Skeptisch, naturalistisch, aber gläubig

Markus Berger

Skeptisch, naturalistisch, aber gläubig

David Humes Psychologisierung der Religion

Wissenschaftlicher Verlag Berlin
wvb

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar

ISBN 978-3-96138-341-2

© 2022 Wissenschaftlicher Verlag Berlin
Olaf Gaudig & Peter Veit GbR
www.wvberlin.de / www.wvberlin.com
Alle Rechte vorbehalten.
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung, auch einzelner Teile, ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Dies gilt insbesondere für fotomechanische Vervielfältigung sowie Übernahme und Verarbeitung in EDV-Systemen.

Druck und Bindung: SDL – Digitaler Buchdruck, Berlin
Printed in Germany
€ 72,00

Meinen geliebten und unvergessenen Eltern gewidmet:

Willi Berger und Hanni Berger, geb. Höckendorff

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation von der Fakultät „Kultur- und Sozialwissenschaften“ der FernUniversität in Hagen im Sommersemerster 2022 angenommen.

Für die intensive und hilfreiche Betreuung und Begleitung dieser Dissertation möchte ich Herrn Prof. Dr. Hubertus Busche von Herzen danken.

Zweitkorrektor der Arbeit war Herr Prof. em. Dr. Jan P. Beckmann.

Mein Dank gilt auch meiner Frau Petra Berger, geborene Lehmkuhl, die mich in den Jahren der Erstellung der Arbeit in jeder Hinsicht unterstützt hat und somit zum Abschluss des Werkes mit beigetragen hat.

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung		1
E 1.	Vorbemerkungen und Untersuchungsziele	1
E 2.	Hauptthemen und Hauptthesen dieser Arbeit	4
Kapitel I.	Humes Religionsphilosophie im historischen Kontext	12
I.1.	**Die Akteure**	12
I.1.1.	Institutionelle Theologie: Die Kirche	12
I.1.2.	Bischof Butlers *Analogy of Religion*	15
I.1.3.	Theologie im gesellschaftlich-wissenschaftlichen Diskurs: Deisten und *Newtonians*	18
I.1.3.1.	Deismus	18
I.1.3.2.	*Newtonians* und der britische Idealismus	22
I.1.4.	Die *Infidels*	27
I.2.	**Die theologischen und philosophischen Streitpunkte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts**	29
I.2.1.	Wahrhaftigkeit der Bibel und ihre allegorische Auslegung	29
I.2.2.	Rationale Theologie oder Fideismus	31
I.2.2.1.	Gottesbeweise als Grundlage rationaler Theologie	31
I.2.2.2.	Fideistische Gegenströmungen; *True Religion*	33
I.2.3.	Der Streit über die Möglichkeit von Wundern	36
Kapitel II.	Destruktion und Religionskritik: Der „skeptische Hume“	38
II.1.	**Humes doppelte Religionskritik**	38
II.1.1.	Struktur und Zielrichtung von Humes religionsphilosophischen Hauptwerken	38

II.1.1.1.	Die *Natural History of Religion*	39
II.1.1.2.	Die *Dialogues concerning Natural Religion*	47
II.1.2.	Kritik der „natürlichen Religion": Gotteswissen als Tatsachenwissen	55
II.1.2.1.	Das *Copy Principle*	55
II.1.2.2.	*Hume´s Fork*	57
II.1.2.3.	Kausalität	59
II.1.2.4.	*True Philosophy* und *Mitigated Scepticism*	63
II.1.2.5.	Gottesbeweise	69
II.1.2.6.	Hume und der Atheismus	86
II.1.3.	Kritik der Offenbarung	96
II.1.3.1.	Wunder sind objektiv möglich	99
II.1.3.2.	Wunderberichte sind nicht glaubhaft	102
II.1.3.3.	Kirchenkritik (*False Religion*)	109
II.2.	**Hume in der Kritik seiner Zeitgenossen**	112
II.2.1.	Einleitung und Zielsetzung	112
II.2.2.	Angriffe auf Hume	114
II.2.2.1.	Zu Lebzeiten	114
II.2.2.2.	*Deathbed Discussions*	122
II.2.2.3.	Posthume Debatten um Hume	124
II.2.3.	Kritik an Humes (Religions)Philosophie oder den Auswirkungen seiner Philosophie auf die Religion, Kirche und Staat	127
II.2.4.	*Common Sense* als philosophischer Gegenentwurf zu Hume	141
II.3.	Die Marginalisierung der Bedeutung Humes Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des 19. Jahrhunderts	148

Kapitel III:	Der „naturalistische Hume" - Die Grundlagen der Religionspsychologie	151

III.1. Norman Kemp Smith: Die „Entdeckung des positiven Hume“ 151

III.1.1. *Hume´s Naturalism* (1905) und der Kommentar zu den *Dialogues* (1935) 151

III.1.2. Die Folgen 153

III.1.2.1. Der naturalistische Hume 153

III.1.2.2. Standortbestimmungen für Humes (Religions)Philosophie 158

III.2. *Science of Man* 161

III.2.1. Entwicklung der *Science of Man* und Letztprinzipien bei Hume 166

III.2.2. Die Methode Humes 176

III.2.3. Grundbausteine der *Science of Man*: Gewohnheit und Einbildungskraft sowie die Assoziationsgesetze 179

III.3. Das Gefühl in Humes Anthropologie 185

III.3.1. *The Passions*: Grundlage für die Annahme des „naturalistischen Hume“ 186

III.3.1.1. Begriff und Inhalt der *Passions* bei Hume 186

III.3.1.2. Denken, Gefühl und Vernunft 198

III.3.2. Der Glaube (*Belief*) 203

III.3.2.1. Der *Belief* als Schnittpunkt der gesamten Hume´schen Philosophie 203

III.3.2.2. Die *Stability* Theorie - Grundlage des *Beliefs* in der *Science of Man* 209

III.3.3. Natürlicher Glaube (*Natural Belief*) 214

III.4. Das Gefühl in Humes Religionsphilosophie 220

III.4.1. Die *Natural History of Religion*: Ursprünge von Religion in Gefühl und Gewohnheit 221

III.4.1.1. Das Gefühl als Kern der Religion 221

III.4.1.2. Hume als erster Religionspsychologe 230

III.4.2.	*Dialogues* Teil XII: Der Weg zu Gott	233
III.4.2.1.	*Dialogues* Teil XII: Das *Irregular Argument* (*Feeling of Design*)	236
III.4.2.2.	Gott als *Natural Belief*	241
III.4.2.3.	Ordnung des Universums: *Natural Belief* oder „Minimaldeismus“?	250
III.4.2.4.	*Feeling of Design*: Anthropomorphismus mit der Folge eines natürlichen Theismus?	260
III.4.3.	Ergebnis der Kapitel II.1. und III	266
Kapitel IV:	Der „gläubige Hume“ - *True Religion*	268
IV.1.	**Die Entdeckung des „fideistischen Hume“**	269
IV.1.1.	Begriffsklärung	269
IV.1.2.	Hume und Hamann: Hume als „Leitfigur des deutschen Fideismus“	271
IV.1.3.	Aktuelle Diskussion zum „fideistischen Hume“	277
IV.2.	***True Religion***	283
IV.2.1.	*True Religion*: Begriffserklärung und Bedeutung für Hume	284
IV.2.2.	*True Religion:* Humes Glaubensbekenntnis	286
IV.2.3.	*True Religion*: Ist eine Kirchenorganisation möglich oder gar notwendig?	303
Kapitel V:	Historischer Ausblick: Humes Anregungen für subjektivistische Religionskonzepte	309
V.1.	**Hume im Lichte subjektivistischer Religionskonzepte des 19. Jahrhunderts**	309
V.2.	**Friedrich Schleiermacher**	318
V.2.1.	Religion ist nicht Wissen	319

V.2.2. Religion ist Frömmigkeit 327
V.2.3. Religion ist Geselligkeit 335
V.3. Ludwig Feuerbach 336
V.3.1. Theologie als Anthropologie 336
V.3.2. Gott ist das Spiegelbild des Menschen 342
V.3.3. Religion ist Nächstenliebe 351
V.4. William James 354
V.4.1. Religiöse Erfahrung ist Grundlage aller Religionen 354
V.4.2. Theismus als natürliche Glaubensform 363
V.5. Ergebnis der Kapitel IV und V. 364

Kapitel VI Fazit 371

Literaturverzeichnis 375

Zitierweise

Die Hume-Literatur ist ebenso wie die Hume-Forschung zum weitaus überwiegenden Teil in der angelsächsischen Welt beheimatet. Daher sollen in dieser Arbeit die philosophischen Fach- und Schlüsselbegriffe des hier zu behandelnden Kontextes auch mit den englischen Termini zitiert werden. Die Ausdrücke sind im Text kursiv gesetzt. Dies erleichtert die Orientierung sowohl in der Primär- als auch in der Sekundärliteratur.

Kursiv gesetzt sind auch sämtliche zitierten Buch- und Aufsatztitel im Text oder in den Fußnoten.

Aus Gründen einer besseren Lesbarkeit werden häufig Zitate aus Humes Werk ins Deutsche übersetzt. Viele Passagen werden folgenden deutschen Ausgaben der Texte Humes entnommen:

Hume, David: *Dialoge über natürliche* Religion, hg.v. Kreimendahl, Lothar, Hamburg 2016.
- *Die Naturgeschichte der Religion u.a.*, hg.v. Kreimendahl, Lothar, Hamburg 2000.
- *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg.v. Kulenkampff, Jens, Hamburg 1993.
- *Ein Traktat über die menschliche Natur. 2 Bände*, hg.v. Brandt, Reinhard, Hamburg 1989.

Übersetzungen aus anderen Texten Humes erfolgen durch den Autor.

Abkürzungen

Hume:

A	An Abstract
DNR	Dialogues concerning Natural Religion
DP	Dissertation on the Passions
EHU	Enquiry concerning Human Understanding
EPM	Enquiry concerning the Principles of Morals
Essays	Essays Moral, Political and Literary

History	History of England
HL	The Letters of David Hume[1]
NLH	New Letters of David Hume
NHR	Natural History of Religion
L	A Letter from a Gentleman
Life	My Own Life
T	Treatise of Human Nature

Andere:

APM	Reid, Essays on the Active Powers of the Human Mind
ECHU	Locke, Essay concerning Human Understanding
EIP	Reid, Essays on the Intellectual Powers of Man
Glaubenslehre	Schleiermacher: Der christliche Glaube
GW	Feuerbach: Gesammelte Werke
H	Schleiermacher: Handexemplar der Glaubenslehre
Inquiry	Reid, An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense
Psychology	James: Principles of Psychology
Reden	Schleiermacher: Reden über Religion (1799)
Sentiment	James: The Sentiment of Rationality
Theism	James: Reflex Action and Theism
Vorlesungen	Feuerbach: Vorlesungen über Religion
VRE	James: Varieties of Religious Experience
Wesen	Feuerbach: Das Wesen des Christentums
Will	James: The Will to Believe
World	James: A World of Pure Experience

[1] Wenn nicht ausdrücklich angegeben wird aus dem ersten Band zitiert.

Einleitung

E.1. Vorbemerkungen und Untersuchungsziele

Humes Religionsphilosophie wurde allgemein und wird in größeren Teilen noch heute als atheistisch angesehen. Dieser Analyse folgten zu Lebzeiten und bis heute persönliche Anfeindungen Humes.[2] In letzter Zeit hat sich insbesondere Paul Russell für eine atheistische Auslegung der Hume´schen Philosophie stark gemacht. Parallel hierzu wird Hume als Agnostiker betrachtet.[3] Aber im Gefolge von J.C.A. Gaskin wird immer häufiger auch die Auffassung vertreten, Hume sei ein (Minimal-) Deist. Mit einem Aufsatz von Ronald J. Butler aus dem Jahre 1960 gewinnen im Gegensatz hierzu unterschiedlich begründete Auffassungen immer mehr an Gewicht, die Hume als fideistisch, nach hier vertretener Auffassung besser als gläubig, interpretieren.[4]

Die hier vorgelegte Arbeit möchte den „gläubigen Hume“ stark machen. Unbestreitbar ist, dass Hume kein Christ war, weil er die Grundlagen der christlichen Offenbarung nicht glauben konnte. Er war sogar in gewisser Weise feindlich gegenüber der christlichen Kirche, nicht Lehre, eingestellt. Aber der Glaube an Gott (*faith*) spielte für Hume immer eine entscheidende Rolle, und dies scheint auch an vielen Textstellen seines Werkes durch.

Die Aufklärung - das ist allgemein anerkannter Tenor - wollte Autorität, Glauben und Tradition durch Vernunft ersetzen.[5] Hume geht in seiner Epistemologie den gegenteiligen Weg.[6] Hier stellt Hume den Glauben (*belief*) in den Vordergrund, der zum wesentlichen Teil aus Gefühlen (*passions*) gespeist wird. Hume hat seit der Veröffentlichung des *Treatise* seine philosophische Lehre niemals entscheidend verändert; gleichwohl durchlief die Hume-Forschung drei Stadien in der Auslegung seiner Philosophie: War Hume zunächst ausschließlich Skeptiker, wurde er mit der Neuinterpretation seiner Philosophie durch Norman

---

[2] Eine bis heute vertretene Meinung unterstellt Hume z.B. Ruhmsucht, so Noxon, James, *Hume´s Philosophical Development*, Oxford 1973, 165 ff.

[3] Hauptvertreter dieser Interpretation ist heute Noxon.

[4] Butler, Ronald J., *Natural Belief and the Enigma of Hume*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 1960, 73-100.

[5] So z.B. Capaldi, Nicholas, *The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship*, in: Hume Studies 1992, 118.

[6] Capaldi, Nicholas, *David Hume,* Boston 1975, 33: Hume ist nur vor seinem anti-rationalistischen Hintergrund zu verstehen.

Kemp Smith ab 1905 schnell allgemein anerkannt als (atheistischer) Naturalist. Die naturalistische Interpretation Humes ist auch heute noch unbestritten, jedoch hat im hier interessierenden Bereich seiner Religionsphilosophie die dritte Phase einer Neuinterpretation Humes seit Mitte des 20.Jahrhunderts die Sichtweise dahingehend differenziert, als dass Hume nunmehr teilweise als Fideist betrachtet wird. Vorliegende Untersuchung soll zeigen, dass alle drei Charakterisierungen Humes zutreffen und miteinander konsistent vereinbar sind.

Der historischen Entwicklung folgt diese Arbeit auch in ihrer Gliederung. Aus inhaltlicher Sicht erscheint dies mehr als sinnvoll, da Humes skeptische und naturalistische Sichtweise in der Epistemologie, d.h. in weltlichen Sachen, die Basis für seine religiöse Anthropologie ist. Nach der Vorstellung des geistigen Umfeldes Humes in Großbritannien in Kapitel I beginnt die hier vorgelegte Abhandlung über Humes Religionsverständnis mit der ersten Stufe seiner *true philosophy*, nämlich dem Skeptizismus, und der Reaktion seiner Zeitgenossen hierauf (Kapitel II). Es folgen dann die beiden weiteren Stufen in den Kapiteln III „Der naturalistische Hume“ und IV „Der gläubige Hume“. Abschließend werden in Kapitel V subjektivistische Religionskonzepte des 19. Jahrhunderts kurz vorgestellt, um Humes *true religion* mit ihrer Hilfe ggf. weiter zu konkretisieren. Historie und Inhalt der Lehre werden so in der Gliederung der Arbeit im Gleichklang berücksichtigt. Konsequenz ist jedoch, dass Verweise in die noch folgende oder eine vorhergehende Schicht der Philosophie Humes unerlässlich sein werden.

Einige Philosophiehistoriker sehen Hume als den größten Philosophen englischer Sprache.[7] Diese Auszeichnung ist eine der letzten Dekaden. Folge hiervon ist: Wer immer sich heute mit der Philosophie Humes beschäftigt, sieht sich mit einer Flut von Kommentierungen seines Werkes konfrontiert. Immerhin: Die (beinahe) vollständige Ablehnung Humes zu Lebzeiten und die nächsten hundert Jahre danach in der englischsprachigen Welt hat sich ins Gegenteil verkehrt. Heute ist es ebenso modisch, Hume als den „bedeutendsten Philosophen englischer Sprache“ darzustellen, wie es damals Usus war, seine Philosophie als irrelevant oder gar lächerlich abzutun.[8] Im deutschen Sprachraum ist die Beschäftigung mit Hume vor diesem Hintergrund heute eher als bescheiden zu bezeichnen. Dies war unmittelbar nach Humes Tod, also um die Jahrhundertwende zum 19. Jahrhundert hin, noch anders. Hier war es Hume, als er in Großbritannien bereits beinahe in

[7] Z.B. Streminger, Gerhard, *Hume´s Theory of Imagination*, in: Hume Studies 1980, 91.
[8] Penelhum, Terence, *Themes in Hume: The Self, the Will, Religion*, Oxford 2000, 19.

Vergessenheit geriet, der als einer der Vorläufer einer neuen subjektiven Theologie (Schleiermacher) oder atheistisch-psychologischen Philosophie (Feuerbach) in Fachkreisen durchaus Einfluss ausübte, wenn auch nur mittelbar (vor allem über Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi).

Wer immer sich aber mit der Religionsphilosophie Humes oder gar mit der Frage seines persönlichen religiösen Glaubens beschäftigt, sieht sich einer, so scheint es, kaum überwindbaren Vermischung von vermeintlichen, vom jeweiligen Kommentator selbst erarbeiteten oder von anderen Hume-Forschern übernommenen Grundüberzeugungen Humes mit konkreten Textstellen gegenüber. Diese Vermischung führt fast zwangsläufig zu der Auffassung, Humes Philosophie sei in Teilen oder grundlegend inkonsistent, wobei gerade die Religion Tummelplatz solcher Inkonsistenzen sei. Dieser Auffassung soll hier heftig widersprochen werden. Zu diesem Zweck verfolgt diese Arbeit drei Ziele:
(1) Sie möchte zwar auch nachweisen, dass Hume kein Atheist war, vor allem aber vor dem geistigen Hintergrund Großbritanniens im 17. und 18. Jahrhundert erklären, warum er über mehr als ein Jahrhundert in seiner Religionsphilosophie hierauf reduziert wurde und teilweise bis heute noch wird. Dieser historische Fakt ist eine wichtige Quelle der soeben beklagten Vermischung von Ansichten über Hume mit seinen Texten.
(2) Die von Schäfer 1963 konstatierte Beobachtung, dass Hume in den Werken seiner Kommentatoren nur selten für sich sprechen dürfe, sondern häufig durch deren eigenes Räsonieren vorgestellt werde, trifft heute immer noch zu.[9] Diese Arbeit wird Hume in erster Linie wörtlich nehmen und vor diesem Hintergrund die diversen Interpretationsmuster seiner Kommentatoren bewerten. In der Religionsphilosophie wird sie - soweit ersichtlich - erstmals versuchen, aus zeitlich nachfolgenden, von Hume (meist mittelbar) inspirierten theologischen, philosophischen oder psychologischen Auffassungen Gewinn zu ziehen. Die drei herangezogenen Protagonisten (Schleiermacher, Feuerbach und James) sollen bei der Interpretation von Humes *true religion* helfen. Dies ist aus hier vertretener Ansicht eine konsequente Weiterentwicklung der in der Literatur bereits üblichen Formulierung von *Hume´s legacy.*[10] Auch in der Testamentsauslegung wird

[9] Schäfer, Alfred, *David Hume, Philosophie und Politik,* Meisenheim am Glan 1963, 8. Das Thema des Missverständnisses Humes aufgrund in seine Texte eingelesener Vorurteile zieht sich durch seine ganze Rezeptionsgeschichte, vgl. Harris, James A., *Hume - An Intellectual Biography*, New York 2015, 118; Willis, André C, *Toward a Humean True Religion,* Pennsylvania 2014, 1.

[10] So exemplarisch im Sammelband von Zephania, Dewis / Tessin, Timothy, *Religion and Hume´s Legacy,* London/New York 1999.

zunächst vom Wortlaut ausgegangen. Danach wird im Wege einer ergänzenden Auslegung der wirkliche Wille des Erblassers erforscht. Hierbei mögen Schleiermacher, Feuerbach und James helfen.
(3) Das Ergebnis wird die Erkenntnis eines „gläubigen Hume“ sein, dessen Glaube nicht christlich ist, aber über einen vertretenen Minimaldeismus hinausreicht.

E.2. Hauptthemen und Hauptthesen dieser Arbeit

Beginnen möchte ich mit Humes eigenen Worten zur Religion:

> „As every enquiry, which regards religion, is of the upmost importance, there are two questions in particular, which challenge our attention, to wit, that concerning its foundation in reason, and that concerning its origin in human nature. Happily, the first question, which is the most important, admits of the most obvious, at least, the clearest solution. The whole frame of nature bespeaks an intelligent author [..] But the other question, concerning the origin of religion in human nature, is exposed to some more difficulty.”[11]

Hume hält die Existenz Gottes für unbestreitbar; die Formulierung spricht auch eindeutig für Humes Theismus. Die zweite Frage betrifft Humes Hauptinteresse, nämlich die Grundlage der Religion im Wesen des Menschen, d.h. in seiner Psychologie. Diese psychologische Untersuchung findet in erster Linie in der *Natural History of Religion* (1757) statt (künftig nur noch: *Natural History*). Sie war nicht Humes erstes religionsphilosophisch relevantes Werk; er hatte bereits in der *Enquiry concerning Human Understanding* 1748 (Im Folgenden: *Enquiry*) sich ausdrücklich dem religiösen Thema gewidmet.[12] Hume trennt klar zwischen der Frage der Vernunft in religiösen Angelegenheiten einerseits, derjenigen der Offenbarung und derjenigen der menschlichen Natur in Bezug auf Religion. Das Problem besteht darin, dass Hume die erste Frage, nämlich die nach der Vernunft, ganz anders beantwortet, als der zweite Satz dies vermuten lässt. Hume sieht in ihr nämlich nicht die Grundlage einer Erkenntnis Gottes; dies stellt er in seinem zweiten, posthum veröffentlichten religionsphilosophischen Hauptwerk klar, den *Dialogues concerning Natural Religion* (Im Folgenden: *Dialogues*). Hume

[11] NHR *Introduction*.1.
[12] Allerdings hatte schon sein Erstlingswerk, der *Treatise of Human Nature* (1739), für Kritik an dessen Auswirkungen auf die Religion gesorgt.

vertritt hier die psychologische Erkenntnis Gottes - eingebettet in seine *Science of Man*.

David Hume hat zu seinen Lebzeiten polarisiert. Zeugnis hiervon gibt eine Einschätzung eines seiner Intimfeinde, James Beattie, der ihm vorwarf, dass er, „dem es so gut gelang das Schicksal der Nationen zu beschreiben, so ungeheuerlich gescheitert ist, das Funktionieren unseres Geistes zu erklären."[13]

Anders liest sich das Urteil von Garrett, der Hume als den größten, jemals anzutreffenden Philosophen englischer Sprache bezeichnet.[14] Humes Philosophie wurde, wie erwähnt, von den Zeitgenossen als eine ausschließlich skeptische empfunden.[15] Er selber wollte sie als *Science of Man* verstanden wissen. In der Religion sah er das Gefühl im Menschen als beherrschend an. Dies war im Großbritannien des 18. Jahrhunderts nicht nur neu, sondern auch für Kirche und Staat bedrohlich.[16] Hume galt daher recht früh als Atheist, der die christliche Religion und die christlichen Kirchen bedrohte.

Vor der Darstellung der Thesen dieser Arbeit mögen sieben Vorbemerkungen als perspektivischer Gesamtrahmen dienen.

(1) Wurzeln Humes
Prägend für Hume zu Beginn seiner moralphilosophischen Studien waren die britischen Moralisten rund um Shaftesbury und Hutcheson,[17] aber auch Locke und (im negativen Sinne) Samuel Clarke, die ihn vom Rationalismus wie auch vom

[13] Beattie, James, *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, Edinburgh 1776, 12.
[14] Garrett, Don, *Introduction*, in *Kemp Smith, Norman, The Philosophy of David Hume*, New York 2005, xxv.
[15] Bezeichnenderweise wurden Humes positive Ansätze in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zuerst in Deutschland als Charakteristikum seiner Philosophie erkannt, vgl. hierzu Bjelke, Johan Fredrik, *Wirklichkeitserkenntnis und Wirklichkeitsimagination bei Hume*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 1976, 23 f.
[16] Auf die Tatsache, dass das Gefühl schon bei manchem seiner zeitgenössischen Vorgänger die Vernunft ablöste, wird später noch einzugehen sein. Zum einen beschränkten sich seine Vorgänger aber entweder auf die Moral und ließen somit die Religion noch außen vor. Zum anderen gelang es denjenigen, die das Gefühl auch schon auf dem religiösen Gebiet die führende Rolle zuwiesen, nicht, ihre Vernunftkritik in ein Philosophiesystem einzubetten; sie blieben ausschließlich Kritiker, wurden keine Wissenschaftler.
[17] So als erster Kemp Smith, Norman, *The Philosophy of David Hume,* New York 2005, 23 ff; hierzu auch Streminger, Gerhard, *Hume*, München 2011, 63: Mit 15 Jahren las er die *Characteristicks* von Shaftesbury.

Calvinismus endgültig abrücken ließen.[18] Lediglich Butlers *Analogy of Religion* wurde von ihm geschätzt. Die Grundgedanken von Newtons Naturphilosophie übertrug Hume auf die von ihm neu zu begründende *Science of Man*, nämlich die Negation apriorischer Annahmen und die Fokussierung auf eine induktive, naturwissenschaftliche Methode. Newtons berühmter Hinweis in den letzten beiden Absätzen der *Opticks*, dass nämlich durch den Fortschritt der Naturphilosophie auch „die Grenzen der Moralphilosophie erweitert werden müssen", hat sein philosophisches Projekt geprägt.

(2) Trennung von Religion und Moral
Hume trennte wie auch Shaftesbury und Hutcheson die Moral von der Religion. Nach ersterem konnte Religion auf moralischem Gebiet Vorteil und Schaden stiften, der Atheismus hingegen keines von beiden.[19] Diese Auffassung übernahm auch Hume. Er unterschied sich damit von Kant, der seine Religionsphilosophie auf eine moralische Grundlage stellte. Hume wollte von Anfang an *true religion* zur Grundlage seiner Religionsphilosophie machen. Bei den real existierenden Kirchen fand er sie nicht.[20]

(3) *Science of Man*
In seiner *Introduction* zum *Treatise* proklamiert Hume sein Ziel:

> „Here then is the only expedient, from which we can hope for success in our philosophical researches, to leave the tedious lingering method, which we have hitherto followed, and instead of taking now and then a castle or village on the frontier, to march up directly to the capital or center of these sciences, to human nature itself."[21]

Dieses Ziel verringert er am Ende des Ersten Buches wie folgt:

> „Human Nature is the only science of man; and yet has been hitherto the most neglected. ´Twill be sufficient for me, if I can bring it a little more into fashion."[22]

Daraus aber, wie Immerwahr, einen partiellen Misserfolg abzuleiten, ist nicht richtig.[23] Immerwahr nimmt an, Humes Kampf gegen den Dogmatismus sei

---

[18] So Streminger, *Hume,* 89. Ausführlich Mossner, Ernest C., *The Life of David Hume*, Oxford [2]1980, 64; Kemp Smith, Norman, *The Philosophy of David Hume*, New York 2005, 53 ff.
[19] Hierzu von Bar, Ludwig, *Die Philosophie Shaftesburys im Gefüge der mundanen Vernunft der Neuzeit,* Würzburg 2007, 54.
[20] So auch Ellin, Joseph, *Streminger, Gerhard: Religion a Thread to Morality*, in: Hume Studies 1989, 295 ff.
[21] T *Intro*.6.
[22] T I.4.7.14.
[23] Immerwahr, John, *The Failure of Hume´s Treatise*, in: Hume Studies 1977, 68 f.

erfolgreich gewesen, der gegen den Aberglauben jedoch nicht. Dogmatismus kann als philosophisches System widerlegt werden, der Aberglaube jedoch ist nach Hume eine psychologische Neigung im Menschen und muss in der Zeit immer wieder auf *true religion* zurückgeführt werden; dies gelingt wenigen, aber mehr konnte Hume auch nicht leisten und hatte er nicht erwartet.

Die *Science of Man* ist keine Erfindung Humes. Sie ist Bestandteil der Philosophie auch seiner Vorgänger und gilt generell als das Forschungsthema des *Scottish Enlightenment*.[24] Bei Hume wurde jedoch die Religionsphilosophie erstmals Bestandteil der Anthropologie, Teil der *Science of Man*. Der Mensch ist Ausgangspunkt der philosophischen Betrachtungen, nicht Gott. Dies wirkt wie ein später Sieg der Sophisten über Platon. Die *Science of Man* war Humes Weg, Wissen in der Moral- und der Religionsphilosophie zu generieren, ein Wissen, das er befriedigend so noch nicht vorfand. Auf der Grundlage der psychologischen Erschließung des Menschen wollte Hume *true religion* finden. Dabei nahm er Anleihen bei antiken Autoren,[25] aber auch bei Shaftesbury, Butler und vor allem Hutcheson.[26] Über die letzteren ging er weit hinaus, da diese das Gefühl nur in der Moral ausfalteten, Hume aber darüber hinaus zentral in das Feld der Religion vordrang. Dies war ein Unterfangen, das heftigen Widerstand und Anfeindungen provozieren musste.

(4) Angriff auf die rationale Theologie und Offenbarungsreligion und deren Folgen

Genauso wie Humes Analyse der Kausalität die Anschauung der natürlichen Welt veränderte, genauso zerstörte seine Sicht auf *natural religion* eine Tradition theologischer Denkgebäude. Humes Religionskritik beseitigte die rationale Basis sowohl für die deistische Philosophie der *natural religion* als auch für die *natural theology* der christlichen Kirche(n) seiner Zeit.[27] Damit war sie nicht nur das Ende des Deismus in Großbritannien, sondern sie nahm der christlichen Kirche die

---

[24] Ausführlich zur *Science of Man*, Jodl, Friedrich, *Leben und Philosophie David Humes,* Halle 1872, 140. Zu den Unterschieden bei Hutcheson und Hume, vgl. Gill, Michael B., *Fantastick Associations and Additive General Rules: A Fundamental Difference between Hutcheson and Hume*, in: Hume Studies 1996, 23 ff.

[25] *Early Memoranda*, 111, 257.

[26] Hierzu Mossner, Ernest C., *Life,* 76.

[27] Vgl. als Belege dieser heute herrschenden Auffassung Mossner, Ernest C., *Life,* 113; Kreimendahl, Lothar, *Humes frühe Kritik in der Physikotheologie*, in: Hume, David, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg.v. Kulenkampff, Jens, Berlin 1997, 211 f; Wengenroth, Axel, *Science of Man*, Frankfurt a.M. 1997, 213; Penelhum, Terence, *Hume*, London 1975, 163.

rationale Grundlage ihres Glaubensgebäudes. In *Of Miracles* eliminierte Hume letztlich die Möglichkeit, auf Wundern, d.h. im Ergebnis auf Offenbarung, eine Religion aufzubauen. Seine Religionsphilosophie war daher ein einziger Angriff auf das zu seiner Zeit praktizierte Christentum. Folgen dieser Religionskritik waren in Großbritannien die Vorherrschaft der von Reid begründeten *common sense philosophy*, in Deutschland die Philosophie Kants und danach des Deutschen Idealismus. Die *common sense philosophy* nutzte Hume als Anti-Folie, ohne ihn zu widerlegen.[28] Sie hatte ihn, insbesondere sein System der *natural beliefs*, auch nie verstanden. In Deutschland wirkte Hume als Erwecker Kants und über Hamann als Wegbereiter der von Jacobi initiierten anti-rationalen Theologie mit Schleiermacher. Auch die atheistischen Materialisten, allen voran Feuerbach, bauten auf der Religionskritik Humes auf.[29]

(5) Humes Erfolgsaussichten

Hume war sich darüber klar, dass er zu seinen Lebzeiten die vorherrschenden Lehrgebäude der Theologie und Rituale der christlichen Kirchen nicht würde modifizieren können.[30] Dies zeigt auch die im (bezogen auf Hume) postmortalen Brief Adam Smiths geschilderte Szene, in der Hume erfolglos mit Charon, der die Toten über den Totenfluss in den Hades fährt, verhandelte, er möge ihm Aufschub geben, um seine Mission erfüllen zu können. Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie nach Humes Tod die Theologen (z.B. Paley) glaubten, wieder zur Tagesordnung übergehen zu können, indem sie, ohne auf Hume einzugehen, *natural theology* in Form des *Argument from Design* weiter nutzten. Seine Mission konnte Hume zu Lebzeiten nicht erfüllen. Aber er sollte für spätere Zeiten Weichen stellen.

(6) Welche Religionsauffassung vertrat Hume?

Die Meinungen hierzu sind unübersichtlich.[31] Die Auffassung, Hume sei Atheist gewesen, ist nicht haltbar. Sie wird in dieser prägnanten Form heute besonders intensiv von Russell vertreten, auf den deshalb stärker einzugehen sein wird.

---

[28] So, Broughton, Janet, *Hume´s Naturalism and his Scepticism*, in: *A Companion to Hume*, hg.v. Radcliffe, Elisabeth S., Oxford 2008, 425.

[29] Zu den hier angesprochenen geistesgeschichtlichen Folgen Humes, siehe ausführlich Metz, Rudolf, *David Hume,* Stuttgart 1929, 333 und 379 f.

[30] Nachweise bei Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument,* Lincoln 1965, 169 f.

[31] Eine sehr ausführliche und interessante Aufstellung aller Interpretationsmöglichkeiten der Hume´schen Religionsphilosophie ist nachzulesen bei Paganini, Gianni, *Theism, Atheism and Scepticism*, in: *Gestalten des Deismus in Europa*, hg.v. Schröder, Winfried, Wiesbaden 2013, 203 f.

Hume selber lehnte diese Bezeichnung seiner Person dezidiert ab. Ich möchte nachweisen, dass von Beginn an die Philosophie Humes nicht atheistisch war. Die *Science of Man*, die Hume neben die Naturphilosophie Newtons stellen wollte, nimmt die Existenz Gottes vielmehr als psychologisches Phänomen ernst und kann niemals zu einem Atheismus führen. Weiterhin soll eine jüngst erschienene Monographie von Kudella ausführlicher erörtert werden. Kudella möchte auf der Grundlage von Gaskins Lehre nachweisen, dass Hume ein „Minimaldeist" sei, der das universale Ordnungskriterium, das dem Deismus innewohnt, rezipierte und damit eine rationale Philosophie zur Grundlage hatte. Dieser Ansatz verkennt meines Erachtens, dass der *Science of Man* nicht die Ratio, sondern die Psychologie zugrunde liegt.

(7) Was glaubte Hume?

Hume selber hat niemals positiv und in Einzelheiten sich zu seinem Glauben geäußert. In seinen Briefen jedoch äußert er sich insbesondere zu dem posthum veröffentlichten Werk, den *Dialogues*. Aber auch hier legt er sich nicht fest, welcher der Protagonisten seine Meinung vertritt. So schrieb er einerseits in einem Brief an Gilbert Elliot of Minto aus März 1751:

> „You wou´d perceive by the sample, I have given you, that I make Cleanthes the hero of the Dialogue. [..] Had it been my good Fortune to live near you, I should have taken on me the Character of Philo, in the Dialogue, which you´ll own I could have supported naturally enough."[32]

Andererseits sei ein Brief erwähnt, den Hume kurz vor seinem Tode (8.6.1776) an William Strahan schrieb:

> „I am also to speak to you of another Work more important; Some Years ago, I composed a piece, which would make a small volume in Twelves. I call it Dialogues on Natural Religion: Some of my friends flatter me, that it is the best thing I ever wrote [..]. I there introduce a Sceptic, who is indeed refuted, and at last gives up the Argument, nay confesses that he was only amusing himself by all his Cavils."[33]

Es geht nicht um die Ermittlung der privaten Meinung eines Denkers, sondern um die Auslegung seiner Philosophie.[34] Dies war auch Auffassung Ciceros in seinem Dialogstück *De natura deorum*, welches Hume als Vorbild für seine *Dialogues*

---

[32] HL 153 f.

