

BLOCH, GREGOR: *Calvinismus und Aufklärung*. Die calvinistischen Wurzeln der praktischen Philosophie der schottischen Aufklärung nach Francis Hutcheson, David Hume und Adam Smith (Beiträge zur historischen Theologie; 191). Tübingen: Mohr Siebeck 2019. XIV/425 S., ISBN 978-3-16-156989-0 (Hardback); 978-3-16-156990-6 (EPUB).

Die als Aufklärung bezeichnete Epoche markiert einen wichtigen geistesgeschichtlichen Umbruch auf dem Weg zur Moderne, dessen Dynamiken in alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens – Recht, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst und nicht zuletzt auch Religion – ausstrahlen. Als transeuropäisches Phänomen kann die Aufklärung auch regional unterschiedliche Gestalten annehmen. So hat etwa das akademisch geprägte *Scottish Enlightenment* (vgl. 4) seine Wurzeln und seinen Nährboden in einer Kultur, die maßgeblich vom Calvinismus geprägt ist. Mit seinen theologie- und ideengeschichtlich unterlegten Analysen erhebt Gregor Bloch (= B.) den Anspruch, den aufklärerischen Impetus des liberalen Calvinismus (vgl. 6) freilegen zu können.

Der erste Hauptteil (13–38) zeichnet religionspolitische und kulturgeschichtliche Entwicklungslinien des schottischen Calvinismus am Vorabend der Aufklärung nach. Neben einer schottisch-presbyterianischen Orthodoxie lassen sich auch liberale Strömungen ausmachen, die für einen inklusiven Calvinismus plädieren und dabei entschieden von Gott her denken (vgl. 33). Als deren profiliertester und einflussreichster Vertreter darf John Simson (1667–1740) mit seiner Theologie der Liebe gelten (vgl. 37 f.). Seine Aufwertung des Wohlwollens, dessen Wurzeln letztlich in der Gottesidee selbst liegen (vgl. 34 f.), wird sich als treibende Kraft der praktischen Philosophie erweisen (vgl. 38).

Der zweite Hauptteil (39–378) ist streng chronologisch angelegt. Auf Basis der jeweiligen englischen Standardeditionen werden die wesentlichen Aspekte der Ethik, der politischen und der ökonomischen Philosophie von Francis Hutcheson (41–132), David Hume (133–240) und Adam Smith (241–378) rekonstruiert und kritisch diskutiert. Um die vielschichtigen Beziehungen zwischen den drei Autoren und ihre Einbettung in einen breiteren Debattenkontext zu verdeutlichen, wird die Darstellung der praktischen Philosophie jeweils von einem biographischen Abriss und einer ideengeschichtlichen Einordnung gerahmt (vgl. 10 f.).

Da natürliche Theologie als Teilbereich der Moralphilosophie (vgl. 46, 78) begriffen wurde, kann die Rekonstruktion der praktischen Philosophie von Francis Hutcheson (1694–1746) mit einer Darstellung von dessen calvinistisch geprägter Gotteslehre (vgl. 47) einsetzen. Der gewählte Ansatz legt sich aber auch deshalb nahe, weil auf dem Feld der natürlichen Theologie Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Vernunft ausgelotet werden (vgl. 48). Dass Gott Schöpfer der Welt ist und sie in Weisheit regiert (vgl. 49 f., 60), lässt sich – ähnlich wie die kommunikativen Eigenschaften Allmacht und Allwissenheit (vgl. 54 f.) – über eine „empirische Induktionsmethodik“ (52; vgl. auch 53 f., 59) aus der konkreten Verfasstheit der Welt erschließen. Die Analogie zwischen dem Menschen als Geistwesen (vgl. 62 f.) und Gott erlaubt uns allerdings nicht, Gottes Wesen vollständig zu erfassen – wie die inkommunikablen Attribute Unabhängigkeit, Einheit, Unendlichkeit oder Einfachheit verdeutlichen (vgl. 52 f.). Insofern der Wille Gottes seinem Wesen entsprechen muss, kann Hutcheson auf der Linie der calvinistischen Tradition Güte und Wohlwollen als Kern seines Wesens bestimmen (vgl. 57–59) – was allerdings dann zur Provokation werden muss, wenn Gottes Wohlwollen allen, nicht nur den Erwählten, offenstehen soll (vgl. 64). Indem er die Güte Gottes über den Gehorsam mit dem menschlichen Handeln verbindet und die heilsgeschichtliche Konstitution des Menschen als sündhaftes Wesen in den Hintergrund rückt (vgl. 66), will Hutcheson die klassisch calvinistische Dogmatik und die philosophische Reflexion füreinander anschlussfähig machen (vgl. 67).

