausblick auf Himmel und Hölle die flüchtigen Freuden und Leiden des aktuellen Lebens in ihrer Nichtigkeit erscheinen. Vielmehr führt der Ausblick auf

---

282 279f.: »And you may as soon hope to have all the day-labourers and tradesmen, the spinsters and dairy-maids, perfect mathematicians, as to have them perfect in ethics this way. Hearing plain commands, is the sure and only course to bring them to obedience and practice. The greatest part cannot know, and therefore they must believe. And I ask, whether one coming from heaven in the power of God, in full and clear evidence and demonstration of miracles, giving plain and direct rules of morality and obedience; be not likelier to enlighten the bulk of mankind, and set them right in their duties, and bring them to do them, than by reasoning with them from general notions and principles of human reason?«.

283 267f.: »Or whatever else was the cause, it is plain, in fact, that human reason unassisted failed men in its great and proper business of morality. It never from unquestionable principles, by clear deductions, made out an entire body of the »law of nature.« And he that shall collect all the moral rules of the philosophers, and compare them with those contained in the New Testament, will find them to come short of the morality delivered by our Saviour, and taught by his apostles; a college made up, for the most part, of ignorant, but inspired fishermen.«

284 284: »Decency, order and edification, were to regulate all their public acts of worship, and beyond what these required, the outward appearance (which was of little value in the eyes of God) was not to go. Having shut indecency and confusion out of their assemblies, they need not be solicitous about useless ceremonies. Praises and prayer, humbly offered up to the Deity, were the worship he now demanded; and in these every one was to look after his own heart, and to know that it was that alone which God had regard to, and accepted.«

Gericht und ewiges Leben zur Stärkung der Tugend und Moral.<sup>285</sup> 5. Christus verheißt den Menschen den Heiligen Geist als Beistand. Wenn Locke nun als abschließenden Grund für den Glauben an die Messianität Jesu den Heiligen Geist nennt, verweist dies darauf, dass im neuzeitlichen Kontext der *Geist* Gottes die primäre und prinzipielle Fassung *Gottes in uns* ist.

Auch wenn Locke den Geist Gottes noch von der Vernunft unterscheidet, so ist doch auch im empiristischen Kontext angelegt, dass das Unendliche in uns der faktischen Schwachheit des endlichen Geistes aufhilft. Lockes »Naturrechtslehre« ist in keiner Weise gescheitert, wie Walter Euchner behauptet und Jürgen Habermas wiederholt.<sup>286</sup> Nur wenn ein säkularer Atheismus als Bedingung für das Gelingen philosophischer Reflexion angesetzt wird, kann von einem Scheitern Lockes gesprochen werden. Doch vollzieht sich bei Locke erst ein weiterer Schritt in der Entfaltung der neuzeitlichen Dialektik von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, Kirche und Staat. Und es ist der unbedingte Geist in uns, der auch zur Bedingung neuzeitlicher Demokratie wird. Freilich muss sich dieser Geist von konfessionalistischer Engführung befreien.

### 1.3 Die politischen Konsequenzen: Freiheit und Demokratie

Die politischen Konsequenzen der rationalen Einhegung der absoluten Religion betreffen zunächst die Kirchen selbst. Locke gibt eine überraschende Definition der »wahren Kirche«: *Toleranz*. Darunter versteht er die wechselseitige Toleranz der Christ:innen von ver-

---

285 289: »Open their eyes upon the endless, unspeakable joys of another life, and their hearts will find something solid and powerful to move them. The view of heaven and hell will cast a slight upon the short pleasures and pains of this present state, and give attractions and encouragements to virtue which reason and interest, and the care of ourselves, cannot but allow and prefer. Upon this foundation, [151] and upon this only, morality stands firm, and may defy all competition. This makes it more than a name; a substantial good, worth all our aims and endeavours; and thus the gospel of Jesus Christ has delivered it to us.«

286 Walter Euchner, John Locke zur Einführung, Hamburg 2011, 172; Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 175.

schiedenem religiösem Bekenntnis (*profession of religion*).<sup>287</sup> Weder die Berufung auf Alter und Tradition noch auf Neuheit und Reformation und ebenso wenig auf Orthodoxie kennzeichnen die wahre Kirche. Da auch die Behauptung des orthodoxen Glaubens jedes Bekenntnis auszeichnet und mithin zum Konflikt im Streit um Macht und Herrschaft führen kann, bedarf es eines anderen Kriteriums der »Kirche Christi«. Locke nennt nun noch Mildtätigkeit, Sanftmut und guten Willen gegenüber allen Menschen – auch Nichtchristen. Die Kirchen müssen sich von politischer Macht unmittelbar fernhalten. Mit einem Zitat aus dem Lukasevangelium weist Locke darauf hin, dass die »Könige der Völker« herrschen wollen. So soll es unter den Jüngern Jesu gerade nicht sein (vgl. Lk 22,25). Weder äußerer Pomp noch geistliche Herrschaft und schon gar kein gewaltsamer Zwang sind mit dem Evangelium vereinbar. Dieses erfordert hingegen, einen Krieg zu führen, gegen sich selbst, die eigenen Begierden und Laster, um ein frommes, sittliches Leben zu ermöglichen. Damit rückt freilich der Selbstvollzug der Religion in die Nähe eines vernunftkonformen Lebenswandels auf der Basis natürlicher Moral. Das Evangelium Jesu und die genuine Vernunft stehen sich nahe (11).

Locke fordert seine Zeitgenossen dazu auf, Gewissensbedenken gegen kirchliche Lehrentscheide ebenso zu respektieren wie eine Separation vom öffentlichen Gottesdienst. Dadurch wird der Glaubensvollzug der Maßgabe persönlicher Freiheit unterstellt (7). Locke kennt wohl aus eigener Anschauung, wohin »brennender Eifer« (*burning zeal*) in religiösen Dingen führen kann: zu Feuer und Scheiterhaufen (ebd.). Doch gerade damit sich nicht die religiöse Verfolgungswut der Eiferer und unchristliche Grausamkeit als Sorge für das öffentliche Wohl tarnen können, muss zwischen dem Geschäft der bürgerlichen Regierung und der Religion unterschieden (*distinguish*) werden (11). Das zivile Gemeinwesen (*commonwealth*) ist eine Gesellschaft von Menschen (*society of men*), deren verfassungsgemäßer Zweck in der Förderung der bürgerlichen Interessen besteht. Unter diesen versteht Locke: Leben, Freiheit, Gesundheit, Unversehrtheit des Körpers und Besitz äußerer Dinge wie Geld, Ländereien, Häuser usw. (13).

---

287 John Locke, Ein Brief über Toleranz = A Letter Concerning Toleration. Englisch – Deutsch. Übers., eingel. u. in Anmerkungen erläutert v. Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996, 3. Im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen im Text auf diese Ausgabe.

Über das Heil der Seelen (*salvation of souls*) darf die staatliche Gewalt keinesfalls ausgedehnt werden. Denn erstens kommt keinem Menschen, auch nicht den staatlichen Autoritäten, die Macht zu, in religiösen Dingen Zwang auszuüben. Die Sorge für das eigene Heil darf kein Mensch aufgeben und kann kein Mensch einem anderen übertragen (15). Das Leben und die Macht wahrer Religion bestehen in der inneren und vollen Überzeugung des Geistes (*persuasion of the mind*). Diese bleibt Sache des Einzelnen. Zum zweiten erstreckt sich staatliche Macht generell nur auf äußere Angelegenheiten, in denen sie dann durchaus Zwang ausüben dürfen (ebd.). Sich der Religion des Hofes zu unterwerfen führt ebenso wenig zum Heil wie die Anpassung an die religiösen Gepflogenheiten eines bestimmten Landes oder Staates (19). Eine Kirche ist und bleibt »*a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord, in order to the public worshipping of God*« (ebd.). Explizit wendet sich Locke auch gegen die Vorstellung, als Kirchenmitglied geboren zu werden oder eine bestimmte Religionszugehörigkeit zu erben. Religion ist Sache der persönlichen Freiheit.