[33] NLH 322 ff.

[34] So zu Recht Brose, Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume,* Frankfurt a.M. 2006, 266; Tolonen, Mikko, *Hume in and out of Scottish Context*, in: *Scottish Philosophy in the Eigteenth Century*, hgg.v. Garrett, Aaron / Harris, James A., Oxford 2015, 187.

nutzte.[35] Hume äußerte sich also bewusst nicht zu seinem Glauben. Hierzu passt auch eine Briefpassage, in der Hume resigniert feststellt, dass „from accusing me of believing nothing, they now charge me with believing every thing." Die Wahrheit, so Hume, liege in der Mitte.[36]

Nach diesen Vorbemerkungen wird es leichter fallen, die Thesen dieser Arbeit einzuordnen.

(1) Thesen zu Kapitel II:
(a) Religion ist nicht rational versteh- oder begründbar.
(b) Wunder und Offenbarungen können für Hume nicht als Grundlage für eine Religion dienen.
(c) Humes Zeitgenossen haben seine Skepsis, die erste Stufe seiner Philosophie, nicht verstanden und haben seinen Naturalismus, die zweite Stufe, nicht erreicht. Nur so sind ihre Reaktionen Hume gegenüber verständlich. Dieses Missverständnis Humes wirkt in der Betrachtung seiner Religionsphilosophie zu Unrecht noch heute fort.

(2) Thesen zu Kapitel III:
(a) Hume bejaht die Möglichkeit von *true religion*. Diese liegt begründet in einem *feeling from design*, einem Gefühl der Existenz des Göttlichen. Als Objekt von *faith* ist Gott aber kein *natural belief*.
(b) Hume betrachtet Religion als psychologisch erklärbares Phänomen. Gleichzeitig gesteht er dem Objekt menschlicher Religion, Gott, einen möglichen ontologischen, d.h. realen Status zu.
(c) Hume ist gläubiger Theist.

(3) Thesen zu Kapitel IV:
(a) *True Religion* bekämpft Aberglauben und religiösen Eifer und setzt sich für eine tolerante, staatlich kontrollierte Kirche ein, die das in der Natur des Menschen liegende Bedürfnis befriedigt, Glückseligkeit zu erhoffen.
(b) Kirchliche Observanzen und Rituale dienen der Stabilität der menschlichen Psyche, sind aber in keiner Weise notwendig und daher auch nicht verpflichtend.

(4) Thesen zu Kapitel V:
(a) Hume ist Vorläufer sowohl der modernen Religionspsychologie (James) als

[35] Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, London [2]1988, 209.
[36] NLH 231.

auch moderner, gefühlsbasierter Religionsauslegung (Schleiermacher).[37] Der scheinbar atheistische Feuerbach steht zwar auch in der Tradition von Humes Religionsphilosophie, aber er verlässt den Boden, den Hume bereitet hatte.[38]
(b) Die Auffassung von William James entspricht derjenigen von Hume am besten; insoweit ist James ein Hume 2.0.[39]
(c) *True religion* kann mit Elementen aller drei Protagonisten im Sinne Humes konkretisiert werden.

[37] Hierzu Troeltsch, Ernst, *Psychologie und Erkenntnistheorie,* Tübingen 1922, 11 und 14 ff. Zur Verbindung der Theologie und der Psychologie zur Religionspsychologie, vgl. Utsch, Michael, *Religionspsychologie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung*, in: *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie*, hgg.v. Henning, Christian / Nestler, Erich, Frankfurt a.M. 1998, 136, 125 f; von Belzen, Jakob A., *Errungenschaften, Desiderata, Perspektiven - Zur Lage der religions-psychologischen Forschung in Europa*, in: *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie*, hgg.v. Henning, Christian / Nestler, Erich, Frankfurt a.M. 1998, 136. Zur allgemein-psychologischen Vorreiterrolle Humes vgl. Huxel, Kirsten, *Ontologie des seelischen Lebens,* Tübingen 2004, 7 ff.

[38] Reininger, Robert, *Locke, Berkeley, Hume,* München 1922, 198, ist insoweit nicht zuzustimmen, dass Feuerbach und Hume die gleichen Vorzüge und Fehler in ihrer Philosophie zuzuschreiben sind.

[39] In diesem Sinne Huxel, Kirsten, *Ontologie*, 32.

Kapitel I: Humes Religionsphilosophie im historischen Kontext

Eine Philosophie ist ebenso wie ihre Folgen nur verständlich vor dem historischen, d.h. geistigen Hintergrund des Philosophen. Dies gilt insbesondere für Hume. Die unter II.2. darzustellende Wirkung Humes auf seine Zeitgenossen bedarf der Betrachtung des Status quo ante, die hier kurz erfolgen soll.

I.1. Die Akteure

I.1.1. Institutionelle Theologie: Die Kirche

Der Kampf gegen Ungläubige und Abweichler gehörte nach eigenem Verständnis immer schon zu den Aufgaben der christlichen Kirche.[1] Im 18. Jahrhundert war dieses Bedürfnis aufgrund von vorausgehenden innerkirchlichen Umwälzungen innerhalb der *Kirk of Scotland* besonders ausgeprägt.
1646 beschlossen die Vertreter der Kirchen von England und Schottland ein Glaubensbekenntnis in der Westminster *Confession of Faith*, dem 1690 die *Confession of Faith Ratification* folgte.[2] Beide Dokumente waren Ausfluss einer von Spaltungen und Unglauben bedrohten Kirche. Nach der *Glorious Revolution* 1688/89 und dem *Patronage Act* in 1712, der es dem schottischen Adel ermöglichte, Kirchenämter personell zu besetzen, wurde der Presbyterianismus auf Kosten der Bischöfe gestärkt. Dies erhöhte die Bedeutung der *General Assembly* der Kirche, die jedes Jahr stattfand. Organisatorisch war die *Kirk of Scotland* - anders als die anglikanische Staatskirche Englands - eine dezentral organisierte Kirche.[3] Sie wurde in erster Linie von den Ältesten der einzelnen Kirchenbezirke dominiert und fand sich einmal jährlich zur *Assembly of the Scottish Kirk* zusammen.[4] Dies schwächte einerseits ihre Einheit, ermöglichte aber in den 1750er einer Anzahl junger, universitär gebildeter Kleriker die Leitlinien der Kirche zu bestimmen. Es war dies die Geburt der *Moderate Party.*[5] Diese war geprägt von dem Bekenntnis zur (religiösen) Meinungsfreiheit, aber auch zur Unterordnung der einzelnen Kirchenmitglieder unter die Leitung der

---

[1] Siehe hierzu Taliaferro, Charles, *Evidence and Faith*, Cambridge 2005, 13.
[2] Hierzu Suderman, Jeffrey M., *Religion and Philosophy,* in *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century,* hgg.v. Garrett, Aaron / Harris, James A., Oxford 2015, 201.
[3] Sher, Richard B., *Church and University in the Scottish Enlightenment,* Edinburgh 1985, 35 f nimmt eine Abgrenzung zu den Calvinisten und (katholischen) Jakobiten vor.
[4] Ebd., 46.
[5] Es gibt die Vermutung, dass Humes Familie der *Moderate Party* angehörte, Tolonen, Mikko, *Hume in and out of Scottish Context,* 187.

Gemeinschaft. William Robertson wurde Führer dieser Fraktion. *Moderates* dominierten in Edinburgh die zwei wichtigsten schottischen Institutionen, die Kirche und die Universität Edinburgh, ebenso philosophische Clubs.[6]
1744 veröffentlichte einer der bedeutendsten Kirchenvertreter, John Willison, die Schrift: *A Fair and Impartial Testimony, etc*.[7] Ihr Hauptanliegen war der Kampf gegen Unglauben, Immoralität und Laxheit der Kirchenvertreter. Sie wurde später zur zentralen Schrift der *Popular Party*, Gegenpartei der *Moderate Party* innerhalb der Kirche für das ganze 18. Jahrhundert.

Visionen, Erweckungen und auch blasphemische Vorfälle waren in Schottland zu jener Zeit an der Tagesordnung.[8] Dies alles führte zu einer stark sektiererischen Tendenz, einem Enthusiasmus, der sich in Abspaltungen von der Kirche manifestierte. Er führte aber auch innerhalb der *Kirk of Scotland* zu Streitereien, insbesondere hinsichtlich der Frage der richtigen Besetzung der Lehrstühle an Universitäten. Beispielhaft ist hier der Streit um John Simson, Universitätsprofessor in Glasgow, der in 1717 und dann in 1729 mit kirchlichen Verfahren überzogen wurde, wobei das letzte zu seinem Ausscheiden aus der Universität führte. Der Grund der Anklage war jeweils der Verdacht, Simson vertrete arianische Glaubensgrundsätze. Simson war Lehrer Hutchesons, der ihm 1730 auf dessen freigewordenen Lehrstuhl folgte. Bereits während dieses Prozesses gab es Flügelkämpfe zwischen der *Moderate* und der *Popular Party*, ein Vorgang, der sich später im Bewerbungsverfahren David Humes um einen Lehrstuhl an der Universität Edinburgh wiederholen sollte.[9]
Zwei Dinge sind wichtig zum Verständnis des gesellschaftlichen Status der *Kirk* ab Mitte des 18. Jahrhunderts:
(1) Die *Kirk of Scotland* war in Fraktionen gespalten, die eher in der ländlichen Bevölkerung unterstützte *Popular Party* und die *Moderate Party* als ihr in den gebildeten Schichten bevorzugtes Gegenstück. Nach der politischen Vereinigung

---

[6] Siehe Sher, Richard B., *Church and University*, 3: Edinburgh wurde damals als das Athen Großbritanniens bezeichnet. Zum Clubwesen, vgl. ebd., 14.
[7] Nachzulesen bei McIntosh, J.J., *The Argument from the Need for similar or „higher" Qualities: Cudworth, Locke and Clarke on God´s Existence*, in: *Enlightenment and Dissens,* hg.v. Dybikowski, James, Aberystwyth 1997, 32.
[8] Die letzte Hinrichtung wegen Blasphemie in Schottland fand 1697 statt. Visionen einer Erscheinung Jesu Christi von Colonel James Gardiner wurden so populär, dass sie 1747 sogar veröffentlicht wurden; vgl. hierzu Ahnert, Thomas, *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment 1690-1805*, Yale 2014, 10 und 19.
[9] Zum „Simson-Streit" vgl. Suderman, Jeffrey M., *Religion and Philosophy*, 196 ff; zum Streit um die Bewerbung Humes Ahnert, Thomas, *Moral Culture*, 66 ff.

mit England im Jahre 1707 gewann die *Moderate Party* an Einfluss, doch die Entwicklung war noch nicht abgeschlossen, als Hume sich mit theologischen Fragen zu beschäftigen begann.[10]

(2) Wichtig ist weiterhin, dass im 18. Jahrhundert die wichtigen Positionen in der *Kirk of Scotland* faktisch erblich waren. Zwei Drittel aller *minister of the Kirk* von 1725 bis 1775 waren Söhne ebensolcher *minister*. Neben familiären Banden war es die universitäre Ausbildung, die die Kirchenführer auszeichnete. Aus diesem Grunde herrschte zwischen Kirche und Universität häufig Personalunion oder zumindest ein sehr nahes Verhältnis.[11] Die vier schottischen Universitäten spielten damit in den theologischen Diskussionen und auch bei den Entscheidungen der Kirche zu Humes Zeiten eine große Rolle. Die Führer der *Moderate Party* vermieden es in ihrer Funktion als Universitätslehrer möglichst, Glaubensfragen zu diskutieren und zu entscheiden, und zwar insbesondere in den Feldern, wo diese außerhalb der Universitäten in Schottland zur Diskussion standen.[12] Ihre Gegner in der *Popular Party* hingegen beschuldigten sie, der religiösen Freiheit zu Lasten des Evangeliums zu viel Gewicht zu geben.[13] Das kirchliche Umfeld in Schottland zu Humes Zeiten war somit zutiefst gespalten. Die erste Bewährungsprobe für die *moderates* war die 1755/56 auf der *Assembly* eingereichte Resolution, die David Hume und Lord Kames wegen *infidelity* aus der Kirche ausschließen wollte. John Bonar von der *Popular Party* war Vertreter der Anklage.[14] Hinter ihm stand George Anderson und ein erzkonservativ geprägtes Umfeld. Grund der Anklage waren die um 1750 erschienenen Werke Humes, also hauptsächlich die *Enquiry*. Der *Treatise* selbst hatte kaum Reaktionen hervorgerufen.[15] Nachdem die von Bonar geforderte Resolution abgelehnt wurde, kamen 1756 nochmals Attacken auf Hume von Anderson und weiteren Mitgliedern der *Popular Party*. Ihnen lag Andersons Schrift *Infidelity a*

---

[10] Vgl. Letwin, Shirley, *The Pursuit of Certainty. David Hume, Jeremy Benthem, John Steward Mill, Beatrice Webb,* Cambridge 1965, 19.

[11] Hierzu Sher, Richard B., *Church and University*, 27 und Graham, Gordon, *Hume and the Scottish Intellectual Tradition*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela / Sages, Alex, London/New York 2018, 364: „Diese Tradition bestand bereits vor der Reformation. Erst 1707, als England und Schottland durch den *Union Act* vereinigt wurden, brach sie langsam auf." Zu Humes Zeiten jedoch war diese Tradition noch beherrschend.

[12] Ferguson, David, *Introduction*, in: *Scottish Philosophical Theology, 1700-2000,* hg.v. Ferguson, David, Exeter 2007, 6.

[13] Hierzu Sher, Richard B., *Church and University*, 57.

[14] Ebd., 65. Siehe auch McIntosh, John R., *Church and Theology in Enlightenment Scotland; The Popular Party,* East Lothian, 1998, 70 ff zu den Einzelheiten des Prozesses.

[15] Vgl. Sher, Richard B., *Church and University*, 66.

Proper Object of Censure. Etc. zugrunde. Mit 50 zu 17 wurde der Antrag abgelehnt.[16] Im Dezember 1756 starb Anderson, seine *infidelity*-Anschuldigung gegen Hume lebte weiter und wuchs. Letzter Höhepunkt der Auseinandersetzungen war die sog. „Douglas-Affäre" über die Aufführung eines gleichnamigen Bühnenstücks („Douglas") des moderaten Klerikalen Henry Home (1757).[17] Die Kirchenspaltung schützte Hume als Person, konnte aber die maßlose Kritik aus Reihen der Kirche an ihm und seinem Werk nicht verhindern. Humes Schriften führten dazu, dass Evangelikale die Bibel wörtlicher nahmen und wegkamen von apologetisch-philosophischer Diskussion.[18] Die Einschätzung der Mehrheit in der Kirche hinsichtlich der wachsenden Bedrohung durch ungläubige und skeptische Schriften, losgelöst von der Fraktionszugehörigkeit, gibt der 1766-1772 verfasste *Appeal* von James Oswald (1703-1793), einem Mitbegründer der *common sense* Philosophie, wieder:

> „In our own times, skepticism hath been in such vogue, that scare any are ashamed of it, many glory in it, and not a few, distinguished by good sense and probity, are tainted with it, to a degree that is hardly consistent with their character [..]. And (be the fate of this appeal what it will) whenever skepticism and infidelity, the reigning folly of the present age, is brought to this trial, it will fall into contempt, and disappear."[19]

I.1.2. Bischof Butlers *Analogy of Religion*

Butlers rationale Wahrscheinlichkeitstheologie wurzelte in ihrem Grundgedanken in der Philosophie Lockes. In seinem *Essay concerning Human Understanding* (Im Folgenden: *ECHU*) unterschied dieser zwischen demonstrativem und wahrscheinlichem Wissen. Weder Locke noch zeitgenössische Theologen kamen auf die Idee, die Gottesbeweise, die auf sicherem Wissen beruhen sollten, entsprechend erneut zu überdenken, obwohl bereits Locke andeutete, dass bei Dingen, die wir sinnlich nicht wahrnehmen können, Analogie und

---

[16] Ebd., 71 f.

[17] In diesem Streit der *Popular Party* gegen die *Moderates* über das Bühnenstück von Henry Home ging es noch einmal um alle unterschiedlichen Positionen dieser beiden kirchlichen Fraktionen: Politik, Ökonomie und Moral. Diese Aspekte beschreibt Freeman, Lisa A., *The Cultural Politics of Antitheatricality: The Case of John Home´s Douglas,* in: The Eighteenth Century 2002, 210 ff sehr ausführlich. Die *Assembly* bestätigte den Kurs der *Moderates* jedoch noch einmal. Tabelle 2 und 3 bei Sher, Richard B., *Church and University*, 128 f zeigen den Zuwachs der Sitze in der *Assembly* nach 1757.

[18] Thomas Chalmers Lehren wurden im 19. Jahrhundert der Höhepunkt dieser Entwicklung.

[19] James Oswald, *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, *Introduction*, London 1758, 2 ff.

Wahrscheinlichkeit unsere Führer sind. Auch Tillotson hatte 1666 seine *Rule of Faith* auf Wahrscheinlichkeiten gestützt, allerdings mit einer Beweislastumkehr für Bestreiter der christlichen Wahrheit. Ein weiterer bedeutender Vorläufer Butlers war schließlich Henry More, ein Hauptvertreter der *Cambridge Platonists*. In seinem Hauptwerk *An Antidote Against Atheism* (1662) führt er explizit aus:

> „Wherefore when I say that I will demonstrate that there is a God, I do not promise that I will always produce such Arguments, that the reader shall acknowledge so strong, as he shall be forced to confesse that it is utterly unpossible that it should be otherwise; but they shall be such as shall deserve full assent and win full assent from any unprejudic´d mind."[20]

Butler wählte 1736 auch diesen Weg. Sein Hauptwerk, die *Analogy of Religion*, hatte keinen anderen Zweck, als die These zu untermauern, dass das Wahrscheinlichkeitsargument sämtlichen christlichen Offenbarungswahrheiten zugrunde liegt, die gerade kein Wissen, sondern Glauben einfordern.[21] In Teil I arbeitete er mit dieser Methode die Wahrscheinlichkeit eines Lebens nach dem Tode ab, in Teil II die Richtigkeit der christlichen Lehre. Er schloss mit einer Betrachtung der Wahrscheinlichkeit der Wunder in der christlichen Lehre und Überlieferung und war sich bewusst, dass sein Ansatz den sicheren Beweis apriori, den Clarke noch zur Grundlage seiner *natural religion* machte, entkräftete.[22] Nach Mossner ist daher eine größere Nähe Butlers zu den Naturphilosophen, namentlich Bacon, zu erkennen.[23] Für Butler zählt: „Wahrscheinlichkeiten sind keine Gewissheit, aber sie bleiben immerhin Wahrscheinlichkeiten."[24] Er reduzierte die Gottesgewissheit zu einer Wahrscheinlichkeit, betonte aber die rationalen Anteile in der christlichen Religion. Für ihn verbleibt es beim *Argument from Design* in Form eines Wahrscheinlichkeitsbeweises. Er stützte ihn aber gerade nicht auf die

---

[20] More, Henry, *An Antidote against Atheism or, An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man Whether there be not a God*, London 1662, *Chapter* II.1.

[21] Horr, George E., *Bishop Butler and Cardinal Newman on Religious Certitude*, in: The Harvard Theological Review 1908, 347 ff; Murphy, John L., *The Influence of Bishop Butler on Religious Thought*, in: Theological Studies 1963, 363.

[22] Butler, Joseph, *The Analogy of Religion*, hg.v. Malcolm, Howard, Philadelphia [17]1873, 135; dazu: Horr, George E., ebd., 347.

[23] Mossner, Ernest C., *Bishop Butler and the Age of Reason,* New York 1936, 79 stellt auch fest, dass es für Butlers Probabilismus antike Vorbilder gab, nämlich Quintilius und Origines. Dies ändert aber nichts daran, dass Butler in seiner Zeit damit einer der ersten, sicherlich aber wirksamsten Theologen war, der den Beweis apriori in den Hintergrund drängte.

[24] Butler, Joseph, *Analogy*, 135.

Offenbarung.[25] Was andererseits die Offenbarungsbedürftigkeit von Religion angeht, war Butler davon überzeugt, dass diese offensichtlich ist.[26] Die Tatsache, dass die Offenbarung nicht sicheres Wissen, sondern nur wahrscheinliches enthält, und darum einige Menschen nicht glauben, sieht Butler als Teil der menschlichen Bewährung auf Erden. Wunder sind nach Butler möglich, gar wahrscheinlich. Im Übrigen könnten wir nicht entscheiden, ob Gott andere als die von ihm gewählten Wege hätte gehen sollen. Lediglich die Frage, ob es sich bei dem Ereignis wirklich um ein Wunder handelt, ist sorgfältig zu prüfen. Wichtig ist bei dem Offenbarungsverständnis Butlers, dass wir auch ohne Offenbarung verstehen könnten, diese aber benötigen, um nicht vom Wege abzukommen.[27] Butler ist der Auffassung, dass die Vielzahl der Wahrscheinlichkeiten zu einer Multiplikation führe, die schlussendlich die Wahrheit, d.h. Realität der christlichen Offenbarungswunder, mit hoher Wahrscheinlichkeit garantiere.[28] Die christliche Lehre ist genau dann bewiesen, wenn bewiesen ist, dass sie möglich ist.[29] Und die Möglichkeit erweist sich aus glaubhafter Zeugenaussage und schriftlicher Überlieferung in den Heiligen Schriften. Diese Begründung entspricht der damaligen Diskussion um Zeugenbeweise anlässlich von Wundern. Der Einfluss Butlers in seiner und auch späteren Generationen liegt in seiner gegen jeglichen Mystizismus gerichteten Rationalität begründet.[30] Hiermit wollte Butler den späten, christenfeindlichen Deismus mit seiner eigenen Rationalität dadurch widerlegen, dass er dessen Anforderungen zwar reduzierte (Wahrscheinlichkeit statt Gewissheit), aber diese Beweisform auch auf Wunder anwandte, einen von den Deisten geleugneten Bereich. Argumente gegen Skeptiker und Atheisten wollte er ausdrücklich nicht entwickeln. Mit diesen war aus seiner Sicht nicht zu diskutieren.[31] Gleichwohl verlagerte er - ohne es zu

---

[25] Horr, George E., *Butler and Newman*, 348. Seine Lehre ist auch der Grundstein der *Christian Evidence School* im Großbritannien des 18. Jahrhunderts, dessen letztes Standardwerk die *Natural Theology* von Paley war, Murphy, John L., *Butler on Religious Thought*, 372. Vgl. auch Penelhum, Terence, *Butler and Hume*, in: Hume Studies 1988, 263.

[26] Butler, Joseph, *Analogy*, 81. „Every one must admit that we need a revelation."

[27] Ebd. 117, 397 und 93.

[28] Murphy, John L., *Butler on Religious Thought*, 364.

[29] Butler, Joseph, *Analogy*, 139.

[30] So Horr, George E., *Butler and Newman*, 348; Yandell, Keith E., *Hume´s Inexplicable Mystery. His Views on Religion,* Philadelphia 1990, 137.

[31] So, Mossner, Ernest C., *Bishop Butler and the Age of Reason*, 83. Da das Wahrscheinlichkeitsargument nicht gegen skeptische Argumentation hilft, legte Butler hiermit auch den Keim des Scheiterns seiner Theologie, vgl. Murphy, John L., *Butler on Religious Thought*, 377: Seine *Analogy* wurde auch 1860 aus dem Lehrplan der theologischen Ausbildung in Oxford genommen.

wissen - die deistische Diskussion auf das Gebiet des Skeptizismus, eine Diskussion, die mit dem Namen David Hume verbunden ist.[32] Die *common sense* Philosophen beriefen sich hingegen in religiösen Fragen auf Butlers Wahrscheinlichkeitsaussagen, die von ihnen zu axiomatischen *common sense* Grundwahrheiten transformiert wurden. Butlers Theologie, die sich *Christian Evidence School* nannte, verlor in der Mitte des 19. Jahrhunderts ihren Einfluss in Großbritannien.[33]

I.1.3. Theologie im gesellschaftlich-wissenschaftlichen Diskurs: Deisten und *Newtonians*

I.1.3.1. Deismus

Von 1600 bis ca. 1750 war Großbritannien vergleichsweise prosperierend.[34] Diese Periode fällt mit der Blütezeit des Deismus zusammen.[35] Er hatte sich von der Offenbarungsreligion in großen Teilen gelöst und war mit der Kirche lediglich durch die beiden gemeinsame rationale Theologie verbunden.[36] Diese übernahm in großem Maße *natural theology* zur Begründung ihrer Religion.[37] Der Kirche galt der Deismus als *infidel*, da er die christliche Offenbarung ablehnte. Er ist gleichwohl von den noch darzustellenden *infidels* zu unterscheiden, da er Gott rational begründet und Schnittstellen zu den im Anschluss vorzustellenden (christlichen) *Newtonians* hat.
Nach allgemeiner Meinung stammt die neuzeitliche Deismusbewegung aus

---

[32] Richtig in diesem Sinne Fairbairn, A.M., *Apologetics in the Eighteenth Century*, in: The American Journal of Theology 1897, 306.
[33] Hierzu Murphy, John L., *Butler on Religious Thought*, 365 und 372 ff.
[34] Vgl. Stromberg, Roland N., *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England,* Oxford 1954, 70 ff.
[35] Barnett, S.J., *The Enlightenment and Religion,* Manchester/New York 2003 weist aber zu Recht darauf hin, dass es wohl eher wenige waren, die gleichwohl großen Einfluss hatten. Zur Definition des Deismus vgl. ausführlich auch Stromberg, Roland N., ebd., 52 ff.
[36] Ahnert, Thomas, *Moral Culture*, 4, weist zu Recht darauf hin, dass in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (nach Verschwinden des Deismus aus der öffentlichen Diskussion) die kirchliche Lehre die deistische Argumentation immer mehr in ihrer *natural theology* absorbierte.
[37] Zu den Gründen vgl. Wenley, R. M., *Philosophy of Religion and the Endowment of Natural Theology*, in: The Monist 1901, 23 ff.

Frankreich und Italien.[38] Ihre Wurzeln liegen aber in der Antike, insbesondere bei Cicero.[39] Der neuzeitliche Deismus hat aber auch Verbindungen zum Atheismus. Zu nennen ist hier insbesondere das Werk *Heptaplomeres* (1587-1593), wohl verfasst von Jean Bodin.

Neben der Begründung einer natürlichen Religion war es vor allem die Bibelkritik, die den Deismus auszeichnete.[40] Recht früh spaltete sich die Bewegung in einer Frage, in der bereits Cicero sich nicht festlegte: Ist die menschliche Seele unsterblich?[41] Gemeinsam war beiden Richtungen jedoch die Ablehnung der Offenbarung, die zu Betrug und Aberglauben führe. Begünstigt, und dies dürfte der Hauptgrund seines Erstarkens sein, wurde der Deismus durch die nachreformatorischen Auseinandersetzungen zwischen den Katholiken und den verschiedenen Ausprägungen des Protestantismus.[42] Es waren gerade die Protestanten, die mit ihrer Forderung sola scriptura Wunderberichte innerhalb der katholischen Kirche anzweifelten. Die Deisten gingen daher nur den weiteren Schritt, auch die biblischen Wunder zu bezweifeln. Auch die Religionskriege gaben der Bewegung Auftrieb, die abseits der verschiedenen Glaubensdogmen einen Weg suchte, eine für alle Menschen gültige, d.h. natürliche Religion zu erforschen. Daniel Defoe glaubte 1722, dass „niemals zuvor seit Gründung der christlichen Kirche so viel Atheismus, Blasphemie und Häresie geherrscht hätte." Die *Church of England* machte zwei Quellen hierfür verantwortlich: Pressefreiheit und die verringerte Gefahr einer Rekatholisierung Großbritanniens durch die Römische Kirche.[43] Der Untergang des Deismus in Großbritannien wurde mit dem Aufkommen der Kritik rationaler Theologie, z.B. bei Henry Dodge Junior, eingeleitet und von Hume vollendet.[44]

---

[38] Leland, John, *A View of the Principal Deistical Writers that have appeared in England in the last and present Century*, London 1755, 2. Zum Deismus allgemein vgl. Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument,* 65 ff.

[39] Schröder: *Paganorum vestigia. Das Erbe von Kelsos, Porphyrios und Julian Apostata im Deismus*, in: *Gestalten des Deismus in Europa*, hg.v. Schröder, Winfried, Wiesbaden 2013, 263, benennt neben Cicero insbesondere die spätantiken Autoren Kelsos, Porphyrios und Julian.

[40] Hierzu Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument*, 65 f; Schröder, Winfried, ebd., 265.

[41] Leland, John, *View*, 3. Verweis auf Bayle´s *Dictionary* unter Viret.

[42] Siehe Fenn, W.W., *Concerning Natural Religion*, in: The Harvard Theological Review 1911, 464 ff.

[43] Vgl. hierzu Stromberg, Roland N., *Religious Liberalism*, 5.

[44] Darstellung bei Orr, John, *English Deism*, Grand Rapids 1934, 149 ff. Windelband, Wilhelm, *Geschichte der Philosophie,* Tübingen [12]1928*,* 413, erkennt auch im (naturwissenschaftlichen) Baconismus einen gefährlichen Feind des Deismus. Dieser ließ die Religion nur als

England wurde früh das Mutterland des neuzeitlichen Deismus. Dort beschäftigte sich parallel zur Begründung des neuzeitlichen Rationalismus durch Descartes Edward Herbert von Cherbury in seinem Buch *De veritate* (1624) mit der Religion der Antike, in der er einen Kern religiösen Denkens erkannte, die er auch im Christentum und nach seiner Meinung in allen anderen Religionen wiederfinden wollte. Er beabsichtigte nach eigener Aussage nicht, das Christentum zu schwächen, sondern wollte es im Gegenteil durch sein System stärken.[45] Gleichwohl verließ er mit seinem deistischen Projekt als erkennbar erster den Boden, der vor und insbesondere seit Thomas von Aquin Allgemeingut in Europa war: Die Tatsache, dass das Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft die Unterordnung der letzteren unter den ersteren bedeutete.[46] Den Kern religiöser Frömmigkeit legte Herbert in fünf Artikeln (*veritates catholicae*) nieder betreffend die rationale Erkennbarkeit der Existenz Gottes, seiner Verehrung und des Jüngsten Gerichts.[47]

Herbert von Cherbury kannte zwei Arten von Wahrheiten - Vernunft und angeborene Ideen. Die Idee Gottes war für ihn angeboren.[48] Herberts erster Hauptbeweis (*notiones innatae et consensus gentium*) mit seinem Anhängsel, dem *consensus gentium*, war eine Form des Gottesbeweises, die erst von Locke diskreditiert wurde und dann endgültig vom *Argument from Design* ersetzt wurde.[49] Locke verneinte Herberts Lehre einer angeborenen Idee.[50] Letzterer übernahm mit seinem Gottesbeweis zugleich die Verpflichtung, seine fünf Artikel in den Religionen aller Völker nachzuweisen, der er nicht nachkommen konnte.[51] Zurzeit Lockes stand der Deismus in voller Blüte, repräsentiert durch Autoren wie Matthew Tindal, John Toland, Anthony Collins, Thomas Woolston und Thomas

---

Offenbarungsreligion zu und bestritt die Möglichkeit, ihre Lehren mit der Vernunft zu erkennen.

[45] Zu Herbert von Cherbury, vgl. Leland, John, *View*, 4 ff., insbesondere 7. Zum großen Einfluss der Antike, Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument*, 66.

[46] So zu Recht auch Hefelbower, S.G., *Deism historically Defined*, in: American Journal of Theology 1920, 220.

[47] Dieser „Glaubenssatz" wird später nicht mehr uneingeschränkt von allen Deisten geteilt.

[48] Hierzu Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument,* 68.

[49] So Gawlick, Günter, *Eine antike Säule im Gebäude des Deismus*, in: *Gestalten des Deismus in Europa*, hg.v. Schröder, Winfried, Wiesbaden 2013, 80.

[50] Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, *Religionskritik in der Neuzeit,* München 1972, 7 f weist zu Recht darauf hin, dass es vor allem die angeborene Idee Gottes ist, die der Deismus für sein Lehrgebäude benötigt. Gleichwohl „überlebt" er Locke dann in Form des *Argument from Design*.

[51] Vgl. Zielinski, Thaddäus, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte,* Darmstadt 1967, 212 ff.

Chubb.[52] Mit Toland begann er - unter dem Einfluss Lockes - die angeborenen Ideen hinter sich zu lassen. Beobachtung, Induktion und Selbst-Evidenz traten an deren Stelle.[53] Nun trennte sich der Deismus auch von den *Newtonians*, denn er sprach sich im Gegensatz zu diesen gegen Wunder und Prophetie, gegen die Tradition der Schrift und gegen die Offenbarung aus. Es ist dieser Deismus, den Butler mit seiner *Analogy* in Fragen der Offenbarung widerlegen wollte. Hume erkannte, wie vor ihm Butler, dass dieser Weg die Religion auf Dauer verneinen würde.

> „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."[54]

Collins *A Discourse on Free-Thinking* (1713) hat es mit den beiden Gegensätzen, Aberglaube und freies Denken, zu tun. Das Aufsehen, das Collins mit seiner Schrift erregte, war ungeheuer. Die Grundfesten des Glaubens schienen bedroht. Lange ging der Streit um Weissagung und Wunder als die Grundlagen der christlichen Religion. Als Ergebnis aus diesem Streit ging die Ansicht hervor, dass das Christentum, von allem mystischen Beiwerk frei, mit der natürlichen Religion identisch sei, „so alt wie die Schöpfung selbst". Das ist der Titel und der Inhalt der Schrift Tindals (1730), in der der englische Deismus des 18. Jahrhunderts gipfelte.[55] Tindal behauptete die Identität von Vernunftreligion und (wahrem) Christentum. Dies möge folgende Fundstelle aus seinem Hauptwerk *Christianity as Old as Creation* belegen. In Kapitel VI sagt er, „dass die natürliche Religion perfekt ist, so dass Offenbarung ihr nichts hinzufügen oder ihr etwas nehmen kann, und dass *true religion*, ob intern oder extern offenbart, immer gleichbleibe."[56]
Das Werk ist in Dialogform geschrieben. Direkt zu Beginn steht die Kernaussage Tindals:

> **B**. I grant you, that God was always willing, that ALL Men should come to the knowledge of true religion; ….
>
> **A.** If so, it follows, that the Christian Religion has existed from the Beginning, so that

[52] Vgl. Mossner, Ernest C., *Bishop Butler and the Age of Reason*, 46, 52.
[53] Siehe Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument*, 71.
[54] EHU X.40.
[55] Gute Darstellung bei Zielinski, Thaddäus, *Cicero*, 226.
[56] Tindal, Matthew, *Christianity as Old as Creation*. *A Republication of the Religion of Nature*, London 1732, iii.

