

## Besprechungen

Collins, James, *The Emergence of Philosophy of Religion*. Gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 517 S.)  
New Haven & London 1967, Yale University Press. 90.— Sh.

Das breit angelegte, doch kaum jemals breit oder gar langatmig wirkende Buch betrachtet Hume, Kant und Hegel als die klassischen Philosophen, die den modernen Begriff und Ausgangspunkt einer Religionsphilosophie begründet haben. Bewußt werden deren Vorläufer im 17. Jahrhundert und einige Zeitgenossen nicht oder nur tangential einbezogen. Ihre Nachfolger und erst recht heutige Ansätze und Diskussionen finden im letzten Kapitel Erwähnung.

Der Aufriß des Werkes ist durchsichtig. Zunächst wird Humes Analyse des religiösen Glaubens nachgezeichnet und seine Idee einer philosophischen Religion (Kap. 1–2). Danach kommt Kants Umsturz aller spekulativen Theologie, seine Grundlegung der Religion im sittlichen Bewußtsein und die Theorie der konkreten („positiven“) Religionsformen zur Sprache (Kap. 3–5). Hegels Frühzeit wird als Ringen mit dem Phänomen des Religiösen gesehen, seine Reifezeit als Versuch, Religion dem Ganzen eines metaphysischen Systems einzuordnen, ohne ihre spezifischen Funktionen zu verleugnen (Kap. 6–8). Kap. 9 faßt zusammen, indem es die gemeinsamen Fragepunkte und Anliegen herausstellt, und schließlich zieht Kap. 10 Methodologie und Thematik berührende Konsequenzen für die Aufgabe eines „realistischen Theismus“ und „offenen Humanismus“.

Zu Humes Theorie der Religion. – Der Ton liegt auf der Forderung kritischer Prüfung des religiösen Phänomens mit denselben philosophischen Mitteln, wie sie den übrigen Phänomenen der Realität gegenüber eingesetzt werden: resolutive Analyse und (aus den Elementen) rekonstruktive Synthese. Typisch ist sodann die scharfe Thematisierung der Forderung, Gott „moralische“ Qualitäten, nicht nur ontologische, zu vindizieren (21. 61. 68). Die Reduktion der „natürlichen“, d. h. vorreflexen, vorphilosophischen Religiosität auf rein psychische, emotionale Elemente (wesentlich Furcht und Hoffnung) ist bekannt; es könne sich nicht handeln um „any special religious instinct or any speculative love of truth“ (43). Der kognitive Faktor erschöpfe sich im Spiel konkreter Imagination (45 u. ö.). Nur eine solche Analyse trage bei zu einem „understanding of human nature in empirical terms“ (47). Der Zusammenhang von Religiosität und Moralität bleibe höchst ambivalent. Demgegenüber führe die philosophische „Reinigung“ des religiösen Komplexes, die die gängigen Gottesbeweise, vor allem den durch Newtons „Naturphilosophie“ gestützten teleologischen (51) wie auch den „moralischen“ (Religion als notwendige Basis des Sittlichen), einer unnachsichtigen Kritik unterwirft, zu einer Art „Glaube“, der seinerseits auf einem unausrottbaren Rest teleologisierenden Denkens beruhe (75 f. 366; vgl. Kants psychologische Würdigung des physikotheologischen Arguments!). Der Verweis Humes auf mögliche Offenbarung, die weiterzuhelfen vermöchte, klingt sehr skeptisch (84 f.). Immerhin: „Eine Zone des Geheimnisses bleibt zurück, nachdem der Anatom (Analytiker) seine Vermessungen abgeschlossen hat“ (88).