Natürliche Theologie kann nach B. „als eine Art epistemische Voraussetzung“ (80; vgl. auch 64 f.) der praktischen Philosophie begriffen werden.

Ethik ist nach Hutcheson eng an die Ästhetik und damit an die Sinne gebunden. Dennoch ist „Moralität für ihn nicht nur ästhetisch [...], sondern vor allem relational bestimmt.“ (86) Die moralische Qualität von Handlungen wird nicht durch Wille oder Vernunft, sondern durch den Moralsinn – einer in der Gottesidee gründenden natürlichen Anlage – bestimmt (vgl. 87, 93, 103). Hutchesons *Moral-Sense*-Philosophie setzt sich mit Shaftesbury entschieden von der Hobbes'schen Tradition ab (vgl. 90, 93) und knüpft an Simsons Theologie der Liebe an (vgl. 101). In ihr verbindet sich Liebe als Wohlgefallen, das für egoistische Motive unempfänglich bleibt (vgl. 93), auf vielschichtige Weise mit Liebe als Wohlwollen, die das Glück des anderen Menschen zu ihrer Handlungsmaxime macht (vgl. 94 f.). Wir können mit B. von einer altruistischen Ethik (vgl. 97) sprechen, die über Moralsinn und Wohlwollen „in doppelter Weise aus der Gottesidee hergeleitet“ (100) wird. Allerdings hängt die Fähigkeit zum ethischen Urteil und damit zum moralischen Handeln nicht an der Religiosität (vgl. 91 f., 103), sondern am Moralsinn, der als natürliche Anlage des Menschen bestimmt wird. Im Blick auf die politische Philosophie, die das Wohlwollen als Gemeinwohl (vgl. 107) reformuliert und die Handlungsfolgen aufwertet, könnte man mit B. von einer „politisch-ethische[n] Erweiterung“ (119) sprechen, die zwar auf Gott Bezug nimmt, ohne deshalb aber eine politisch-theologische Option zu implizieren (vgl. 120). Zur Ökonomie finden sich nur verstreute Bemerkungen, die keine ausgearbeitete Theorie ergeben. Wir können lediglich mit B. festhalten, dass „alle Sphären des menschlichen Zusammenlebens göttliche Einrichtungen zum Erhalt und zum Fortschreiten der Welt“ (129), also letztlich zum Glück der Menschen sind.

Die praktische Philosophie David Humes (1711–1776) ist strikt empirisch und deskriptiv (vgl. 139, 153). Als Quelle der moralischen Urteilsbildung und damit der Ethik gilt ihm der Moralsinn bzw. das Gefühl und nicht die Vernunft (vgl. 140 f., 146). Obwohl dem Eigeninteresse in seiner praktischen Philosophie eine konstitutive Bedeutung zukommt (vgl. 142, 165 f.), kann als ethisch relevant nur gelten, „was sich im Bereich des zwischenmenschlichen Handelns und Verhaltens bewegt“ (145). Moralische Urteile sind zwar mit Affekten verbunden, diese dürfen aber nicht mit dem Gefühl der Befriedigung subjektiver Interessen verwechselt werden. Insofern Tugenden nach B. „als ethische Eigenschaften aufzufassen sind, die ethisch-qualitative Motive aufweisen“ (147), kommt auch dem Motiv einer Handlung eine Bedeutung für die Ethik zu. Während gemäßigter Stolz bzw. Bescheidenheit (vgl. 155–157) als natürliche Tugenden des Subjekts im Blick auf sich selbst gelten können, bestimmen Güte und Wohlwollen (vgl. 157–160) die Beziehung zu den Mitmenschen. Durch die expliziten Verbindung von Moralsinn und Mitgefühl (*sympathy*) schärft Hume den Blick für die intersubjektive Dimension moralischer Urteilsbildung (vgl. 150–152, 164): Die aus seiner Sicht grundlegende „Fähigkeit des Subjekts, mittels Mitgefühl das Wohlwollen als Tugend zu beurteilen und danach zu handeln“ (165), lässt eine altruistische Option erkennen, die ihn klar von Hobbes oder Mandeville unterscheidet.

