

WENGENROTH, AXEL, *Science of Man*. Religionsphilosophie und Religionskritik bei David Hume und seinen Vorgängern (Europäische Hochschulschriften XXIII/610). Frankfurt u. a.: Lang 1997. 234 S.

Die gegenwärtige Lage von Kirche und Theologie ist – konfessionsübergreifend – geprägt von epistemischen Zweifeln: Haben Verkündigung und Theologie überhaupt einen aufweisbaren Gegenstand? Der theologische Umgang mit dieser Situation läßt sich im wesentlichen als Alternative zweier Grundstrategien beschreiben. Die verbreitetere Option legt die These zugrunde, daß der christliche Glaube, wenn sein Gegenstandsbezug nicht mehr plausibel ist, als epistemisch indifferente „Befindlichkeit“ rekonstruiert werden müsse. Die andere Herangehensweise – mühsamer als die erste, aber doch wohl angemessener – versucht, die sachlichen Wurzeln neuzeitlicher Religionskritik freizulegen und Wesen und Berechtigung dieser Kritik zu diskutieren. Das beabsichtigt auch die im folgenden zu besprechende Arbeit von A. Wengenroth.

W. setzt sich mit der skeptizistischen Religionsphilosophie David Humes auseinander und bemüht sich um deren kritische Rekonstruktion unter Einbeziehung früherer englischer Empiristen (Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson und Butler). Ausgangspunkt von Humes Religionskritik ist die kosmologische Deutung der Religion als Annahme über die Entstehung der Welt (13). Damit entfernt sich Hume programmatisch von älteren Autoren, die Religion als gewißheitsgeleitete Affektbestimmtheit verstehen, etwa im Sinne der Bestimmtheit des *amor* bei Augustin. Das ist verwunderlich, weil Hume als Klassiker einer Philosophie der Affekte (*passions*) gelten kann. Die Rekonstruktion der Philosophie als empirische Humanwissenschaft (*science of man*) wird nämlich gerade unter konsequenter Zugrundelegung des Primats passiver Bewußtseinszustände versucht (21 f., 30–33, insb. 35 u.ö.). Das Bewußtsein umfaßt nach Hume *impressions* und *ideas*, die sich durch größere (*impressions*) bzw. geringere Eindrücklichkeit (*ideas*) unterscheiden. Die *ideas* sind *saint images* (schwache Abbilder) der *impressions* (23). Die *impressions* ihrerseits umfassen unmittelbare Sinneseindrücke (*impressions of sensation*) und reflexiv abgeleitete Eindrücke (*impressions of reflexion*), die affektiv geprägt sein können, wobei es sich dann um *passions* handelt, zu denen auch der Wille gehört (31). Die *impressions of reflexion* setzen die Präsenz bestimmter *ideas* in der Reflexion voraus (24). Der Primat der *impressions* wird dadurch aber nicht relativiert. Den Bereich möglicher Bewußtseinsgegenstände restringiert Hume auf Sachverhalte, die entweder apriori gewiß sind, wie die Gesetze der Logik, oder die Sinneseindrücken entstammen (25 f.). Hier schließt die Frage nach der *idea of causation* an. Weil nur *contiguity* (Benachbarkeit) und die Zeitfolge von Ursache und Wirkung beobachtbare *impressions* sind (26), der konkrete Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung als er selbst aber kein a priori gewisser Satz der Logik ist, bleibt nur, Kausalität als *habitu* zu verstehen, der darauf beruht, daß sich bestimmte Erwartungen bisher immer erfüllt haben (27). – Nach der Rekonstruktion von Humes Erkenntnistheorie befaßt sich die Arbeit mit den religionsphilosophischen Konsequenzen dieser Epistemologie: Entsprechend der Ausgangsbestimmung von Religion – gemeint ist das Christentum in seiner römisch-katholischen und protestantischen Gestalt – als Kosmologie (13), ist Hume der Ansicht, mit seiner Widerlegung der objektiven Kausalität auch die Religion im Kern getroffen zu haben: Weil diese wesentlich Physikotheologie ist, kann sie mit einer psychologisierenden Erkenntnis- und insb. Kausalitätstheorie nicht zusammenbestehen. Wenn eine solche Theorie sachlich verbindlich ist, ist damit der Religion die Grundlage entzogen (66–69). Weitere Argumente gegen die Religion betreffen die Unangemessenheit analoger Redeweise (69 f.) und notorische Schwierigkeiten, eine philosophisch überzeugende Theorie der individuellen Unsterblichkeit und des Wunders zu formulieren (71–76). Charakteristisch für Hume ist aber, daß er bei der epistemologischen Kritik der Religion nicht stehenbleibt. Anders als der Hauptstrom der Aufklärung in England (vgl. darüber die Exkurse vorliegender Arbeit, 89–189) und in Deutschland – lediglich für einige französische Autoren gilt anderes – lehnt Hume auch eine ethisch-pragmatische Rekonstruktion der Religion ab. Weil Religion gegenstandslos ist, d. h. aus den dargelegten Gründen Gott als ihren Gegenstand nicht erreicht, führt sie zu einer bedenklichen Verlagerung der Seelentätigkeit auf Nichtexistentes. Die Natur psychischer