Zwar akzeptiert der Denker, dass die Religionsgemeinschaften in sich das Recht haben, den gemeinsamen Glauben einzufordern. Im staatlichen Kontext jedoch darf einer Privatperson durch ihren Glauben keinerlei Nachteil entstehen (29). Der religiöse Pluralismus bleibt in der irdischen Welt unaufhebbar. Wenn jede Konfession sich selbst für die wahre hält und halten darf, dann kann es keine übergeordnete Instanz geben, die hier zwischen den Denominationen entscheiden könnte. »Die Entscheidung dieser Frage steht nur dem obersten Richter über alle Menschen zu« (33). In dieser Welt kann nur das Diktat des persönlichen Gewissens den Weg zum Heil vorschreiben. Gegen das Gewissen allerdings führt kein Weg in die »Wohnung der Seligen« (53).

Gemäß einer weit verbreiteten Überzeugung bildeten sich Aufklärung und politische Befreiung gegen den erklärten Widerstand der christlichen Religion aus. Dies ist zwar richtig mit Blick auf gewisse Hauptlinien der katholischen, lutherischen und durchaus auch anglikanischen Strömungen. Doch darf dabei nicht übersehen werden, dass bereits um 1500 im Italien des Humanismus und der Renaissance die norditalienischen Stadtstaaten durchaus gewisse demokratische Strukturen ausbildeten und eine wissenschaftliche und

künstlerischen Blüte ersten Ranges ermöglichten – durchaus auch mit Förderung durch einen Teil der kirchlichen Machtstrukturen. Das lutherische Deutschland wird zu einer Kernregion europäischer Aufklärung mit einer wissenschaftlichen Blüte ersten Ranges. Die Frontlinien der Auseinandersetzung liefen quer durch das kirchliche Establishment. Die neuzeitliche Demokratie nun entsteht nicht nur durch den gezielten Rückgriff auf griechische Traditionen der Antike, sondern ebenso aus den basisdemokratischen Strukturen des reformierten Christentums.<sup>288</sup> Hier ist vor allem an Calvins »Institutio Religionis Christianae« zu denken, das mit Ausführungen über die bürgerliche Gesellschaft endet. Die neuartige Gottunmittelbarkeit des Individuums, die sich in allen christlichen Denominationen findet, trägt ihre politischen Früchte wie bereits angedeutet vor allem im Calvinismus aus. Nicht nur in Calvins Genf und in den Niederlanden zu Spinozas Zeiten, sondern auch im England des 17. Jahrhunderts. So sind die politischen Schriften des Puritaners John Locke nicht zu trennen von seinen Ausführungen über Religion. Seine Religiosität ist nicht ein unaufgeklärter Rest, der Aufklärung und Befreiung entgegensteht, sondern das *Movens* für die Erneuerung auch der Politik.

Dass eine Trennung von religiöser und politischer Gewalt zu erfolgen hat, ist eine alte Grundüberzeugung des Christentums, die auf Jesu Trennung der Bereiche des Kaisers und Gottes zurückgehen mag (Mt 20,21) und in der mittelalterlichen Unterscheidung von päpstlicher und kaiserlicher Macht ihre epochal eigene Auslegung findet.<sup>289</sup> Die Gottunmittelbarkeit des Individuums, das sich gewiss ist, Gottes Geist in sich zu haben, führt zur Auflösung alter kirchlicher Hierarchien. Deshalb müssen aber nicht nur neue religiöse, sondern auch neue politische Machtstrukturen gefunden werden. Die konfessionelle Pluralisierung konnte dort, wo sich das reformierte Christentum durchgesetzt hatte, nicht mehr einfach rückgängig gemacht werden – anders als im katholischen Frankreich oder Spanien. Die überkonfessionelle Begründung der politischen

---

288 Troeltsch, Soziallehren, 702f., ebenso Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, München-Leipzig 1895 und kritisch dazu Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt 2011, bes. 17 und 40ff.

289 Heinrich A. Winkler, Geschichte des Westens, Bd. 1, Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München 2009, 19.

Herrschaft, erfordert aber einerseits eine gewisse Neutralität und andererseits eine unmittelbare Entsprechung zur religiösen Wechselwirkung oder Gemeinschaft von Schöpfer und Geschöpf. Die Souveränität kann nicht mehr mit Bezug auf das Gottesgnadentum der Monarchen, gewissermaßen von oben nach unten durchgesetzt werden, sondern die Bürger tragen – nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer Hinsicht – das Prinzip in sich.

Vor allem Lockes »Zweite Abhandlung über die Regierung« (1690) fordert eine neuartige Souveränität der Bürger und wird damit zu einem maßgeblichen Einfluss auf die Amerikanische und die Französische Revolution und darüber hinaus auf die liberalen Demokratien der Gegenwart. Wie bereits Hobbes geht Locke davon aus, dass die politische Gewalt durch einen *Vertrag der Bürger* zustande kommt.<sup>290</sup> Die *einzelnen* Menschen sind die Grundlage des Staates. Wie Hobbes geht Locke zurück auf einen Urzustand der Menschheit, den er aber deutlich anders als der Verfasser des »Leviathan« einschätzt. Locke gewinnt seinen Gegenstand, die politische Macht (*Political Power*), zunächst durch die Abgrenzung des Herrschers eines Gemeinwesens (*Ruler of a Common-wealth*) von einem Familienvater oder einem Galeerenkapitän. Unter politischer Macht soll das Recht, Gesetze zu machen, verstanden werden. Als erster Zweck der Gesetze wird die Regulierung und Erhaltung der Eigentumsverhältnisse genannt (2, 1, § 3)<sup>291</sup>. Damit ist der prekäre kapitalistische Grundzug aller liberaler Staatsordnung der Neuzeit angesprochen, der schließlich den Widerstand der modernen Weltanschauungen hervorrufen wird, um hier nur an Karl Marx zu erinnern.<sup>292</sup> Doch nicht nur die Legislative, sondern auch die Exekutive ist ein Moment der politischen Macht. So dient die Kraft der Gemeinschaft der Anwendung der Gesetze und der Verteidigung des Gemeinwesens nach außen. Legislative und Exekutive haben ihre Zielvorgabe im allgemeinen öffentlichen Gut (*Publick Good*). Daran müssen sie sich messen lassen.

Vorausgesetzt wird dabei, dass die einzelnen Bürger prinzipiell frei und gleich sind. Alle Menschen befinden sich von Natur aus

---

290 Thomas Hobbes, *Leviathan. Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens* (1651), Hamburg 2004, bes. Kap. 13.