Den eigentlichen Grund für die Entstehung einer Gesellschaft sieht Hume in der Schwäche des Menschen. Erst in diesem Kontext können sich künstliche Tugenden (vgl. 149; 167 f.), die als Produkt von Erziehung und Konvention gedeutet werden, herausbilden. Während die Rechtsordnung der Eindämmung negativer menschlicher Eigenschaften dient (vgl. 170–172), soll der Staat mit Hilfe seiner Autorität die Rechtsordnung und damit auch die menschliche Freiheit schützen (vgl. 174–176) – wobei der vom Bürger geschuldete Gehorsam auf das Allgemeinwohl (vgl. 180 f.) gerichtet bleibt. Bemerkenswert ist, dass Hume seine politische Theorie ohne jegliche Bezugnahme auf Religion oder Theologie entwickelt (vgl. 182, 188). Wie am Beispiel des schottischen Calvinismus gezeigt werden kann, folgt daraus allerdings nicht,

dass Religion politisch bedeutungslos sein soll oder muss (vgl. 182, 184, 222 f., 227). Insgesamt lässt sich festhalten, dass Hume in seiner politischen Theorie ebenso wie in seinen verstreuten Essays zu ökonomischen Fragen (vgl. 189) unterschiedliche Traditionslinien auf sehr originelle Weise miteinander verbindet (vgl. 188, 199) – was ihn als eigenständigen Denker ausweist.

Ein Blick auf Humes religionsphilosophische Schriften zeigt, dass er „eine diskursfähige, offene und letztlich zu einem gewissen Grad auch tolerante Einstellung“ (211) vertritt. Die *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) lassen nach B. eher „eine Theologenskepsis denn eine Religionskritik“ (209; vgl. 211) durchscheinen. Auch in *The Natural History of Religion* (1757) charakterisiert Hume die „Religion als etwas genuin Menschliches“ (213; vgl. 236), ohne aber einen ursprünglichen religiösen Instinkt ausmachen zu können. Humes vom Deismus beeinflusster physiko-theologischer Theismus, der als normatives Kriterium für die Vernünftigkeit einer Auffassung von Gott gelesen werden kann (vgl. 217), erlaubt es uns, in Gott den wohlwollenden Schöpfer zu erblicken. Allerdings dürfen wir die relative Religionskritik (vgl. 220, 237), die in seiner Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Religion immer mitschwingt, dabei nicht unterschlagen. Auch wenn das Verhältnis zwischen Religion und Moral offen bleiben muss, dürfen wir moralisches Handeln mit B. als spezifische Form eines impliziten natürlichen Gottesdienstes deuten (vgl. 222).

Adam Smiths (1723–1790) ethisches Hauptwerk *Theory of Moral Sentiments* (1759) erhebt den Anspruch, aus den „durch Beobachtung und Erfahrung beschriebenen Gesetzmäßigkeiten [...] das ethisch Normative“ (247) ableiten zu können – weshalb man mit B. von einem empiristischen Ansatz sprechen kann. Neben *sympathy* (vgl. 248, 251, 282 f., 290) als ethischem Wertmaßstab räumt Smith der unmittelbaren affektiven und der situativen Ebene eine wichtige Rolle bei ethischen Urteilen ein (vgl. 249, 279). Die weiterführende Unterscheidungen zwischen selbstbezogenen (Klugheit) und altruistischen Tugenden (Gerechtigkeit; Wohltätigkeit) bzw. Schicklichkeit und Verdienst (vgl. 265) können aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die tatsächlichen Handlungsfolgen in den Bereich des *fortune* fallen. Es muss also Gott vorbehalten bleiben, „die Absichten und Motive menschlichen Handelns vollends zu erkennen und darüber zu urteilen“ (270; vgl. 271, 275) – wobei nach B. die göttliche Providenz sowohl Grund des *fortune* wie auch des menschlichen Umgangs mit den Handlungsfolgen ist.

Obwohl keine eigenständigen Schriften zu Religion und Theologie überliefert sind, lassen sich aus seiner praktischen Philosophie einige „(natürlich-)theologische Grundauffassungen zu Gott, der Welt und dem Menschen“ (291) ableiten. So gewinnt etwa Gottes Hinwendung zur Welt und zum Menschen im Wohlwollen seine konkrete Gestalt, weshalb dieses auch als seine wichtigste Eigenschaft gelten darf (vgl. 293). Als Geschöpf und Ebenbild Gottes ist der Mensch ein gleichermaßen rezeptives wie aktives Wesen (vgl. 295–298), das in Gewissen und Mitgefühl die Fähigkeit zur ethischen Urteilsbildung besitzt und damit auf eine Weise handeln kann, die das von Gott für alle Menschen beabsichtigte Glück befördert. Aus theologisch-anthropologischer Perspektive kann damit auch das christliche Doppelgebot der Liebe präziser gefasst werden: Insofern beide in ihrer wechselseitigen Verflochtenheit auf das individuelle und das soziale Glück abzielen (vgl. 255–258), findet die Gottesliebe ihren konkreten, wenn auch impliziten Ausdruck im rechten Zusammenspiel von Eigen- und Nächstenliebe (vgl. 299, 307). Weil ethisches Verhalten Gehorsam gegenüber Gott und den von ihm gestifteten Regeln des Zusammenlebens bedeutet, spiegelt sich Religion „implizit im Welthandeln des einzelnen Menschen“ (301) wider, ohne dabei die christliche Erlösungshoffnung als grenzenloses Vertrauen auf den Urheber der Welt, dessen Vernunft die Ebene ethischen Erkennens und Handelns übersteigt, preisgeben zu können (vgl. 303). Allerdings lässt sich Smith auf keine

Aussagen zum Status der Offenbarungstheologie festlegen. Neben deistischen Einflüssen lassen sich in seinen Gedanken auch Spuren von Simson, Hutcheson, Hume und deren liberaler Lesart des Calvinismus ausmachen (vgl. 305–309).