> Christianity, tho´ the name is of a later date, must be as old, and as extensive as human Nature.[57]

Da die Vernunft wie Gott unveränderlich sei, sind es auch unsere Pflichten Gott und dem Mitmenschen gegenüber. Christus habe nichts Neues gepredigt, sondern das von den Menschen nicht beachtete alte, ewige Gebot Gottes. Die Aussage, dass die Menschheit eine neue Religion brauche, da sie die alte nicht bewahrt habe, ist nach Tindal absurd, da in diesem Fall täglich neue Religionen gepredigt werden müssten.[58] Die Gleichsetzung von Vernunft und Religion seit frühester Zeit führte nicht nur dazu, dass Offenbarung obsolet wurde, sondern auch zu der These, dass der Monotheismus die ursprüngliche Religion der Menschen war, die lediglich durch temporären Vernunftverlust den Polytheismus hervorbrachte.[59] Der Deismus beruhte auf der Möglichkeit einer rationalen Erkenntnis Gottes sowie dem Monotheismus als der ersten Religion der Menschen.[60] Offenbarungen oder Wunder trugen nichts zur Religion bei. Berkeleys Kritik im *Alciphron* bringt die Gefühlsarmut der Deisten auf den Punkt: Er nannte sie *minute philosophers*, weil sie alles schmälerten, was dem Menschen wertvoll sei. 1713 ergänzte er diese Kritik um ein Beispiel: Deisten seien wie eine Fliege auf der St. Paul´s Cathedral. Die Oberfläche der Kathedrale erkennen sie, nicht aber die Schönheit des ganzen Gebäudes.[61]

I.1.3.2. *Newtonians* und der britische Idealismus

(1) *Newtonians* und ihre Rationaltheologie

Das Dilemma nicht nur der Kirche, sondern vor allem der christlichen Wissenschaftler des 17. und 18. Jahrhunderts ist die Frage, wie die moderne, induktiv und experimentell vorgehende Wissenschaft mit den Lehren und Aussagen der Bibel und der Kirchenväter zu vereinbaren ist. Mit Newton verlagerte sich die gesamteuropäische Diskussion maßgeblich nach Großbritannien. Die Wissenschaftler, hier *Newtonians* genannt, waren sich der

---

[57] Ebd., 4.

[58] Ebd., 13 ff, 41, 51, 256.

[59] Diese These war auch außerhalb des Deismus anzutreffen. So auch bei Beattie, James, *Grundlinien der Psychologie, natürlichen Theologie, Moralphilosophie und Logik*, hg.v. Moritz, Karl Philipp, 1790, 269.

[60] Thomas, D.O., *Reason and Revelation in Samuel Clarke´s Epistemology of Morals*, in: *Enlightenment and Dissens*, hg.v. Dybikowski, James, Aberystwyth 1997, 115. Zu Recht merkte Collins an, dass, je intensiver am Beweise Gottes gearbeitet wird, umso schwächer langfristig der Glaube an ihn werden könnte.

[61] Beispiel bei Breidert, Wolfgang, *Berkeleys Verhältnis zum Deismus*, in: *Gestalten des Deismus in Europa*, hg.v. Schröder, Winfried, Wiesbaden 2013, 67.

Problematik sehr bewusst. Naturwissenschaft und Theologie waren und blieben für sie nicht trennbar. Erst mit den *Newtonians* traten Organisationsformen der Wissenschaft in das öffentliche Bewusst-sein und wurden - als Hauptvertreter der Aufklärung in England - zum gesellschaftlichen Faktor neben der Kirche.[62] Sprachrohr und Heimat der *Newtonians* war die 1660 gegründete *Royal Society* in London, eine vom König geförderte Gelehrtengesellschaft zur Wissenschaftspflege. Zwei Vorgänger Newtons, nämlich Robert Boyle und John Wilkins, die hier unter die *Newtonians* gefasst werden sollen, waren Gründungsmitglieder dieser Gesellschaft. Thomas Sprat, Mitglied in und Autor über die *Royal Society*, beschrieb seinen Zeitgenossen 1667 die anspruchsvollen Ziele dieser Gesellschaft, nämlich „den Fortschritt der experimentellen Methode zu fördern, um die Naturwissenschaften von dem ungerechten Vorwurf zu befreien, sie widersprächen dem Heiligen.“[63] Die Naturforscher waren treue Angehörige der christlichen Kirche, und es lag ihnen fern, am überlieferten Glauben Kritik zu üben oder gar zum Unglauben aufzufordern. Häufig genug wollten sie mit ihrer Arbeit sogar den Glauben stützen und fördern, den Spuren Gottes in der Natur nachsinnen oder gar Gottes Gedanken nachdenken.[64] Zwei Gefahren lauerten in den modernen Naturwissenschaften für die kirchliche Lehre. Die erste war der Weg zum Materialismus, die zweite die Bezweiflung von Wundern. Wilkins warf diese Frage der Möglichkeit von Wundern „in unseren Zeiten“ auf, um sie dann zu verneinen, denn „es sei nicht vernünftig zu meinen, dass Naturgesetze geändert oder bei gewissen Gelegenheiten verletzt werden könnten.“[65] Dass er dann die Möglichkeit zuließ, dass Wunder sich in biblischen Zeiten ereignen konnten, zeigt seinen Spagat in dieser Frage.[66] Boyle glaubte, dass die Theologie eine höhere und vorgängige Wissenschaft zur Naturphilosophie

---

[62] Vgl. Wagner, Fritz, *Isaac Newton im Zwielicht zwischen Mythos und Forschung,* Freiburg/München 1976, 180 f unter Hinweis auf Gadamer.

[63] Sprat, Thomas, *The History of the Institution, Design, Progreß of the Royal Society of London. For the Advancement of Experimental Knowledge*, London 1667, insb. 132 und 345 ff, wo er in mehreren Kapiteln nachzuweisen versucht, dass die experimentelle Methode nicht schädlich ist für die christliche Religion, ihre Dogmen, Erziehung und Riten.

[64] Hierzu Buchholtz, Klaus Dietwardt, *Isaac Newton als Theologe,* Witten 1965, 12. Popkin, Richard H., *History of Scepticism*, Oxford 2003, 208 ff beschreibt ausführlich, wie die Mitglieder der *Royal Society* sich explizit dem Kampf gegen Skeptiker (der Religion) verschrieben. Bischof Huet, der in Frankreich eine ähnliche wissenschaftliche Gesellschaft leitete, hätte die *Royal Society* zum Vorbild erklärt, wie man „positiv Skeptiker in die Welt zurückholen könne”, 217.

[65] Wilkins, John, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, London 1733, 402, FN 6.

[66] Vgl. Westfall, Richard, *Science and Religion in seventeenth century England,* New Haven 1958, 79.

sei.[67] Dies ist dem Vorwort seiner 1664 erschienenen Schrift *Excellency of Theology* zu entnehmen. In seinem Testament setzte Boyle für acht Predigten zur rationalen Verteidigung des Christentums, welche jährlich gehalten werden sollten, die Summe von je fünfzig Pfund Sterling aus. Die apologetischen Predigten mussten nach seiner Bestimmung die natürliche Religion zugrunde legen.[68] Newton selbst, der hier gewählte Namensgeber für diese gesellschaftliche Gruppe, wollte Wissenschaft und Religion dauerhaft vereinen. Seine ersten theologischen Veröffentlichungen finden sich in einem Briefwechsel aus den Jahren 1692/93 mit Richard Bentley.

> „When I wrote my treatise about our system, I had an eye upon such principles as might work with considering men for the belief of a deity; and nothing can rejoice me more than to find it useful for that purpose."[69]

Newton achtete stets darauf, Wissenschaft und Theologie auseinanderzuhalten. Er wollte weder göttliche Offenbarungen in die Philosophie einzuführen noch philosophische Meinungen in die Religion.[70] Daher schrieb er auch sein *scholium generale* der *Principia* als Ausfluss seines Streits mit Leibniz.[71] Dem Atheismus hält Newton die Wunder der Tierwelt entgegen, die Symmetrie im Körperbau der Tiere und die Herrlichkeit des Auges, die von keinem Künstler hergestellt werden könnten und darum von einem Wesen angefertigt sein müssten, das alle Dinge gemacht habe.[72] Die Eigenschaften Gottes, die mit dem Design-Argument gerade nicht nachgewiesen werden, entnahm auch Newton der traditionellen, christlichen Beschreibung.

---

[67] Ebd., 40: *He was no less as a Christian Gentleman*.

[68] Lechler, Gotthart Victor, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart/Tübingen 1841, 214 f: Beweise apriori waren Inhalt der Predigten, nicht Beweise apriori. Sie dienten nach den Erfahrungen der Reformation der Sicherheit der Existenz Gottes und seiner Eigenschaften gegen willkürliche Auslegungen möglicher Kirchenfürsten. Diese Tradition testamentarisch bedachter Predigten zum Beweise Gottes setzt sich fort. John Burnett (1729-1784) sowie Rev. Francis Henry, Earl of Bridgewater (1756-1829), waren zwei weitere Beispiele hierfür. Letztlich waren auch die *Gifford-Lectures* bis ins 20. Jahrhundert hinein Ausfluss dieser Tradition. Vgl. Wenley, R.M., *Philosophy of Religion,* 27 ff.

[69] Zitiert bei Westfall, Richard, *Hume, Newton and the Design Argument*, 193: Newton an Bentley am 10.12.1692.

[70] Ebd., 67: Die *Newtonians* waren empiristisch und rational. Siehe auch Buchholtz, Klaus Dietwardt, *Isaac Newton*, 54 f.

[71] So auch Hurlbutt, Robert B., *Hume*, *Newton and the Design Argument*, 13 f. Schneider, Martin, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts,* Darmstadt 2004, 131, weist darauf hin, dass er auch in Frage 28 zu den *Queries der Opticks* auf theologische Aspekte zu sprechen kommt.

[72] Ausführungen bei Buchholtz, Klaus Dietwardt, *Isaac Newton*, 51.

Samuel Clarke folgte mit seinem Hauptwerk *A Demonstration of the Being and Attributes of God more particularly in answer to Hobbes, Spinoza, and their followers* (im Folgenden: *Demonstration*) dem Ansatz Newtons. Clarke hielt die Existenz Gottes für demonstrierbar und mit seiner Abhandlung endgültig für bewiesen und eine gegenteilige Meinung für „the most unmanly and unreasonable thing in the world."[73] Sein Gottesbeweis gilt als der Urtyp der apriorischen Gottesbeweise im England des 18. Jahrhunderts.[74] Die Tradierung durch MacLaurin fand Eingang in Humes *Dialogues*. In seinem Hauptwerk *An Account of Sir Isaac Newton´s Philosophical Discoveries in Four Books, 1775* ist Buch I einschlägig, hier die Kapitel I, V und IX. In Kapitel V beschreibt MacLaurin die Aufgabe der Wissenschaftler, also der *Newtonians*, als „das Bemühen, von den Effekten über zwischengeschaltete Ursachen zur höchsten Ursache zu kommen. So können wir Gott zu erkennen versuchen."[75]

(2) Der britische Empirismus im Gefolge Lockes
Hume löste sich von dieser theologischen Tradition der Gottesbeweise. Wegweisend für ihn wurde in mehrfacher Hinsicht Locke.

(a) Seine Aufteilung des menschlichen Wissens in Wahrscheinlichkeitswissen und Wissen (*knowledge*) liegt Humes *Fork* zugrunde:

> „With me, to know and to be certain, is the same thing; what I know, that I am certain of; and what I am certain of, I know. What reaches to knowledge, I think may be called certainty; and what comes short of certainty, I think cannot be called knowledge."[76]

Locke ist Begründer der empiristischen, neuzeitlichen Ideenphilosophie und des Psychologismus in der Philosophie.[77] Er ist in diesem Sinne Vorgänger Humes, Hume sein Vollender.[78] Locke beschränkte demonstratives Wissen auf die Mathematik, einige Wahrheiten der Moral, aber eben auch auf die Existenz

---

[73] Clarke, Samuel, *A Demonstration of the Being and Attributes of God more particularly in Answer to Hobbes, Spinoza and their Followers,* London 1704, 3.

[74] McIntosh, J.J., 31, 34 weist auf den Vorgängerbeweis bei Cudworth hin, der Vorbild für Clarke war.

[75] MacLaurin, Colin, *An Account of Sir Isaac Newton´s Philosophical Discoveries*, London ^{3}1775, 94 ff.

[76] Aus Lockes Brief an Stillingfleet 1697, zitiert nach Osler, Margret J., *John Locke and the Changing Ideal of Scientific Knowledge,* in: *Philosophy, Religion and Science,* hg.v. Yolton, John W., Rochester 1990, 333.

[77] Zu Lockes Begründung seiner Ideenlehre, vgl. ECHU 2.Buch, 1.Kapitel, §§ 3 und 4.

[78] Locke ist damit Begründer des englischen Empirismus und mit Berkeley einer der beiden Vorgänger Humes, vgl. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie,* Hamburg 1992, hg.v. Ströker, Elisabeth, 148 und 155.

Gottes.[79] Das Design-Argument hielt Locke unzweifelhaft für schlüssig. Seiner Meinung nach ist die Vernunft fähig, anhand der Natur die Evidenz für Gott und sein Wirken zu erkennen.[80] In der *Reasonableness of Christianity* betonte er aber, dass Vernunft allein ohne Offenbarung nicht in der Lage ist, Fundament der Religion zu sein.[81] Sherlock weist treffend darauf hin, dass gerade Lockes apologetisches Werk zugunsten der christlichen Offenbarungsreligion sich dadurch auszeichnet, dass er an den entscheidenden Stellen entweder unklar bleibt oder schweigt.[82] Zweifel an den Offenbarungswahrheiten sind zwar zwischen den Zeilen zu lesen, aber die Grundthese ist und bleibt, dass spezifisch christliche Glaubenssätze für das Heil des Menschen erforderlich sind. Der entscheidende Glaubenssatz ist der, dass Jesus Christus unser Messias ist.[83]

(b) Die theologisch relevante Frage, ob es angeborene Ideen im Menschen gebe, beendete Locke für seine Zeit in Großbritannien. Er verneinte sie.[84] Zuvor wurde Gott noch überwiegend auf der Grundlage von Descartes *Meditationes* als eine solche angeborene Idee betrachtet wie z.B. bei Henry More, Hauptvertreter der *Cambridge Platonists*, der schrieb, „er könne nicht anders als festzustellen, dass ein aktives und aktuelles Wissen im Menschen sei, für das die externen Objekte eher Erinnerung als Ersteindruck darstellen.“[85] Die Wahrheit aller Dinge existierte für die *Platonists* vorgeburtlich in der menschlichen Seele.[86] Hume legte sich in dieser Frage nicht fest.

---

[79] ECHU, 4. Buch, 10. Kapitel, § 6; Allison, Henry A., *Custom and Reason in Hume*, Oxford 2008, 67; vgl. Kemp Smith, Norman, *The Credibility of Divine Existence*, New York 1967, 358; Loeb, Louis E., *Reflection and the Stability of Belief, Essays on Descartes, Hume and Reid*, Oxford 2010, 289.

[80] ECHU, 4.Buch, 10. Kapitel, § 1. Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument*, 45. In der Ersten Abhandlung über die zivile Regierung verwendet Locke das *Design-Argument*. Siehe auch hierzu Leidhold, Wolfgang, *Vernunft, Erfahrung, Religion. Anmerkungen zu John Lockes Reasonableness of Christianity*, in: Aufklärung 2006, 171.

[81] Locke, John, *Reasonableness of Christianity.* New Edition, London 1824, 139: „It is too hard a task for unassisted Reason.“

[82] Sherlock, Richard, *The Theology of Toleration; A Reading of Locke´s „The Reasonableness of Christianity“*, in: Jewish Political Studies Review 1997, 21.

[83] Ebd., 23 f. Für Locke waren im Neuen Testament ausschließlich die vier Evangelien heilsnotwendig, alle anderen Teile eher lässlich.

[84] ECHU, 4.Buch, 10. Kapitel, § 1.

[85] More, Henry, *Antidote*, Chapter V.2.

[86] Hierzu Rogers, G.A.J., *Locke, Newton and the Cambridge Platonists on Innate Ideas,* in: *Philosophy, Religion and Science*, hg.v. Yolton, John W., Rochester 1990, 352 ff.

(c) Lockes geistiger Nachfolger Berkeley veränderte dessen Fragestellung nicht, sicherte aber die rationale Erkennbarkeit Gottes zusätzlich dadurch, dass er den von Descartes eingeführten Dualismus wegphilosophierte, indem er die Existenz von Materie verneinte, also auf den Spuren von Locke nicht nur die Idee zum einzigen Erkenntnismittel, sondern sogar zur einzigen Realität erklärte.[87] Seine Frage lautete, wie man mit Vernunft zum Glauben an die Außenwelt gelangen könne, da selbst die Materialisten dies nicht glaubten.[88] Berkeley strebte nach eigenen Worten an, die konträren Auffassungen der Allgemeinheit und der idealistischen Philosophie hinsichtlich der Existenz der Dinge der Außenwelt dadurch zu vereinen, dass er den Dualismus beendete.[89] Es gibt in seiner Philosophie nur noch den Geist, nicht mehr die Materie. Dies ist aus Sicht der Locke´schen Ideenlehre nur konsequent. Notizen in Berkeleys Tagebuch zeigen aber, dass er durchaus die Gefahr sah, dass in gleicher Weise die Ablehnung der seelischen Substanzen und damit letztendlich Gottes begründet werden könnten.[90] Diesen Schritt ging nach ihm letztendlich der skeptische Hume. Deshalb sahen viele Hume als dritten in einer Reihe Locke - Berkeley - Hume.[91]

I.1.4. Die *Infidels*

Infidels waren nach herrschender Auffassung im Zeitalter Humes alle diejenigen, die die christliche Religion ablehnten. Andersgläubige, d.h. Christen einer anderen Konfession, waren hiermit nicht gemeint. Insoweit nutzten sowohl Protestanten als auch Katholiken diesen Begriff, um Ungläubige, nicht um konfessionell Andersgläubige zu stigmatisieren. Gleiches gilt für den Begriff der *sceptics*; insoweit gab es für beide Begriffe eine große gemeinsame Schnittmenge. Wurde zu Beginn der Neuzeit noch bestritten, dass Atheismus überhaupt möglich sei, wird dieser Begriff im Verlaufe des 17. und vor allem 18. Jahrhunderts zum Kampfbegriff der Bewahrung des jeweils vertretenen christlichen Glaubensbekenntnisses. Ausführlicher ging Cudworth in seiner *True Intellectual*

---

[87] Erkenntnistheoretischer Idealismus, vgl. Reininger, Robert, *Locke, Berkeley, Hume,* 101.

[88] Berkeley, George, *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis,* hg.v. Kulenkampff, Arend, Hamburg 2004, Teil I, § 18; so auch in *Drei Dialoge zwischen Hylas und* Philonous, hg.v. Breidert, Wolfgang, Hamburg 2005, 1.Dialog, 47.

[89] Aus dem Munde von Philonous ebd., in *Dialoge,* 2.Dialog, 129.

[90] So, Pfeil, Hans, *Der Psychologismus im englischen Empirismus,* Paderborn 1934, 80 ff, insbes. 91 f.

[91] Insbesondere die *common sense* Philosophen, siehe Beattie, James, *Immutability*, 11. Vgl. auch Stephen, Leslie, *English Thought in the Eighteenth Century*, London ^{2}1881, 43.

System von 1678 darauf ein. Seinen Ausführungen zufolge gehen Atheisten davon aus, die Welt sei ein Tier oder eine Pflanze in spermatischer Form, ohne Verstand oder Intellekt, die das Weltall ordne.[92]

Infidels waren objektiv betrachtet auch im 18. Jahrhundert selten, somit kaum eine Gefahr für Kirche und Gesellschaft.[93] Gleichwohl war die seit dem 17. Jahrhundert spürbare Kritik an den herrschenden theologischen und religiösen Meinungen in den Augen vieler Zeitgenossen zu einer bedrohlichen Bewegung angeschwollen. Beklagt wurde in erster Linie die Religions-freiheit, die solche Verirrungen begünstige.[94] John Brown ist in seiner allgemeinen Klage repräsentativ für die Sichtweise von Humes Zeitgenossen "that the present age is deep in the speculations of infidelity (* See Mr. Hume´s Essays)."[95] Hier sei zu erwähnen, dass es diese Angst vor Ungläubigen war, die sich in der frühen Neuzeit insbesondere auf dem europäischen Kontinent zum Hexenwahn mit seinen Verfolgungen steigerte.[96] Andererseits gab es auch immer wieder Einzelstimmen, die die Wirkung der Philosophie auf den allgemeinen Volksglauben relativierten. Beispielhaft ist ein unter dem Pseudonym Democritus veröffentlichter Aufsatz im *Weekly Magazine* vom August 1771. Hier heißt es, dass die Masse der Bevölkerung mangels Kontakt nicht von *false philosophy* gefährdet sei, während die *learned* auf sich selber aufpassen könnten, aber „wir Mittleren, die zu oft denken nicht betroffen zu sein, aber gleichwohl es uns nicht zu einfach machen, sind besonders angewiesen auf die Denker, die uns durch die Schwierigkeiten des Lebens steuern, in denen wir uns oft verfangen."[97] Thomas Hobbes und Henry Viscount Bolingbroke galten im damaligen Großbritannien als Atheisten schlechthin. Erster definierte Religion als staatlich sanktionierten Aberglauben und galt als Stammvater des englischen Atheismus.[98] Dies war Allgemeingut im England des 18. Jahrhunderts und Leland schrieb 1755, er habe einen „pernicious influence in spreading irreligion and infidelity." Hobbes anerkenne die Existenz Gottes, verneine aber, dass wir mehr als seine Existenz

---

[92] Eine Abhandlung zu den Materialisten im 18. Jahrhundert findet sich bei Wilson, Catherine, *Hume and vital materialism*, in: British Journal for the History of Philosophy 2016, 1 ff.

[93] Siehe Ahnert, Thomas, *Moral Culture,* 1.

[94] So, Leland, John, *View*, 166 ff.

[95] Brown John, *An Estimate of the Manners and Principles of the Times*, London 1757, 55, 83, 169 und 175.

[96] So zu Recht Barnett, S.J., *The Enlightenment and Religion,* 40.

[97] In Fieser, James, *Early Responses to Hume´s Life and Reputation,* IX, Bristol 2005, 212.

[98] Vgl. Schmid, Josef, *Die englischen Utopisten des 16. und 17. Jahrhunderts und die religiöse Frage,* Friedland 1933, 20 ff.

von ihm wissen könnten.[99] Der Hobbes´sche Gottesbegriff wurde von seinen Zeitgenossen als Atheismus aufgefasst, weil er von der Religion sagt, staatlich anerkannt sei sie Religion, nicht anerkannt aber Aberglaube.[100] Auch Pierre Bayle galt überwiegend als *infidel*. In den verschiedenen Artikeln seines *Dictionnaire* beschäftigte er sich wohlwollend mit der Antike und kritisierte damit - vorsichtig und nicht immer eindeutig - die theologischen Betrachtungen bis in seine Zeit.[101]

I.2. Die theologischen und philosophischen Streitpunkte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts

I.2.1. Wahrhaftigkeit der Bibel und ihre allegorische Auslegung

Ein von William Whiston prominent vertretenes theologisches Thema im 18. Jahrhundert in Großbritannien war die Frage, ob das Alte Testament noch unverfälscht war, insbesondere ob es mit oder nach der Übersetzung ins Griechische verfälscht wurde.[102] Letzteres bestritt Anthony Collins in seinen 1724 veröffentlichten *Discourses*. Der Inhalt dieses Buches schildert einen Diskussionsstrang Anfang des 18. Jahrhunderts um die Unverfälschtheit des Alten Testaments (Septuaginta-Frage). Collins kam zu dem Ergebnis, „dass es unglaubwürdig sei, dass das Alte Testament so verfälscht sei wie Mr. Whiston behaupte, denn dies hieße das Christentum den Juden und *infidels* auszuliefern.“[103] Hauptbeweis des Christentums sei der Weissagungsbeweis. Die

---

[99] Leland, John, *View*, 56 und 59. Übersehen wird hierbei, dass Hobbes Konsequenz war, in Religionsfragen einen Agnostizismus zu vertreten, also bewusst keinen Atheismus propagierte; vgl. Gorham, Geoffrey, *Early Modern Philosophical Theology in Great Britain*, in: *Companion to Philosophy of Religion*, hg.v. Taliaferro, Charles, Oxford u.a. 2010, 125. Problematischer für seine Zeitgenossen war Hobbes Materialismus, da er auch Gott als in der Materie verhaftet ansah, ebd., 127 f.

[100] Hierzu Schmid, Josef, *Utopisten*, 21.

[101] Vgl. ausführlich Kreimendahl, Lothar, *Bayles Destruktion der rationalen Theologie*, in: Aufklärung 2009, 9 ff. Er hält Bayle für atheistisch, vgl. 26.

[102] Hierzu Lechler, Gotthard Victor, *Geschichte des englischen Deismus*, 268. Popkin, Richard H., *History of Scepticism*, 194 ff zeichnet ausführlich den damaligen Streit nach, insbesondere auch Hobbes Position, die aus Popkins Sicht vollständig verkannt wird, da er die Urheberschaft Moses hinsichtlich der ersten fünf Bücher des AT für möglich hielt, 196. Dies wurde deshalb bestritten, da in diesen Büchern u.a. über Moses Tod berichtet wird, was gegen dessen Autorenschaft spricht. Nach Hobbes waren aber die wesentlichen Teile, d.h. diejenigen, die den Bund zwischen Gott und Israel betrafen, glaubhaft als von Moses verfasst überliefert. Zur Bibelkritik der damaligen Zeit, vgl. ebd., 219 ff.

[103] Collins, Anthony, *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian* Religion, London 1724, Part II, III.

Wahrheit des Christentums hänge demnach von den Offenbarungen ab.[104] Charles Blount und Thomas Morgan schlossen sich Whiston an und hielten die vorliegende Übersetzung der Bibel für eine Täuschung der Gläubigen durch die Priester.[105] Die Intensität dieser Diskussion, ob der Text der Bibel zuverlässig sei, sollte aus heutiger Sicht nicht unterschätzt werden, denn letztendlich hingen die christlichen Mysterien und damit die gesamte christliche Lehre damit zusammen. So bestritt z.B. Peter Annet in seinem Werk *The Resurrection of Jesus* 1744 die leibliche Auferstehung Christi. Weitere Zweifler an der Authentizität der Bibel waren Thomas Chubb sowie Lord Viscount Bolingbroke.[106]

Thomas Woolston schließlich war der Übergang von der Fälschungsthese zur These, dass die Bibel in der Regel allegorisch auszulegen, nicht wörtlich zu verstehen sei.[107] Er war die zentrale und tragische Figur, die mit ihrer durchgängigen allegorischen Bibelauslegung die Wunder des Neuen Testaments als geschichtlich-reale Ereignisse bestritt. Zwar hielt er an der Stellung Christi als Messias fest, wollte diese aber ausschließlich aus Prophezeiungen begründen.[108] In seiner Verteidigungsschrift, den *Discourses*, machte Woolston klar, dass er mit dieser Schrift drei Ziele verfolgte,[109] nämlich (1) „die allegorische Auslegung des Alten und Neuen Testaments", (2) „eine universelle und grenzenlose religiöse Toleranz" und (3) „die Abschaffung des Priestertums". Dieser Schrift war 1725 sein Buch *The Moderator between an Infidel and an Apostate* vorausgegangen, die ein Bestseller wurde und in drei Auflagen erschien. Der *infidel* war Collins, der *apostate* der Klerus als Gruppe, da diese die allegorische Auslegung der Kirchenväter verworfen habe und die Bibel wörtlich auslege.[110] Eine dritte, mit der zweiten eng zusammenhängenden Streitfrage rankte sich um die Rolle von Prophezeiungen in der Bibel.[111] Dieses Thema geht der Wunderfrage (vgl. I.2.3. dieser Arbeit) voraus und ist mit ihr eng verwandt.

---

[104] So auch Lechler, Gotthard Victor, *Geschichte des englischen Deismus*, 271 f.

[105] Leland, John, *Remarks on a late Pamphlet, Entitled "Christianity not founded on Argument"*, London 1744, 76.

[106] Ebd., 267 ff. Zu Bolingbroke vgl. die Ausführungen von Leland, ebd., 406.

[107] Ebd., 295 ff zu den einzelnen von Woolston behandelten Wundern.

[108] Woolston, Thomas, *A Discourse on the Miracles of Our Saviour in View of the Present Controversy between Infidels and Apostates*, London 1728, vor I.

[109] Woolston, Thomas, *Defense of His Discourses on the Mioracles of our Saviour, against the Bishops of St. David´s and London and his other Adversaries,* London 1729, Part I.

[110] Thomas Woolston kam zu seiner Überzeugung aufgrund seiner Lektüre des Origines, vgl. Trapnell, W.H., *What Thomas Woolston wrote*, in: British Journal for the 18th Century Studies 1991, 13.

[111] Vgl. Force, James E., *Hume and Johnson on Prophecy and Miracles; Historical Context,* in: *Philosophy, Religion and Science*, hg.v. Yolton, John W., Rochester 1990, 127 ff.

Insbesondere die Prophezeiungen des Alten Testaments, die sich auf das Kommen des Messias, also Jesus, bezogen, waren für die Kirche von zentralem Interesse. Cudworth machte die Prophetiefrage, nicht die Wunderfrage, zum zentralen Prüfstein für die Annahme der Messiaseigenschaft von Jesus. Locke übernahm dieses Thema auch als grundlegend für seine *Reasonableness of Christianity*, ebenso Newton. Häufig wird übersehen, dass auch Hume dieses Thema in *Of Miracles* mit demselben Ergebnis wie in der Wunderfrage behandelte.[112]

I.2.2. Rationale Theologie oder reine Glaubenssache

I.2.2.1. Gottesbeweise als Grundlage rationaler Theologie

Eine rationale Offenbarungsreligion ist ein Widerspruch in sich.[113] Gleichwohl dienen Gottes-beweise in der christlichen Theologie der Fundierung einer rational gerechtfertigten Gotteslehre. Sie werden in zweifacher Weise unterschieden, nämlich den (1) erfahrungsunabhängigen Beweis apriori und (2) den auf Erfahrung beruhenden Beweis aposteriori.[114]

(1) Ersterer wird seit Kant ontologischer Gottesbeweis genannt.[115] Aber auch der kosmo-logische Gottesbeweis wurde im 18. Jahrhundert als apriorisch angesehen, da seine Beweisführung sich ausschließlich auf das Kausalprinzip verlässt, welches als rational verstanden wurde. Clarke nutzte ihn in diesem Sinne. Er hatte ihn für seinen Vortrag auf den *Boyle-Lectures* (1704) entwickelt und 1705 mit seiner *Demonstration* veröffentlicht. Dieser Beweis liegt Demeas apriorischem Beweis in den *Dialogues* zugrunde. Clarke schrieb gegen Atheisten. Er begann mit einer Ausgangsalternative:

> „(i) There has always existed some one unchangeable and independent being from which all other beings that are or ever were in the universe have received their origin.

---

[112] Ebd., 136 f.

[113] Gut begründet bei Maccall, William, *Agnosticism. A Posthumous Essay*, in: The Monist 1893, 32.

[114] Bromand; Joachim / Kreis, Guido, *Gottesbeweise,* Berlin [5]2016, 11. Heute sind spätestens seit Gödels Versuch einer Wiederbelebung des ontologischen Arguments (Bromand, Joachim, ebd., Teil V, 381 ff) Versuche an der Tagesordnung, auch das *Argument from Design* wieder aufleben zu lassen, meist in Verbindung mit Argumentationen basierend auf der Quantenphysik. Vgl. zum Ganzen Spitzer, Robert, *Proofs for the Existence of God, Part I*, in: International Philosophical Quarterly 2001, 162 ff.

[115] Bromand, Joachim, ebd., 13.

> (ii) There has been an infinite succession of changeable and dependent beings, produced one from another in an endless series, without any original cause at all." [116]

Letzteres ist aus seiner Sicht nicht möglich, da die unendliche Serie ihrerseits nicht ohne Grund existieren könne. Das so begründete ewige Wesen ist zwingend notwendig existent. Das Problem der Außenwelt ist mit der Existenz Gottes, der außer mir selbst existiert, gelöst. Aus dem Begriff der Notwendigkeit Gottes schließt er nun, dass die Materie selbst nicht notwendig ist. Die letzte entscheidende Frage, ob die Welt ewig sein könne, verneint er. Abschließend stellt Clarke zur Bestätigung seines Ergebnisses fest, dass auch Aristoteles und Platon von einem höheren, seit Ewigkeit bestehenden Wesen ausgegangen seien. Der eigentliche Existenzbeweis Gottes sei damit abgeschlossen. Die weiteren (neun) Schritte seiner *Demonstration* beziehen sich allesamt auf die Eigenschaften Gottes, die der Vernunft ersichtlich seien. Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass Clarke mit keinem Wort auf Cudworth´s Ausführungen in dessen *System* einging. Dieser hatte 1678 bereits den ontologischen Gottesbeweis von Descartes verworfen. Man könne keine Kenntnis von Dingen apriori haben, da diese nur in der Erfahrung erkennbar sind.[117]

(2) Das *Argument from Design* in englischer Sprache findet sich erstmals bei Henry More.[118] In Kapitel IX seiner *Antidote* fragte er nach dem Zweck unserer angeborenen Gottesvorstellung und zitierte dann Aristoteles mit der Aussage, die Natur mache nichts ohne einen Zweck. Dann verglich er die Seele des Menschen mit einer Schafherde, da beide den Zwecken ihres Herrn dienlich sein müssten.[119] Er präsentierte das teleologische Argument ausführlich in seinen *Divine Dialogues* in drei Schritten, nämlich (1) in der generellen Einführung des Arguments, (2) in der Präsentation eines Katalogs von Zeichen in der Natur, die das Argument stützen und (3) in der Abwägung seiner Gültigkeit unter den Gesichtspunkten des vorzufindenden Übels in der Welt einerseits und den vielfältigen Hinweisen auf Zwecke in der Natur andererseits.[120] Das *Argument*

---

[116] Die entscheidenden, teilweise nun folgenden Fundstellen in Clarkes Beweis sind: *Demonstration*, 6 ff, insbesondere 6, 10, 11, 12, 14, 15f.

[117] Cudworth, Ralph, *The true intellectual System of the Universe*, hg.v. Harrison, John, London 1845, 30. Dies erinnert zum einen an die Argumentation des Mönches Gaunilo gegen Anselms Gottesbeweis, zeigt aber schon den Ansatz, den Hume später in seiner *Fork* wählen wird.

[118] Sprague, Elmer, *Hume, Henry More and the Design Argument*, in: Hume Studies 1988, 306; Taliaferro, Charles, *Evidence and Faith*, Cambridge 2005, 17 ff.

[119] More, Henry, *Antidote*, Chapter IX.4. und 5.