291 John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt 1977. Zitiert wird nach Buch, Kapitel und Paragraph.

292 Vgl. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, 182f.

in einem »Zustand vollkommener Freiheit«, der lediglich von den Grenzen des Gesetzes der Natur gehalten ist (2, 2, § 4). Die freie Regelung aller Handlungen, Besitzungen und persönlichen Angelegenheiten kann von keinem anderen Menschen eingeschränkt werden, da sich jeder und jede Einzelne in einem unmittelbaren Verhältnis zum herrschenden Prinzip des Naturrechts befindet. Die Unmittelbarkeit zum sittlichen Prinzip und die Absolutheit der Freiheit bedingen sich gegenseitig. Aus der absoluten Freiheit folgt direkt der »Zustand der Gleichheit, in dem alle Macht und Jurisdiktion wechselseitig sind« (2, 2, § 4). Es gibt keinerlei Subordination oder Subjektion unter den Bürgern. Die epochale Disjunktion bzw. *Wechselwirkung* hat sich damit auch im politischen Bereich durchgesetzt. So führt die Gleichheit der Bürger unmittelbar zur *Gemeinschaft* des Staates.

Lediglich Gott könnte durch eine manifeste Deklaration seines Willens jemandem das Recht zur Herrschaft und Souveränität übertragen. Damit erhält sich zwar bei Locke die formale Möglichkeit des Gottesgnadentums, doch wird diese Stelle des Souveräns zugleich leer gelassen, sodass Freiheit und Gleichheit aller Bürger als von Gott gesetzt gelten kann (2, 7, § 77 und § 87). Die Legitimität einer konstitutionellen Monarchie wird formell offengelassen (vgl. 2, 10, § 132).<sup>293</sup> Die zur Zeit Lockes übliche absolute Monarchie allerdings ist mit der bürgerlichen Gesellschaft definitiv unvereinbar (2, 7, § 90).

Die politische Gemeinschaft basiert auf der Zustimmung aller ihrer Mitglieder. Verbindlich werden kann nur das, was eine Mehrheit in der Gesellschaft beschließt. Der pragmatische Empirismus lehrt, dass niemals alle Menschen zu den gleichen Einschätzungen kommen. Deshalb reicht die verbindliche Entscheidung der Mehrheit für die politische Willensbildung des »politischen Körpers« aus (2, 8, § 96). Der Einzelne hat im Gesellschaftsvertrag dieser Konstitution zugestimmt und bleibt ihr deshalb unterworfen. Dennoch und deshalb wird gerade bei Locke ein Widerstandsrecht ausgebaut (2, 19, § 212). Eine Regierung, die ihre Macht missbraucht, verliert ihre Legitimität. Legitim kann nur eine vom Volk gewählte und ernannte legislative Macht sein (2, 11, § 134). Politische Macht kann

---

293 Locke hält verschiedene Staatsformen für legitim, solange sie das freiheitliche Grundprinzip der Verfassung nicht behindern.

niemals absolut und willkürlich sein (§ 135), vielmehr hat sie ihr Maß am vernünftigen Naturrecht.

»Der Zweck der Regierung ist das Wohl der Menschheit« (§ 229). Damit richtet sich die politische Verantwortung auf die gesamte Menschheit. Jede:r ist primär verpflichtet, sich selbst zu erhalten, denn das Individuum ist die Basis der Gesellschaft. Doch sollte der:die Einzelne nach Möglichkeit »auch die *übrige Menschheit erhalten*.« Die Politik und die bürgerliche Gesellschaft haben ihre Grundlage in allgemeinen unveräußerlichen Menschenrechten, zu denen Freiheit, Gleichheit, Gesundheit, Besitz und das Streben nach Glück gehören. Schon die natürliche Vernunft gebietet die wesentlichen ethischen Grundsätze. Und die Vernunft verweist bei der Begründung der unantastbaren Rechte der Menschheit auch zurück auf den absoluten Grund. Denn alle Menschen sind »das Werk eines einzigen und unendlichen weisen Schöpfers« (2, 1, § 6). So gründen die unveräußerlichen Rechte aller Menschen in der Allgemeinheit und Unverfügbarkeit Gottes. Religion und Politik sind unterschieden (*distinguished*) nicht aber radikal getrennt (*separated*).

## 2. David Hume (1711–1776): Die metaphysische Negation der Metaphysik<sup>294</sup>

Nach weit verbreiteter Überzeugung habe mit der Aufklärung der Prozess der Säkularisierung begonnen, der zunächst nur eine kleine Gruppe von Intellektuellen des Westens tangierte, aber schließlich vor allem in den westeuropäischen Gesellschaften zu religiöser Indifferenz und Massenatheismus führte.<sup>295</sup> In dieser Dynamik realisierte sich das Ende der Symbiose von Glauben und Wissen und der Untergang der Metaphysik. Nachmetaphysisches Denken sei per se säkular, begrenzt auf endliche, menschliche, innerweltliche Wissenskonfigurationen. Als die ersten beiden wegweisenden Gestalten nachmetaphysischen Denkens werden David Hume und Immanuel

294 Als einführende Literatur siehe: Heiner F. Klemme, David Hume zur Einführung, Hamburg 2013; David F. Norton (Hg.) The Cambridge Companion to Hume, Cambridge 1999; Gerhard Stremlinger, David Hume. Der Philosoph und sein Zeitalter, München 2011.

295 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 191.



Kant vorgestellt.<sup>296</sup> Wir werden freilich noch prüfen müssen, ob diese Charakterisierung der beiden Philosophen tatsächlich zutrifft.<sup>297</sup> In der Tat ist Hume gewissermaßen die radikalisierte Antithese zur rationalistischen oder dogmatischen Metaphysik, wie wir sie etwa bei Descartes, Spinoza und Leibniz kennengelernt haben. Diese Denker waren davon ausgegangen, dass wahre Erkenntnis in der Vernunft und deren Ideen gründen, zugleich bejahten vor allem Spinoza und Leibniz durchaus das religiöse Erbe. Hume verschärft nun die empiristische Kritik von Bacon, Locke und Berkeley. Dabei wird er anders als Locke ein skeptisches Verhältnis gegenüber der

---

296 Siehe dazu Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 26 und 75, sowie Bd. 2, 204–211 und 213–374.

297 Jedenfalls erreicht die Philosophiegeschichte von Habermas mit diesen beiden Positionen einen entscheidenden Kipppunkt, der zugleich eine Weichenstellung impliziert. Einerseits komme zwar beim englischen Empiristen und beim deutschen Transzendentalphilosophen das nachmetaphysische Denken zum Durchbruch, andererseits zeichneten sich beide Positionen durch eine je eigene Wegweisung für die Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen aus. Beide Denker radikalisieren zunächst den subjektphilosophischen Ansatz der Neuzeit, um dann aber zu unterschiedlichen Ergebnissen in Sachen Religion zu kommen. Zwar spielen religiöse Überzeugungen nach Habermas für beide Denker keine systematisch tragende Rolle mehr (Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 204) und die theoretische Objektivierung der Welt schreite voran, allerdings geschieht dies bei Hume und Kant doch in entgegengesetzter Weise. Hume negiere alles, was die Philosophie aus der Verarbeitung religiöser Motive gelernt habe (Bd. 2, 209). Der englische Philosoph »dekonstruiere« bzw. »reduziere« die normativen Gehalte der transzendierenden Begriffe des Gerechten, Guten und Schönen, wie sie sich die Philosophie aus dem christlichen Erbe angeeignet habe (Bd. 2, 207). Der deutsche Denker hingegen ergänze die theoretische subjektive Vernunft um das Vermögen der praktischen Vernunft, die aus innerer Autonomie ein weltliches Äquivalent für die transzendente Gesetzgebung Gottes erarbeite (Bd. 2, 207). Damit schlage Kant das Erbe der christlichen Philosophie nicht aus, sondern verwandle es unter der Maßgabe des säkularen Denkens. Er verwandle mit seinem revolutionären, von Rousseau inspirierten Begriff der Autonomie »das christliche Thema der Willensfreiheit des Menschen, der sein Schicksal in der Vorsehung eines allmächtigen Gottes so oder so aufgehoben weiß« (Bd. 2, 209). Habermas konstruiert also einen fundamentalen Gegensatz zwischen Hume, dessen quasi atheistische Grundhaltung in die nachmetaphysische Moderne und deren naturwissenschaftlichen, letztlich naturalistischen Wissensbegriff vorausdeute, und Kant, der ein Modell biete, wie die semantische Osmose zwischen Motiven der Religion und reiner Vernunft unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens funktionieren könnte.