Smiths politische Philosophie stützt sich, ähnlich wie bereits Hume, auf historische Beobachtungen (vgl. 338), nimmt aber auch immer wieder auf Hutcheson Bezug, ohne dessen naturrechtlich geprägte Position zu teilen (vgl. 341). Rechts- und Staatsphilosophie werden von der Moral her gedacht (vgl. 312). Beide dienen dem menschlichen Zusammenleben in einer Gesellschaft, die wesentlich durch den Tausch bestimmt ist (vgl. 319). Recht und Staat können nach B. insofern als „theologische Größen“ (327) gedeutet werden, als sie einen Raum der Freiheit und des Glücks eröffnen und damit auf die Verwirklichung des Zweckes der Schöpfung – deren Mitarbeiter auch der Mensch als Bürger ist – zielen. Ein Blick auf die konkrete Geschichte zeigt, dass Politik nicht von „Religion als Lebensmacht“ (330) und den mit dem Ringen um Toleranz verbundenen Konflikten absehen kann. In *The Wealth of Nations* (1776), das zugleich ein Zeugnis des ökonomischen Wandels ist, entwickelt Smith die Grundzüge seiner breit angelegten ökonomischen Philosophie. Wenn dabei mit dem Bild der *invisible hand*, das an die göttliche Vorsehung erinnert, auch eine religiöse Dimension angesprochen wird, so doch eher am Rande (vgl. 367, 370f.) – weshalb sie auch nicht theologisch überinterpretiert werden sollte.

In seiner Studie geht B. unterschieden über die Zielsetzung der klassischen Arbeiten zum Verhältnis von Religion und Philosophie hinaus. Neben der genealogischen Bedeutung des Calvinismus für die schottische Aufklärung werden auch Grundlinien der Transformation des Calvinismus selbst thematisiert und kritisch diskutiert. Der Blick auf konkrete historische Aneignungsprozesse kann darüber hinaus auch Kreativität wecken und neue Perspektiven auf bzw. für Religion und Glaube in der modernen Gesellschaft eröffnen. Werden die Einflüsse der schottischen Aufklärung auf die klassische deutsche Philosophie im Gefolge von Kant in den Blick genommen, könnte die vorliegende Studie Anregungen dazu bieten, herkömmliche Formen einer dogmatischen Ethik kulturkritisch zu hinterfragen und entschieden für eine Ethik zu optieren, die vom Menschen her denkt und argumentiert, ohne deshalb Gott aus dem Blick verlieren zu müssen. P. SCHROFFNER SJ

HABERMAS, JÜRGEN: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp 2019. 1752 S., ISBN 978–3–518–58736–2 (Hardback); 978–3–518–76144–1 (EPUB).

Kein philosophisches Buch hat in den letzten Jahren bei seiner Veröffentlichung eine größere Aufmerksamkeit gefunden als die von Jürgen Habermas (= H.) publizierte Summe einer zehnjährigen Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie, die in der Form einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens vorgelegt wird. Nicht allein der Umfang des Werkes nötigt Respekt ab. Es ist auch die Verknüpfung von historischer Rekonstruktion anhand einer präzisen Interpretation philosophischer Klassiker mit einer systematischen Reflexion auf komplexe intellektuelle Lernprozesse und soziokulturelle Umbrüche, aus denen eine Philosophie hervorgeht, die um die vernünftige Freiheit kommunikativ vergesellschafteter Subjekte kreist und nicht bloß als Eskorte eines szientistischen Naturalismus auftreten will.

Bereits in der Einleitung werden mit der Frage „Was kann heute noch ein angemessenes Verständnis der Aufgabe der Philosophie sein?“ (I, 9) der Zielpunkt dieser Erörterungen und H.s leitendes Interesse benannt: Die Philosophie „darf nicht vor dem Komplexitätswachstum unserer Gesellschaft und unseres immer weitergehend spezialisierten Wissens von der Welt resignieren, wenn sie [...] ihre Zeitgenossen nach wie vor mit Gründen dazu ermutigen will, von ihrer Vernunft einen autonomen