[120] Sprague, Elmer, *Hume, Henry More and the Design Argument*, 306 ff. Er glaubt, bei Hume sprachliche Anleihen aus Mores Werk zu erkennen, vgl. 309 ff.

from Design war der zu Humes Zeiten verbreiteter vorkommende Gottesbeweis. Der kosmologische Beweis lieferte die gedankliche Grundstruktur für die erste Unterart dieses Arguments, das teleologische Argument. Hier suchte man nach Zeichen in der Natur, um den Zwecken des Schöpfergottes nachzuspüren. Die Betonung hierbei lag eindeutig auf der erfahrungsabhängigen Komponente der Naturbeobachtung, so dass er in dieser Veränderung zum *Argument from Design* zu zählen ist. Teleologie ist die Lehre von der Zielgerichtetheit natürlicher und menschlicher Wesen und Prozesse. Die Grundfrage ist hier immer, ob es diese Zielgerichtetheit in der Natur überhaupt gibt. Diese wurde in der Philosophiegeschichte durchaus unterschiedlich beantwortet.[121] Viele vorsokratische Naturphilosophen bemühten sich stets um Ursachenforschung und Erklärungen; teleologische Fragestellungen waren ihnen fremd. Erst mit Platon und Aristoteles zog die Teleologie als zentrales Element in die philosophischen Betrachtungen ein.[122] Bis zur frühen Neuzeit blieb sie unangefochten. Newton wechselt aber in den *Opticks* über das Problem des ersten Grundes zur Kausalität:

> „Such purposive elements within and between organisms could not have developed as a matter of choice on the past of the organisms themselves. Here, then, we have the argument to design.“[123]

MacLaurin schloss sich ihm an.[124] Zulässig bei der Suche nach Gott (und seinen Schöpfungszwecken) seien lediglich Beobachtungen und Experimente in der Natur, niemals Spekulationen, also auch keine über unerkennbare Zwecke des Schöpfergottes. Der teleologische Beweis geriet zu Humes Zeiten stark in den Hintergrund und ist daher auch kaum in den *Dialogues* angesprochen.[125] MacLaurins auf Kausalität ausgerichteter *Account* war hingegen Referenzwerk für Hume in seinen *Dialogues*.[126]

I.2.2.2. Fideistische Gegenströmungen; *True Religion*

Nach dem Erscheinen von Henry Dodwells (Junior) theologischer Schrift *Christianity not founded on Argument* (1742) war auch die Streitfrage, ob das

---

[121] Hierzu Löw, Reinhard, *Natur und Zweck*, in: Scheidewege 1984/85, 342 ff.

[122] Hurlbutt führt es bis auf Plato zurück. Vgl. Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument*, 99.

[123] Zitiert ebd., 9.

[124] MacLaurin, Colin, *Account*, 3. „To study nature is to search into his workmanship. “

[125] Interessanterweise feiert gerade in der modernen Theologie, die sich auch auf die Naturwissenschaft beruft, z.B. auf die Theorie des „Urknalls“ wieder der kosmologische Beweis seine Wiederkehr. Löw, Reinhard, *Natur und Zweck*, 344.

[126] Siehe Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument*, 42.

Christentum überhaupt etwas mit Vernunft zu tun hatte, unter den englischen Theologen und Philosophen entbrannt. Es gab eine Reihe von Verteidigungsschriften zugunsten der Rationalität des Glaubens, z.B. von George Benson,[127] John Leland,[128] Thomas Randolph[129] und William Dodwell.[130] Henry Dodwell (Junior) hingegen spricht in seiner Schrift dem christlichen Glauben die Vernunft als Grundlage vollständig ab. Die gläubigsten Menschen seien gerade die, die niemals eine einzige religiöse Frage der Vernunftprüfung unterzogen hätten.[131] Jede rationale Rechtfertigung der Religion, insbesondere der Gottesbeweis Clarkes, sei daher zum Scheitern verurteilt.[132] Schließlich sei es auch ein Beweis gegen die Rationalität des christlichen Glaubens, dass gerade die Kinder getauft und religiös erzogen würden.[133] Dodwell folgte mit seiner Schrift einer weniger bekannten Vorgängerschrift von William Law. Dieser wollte in Abgrenzung zu Herbert of Cherbury den Glauben stärken und griff die Vernunftreligion Herberts an. *Faith* allein ist für Henry Dodwell (Junior) Grundlage von Religion. Rationalität sei veränderlich, sie kann unsere (widerstrebenden) Neigungen nicht im Zaume halten, Christus selbst habe sich nie auf Rationalität, sondern stets nur auf Autorität berufen.[134]

Robert Spearman war eine weitere vernunftkritische Stimme aus den Zeiten Humes. Wäre die Vernunft der Weg zu Gott, hätte es niemals eine Offenbarung gegeben.[135] Er schloss aus allen Fehlschlägen der Vernunft und des Gefühls, dass es nur die Offenbarung sei, die zu Gott führe. Damit ist das alte Argument Tertullians wieder auf der Tagesordnung. Diese Überlegung führte Spearman dazu anzunehmen, dass im Gegensatz zur Annahme der Deisten zuerst die Offenbarung kam und nicht die Möglichkeit bestand, Gott mit der Vernunft zu erreichen. Spearman wollte konkret nachweisen (1), dass Newton nicht mit der behaupteten Sicherheit die Naturgesetze entdeckt hat, vielmehr die Gründe für

---

[127] Benson, George, *The Reasonableness of the Christian Religion as Delivered in the Scriptures*, London 1743.

[128] Leland, John, *Remarks*.

[129] Randolph, Thomas, The *Christian Faith, a Rational Assent*, *in Answer to a Pamphlet, entitled Christianity not founded on Argument*, Oxford 1744.

[130] Dodwell, William, *Two Sermons on the Nature, Procedure and Effects of a Rational Faith*, Oxford 1745.

[131] Leland, John, *View*, 239; Dodwell, William, *Two Sermons*, 7.

[132] Leland, John, ebd. 246; Dodwell, William, ebd., 81.

[133] Leland, John, ebd., 248 f.

[134] Dodwell, William, ebd., 9 f und 26 ff.

[135] Spearman, Robert, *An Enquiry after Philosophy and Theology tending to show when and whence Mankind came at the Knowledge of these two important Points*, Edinburgh 1755, 13.

Bewegung und den ersten Grund weiterhin rational nicht nachvollziehbar seien, (2), dass Newton nicht den in der Bibel berichteten Naturwundern widerspreche und (3), dass die materielle Welt nur Ausdruck der immateriellen sei, uns lediglich eine Idee gebe vom Wesen und der Existenz Gottes.[136] Vernunft sei bei jedem Individuum verschieden stark ausgeprägt und könne daher niemals Grundlage einer Religion sein. Ausdrücklich wendet er sich sowohl gegen Ansichten, die das Gefühl als Grundlage von Religion annehmen, als auch gegen rationale Gotteserkenntnis.[137] Spearmans Gedanken-führung kehrte die im 18. Jahrhundert vorzufindende allgemeine Auffassung, dass der Glaube etwas im Menschen Befindliches, aber Geringeres sei als die Vernunft und daher durch letztere ergänzt werden müsse, in Religionsfragen in ihr Gegenteil.[138]

True religion war, losgelöst von ihrer konfessionellen Inanspruchnahme, ebenfalls Tummelplatz des zeitgenössischen Meinungskampfes. Im 17. Jahrhundert begann mit einem posthum veröffentlichten privaten Schriftwechsel von Henry Scougal (1677) eine eher nach innen gewandte, d.h. nur die eigene Religion oder Konfession betrachtende Diskussion um die richtige Religion.[139] Scougal betrachtete sich eher als der Mahner an die eigenen Gemeindemitglieder, endlich die richtige Religionspraxis anstelle einer weltlichen Sichtweise anzunehmen. Zu Beginn unterteilt Scougal Religionsverständnisse in diejenigen, die sie in das Wissen platzieren, um orthodoxe Dogmen zu gewinnen, andere, die sie nur an Äußerlichkeiten, d.h. Riten festmachen, andere, die sie in Gefühlen verorten, um der Hitze dieser Gefühle dann freien Lauf zu lassen. Bis hierhin dürfte Hume zustimmen, denn sein Kampf gegen Rationaltheologie, Aberglauben und Enthusiasmus wurde hier bereits vorgezeichnet. Scougal weist als Ausweg die Nachfolge in Christus, um so dauerhaftes Lebensglück und Stabilität im Leben zu erreichen.[140] Stabilität ist nach hier vertretener Auffassung auch für Hume über *true philosophy* Bestandteil von *true religion* (vgl. unten III.3.2.2.).

---

[136] Ebd., 25 ff.

[137] Erstere wird vertreten von Shaftesbury, Wollaston und Hutcheson, zweitere von Clarke und Bischof Butler. Siehe hierzu Spearman, Robert, ebd., 308.

[138] Vgl. Mounce, H.O., *Hume´s Naturalism,* London 1999, 102.

[139] Scougal war wenige Jahre Professor in Aberdeen; ob Hume sein Werk kannte, kann nicht mit Gewissheit gesagt werden.

[140] Scougal, Henry, *The Life of God in the Soul of Man,* hgg.v. Nichols und Noyes, Boston 1868, 4 f und 7.

I.2.3. Der Streit über die Möglichkeit von Wundern

Die Frage der Glaubhaftigkeit von Wundern war seit Augustinus Bestandteil theologischer Diskussion.[141] Unangefochten blieben stets die biblischen Wunder. Sie dienten bis ins 18. Jahrhundert als Beleg der Wahrheit der christlichen Lehre.[142] Sie waren auch eine Spielart des Gottesbeweises. Das letzte grundlegende Werk in der Wunderfrage war zu Humes Zeiten das *System* von Cudworth, in dem er zwei Arten von Wundern beschrieb: Diejenigen, die von Geistern wie Teufeln, Hexen und Engeln ausgeführt würden, und solche, die ausschließlich Gott vorbehalten waren. Hierzu gehörten die Wunder Christi. Prüfstein letzterer ist nicht die Vernunft, sondern sind ausschließlich die Prophezeiungen, die sich mit Eintritt der Wunder erfüllten.[143] Diese Sichtweise sollte sich im 18. Jahrhundert ändern. Hatte doch Locke 1690 unwidersprochen festgestellt, „was immer Gott offenbarte, ist mit Sicherheit wahr. Dieses ist sicheres Fundament der Wahrheit. Aber ob er es offenbarte, muss die Vernunft entscheiden."[144] Vernunft sollte also über die Existenzmöglichkeit von Wundern entscheiden.[145] Hierbei bleibt unklar, wie Vernunft dies bewältigen soll. Thomas Sherlock hatte in *The Tryal of the Witnesses of the Resurrection* 1729 in diesem Sinne nachzuweisen versucht, dass Jesus wirklich auferstanden war und als Grundlage hierfür die Zeugenaussagen der Apostel genommen.[146] Thomas Woolston widersprach dem. Er ließ offen, ob die Auferstehung real stattgefunden habe, interpretierte sie aber allegorisch.[147] Später verneinte er in den *Discourses on the Miracles of our Saviour* die Auferstehung als reales Ereignis. Das gesamte Geschehen sei eine Allegorie der mystischen, nicht realen Auferstehung Christi aus dem Grab der (Heiligen) Schrift - also des Alten Testaments.[148]
Unabhängig von diesem Disput stellte sich bereits die generelle Frage, ob Abweichungen vom Naturverlauf überhaupt möglich seien. Newton und seine Nachfolger akzeptierten allein die biblischen Wunder, auch wenn diese gegen

---

[141] Siehe Brose, Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume,* 226.
[142] So, De Cruz, Helen / Smend, Johan de, *A Natural History of Natural Religion*, Cambridge 2015, 157.
[143] Cudworth, Ralph, *System*, 18.
[144] ECHU, 4.Buch, Kapitel XVIII, 8.
[145] So, Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, 143.
[146] Ebd., 145.
[147] Siehe Trapnell, W.H., *Who Thomas Woolston was*, in: British Journal for 18th Century 1988, 145.
[148] Siehe Trapnell, W.H., *What Thomas Woolston wrote*, 24.

Naturgesetze verstießen.[149] Die Berufung auf die menschliche Vernunft zur Bewertung von Wundern wurde zwar aus kirchlichen Kreisen kritisiert, doch war die Entwicklung, Wunder nur restriktiv zuzulassen, auch unter dem Druck deistischer Argumentationen nicht aufzuhalten.[150] Verstärkt wurde dieser argumentative Spagat auch durch viele protestantische Kirchen, die in ihrem Konfessionsstreit mit den Katholiken die Möglichkeit nachbiblischer Wunder verneinten. So musste die Möglichkeit von Wundern für biblische Zeiten aus Offenbarungsgründen aufrechterhalten werden, für nachbiblische aus Vernunftgründen verneint werden. Dies gab Kirchenkritikern die Gelegenheit, die Grenzen der Zulässigkeit von Wundern zu verwischen.[151] Leland verglich die Situation seiner Zeit zu Recht mit derjenigen der frühen Christen, die rationale Argumente gegen heidnische Philosophen einsetzten, gleichwohl die biblischen Wunder verteidigten.[152] Vor diesem Hintergrund schrieb Hume *Of Miracles*.

[149] Newton behauptet konsequenterweise die Notwendigkeit Gottes, die Naturgesetze „von Zeit zu Zeit“ ohnehin ändern zu müssen. Vgl. auch hierzu Westfall, Richard, *Science and Religion in seventeenth century England,* 5.

[150] Baxter, Richard, *The Arrogancy of Reason against Divine Revelation*, London 1655.

[151] Siehe Fieser, James, *Introduction* zu *Early Responses to Hume´s Writings on Religion,* V, King´s Linn 2001, xvi.

[152] Leland, John, *View*, 113.

Kapitel II: Destruktion und Religionskritik: „Der skeptische Hume“

Humes Religionsphilosophie ist, was seinen kritischen, d.h. skeptischen Teil anbelangt, im *Treatise* und der *Enquiry* vorgezeichnet. Sie sind der Allgemeine Teil seiner Philosophie, auf die auch die Besonderen Teile, die Morallehre, die Politiklehre und natürlich auch seine Religionsphilosophie aufbauen. Ähnlich Newton für die Naturphilosophie hat Hume die Basis seiner *Science of Man* auf möglichst wenige Prinzipien gestellt.[1] Voraussetzung für seine Religionskritik sind hauptsächlich seine Perzeptionslehre (*Copy Principle* und *Hume´s Fork*), sein Kausalitätsverständnis und sein Verständnis von *true philosophy*. Für seine Offenbarungskritik entscheidend ist seine Wahrscheinlichkeitslehre. Diese Elemente genügen Hume, um *natural theology* und die Offenbarungsreligion zu destruieren (II.1.). Damit ist der „skeptische Hume“ vorgestellt. Da dies der einzige Hume ist, den seine Zeitgenossen erkannten, genügt diese Vorstellung auch, die Kritik und die Anfeindungen seiner Person zu verstehen und damit seine Rolle in seiner Zeit nachzuvollziehen (II.2.). Dies sind die Themen dieses Kapitels.

II.1. Humes doppelte Religionskritik

II.1.1.Struktur und Zielrichtung von Humes religionsphilosophischen Hauptwerken

Hatte Hume noch bei der Veröffentlichung seines *Treatise* religionsphilosophische Themen bewusst ausgeklammert, so veröffentlichte er mit den Kapiteln X und XI seiner *Enquiry* erstmals explizit religionskritische Stücke. In *Of Miracles* lehnte er die Offenbarungsreligion ab, in *Of a Providence and Future State* wandte er sich erstmals gegen die Möglichkeit von Rationaltheologie, bestritt aber ausdrücklich nicht die Existenz Gottes.[2] Letztgenanntes ist Thema seiner *Dialogues*. Die Frage nach den psychologischen Grundlagen von Religion in der Natur des Menschen ist ein weiteres, in der *Natural History* behandeltes religions-philosophisches Thema. Aufgrund ihrer Bedeutung für Humes Religionsphilosophie werden beide Werke vorab vorgestellt.

---

[1] Ausführungen bei Noxon, James, *Hume´s Philosophical Development*, 121.

[2] EHU XI.11.

II.1.1.1. Die *Natural History of Religion*

Die *Natural History* ist das bedeutendste religionsphilosophische Werk Humes. In ihr wird Religion erstmals systematisch und mit wissenschaftlichen Ansprüchen psychologisch erklärt. Insofern ist es ein positiv religionsphilosophisches Werk und nicht, wie *Of Miracles* oder (mit einer wichtigen Einschränkung) die *Dialogues*, hauptsächlich religionskritisch. Um Zielrichtung und Stellung innerhalb von Humes Religionsphilosophie richtig einzuordnen ist hier zunächst (1) auf die zeitgenössische Stellung des Werkes einzugehen, danach (2) dessen wissenschaftliche Zielrichtung zu erörtern, um (3) es von dem zweiten Hauptwerk, den *Dialogues* abzugrenzen. Inhaltlich wird die *Natural History* erst in Kapitel III erörtert, denn sie ist das Herzstück von Humes Religionsphilosophie, besser: seiner Religionspsychologie.

(1)
(a) Das 18. Jahrhundert war - dies ist prägend auch für Humes *Natural History of Religion* - das Jahrhundert der *natural histories* in Großbritannien, aber auch z.B. in Frankreich.[3] *Natural histories* waren zu Zeiten Humes durchaus gebräuchlich. Einer der ersten Verfasser einer solchen *natural history* war John Ray (1627-1705), der u.a. zur Naturkunde von Tieren und Pflanzen, aber auch zur natürlichen Theologie sein Standardwerk veröffentlichte: *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation in Two Parts*, 1691. Das Werk wurde in sieben Auflagen (letzte Auflage: 1717) über seinen Tod hinaus herausgebracht. Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) veröffentlichte von 1749-1788 insgesamt 36 Bände seiner *Histoire naturelle*. Ursprünglich wollte er die gesamte Naturphilosophie erfassen, musste sich dann jedoch auf Tiere und Mineralien beschränken. Dieses Werk wurde europaweit gelesen.[4] Ähnlich vorgegangen waren auch z.B. de Fontenelle mit seinem Werk *Histoires des oracles* (1728) und de Brosses mit dem *Du culte des dieux fétiches* (1760).[5]

Natural histories waren naturphilosophische Abhandlungen und mussten im Sinne Humes auf die Moralphilosophie übertragen werden. Dies tat nicht nur Hume, sondern prinzipiell (fast) alle Philosophen der schottischen Aufklärung -

[3] Vorläufer dieser *natural histories* war im Mittelalter das *Opus Maius* Teil I von Roger Bacon; dieses Werk hatte jedoch im Mittelalter wenig Einfluss gewonnen.
[4] Die ersten Bände wurden von der theologischen Fakultät der Sorbonne verurteilt.
[5] Hierzu De Cruz, Helen, *The Relevance of Hume´s Natural History of Religion for Cognitive Science of Religion*, in: Res Philosophica 2015, 655.

Adam Smith, Thomas Reid, Adam Ferguson.[6] Auch Lord Kames *Sketches of Man* (1774) sind in diesem Zusammenhang zu nennen.

Erste Abhandlungen dieser Art zu religiösen Fragen erschienen in Großbritannien zur Jahrhundertwende vom 17. zum 18. Jahrhundert. Es waren vor Hume vor allem Robert Howard (*History of Religion*, 1690) und John Trenchard mit seiner *Natural History of Superstition* (1709), die diesen Schritt wagten - beide aber noch unerschütterlich auf orthodoxem christlichem Glauben fußend.[7]

Howard beschäftigte sich ausschließlich mit dem Thema des religiösen Aberglaubens. Er führte aus, wie von Beginn an die Priester die Gläubigen in blinden Gehorsam zwangen. Als Mittel nutzten sie religiöse Praktiken, wie das Anbeten von Reliquien jeglicher Art, die Verehrung der Heiligen und andere Rituale. Dies alles diente der lebenslangen Wirkung ihrer Lehren auf die Gefühle der Gläubigen. Konkrete geschichtliche Ereignisse finden sich in dieser *natural history* eher weniger; es sind vielmehr religiös und philosophisch geprägte Theorien, die vor dem Hintergrund der Kirchengeschichte ausgeführt werden. Trenchards Buch ist daher das für uns interessantere, da es die erste *natural history* war, die mit religiösen Daten (besser: Beobachtungen) auf den Buchmarkt kam.[8] Trenchard ging Hume auch insoweit voran, dass er unterschied zwischen der Begründung und dem Ursprung der Religion. Sein Vorgehen ähnelte der Methodik Humes insoweit, als dass jener im Unterschied zu Howard bereits eine Wende zum Subjektiven vollzog.[9] Man kann sagen, dass er erste psychologische Überlegungen in der neuzeitlichen Geschichte der Religion anstellte.[10] Trenchard beschränkte sich aber auf eine *natural history* des Aberglaubens. Er wollte nicht die Religion als solche untersuchen; vielmehr stützte er sich in seiner Abhandlung auf die Offenbarung und fundierte seine psychologischen Ausführungen zum Aberglauben mit der nicht hinterfragten traditionell christlichen Lehre. Er sieht den Aberglauben begründet im Betrug der Gläubigen durch die Priester und in unserer Phantasie, unsere Gedanken für Realität zu halten.[11] Einige erhitzte

---

[6] Siehe Bell, Martin, *The Natural History of Religion*, in: Rivista di Storia della Filosofia 2007, 390.

[7] Seine *Natural History* wurde bereits 1796 ins Deutsche übersetzt; hierzu Brose, Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume*, 300.

[8] So, Malherbe, Michel, *Hume´s Natural History of Religion*, in: Hume Studies 1995, 261.

[9] Hierzu Kreimendahl, Lothar, *Die Kirche ist mir ein Greuel*, Würzburg 2012, 60 f.

[10] Außen vor bleiben soll hier Hobbes, der bereits von *unknown causes* sprach, die verkörperlicht und vergöttlicht würden, Hobbes, Thomas, *Leviathan*, hg.v. MacPherson, C.R., London 1985, Teil XII. Ausführlicher hierzu Thomsen, Anton, *David Hume´s Natural History of Religion*, in: The Monist 1909, 279.

[11] Trenchard, John, *The Natural History of Superstition,* London 1709, 8 ff, 11.

Eiferer führten so ganze Völker ins Verderben und "plötzlich ist die halbe Welt in Aufruhr."[12] Auch unser Unwissen ist ein wesentlicher Faktor des Aberglaubens.[13] Nicht überraschend, aber in deutlicher Parallele zu Hume, kam Trenchard zu der Auffassung, dass die von ihm in Gegensatz zum Aberglauben gestellte *true religion*, d.h. die wahre christliche Religion, nur von einigen wenigen erkannt und praktiziert werden könne, denn „the Frauds and Follies [..] have so far prevailed over genuine Christianity, that the Righteous and Faithful are but like the Gold of Earth."[14] Heiden und Katholiken schloss er per definitionem aus. Aber auch ein großer Teil der Protestanten erfüllte nach seiner Auffassung das Kriterium des Abergläubischen. Für Trenchard stand fest: Eher glaubt der Mensch an ein Wunder als dass er Betrug erkennt.[15] Dies erinnert an Hume, ist aber vor dem geschilderten christlichen Hintergrund Trenchards völlig anders zu verstehen. Hume wurde jedoch ohne Zweifel von Trenchard beeinflusst, wenngleich er völlig andere Ergebnisse erzielte.[16]

(b) Ausgehend von der Ästhetik kam auch in der Moralphilosophie dem Gefühl eine immer stärkere Rolle zu Lasten rationaler Erklärungen zu.[17] Manche wollten ein erstklassiges Kriterium im persönlichen Gefühl, oder *sentiment*, finden, in Analogie zur Schönheit, oder im Geschmack. Könnte es auch in der Religion sein, dass Geschmack, persönliche Erfahrung und daraus folgende Urteile höchste und dauerhafte Kriterien sind? Oder gibt es Regeln für Geschmack? In der Ästhetik behauptete man spätestens mit Shaftesbury in verbreiteten Kreisen Großbritanniens die unmittelbare, unreflektierte Rezeptivität des menschlichen Gemüts für die naturgegebene Harmonie, Symmetrie und Proportionen der Dinge.[18] Scharf distanzierte sich 30 Jahre später auch Hutcheson, der unmittelbare Vorgänger und Zeitgenosse Humes, von falschen Folgerungen aus Lockes Theorien, mit deren Hilfe man glaubte, das ästhetische Urteil auf Nützlichkeitserwägungen, Gewohnheit oder Erziehung zurückführen zu können.

---

[12] Ebd., 28.
[13] Ebd., 34 und 48.
[14] Ebd., 9.
[15] Ebd., 35.
[16] Harris, James A., *Hume*, 291: Hume vertritt nicht die Priesterbetrugstheorie, sondern sieht den Grund des Aberglaubens allein in der menschlichen Natur (Psyche).
[17] So auch bei Hume, vgl. EPM 173.
[18] So Schäfer, Alfred, *David Hume,* 44. Ebd., 40 gibt er ein Zitat aus *Advice to an Author* unter der Leitthese: „Harmony is harmony by nature."

> "Had we no natural sense of beauty from uniformity, custom alone could never have made us imagine any beauty."[19]

In Frankreich argumentierte Claude Perrault in seiner 1673 veröffentlichen Übersetzung von Vitruvius - von der Hume eine Kopie hatte - und in seinem späteren Werk *Ordonnances*, dass „es unmöglich sei, eine andere Ursache als Gewohnheit für die Freude zu finden, die Menschen bei der Ansicht von Säulenproportionen empfänden." Die Debatte innerhalb der Ästhetik führte zu einer Vielzahl von Abhandlungen zum sog. *standard of taste*, aber auch zu religions-philosophisch intendierten Stücken in der Literatur. Ziel war (verstärkt) eine emotionale Gegenbewegung zu der kalten, rationalistischen Lesart des Deismus und auch der offiziellen Kirche(n) in Großbritannien.[20] Beispielhaft genannt seien hier zwei Werke, die wegen ihrer großen Verbreitung in einschlägigen, philosophisch interessierten Kreisen auch Hume gekannt haben dürfte:

Das erste ist ein Diskurs über die Liebe Gottes mit einer interessanten Betrachtung der zeitgenössischen Lage der Religion von Isaac Watts (1674-1748).[21] Watts kommt über viele Seiten immer wieder darauf zu sprechen, dass konstituierend für Religion immer das Gefühl sei. Seine Kernbotschaft drückt er wie folgt aus:

> „Notions of religion in the understanding without any touch upon the passions have been compared to the stars in a winter midnight, bright and shining, but very cold."[22]

Es ist der Einfluss der Religion auf das Gefühl, der den echten Christen in diesen Kreisen von einem bloßen Theologieprofessor unterschied. Diese ästhetisch geprägte Diskussion ist auf keinen Fall zu verwechseln mit einer gleichsam pietistisch-geprägten religiösen Debatte von protestantischen Geistlichen, die sich der wörtlichen Auslegung der Bibel widmeten. Denn die hier geschilderte Diskussion fand zwar unter Christen, aber nicht unter Berufung auf irgendeine Offenbarung statt, vielmehr auf rein philosophischer, ggf. psychologischer Ebene. Bei Watts kündigt sich eine Verselbständigung der Gefühle als genuin religiös an. Ein weiterer Vertreter dieser Richtung war Philip Doddridge.

---

[19] Hutcheson, Francis, *An Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, hg.v. Kivy, Peter, Den Haag 1973, 86.

[20] Hierzu Osthövener, Claus Dieter, *Affectionate Religion*, in: *Theologie der Gefühle*, hgg.v. Barth, Roderich / Zarnow, Christopher, Berlin/Boston 2015, 81 ff.

[21] Watts, Isaac, *Discourses of the Love of God and its Influence on the Passions with the Discovery of the right Use and Abuse of them in Matters of Religion*, London 1798, insbesondere Discourses III-V.

[22] Ebd. 69 f.

Weitaus aufschlussreicher, weil den Übergang der Diskussion von der Ästhetik in die Religion als Kernthema aufgreifend, ist ein Literaturstück (*A Dialogue on Taste*) von Allen Ramsay, einem Freund Humes, aus dem Jahre 1761. Die Ausgangsfrage war die nach der Gemeinsamkeit von Religion und Trinken, insbesondere ob beide gleicher Natur seien. In gewisser Weise erscheinen sie ähnlich. Beide betreffen eine persönliche Angelegenheit, persönlichen Vorteil und sind Objekt des Geschmacks und der persönlichen Meinung. Religion in diesem Zusammenhang kann niemals die Moral, wohl aber Rituale und Spekulation betreffen.[23] Auszüge dieses Stückes seien hier zitiert, da sie später in der Abhandlung Humes parallelisiert werden können. Das Stück ist ein Dialog hauptsächlich zwischen Lord Modish und Colonel Freeman, unterbrochen durch Beiträge von Lady Harrison.[24]

Mo.: „So, then you reckon religion and drinking to be of the same nature. …."

Fr.: „I don´t pretend, my Lord, that the parallel will hold in every respect; but with regard to the subject of our present conversation they are certainly very much akin: being both matters of private concern and advantage only; and, of course, the objects only of taste and private opinion."

Religion wird anschließend eingeschränkt auf das Feld innerer oder äußerer Kontemplation Gottes, Trinken lediglich als Genussmittel, nicht als Lebensmittel. Im Folgenden scheidet die Vernunft in Ästhetik und Religion aus.

Fr: „I know, my Lord, that there have been much unfortunate pains employed, by many authors from Plato down to Sir Harry Beaumont, in order to confound the objects of judgment with those of taste and feeling; than which nothing can be more vulgar and unphilosophical."

Mo.: „In the way you have stated the affair there can be no difficulty, and the maxim, that there is no disputing of tastes, is one of those that are the most universally received."

Lady H.: „Then you think it is all fancy, and that there is nothing real in beauty."

Fr.: „I have, Madam, too much reason to believe that there is something real in its effects, if you will accept of that as answer. We have only to ask ourselves, what is beauty?"

Mo.: „A good taste in architecture?"

Fr.: „It is one of those tastes that custom, a second nature, has bestowed upon us; and it is so much mere taste that it can never, with any propriety, become a matter of dispute or comparison."

---

[23] Ausführlich hierzu Jones, Peter, *Hume on Context, Sentiment and Testimony on Religion*, in: *Religion and Hume´s Legacy*, hgg.v. Zephania, Dewis / Tessin, Timothy, London/New York 1999, 259.

[24] Ramsay, Allan, *Dialogue on Taste,* London ^{2}1761, 8-34.

Mo.: „How then came the present fashion or architecture to be so universally embraced?"
Fr.: „Its universality, my Lord, does not extend beyond Christendom."

Dieser Dialog zeigt verblüffende Ähnlichkeiten mit Humes Thesen im *Treatise* und mit den *natural beliefs*. Hat man das Gefühl als entscheidendes Kriterium in Ästhetik und Religion behauptet, stellen sich zwei Fragen, die sich auch in Humes Epistemologie und Religionsphilosophie zentral stellen werden: Verlassen wir die Vernunft als Boden unserer Überzeugungen, werden wir das Problem der Subjektivität haben. Dieses ist lösbar über Gewohnheiten und Erziehung, auch über kulturelle Prägungen, die allein uns in Fragen der Ästhetik kommunikationsfähig halten. Diese Kriterien sind es nun, die die bisherige zentrale Rolle der Vernunft übernehmen (müssen). Das zweite Problem ist es, dass die Universalität eben dieser Kriterien nicht gegeben ist. Dies betrifft sowohl die Ästhetik wie auch die Religion, so dass in beiden Bereichen keine universellen Gültigkeiten und damit Wahrheiten mehr vorhanden sind. In der Religion wird Hume differenzierter vorgehen.

(2)
Wenden wir uns nun Humes wissenschaftlicher Zielrichtung in der *Natural History* zu. Interessanterweise definiert er sein Projekt einer *natural history* selbst nicht, so dass uns nur übrigbleibt, ihm zugeschriebene Klassifizierungen auf sie anzuwenden.[25] Wissenschafts-theoretisch ist der Begriff *natural history* in verschiedener Weise verstehbar.

(a) Zunächst einmal kann die *natural history* als Gegensatz zu einer (theologisch möglichen) *supernatural history* gesehen werden. Dieses Projekt, losgelöst von biblischer Grundlage eine Geschichte der Religion zu schreiben, verfolgte auch Lord Kames mit seinen *Sketches of the History of Man*.[26] Betont wird bei dieser Interpretation der *natural history*, dass es auch und gerade auf dem Gebiet der Religion ausschließlich darauf ankommt, Aussagen nur zu empirisch belegbaren Tatsachen zu treffen. In diesem Sinne ist auch Humes *Natural History* sicherlich zu verstehen.

(b) Die Bezeichnung wird auch historisch verstanden.[27] Diese Auffassung legt starken Wert auf die Darstellung der historischen Prozesse der Auffassungen von

[25] So, Cabrera, A. Badia, *Hume´s Reflection on Religion,* Dordrecht/Boston/London 2001, 66.
[26] Vgl. Malherbe, Michel, *Hume´s Natural History of Religion*, 259.
[27] Ebd., 257.

natürlicher Religion, hat also eher einen sozialen Schwerpunkt. Auch hierzu finden sich Beispiele bei Hume.

(c) Die dritte, von Dugald Stewart begründete, wird die mutmaßende Darstellung genannt, da die Geschichte der Religion retrospektiv aufgrund allgemeiner, „ewig geltender" Auffassungen von der Natur des Menschen nachträglich geschrieben wird - ohne historisch gültige Belege. Stewart nennt diese Art von *natural history* daher die rein theoretische.[28] Fogelin nennt dieses Verfahren auch ein „Schreiben in der Perspektive". Er nimmt an, dass Hume es mit seiner Methodik darauf anlegt, Perspektivenwechsel vorzunehmen, statt Beweisgänge nachzuvollziehen.[29]

Nach hier vertretener Auffassung ist es überwiegend angezeigt, Humes *Natural History* in letzterem Sinne zu verstehen. Unter dem Anschein einer historischen Darstellung trägt Hume in seiner *Natural History* hauptsächlich verallgemeinerte Erfahrungen heute beobachtbaren Verhaltens von Menschen vor, um hieraus auf aus der menschlichen Natur folgende historische Ereignisse zu mutmaßen, ohne diese mit Fakten belegen zu können. Klassisches Beispiel ist seine Polytheismus-These. Hume erklärt diese Religionsform zur Urreligion aller Menschen, ohne einen einzigen historischen Beleg vorzulegen. Natürlich belegt er seine Behauptung durch die Darstellung der antiken, heidnischen Religionen und durch das Antreffen dieser Religionsform in zeitgenössischen, primitiven Gesellschaften. Die zu belegende Tatsache ist es aber nicht, dass in antiken oder vorantiken Gesellschaften diese Religionsform nachgewiesen werden kann, sondern die - von ihm nicht belegte - Tatsache, dass es die erste Religionsform des Menschen war. Hume kommt es offensichtlich nicht auf den historischen Vorgang an, sondern auf den später dazustellenden Vorgang in der menschlichen Psyche. Daher ist die *Natural History*, wenn sie denn einer Einzelwissenschaft zuzuordnen wäre, eine psychologische Abhandlung.[30]
Später war es vor allem Ludwig Feuerbach, der in ähnlicher Weise seine Religionsphilosophie begründete. Anders als bei Feuerbach dient Humes *Natural History* aber keinesfalls der Ablehnung von Religion.[31] Insofern verstand Feuerbach den menschlichen Hang zu anthropomorphisieren anders.[32] Viele

[28] Ebd., 256; Bell, Martin, *The Natural History of Religion*, 389.
[29] Fogelin, Robert J., *Hume´s Presence in the Dialogues concerning Natural Religion*, Oxford 2017, 401 ff.
[30] Wie hier Goodnick, Elisabeth E., *The Role of Naturalistic Explanation in Hume´s Critique of Religious Belief,* Michigan 2010, 9.
[31] So zu Unrecht ebd., 172.
[32] Auch Goodnick begeht m.E. in ihrer Hume-Auslegung diesen Fehler, vgl. ebd., 162.