Zu Kants Religionsphilosophie. – Er will über Hume hinausführen, dessen Dualismus einer Religion des „einfachen Mannes“ und der des kritischen Philosophen überwinden: beide wurzeln in der sittlichen Bestimmung des Menschen, die neu konzipiert wird. Verf. hebt sehr schön hervor, daß Kant das Thema der „Hoffnung“ als für sein Werk zentral betrachte (96) und die traditionellen Gottesbeweise gerade auch wegen ihres apersonalen, wir würden heute sagen, unexistenziellen Charakters ablehne (111); er suche eine kritische Theologie, die im Dienste des Sittlichen und der religiös-theistischen Überzeugung stehe (112). Daher habe die theoretische Philosophie die Funktion, den Begriff Gottes zu klären und für den religiösen Gebrauch zuzubereiten (124 f.). Der Weg zu Gott aus der praktischen Vernunft wird mit viel Einfühlungsvermögen referiert, ebenso

die Vieldimensionalität dessen beschrieben, was nach Kant „Glaube“ heißt, zumal in der Hauptschrift über Religion. Die Situation Kants „zwischen Zoroaster und Job“ im *Opus posthumum* wird glänzend paraphrasiert (204 ff.).

Zu Hegels Idee der Religion. – Hegel will seinerseits die Dualismen Kants überwinden, zumal den Riß zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und zugleich die Abwertung dessen, was Offenbarung bedeuten könne. Das belegen weitläufige Analysen mit immer wieder treffsicheren Formulierungen, im ganzen freilich kaum mit überraschenden Ergebnissen. Die Kritik religiöser „Positivität“ in den Jugendschriften (223 ff.), das Anliegen, die religiösen Jugendideale in reflexiver Form und damit in ein „System“ zu bringen (wie es in einem Brief an Schelling heißt [vgl. 244]), die Entwicklung von Primat der Liebe zu dem des Geistes (was nicht identisch ist mit: des Erkennens, wohl eher des „Logischen“ in einem „spirituellen“ Sinn), der neu erwachte Blick für das Geschichtliche auf der Ebene des Geistes und so auch der religiösen Phänomene, was eine differenziertere Idee der religiösen Positivität bedingt, das alles weiß der Verf. aus souveräner Kenntnis der einschlägigen Texte und der Sekundärliteratur geistvoll zu entwickeln. Hegel zufolge muß nun alle, auch die dem Kantischen Theismus noch inhärierende Positivität „aufgehoben“ werden, jene Entfremdung, die zwischen dem Menschen und einem transzendent-personal aufgefaßten Gott eintritt (241). Kants Voraussetzungen des moralischen Gottesaufweises werden hinfällig (243). Hegels Konzeption des „Ontopneumatologischen“, der Geist-Totalität in ihrem dialektischen Prozeß (278 ff.), soll die einzig gemäße Lösung einer „Versöhnung“ von Endlich und Unendlich, Transzendenz und Immanenz, Gott und Mensch, Idee und Welt (Erfahrung) garantieren. Dabei ist Religion in ihrer spezifischen Struktur ein notwendiges Moment im Ganzen der Geistwerdung, freilich nicht die höchste Weise der Synthese von Liebe und Reflexion (vgl. 255). Der Verf. widmet den entscheidenden Kapiteln aus der „Phänomenologie des Geistes“, der „Großen Logik“ und den Vorlesungen über Philosophie der Religion verhältnismäßig ausführliche und eindringende Kommentare. Kap. 8 (Religion im Innern des spekulativen Systems) ist besonders lesenswert wegen der Stellungnahme zu Hegels Gottesbeweisen und zum Verhältnis von spekulativer Religionstheorie und christlicher Offenbarungsreligion. Philosophie wird zur „Wahrheit“ von Religion, gerade auch in ihrer Gestalt als Offenbarung. Weil diese „Versöhnung“ von Philosophie und Religion allerdings nur in der „Idee“, im „Gedanken“ sich vollendet, verbleibt der Religion eine autonome Aufgabe in der realen Welt: die Bewältigung der geschichtlich-konkreten Wertsituation mit dem Blick auf Gott (346 ff.). Dem Verf. liegt anscheinend daran, parallel zur Kritik Hegels durch Feuerbach und vor allem Marx (vgl. 317, Anm. 15) ein letztes Ungenügen der Hegelschen Ontopneumatologie anzudeuten, was auf seinen eigenen Standpunkt eines „realistischen Theismus“ vorausweist.