Religion entwickeln. Sowohl der Rationalist Leibniz als auch der Empirist Locke affirmierten die christliche Offenbarung und deuten sie vernünftig. Hume negiert nicht nur die rationalistische Erkenntnis, sondern auch das erfahrungsbasierte Offenbarungswissen als Sache der empirischen Vernunft. Er bildet damit nicht nur die innermetaphysische Antithese zum Rationalismus und der *philosophischen* Affirmation des Christentums. Damit aber bezieht er sich in protestantischer Tradition auf die dialektische Negation der Einheit von Glauben und Wissen, wie sie die Reformatoren vorgegeben haben. Negiert wird die Vernunftgemäßheit des Glaubens, nicht aber der von aller Rationalität unabhängige Glaube selbst. Offenbarung wird bei Hume noch einmal Sache eines reinen Glaubens, der aber nicht seine Sache ist. Dabei steht der Empirist Hume uns heute nicht näher als Descartes oder Spinoza, vielmehr bleibt er ein besonderes Moment in der Dialektik des neuzeitlichen Denkens. Seine negative Haltung gegenüber einer rationalistischen Metaphysik trägt dazu bei, die transzendente Metaphysik Immanuel Kants auf den Weg zu bringen (1). Aber auch seine Ablehnung einer vernünftigen Offenbarungsreligion bewirkt im dialektischen Prozess der Neuzeit rational die Rekonstruktion maßgeblicher Inhalte der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (2).

## 2.1 Die Negation des Rationalismus

Bereits im Beginn der »Enquiry concerning Human Understanding« (1748/1758/1777), wo Hume eine populäre eher praktische Philosophie und eine die Vernunft mehr beanspruchende spekulative Philosophie unterscheidet,<sup>298</sup> versucht der Philosoph, ein eigenes Verständnis von Metaphysik zu bestimmen, wenn er deutlich macht, er wolle für ein »profound reasoning, or what is commonly called me-

---

298 David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 2015 (=UMV), 5. Die englische Fassung: An Enquiry concerning Human Understanding (=EHU), in: Hume Text online, davidhume.org., 5. Im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen im Text auf diese beiden Ausgaben. Die englische Ausgabe wird jeweils mit der ersten, die deutsche Ausgabe mit der zweiten Seitenzahl zitiert.

*taphysics*« argumentieren.<sup>299</sup> Doch tut er dies im Bewusstsein, dass ein beträchtlicher Teil der Metaphysik in die Irre führt und Volksaberglauben, religiösen Ängsten und Vorurteilen Tür und Tor öffnet, sodass diese die Vernunft überwältigen und unterwerfen könnten (11/11). Deshalb komme alles darauf an, das eigentliche Gebiet der »menschlichen Vernunft« (*reason*) zu erschließen, was nur durch eine methodische Kritik der »Natur des menschlichen Verstandes« (*understanding*) geschehen könne. Nur so werde es möglich, die echte Metaphysik zu befördern und die schlechte zu zerstören (ebd.). Was bisher dem Aberglauben – nicht zuletzt dem religiösen – Obdach und der Absurdität und dem Irrtum Deckung gegeben habe, werde nun aufgedeckt und überwunden (16/17).

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage nach der Herkunft der *Ideen*. Humes Empirismus bleibt dem Primat des Geistes verbunden. Die Gegenwart der Objektwelt ist auch bei ihm bereits neuzeitlich und das heißt subjekttheoretisch vermittelt. Nicht die reale Dingwelt als solche steht am Beginn der Erkenntnis, sondern verschiedene »*perceptions of the mind*« (17/18). Hier ist nun zwischen den primären, lebhafteren Eindrücken (*impressions*) und den sekundären, schwächeren Ideen oder Gedanken (*ideas or thoughts*) zu unterscheiden. Während die ersteren ein unmittelbares Erleben, etwa eine Verliebtheit, meinen, sind letztere lediglich die nachträgliche Reflexion auf das unmittelbare Empfinden. Nun aber kann der Geist seine Inhalte nicht nur aus der Empfindung von etwas Äußerem ziehen, sondern auch durch »*imagination*« selbst in seinem Inneren konzipieren. In diesem Fall werden bereits im Geist vorhandene Ideen durch das Denken zu neuen Vorstellungen verbunden und kombiniert. Auf diese Weise kann die Einbildungskraft alles Mögliche imaginieren, was dann allerdings nicht mehr in seinem Wahrheitsgehalt durch die Wahrnehmungen des Geistes und Eindrücke abgesichert ist. Definitive Grenzen finden diese Einbildungen (*imaginationes*) zunächst nur am logischen Widerspruch, der sich durch die Kombination von verschiedenen Ideen oder Gedan-

---

299 EHU 9/UMV 9: »But as the matter is often carried farther, even to the absolute rejecting of all profound reasonings, or what is commonly called metaphysics, we shall now proceed to consider what can reasonably be pleaded in their behalf.« Im Folgenden bezieht sich die erste Zahl auf das englische Original und die zweite auf die deutsche Übersetzung.

ken ergeben kann. Diese scheinbar fast unbegrenzten Möglichkeiten werden allerdings auch dadurch stark beschränkt, dass das Denken auf das durch »*senses and experience*« ursprünglich gelieferte Material verwiesen bleibt. Alles Material des Denkens und das heißt alle Ideen sind von äußerer oder innerer Wahrnehmung (*sentiment*) abhängig.<sup>300</sup>

Als erstes Beispiel für eine Ideenkombination wählt Hume den Gottesgedanken. Die Idee Gottes als eines zuhöchst weisen, wissen- und guten Wesens, entsteht durch nachträgliche Reflexion auf die Tätigkeiten (*operations*) unseres eigenen Geistes (*mind*) und deren Steigerung ins Unendliche (19–20/20). Damit nimmt Hume einen Gedanken auf, der sich bereits bei Augustinus findet und der bei Thomas von Aquin weiterentwickelt wird: Die *operationes* der menschlichen *mens* – Gedächtnis, Einsicht, Wille, Macht – sind die spekulative Grundlage für die Gotteserkenntnis. Der unendliche Gott spiegelt sich in unseren endlichen geistigen Vermögen – vor allem in Freiheit und Vernunft. Der Geist im freien Willen und der Sohn im Denken. Der höchste Gegenstand der Vernunft, die Gottesidee ist bei Hume allerdings gerade nicht eingeboren wie bei Descartes, sondern »eingebildet« – imaginiert – durch das Denken selbst. Über ihre äußere Wahrheit ist durch die innere Produktion der Gottesidee zunächst noch nichts gesagt. Doch macht Hume deutlich, dass die sinnlichen Eindrücke (*impressions*) und Wahrnehmungen (*sensations*) immer viel klarer und lebendiger sind als Ideen, die notwendigerweise dunkel und unbestimmt bleiben. Dies gilt auch für den Gottesgedanken, der deshalb relativ schwach bleibt. Generell muss sich ein philosophischer Ausdruck (*term*) daran messen lassen, »*from what impression is that supposed idea derived?*« (21–22/23). Kann eine Idee nicht an eine Wahrnehmung rückgebunden werden, wird deren Status in Sachen Wahrheit problematisch.