Thesen, die Hume (und Feuerbach) aufstellte(n), wurden in der anthropologischen, ethnologischen, völkerpsychologischen und religionswissenschaftlichen Spezialforschung des 19. und 20. Jahrhunderts bestätigt.[33]
Die *Natural History* ist kein historisches Projekt, wie dies Humes *History of England* war. Im letzteren Werk legte Hume weitaus größeren Wert darauf, historische Quellen zu nutzen - und sie waren auch vorhanden. Es gibt in der *Natural History* nur sehr wenige empirische, d.h. historische Daten.[34] Daher wird sie auch häufiger nicht als *Natural History*, sondern als reine philosophische Abhandlung angesehen. Sie wurde sogar als Beispiel einer *armchair reasoning* bezeichnet,[35] da sie anekdotisch sei, nicht aber wissenschaftlich. Dies ist nach hier vertretener Auffassung nicht richtig. Die *Natural History* tritt mit dem Anspruch und vor dem Hintergrund der menschlichen Geschichte an, das religiöse Phänomen (auch für die Zukunft) zu erklären. Sie ist mehr als Religionsphilosophie. Hume glaubte in erster Linie, dass religiöser Glaube erklärt werden kann vor dem jeweiligen sozialen und psychologischen Hintergrund.[36] So können als historisch bezeichnete Abhandlungen wie Humes *Natural History* frei zwischen theoretischen Ausführungen, historischen Einordnungen und methodischen Verallgemeinerungen aus der *Science of Man* schwanken. Denn damit wird beim Leser ein reflektierender Prozess hervorgerufen, der mit dem Anliegen und der wissenschaftlichen Methode, hier beruhend auf Introspektion, vereinbar ist. Daher wusste auch Hume selbst, dass die *Natural History* nicht geeignet war, Wahrheit nachprüfbar vorzutragen. Dies zeigt allein der letzte Satz der *Natural History*, die das ganze Unterfangen schon in diesem Sinne abschloss: „Das Ganze ist ein unerklärliches Rätsel. Zweifel, Unsicherheit und Spannung sind einziges Ergebnis unserer genauen Untersuchung dieses Subjekt betreffend."[37] Hume ist spekulativer Historiker, d.h. manche seiner Feststellungen sind empirisch nachweisbar, viele aber auch nicht. Er kann eben nicht empirisch die Psyche der ersten Menschen nachempfinden. Flew stellt vor diesem Hintergrund fest, dass Humes historische Projekte davon ausgehen, dass in der Gegenwart präsente Daten, die auch in der Vergangenheit gefunden werden können, ausreichen, um in der Vergangenheit liegende unbekannte Daten als gleichartig bzw. vergleichbar anzunehmen.[38] Humes *Natural History* ist eine

[33] Hierzu Metz, Rudolf, *David Hume,* 333.
[34] So auch Bailey, Alan, *Hume´s Critique of Religion: Sick Men´s Dreams*, Dordrecht 2014, 168.
[35] Siehe Cabrera, A. Badia, *Hume´s Reflection on Religion*, 59.
[36] Hierzu Jones, Peter, *Hume on Context, Sentiment and Testimony on Religion*, 265.
[37] NHR XV.12. Zum Ganzen de Cruz, Helen, *The Relevance of Hume´s Natural History*, 654.
[38] Flew, Antony, *David Hume, Philosopher of Moral Science*, Oxford 1986, 54.

Mischung aus philosophisch-historischer, psychologischer und im Sinne Stewarts mutmaßender Darstellung.

(3)
Überwiegend wird die Abgrenzung zwischen Humes religionsphilosophischen Hauptwerken, der *Natural History* und den *Dialogues*, durch Betrachtung des Eingangssatzes der *Natural History* vorgenommen.[39] Hiernach betrifft die erste Frage, nach der Grundlage von Religion in der Vernunft, die *Dialogues*, die zweite, nach der Grundlage in der menschlichen Natur, die *Natural History*. Beides ist nicht falsch, aber auch nicht vollständig. So behandelt Hume in den *Dialogues* sehr ausführlich die Frage, ob rationale (d.h. natürliche) Theologie möglich sei. Und in der *Natural History* liegt das (beinahe) ausschließliche Augenmerk des Autors auf der Frage, inwieweit es die menschliche Psyche, d.h. seine Natur ist, die religiöse Fragen erschafft oder aufgreift. Hierzu gehören auch Fragen der religiösen Erziehung und des kulturellen religiösen Umfelds. Aber es sind die *Dialogues*, die mit der Frage der richtigen religiösen Erziehung beginnen, ein Thema das grundsätzlich eher der *Natural History* zuzuordnen wäre - folgte man der oben genannten gängigen Unterteilung.[40] Denn die Erziehung ist keine Vernunftfrage, sondern eine Frage der sozialen und gesellschaftlichen Gegebenheiten, die ihrerseits der menschlichen Natur entstammen. Gleiches gilt für die Diskussion des Themas eines *feeling of design*.[41] Dies zeigt, dass die *Dialogues* sich nicht ausschließlich mit der ersten Frage, der Gründung von Religion in der Vernunft, beschäftigen, sondern in einigen Passagen hinausweisen auf die zweite Frage, die nach den Wurzeln der Religion in der menschlichen Natur - das Thema der *Natural History*. Eine saubere Trennung der Zuständigkeit beider Werke ist - trotz Zuerkennung unterschiedlicher Schwerpunkte - somit nicht möglich.

II.1.1.2. Die *Dialogues concerning Natural Religion*

Die *Dialogues* weisen - gewollt - Ähnlichkeiten mit einem Werk von Humes antikem Lieblingsautor Cicero auf, nämlich *De natura deorum*. Auch diese sind in Dialogform geschrieben; auch dort verbarg Cicero seine persönliche Meinung hinter den skeptischen und dogmatischen Protagonisten des Stückes.

---

[39] NHR I.1. Bereits in den *Early Memoranda* deutet Hume diese doppelte Fragestellung an. Mit Nachweisen für diese Abgrenzung anhand des Eingangssatzes, vgl. Kreimendahl, Lothar, *Die Kirche ist mir ein Greuel*, 59.
[40] DNR I.2.
[41] DNR XII.2. und DNR X.1.

Die zentrale Aussage der *Dialogues* geht nicht auf Hume zurück. Bereits Bolingbroke griff eine Annahme Hobbes´ auf, der seinerzeit von Cudworth deshalb für atheistisch gehalten wurde, weil er schrieb, dass Gott nur „something analogous" zum Menschen ist.[42] Bolingbroke widersprach Cudworth; für ihn wollte Hobbes Gottes Intelligenz nicht nur im Grad, sondern auch in der Art von der der Menschen unterscheiden. Dies sei kein Atheismus. Hume kannte die Werke Bolingbrokes sehr gut.[43] Weder Bolingbroke noch Hume beschrieben die Intelligenz Gottes. Bolingbroke sprach von „remote connection", Hume von „remote analogy."[44] Hume fühlte sich somit wohl auch in der Nachfolge der Gedanken Bolingbrokes, als er die *Dialogues* schrieb. Neu ist allerdings, und das macht die dauerhafte Bedeutung der *Dialogues* aus, dass Hume in ihm ein vollständiges, und, wie ich meine, endgültiges Urteil über die Rationaltheologie gelingt. Damit erfüllt er den sich selbst gestellten Auftrag aus der *Natural History „*to find the foundation of religion in reason."[45]

Die *Dialogues* beschäftigen sich mit der Grundlegung, d.h. Zurückweisung der Gegründetheit der Religion in der Vernunft. Ergebnis wird die Grundlegung der Religion in den menschlichen Gefühlen in Teil XII sein. Hatte noch Butler mit seiner *Analogy* versucht, die offensichtliche Unmöglichkeit eines rationalen Gottesbeweises durch Verlagerung der Beweisführung auf die Wahrscheinlichkeitsebene wettzumachen, so weist Hume in den *Dialogues* diese Möglichkeit zurück. Philo zeigt, dass der Beweis der Existenz Gottes ins Nichts der Theologie führt. Der Skeptiker kann die Existenz Gottes ebenso wenig widerlegen, wie der Theist sie beweisen kann. Teil XII zeigt, dass wir immer, wenn wir uns, gezwungen von unserer Natur, mit Religion beschäftigen, in derselben Situation sind wie Theologen mit schlechten Argumenten.[46]
Vor Darstellung der fünf in der bisherigen Forschung üblichen Auslegungsarten der *Dialogues* ist zweierlei vorauszuschicken, nämlich erstens, dass alle fünf davon ausgehen, dass Hume mit den *Dialogues* den rationalen Gottesbeweis aposteriori, also das *Argument from Design*, auch in seiner Wahrscheinlichkeitsform, widerlegt hat. Dass dies auch für den in den *Dialogues* zurückgewiesenen

---

[42] *Leviathan*, Kapitel XXXI.
[43] So Mori, Gianluca, *Hume, Bolingbroke and Voltaire: Dialogues concerning Natural Religion, Part XII*, in: Etica & Politica 2018, 334 f: Dies gilt auch hinsichtlich der Umstände ihrer Veröffentlichung, insbesondere für die Folgen in Bezug auf seinen Verleger; Hume kam in der Frage der posthumen Veröffentlichung der *Dialogues* hierauf zu sprechen.
[44] Zum Ganzen ebd., 332 ff.
[45] Vgl. NHR.*Intro*.1.
[46] So Penelhum, Terence, *Hume*, London 1975, 200.

Beweis apriori gilt, wird von einer Minderheit, deren Meinung hier nicht geteilt werden wird, bestritten. Für die überwiegend vertretene, hier geteilte Auffassung, ist mit den *Dialogues* die Rationaltheologie damit ihrer Grundlagen beraubt.[47] Zweitens geht es in den *Dialogues* auch um religiöse Erziehung (des Pamphilus).[48] Die *Dialogues* sind somit auch ein pädagogisches Werk.

(1) Es gibt mindestens fünf Auslegungen der *Dialogues*, die sich nach dem jeweils Hume in Sachen Religion zugeschriebenen Standpunkt unterscheiden.[49]

a) Den historischen Anfang macht die atheistische Auslegung. Diese Auffassung berücksichtigt nur den skeptischen Hume. Sie ist daher Allgemeingut vor Kemp Smiths Aufsätzen, wird aber auch heute noch prominent vertreten (Russell). Die atheistische Auslegung bestreitet insbesondere die Möglichkeit des (später ausführlich zu behandelnden) irregulären Arguments (künftig: *irregular argument*) aus Teil XII, Gott zu erreichen.

b) Die zweite, hier ebenfalls abzulehnende Auslegung, die den *Dialogues* einen sog. Minimaldeismus zuschreibt, geht davon aus, dass Hume offensichtlich das Christentum in Form seiner *natural theology* widerlegen wollte, darüber hinaus aber auch den auf Anthropomorphismen beruhenden Theismus. Diese Auffassung übersieht jedoch vielfältige gegenteilige Textstellen (vgl. III.4.2.4. dieser Arbeit).

c) Eine dritte, lange Zeit und bis heute gängige Auslegung ist die agnostische. Sie wird prominent von James Noxon präferiert. Sie kann aber zum einen schlecht erklären, was Philos Geständnis in Teil XII dann bedeuten solle, und sie steht auch im Gegensatz zu Humes Aussage, dass in der religiösen Frage eine Enthaltung nicht möglich sei.

d) Einige Hume-Kommentatoren folgen einer vierten Auslegung der *Dialogues* unter dem Gesichtspunkt der Annahme eines *natural belief*. *Natural beliefs* sind nicht rational begründbare Grundannahmen unserer Welt. Inhaltlich wird hierauf in Kapitel III näher einzugehen sein. Diese Auslegung beruht auf einem Aufsatz von Ronald Butler aus dem Jahre 1960, der erstmals die von Kemp Smith in

---

[47] Nicht verschwiegen werden soll, dass einige neuere Theologen, so Swinburne und Hick, versuchen, über die Wahrscheinlichkeitsthese oder ggf. auch über die Anwendung neuerer neuropsychologischer Forschungen das Fass wieder aufzumachen.

[48] DNR XII.33: Pamphilus soll gläubiger, vernünftiger Christ werden. Zu Recht aber: Fogelin, Robert J., *Hume´s Presence*, 98: Dieses Erziehungsziel kann durch rationale Gottesbeweise nicht erreicht werden.

[49] Darstellung bei Pyle, Andrew, *Hume´s Dialogues concerning Natural Religion,* New York 2016, 130 f, 126 ff, 124 ff, 122 ff.

Humes *Treatise* erkennbare *natural belief* -Theorie auch auf das religiöse Feld anwandte. Ihm sind in dieser erweiterten Form zwar nur einige Kommentatoren gefolgt; in der abgemilderten Form eines *natural belief* hinsichtlich der Ordnung des Kosmos vertreten aber durchaus mehr Autoren diese Auslegung.

e) Seit gut 20-30 Jahren gewinnt eine fünfte Auslegung zunehmend an Boden. Es ist dies die fideistische Auslegung, der ich folgen werde. Diese hat - unter anderen Voraussetzungen und in bewusstem inhaltlichem Gegensatze zu Hume - kurz nach Humes Tod bereits Johann Georg Hamann vertreten.[50] In jüngster Zeit haben vor anderem Hintergrund einige Autoren gemeint zu erkennen, dass Hume die Frage gestellt und positiv beantwortet habe, ob nicht vielleicht doch eine von Offenbarung und Ratio unabhängige und praktikable Religion (*true religion*) möglich sei.[51]

(2) Wer spricht für Hume? Die Namensgebung der Protagonisten ist aus meiner Sicht unerheblich, obwohl Philo und Cleanthes als Philosophen der Antike bekannt sind, Demea und Pamphilus den Zeitgenossen als Rollen römischer Komödien bekannt sein konnten.[52] Die Antwort auf die gestellte Frage kann nur inhaltlich am Text erfolgen.
Kemp Smith legt sich hier eindeutig auf Philo fest.[53] Dies ist auch die hauptsächliche Ansicht von Humes Zeitgenossen, da Philo der „careless sceptic" ist, wie Pamphilus ausführt. Es gab durchaus Einzelmeinungen, die Cleanthes für Hume sprechen ließen. Demea, der Orthodoxe, kam nie in Betracht. Heute ist die Auffassung durchaus differenzierter. Fogelin ist hierfür kennzeichnend. Nach ihm spricht in gewisser Weise jeder für Hume; Cleanthes, als er Demeas Beweis apriori zerpflückte, Philo als er das *Argument from Design* widerlegte.[54] Manchmal spreche sogar Demea für ihn. Hume möchte sich hiernach - und dies ist heute überwiegende und auch hier vertretene Meinung - auf keinen seiner Charaktere festlegen, sondern nur deren Argumente gegeneinander abwägen.[55]

---

[50] Wohl wissend, dass Hume seinen christlichen Fideismus ablehnen würde, verwendet er die Kernelemente von Humes Philosophie, um denselben zu begründen, vgl. IV.1.2. dieser Arbeit.
[51] Vgl. hierzu die in Kapitel IV.1.3 dieser Arbeit genannten Autoren.
[52] Hierzu Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung. Darstellung und Kritik der Religionsphilosophie David Humes,* Würzburg 2017, 21 f.
[53] Kemp Smith, Norman, *David Hume: Dialogues concerning Natural Religion*, Indianapolis/New York [2]1947, 59.
[54] Fogelin, Robert J., *Hume´s Presence*, 99 ff.
[55] Hierzu Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung*, 19. So auch Yandell, Keith E., *Hume on Religious Belief*, in: *David Hume. Critical Assessments*, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995,

(3) Klar ist, dass Hume bewusst bei vielen Werken (vgl. auch *Of a Future State*) über die Religion in Dialoge schlüpft, um sich dort Charaktere zu leihen und selbst im Hintergrund zu bleiben.[56] Dies hat Vorteile, aber es bleibt immer offen: Welche Auffassung ist die des Autors? Warum schreibt Hume in der Dialogform? Clarke gibt sieben mögliche, in der Literatur unterschiedlich oft gebrauchte Antworten: [57]

(a) Der Dialog ist besser geeignet, ein schwieriges Thema darzustellen, da der Autor sich nicht sofort für eine Meinung entscheiden müsse. Das Stück entwickelt sich so besser.

(b) Hume ahmt mit dieser Dialogform seine Lieblingsautoren nach, die zum gleichen Thema bereits Dialoge vorlegten: Es sind dies in erster Linie Cicero, aber auch Addison & Steele, die Herausgeber des *Spectator*, einer Literaturschrift aus Humes Zeiten.

(c) Hume möchte - aus Gründen der Vorsicht - seine Meinung nicht gegenüber den Lesern offenlegen.

(d) Hume möchte gegnerische Argumente besonders effektiv bekämpfen; dies ist in Dialogform ausführlicher und besser möglich.

(e) Hume möchte seine Person zurücknehmen. Der Leser könne so schrittweise, aber auch überzeugender auf Humes Ansicht vorbereitet und von ihr überzeugt werden.

(f) Hume hat mehrere Stimmen in seiner Brust, die bei der Bearbeitung dieses Themas widerstreiten; diesen inneren Unfrieden kann er dem Leser in Dialogform besser präsentieren.

(g) Die *Dialogues* sind ein Beispiel religiöser und politischer Toleranz und eine didaktische Stilform zur Förderung des Selbstdenkens; der Leser kann miterleben, wie zwei Freunde - Cleanthes und Philo - bei widerstreitenden Ansichten in einer existenziellen Frage zu einer Lösung kommen können, die jedem von ihnen die Möglichkeit belässt, gemäß seiner Ansicht weiterzuleben und gleichzeitig einen Kompromiss findet, mit dem beide sich trotz ihrer weiterhin unterschiedlichen Auffassungen arrangieren können.

An dieser Stelle möchte ich Hume selbst zu Wort kommen lassen:

> „I have often thought, that the best way of composing a Dialogue, wou´d be for two Persons that are of different Opinions about any Question of Importance [..] What

237 ff: Er möchte die einzelnen Thesen der Protagonisten Humes Äußerungen in der NHR gegenüberstellen und so ermitteln, wer zu diesem oder jenem Punkt Humes Meinung vertritt.

[56] So Ferraz, Maria, *Theatre and Religious Hypothesis*, in: Hume Studies 1989, 230.

[57] Clarke, Samuel, *Hume´s Uses of Dialogue*, in: Hume Studies 2013, 62 ff.

> Danger can ever come from ingenious Reasoning and Enquiry? The worst speculative Sceptic ever I knew, was a much better Man than the best superstitious Devotee & Bigot."[58]

Der Leser soll selbst die Antwort auf die zentralen Fragen der *Dialogues* geben - unbeeinflusst von einem speziellen Charakter im Stück und unbeeinflusst von der Meinung des Autors, also Humes. Mit Philo stellt Hume den Theisten und den Atheisten vor dasselbe Dilemma, allerdings von der jeweils anderen Seite kommend: Entweder sie akzeptieren den Minimalkompromiss Philos in Teil XII oder aber sie treffen auf unwiderstehliche Argumente der jeweils anderen Seite.[59]
Dieser Meinungsaustausch in Dialogform war hinsichtlich religiöser Themen zu Humes Zeiten ein gebräuchliches stilistisches Mittel.[60] Zu nennen sind Shaftesburys (*The Moralists*), Berkeleys (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*) oder Edward Wynnes (*Essay on Dialogue*) Werke. Mit Hume endete diese Tradition. Es lag nicht zuletzt an dem für die Obrigkeit nicht mehr tolerierbaren Ausgang des Stückes.[61]
Der Titel spricht von *Dialogues*. Dies ist die Pluralform. Nach herrschender Auffassung gibt es (wohl) zwei Dialoge in diesem Stück; einen mit drei Protagonisten (Teile I-XI) und einen mit zwei Teilnehmern (Teil XII).[62] Dies wäre sowohl inhaltlich wie äußerlich gut zu rechtfertigen. Äußerlich durch den Abgang Demeas, inhaltlich mit dem Themenwechsel von der Rationaltheologie zum *irregular argument*.
Ein paar Sätze mögen hier fallen zu Ciceros *De natura deorum*. Die Ähnlichkeit der *Dialogues* mit diesem Stück ist bewusst gewählt. Bewusst sind aber auch die Unterschiede zu jenem Stück. Hume setzt zwischen sich und den Leser eine weitere Ebene, den Sprecher Pamphilus.[63] Dieser Unterschied macht sich deutlich am Ende des jeweiligen Stückes bemerkbar. *De natura deorum* endet mit folgender Aussage Cottas:

---

[58] HL 154.
[59] So, Harris, James A., *Hume*, 301.
[60] Vgl. Prince, Michael, *Hume and the End of Religious Dialogue*, in: Eighteenth Century Studies 1992, 286 ff.
[61] Dafür spricht auch eine bei Prince, Michael, ebd., 309, FN 38, zitierte Passage des Klerikers Hurd.
[62] Siehe Sessions, William Lad, *Reading Hume´s Dialogues. A Veneration for True Religion,* Bloomington 2002, 15.
[63] Hierzu Ferraz, Maria, *Theatre and Religious Hypothesis*, 221.

> „Dies in etwa hätte ich über das Wesen der Götter zu sagen, nicht um es für null und nichtig zu erklären, sondern um euch klar zu machen, wie dunkel die Frage ist und welche Schwierigkeiten alle Erläuterungen mit sich bringen.“[64]

Cicero selber, also der Autor, spricht alsdann den abschließenden Satz, in dem er sich nicht auf die Seite des Skeptikers, sondern auf die Seite des Stoikers Balbus stellt.[65] Im übertragenen Sinne wäre bei Hume Cleanthes Sieger. Dort beendet aber der Skeptiker das Gespräch.[66] Den abschließenden Satz spricht, anders als bei Cicero, jedoch nicht der Autor, sondern der Erzähler Pamphilus, der Cleanthes zum Sieger erklärt.[67] Der Vorlauf ist aber ein anderer, denn der Skeptiker Philo hat im 12. Kapitel das entscheidende Ergebnis des gesamten Stückes, seinen Konsens mit dem Theologen Cleanthes, vorgetragen. Das Ergebnis der *Dialogues* ist somit - als Ganzes betrachtet - eben kein Sieg der Skepsis, auch keiner der Theologie, sondern es siegt der Glaube, *faith*. Nicht im orthodoxen Sinne Demeas, sondern dadurch, dass Religion nunmehr ausschließlich mit *faith* verknüpft ist. Die *Dialogues* eröffnen daher einem gläubigen Hume Möglichkeiten.

(4) Der Auslegung von Teil XII der *Dialogues* soll hier nicht vorgegriffen werden. An dieser Stelle, der ersten Vorstellung von Humes Religionswerken, soll aber die Bedeutung dieses Werkes klargestellt werden. Hume selber, der das Werk bereits 1750 begann, arbeitete immer wieder an ihm und ergänzte Teil XII noch kurz vor seinem Tode. Am Ende von Kapitel XII.8. fügte er eine Fußnote ein, die seine Meinung - und in seinem Todesjahr 1776 war dies seine endgültige - über die Religionsfrage und ihre praktische Bedeutung ausdrückt:

> „It seems evident, that the dispute between the sceptics and dogmatists is entirely verbal, or at least regards only the degrees of doubt and assurance, which we ought to indulge with regard to all reasoning: And such disputes are commonly, at the bottom, verbal, and admit not of any precise determination.”

Mündlich ist eine Äußerung Humes mit demselben Inhalt überliefert, die er kurz vor seinem Tode aussprach:

> „The theists allow, that the original intelligence is very different from human reason; the atheists allow, that the original principle of order bears some remote analogy to it.

---

[64] Cicero, *De natura deorum*, hg.v. Blank-Sangmeister, Ursula, Stuttgart 1995, 367.
[65] Ebd., 369.
[66] DNR XII.32.
[67] DNR XII.33.

> Will you quarrel, Gentlemen, about the degrees, and enter into a controversy, which admits not of any precise meaning, nor consequently of any determination?"[68]

Bei der Erörterung, was *true religion* ist, wird diese Stelle noch eine größere Rolle spielen. Hier kann sie jedoch klarstellen, welche Bedeutung Hume seinem zweiten Religionswerk beimaß.[69]

(5) Abschließend ist auf die Frage einzugehen, inwieweit Hume das Mittel der Ironie nutzt, um auf diese Weise seine wahre Meinung über die Protagonisten dem Leser näher zu bringen. Eine solche Auffassung wird in der Literatur häufiger vertreten. Die Unterstellung von Ironie betrifft alle Werke Humes. Nach Mossner, seinem Hausbiographen, ist Hume durchgehend ironisch.[70] Dies belegt er u.a. mit Zitaten aus Humes *Treatise*. Im ersten schreibt Hume, dass „ein Mann, dessen Erinnerung ihm ein lebendiges Bild vom Roten Meer, der Wüste, Jerusalem und Galiläa darbiete, niemals an Wundern zweifeln werde, die Moses oder die Evangelisten berichten würden."[71] Im zweiten Zitat verneint Hume die Möglichkeit von Wundern „ausgenommen diejenigen, die unsere Religion begründen."[72] Die wörtliche Auslegung dieser beiden Hume-Zitate beschreibt aber nichts anderes als die Realität des christlichen Abendlandes seit Anbeginn bis in Humes Zeiten. Natürlich konnte sich jeder Gläubige den Auszug aus Ägypten vorstellen und im Glauben verharren. Und natürlich steht die Auffassung von der Gleichförmigkeit der Natur jeglichem Wunderglauben, der nicht christlich ist, nach Ansicht der gläubigen Christen entgegen. Die Zitate sind jedoch nicht ironisch, denn sie beschreiben für Hume lediglich den religiösen Glauben seiner Zeitgenossen und aller ihrer christlichen Vorgänger. Darüber hinaus führen nach Mossners Auffassung die *Essays* die Kampagne gegen das Übernatürliche in der Religion fort.[73] Auch dies spricht eher gegen Ironie, sondern vielmehr dafür, dass Hume nicht an dieses Übernatürliche glaubt und gegen diesen Aberglauben den Schwerpunkt seiner Religionsphilosophie setzt.
Es ist daher aus meiner Sicht richtiger, Hume wörtlich zu verstehen und keine wie auch immer angenommene nonverbale Grundeinstellung Humes in die Texte

---

[68] Zitiert bei Mori, Gianluca, *Hume, Bolingbroke and Voltaire*, 338.
[69] So, Sessions, William Lad, *Reading Hume´s Dialogues*, 193 f rätselt, wer wohl der Autor dieser Fußnote sein solle. Gemeint ist nicht der Schreiber, sondern der Inhaltsgeber. Dies ist nach meiner Auffassung klar: Es ist Hume und seine Einstellung zu religiösen Disputen seiner (und jeder) Zeit.
[70] Mossner, Ernest C., *Life*, 654.
[71] T I.3.9.9.
[72] T III.1.2.7.
[73] Mossner, Ernest C., *Life*, 656.

hinein zu interpretieren.[74]
Darüber hinaus ist - nicht nur in Bezug auf die *Dialogues* - Foley zuzustimmen, dass die Annahme von Ironie nicht sinnvoll ist, da in diesem Fall keinerlei Hoffnung besteht, die *Dialogues* jemals „richtig" zu interpretieren - losgelöst von der eigentlich irrelevanten Frage, welche Auffassung Hume selbst vertrete. Auch Cleanthes z.B. nehme Philo stets ernst, was ein Zeichen dafür sei, dass dieser sich zu keiner Zeit der Ironie bediene.[75]

II.1.2. Kritik der natürlichen Religion - Gotteswissen als Tatsachenwissen

Humes Religionskritik ist nicht verständlich, wenn man die Grundlagen seiner Erkenntnistheorie nicht kennt. Daher muss der Darstellung seiner Religionskritik - sowohl der Rationaltheologie (II.1.2.5. und 6.) als auch der Offenbarungsreligion (II.1.3.1. und 2.) - die Vorstellung der hierfür erforderlichen Prinzipien seiner Erkenntnistheorie vorangestellt werden. Diese sind: Das *Copy Principle*, die *Fork*, die Kausallehre, *true philosophy* und *mitigated scepticism*.

II.1.2.1. Das *Copy Principle*

Humes nimmt seinen Ausgangspunkt in der sinnlichen Perzeption des Menschen. Es sind die Perzeptionen des Menschen, die die Brücke nach außen darstellen.

> „All our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent."[76]

Ideen, die sich auf die Welt, d.h. die Realität beziehen, sind nach Hume ohne Ausnahme Kopien vorhergehender Eindrücke (*impressions*).[77] Diese Eindrücke ihrerseits stammen aus sinnlichen Wahrnehmungen oder Erinnerungen.[78] Letztere wiederum beruhen auf vergangenen *impressions*, so dass letztendlich diese Grundlage jeder menschlichen Idee sind, sei es einer aus Erfahrung oder nachfolgender Reflexion.
Hume verkennt nicht, dass abstrakte, metaphysische Ideen sich von den

---

[74] Vgl. Ausführungen in E.1. dieser Arbeit.
[75] So, Foley, Rich, *Unnatural Religion: Indoctrination and Philo´s Reversal in Hume´s Dialogues concerning Natural Religion*, in: Hume Studies 2006, 94 ff.
[76] T I.1.1.7.
[77] Dieses Prinzip gilt auch für Ideen, die sich als *natural beliefs* darstellen. Bei diesen handelt es sich um rational nicht begründbare Ideen, die allerdings auf menschlichen Perzeptionen beruhen. Daher ist Gott auch kein *natural belief*, denn er stammt zu keinem Zeitpunkt aus perzipierten Eindrücken. Vgl. hierzu später III.3.3.
[78] T I.1.1.1; so auch: A 136; EHU II.3.

sinnlichen Eindrücken entfernt haben; sie sind Produkte der Einbildungskraft. Gleichwohl bedürfen auch diese Ideen eines Ausgangspunkts in der sinnlichen Welt. Wie will man Ideen über Freiheit, Seele oder auch Gott ohne sinnliche Vorstellungen entwickeln? Diese Ideen sind mangels *impressions* leer - für Hume ein anderes Wort für metaphysisch.

> „If we take in our hand any volume, of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, does it contain any abstract reasoning concerning quality or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact or existence? No. Commit it then into the flames. For it can contain nothing but sophistry and illusion."[79]

Das *Copy Principle* scheidet also gehaltvolle Ideen von Ideen der reinen Einbildungskraft ohne beobachtbare reale Existenz. Flew nennt das *Copy Principle* Humes psychologisches Grundprinzip, und es ist dies auch, da die weiteren grundlegenden Prinzipien Humes auf genau diesem Prinzip aufbauen.[80] Es ist Humes Grund, den metaphysischen Substanzbegriff aufzugeben. Da die Substanz als solche nicht sinnlich erfahrbar ist, kann sie auch keine haltbare Idee sein. Sie ist inhaltsleere spekulative Metaphysik. Das *Copy Principle* ist Maßstab und Norm der von Hume vertretenen Ideenlehre und zum einen Grundlage auch unseres logischen Denkens, zum anderen Bollwerk gegen metaphysische Spekulation.[81] Nicht richtig ist, dass Hume das *Copy Principle* nicht erklärt, denn er umschreibt es ausführlich im *Treatise*.[82] Es bleibt auch nicht offen, ob es in oder außer uns stattfindet, da es eindeutig im Selbstbewusstsein angesiedelt ist.[83] Kritiker warfen Hume jedoch vor, das *Copy Principle* sei, im Gegensatz zu dem von ihm vertretenen Empirismus, apriorisch.[84] Hume versuchte jedoch, das *Copy Principle* in zwei Richtungen empirisch abzusichern. Zum einen begründet er es positiv, da nach seiner Beobachtung jede einfache Idee, die eine Grundlage in unserer Realität hat, einer einfachen *impression* entspringt. Zum anderen trägt er - unwidersprochen - vor, dass es nicht nachzuweisen sei, dass es eine nicht-

---

[79] EHU XII.34.

[80] Flew, Antony, *David Hume*, 19; Siehe auch Brose, Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume,* 199 und 204.

[81] Zur Frage, ob das *Copy Principle* selbst logisch ist, Noxon, James, *Hume´s Philosophical Development*, 138 ff.Zur anti-metaphysischen Funktion des *Copy Principle* vgl. Metz, Rudolf, *David Hume*, 112.

[82] T I.1.1.1 und 2. A.A. aber Seppaleinen, Tom & Coventry, Angela, *Hume´s Empiricist inner Epistemology: A Reassurement of the Copy Principle,* in: *The Bloomsbury Companion*, hgg.v. Bailey, Alan / O´Brian, Dan, London 2012 38 f.

[83] So Schäfer, Alfred, *David Hume,* 19.

[84] So z.B. Mann, Otto, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes,* Heidelberg 1997, 86. Vor allem aber: Noxon, James, *Philosophical Development*, 138 ff.

metaphysische Idee gäbe, die offensichtlich ohne vorhergehende *impression* entstanden ist.[85] In der *Enquiry* hofft Hume, dass dieses Prinzip Philosophen dabei helfen möge, Strukturen im Menschen klarer zu erkennen als bisher; das Prinzip möge wie ein Mikroskop wirken und die einfachsten Ideen im Menschen aufdecken, die uns in der Wissenschaft zu erkennen möglich sind. [86] Hume behandelt das *Copy Principle* als empirisches Mittel der Eigenbeobachtung. [87] Es lautet in der Formulierung der *Enquiry*:

> „Every idea is copied from some preceding impression or sentiment and where we cannot find any impressions, we may be certain that there is no idea."[88]

Weiterhin wichtig für Hume ist die Unterscheidung von einfachen und komplexen Ideen (*ideas*); letztere sind aus ersteren entwickelt, die wiederum von einfachen Eindrücken erzeugt wurden.[89] Hume wendet zwar im Anschluss selbst ein, dass es Ausnahmen zu diesem Prinzip geben könnte (sein berühmtes „shade of blue");[90] aber „diese seien so singulär, dass es kaum wert sei sie zu beachten, erst recht nicht unsere Maxime deshalb zu ändern."[91] Die methodologische Bedeutung dieses Satzes für die kritisch-destruktiven Intentionen Humes ist immens. Denn mit der Priorität der Eindrücke glaubt er ein Prinzip gefunden zu haben, welches „nicht allein einfach und intelligent erscheint, sondern bei richtigem Gebrauch in der Lage ist, jegliche Diskussion zu versachlichen und Gerede zu verbannen, welches schon so lange zu metaphysischem Nachdenken führte und dieses zu einer Schande machte."[92]

II.1.2.2. *Hume´s Fork*

Ein weiteres Grundprinzip der theoretischen Philosophie Humes ist die Zweiteilung aller Objekte menschlichen Perzipierens in solche von Beziehungen von Vorstellungen und solche von Tatsachen. Dieser Grundsatz ging in die

---

[85] Hierzu Garrett, Don, *Hume´s Theory of Ideas*, in: *A Companion to Hume*, hg.v. Radcliffe, Elisabeth S., Oxford 2008, 50 f.
[86] EHU VII.4.
[87] So nennt es Allison, Henry, *Custom and Reason in Hume*, 20. Für Noxon ist es auch eine Definition, ein methodisches Prinzip: ebd., 139 f und 148.
[88] EHU VII.30. „A proposition, which will not admit of much dispute." Auch: A 136.
[89] T I.1.5.(51).
[90] EHU II.8.
[91] EHU II.8.
[92] EHU II.9. Es ist ein Instrument zur Analyse leerer philosophischer Termini, hierzu auch Heinrich, Elisabeth, *Religionskritik in der Neuzeit; Hume - Feuerbach - Nietzsche*, Freiburg/München 2001, 21.