Handlungen erfordert nämlich nach Hume die Wahrnehmung von *impressions*, die von existenten Sachverhalten ausgehen. Die Umlenkung der Seelentätigkeit auf inexistente Gegenstände ergibt also eine unnatürliche Tendenz des Seelischen, die ethisch fatale Konsequenzen hervorbringt. Hume meint das u. a. anhand der europäischen Religionskriege der zurückliegenden Zeit nachweisen zu können (76–80). Aufgabe der *natural history of religion* ist es, die kulturgeschichtliche Genese des religiösen Irrtums klarzumachen und in diesem Sinne Aufklärung zu leisten (60–65). – Im Anschluß an die Rekonstruktion von Humes skeptizistischer Auseinandersetzung mit der Religion und nach einer sehr gründlichen Beschäftigung mit deren Quellen in der englischen Aufklärung, versucht W. ein theologisches Fazit: Humes Kritik der Physikotheologie ist sachlich gerechtfertigt. Verwunderlich ist nach W.s Ansicht, daß Hume, Jahrzehnte vor Schleiermacher entschiedener Verfechter einer auf der affektiven Seite des Erlebens aufbauenden Subjektivitätstheorie, die Religion so einseitig als Kosmologie versteht und daß er seine Würdigung auf diesen Aspekt und auf den der kontingenten Fehlentwicklung religiöser Gemeinschaften in manchen Geschichtsepochen konzentriert. Hätte Hume, so meint W. abschließend, die Religion als einen in der Geschichte wirksamen Traditionskomplex verstanden, der Subjekten ein bestimmtes, nämlich das im christlichen Glauben unmittelbar präsente, Wirklichkeitserleben ermöglicht, wäre auch auf dem Hintergrund seiner Philosophie eine angemessenere Interpretation des Phänomens Religion jedenfalls möglich gewesen (213–220).

Ob W.s Übernahme von Humes Ablehnung der Physikotheologie tatsächlich sachlich zwingend ist, sei dahingestellt. Ein bleibender Ertrag von Humes Religionsphilosophie ist immerhin die, von ihm zwar nur negativ zur Geltung gebrachte, Einsicht in die Bedeutung der Gegenstandsbezogenheit von Religion. Diese kann man von physikotheologischen Fragen aber nicht einfach trennen. Die hier anschließenden komplexen erkenntnistheoretischen und dogmatischen Fragen liegen jedoch überwiegend außerhalb des eigentlichen Gegenstandsbereichs einer historisch-systematischen Arbeit über David Hume. Es bleibt also der Hinweis auf ein Buch, das durch Präzision, Verständlichkeit und weitgehende Erschöpfung des Gegenstandes bei maßvollem Umfang überzeugt. Es wäre zu wünschen, daß die Diskussion über den Wahrheitsanspruch der kirchlichen Lehrverkündigung unter der Prämisse erfolgt, daß allen Diskutanten Einsichten in die Argumentationsweise und (begrenzte) Reichweite neuzeitlicher Religionskritik von der Art präsent sind, wie sie aus der Lektüre von W.s Buch gewonnen werden können.

M. HEESCH

KULTURGESCHICHTE DER CHRISTLICHEN ORDEN IN EINZELDARSTELLUNGEN. Hrsg. von Peter Dinzelbacher und James Lester Hogg (Kröners Taschenbuchausgabe 450). Stuttgart: Kröner Verlag 1997. XII/419 S.

Die christlichen Orden haben in sich betrachtet und aus der Sicht ihrer Mitglieder ihre Bedeutung vor allem im religiösen Bereich. Sie verstanden ihre Lebensweise als Alternative zu einem Leben „in der Welt“. Dennoch aber haben sie die Kultur dieser „Welt“ in vielen Bereichen entscheidend mitgeprägt. Kultur ist hier im weitesten Sinne zu verstehen: auf künstlerische Zeugnisse beschränkt, sondern mit Einschluß der sozialen Tätigkeit und des Bildungswesens. Im vorliegenden Band aus der Reihe von Kröners Taschenausgaben wird versucht, einen umfassenden lexikonartigen Überblick über die Kulturleistungen der großen christlichen Orden zu geben.

Nach einem einführenden Artikel „Mönchtum und Kultur“ (Mittelalter: Peter Dinzelbacher; Neuzeit: James Lester Hogg), der einen allgemeinen Überblick über die Entwicklung des katholischen Ordenswesens und seiner Kultur bis zur Gegenwart gibt, folgen dreizehn von Fachleuten verfaßte Einzeldarstellungen der bedeutendsten Orden in alphabetischer Reihenfolge: Augustiner-Chorherren (*Hubert Schopf*), Augustiner-Eremiten (*Willigis Eckermann*), Benediktiner (*Ulrich Faust*), Dominikaner (*Meinolf Lohrum*), Franziskaner, Konventualen, Kapuziner und Klarissen (*Leonhard Lehmann*), Hospitalorden (*Jürgen Sarnowsky*), Jesuiten (*Andreas Falkner*), Karmeliten (*Gerda von Brockhusen*), Kartäuser (*James Lester Hogg*), Orthodoxes Mönchtum (*Wolfgang Heller*), Prämonstratenser (*Ludger Horstkötter*), Geistliche Ritterorden (*Jürgen Sarnowsky*), Zi-