Hume negiert die rationalistische Stellung des Substanzbegriffs als Ausgangspunkt von Wissen und Selbstgewissheit. Während etwa für Descartes gerade die denkende Substanz als Grund der Gewiss-

---

300 (19/20), »In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: The mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones.«

heit gesetzt ist und für Spinoza die eine Natur als eine göttliche Substanz begriffen werden muss, negiert Hume die Vorstellung einer bleibenden rein ideellen Substanz generell. Damit werden aber auch die Idee einer unkörperlichen Seele<sup>301</sup> und der Gedanke der persönlichen Identität problematisch.<sup>302</sup> Die Folgen nicht nur für das alltägliche Selbstverständnis des Menschen, sondern auch für ein religiöses Denken liegen auf der Hand. Wir werden darauf zurückkommen.

Allerdings kann nach Hume auch die bereits vorgestellte Verbindung von Gedanken – *association of ideas* – in gewissem Rahmen zum Erkenntnisgewinn führen. Hier macht sich die Freiheit der produktiven Einbildungskraft geltend, deren neuartige Stellung in Literatur, Kunst und Religion hier nur angedeutet werden kann. Die Kreativität des menschlichen Geistes macht sich auch in Humes Philosophie geltend, denn »nichts ist so frei wie die menschliche Imagination« (47–48/57), die diese Verbindung von Ideen herstellt, und daraus neue Ideen generiert.<sup>303</sup> Diese Verknüpfung kann entweder ohne Rückbindung an empirische Fakten geschehen, wie dies etwa in der Mathematik der Fall ist, oder aber mit Bezug auf Tatsachen (*facts*) in der sonstigen Erkenntnis. Weil ja eine reine Erkenntnis *a priori* – etwa in der prästabilierten Harmonie, wie Leibniz sie denkt, – ausgeschlossen bleibt, führt die Erkenntnistheorie von Hume zu einer empirischen und mithin *a posteriori* erschlossenen prästabilierten Harmonie zwischen dem Lauf der Natur und unseren Ideen (54–55/64).<sup>304</sup> Diese Verbindung von Geist und Materie, Denken und Wahrnehmung muss in der empirischen Erkenntnis selbst

---

301 David Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, Band I: Über den Verstand, Hamburg 2013 (= TMN), I.3.5., 286–306. A Treatise on Human Nature, (THN) Vol I., 232–250.

302 THN 251–262/TMN 307–321.

303 »Nothing is more free than the imagination of man; and though it cannot exceed that original stock of ideas, furnished by the internal and external senses, it has unlimited power of mixing, compounding, separating, and dividing these ideas, in all the varieties of fiction and vision.«

304 »Here, then, is a kind of pre-established harmony between the course of nature and the succession of our ideas; and though the powers and forces, by which the former is governed, be wholly unknown to us; yet our thoughts and conceptions have still, we find, gone on in the same train with the other works of nature. Custom is that principle, by which this correspondence has been effected; [...]«.

erarbeitet und gesichert werden, um einen verlässlichen Übergang von der Sinnlichkeit zur Erfahrung zu ermöglichen. Alle Übergänge vom Einen zum Anderen können aber erst *a posteriori* stabilisiert sein. Erst durch diese Stabilisierung wird es auch möglich, verschiedene Erkenntnisse miteinander zu verknüpfen und das Wissen zu erweitern. Drei Prinzipien ermöglichen und strukturieren das empirische Wissen: »To me, there appear to be only three principles of connexion among ideas, namely, *Resemblance*, *Contiguity* in time or place, and *Cause or Effect*« (24/25). Von besonderer Bedeutung für einen möglichen Erkenntnisgewinn ist das Prinzip von Ursache und Wirkung. Der Konnex von Ursache und Wirkung liegt allerdings einzig im mentalen Bereich der Ideen und in der Außenwelt als solcher. Deshalb sind wahre Erkenntnisse über die Wirklichkeit und ihre Struktur niemals über reine kausale Vernunftschlüsse möglich, sondern nur durch erfahrungsbasiertes Wissen (43/44). Ein von Gott der Welt eingestifteter Kausalzusammenhang wird dadurch obsolet. Die Gültigkeit der Erkenntnisprinzipien und damit auch der Ordnung der Dinge werden wie gesagt durch Erfahrung und mehr noch Gewohnheit abgesichert. Nur durch Gewohnheit werden Regelmäßigkeiten in den Abläufen der Dinge und Ereignisse festgestellt. Allein die Gewohnheit hilft den Menschen, sich in der Welt zu orientieren.

»Custom, then, is the great guide of human life. It is that principle alone, which renders our experience useful to us, and makes us expect, for the future, a similar train of events with those which have appeared in the past. Without the influence of custom, we should be entirely ignorant of every matter of fact, beyond what is immediately present to the memory and senses. We should never know how to adjust means to ends, or to employ our natural powers in the production of any effect. There would be an end at once of all action, as well as of the chief part of speculation« (44–45/54).

Hume neigt in seiner Erkenntnistheorie zu einer skeptischen Grundhaltung. Der Wahrheitsgrund, der die Zustimmung zu einem Urteil nahelegt, liegt dogmatisch betrachtet im Äußeren – wie etwa in der Stoa – und skeptisch betrachtet im Inneren des Menschen. Die Gewohnheit aber ist nach Hume eine entsprechende innere Einstellung. Damit hat alle Empirie ihren letzten Halt im Inneren des Menschen und nicht im bloßen Äußeren. Dies ist das letzte Residuum des Gottes in uns als Grund des Wissens. Die ausreichende Gewohn-

heit bietet beim alltäglichen und beim wissenschaftlichen Erkennen genügend Sicherheit, um von Vorstellungen auf Tatsachen oder real existierende Gegenstände zu schließen bzw. um einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zu unterstellen.<sup>305</sup> Entscheidend ist für die Unterstellung aber ein mit der Gewohnheit verbundenes Gefühl. Erst dieses Gefühl (*feeling*) oder diese Empfindung (*sentiment*) lässt den Unterschied zwischen Phantasie und Wirklichkeit, Erdichtung (*fiction*) und Glaube (*belief*) erkennen.<sup>306</sup> Streng genommen unterliegt dieses *feeling* nicht dem freien Willen, vielmehr kann es von der Natur in einem gewissen Zustand erregt werden. Das Gefühl für die Sache bewirkt den Glauben an sie. »I say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain« (48–50/59). Damit aber wird die Erkenntnis der Dinge zu einem Gefühlsglauben, jenseits von Freiheit des Willens und Notwendigkeit in der Sache. Alles Wissen bleibt lediglich wahrscheinlich und damit dem Zufall unterworfen (6. Abschnitt).