Philosophiegeschichte ein als *Hume´s Fork*. Er wird deutlicher als im *Treatise* explizit in der *Enquiry* ausgeführt:

> „All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, Relations of Ideas and Matters of Fact. Matters of Fact, which are the second object of human reason, are not ascertained in the same manner [..] The contrary of every Matter of Fact is still possible."[93]

Hume unterscheidet damit den Bereich analytischen Wissens a priori von dem der synthetischen Erkenntnis a posteriori.[94] Ersteres kann nicht verneint werden ohne Selbstwiderspruch, zweiteres kann verneint werden. Dieses Prinzip hat rein logischen Status.[95] Kudella weist allerdings zu Recht darauf hin, dass Humes *Fork* in ihrem eigenen Sinne unwahr ist.[96] Denn die *Fork* ist weder reine Ideenrelation - zwischen welchen beiden Ideen? - noch eine Tatsache. Sie ist ein logisches Prinzip, das ober- und damit außerhalb ihres eigenen Geltungsbereiches steht.[97] Folge von Humes *Fork* ist, dass Tatsachenwissen, die Zukunft betreffend, niemals einer Demonstration als Beweis zugänglich ist.[98] Es ist immer Wahrscheinlichkeitswissen.[99] Es ist Wissen, von dessen Gegenteil der Mensch sich eine gleich gute konkrete Vorstellung machen kann. Gott unterfällt diesem Tatsachenbegriff. Tillotson und Butler sahen dies auch. Sie versuchten, in einer Einschränkung des Evidenzanspruchs theologischer Erkenntnisse auf Wahrscheinlichkeiten eine Möglichkeit, an der Beweisbarkeit Gottes überhaupt festzuhalten. Denn wenn Urteile über Gottes Existenz nicht analytisch wahr sind, weil sie sich auf Tatsächliches beziehen, dann kommt auch den Gegenbeweisen der Atheisten keine notwendige Evidenz zu.[100] Beide verkannten aber, dass aus

---

[93] EHU IV.1 und 2.

[94] So Heinrich, Elisabeth, *Religionskritik in der Neuzeit*, 26.

[95] So Flew, Antony, *David Hume*, 46.

[96] Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung*, 74.

[97] Man könnte auch sagen: Eine Menge, die sich nicht selbst enthält.

[98] EHU XII.28. Ausführlicher Craig, Edward, *David Hume. Eine Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a.M. 1979, 63.

[99] Dass die Sonne morgen aufgehen wird, ist nach Hume Wahrscheinlichkeitswissen im Sinne von *belief*. Es ist nicht: *Knowledge*. Ausschließlich sinnliche, gegenwärtige Erfahrungen, wie die Tatsache, dass es „jetzt regnet", hat Hume nicht problematisiert - anders als z.B. Wittgenstein in seinem Streit mit Henry Moore in der Frage, ob wir „wissen", dass wir eine Hand haben. Nach Wittgenstein wissen wir es nicht, da Wissen eine Beziehung ausdrücken soll zwischen mir und einer Tatsache, nicht zwischen mir und einem Satzsinn (*Über Gewißheit*, hg. von Anscombe, Elizabeth, Frankfurt [15]2017, 138). Hume hätte sich Wittgensteins Auffassung aufgrund seiner *Fork* anschließen müssen.

[100] Siehe Kreimendahl, Lothar, *Humes verborgener Rationalismus*, Berlin/New York 1982, 182 ff, FN 23.

einem *non liquet* nichts bewiesen werden kann, auch nicht mit Wahrscheinlichkeit.[101] Die Gottesidee ist im Sinne von Humes *Fork* Tatsachenwissen und im Sinne des *Copy Principles* epistemologisch leer. Hume folgt mit seiner *Fork* zwar Lockes Einteilung des Wissens in wahrscheinliches und sicheres, ergänzt ihn aber, um, wie er sich ausdrückt, „unsere Sprache dem allgemeinen Gebrauch anzunähern. Wir sollten unsere Argumente einteilen in *demonstrations*, *proofs* und *probabilities*. Mit *proof* ist zweifelsfreies Erfahrungswissen gemeint.“[102] Klassiker eines *proof* ist ein Naturgesetz.

II.1.2.3. Kausalität

Die Diskussion über das Kausalprinzip besteht aus der Betrachtung dreier Ebenen:
1. Die empirische Beobachtung des Nacheinanders zweier Ereignisse,
2. die durch Gewohnheit entstehende Ausbildung einer Erwartung, dass ähnliche Ereignisse ähnliche Wirkungen hervorrufen werden und
3. die Behauptung einer durchgängigen Kausalität bzw. eines Kausalprinzips. Hume ist in seiner Zeit der erste, der die dritte Ebene psychologisch, nicht logisch inter-pretiert.[103] Dies ist für die Beurteilung der Möglichkeit von Rationaltheologie und Gottesbeweisen wichtig. Da Hume eine logische Verknüpfung bestreitet, ist die Kausalität weder *knowledge* - so die bis Hume durchgängige Meinung - noch auf unendliche oder nicht-sinnliche Entitäten wie Gott anwendbar. Diese Ungeheuerlichkeit hat bewirkt, dass Humes Zusatz, die Kausalität sei zwar nicht logisch, aber gleichwohl sicheres Fundament unseres Räsonierens, von den Zeitgenossen nicht zur Kenntnis genommen wurde.[104] Gleichwohl konnte auch Hume auf Vorläufer für seine neue Theorie zurückgreifen. Eine davon ist ein zu Humes Zeiten sehr bekanntes Logikbuch von Isaac Watts, das zwei Arten von Sicherheit unterschied, die subjektive und die objektive. Objektiv sicher ist, wenn die Proposition in sich selbst wahr ist; subjektiv sicher, wenn wir überzeugt sind von ihrer Wahrheit.[105] Das eine ist in der Sache, das andere in unserem Geist. Hume diskutiert in gleicher Weise nicht

[101] Sie wollten ein solches dadurch vermeiden, dass sie den Atheisten die Beweislast der Nicht-Existenz auferlegten. Eine Begründung hierfür fehlte aber.
[102] EHU VI. FN 10; T I.3.11.2.
[103] Vgl. hierzu Noxon, James, *Hume´s Philosophical Development*, 133 ff.
[104] Als *natural belief* in der Terminologie seit Kemp Smith.
[105] Watts, Isaac, *Logic: or the right Use of Reason in the Inquiry after Truth*, New Edition corrected, London 1792, 159.

die Kausalität, nur unsere Idee von ihr.[106]
Damit beschäftigt Hume sich mit zwei von drei möglichen Fragen zur Kausalität, nämlich mit der Frage der Beschreibung des Inhalts der Idee - nach ihm ist dies nichts anderes als *constant conjunction* in Verbindung mit einer gewohnheitsmäßigen Erwartung bezüglich ähnlicher Prozesse in der Zukunft - und mit dem Ursprung der Idee, nämlich mit ihrer Verwurzelung in der Psychologie des Menschen, hier: Gewohnheit.[107] Die dritte Frage, die nach der Wahrheit, besser der Validierung des Inhalts, bleibt unbeantwortet. Hume hat aber keinen Zweifel an der realen Existenz der Kausalität. Wie noch auszuführen sein wird, ist sie für ihn *natural belief* und apodiktisches Prinzip.
Bevor die Position Humes näher beschrieben werden soll, ist die Gegenauffassung, dass die Kausalität ein logisches und reales Prinzip sei, darzustellen, denn diese Auffassung war die seit Aristoteles vertretene Meinung.[108] Sie ist die Position des kausalen Realismus und schreibt der Kausalität logischen Charakter zu.[109] Der kausale Realismus kam nicht umhin, die Grundlagen der Kausalität zu benennen. Es gab zwei Auffassungen hierzu: Kausalität war entweder ein Naturgesetz oder eine Kraft in den beobachteten Objekten oder in einem von ihnen. Kausalität wurde meist als Gesetz gesehen.[110] Anderer Auffassung war Cudworth. Im *True Intellectual System* sprach er sich dafür aus, eigene Kräfte in den Dingen selbst für die Kausalität verantwortlich zu machen und zugleich Gottes Einfluss im Hintergrund aufrechtzuerhalten. Dies entsprach der Auffassung Malebranches.[111] Im dritten Abschnitt seiner *Recherche de la Vérité* schrieb dieser, dass physikalisches Studium alleine nicht geeignet ist,

---

[106] So Mounce, H.O., *Hume´s Naturalism*, 32.
[107] Hierzu Phalen, A.K., *Hume´s Psychological Explanation of the Idea of Causality*, in: International Philosophical Quarterly 1977, 43 ff. (Dieses Zitat ist ein Nachdruck des 1914 erschienenen Textes unter dem Titel: *Two Specimen Lectures*. Der Zeitpunkt erscheint deswegen wichtig, da der Autor in der Frühzeit der Entdeckung des naturalistischen Hume seinen Aufsatz veröffentlicht und ohne den Begriff des *natural belief* zum selben Ergebnis kommt.).
[108] Hierzu Clattenburgh, Kenneth, *The Early Moderns*, in: *The Oxford Handbook of Causation*, hgg.v. Beebee, Helen / Hitchcock, Christopher / Menzies, Peter, New York 2009, 55 ff. Zum Aristotelischen Hintergrund Ott, Walter, *Causality and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford 2009, 20 ff.
[109] Ott, Walter, ebd., 2 und 13. Zu Recht weist Lüthe darauf hin, dass auch die objektive Theorie induktiv ermittelt und erkannt werden musste, Lüthe, Rudolf, *David Hume*, Freiburg/München 1991, 37.
[110] Ott, Walter, ebd., 2 und 10, 51 ff: Hobbes, Boyle und Locke vertraten u.a. diese Auffassung. Insbesondere auch Descartes ging davon aus, dass Naturgesetze der Grund für Kausalität sind.
[111] Ebd., 64 ff und 70.

z.B. die Wirkungen von akustischen Signalen im Ohr vorherzusagen.[112] Danach schied für Malebranche ein Gesetz als Ursache der Kausalität aus.
Hume veränderte diese Diskussion. Er verlagert als erster Philosoph ihren Kern auf die Frage: Wie erfahren wir Kausalität? dergestalt, dass er auf unsere begrenzte Erkenntnis des Wesens der Kausalität in ihrer objektiven, d.h. realen Ausgestaltung zu sprechen kommt und Vertreter eines Anti-Realismus in der Diskussion der Kausalität wird.[113] Im *Treatise* befasst sich Hume mit den Beziehungen (*relations*) zwischen Ideen.[114] Er beschreibt (mit dem Anspruch auf Vollständigkeit) sieben philosophische Beziehungen, u.a. auch die der Kausalität. In konsequenter Anwendung des *Copy Principle* folgert Hume, dass die Vernunft diese Vorstellung der Kausalität nicht hervorrufen könne.[115] Sie stamme ausschließlich aus der Gewohnheit.[116] Diese aber entsteht durch reine Beobachtung und unsere Vorstellungskraft, *imagination*:

> „In the considering of motion communicated from one ball to another, we could find nothing but contiguity, priority in the cause, and constant conjunction. But beside these circumstances, ´tis commonly suppos´d that there is a necessary connexion betwixt the cause and effect, and that the cause possesses something, which we call a power, or force, or energy. The question [..] what idea is annex´d to these terms? And when we take the assistance from experience, it only shows us objects contiguous, successive and constantly conjoined. Upon the whole, then, either we have no idea at all of force and energy."[117]

Die Vorstellungskraft ist der Übergang von einem Bewusstseinsinhalt zum anderen, im Falle der Kausalität von *impressions* zu einer *idea*. Dies ist Erkenntnis aus Erfahrung.[118]

---

[112] Zitiert bei Doxsee, Carl Whitman, *Hume´s Relation to Malebranche*, in: The Philosophical Review 1916, 694.
[113] Reininger, Robert, *Locke, Berkeley, Hume*, 151 ff weist darauf hin, dass Nikolaus von Autrecourt bereits im frühen Mittelalter dem Kausalprinzip die logische Evidenz absprach und somit als „mittelalterlicher Hume" gelte. Die psychologische Erklärung Humes ist jedoch auch bei ihn noch nicht zu finden. Hume unterstreicht über die Begründung der Kausalität in der Erfahrung deren psychologische Funktion. So auch Lüthe, Rudolf, *David Hume*, 38.
[114] T I.5.5.
[115] T I.3.14.15. Ward, Andrew, *Proof and Demonstration*: Hu*me´s Account of the Causal Relations*, in: International Philosophical Quarterly 2008, 29 sieht den Grund darin, dass der Vorgang der Kausalität nicht sichtbar ist.
[116] EHU IV.19. Dieses weist er auch mit mehreren Beispielen nach: Vgl. das „Adam-Beispiel" aus A 138. Adam hätte aus einer erstmaligen Beobachtung das Kausalprinzip nicht ableiten können, da ihm jegliche Erfahrung fehlte.
[117] A 141 f.
[118] Hierzu vgl. Bjelke, Fredrik Johan, *Wirklichkeitserkenntnis*, 31.

> „For all our inferences from experience suppose, as their foundation, that the future will resemble the past."[119]

Diese Schlussfolgerungen aus unseren Erfahrungen münden in einer Gewohnheit, die wir im täglichen Leben als Gewissheit nehmen.[120] Diese Gewissheit - und dies zeigt Humes *common sense* - führt dazu, dass wir im Alltag unser Leben auf ein sicheres Fundament stellen können.[121] Humes Erkenntnis lautet: „Custom, then, is the great guide of human life."[122] Klargestellt ist damit, dass Kausalität nicht mit der Vernunft begründbar ist.[123] Ideen wie Kraft, Energie oder notwendige Verknüpfung können von unserer Vernunft weder erkannt noch inhaltlich erfasst werden; gleichwohl besteht eine natürliche Notwendigkeit, das Kausalprinzip als sicher in unserem Leben anzunehmen.[124] Und gerade deshalb kann es nach Hume auch nicht in der Vernunft angelegt sein. Kausalität erkennen auch „Bauern", d.h. „gewöhnliche" Menschen, Kinder, ja sogar Tiere.[125] Dies ist Vorsehung der Natur, die existenzielle Operationen nicht der Vernunft überlässt, denn erstens ist die Ratio innerhalb des Menschengeschlechts unterschiedlich ausgeprägt und zweitens ist der Instinkt immer schneller als die Ratio.[126] In diesem Sinne verankert Hume das Kausalprinzip psychologisch in seiner *Science of Man*.[127] Hume liefert für die Kausalität sowohl im *Treatise* als auch in der *Enquiry* zwei formale Definitionen.[128] Die präziseren finden sich in der *Enquiry*:

> „Suitably to this experience, therefore, we may define a cause to be an object, followed by another, and where all the objects, similar to the first, are followed by objects similar

---

[119] EHU IV.37.

[120] EHU V.5; T I.3.8. Vgl. hierzu auch: Ward: *Proof and Demonstration*, 37: Wir haben einen *proof*, der zu *belief* und nicht zu *knowledge* führt.

[121] Ebd., 33.

[122] EHU V.6.

[123] Nähere Ausführungen hierzu z.B. bei Kemp Smith, Norman, *The Philosophy of David Hume*, 374 f; 392 ff. Auch Ott, Walter, *Causality*, 193; Pfeil, Hans, *Psychologismus*, 158. Die Kritik von Meier, H., *Kausalität und Identität*, in: Philosophisches Jahrbuch 1907, 425, dass Hume die innere Erfahrung verkenne, die uns Kausalität unmittelbar erleben lasse, führt zu keinem anderen Ergebnis, denn die von ihm so genannte innere Erfahrung ist nicht Teil der Vernunft.

[124] EHU VII.6; aus einem Umkehrschluss: EHU VII.7.

[125] EHU IV.23.

[126] Schütte, Hans Peter, *Der wunderbare Instinkt der Vernunft*, in: *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg.v. Kulenkampff, Jens, Berlin 1997, 169 zitiert die *Essays*, 596: „Die Hälfte der Menschen stirbt, bevor sie rationale Wesen sind." Beispiele, ebd., 168.

[127] EHU V.22.

[128] Zum Streit über den Sinn einer doppelten Definition vgl. Hallich, Oliver, *Geltung und Genese*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 2008, 182 m.Nw.

> to the second. Or in other words, where, if the first object had not been, the second never had existed. [..] and whose appearance always conveys the thought to that other."[129]

Die erste Definition wird *constant conjunction definition* genannt, die zweite *counterfactual definition*.[130] Hume war sich sehr wohl bewusst, dass seine nicht-rationale Verankerung des Kausalprinzips in der Gewohnheit und Einbildungskraft bei seinen Zeitgenossen, die überwiegend die Vernunft als einzig legitime Basis unserer Welt ansahen, auf Unverständnis stoßen musste und als Verneinung der Existenz dieses Prinzips durch ihn aufgefasst werden könnte. Daher stellt er mehrfach unmissverständlich fest, dass die Existenz dieses Prinzips für ihn außer Frage steht. Besonders deutlich tut er dies in einem seiner Briefe:

> „But allow me to tell you, that I never asserted so absurd a Proposition as that anything might arise without a cause. I only maintained that our Certainty of the Falsehood of that Proposition proceeded neither from Intuition nor Demonstration, but from another Source."[131]

Hume war sich auch der theologischen Konsequenzen seiner Auffassung bewusst.

II.I.2.4. *True Philosophy* und *Mitigated Scepticism*

Hume teilte die Menschheit in zwei Gruppen ein: Die große Masse (*vulgar*) und die Wenigen (*learned*). Dies war für seine Philosophie wichtig, insbesondere auch für das Verständnis von *true philosophy* und sein Verhältnis zur *common sense* Philosophie.[132]

> „I am concerned for the condition of the learned world, which lies under such a deplorable ignorance in all these particulars. I feel an ambition to arise in me of contributing to the instruction of mankind, and of acquiring a name by my inventions and discoveries. [..] and this is the origin of my philosophy."[133]

---

[129] EHU VII.29. Fundstelle im *Treatise*: T I.3.14.30.

[130] Zu möglichen, hier nicht relevanten Unterschieden der beiden Definitionen siehe Russell, Paul, *Hume´s Two Definitions of Cause and the Ontology of „Double Existence"*, in: Hume Studies 1984, 3.

[131] Zitiert bei Ward, Andrew, *Proof and Demonstration*, 29; HL 187, 1754 to John Steward.

[132] Hierzu Mossner, Ernest C., *The Religion of David Hume*, in: Journal of the History of Ideas 1978, 659.

[133] T I.4.7.12.

Die Masse der Menschen bedarf der Führung, auch in der Religion.[134] Doch wer ist *learned* aus Humes Sicht? [135] Wie wird man *learned*, wie wird man *true philosopher*? Die Antwort lautet: Der *true philosopher* muss einen Prozess durchlaufen, es gibt keine Möglichkeit eines Quereinstiegs. In der *Enquiry* spricht Hume dies an. Der *true philosopher* muss *false philosophy* durchlaufen.[136] In den Worten des *Treatise*:

> „In considering this subject we may observe a gradation of three opinions, that rise above each other, according as the persons, who form them, acquire new degrees of reason and knowledge. These opinions are that of the vulgar, that of a false philosophy, and that of the true; where we shall find upon enquiry, that the true philosophy approaches nearer to the sentiments of the vulgar, than to those of a mistaken knowledge."[137]

Um *true philosophy* zu beschreiben ist es nützlich, Humes Lebensweg nachzuzeichnen. Er begann in seiner Jugend als Skeptiker. Diese bezweifeln Schlüsselbegriffe. Hume glaubte zwar an Gott, die externe Welt und das Selbst. Er fand aber keine rationale Rechtfertigung dieser Entitäten.[138] Hume hatte wohl kein vertieftes, direktes historisches Wissen über die Skepsis der Antike. Er kannte hauptsächlich über Bayles Schriften die Pyrrhoneer und die Akademische Skepsis.[139] Skepsis war für ihn Mittel der Grenzziehung des möglichen Wissens, darüber hinaus Mittel gegen Dogmatismus.[140] Hume war Skeptiker, aber kein Pyrrhoneer. Er nutzte die Skepsis als Grundlage der Schaffung seiner (naturalistischen) Weltsicht. Seine Skepsis bewahrt ihn vor allen Dingen davor,

---

[134] So, Mossner, Ernest C., *The Religion of David Hume*, 663.

[135] Hierzu Boyle, Deborah, *The Ways of the Wise: Hume´s Rules of Causal Reasoning*, in: Hume Studies 2012, 161 ff.

[136] Ebd., 161. EHU XII.4.

[137] T I.4.3.9. In einem Brief an Hutcheson unterscheidet Hume zwei Herangehensweisen an philosophische Fragen, diejenige des Malers und diejenige des Anatoms. Beide könnten miteinander kombiniert werden, HL 32. Es sei die Einbildungskraft des Malers, die häufig zu *false philosophy* führe, vgl. Costelloe, Timothy M., *Imagination in Hume´s Philosophy. The Canvas of the Mind*, Edinburgh 2018, 269 und 278.

[138] Hierzu Capaldi, Nicholas, *Dogmatic Slumber*, 128.

[139] Allgemeine Meinung z.B. Livingstone, Donald W., *Philosophical Melancholy and Delirium,* Chicago/London 1998, 161 f. Humes Kenntnisse über die Skepsis rühren, von der Lektüre Ciceros abgesehen, ausschließlich aus französischen Quellen; vgl. auch Smith, Plinio Junquera, *Hume´s Academic Scepticism in its French Context*, in: *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, hg.v. Smith, Plinio Junquera, New York 2021, 349 und 358.

[140] So Capaldi, Nicholas, *Dogmatic Slumber*, 129.

die kognitiven Fähigkeiten des Menschen zu überschätzen.[141] Dieser durch Hume veränderte positive Gebrauch des Wortes Skepsis verwirrte jedoch seine Leser. Insbesondere *sceptical solutions*, wie im Abschnitt V. der *Enquiry* beschrieben, waren etwas Unverständliches. Der Versuch, zwischen richtigen und falschen Formen der Skepsis zu unter-scheiden, verwirrte noch mehr.[142] Humes *mitigated scepticism* wurde von seinen Zeitgenossen nicht verstanden.

Mitigated scepticism[143] ist nach Hume das Gegenteil von Dogmatismus. Der philosophische Dogmatiker (als Vertreter von *false philosophy*) kann *mitigated scepticism* nur über skeptische Argumente erreichen.[144] *Mitigated scepticism* wird dann zu *true philosophy*, aber erst nach Überwindung wesentlicher Teile der Skepsis. Mit Livingstone kann dieser dreistufige Prozess hin zum *true philosopher* wie folgt beschrieben werden:[145]

1) Zunächst versucht der menschliche Verstand, in der Reflexion originäre und letzte Prinzipien zu erfassen. Livingstone nennt dies das *principle of ultimacy.* Rein spekulative Philosophen als Vertreter von *false philosophy* verbleiben nach Hume auf dieser Stufe. Dies ist dann auch der Grund, warum sie häufig ihre Philosophie nicht in Übereinstimmung bringen können mit dem gesunden Menschenverstand (*common sense*) des Volkes, d.h. den *vulgar*.

2) Skepsis lehrt auf der nächsten Stufe, dass die Welt der Gewohnheit, also die der überwiegenden Menschheit, existiert und nicht ohne Weiteres mit der ersten Stufe in Überein-stimmung zu bringen ist. Diese zweite Stufe nennt Livingstone das *principle of autonomy*. Dieses Prinzip repräsentiert im übertragenen Sinne das, was Hume mit der menschlichen Natur identifiziert.

3) Um den Widerstreit dieser beiden Stufen aufzuheben, muss der Philosoph nun erkennen, dass die Vernunft der ersten Stufe von den Gefühlen der zweiten Stufe geleitet wird, dass die menschliche Natur also nicht in der Vernunft ihr letztes

---

[141] So auch Streminger: *Der Natürliche Lauf der Dinge*. *Essays zu Adam Smith und David Hume*, Marburg 1995, 66 f.

[142] So zu Recht auch Livingstone, Donald W., *Philosophical Melancholy*, 165.

[143] Popkin, Richard H., *History of Scepticism*, beschreibt Mersenne und Gassendi als Vorläufer Humes, 112 ff (*constructive or mitigated scepticism*). Dadurch, dass sie Wissen zu psychologischen Wahrheiten erklärten, hätten sie es gegen skeptische Angriffe unverwundbar gemacht. Popkin spricht auch die bessere psychische Stabilität dieser Betrachtungsweise für den Menschen an, 125. Dies verweist auf die später vorzustellende *stability theory* im Zusammenhang mit Humes *beliefs* und *natural beliefs*. Gleichwohl bleibt Hume der erste, der *mitigated scepticism* nutzte, um Metaphysik vollständig innerhalb der *Science of Man* zu überwinden.

[144] So zu Recht Tweyman, Stanley, *Scepticism and Belief in Hume´s Dialogues concerning Natural Religion*, Dordrecht 1986, 7.

[145] Livingstone, Donald W., *Philosophical Melancholy*, 18 ff.

unhintergehbares Prinzip hat, sondern im Gefühl. Dieses nennt Livingstone das *principle of dominion*. Dieses Prinzip - also die dritte Stufe des Prozesses - kann nur über die Skepsis der zweiten Stufe erreicht werden. Hier, auf der dritten Stufe, lernt der *true philosopher* die Abgrenzung der auf Gefühlen beruhenden menschlichen Natur, die durch Skepsis unangreifbar bleibt, und der philosophischen Spekulation, die von der Skepsis dauerhaft begleitet wird. Diese so gemilderte Skepsis - *mitigated scepticism* - entlarvt Scheinwissen und ruht in der Natur des Menschen. Natürliche Prinzipien schützen Erkenntnisse unserer realen Welt vor der Skepsis (daher: *mitigated*), während die Skepsis alle Scheinerkenntnisse, die unsere Welt der Erfahrung überschreiten, erfolgreich verneint. Dieser dialektische Kreis, wie Livingstone ihn nennt, ist die Grundlage der Philosophie Humes, ohne den sie nicht verstanden werden kann.[146] Wichtig ist, dass sowohl der *common sense* als Prinzip des gesunden Menschenverstandes *true philosophy* nicht erreichen kann, da ihm als wesentliches Element die Erkenntnis der ersten Stufe fehlt, als auch die exzessive Skepsis nicht, die auf der zweiten Ebene scheitert.[147] Hume beschreibt diesen von Livingstone beschriebenen Weg, den jeder *true philosopher* gehen muss und den er selbst auch durchwanderte, im letzten Kapitel des Ersten Buches des *Treatise*.[148] Dort hält er auf seinem Weg, den er in Buch 1 durchwanderte, inne, betrachtet die Auswirkungen seiner totalen Skepsis der ersten Stufe, um dann die kommende Kritik vorwegzunehmen.[149] Er sieht, dass seine auf der ersten Stufe gebrauchte Skepsis ihn für seine Zeitgenossen zum reinen Skeptiker machen wird, da sie die beiden weiteren Stufen nicht erkennen werden.[150] Doch nun - auf der zweiten Stufe - stellt er fest:

> „Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds (of total scepticism), nature herself suffices to that purpose, and cures me of this philosophical melancholy and delirium."[151]

Alle realen, d.h. innerweltlichen Fragen widerstehen hier der Skepsis. Es sind keine rationalen, sondern natürliche Gründe in der menschlichen Natur,

---

[146] Ebd., 19.
[147] Ebd., 22f.
[148] T I.4.7.
[149] T I.4.7.1.: „Reduces me almost to despair." T I.4.7.2.: „Strange and uncouth monster …"
[150] T I.4.7.2.: „ I have declar´d my dis-approbation of their systems; and can I be surpriz´d if they shou´d express a hatred of mine and of my person?"
[151] T I.4.7.9.

insbesondere unsere Gefühle, die Grundlage unseres Erkennens der Welt sind.[152] Von uns gebildete Meinungen (*beliefs*) über die Welt und natürliche, d.h. in unserer Natur angelegte Überzeugungen (*natural beliefs*) geben uns Sicherheit und beenden die Skepsis innerhalb ihres Wirkungskreises. Damit erreicht Hume die dritte Stufe seines Prozesses. Das Ergebnis ist „Unterwerfung unter die Sinne und Verstehen. Und in dieser blinden Unterwerfung lebe ich perfekt mit meiner Skepsis und meinen Prinzipien."[153]

Hume ist Dualist, der den für die Skepsis resistenten Bereich des täglichen Lebens von dem von der Skepsis erreichbaren in der rein philosophischen Reflexion trennt.[154] Brose bezeichnet dies - in Anlehnung an Kant - als „Zwei-Reiche-Lehre" Humes.[155]

True philosophy in diesem Sinne wird von einigen Kommentatoren kritisiert oder auch ergänzt. Penelhum hält Hume für inkonsistent, da es nicht möglich sei unsere Alltagsschlüsse einerseits als nicht (rational) begründbar anzusehen und sie gleichwohl als gegeben zu betrachten.[156] Schnall nennt dies „das Inkonsistenzproblem" und das „Vernunftproblem".[157] Diese Auffassung geht offensichtlich davon aus, dass Existenz ausschließlich durch Vernunft gerechtfertigt werden kann. Nach Hume und im Übrigen heute in den Neurowissenschaften überwiegend vertretener Meinung ist der Mensch aber zum überwiegenden Teil eher Gewohnheits- als Vernunftwesen. Pointierter und treffend auf die menschliche Natur bezogen antwortet Noxon dem Einwand Penelhums und Schnalls, dass „wir nicht mit *mitigated scepticism* argumentieren, sondern uns darin befinden. Humes Skepsis und sein Naturalimus treffen sich in einer Theorie."[158] Humes Skepsis vereint sich mit den psychischen Gegebenheiten unserer Natur und schränkt die Skepsis ein auf die Bereiche, die diese Natur übersteigen. Der von Hume für seine Philosophie so beschriebene Prozess wird in der Literatur als naturalistisch, aber auch als dialektisch bezeichnet, da *true*

---

[152] T I.4.7.11.

[153] T I.4.7.10.; vgl.zum Ganzen die Kommentierungen bei Ainslie, Donald C., *Hume´s True Scepticism*, Oxford 2015, 223 ff.

[154] So Brose, Thomas, *Hamann und Hume*, 220.

[155] Ebd., 266. Fogelin, Robert J., *Hume´s Scepticism*, in: *The Cambridge Companion to Hume*, hgg.v. Fate Norton, David / Taylor, Jaqueline, Cambridge 2009, 212, unterscheidet argumentative und genetische Skepsis, meint aber dasselbe.

[156] Siehe Penelhum, Terence, *God and Scepticism*, Dordrecht 1983, 127.

[157] Schnall, Ira M., *Hume on „Popular" and „Philosophical" Skeptical Arguments*, in: Hume Studies 2007, 52.

[158] Zitiert ebd., 56.

philosophy erst durch *false philosophy* hindurchgehen muss.[159] Ich halte ihn für die Grundlage des „naturalistischen Hume“, der im 3. Kapitel systematisch vorgestellt werden wird. Ainslie nennt dasselbe Ergebnis Humes „philosophischen Weg“, der vier Merkmale enthalte:
(1) Hume konzediere, dass nicht alle Menschen in der Lage sind, Philosophie zu betreiben.
(2) Gleichwohl erklärten alle Menschen die Welt auf der Grundlage ihrer Gefühle.
(3) Philosophie - also die Tätigkeit der „Wenigen“ - müsse diese Gefühle einbeziehen.
(4) Dies nicht zu erkennen, führe Philosophen in die spekulative *false philosophy*, während *true philosophers* immer auch die menschliche Natur und deren rationale Grenzen innerhalb ihrer Philosophie beachteten.[160]
Schulbeispiel des *mitigated scepticism* in der Religionsphilosophie ist die Argumentation von Philo in den *Dialogues*. Er korrigiert in den *Dialogues* die von ihm in den ersten elf Kapiteln vorgetragenen starken skeptischen Zweifel am Ende in Kapitel XII durch den *common sense*. Dies tut er, indem er zugibt, dass der „dümmste Denker“ ebenso wie der „unvorsichtigste Denker“ gleichwohl Gottes Existenz anerkennen.[161] Weiterhin korrigiert er sie durch Starkmachen des Glaubens (*faith*), denn: „To be a philosophical skeptic, in a man of letters, is the first and most essential step towards being a sound, believing Christian.”[162] Dazu aber später. Festzuhalten ist hier, dass Hume hier durch Philo das aufgreift, was er schon in seinen theoretischen Werken ausführte. Humes Zeitgenossen haben diese Skepsis von Anfang an falsch verstanden, da sie sie auch auf das tägliche Leben erstreckt hatten. Dies zeigt schon die erste Reaktion auf den *Treatise* durch William Wishart, dessen Schrift selbst leider nicht mehr auffindbar ist, die wir aber mittelbar durch Humes Antwort in dem *Letter of a Gentleman* mitgeteilt bekommen. Humes Skepsis ist neu, da sie zwei Funktionen ausübt: Eine kritische gegenüber der Metaphysik und eine Hebammenfunktion hinsichtlich der Erkenntnis, dass es nicht die Vernunft, sondern die menschliche Natur ist, die unsere Grundüberzeugungen im Leben trägt.[163] Hume ist sich allerdings der

[159] Ainslie, Donald C., *Hume´s True Scepticism*, 236.
[160] Ebd., 239 ff.
[161] DNR XII.2.
[162] DNR XII.34.
[163] So, Harris, James A., *Hume and the Common Sense Philosophers*, in: *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, hg.v. Bow, Charles Bradford, Oxford 2018, 160.

Verständnisschwierigkeiten seiner Philosophie durchaus bewusst. In einem Brief an Henry Home vom 13.2.1739 schreibt er:

> „Those, who are accustom´d to reflect on such abstract Subjects, are commonly full of Prejudices; & those, who are unprejudic´d, are unacquainted with metaphysical Reasonings. My Principles are also so remote from all the vulgar Sentiments on this Subject, that were they to take place, they wou´d produce almost a total Alteration in Philosophy; & you know Revolutions of this kind are not easily brought about."[164]

Die Frage, ob Hume ein philosophischer Skeptiker oder wissenschaftlicher Naturalist ist, spielt grundsätzlich dann keine Rolle, wenn man die Grenzen beachtet, die Hume selbst dem Zweifel gesetzt hat.[165] Nach hier vertretener Meinung ist Hume beides: Skeptiker und Naturalist.

II.1.2.5. Gottesbeweise

Zu Humes Zeiten war die Beweisbarkeit Gottes Standardthema der *natural theology*.[166] Diese ist grundsätzlich logisch, d.h. apriorisch, oder empirisch, d.h. aposteriorisch, möglich. Nimmt man diese Unterscheidung ernst, so ist ausschließlich das Argument apriori eine Demonstration der Existenz Gottes, nicht jedoch das aposteriorische Argument. Zwei Fragen tauchen auf: Sind Gottesbeweise möglich? und: In welcher (Gewissheits)Variante sind sie erfolgreich? Die erste Frage ist die für eine Rationaltheologie entscheidende Frage.[167] Die Leugnung ihrer Möglichkeit wurde zu Humes Zeiten praktisch nicht vertreten. Gibt es Begriffe, die für uns so unerreichbar sind wie für den Blinden das Farberlebnis?[168] Dann können wir davon nichts wissen. Die Frage nach der Beweisbarkeit Gottes galt stets und gilt teilweise auch heute als Kriterium für die Annahme von Skeptizismus und Atheismus.[169] Aber auch christliche Fideisten haben sie verneint.

---

[164] NLH 3.

[165] Hierzu Flew, Antony, *David Hume,* 52. Die radikale Skepsis widerspricht der menschlichen Natur. Ebenso: Lüthe, Rudolf, *David Hume*, 46; Wright, John, *The skeptical Realism of David Hume*, Minneapolis 1983, 27 f.

[166] Unter *natural theology* ist hier sowohl diejenige Theologie gemeint, die apriorisch als auch diejenige, die empirisch vorgeht; a.A. z.B. McPherson, Thomas, *The Argument from Design*, in: Philosophy 1957, 219.

[167] A.A. scheinbar Messinese, Leonardo, *Die Gottesfrage in der Philosophie der Neuzeit,* Berlin 2007, 13, der die Behandlung der Gottesfrage im Empirismus auf die zweite beschränkt.

[168] Beispiel bei Craig, Edward, *David Hume,* 48. Dieses Beispiel war im 18. Jahrhundert „in Mode", vgl. Diderots „Brief über die Blinden, zum Gebrauch für die Sehenden".

[169] So Messinese, Leonardo, *Gottesfrage*, 28.