Das 9. Kap. will den hohen Grad geistiger Kontinuität zwischen den drei „klassischen“ Denkern bezüglich der Thematik einer Religionsphilosophie, die Gemeinsamkeit der fundamentalen Problematik studieren (X 350 ff.). Sechs Punkte werden genannt (350): Religion als von (Glaubens-)Theologie unabhängiger Gegenstand der Philosophie; Religionsphilosophie als Deutung „natürlicher“ Theologie (natürlich, insofern „the basis in man's active nature for the genesis of religious attitude“, vgl. 361); Beziehung zwischen Moral und Religion; der philosophische Zugang zum religiösen „Glauben“ (Anerkenntnis seiner konstitutiven Funktion und Mächtigkeit, vgl. 381); das Phänomen der „Offenbarung“ (393 ff.); die Wechselbezüge zwischen Religion, Kultur und Sozialdienst im weitesten Umfang (406 ff.). Es zeigt sich ein dreifältiges Modell („threefold pattern“) der methodischen Einstellung: naturalistische und skeptische Haltung bei Hume, Kants erkenntniskritische und moralistische Konzeption, die phänomenologische und dialektische Spekulation bei Hegel (417). Der moderne Ausgangspunkt werde zu suchen sein „in the interplay of the three approaches“ (418). Hier ist die letzte Absicht des Verf.s bereits ausgesprochen: Die geschichtlich-vergleichenden Studien sollen Gewißheit darüber verschaffen, daß der eigene, neue Ansatz in der ganzen Breite modernen Problembewußtseins genommen wird – eigentlich eine selbstverständliche Forderung. Hume, Kant und Hegel legen den Grund für Religionsphilosophie als integrale moderne Disziplin (421), und dabei bleibt es,

auch wenn die Dinge sich weiterentwickelt haben, über Kierkegaard, Marx und Nietzsche hinaus bis zu Freud, Jaspers, Buber (422).

Der neue Ansatz eines realistischen Theismus und offenen religiösen Humanismus (XI, 423 ff.) wird nun nicht selbst entworfen; Kap. 10 möchte das Terrain erkunden, auf dem das zu geschehen hat. Drei Aufgaben gelte es diesbezüglich zu sehen und anzupacken: eine kulturkritische, d. h. Interpretation des modernen Säkularisationsprozesses und der in der modernen „Weltlichkeit“ gelegenen Werte (423); eine methodologische, die sich auf den Nenner „integrative Analyse“ bringen läßt – eine Analyse also, die sämtliche inneren und äußeren Bezüge des Phänomens umgreift – wiederum eigentlich eine Selbstverständlichkeit, der Verf. scheint allerdings zu meinen, es gebe bisher kaum diesem Ideal entsprechende Arbeiten „by realistic theists“ (437); schließlich die doktrinale Aufgabe, d. h. Versuch einer echten philosophischen Synthese „through a fresh interrogation of our experience“ (424). Auf der Empirie liegt ein starker Akzent. Gewiß behält der metaphysische Aspekt seinen Stellenwert, aber im Rahmen einer Analyse der religiösen Sprache und einer Religionsphänomenologie (447 f. 453 ff.); diese wiederum werden wesentlich durch Metaphysik ergänzt, insofern sie den Realgehalt, die „Wahrheit“ religiöser Erfahrungen und Sätze garantiert; darauf wird mit höchstem Ernst bestanden (441. 457. 460. 462).