Wenn es aber lediglich eine unterstellte und keine in der Sache selbst einsehbare Folge von Ursache und Wirkung geben kann, dann bleibt auch die Notwendigkeit in der Abfolge der Dinge auf Erfahrung und Wahrscheinlichkeit reduziert.<sup>307</sup> In diesem Kontext schwindet dann auch der klassische Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit (8. Abschnitt). So sind für Hume große traditionell metaphysische Diskussionen über Freiheit und Determination nur Scheingefechte (95/106). Freiheit leitet sich zu einem gewissen Maß aus Motiven, Neigungen und Umständen ab und ist daher nie unbedingt oder absolut. Sie bleibt lediglich als eine irgendwie gearte-

305 EHU 46f./UMV 56: »What then is the conclusion of the whole matter? A simple one; though, it must be confessed, pretty remote from the common theories of philosophy. All belief of matter of fact or real existence is derived merely from some object, present to the memory or senses, and a customary conjunction between that and some other object.«

306 EHU 48/UMV 58: »It follows, therefore, that the difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure.«

307 EHU 82/UMV 93: »Beyond the constant conjunction of similar objects, and the consequent inference from one to the other, we have no notion of any necessity, or connexion.«

te »Macht zu handeln oder nicht zu handeln«<sup>308</sup>. Nur das Dass des Entschlusses steht zur autonomen Disposition, das Wie der konkreten Handlung wird in gewissem Sinne heteronom bewirkt. Da aber Ursache und Wirkung generell lediglich aufgrund von Gewohnheit und Glauben angenommen werden können, bleibt der Wirkungszusammenhang seinerseits kontingent und der Zufall spielt in die Verursachung der Freiheit durch die Motive, Neigungen etc. hinein. In letzter Konsequenz wird Freiheit als Gegensatz zur Notwendigkeit (*necessity*) und nicht als Gegensatz zum Zwang (*constraint*) schließlich identisch mit Zufall (*chance*). Da es aber nach Hume Zufall streng genommen nicht gibt, gibt es in letzter Konsequenz auch keine Freiheit:

»And if the definition above mentioned be admitted; liberty, when opposed to necessity, not to constraint, is the same thing with chance; which is universally allowed to have no existence.« (96–96/107f.)

Freiheit ist an kontingente quasi-Ursachen gebunden (Motive, Neigungen, Umstände) und wurzelt daher zu Unfreiheit. Ebenso reichen die Wurzeln der Vernunft bis in den vorvernünftigen Boden des Lebens. Wie die Spontaneität der Freiheit wegen dieser Fremdbestimmungen nicht absolut sein kann, bleibt auch die Vernunft vom unvernünftigen Anderen zu ihr bestimmt. Sie kann – anders als bei Kant – niemals »reine« Vernunft werden. Es gibt deshalb eine Analogie bezüglich der Erkenntnisvermögen aller Sinneswesen (*animalia*). Alle tierischen Orientierungsvermögen gleichen irgendwie der Vernunft. Damit aber entfällt die Vernunft als spezifische Differenz des Menschen als *animal rationale*. Denn unvermeidlich und fortwährend ist die Erkenntnis mit affektiven Neigungen verbunden. Sogar die Wissenschaft findet so analoge Phänomene im

---

308 EHU 95/UMV 106: »We cannot surely mean, that actions have so little connexion with motives, inclinations, and circumstances, that one does not follow with a certain degree of uniformity from the other, and that one affords no inference by which we can conclude the existence of the other. For these are plain and acknowledged matters of fact. By liberty, then, we can only mean a power of acting or not acting, according to the determinations of the will; that is, if we chuse to remain at rest, we may; if we chuse to move, we also may. Now this hypothetical liberty is universally allowed to belong to every one, who is not a prisoner and in chains. Here then is no subject of dispute.«



Tierreich.<sup>309</sup> So lernen auch Tiere aus Erfahrung, und auch sie verbinden ihre Instinkte und Affekte mit einer gewissen Intelligenz. Die »experimentelle Vernunft« (*experimental reasoning*) haben die Menschen mit den Tieren (*beasts*) gemeinsam. Das bedeutet, dass sie in letzter Konsequenz auch nichts anderes ist als »eine Art von Instinkt oder mechanische Kraft [...], die uns selbst unbekannt, in uns wirkt.«<sup>310</sup> Das Licht der menschlichen Vernunft bleibt sich selbst dunkel und führt in die Abgründigkeit des Triebhaften. Damit aber hat Hume den Rationalismus der Aufklärung vollends aufgelöst und stellt die Metaphysik vor die Aufgabe, sich radikal bis in ihre letzten Verwurzelungen aus einem geistigen Prinzip zu erneuern. Diese Erneuerung wird Immanuel Kant in einer dialektischen Gegenbewegung zu Hume leisten.

## 2.2 Die Negation der vernünftigen Offenbarungsreligion

Nicht weniger gründlich negiert Hume den *vernunftbasierten* Offenbarungsglauben. Er tut dies zunächst im Kontext einer Analyse der Glaubwürdigkeit sowie Vernunftgemäßheit von Wundern. In einer traditionellen Theologie spielt der Wunderglaube eine zentrale Rolle, um die übernatürliche Herkunft der Offenbarung begründen zu können. Gerade in der christlichen Religion kommt es auf die Verbindung von Gottheit und Menschheit, Logos und Fleisch, Schöpfer und Geschöpf, Ewigkeit und Geschichte an. Wie aber lässt sich die Präsenz Gottes in der Welt belegen? Traditionell geschieht dies ebenfalls durch Zeichen und Wunder, die den Rahmen des Menschenmöglichen und Natürlichen sprengen. Gerade die Wundertaten Jesu sollen seine göttliche Natur und die Wahrheit der Offenbarung bestätigen. Das Zentralwunder zur Bestätigung der göttlichen

---

309 EHU 104/ UMV 116: »These analogical observations may be carried farther, even to this science, of which we are now treating; and any theory, by which we explain the operations of the understanding, or the origin and connexion of the passions in man, will acquire additional authority, if we find, that the same theory is requisite to explain the same phenomena in all other animals.«

310 EHU 108/UMV 120: »But our wonder will, perhaps, cease or diminish; when we consider, that the experimental reasoning itself, which we possess in common with beasts, and on which the whole conduct of life depends, is nothing but a species of instinct or mechanical power, that acts in us unknown to ourselves; [...].«

Sendung des Gottessohnes ist seine Auferstehung von den Toten. Gleichwohl behauptet die klassische Theologie auch die Vernunftgemäßheit dieser Glaubensbegründung durch Wunder. Daran macht sich nun auch die empiristische Skepsis Humes geltend.

Hume markiert nun einen Punkt radikaler Negation des rational verantworteten Offenbarungsglaubens seitens der empiristischen Vernunft, die sich gerade hier als rein endliche und geschöpfliche Vernunft versteht, wobei die spekulative Kraft des Denkens abgeblendet wird. So wird für die Vernunft Humes die »reale Gegenwart« des *Gottmenschen unter uns* undenkbar (109/121). Das Wissen um Jesus ist nur über menschliche Vermittler zugänglich. Die Autorität von Schrift und Tradition beruht auf dem Zeugnis der Apostel, »welche Augenzeugen von jenen Wundern unseres Erlösers waren, durch die er seine göttliche Sendung bewies« (ebd.). Die Evidenz dieses Überlieferungsgeschehens ist aber schwächer als unmittelbare sinnliche Wahrheit, weil die Gewissheit beim Übergang von den Ursprungszeugen zu den nachfolgenden Generationen abnimmt. Da die eigene unmittelbare sinnliche Erfahrung immer höher einzuschätzen ist als die fremde mittelbare, und da das vermittelte Erfahrene den eigenen unmittelbaren Erfahrungen diametral widerspricht, kann die vom Glauben geforderte Zustimmung (*assent*) keinesfalls auf Vernunftkonformität hoffen. Die noch bei Leibniz postulierte »*Conformité de la Foy avec la Raison*« ist aufgekündigt. Der Glaube kann sich nicht auf eine wie auch immer geartete Vernünftigkeit stützen. Er ist das schlechthin andere zu ihr. Aber als solches ist er möglich und zwar aufgrund einer denkbaren, wenn auch nicht einsehbaren unmittelbaren Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Inneren des Glaubenden.<sup>311</sup> Dieser absolute, durch *Gott in uns* bewirkte Glaube muss eine direkte und unmittelbare Gewissheit fordern, welche die Vernunft nie beibringen kann, ist doch die Erfahrung unser einziger Führer Tatsachen betreffend; doch gerade die