Beide Fragen beantwortete Hume schon im *Treatise*, nämlich mit dem *Copy Principle* und der *Fork*. Aus dem *Copy Principle* ergibt sich, bezogen auf die Gottesidee, dass eine solche mangels Sinneserfahrung nicht aposteriori erkannt oder gar bewiesen werden kann. Aus der *Fork* folgt, dass Gott als *matter of fact* im Bereich des Wahrscheinlichkeitswissens anzusiedeln ist und nicht apriori bewiesen werden kann. Capaldis These, Hume akzeptiere den „Gott der Philosophen", ist insoweit mindestens missverständlich, da Hume diesen rational verstandenen Gott eben nicht akzeptiert.[170] Er war in dieser Frage radikaler als Spinoza, der Gott mit der Ratio zu erreichen vermeinte. In der *Enquiry* widerlegte Hume in Abschnitt XI das *Argument from Design*, anders als im *Treatise*, sogar ausdrücklich. Er verwies auf das *Copy Principle* und die *Fork*.[171] Dann schloss er:

> „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."[172]

Grundsätzlich hätte die Diskussion um Gottesbeweise bereits hier für Hume beendet werden können.[173] Dies tat er aber nicht, denn die gesamte *natural theology* oder *natural religion* kreisten um dieses Thema. Hume publizierte daher eines seiner Hauptwerke, wenn auch posthum, zur Beantwortung der Frage: Die *Dialogues*.[174] Diese sind das wohl bedeutendste philosophische Werk, das sich skeptisch mit rationaler Theologie befasst.[175] Deshalb lohnt sich hier ein tieferer Blick. Wie oben bereits erläutert, gibt Hume jedoch seine persönliche Meinung zum Thema in den *Dialogues* nicht direkt preis - diese kann man aber mit Philo bereits aus dem *Treatise* folgern. Humes Ansicht wird zwar nicht ausschließlich von Philo vertreten, wie dies häufiger behauptet wird, aber mit seiner Skepsis gegenüber der rationalen Erkennbarkeit Gottes schon.[176] Hume behandelt in den

---

[170] So auch Capaldi, Nicholas, *David Hume*, 189. Hume leugnet folgerichtig auch die Erkennbarkeit der Eigenschaften Gottes, EHU XI.14.22.27.

[171] EHU XII.9. und 28.

[172] EHU XI.27.

[173] So auch Kreimendahl, Lothar, *Humes frühe Kritik der Physikotheologie*, 200.

[174] Baier, Annette, *The Pursuits of Philosophy. An Introduction to the Life and Thought of David Hume*, Cambridge 2011, 120 weist darauf hin, dass Adam Smith den Wunsch seines Freundes David Hume nicht erfüllen wollte, das Werk posthum zu veröffentlichen. Ihm war die zentrale Wirkung der *Dialogues* auf die künftige Religionsphilosophie durchaus bewusst.

[175] So auch Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument*, 149.

[176] Vertreter der ersten Meinung ist Streminger, Gerhard, *Hume*, München 2011, 581. Er versucht dies aus dem prozentualen Gesprächsanteil der drei Beteiligten herzuleiten und kommt zu dem Ergebnis, dass derjenige Philos mit 67% zu veranschlagen sei. Somit spreche

Dialogues sowohl das apriorische Argument als auch - viel ausführlicher - das aposteriorische Argument, bei seinen Zeitgenossen bekannt als *Argument from Design* oder auch seltener *Argument to Design*.[177] Letztere Bezeichnung betrifft die in den *Dialogues* hauptsächlich diskutierte Variante in der Form der Analogie. Die andere Variante ist die teleologische. Hume ist einer der ersten, der erkennt, dass das *Argument from Design* in Wahrheit zwei Thesen beweisen muss, nämlich die erste These, dass das Universum einen intelligenten Schöpfer habe, das Hauptthema der *Dialogues*, und die zweite These, dass dieser Grund des Universums außerhalb desselben liegt.[178] Diese Unterscheidung hat Cleanthes selbst in den *Dialogues* vorgenommen, da er zunächst *Design* als Ursache und dann als Hinweis auf einen Designer unterteilte.[179] Hier soll der aposteriorische Gottesbeweis in seinen beiden Formen jedoch als *Argument from Design* bezeichnet werden. Dies ist nicht nur der übliche Gebrauch, sondern es entspricht auch dem Gebrauch im 18. Jahrhundert, da die Zeitgenossen beide Formen häufiger durcheinanderbrachten. Das nunmehr so genannte *Argument from Design* wird in Form des teleologischen Gottesbeweises auch heute noch vertreten. Flew prognostizierte, dass es so lange populär sein werde, wie Religion existiere, also immer.[180] Der kosmologische Beweis Demeas wird in der Tradition des 18. Jahrhunderts als Beweis apriori vorgetragen. Vor der Behandlung beider Formen der Gottesbeweise in den *Dialogues* sei darauf hingewiesen, dass der Zusammenhang des *Argument from Design* und dem Bösen in der Welt (Theodizeeproblem) hier nicht besprochen wird, da der rationale Zugang zu Gott unabhängig hiervon durch Hume versperrt wird.[181]

(1) Der apriorische, hier: kosmologische Gottesbeweis

In den *Dialogues* behandelt Hume den kosmologischen Gottesbeweis, im Anschluss an Clarke, als allein diskussionswürdigen Beweis apriori. Dieser muss, anders als das *Argument from Design*, keine Analogie zur menschlichen Natur verwenden und entgeht somit dem Vorwurf des Anthropomorphismus, worauf

---

Hume durch den Mund Philos. Capaldi, Nicholas, *Hume*, 188 f geht hingegen in seiner These 6 davon aus, alle (!) Dialogteilnehmer verträten Hume in den *Dialogues*.

[177] Zur Unterscheidung Flew, Antony, *David Hume*, 63 ausführlich.

[178] Siehe Nathan, George J., *Hume´s Immanent God*, in: *Hume*, hg.v. Chappell, V.C., Doubleday 1966, 414.

[179] Festgestellt bei Prado, C.G., *Hume and the God-Hypothesis*, in: Hume Studies 1981, 156.

[180] Flew, Antony, *David Hume,* 168.

[181] Da das Theodizeeproblem auch zu Humes Zeiten eine erhebliche Rolle spielte, widmete Hume diesem zwei Kapitel der *Dialogues* (X und XI).

Demea in den *Dialogues* Wert legt.[182] Das kosmologische Argument, das von der Existenz der Welt auf die Existenz Gottes schließt, ist seit Plato gebräuchlich. Es beinhaltet grundsätzlich zwei Argumentationsstränge: Die Verneinung einer unendlichen Kette der Ursachen (Thomas von Aquin) und die Auffindung eines zureichenden Grundes (Leibniz, Clarke). Samuel Clarke, Humes Referenzautor für diese Beweisart in den *Dialogues*, nutzte eine Mischung beider Argumentationsstränge.[183] Er wird durch Demea repräsentiert, der beide Argumentationsstränge nicht sauber trennt. Daher empfinden einige Kommentatoren das Argument Demeas als ontologisch, andere als kosmologisch.[184] Clarke selber hatte seinerzeit das rein ontologische Argument für ungenügend gehalten, da es nur die Definition Gottes hervorrufe. Er wollte kosmologisch argumentieren, hielt dies aber nicht durch.[185] Demea stützt sich in seiner Argumentation mehr auf Autorität denn auf akkurates Argumentieren.[186] Er erreicht mit dem von ihm vorgetragenen Argument nicht in der Kette den ersten Grund, sondern steht auf dem Standpunkt von jemandem, der an diese infinite Kette glaubt und gleichzeitig behauptet er, es müsse einen Grund für die Kette geben. Nach Yandell verwechselt und vermischt Demea (wie vor ihm Clarke) dadurch zwei Argumente mit unterschiedlichen Ausgangspunkten, nämlich (1) die Perfektion Gottes (ontologisches Argument), und (2) die These, dass alles eine Ursache hat (kosmologisches Argument).[187] Williford ist für die Annahme eines kosmologischen Beweises, da Demea nicht mit Gott, sondern mit der Kausalkette startet.[188] Dieser Auffassung schließe ich mich an. Hume nun widerlegte Demeas Beweis, wusste aber um dessen nicht unterbindbare Anziehungskraft für Rationalisten. Dies ergibt sich aus Kapitel IX der *Dialogues*. Dort sagt Philo:

> „I shall venture to add an observation, that the argument a priori has seldom been found very convincing, except to people of a metaphysical head, who have accustomed

[182] DNR IV.2.

[183] Ausführliche Analyse hierzu Bailey, Alan, *Hume´s Critique of Religion: Sick Men´s Dreams*, Dordrecht 2014, 95.

[184] Zum Inhalt dieser Diskussion Williford, Kenneth, *Demea´s apriori Theistic Proof*, in: Hume Studies 2003, 102 (mit Nachweisen).

[185] Ebd., 109.

[186] Es wird allgemein als extrem defekt betrachtet, vgl. Dye, James, *A Word in Behalf of Demea*, in: Hume Studies 1989, 120.

[187] Yandell, Keith E., *Hume´s Inexplicable* Mystery, Chapter 11, 227 ff. Ihm ist in diesem Punkt zuzustimmen.

[188] Williford, Kenneth, *Demea´s apriori Theistic Proof*, 103.

> themselves to abstract reasoning, and who finding from mathematics [..] have transferred the same habit of thinking to subjects where it ought not to have place."[189]

Die Diskussion in den *Dialogues* macht hauptsächlich Anleihen in einschlägigen Werken Bayles, der sich intensiv mit dem Regress-Argument auseinandersetzte.[190] Ausführlich trägt Demea im 9. Kapitel vor:
(i) Was existiert, muss eine Existenzursache haben. Nichts könne seine eigene Ursache sein.
(ii) Wenn wir die Ursache verfolgen, dann erhalten wir entweder (a) einen infiniten Prozess, ohne letzte Ursache, oder (b) eine letzte Ursache, die notwendigerweise existiert.
(iii) Aussage (a) sei absurd, da eine unbegrenzte Ursachenkette nicht durch jede einzelne Einzelursache determiniert wird, die Ursachenkette als Ganzes aber einer Ursache bedürfe.
(iv) Externe Ursachen, Zufall, das Nichts können ausgeschlossen werden.
(v) Daher müssen wir (b) ein notwendig existierendes Wesen als Ursache der gesamten Kette annehmen.[191]

Cleanthes, nicht Philo, übernimmt die Widerlegung des apriorischen Beweises. Seiner Meinung nach gilt, dass „nichts demonstriert werden kann, dessen Gegenteil möglich ist. Es gibt kein Wesen, dessen Nicht-Existenz widersprüchlich ist. Dieses Argument ist entscheidend. Hierauf werde ich meine ganze Beweisführung stützen."[192] Nach Humes *Fork* kann Gott als Tatsachenwissen nicht demonstriert werden. Dies ist Cleanthes Kernaussage. Damit steht für ihn - und Hume - fest, dass sowohl die Annahme der Existenz wie die der Nicht-Existenz Gottes widerspruchsfrei möglich ist. Ein Beweis apriori scheitert daher. Die Zurückweisung von Demeas Argumenten erfolgt in den Abschnitten 5 - 11 des Kapitels IX.[193]

---

[189] DNR IX.11.

[190] Hierzu Ryan, Todd, *Pierre Bayle and the Regress Argument in Hume´s Dialogues concerning Natural Religion,* in: *Libertinage et Philosophie*, hgg.v. McKenna, Antony / Moreau, Pierre-Francois, Paris 2017, 162.

[191] DNR IX.3.

[192] DNR IX.5.

[193] Die Argumente lauten: (1) Nichtexistenz ist nicht beweisbar. (2) Notwendige Existenz ist ein inhaltsleerer Begriff. (3) Auch die Materie kann notwendig existent sein. (4) Kausalrelationen können nur in der Zeit, niemals außerhalb der Zeit gedacht werden. (5) Das Ganze ist ein geistiges Konstrukt, keine Tatsache (wie Gott). (6) Apriori-Argumente überzeugen wenige Menschen; das spricht gegen sie.

Die Anwendbarkeit des Kausalprinzips widerlegt Philo.[194] Die Ursache einer ewigen Ursachenkette zu suchen sei unsinnig, weil der Begriff der Ursache immer eine zeitliche Priorität gegenüber der Wirkung impliziere.[195] Zwei weitere Argumente sprechen nach Philo gegen das kosmologische Argument: Es sei anthropomorph, die letzte Ursache als eine geistige zu betrachten.[196] Und: „In unserem kleinen Teil der Welt allein gibt es vier Prinzipien, Vernunft, Instinkt, Fortpflanzung und Wachstum, die einander ähneln und Ursachen ähnlicher Effekte sein können."[197] Warum sollte gerade eine dieser Möglichkeiten, nämlich die Vernunft, das gesuchte Urprinzip der Welt beinhalten?[198] Das kosmologische Argument ist für Hume dasjenige der Ordnung in der Welt, nicht dasjenige der Ursache für die Welt. Eigenschaftsbeweise mit Hilfe des apriorischen Beweises seien darüber hinaus ausgeschlossen, denn „weil der Grund der Folge entspreche und diese, soweit wir sie wahrnehmen können, nicht unbegrenzt ist, welchen Grund hätten wir, dem göttlichen Wesen unbegrenzte Eigenschaften zuzuschreiben?"[199]

Unausgesprochen, aber den Zeitgenossen durchaus als Gegenargument für das kosmologische Argument bekannt, ist Newtons Bemerkung in dem Scholium der *Opticks*, dass sich auch im Universum von Ewigkeit zu Ewigkeit die Naturgesetze ändern könnten.[200] Bezeichnend für Humes Auffassung ist, dass schlussendlich gerade der Vertreter der natürlichen Religion, Cleanthes, diesen Gottesbeweis mit Humes *Fork* knapp und dauerhaft zurückweist.[201] Dies ist nach hier vertretener Ansicht der entscheidende Ansatzpunkt in Humes Argumentation.[202] Das

---

[194] DNR IV.7-9.

[195] Hierzu Wengenroth, Axel, *Science of Man*, 68.

[196] DNR IV.12. und 2.

[197] DNR VII.11.

[198] Darwin wird diesen Ansatz fortführen, selbstverständlich aber nicht in Humes Sinn, denn auch die Evolution kann nach Hume die Existenz der Welt nicht erklären, sondern ggf. lediglich die dort herrschenden natürlichen Prozesse.

[199] DNR V.5.

[200] Dann wäre das Kausalargument auch leergelaufen. Zu diesem Thema Nuyen, Tua, *Hume and Gould on Religion, Old and New*, in: Southern Journal of Philosophy 1986, 263 f.

[201] Zum Ganzen Messinese, Leonardo, *Gottesfrage*, 68.

[202] Und selbst wenn man, mit z.B. William James, die Möglichkeit eines endlichen Gottes in Betracht zieht, was zu Humes Zeiten niemand tat, dann kann auch dieser „endliche Gott" nicht empirisch gefunden oder gar bewiesen werden, denn er muss sich immer außerhalb unserer Erfahrungsmöglichkeit befinden, sonst wäre er schlicht Bestandteil der natürlichen Welt und nicht deren (erste) Ursache.

apriorische Argument ist von Hume widerlegt.[203] Man hat gesagt: Das Kausalprinzip ist das „Sprungbrett zu Gott".[204] Nach dem hier Dargelegten wurde dieses Sprungbrett von Hume demontiert.

(2) Das *Argument from Design*

Bereits zu Humes Zeiten verlagerte sich der Fokus weg vom Newton´schen kosmologischen Beweis hin zum *Argument from Design*, das bereits Platon kannte. Für dieses gibt es bereits starke Hinweise in der Bibel.[205] Für die Kirche einschlägig sind bis heute Ausführungen von Thomas von Aquin in der ersten Quaestio der *Summa Theologica*, in der er den aposteriorischen Gottesbeweis seiner Theologie zugrunde legte. Wichtig ist, dass das *Argument from Design* kein einzelnes ist, sondern zu einer Familie gehört.[206] Topoi und Referenzpunkte der Argumente sind bei allen Varianten u.a. Schönheit, Ordnung und Intelligenz in der Welt.[207] Zu Humes Zeiten waren zwei Varianten bekannt, nämlich (a) das Argument aus der Analogie heraus und (b) das Argument aus der Unwahrscheinlichkeit heraus, dass alles Zufall ist (Teleologie). Beide wurden schon in der Antike diskutiert.[208] Der analoge Gottesbeweis wurde hauptsächlich

---

[203] Nicht erst von Kant, auf den sich viele in dieser Hinsicht erstrangig berufen, vgl. Hick, John, *Religion,* München 1996, 88.

[204] So, Kleinknecht, Reinhard, *Auswahlaxiom und causa prima*, in: *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, hg.v. Ricken, Friedo, Stuttgart 1991, 111.

[205] Zu diesem Thema vgl. Gaskin, J.C.A., *Hume on Religion*, in: T*he Cambridge Companion to Hume*, hgg.v. Fate Norton, David / Taylor, Jaqueline, Cambridge 2009, 491. Römer 1, 20: Denn sein unsichtbares Wesen lässt sich seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, deutlich erkennen. Gott kann daher nach kirchlicher Lehrauffassung auch mit dem „natürlichen Licht der Vernunft" erkannt werden, Vat I.3.2.

[206] Hierzu Pyle, Andrew, *David Hume and the Argument to Design*, in: *The Bloomsbury Companion to Hume*, hgg.v. Bailey, Alan / O`Brian, Dan, London 2012, 245.

[207] So, Garcia, Laura L., *Teleological and Design Arguments*, in: *Companion to Philosophy of Religion*, hg.v. Taliaferro, Charles, Oxford 2010, 375.

[208] Eine heute diskutierte dritte Variante ist diejenige der sog. Inferenz der besten Erklärung, auch *Fine Tuning* genannt. Hierbei werden Wahrscheinlichkeiten für und gegen den Theismus diskutiert, wobei die Argumente sich zum einen auf logische Überlegungen und zum anderen, hauptsächlich, auf in der Welt vorgefundene Strukturen beziehen, um dann, schlussfolgernd, den Theismus für bewiesen zu erklären, weil er überwiegend wahrscheinlich ist. Damit ist dieses *fine tuning* nichts Anderes als eine moderne Fortführung der Wahrscheinlichkeits-argumentation von Bischof Butlers *Analogy of Religion*, vgl. I.1.2. dieser Arbeit. Seine Argumente werden ersetzt bzw. ergänzt durch moderne naturwissenschaftliche Erklärungen. DNA-Beweise, *Intelligent Design*, *Big Bang* und die *Many World Hypothesis* unterfallen diesem Argument. Prominent hat sich Richard Swinburne diesem Argumentationsmuster verschrieben. Zum *fine tuning*, das hier nicht weiter von Interesse sein wird, vgl. Meyer,

von Cicero diskutiert, der teleologische von Xenophon.[209] Während der erstere versuchte, vorrangig aus erkannten Gesetzmäßigkeiten, d.h. erkannter Ordnung, zu erklären, ging der zweite vom Einzelgegenstand aus, dem er einen Zweck verschaffen wollte.[210]

(2a) Variante 1: Das Argument aus der Analogie

In Großbritannien war zu Humes Zeiten das analoge Argument vorherrschend, spätestens seit William Derhams einschlägigem Werk *Physico-Theology* aus dem Jahre 1711.[211] Derham ist hier ganz in der Tradition Newtons, da das analoge Argument nichts anderes ist als eine Hypothese, so wie sie Newton bereits erfolgreich in den Naturwissenschaften nutzte.[212] Hume versuchte (aus dramaturgischen Gründen?) in den *Dialogues*, dem Argument größere Schlagkraft zu verleihen, um es mit seinen Argumenten aus dem *Treatise* zu widerlegen.[213] Aber - und das ist Thema des „naturalistischen Hume" - er übernahm das Analogie-Argument später in seinen *Dialogues* auf psychologischer Ebene und rettete es dadurch, allerdings nicht für den rationalen Gottesbeweis. Dass es nicht für den rationalen Beweis reicht, bedauerte Hume sogar aufrichtig. So schrieb er Gilbert Elliot of Minto, dass er sich wünsche, er könne Cleanthes Argument „quite formal & regular" entwickeln.[214]

Das Analogie-Argument ist in zwei Unterarten vertretbar:

(i) In Teilen des Universums ist Ordnung erkennbar, woraus folgt, dass diese Ordnung das gesamte Universum umfasst.

(ii) Die geordneten Teile des Universums werden mit menschlichen Artefakten verglichen. Beispiel hierfür ist das Uhrenargument von Paley. Die am Strand gefundene Uhr lässt auf einen Uhrenhersteller schließen. Analog lässt das Vorfinden des Universums auf einen Hersteller des Universums schließen. Mit dieser Analogie jedoch erreicht man nicht den letzten Grund. Denn der so analog

---

Stephen C., *The Return of the God Hypothesis*, in: Journal of Interdisciplinary Studies 1999, 8 ff und Garcia, Laura L., *Teleological and Design Arguments*, 377 ff.

[209] Hume orientiert sich an Cicero. Daher wird in den *Dialogues concerning Natural Religion* (fast) ausschließlich das Analogieargument diskutiert. Zu den Gemeinsamkeiten von Hume und Cicero, vgl. Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, 11.

[210] Ebd., 13.

[211] Hierzu Kreimendahl, Lothar, *Humes frühe Kritik der Physikotheologie,* 199.

[212] Noxon, James, *Hume´s Philosophical Development*, 52 und 99 f. Die religiöse Hypothese galt bei Newton aber nicht als beweisbedürftig.

[213] So, Barker, Stephen, *Hume on Logic of Design*, in: Hume Studies 1983, 7.

[214] HL 155.

begründete Hersteller der Teile des Universums unterliegt demselben Makel wie der Uhrenhersteller: Er müsste seinerseits eine weitere Ursache haben. Darüber hinaus muss ihm eine weitere Eigenschaft zugesprochen werden, die der Uhrenhersteller nicht nötig hat. Er muss die Materie, aus der er das Universum erschuf, seinerseits hergestellt haben. Die Analogie trägt schon aus diesem Grunde nicht.

Nun konkret zu den *Dialogues*: Das Argument aus der Analogie wird in der zweiten Unterart von Cleanthes vertreten.[215] Bereits in Teil II der *Dialogues* vergleicht er das Universum mit einer Maschine, unterteilt in unendlich viele kleinerer Maschinen, die alle zweckhaft und daher vergleichbar mit menschlichen Erzeugnissen sind.[216] Daher könne ähnlich wie von menschlichen Artefakten auf eine Intelligenz als Schöpfer geschlossen werden.[217] Bereits im *Treatise* hatte Hume dieses Argument, allerdings nicht bezogen auf das *Argument from Design*, bestritten.[218] In den *Dialogues* übernimmt nunmehr Philo die Rolle, Schritt für Schritt Humes Erfahrungsargument aus dem *Treatise* auf die religiöse Hypothese des Analogiearguments anzuwenden.

(Schritt 1) Alle diejenigen, die auf Gottes Einheit bestehen, können es nicht nutzen, nur solche, die annehmen, dass Gott allein durch Erfahrung bewiesen werden könne und ein externer Grund sei. Für alle anderen „die nach anderen Prinzipien urteilen und die mysteriöse Einfachheit der Natur verneinen, bleiben meine Einwände bestehen."[219]

(Schritt 2) Nunmehr startet Philo das Regressargument.[220] Gott muss selbst der Effekt eines weiteren Geistes sein usw. Hume kannte die Debatte bezogen auf das apriorische Argument gut, was aus den *Early Memoranda* ersichtlich ist, und wandte es durch Philo auf das Analogie-Argument an. Das Regress-Argument sieht Gott als *matter of fact* an und sucht folgerichtig in der Zeitkette Ursachen:

---

[215] DNR IV.1.

[216] „The whole and every part of it." So: DNR II.5.

[217] DNR II.5.

[218] T I.4.13.8.

[219] DNR IV.14. (Fußnote 1 im letzten von Hume redigierten Text.) Dass Hume die Grundlage des Analogie-Arguments davon abhängig macht, ob Gott einfach ist oder nicht, haben wenige Kommentatoren erkannt.

[220] DNR IV.9. Erstmals tauchte dieses Argument hinsichtlich des apriorischen Gottesbeweises bei Bayle auf, vgl. Ryan, Todd, *Pierre Bayle and the Regress Argument*, 162.

> „But if we stop and go no farther; why go so far? Why not stop at the material world? How can we satisfy ourselves without going on in infinitum?"[221]

(Schritt 3) Die Analogie des Beweises ist nach Ansicht Humes schwach, da sie Vergleiche anstellt, die außerhalb unserer Erfahrung anzusiedeln sind. Wir können, anders als bei menschlichen Erzeugnissen, nur ein Werk erkennen, die reale Welt. Ein zweites Werk ist unserer Erkenntnis und Erfahrung nicht zugänglich. Mögliche Daten dieser einzig für uns erfahrbaren Welt unterstützen darüber hinaus sowohl die Ewigkeits- als auch die Designertheorie (Teil VI bis VIII der *Dialogues*). Eine Aussage zugunsten des *Argument from Design* ist nicht möglich. Hier ist es hilfreich, sich den Unterschied von enumerativer Induktion, also Induktion beruhend auf zählbaren Objekten und Geschehnissen, und theoretischer Induktion, die auch nicht beobachtbare Ereignisse in ihren Schluss einbezieht, klarzumachen.[222] Letztere ist keine Induktion im empirischen Sinne, so dass der Tatsachenbeweis Gottes bereits hier misslingt.[223]

(Schritt 4) Hume, in Gestalt des Cleanthes, bietet gleichwohl für die Annahme eines letzten Kausalgrundes zwei Beispiele an. Beide unterstützen im Analogie-Argument einen Anthropomorphismus, da die letzte Ursache eine intelligente sein soll. Cleanthes übernimmt den Vortrag mit zwei außergewöhnlich plastischen Beispielen, nämlich der Stimme aus den Wolken („articulate voice of the clouds"),[224] die keinen Zweifel an der Urheberschaft derselben zulasse, und der lebenden Bibliothek („vegetable library"),[225] die einen intelligenten Schöpfer mit noch größerer Sicherheit erkennen lasse als Bücher ihre Schriftsteller. Philo widerlegt diese Argumente in Kapitel VII.[226] Wenn das Universum Tieren oder gar Pflanzen ähnele, dann könne es eher mit Wachstum und Vegetation verglichen werden als mit Intelligenz. Die Beispiele des Cleanthes verdrehten sich unter diesem Aspekt in ihr Gegenteil, nämlich in eine Verminderung der Wahrscheinlichkeit von Intelligenz als Ursache des Universums. Das vegetative Argument führt statt zu einem Designer zu ewiger, reiner Reproduktion. [227] Für Philo ist dies eine gleichwertige Alternative gegenüber der These, dass

---

[221] DNR IV.9.

[222] Hierzu Loeb, Louis E., *Inductive Inference in Hume´s Philosophy*, in: *A Companion to Hume*, hg.v. Radcliffe, Elisabeth S., Oxford 2008, 119.

[223] Vgl. auch in diesem Sinne Gaskin, J.C.A., *Hume on Religion,* 495 f.

[224] DNR III.2.

[225] DNR III.5.

[226] DNR VII.1.

[227] Ausführlich Draper, Paul, *Hume´s Reproduction of the Design Argument*, in: History of Philosophical Quarterly 1991, 141.

Universum sei aus Intelligenz entstanden. Die Stimme aus den Wolken sei eine nicht-reale, anthropomorphe Theorie, die nur deshalb Intelligenz als Ursache annehme.[228] Demea unterstützt diese Aussage Philos im Sinne Humes.[229] Nach White dokumentieren die von Cleanthes benutzten Beispiele auch Humes Spaß, die Anthropomorphismen der Lächerlichkeit preiszugeben. Dies mag stimmen, mindert aber nicht den Erfolg der von Hume bezweckten Strategie.[230] Darüber hinaus nutzte Hume mit dem Beispiel der „articulate voice", welches einem heutigen Leser durchaus ungewöhnlich erscheinen mag, ein zu Humes Zeiten diskutiertes Thema. Im 18.Jahrhundert war es gängig, den Sprachgebrauch auch als Nachweis der Existenz des Schöpfers heranzuziehen. Hier gab es bereits eine lange Tradition in der abendländischen Theologie.[231] Das ist auch der Grund, warum in Berkeleys *Alciphron* ein „gemeiner Mann, der nicht im Denken geübt ist, mehr von Gottes Existenz überzeugt sein würde durch einen Satz aus dem Himmel als durch ständige Erfahrung der Sprache der Natur."[232]

(Schritt 5) Durchschlagend gegen den Analogiebeweis ist schließlich auch Philos Argument fehlender Daten für eine Analogie. Es fehlen schlichtweg die notwendigen Ausgangsdaten, um ein kosmologisches System im Sinne des *Argument from Design* zu bewerten.[233]

Diese Passagen der *Dialogues* unterstreichen, dass Hume den Ursprung des Universums für nicht begründungsfähig ansieht.[234] Alle fünf Argumente gegen das Analogieargument in den *Dialogues* sind überzeugend und bringen dieses Argument - in Übereinstimmung mit Humes Lehre im *Treatise* - zu Fall. Am Ende von Philos skeptischen Attacken erklärt daher Cleanthes selbst, der Verfechter des *Argument from Design*, Philos Sieg über ihn und Demea, denn „es müsse zugestanden werden, dass das unkluge Argumentieren der Populärtheologie lächerlich sei. Die vollständige Gebrechlichkeit menschlicher Vernunft, die Unbegreiflichkeit der göttlichen Natur, das Übel und die menschliche Sünde seien

---

[228] Zur Anthropomorphismus-Debatte vgl. Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, 37.

[229] DNR III.11. Draper, Paul, *Hume´s Reproduction of the Design Argument*, 144 ff hält das Reproduktions-argument für schwach. Solche Argumente riefen keine Wahrscheinlichkeit hervor. Dies ist richtig, gilt aber auch für das Design-Argument.

[230] Vgl. White, Richard, *Hume´s Dialogues and the Comedy of Religion*, in: Hume Studies 1988, 406.

[231] Hierzu Hansen Soles, Deborah, *Hume, Language and God*, in: Philosophical Topics 1981, 109 f.

[232] Ebd., 112.

[233] DNR VII.7 und 8.

[234] So auch Gaskin, J.C.A., *Hume on Religion*, 495.

Gegenstände, die der liebevollen Sorge der orthodoxen Kleriker und Doktoren bedürften.“[235]

(2b) Variante 2: Das Argument aus der Teleologie

Nach der teleologischen Variante des *Argument from Design* wird von der Zweckmäßigkeit der Welt auf eine zwecksetzende Vernunft geschlossen.[236] Hintergrund ist immer auch der christliche Gott, der die Erde erschuf und den Menschen nach seinem Bilde formte. Gott hatte etwas mit dem Menschen vor, er schuf daher die Welt mit einem Zwecke, nämlich bezogen auf den Menschen zur Erfüllung seines Heilsplanes. Dies ist der zentrale, der fünfte Weg des Gottesbeweises des Thomas von Aquin. Das teleologische Argument wurde zu Humes Zeiten in Großbritannien kaum noch genutzt und hat folgende, dem Analogieargument ähnliche Grundstruktur: Im gesamten Universum weisen Lebewesen einen komplexen, organisierten und zweckgerichteten Aufbau auf. Dieser Aufbau verrät einen übergeordneten Gesamtzweck. Dieser Gesamtzweck setzt einen Zweckgeber, also Gott, voraus.[237]

Nach dem teleologischen Gottesbeweis ist nicht die Existenz der Welt (kosmologischer Beweis) oder die Ähnlichkeit der Welt mit Artefakten des Menschen (Analogiebeweis), sondern ihr planvolles Existieren in Form der Naturgesetze Beweis für eine Schöpfung aus einem übergeordneten Prinzip. Die Grundstruktur dieses Beweises entspricht derjenigen des kosmologischen. Lediglich der rein kausale Ansatz des kosmologischen wird auf Stufe (3) ergänzt durch einen Zweckansatz. Insofern ist der teleologische Beweis auch apriorisch, d.h. erfahrungsunabhängig. Da aber vielfältige Beobachtungen in der Natur, die über reines (logisches) Kausaldenken hinausgehen, Grundlage dieses Beweises sind, ist er eine Unterform des *Argument from Design* und wird in den *Dialogues* auch entsprechend vorgetragen - nämlich von Cleanthes, der auch das Analogieargument vertritt und das kosmologische Argument ablehnt. Er führt in Teil IV der *Dialogues* aus:

---

[235] DNR XI.19. Hierzu: Tweyman, Stanley, *Scepticism and Belief,* 122.

[236] Außer Betracht bleiben soll hier das moralische Argument, das vom menschlichen Gewissen, des Sittengesetzes in uns, auf einen Urheber dieses Sittengesetzes schließt. Dieser Aspekt ist bei Hume nicht in der Diskussion.

[237] Siehe hierzu Jaffro, Lauret, *Ist die Evidenz der Existenz des Anderen ein Modell für Gotteserkenntnis?* in: Aufklärung 2009, 58.

> „The order and arrangement of nature, the curious adjustment of final causes, the plain use and intention of every part and organ; all these bespeak in the clearest language an intelligent cause or Author."[238]

In Kapitel V der *Dialogues* antwortet Philo hierauf ganz im Sinne Humes. Gegen eine durch einen intelligenten Schöpfer gesetzte Zweckursache spreche erstens, dass gleiche Wirkungen nur gleiche Ursachen beweisen können.[239] Die Gott zugeschriebenen Attribute, auch seine Intelligenz, können daher nicht unbegrenzt sein. Zweitens sei es unvernünftig, wenn wir uns unsere Vorstellung von einer derart unbegrenzten Ursache von den begrenzten Produkten menschlicher Absichten und Planungen bilden. Drittens sei die Reproduktionstheorie als eine Erklärung der Entstehung des Universums mindestens ebenso wahrscheinlich.[240] Aber auch an anderer Stelle unterstrich Hume seine Ablehnung der teleologischen Betrachtungsweise des Menschen - und damit auch indirekt das teleologische Argument, das auch in der Natur des Menschen eine zweckgerichtete Natur voraussetzt. So schrieb er 1739 an Francis Hutcheson:

> „I cannot agree to your Sense of Natural. `Tis founded on Final Causes; which is a Consideration, that appears to me pretty uncertain & unphilosophical. For pray, what is the End of Man? Is he created for Happiness or for Virtue? For this life or for the next? For himself or for his Maker? Your definition of Natural depends upon solving these Questions, which are endless & quite wide of my Purpose."[241]

Abschließend seien zwei Bemerkungen gegen das teleologische *Argument from Design* in den *Dialogues* vorgetragen:
(i) Der teleologische Beweis ist schwächer gegenüber wissenschaftlichem Fortschritt als der kosmologische, denn die heute gesetzten Zwecke könnten morgen anders zu interpretieren sein.[242]
(ii) Der Vorwurf des Anthropomorphismus gilt für den teleologischen Beweis noch stärker als für den Analogieschluss. Anthropomorphismen sind Übertragungen menschlicher Begriffe auf den nicht-menschlichen Bereich.[243] Gerade bei der Übertragung von Zweckbestimmungen auf den Schöpfer steht die menschliche Psyche aber allein auf der Bühne.

---

[238] DNR IV.13.
[239] DNR V.1.
[240] DNR VII.14.
[241] HL 33.
[242] So, Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, 14.
[243] So, Löw, Reinhard, *Natur und Zweck*, 348.

(3) Bedarf die Existenz Gottes (überhaupt) eines rationalen Beweises?