C. erennt Hume, Kant und Hegel zu „den“ drei klassischen Religionsphilosophen. Es liegt freilich wenig daran, bei welchem Denker der Terminus „Religionsphilosophie“ erstmalig auftritt. W. Brugger z. B. ordnet sie als eigene philosophische Disziplin dem Neukantianismus zu, S. Holm sieht Kant als den ersten Religionsphilosophen. Für den Einsatz bei Hume spricht, daß dieser doch wohl als erster eine „moderne“, nämlich die empiristische Analyse des Phänomens mit vollem Methodenbewußtsein durchgeführt hat. Nur mag es befremden, wenn bei Hegel stehengeblieben wird. Der Verf. commemoriert Kierkegaard nur am Rande; dessen Hermeneutik des Religiösen scheint jedoch in die moderne Struktur religionsphilosophischer Reflexion unbedingt hineinzugehören. Vielleicht wird C. ihn nicht zu den Religionsphilosophen rechnen wollen, was allerdings ein Streit ums Wort wäre. Das gleiche gilt möglicherweise für Schleiermacher. Auf jeden Fall würden Religionswissenschaft und -phänomenologie bei der Ab- und Eingrenzung der Thematik auch in einer *Philosophie* der Religion heute ein gewichtigeres Wort mitzureden haben, als es die knappen Bemerkungen im vorliegenden Werk durchblicken lassen. Sie geben den „klassischen“ Fragestellungen jener Drei ganz gewiß erst das heute geforderte empirische Fundament; die wenigen religionsgeschichtlichen Materialien bei Kant und selbst die weitaus reicheren bei Hegel genügen ja keineswegs, vor allem aber erfahren sie dort nicht jene Aufbereitung und Aufarbeitung, wie sie mit heutigen Methoden möglich ist. So würde z. B. dasjenige, was bei Kant und Hegel „heilig“, das „Heilige“ heißt, ganz anders ins Zentrum rücken und die religiöse Problematik als solche in ihrer Struktur bestimmen.

Das Buch darf als Musterbeispiel für ein Denken dastehen, das geschichtliche Untersuchungen in aller Fairneß und mit Liebe zum Detail in Angriff nimmt, doch nicht um ihrer selbst willen, sondern um aus ihnen für die gegenwärtige, neue Ausgangssituation des Philosophierens Wegweisung zu empfangen. Ohne allen Zweifel ist es zunächst einmal notwendig, den originalen Beitrag zur Deutung des religiösen Phänomens bei Hume, Kant und Hegel einzuholen und zu diskutieren, vor allem im Hinblick auf die Zusammenhänge von emotionalen, vorstellungshaften und rationalen Faktoren in ihm sowie der theoretischen und „praktischen“ Koordinaten. Der Verf. möchte ganz entschieden die Eigenständigkeit des Religiösen gegenüber einer Resorption in metaphysischer Reflexion wahren; Hegels Systematik wird darum scharf abgewehrt (427). Wieweit Hegels Idee der philosophischen Relativierung der Religion dieser in ihrem Wesen widerspricht, könnte freilich erst die konkrete Durchführung des realistischen Theismus zur Evidenz bringen. Wir rühren hier an einen der neuralgischen Punkte: Man kann sich ja dem Eindruck nicht verschließen, daß irenisch-wohlwollende Interpretation des Religiösen heute oft auf jene wenigstens im weitesten Sinne hegelianische „Lösung“ hinausläuft, Religion stelle eine irgendwie notwendige, aber vorläufige Phase, ein vor-letztes Moment im geschichtlichen Prozeß der Menschheit

wie des Einzelbewußtseins dar. Meist wird dabei (wie bei A. Comte) die „Phase“ der Philosophie, zumal der Metaphysik, ebenfalls relativiert, entweder auf „Wissenschaft“ (Philosophie-Metaphysik als Vorstadium von Wissenschaft) oder zumindest auf Weltanschauungstheorie. Man darf darauf gespannt sein, wie der Verf., dessen lebendiger Kontakt mit der modernen Mentalität, gerade auch im letzten Kapitel seines Werkes, dem Leser Bewunderung abnötigt, der Schwierigkeiten in seinem offensichtlich geplanten systematischen Werk über Religionsphilosophie Herr wird.

H. Ogiermann, S. J.

Bunge, Mario, *Foundations of Physics* (Springer Tracts in Natural Philosophy, 10). Gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 312 S., 5 Fig.) Berlin – Heidelberg – New York 1967, Springer. 56.— DM.