311 EHU 109/UMV 121: »But a weaker evidence can never destroy a stronger; and therefore, were the doctrine of the real presence ever so clearly revealed in scripture, it were directly contrary to the rules of just reasoning to give our assent to it. It contradicts sense, though both the scripture and tradition, on which it is supposed to be built, carry not such evidence with them as sense; when they are considered merely as external evidences, and are not brought home to every one's breast, by the immediate operation of the Holy Spirit.«

Erfahrung ist fehlbar und zu Irrtümern geneigt (110/122), während der reine Glaube eine andere, eben absolute Gewissheit fordert.

Glaubensbegründende Wunder sind wie gesagt eine Verletzung von Naturgesetzen. Naturgesetze wurden aber durch eine »feststehende und unveränderliche Erfahrung« gegeben (114–115/126). Zwar beruht diese Erfahrung auf Gewohnheit, doch die gewöhnliche Erfahrung und damit die feste Gewohnheit lässt gerade keine Durchbrechung von Naturgesetzen erkennen – im Gegenteil, sind doch Wunder per se unwahrscheinlich und damit ungewöhnlich. Wie sollte man also dem Bericht einer singulären, der Erfahrung und Gewohnheit widersprechenden Erfahrung Glauben schenken? Hume wird konkreter, wenn er feststellt, dass zu keiner Zeit und in keinem Land je beobachtet wurde, dass ein Toter ins Leben zurückkehrt (115/127). Damit wird durch die empiristische Wende der Vernunft die rational verantwortete Glaubwürdigkeit von zentralen Inhalten der Religion, die Hume mit der damals üblichen Theologie an sinnlich erfahrbare Wunder bindet, prinzipiell ausgeschlossen. Denn Erfahrung und Gewohnheit lehren, dass es immer wahrscheinlicher ist, dass derjenige, der mir berichtet, er habe einen Toten auferstehen sehen, lügt, als dass sein Zeugnis wahr sei.<sup>312</sup>

Damit leistet Hume im Rahmen der Dialektik der Neuzeit – wohl gegen seinen Willen – einen wichtigen Beitrag zur Fortbestimmung der christlichen Lehre als solcher, die sich im Zuge der Kritik der Offenbarung durch die Aufklärung dahin entwickelt, nicht mehr an der heteronomen historischen Glaubensbegründung des patristisch-scholastischen Wissenskomplexes festzuhalten und die je eigene Erfahrung sowie die je eigene Einsicht höher gewichtet als jedes Autoritäts- und Traditionsargument. Zunächst freilich erscheint die Kritik Humes als Negation des christlichen Glaubens, und als solche wurde seine Argumentation auch wahrgenommen. Seine Argumen-

---

312 EHU 116/ UMV 128: »The plain consequence is (and it is a general maxim worthy of our attention), That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish: And even in that case there is a mutual destruction of arguments, and the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force, which remains, after deducting the inferior. When any one tells me, that he saw a dead man restored to life, I immediately consider with myself, whether it be more probable, that this person should either deceive or be deceived, or that the fact, which he relates, should really have happened.«

tation aber hat Widerspruch erfahren – durch Kant und in seinem Gefolge durch den Deutschen Idealismus, die eine autonome Rekonstruktion der christlichen Glaubensgehalte innerhalb der neuen Vernunftkonstellation darstellen.

Hume aber bleibt in seinem empirischen Paradigma den empirischen Momenten der traditionellen Glaubensbegründung verhaftet. Dabei geht er von der Maxime aus, »that no human testimony can have such force as to prove a miracle, and make it a just foundation for any such system of religion« (127/142). Religionen können also nicht auf empirischem Faktenwissen basieren. Gleichwohl stellt Hume die eigene Religionskritik so dar, als ob er damit die Religion als solche vor ihrer Vermischung mit Vernunft retten wolle. Gut calvinistisch postuliert er: »Unsere allerheiligste Religion gründet sich auf Glauben, nicht auf Vernunft.«<sup>313</sup> Nicht ohne eine gewisse Pikanterie räumt Hume ein, dass zwar die Vernunft nicht die Wahrheit der christlichen Religion überzeugen könne, wohl aber leiste dies ein Glaube, der sich selbst als ein Wunder begreift. Dieser Glaube ist die Antithese zur Vernunft.

»Mere reason is insufficient to convince us of its veracity: And whoever is moved by Faith to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience.« (EHU 131/UMV 146)

Hume kritisiert aber nicht nur eine vor der Vernunft verantwortete Schriftbasis des Glaubens, vielmehr greift er »religiöse Philosophen« an, die sich nicht mit Offenbarungsglauben begnügen und den Versuch unternehmen, eine auf Vernunftprinzipien basierte Religion zu etablieren (135/150). Dabei scheint Hume einem reinen Traditionsglauben zuzustimmen und sich ihm zu unterwerfen, während er gleichzeitig eine Ableitung etwa der göttlichen Vorsehung oder eines künftigen Daseins im ewigen Leben aus Vernunftgründen bestreitet (135/150). Diese unmögliche Ableitung sei ein rein spekulati-

313 EHU 129/UMV 145: »I am the better pleased with the method of reasoning here delivered, as I think it may serve to confound those dangerous friends or disguised enemies to the Christian Religion, who have undertaken to defend it by the principles of human reason. Our most holy religion is founded on Faith, not on reason; and it is a sure method of exposing it to put it to such a trial as it is, by no means, fitted to endure.«

ves Problem, das die »*foundation of society*« durch Religion nicht unterlaufe (ebd.). Hier verweist Hume erstaunlicherweise auf die gesellschaftsbegründende Rolle der Religion, die er durch seine Kritik rationaler Religionsbetrachtung gerade nicht in Frage gestellt sieht. Eine gänzlich religionslose Gesellschaft liegt außerhalb seines Horizonts.

Im Übrigen könne auch die bloße Existenz Gottes, von der Hume ebenfalls behauptet, dass er sie nicht bestreite, nicht aus Vernunftgründen bewiesen werden. Dafür bedürfe es einen Rückschluss aus der Wirkung in die Ursache, konkret aus der Ordnung der Natur zum Dasein einer ordnenden Instanz. Da aber die Ursache-Wirkungs-Relation ihrerseits von der physischen Außenwelt in die psychische Innenwelt verlagert wurde, muss auch ein kausaler Rückschluss von der Schöpfung und ihrer Ordnung auf einen vernünftigen Schöpfer problematisch bleiben.<sup>314</sup> Die Denkgewohnheit, dass wir von Wirkungen auf Ursachen schließen, kann nicht die objektive Realität Gottes als höchster Ursache beweisen, eben weil der Gottesbegriff ja den Gedanken der Vollkommenheit impliziert, der gerade nicht von der unvollkommenen Welt her erschlossen werden kann. Die Welt ist unvollkommen. Macht, Intelligenz und Wohlwollen einer potentiellen göttlichen Ursache bleiben den endlichen Wirkungen dieser göttlichen Tätigkeiten (*operations*) angemessen und damit selbst endlich und unvollkommen (137/152).<sup>315</sup> So erscheint Gott letztlich als ein Sprößling des Gehirns.<sup>316</sup> Diese Imagination namens »Gott« kann nicht für die mangelnde Vollkommenheit der

---

314 EHU 144–145/UMV 159: »The Deity is known to us only by his productions, and is a single being in the universe, not comprehended under any species or genus, from whose experienced attributes or qualities, we can, by analogy, infer any attribute or quality in him. As the universe shews wisdom and goodness, we infer wisdom and goodness. As it shews a particular degree of these perfections, we infer a particular degree of them, precisely adapted to the effect which we examine.«

315 »Allowing, therefore, the gods to be the authors of the existence or order of the universe; it follows, that they possess that precise degree of power, intelligence, and benevolence, which appears in their workmanship; but nothing farther can ever be proved, except we call in the assistance of exaggeration and flattery to supply the defects of argument and reasoning.«

316 EHU 137–138/UMV 152f.: »You find certain phenomena in nature. You seek a cause or author. You imagine that you have found him. You afterwards become so enamoured of this offspring of your brain, that you imagine it impossible, but he must produce something greater and more perfect than the

Schöpfung verantwortlich gemacht werden, da er selbst nicht in rationaler Weise als vollkommen gedacht werden kann, bleibt doch der Rückschluss auf die Ursache immer nur von der real existierenden Wirkung in ihrer konkreten Verfasstheit her möglich. Weil also Gott keine Vollkommenheiten zugeschrieben werden können, die nicht bereits in der Welt vorgefunden werden, entfällt die Theodizee-frage (138–139/153f.). Die imaginierte Ursache kann nicht vollkommener sein als die doch recht durchwachsene Wirkung, wie sie die Welt darstellt.

Doch nicht nur die Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels kann unmöglich rational geleistet werden, auch der Gedanke einer ausgleichenden Gerechtigkeit bleibt unbegründbar und mehr noch überflüssig. Hume bestreitet eine jenseitige Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen durch das göttliche Gericht. Ihm reicht es, dass tugendhafte Menschen bereits in dieser Welt zu mehr Seelenfrieden finden. Besonders »die Freundschaft [ist] der Hauptgenuss des Lebens und Mäßigkeit der einzige Quell der Ruhe und des Glücks« (140–141/155).<sup>317</sup> Die Tugend begründet sich aus sich selbst, sodass ein »wohlgearteter Geist« die innerweltlichen Vorteile der Sittlichkeit stets vor Augen hat. Damit aber entfällt – anders als bei Kant – auch das Bedürfnis nach einem seinerseits moralischen Welt-enlenker, der für eine Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit sorgt (141/155f.).

»All the philosophy, therefore, in the world, and all the religion, which is nothing but a species of philosophy, will never be able to carry us beyond the usual course of experience, or give us measures of conduct and behaviour different from those which are furnished by reflections on common life.« (146/161f.)

---

present scene of things, which is so full of ill and disorder. You forget, that this superlative intelligence and benevolence are entirely imaginary, or, at least, without any foundation in reason; and that you have no ground to ascribe to him any qualities, but what you see he has actually exerted and displayed in his productions.«

- 317 »I am sensible, that, according to the past experience of mankind, friendship is the chief joy of human life, and moderation the only source of tranquillity and happiness. I never balance between the virtuous and the vicious course of life; but am sensible, that, to a well disposed mind, every advantage is on the side of the former.«

Das Thema Religion erscheint nicht nur prominent in Humes erkenntnistheoretischen Hauptschriften, vielmehr widmet er sich in mehreren weiteren Arbeiten dem Glauben und seinen Inhalten. In der Abhandlung über »Die Naturgeschichte der Religion« (1757)<sup>318</sup> wird deutlich, dass Hume die Religion selbst als ein empirisches Phänomen auffasst, das einer natürlichen Geschichte unterworfen ist wie die Entwicklung von Tieren und Pflanzen. Anders als in seiner Zeit üblich, nimmt er den Polytheismus als ursprüngliche Religionsform an. Gerade in der Aufklärung gab es die Überzeugung, dass am Anfang der Religionsgeschichte ein natürlicher Vernunftglaube im Sinne des reinen Monotheismus steht, der dann durch geschichtliche Entwicklungen verfälscht worden sei und nun in der Aufklärung wieder zu ursprünglicher Klarheit geführt werde. Hume aber postuliert gerade keinen vernünftigen Eingottglauben, der allein durch seine Rationalität den Polytheismen überlegen sei. Religion bleibt für Hume eine im letzten Kern vernunftlose Sache, die Menschen helfen könne, mit den Widerwärtigkeiten des Lebens klarzukommen. Dieses Bedürfnis nach Kontingenzbewältigung sei es auch, dem die Religion entspringe. Doch komme die bloße Vernunft diesem Bedürfnis in unvergleichlicher Weise besser entgegen.

Die posthum publizierten »Dialoge über die natürliche Religion« (1779),<sup>319</sup> wo Hume noch einmal ausführlich die gängigen Gottesbeweise kritisiert, scheinen explizit ein affirmatives Verhältnis zur Offenbarungsreligion jenseits von Vernunft und Wissen anzudeuten. Kritisch wendet sich Hume gegen das dogmatische Denken etwa der Stoa. Sie huldige einem Vernunftglauben, der »mit ausschließlicher Hilfe der Philosophie ein vollständiges theologisches System errichten zu können meint« (227/138). Doch eben diesen Versuch hatte Hume in aller Entschiedenheit negiert. Hume zeigt in diesem Zusammenhang seine Sympathie für die antidogmatische Skepsis und eine entsprechende Religion. Ein Skeptiker wisse um die Unvollkommenheit der Vernunft, deshalb werde er »äußerst wissbegierig nach der offenbaren Wahrheit greifen« (ebd.) – freilich, ohne

---

318 David Hume, *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord.* Übers. u. hg. v. Lothar Kreimendahl, Hamburg 2000.

319 David Hume, *Dialoge über die natürliche Religion*, Hamburg 2016. Die erste Seitenangabe bezieht sich auf die genannte englische Onlineausgabe diesen Text, die zweite auf den deutschen Text.

ihnen irgendeine Form von Rationalität und Begründetheit anzusehen. Die Skepsis verweist auf den inneren Glauben und die Zustimmung zur geglaubten Sache. Damit zeigt sich nicht nur einmal mehr die Strukturverwandtschaft von Humes Skeptizismus mit dem reformatorischen »*sola fide*«, vielmehr scheint Hume hier geradezu zum christlichen Glauben hinführen zu wollen. Freilich bleibt zu fragen, wie weit hier die Camouflage des Aufklärers in unaufgeklärten Zeiten reicht. Der gebildete Mensch im humeschen Sinne muss jedenfalls seine Vernunft ablegen, um zum Glauben kommen zu können. Ob dieser Schritt wirklich von Hume empfohlen wird, darf mit einigem Recht bestritten werden.

»A person, seasoned with a just sense of the imperfections of natural reason, will fly to revealed truth with the greatest avidity: While the haughty Dogmatist, persuaded, that he can erect a complete system of Theology by the mere help of philosophy, disdains any farther aid, and rejects this adventitious instructor. To be a philosophical Sceptic is, in a man of letters, the first and most essential step towards being a sound, believing Christian« (228/139).