Physikalische Grundlagenforschung soll die philosophischen Voraussetzungen der Physik überprüfen, ihre entscheidenden Begriffe, Formeln und Verfahren diskutieren und etwaige Widersprüche oder Mehrdeutigkeiten ausschließen; dies soll vor allem durch Axiomatisierung der physikalischen Theorien geschehen (1 f.). Der bisherige positive Ertrag dieses Bemühens ist freilich gering (5), zumal den einschlägigen Überlegungen von Einstein und Bohr-Heisenberg, welche zur Relativitätstheorie bzw. Quantenphysik führten, weithin nur eine heuristische, nicht aber eine eigentlich logisch-begründende Bedeutung zukommt, wie B. vielfach mit Recht betont. Doch die entscheidende Gefahr droht der Grundlagenforschung von ihrer eigenen „fünften Kolonne“, der positivistisch-operationalistischen Wissenschaftstheorie (8). B.s unstrittiges großes Verdienst ist es, gerade auf dem physikalischen Gebiet die Unzulänglichkeit dieser Denkweise aufgezeigt zu haben, welche in den angelsächsischen Ländern lange Zeit hindurch alles beherrschte. Dazu gehörte viel Mut und noch mehr sachliche Kompetenz, und aus dieser Kampfsituation heraus ist es verständlich, wenn bei B. manchmal das Kind mit dem Bade ausgeschüttet erscheint, in sachlicher und stilistischer Hinsicht. Ohne seine Neigung zu Polemik und Ironie hätte B. den Kampf vielleicht gar nicht aufzunehmen gewagt. Eine Rezension wird aber auf diese Schwächen hinweisen dürfen und müssen, nachdem sie die unstrittige große Leistung B.s anerkannt hat.

Als positive Begründung für den erkenntnistheoretischen Realismus, den B. vertritt, findet man eigentlich nur die Bemerkung: „Jede physikalische Theorie setzt die *philosophischen Hypothesen* voraus, daß es physikalische Objekte gibt (als vom Geist unabhängige Dinge), daß die meisten von ihnen nicht wahrgenommen werden können und daß einige von ihnen nur zum Teil erkennbar sind. Wenn man diese Hypothesen aufgäbe, verfielen man in Introspektion und Mystizismus.“ (59, Kursivdruck im Original) Das wäre gut und schön, wenn B. in anderen Veröffentlichungen nicht auch ganz vernünftige Dinge für Mystizismus erklären würde, z. B. die Annahme eines von der Materie verschiedenen psychischen Agens im Menschen.

B. betont immer wieder sehr mit Recht, daß die Begriffe einer physikalischen Theorie nur in äußerst mittelbarer Weise mit den direkten Beobachtungsgegebenheiten in Zusammenhang stehen. Aber was heißt eigentlich „beobachten“? B. sagt einmal von den physikalischen Feldgrößen, sie seien nicht selbst beobachtbar, sondern nur einige ihrer Auswirkungen auf molare Systeme seien beobachtbar (228). Aber sind nicht auch bei den Makrokörpern eigentlich nur ihre Auswirkungen auf unsere Sinnesorgane beobachtbar? Wenn man dies mit Hinweis auf die objektivierende Tendenz der Sinneswahrnehmung ablehnt, müßte man sagen, daß wir Dinge beobachten, die es gar nicht gibt, nämlich Farben, Töne usw. Und wenn man sagt, wir beobachteten nicht Farben, sondern ein selektives optisches Reflexionsvermögen, dann müßte man konsequenterweise auch sagen, daß wir physikalische Feldgrößen beobachten; denn der Schluß auf die Feldgrößen ist nicht sehr viel mittelbarer als der Schluß auf das selektive Reflexionsvermögen. Fragen dieser Art werden bei B. praktisch übergangen mit der Bemerkung, sie gehörten zur Sinnesphysiologie und nicht zur physikalischen Grundlagenforschung.

Die besondere „Vorliebe“ B.s gilt der Kopenhagener Interpretation der Quantenphysik. Als Hauptvertreter des Operationalismus zählt er Mach, Eddington, Heisenberg und Bridgman auf (27). Einstein wird also ausgenommen, obwohl er