Die Kirche des Mittelalters hat im Anschluss an Thomas von Aquin die Gewissheit Gottes dadurch begründet, dass seine Existenz nicht (beweisbares) Prinzip, sondern nur Präambel für die Theologie ist. Damit dienen Gottesbeweise nicht der sicheren Erkenntnis Gottes, diese folgt vielmehr aus dem Glauben.[244] Hume kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. Dies folgt aus seinem *mitigated scepticism*.[245] Denn für Hume ist die Gottesfrage für den Verstand unerreichbar, durch das Gefühl aber für fast alle Menschen positiv beantwortet. Brickes Einwand, Hume widerspreche seinen eigenen Prinzipien, wenn er Gottes Existenz für unbestreitbar hielte, da die *Fork* kein existentielles Urteil als selbstevident zulasse, trifft nicht zu.[246] Denn die *Fork*, auf die Bricke hier zurückgreift, gilt nur für den rationalen Existenzbeweis, nicht für die psychologische Vorfrage, ob dieser Beweis überhaupt notwendig ist. Widerspricht die *Fork* der Möglichkeit eines Beweises oder Gegenbeweises Gottes, so hat sie zur Frage der Beweisbedürftigkeit nichts zu sagen. Hume hält auch in Anbetracht seiner *Fork* zu Recht den rationalen Beweis nicht nur für undurchführbar, sondern auch für überflüssig. Dies aus drei Gründen:

a) Ein rationaler Beweis eines letzten Grundes, und nur um die Existenzfrage Gottes geht es, ist nicht möglich. Psychologisch ist er aber für uns zwingend. Bei einer solchen Ausgangslage ist eine rationale Diskussion dieser Frage sinnlos. Es gibt aus diesem Grunde auch keinerlei Hinweis dafür, dass Hume das *Argument from Design* vollständig ablehnte. Hume geht immer davon aus, dass es einen ersten Grund gibt und dass dieser Grund Gott ist.[247] Deutlich schreibt er dies z.B.

---

[244] Dies mag deutlicher werden durch den Hinweis in der *Theologischen Summe* darauf, dass nach der von Thomas übernommenen aristotelischen Wissens-Theorie die Prinzipien einer Wissenschaft nicht bewiesen werden, wohl aber eine Verteidigung möglich ist gegenüber jemandem, der einen Einwand gegen sie vorbringt, S Th 1,8c; vgl. hierzu auch Muck, Otto, *Funktion des Gottesbeweises in der Theologie*, in: *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, hg.v. Ricken, Friedo, Stuttgart 1991, 24. Textliche Grundlage der rationalen Erkennbarkeit Gottes auch für Nichtgläubige bleibt Römer 1,20.

[245] Hurlbutt, Robert B., *The Careless Sceptic - The „Pamphilian" Ironies in Hume´s Dialogues*, in: Hume Studies 1988, 21, weist zu Recht darauf hin, dass Kapitel XII der *Dialogues* diesen Bezug unterstreichen.

[246] Siehe Bricke, John, *On the Interpretation of Hume´s Dialogues*, in: Religious Studies 1975, 4. Bricke will noch weitere Inkonsistenzen dieser Art in den ersten 11 Kapiteln der *Dialogues* gefunden haben.

[247] So auch Noxon, James, *Hume´s Concern with Religion*, in: *David Hume. Critical Assessment*, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995, 13. Nathan, George J., *The Existence and*

in dem Essay *On the Immortality of Soul*.[248] Dieser Grund ist auch kausal, für uns aber nur psychologisch erfassbar. Gleiches gilt für die von uns im Kosmos beobachtete Ordnung. Auch diese ist nicht in toto erkennbar, aber Teile des Kosmos können als geordnet erkannt werden, denn sie werden in Inferenz von Objekt zu Objekt durch *constant conjunction*, d.h. durch wiederholte Beobachtung oder Gewohnheit erkannt. Eine zweite Art von Kausalität ist die Inferenz von beobachteten Regelmäßigkeiten zu Prinzipien, die diese Regelmäßigkeit zwar verursachen, aber ihrerseits nicht beobachtbar sind. Es ist dies eine Anomalie der Kausalität, die Hume insbesondere in der Frage des ersten Grundes, der Ordnung im Universum oder der Gottesfrage immer wieder aufgreift.[249] Diese Kausalität ist aber nicht beobachtbar, sondern wird gefühlt. Es handelt sich hier um ein *feeling of design*, was ich später als (vierten) *natural belief* vorstellen und begründen werde. Hier ist es wichtig zu erkennen, dass dieses *feeling of design* nicht nur einen nicht möglichen rationalen Beweis Gottes ersetzt, sondern einen solchen Beweis sinnlos macht.

b) Da die Annahme eines Prinzips der Ordnung (und damit auch letzten Grundes) ein Instinkt - besser, wenn auch noch näher zu begründen, ein *natural belief* - in uns ist, der damit jeglichem Zweifel entzogen ist, ist dieses Prinzip nicht diskutierbar.

> „Nature has implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has established among external objects; though we are ignorant of those powers and forces, on which this regular course and succession of objects totally depends."[250]

Diese Aussage in der *Enquiry* wird auch an anderen Stellen ergänzt, konkret bezogen auf das religiöse Thema.[251]

c) Dritter Grund ist die „Sinnlosigkeit einer konträren Annahme". Diese folgt direkt aus Humes Betrachtung des Kausalprinzips. Hier schaltet Hume den Zufall in der Welt aus, damit auch eine Welt ohne Prinzip(ien). Beide Aussagen sind Bestandteil des positiven Prinzips seiner Kausalanalyse.[252] Es bedarf immer eines

---

Nature of God in Hume´s Theism, in: *David Hume. Critical Assessment*, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995, 98.

[248] *Essays*, 594.

[249] So der treffende Ausdruck von Nathan, George J., *The Existence and Nature of God,* 99.

[250] EHU V.22.

[251] NHR III.1.; auch EHU VII.18.; DNR VII.10.; Nathan, George J., *The Existence and Nature of God,* 100.

[252] So gut begründet ebd., 115 f.

Grundes oder Prinzips zur Erklärung einer Tatsache, denn „Chance has no place, on any hypothesis, sceptical or religious".[253] Philos Ansicht, dass es einen letzten Grund gibt, ist daher im Einklang mit Humes Lehre, dass es keinen Zufall gibt. Wenn es eine Grundnatur aller beobachtbaren Dinge gibt, muss es einen letzten Grund geben. Dieser ist aber für uns nicht erkennbar, sondern rührt her „aus geheimen Operationen gegenteiliger Gründe."[254] So stellt Hume in den *Dialogues* folgerichtig direkt zu Beginn fest, dass es nicht die Frage der Existenz, sondern die der Eigenschaften Gottes ist, die „dunkel" bleibt.[255] Viele Autoren haben diesen Satz der *Dialogues* fälschlicherweise als Ironie interpretiert.[256] Er fügt sich aber wörtlich verstanden in die hier vertretene These ein.[257] Insoweit ist auch White nicht zu folgen, der Hume unterstellt, er wolle durch gewisse Passagen in den *Dialogues* - z.B. der Vergleich des Universums mit Gemüse oder die Einführung eines Kindsgottes - die allgemeine Akzeptanz der Existenz Gottes durch Lachen exorzieren.[258] Die von ihm gebrachten Beispiele betreffen eine andere Ebene, nämlich die Frage, ob Gott rational, d.h. durch die Augen der Menschen erkannt werden kann. Sie sind Beispiele zur Vermeidung der Anthropomorphismen, nicht zur Leugnung der Existenz Gottes.[259]

Auch Pfeil verkennt Hume, wenn er meint, dieser „erkenne das Verfahren der Gottesbeweise in gewisser Hinsicht als berechtigt an".[260] Hume will die Diskussion vielmehr auf das Gefühl lenken, das keines Beweises bedarf, denn: „For is it necessary to prove, what every one feels within himself?"[261] Sein Hauptanliegen war es, nach der Zerstörung der rationalen Beweiskraft der Argumente für Gottes Existenz das Augenmerk in der Religion auf den Glauben zu legen.[262] Klar spricht er dies mit Demea aus, denn jeder Mensch fühle auf gewisse Weise die Wahrheit der Religion, und vom Bewusstsein seiner Beschränktheit und seines Leidens, eher als durch die Vernunft, sucht er Schutz

---

[253] DNR VI.12.

[254] EHU VIII.13.

[255] DNR Intro.5. und DNR II.3.

[256] So auch Foley, Richard, *Unnatural Religion,* 94 ff.

[257] So auch Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, 20. Die gegenteilige These Lohmars, Achim, *Humes Kritik religiösen Glaubens*, in: Aufklärung 2009, 75-101, widerspricht Humes mehrfachen Aussagen zum Thema und kann nicht überzeugen.

[258] So, White, Richard, *The Comedy of Religion*, 395 f.

[259] Ich folge hier Capaldi, Nicholas, *David Hume,* 58: Hume verneint weder die Existenz Gottes noch das kosmologische Argument. Er hält lediglich einen Beweis mit dem kosmologischen Argument für nicht durchführbar.

[260] Pfeil, Hans, *Psychologismus*, 146 ff.

[261] DNR X.2.

[262] So auch Noxon, James, *Hume´s Philosophical Development*, 174.

bei der Gottheit „on whom he and all nature is dependent."[263] Dies ist die Vorwegnahme des wesentlichen Grundgedankens Schleiermachers. Nach dem Textzusammenhang dürfen, ja müssen wir davon ausgehen, dass Hume sich dieser Aussage Demeas anschließt.

(4) Die Wende zur Psychologie in Kapitel XII der *Dialogues*

Die hier vorgetragene Diskussion zu den rationalen Gottesbeweisen, zur Unmöglichkeit und auch Sinnlosigkeit der rationalen Diskussion, wie sie insbesondere in den Kapiteln I bis XI der *Dialogues* von den Protagonisten unternommen wurde, wird durch die scheinbare Wende Philos in Kapitel XII dann eindringlich und eindeutig auf eine andere Ebene, die des naturalistischen Hume, verwiesen.[264]

> „I must confess, replied Philo, that I am less cautious on the subject of natural religion than on any other; both because I know that I can never, on that head, corrupt the principles of any man of common sense, and because no one, I am confident, in whose eyes I appear a man of common sense, will ever mistake my intentions [..] A purpose, an intention, a design strikes everywhere the most careless, the most stupid thinker."[265]

Die Wichtigkeit dieser zentralen Passage der *Dialogues* gebietet eine wiederholende Übersetzung derselben. Philo trägt an dieser Stelle der *Dialogues* vor, dass er in Fragen der Natürlichen Religion weniger vorsichtig sei als bei anderen Fragen, weil er bei diesem Thema niemals in der Lage sei, die Prinzipien eines Menschen mit *common sense* zu verwirren. Niemand werde ihn missverstehen, wenn er sage, dass ein Zweck oder Design jedermann erfasse, der die Natur (oder den Kosmos) betrachte. Ob Philo mit dieser Aussage hier in Kapitel XII der *Dialogues* mit der Philosophie Humes konsistent ist, hat wegen der Wichtigkeit dieser Passage in der Hume-Diskussion breiten Raum eingenommen.[266]
Mit Philos Äußerungen betreten wir das Gebiet der *natural beliefs* und der Psychologie.[267] Sie werden in Kapitel III dieser Arbeit dazu dienen, Humes Psychologisierung der Religion zu begründen. Hinsichtlich der Religionskritik

---

[263] DNR X.1.
[264] Damit ist klargestellt, dass dieses Kapitel insbesondere vor Kemp Smith kaum (da der naturalistische Hume vom skeptischen noch verdeckt wurde) und auch heute nur richtig von den Kommentatoren eingeschätzt werden kann, die Humes Atheismus nicht vertreten.
[265] DNR XII.2.
[266] Gute Wiedergabe bei Bell, Martin, *Hume on the Nature and Existence of God*, 348.
[267] Foley, Richard, *Unnatural Religion,* 84, geht von einem Grenzbereich der Rationalität und Psychologie aus.

Humes ändert sie nach hier vertretener Auffassung nichts an Humes Standpunkt: Gott ist rational nicht fassbar. Dies folgt allein schon aus Humes *Fork*.

II.1.2.6. Hume und der Atheismus

Wie bisher dargelegt griff Hume mit seiner skeptischen Philosophie die zu seiner Zeit (fast) unumstrittene natürliche Theologie an und widerlegte sie nach hier vertretener Auffassung. Nunmehr ist es an der Zeit nachzuweisen, dass Hume, der sich mit seiner Skepsis das Attribut des Atheismus einhandelte, in keiner Weise eine atheistische Philosophie vertrat. Die Destruktion der Rationaltheologie muss trotz fehlenden Offenbarungsglaubens (vgl. das folgende Kapitel II.1.3. dieser Arbeit) nicht zu einem Atheismus führen, und tut dies bei Hume auch nicht. Hieraus folgt die

(1) hier vertretene These: Hume war kein Atheist.[268]

Nach populär vertretener Meinung ist ein Atheist jemand, der nicht an Gott glaubt. Diese These ist jedoch zu ungenau. Das Fehlen eines Glaubens ist zum einen nicht gleichzusetzen mit Unglauben, was das Beispiel des Kindes unterstreicht, das nicht deswegen, weil es sich noch keinen Glauben bilden konnte, ungläubig ist. Ein Atheist muss positiv, d.h. ausdrücklich bekennender Ungläubiger sein. Damit ist der Agnostiker von dieser Definition nicht umfasst. Agnostiker ist nämlich ein Mensch, der nur behauptet, Wissen über Gott sei niemals zu generieren.[269] Hume selber - und das verkompliziert die Angelegenheit - verstand unter Atheismus dreierlei:
(i) Atheisten verneinen die Existenz Gottes.
(ii) Sie verneinen seine Vorhersehung.
(iii) Sie nehmen, so Hume, an, Gott sei durch Gebete und Opfer beeinflussbar.[270] Humes eigene Auffassung erfüllt keine der drei von ihm genannten Kriterien. Was die Vorhersehung anbelangt gibt es - im Gegensatz zur christlichen Erwartung eines „Jüngsten Gerichtes“ - keinerlei Fundstelle in seinen Werken, die eine

---

[268] Eine interessante Frage ist diejenige, ob Hume - ggf. über Bayle - vom Buddhismus beeinflusst wurde, der ähnlich der Auffassung Humes, zur Frage nach Gottes Eigenschaften keine Stellungnahme abgibt, sondern sich lediglich um den Weg des Menschen kümmert; vgl. Gupta, Bina, *Buddha and Hume: A Popular Comparison Revisited*, in: International Philosophical Quarterly 1977, 138 ff.

[269] Schurman, Jacon Gould, *Agnosticism and Religion*, New York 1896, 241 ff, hier: 244 weist darauf hin, dass die agnostische Position eine ist, die in religiösen Fragen niemals überzeugen kann, wenn sie das letzte Wort ist. Dies ist beim „gläubigen Hume“ nicht der Fall.

[270] NLH 10 (Brief 6 an William Mure of Caldwell). Für Hume sind diese Aspekte der christlichen Religion somit atheistisch.

gegenteilige Auffassung Humes nachweist. Im Gegenteil. In *Of Suicide* schreibt Hume, dass „die Vorhersehung der Gottheit nicht in jeder Aktion, sondern generell mit ewigen Gesetzen regiere, die zu Beginn aller Zeiten in Kraft gesetzt worden sind. “[271]
Nach hier vertretener Meinung ist Atheist eine Person, die den Glauben an eine letzte Ursache, die verantwortlich ist für die Existenz der Welt, ausdrücklich verneint. Diese Ursache kann personal sein oder ein schaffendes Prinzip. Hieraus folgt auch, dass Agnostiker und Deisten keine Atheisten sind. Pantheisten sind nicht prinzipiell atheistisch, wenn sie wie z.B. Spinoza die Welt als geistig geschaffen ansehen. Reiner Materialismus ist immer atheistisch.

Atheismusvorwürfe gehörten in der Neuzeit zur täglichen Begleiterscheinung bei der Veröffentlichung nicht-orthodoxer Meinungen und Veröffentlichungen.[272] Die Diskussion um den Atheismus war immer - insbesondere auch zu Humes Zeiten - bestimmt vom Interesse der jeweiligen (Staats) Kirche, Andersgläubige oder auch Nichtgläubige als Atheisten zu bezeichnen. Damit konnte der Kampf gegen sie effektiver begründet werden. Nach dieser (interessengeleiteten) Definition konnte Hume ohne Zweifel von seinen Zeitgenossen zu Recht als atheistisch wahrgenommen werden, da er wesentliche Dogmen der christlichen Kirche explizit verneinte.[273] Aber auch die wissenschaftliche Begriffsbildung war umstritten. Es gab keinen allgemein anerkannten Begriffskanon. So wurde einerseits der (Mono)Theismus im 17. Jahrhundert als Gegenbegriff zum Atheismus verstanden, andererseits unterschied das *Oxford Dictionary* zwischen Monotheismus, Polytheismus und Pantheismus als in allen drei Formen gegenteilig zum Atheismus.[274]

War Hume also Atheist? Humes Zeitgenossen, insbesondere auch die Vertreter des *common sense*, die Hume gerade deshalb entgegentreten wollten, empfanden seine Philosophie als atheistisch. Während Reid Hume sachlich kritisierte, tat dies Beattie feindlich.[275] Es wurde damals häufig der Begriff Atheist mit dem Begriff

---

[271] *Essays*, 581.
[272] Das Wort „Atheus“ kam erst nach der Reformation auf, siehe Weltecke, Dorothea, *Der Narr spricht: Es ist kein Gott. Atheismus*, *Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Frankfurt a.M./New York 2010, 23.
[273] Vgl. Lemmens, Willem, *Hume´s Atheistic Agenda*, in: International Journal in Philosophy and Theology 2012, 281.
[274] So, Laird, John, *Theism and Cosmology*, New York 1942, 55.
[275] Hierzu Russell, Paul, *The Riddle of Hume´s Treatise*, Oxford 2008, 11, 14 f.

Ungläubiger (*infidel*) verwechselt.[276] Letzterer mag Hume gewesen sein, ersterer nicht. Dies wird durch die berühmte Szene am Tische in Holbachs Haus in Paris unterstrichen, in der Hume behauptete, noch niemals einen Atheisten gesehen zu haben.[277] Gleichwohl versuchte man stetig, Hume Atheismus in den Mund zu legen. Berühmtes Beispiel waren die *Boswell Papers.*[278] Hume selber empfand sich nicht als Atheisten. Niemals behauptete er, dass seine christlichen Freunde Unrecht hätten zu glauben.[279] Gaskin, der Hume als abgeschwächten Deisten ansieht, führt mehrere Zitate an, die belegen, dass Hume mit einem Gott rechnet.[280] Nach Hume setzten die (französischen) Atheisten den Dogmatismus fort, den er bei den Deisten kritisierte.[281] Dies tat er in Gesprächen kund, aber auch in seinen philosophischen Schriften. Häufig wird behauptet, Hume habe seinen Atheismus nur deshalb nicht klar formuliert, da er sich vor Verfolgungen fürchtete.[282] Zuzugeben ist zwar, dass eine explizit atheistische Philosophie auch zu Humes Zeiten nicht ohne Verfolgung geblieben wäre, aber es soll gezeigt werden, dass inhaltlich der Atheismus nicht das Motiv Humes war. Mit der Gottlosigkeit beschäftigte sich Hume ausdrücklich z.B. in der hypothetischen Verteidigungsrede Epikurs gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit.[283] Auch hier stellte er die Existenz Gottes nicht in Abrede.[284] Hume ging in seinem *Letter from*

---

[276] Vgl. Letwin, Shirley Robin, *The Pursuit of Certainty,* 23.

[277] Zu dieser Geschichte und Humes Pariser Zeit Mossner, Ernest C., *Life*, 475-488. Zur Einordnung dieser Geschichte in die Atheismusfrage in Humes Person vgl. Gaskin, J.C.A., *Hume on Religion*, 488 f.

[278] Abgedruckt bei André, Shane, *Was Hume an Atheist?* in: Hume Studies 1993, 158. Siehe auch Mossner, Ernest C., *Life*, 51. Veröffentlicht wurden die Papers erstmals von Mossner, Ernest C., ebd., 517. James Boswell besuchte Hume kurz vor seinem Tod und gab später an, Hume habe geäußert, dass er seit der Lektüre von Locke und Clarke keinen religiösen Glauben mehr gehabt habe.

[279] So, Baier, Annette, *Pursuits,* 126 f. Zu einem Gespräch mit einem Freund zum Tode von dessen Mutter vgl. Fieser, James, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation X*, hg.v. Fieser, James, Bristol 2003, 302.

[280] Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, 219 ff; T Appendix, letzte Fußnote: „The order of the universe proves an omnipotent mind"; *1742* in: *The Stoic*, letzter Absatz, Essays, 154: „There surely is a being who presides over the universe;" 1743: Brief an Leechman: „[..] that God exists." NLH, 139; 1757: in der NHR: „The whole frame of nature bespeaks an intelligent Author." Intro.1; 1776 in der DNR: Nach Gaskin geht jeder der Protagonisten davon aus, dass die Existenz Gottes nicht bestreitbar ist. Dies wurde auch im Kapitel II.1.2.5 dieser Arbeit erörtert.

[281] So, Mossner, Ernest C., *Life*, 486 f.

[282] Pars pro toto Russells Ausführungen in: *Wiley-Encyclopedia*, 14 f.

[283] *Of a Particular Providence and a Future State*, EHU XI.

[284] EHU XI.11.

a Gentleman auf alle dort beschriebenen Atheismusvorwürfe ihm gegenüber ein. Selbst Bischof Tillotson, so Hume, habe festgestellt, dass Gottes Existenz nicht beweisbar sei. Ihm werde wohl kaum der Artheismusvorwurf zu machen sein.[285] Hume beschließt den Brief mit dem Bemerken, dass jeder Leser des kritisierten *Treatise* erkennen wird, dass er weder Gott als erste Ursache noch als ersten Beweger des Universums verneint habe. Gleiches gelte für das Bestreiten der Unsterblichkeit der Seele, was daraus folge, dass wir keinen Begriff einer Substanz, also auch nicht der Seele hätten.[286] Hier führte er in seinem Abschnitt *Of the Immateriality of the Soul* sogar aus, dass Spinoza, für ihn ein „berühmter Atheist", seine Substanz auf gleiche Weise behauptet hatte, wie dies von der Seele allgemein ebenfalls behauptet wird.[287] Auch später verneinte Hume, dass er Gott leugne. So explizit in der *Enquiry*[288] und den *Dialogues.*[289] Dort verortete er den ihm gegenüber gemachten Atheismusvorwurf im Machtstreben der Priester. Philo zitiert Lord Bacon, der gesagt habe, „ein wenig Philosophie macht aus einem Mann einen Atheisten, viel hingegen bekehrt ihn zur Religion." Dies gelte für ihn, doch die Priester beförderten Unwissen und behaupteten, dass „Atheismus, Deismus oder Häresie nur daraus entstünden, dass überlieferte Meinungen in Frage gestellt würden."[290] Nicht sein behaupteter Atheismus, sondern Humes Kampf gegen *false religion* sind somit aus seiner Sicht verantwortlich für diesen Vorwurf. Schließlich legen auch Humes Briefe Zeugnis davon ab, für wie ungerecht er den Vorwurf des Atheismus empfand.[291]

Insgesamt sind es seine Überzeugung von den Grenzen des menschlichen Verstandes einerseits und die Vorsicht bei „so außergewöhnlichen und wundervollen Fragen" wie die Existenz und das Wesen Gottes, die ihn von klareren, aber nicht beweisbaren Aussagen abhielten.[292] Da diese Aussagen nicht mit (verifizierbaren) Inhalten belegt werden können, war für Hume ihre Erörterung sinnlos.[293] Dies unterstrich er in einer ausführlichen Passage in den

---

[285] LH 17.
[286] LH 22.
[287] T I.4.5.
[288] EHU XI.11.
[289] DNR II.3. Philo schließt sich hier Demea (DNR II.1) ausdrücklich an.
[290] DNR I.18.
[291] An William Mure of Caldwell, LH 55 ff; Sharpe of Hoddam, LH 59 f; John Clephane, LH 164 ff.
[292] So auch Gaskin, J.C.A., *Hume on Religion*, 489.
[293] So, Noxon, James, *Hume´s Agnosticism*, in: *Hume*, hg.v. Chappell, V.C., Doubleday 1966, 378.

Dialogues.[294] Schließlich - und damit soll es hier sein Bewenden haben - betonte Hume im o.g. Brief vom 17.9.1739 an Francis Hutcheson, dass die Frage der Bestimmung des Menschen nicht beantwortbar sei, da sie endlose, nicht in der Empirie begründete Diskussionen ermögliche.[295]

Trotz dieser vielfältigen und eindeutigen Belege dafür, dass Hume kein Atheist war, ist die diesbezügliche Ansicht seiner Zeitgenossen auch heute noch verbreitet. Wilson zum Beispiel sieht Hume u.a. deshalb als Atheisten, weil Hume mit seinem Beispiel der *vegatable library* in den *Dialogues* das Thema des vegetativen Materialismus aufgegriffen habe, der zuvor - und davon habe Hume Kenntnis gehabt - von Cudworth und Bayle als untrügliches Anzeichen eines Atheismus beschrieben worden sei.[296] Dieses Argument ist jedoch aus dem Zusammenhang gegriffen: Dass Hume die Diskussion um den vegetativen Materialismus kannte, soll hier nicht bestritten werden. Er nutzt sein Beispiel aber nur, um offensichtlich zu machen, dass rationale Schlüsse auf Gott hundertfach möglich und gleichwohl alle falsch sind - im Sinne der zitierten Passage in Kapitel VIII der *Dialogues*.
Hume glaubte nicht an das ewige Leben. Dies ist nach Wilson weiteres Indiz seines Atheismus. Auch diese Tatsache ist unbestritten. Kurz vor seinem Tode sagte er auf die Frage, ob er nicht an ein Leben nach dem Tode glaube, dass „diese Theorie so schön und komfortabel sei, dass er sie gerne übernähme, aber er könne sie nun einmal nicht glauben."[297] Die Wertung Wilsons jedoch, dieses sei ein Beleg für Atheismus, ist abwegig. Historisch gesehen war der (ältere) jüdische Glaube an Gott, Jahwe, auch nicht begleitet vom ewigen Leben der gläubigen Menschen. Dieses war schlicht kein Thema, auch nicht in der Bibel. Im Gegenteil, das Alte Testament verneint schlicht das ewige Leben. Dies hatte der Mensch durch den Sündenfall im Paradies verwirkt. So steht es im Buch Genesis, Vers 3.19. Wilson wird gleichwohl nicht auf die Idee kommen, den jüdischen Glauben als atheistisch einzustufen. Die beiden weiteren Argumente Wilsons, nämlich das Lächerlichmachen von heidnischen Religionsformen in der *Natural History*, stellvertretend für alle Religionen, und das Beenden der *Dialogues* ohne Bekenntnis zum Theismus zeigen die Tendenz in Teilen der Literatur, Hume wegen seiner Skepsis gegenüber rationaler Theologie Atheismus zu unterstellen. Am Beispiel der ausführlichsten Monographie zum Atheismus Humes, Russell´s

[294] DNR VIII.1.
[295] LH 32 ff.
[296] Hierzu Wilson, Catherine, *Hume and vital Materialism*, 7 ff.
[297] Überliefert von Bailey, Alan, *Hume´s Critique of Religion*, 39.

The Riddle of Hume´s Treatise, sollen unter (2) alle dort aufgeführten Argumente widerlegt werden. Als bisheriges Zwischenergebnis ist aber schon jetzt festzuhalten, dass Hume sowohl aufgrund seiner Werke, seiner Briefe und Äußerungen nicht als Atheist angesehen werden kann.[298] Kraal hat jüngst die Atheismusthese durch die Vermutung ersetzt, Hume habe nicht anti-christlich, ja noch nicht einmal anti-calvinistisch geschrieben, seine Angriffe hätten sich ausschließlich gegen die Anglikanische Kirche gerichtet.[299] Denn mit seinem Determinismus befinde er sich „auf dem Boden der calvinistischen Kirche Schottlands", im Gegensatz zur Anglikanischen Kirche.[300] Ich halte es für ausweglos zu glauben, man könne Hume mit einer bestimmten Konfession identifizieren. Zu offensichtlich war Hume „Heide" aus christlicher Sicht. Aber auch diese Spielart der Interpretation Humes zeigt, dass Hume als vieles gelten konnte - Atheist war er nicht.

(2) Widerlegung von Russells Atheismusthese

Hume wird auch heute noch von vielen als Atheist gesehen.[301] Religiöse Bekenntnisse z.B. im *Treatise*, in seinem *Letter from a Gentleman* oder in Briefen werden als Vorsicht oder Ironie ausgelegt.[302] Die These, dass Humes Philosophie im weiteren Sinne fideistisch sei, wird so selten vertreten, dass z.B. Kudella, der sich mit Humes Deismus auseinandersetzt, auf die Auseinandersetzung mit ihr verzichtet.[303] Rasmussen hat das Gespräch mit James Boswell kurz vor Humes

---

[298] Lüthe, Rudolf, *David Hume,* 79, vermutet, dass Hume lediglich die Einflussnahme religiöser Vorstellungen auf das Denken und Handeln der Menschen aufdecken wolle und zwar in drei Schritten, nämlich durch die Infragestellung religiöser Autorität, durch die Verneinung der Rationaltheologie und durch die Sozialkritik der Religion. Alle drei Aussagen sind durchaus richtig und die erste und dritte werden noch im Kapitel IV bei der Suche nach *true religion* aufzugreifen sein; gleichwohl sind nach hier vertretener Meinung Humes Aussagen zur Religion und damit zu Gott durchaus in dem Kontext zu bearbeiten, in dem sie auch aufgestellt wurden, nämlich in der Frage nach Rechtfertigung und damit Wahrheit von Religion.

[299] Siehe Kraal, Anders, *Anglicanism, Scottish Presbyterianism, and the Irreligious Aim of Hume´s Treatise*, in: Hume Studies 2013, 170 f.

[300] Determinismus, und das ist ein weiterer merkwürdiger Umstand im 18. Jahrhundert, galt von vornherein als atheistisch, obwohl die Calvinistische Kirche selbst die Prädestinationslehre vertrat.

[301] Vgl. Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung,* 12 mit Nachweisen. Penelhum, Terence, *Hume´s View on Religion: Intellectual and Cultural Influences*, in: *A Companion to Hume*, hg.v. Radcliffe, Elisabeth S., Oxford 2008, 336: „He keeps his atheism in a closet, a closet to which even Philo does not have a key."

[302] T I.4.; zu den Briefen vgl. Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung*, 12.

[303] So ausgeführt in seiner Einleitung Kudella, Steffen, ebd., 12.

Tod als Beleg für seinen Atheismus genommen. In dem Gespräch führte Hume aber lediglich aus, „dass er nach der Lektüre von Clarke und Locke keinerlei Glauben in die Religion mehr gehabt habe“.[304] Dies ist missverständlich, aber Hume verneinte nicht den Glauben an Gott, sondern vielmehr den an die Dogmen und Glaubenssätze der Kirche. Dies macht ihn noch nicht zum Atheisten. Russell vertritt heute mit am entschiedensten die Auffassung, dass Hume Atheist sei und seine gesamte Philosophie daher von diesem Standpunkt aus auszulegen ist. Er löst sich von der häufig vertretenen Auffassung, dass der *Treatise* keine religiösen Aussagen macht.[305] Russells Hauptargumente sind die Folgenden:

(i) Humes anti-realistisches Verständnis der Kausalität stütze (s)einen Atheismus.[306] Es verneine jegliche Erschaffung der Welt aus dem Nichts, und zwar aus irreligiösen Gründen.[307] Dass er im *Treatise* selbst den Zusammenhang zwischen Kausalitätsverständnis und der Frage der rationalen Erfassung Gottes, mit anderen Worten der Gottesbeweise, niemals ansprach, hatte nach Russell Gründe der Vorsicht in Bezug auf seine Person.[308] Die Verneinung des Kausalprinzips musste aber in der Sicht seiner Zeitgenossen direkt in den Atheismus führen. Hume billigte diese Folge nicht nur, sondern wollte sie nach Russell auch genauso vertreten.[309]

Richtig ist, dass Hume mit seinem Kausalitätsverständnis die Gottesbeweise angreift. Dies allein ist kein Atheismus, denn dann wären auch Tertullian oder Bischof Butler Atheisten. Vielmehr gilt: Auch der Beweis der Nicht-Existenz Gottes ist nach Hume unmöglich, denn „wir können beobachten, dass keine Wahrscheinlichkeit so groß ist als dass nicht auch ihr Gegenteil möglich wäre.”[310] Dies ist etwas, was auch bei Feuerbach Thema sein wird.

(ii) Russell entdeckt viele Parallelen zwischen Hobbes, insbesondere seinem Werk *Elements of Law* und dem ersten Buch des *Leviathans*, und Hume.[311] Dies ist für ihn klares Atheismusindiz. Hobbes, der zu Humes Zeiten als der Atheist

---

[304] Wort-Zitat Humes durch Rasmussen, Dennis C., *The Infidel and the Professor,* Princeton 2017, 20.
[305] Russell, Paul, *Riddle*, 269.
[306] Ebd., 18.
[307] Ebd., 163.
[308] Ebd., 45: Humes Onkel war bereits der Irreligiosität verdächtigt worden.
[309] Ebd., 119, 123.
[310] T I.3.12.14.
[311] Russell, Paul, *Riddle,* 61; und in: *„Atheism" and the Title Page of Hume´s Treatise*, in: Hume Studies 1988, 409.

schlechthin galt, ging rationalistisch vor, Hume wählte nach Russell den psychologischen Weg. Die wichtigste Parallele betrifft die Frage der menschlichen Wahrnehmungen und ihrer Wurzeln. Sinnesempfindungen stammen bei Hume aus unbekannten Ursachen (*Treatise*); Hobbes nutzt für dieselbe Aussage das zu Humes Zeiten vieldiskutierte „Feuerbeispiel“: Hiernach sind Menschen wie Blinde, die das Feuer nicht erkennen, wohl aber seine Attribute (Hitze).[312] Hobbes sieht die Menschen auch gegenüber Gott als blind an, was die Gottesbeweise der Natürlichen Religion stark in Frage stellte. In den 1730ern fand die Diskussion um das Bild des blinden Menschen gegenüber Gott ihren Höhepunkt, und Hume musste mit ihr vertraut sein.[313] Im Übrigen ähnele der Titel des *Treatise* nicht zufälligerweise einem Werkstitel von Hobbes.

Russells Verweise auf formale Parallelen reichen aus meiner Sicht nicht, Hume einen Atheismus nachzuweisen. Dies kann nur inhaltlich erfolgen. Die Tatsache aber, dass Hume wie Hobbes Gegner der Natürlichen Religion waren, macht Hume nicht schon zum Atheisten.[314]

(iii) Hume verneinte das Argumentum apriori. Dieses musste und sollte nach Humes Intention der Religion ihr wichtigstes Fundament nehmen, auf das Clarke und viele andere seine Natürliche Theologie allein aufbauten.[315]

Auch das ist richtig. Seine Zeitgenossen schlossen auch hieraus zum Teil auf einen Atheismus. Diese historische Tatsache jedoch zeigt nicht, dass dies wirklich der Fall ist. Spätestens seit Kant scheint - trotz vieler Bemühungen, ihn zu reaktivieren[316] - der Beweis apriori widerlegt. Atheismus ist das nicht.

(iv) Auch Humes Skepsis gegenüber der materiellen Welt war nach Russell irreligiös und atheistisch inspiriert. [317] Historisch (seit Descartes) war die Frage der Existenz der äußeren Welt immer eingebettet mit der Frage, ob Gott ein Betrüger sei. Das Infragestellen dieses Arguments durch Hume ist für die Zeitgenossen atheistisch. Dies hatte - so Russell - bereits Baxter in seiner *Enquiry into the Human Soul* festgestellt. Sollte Hume die irreligiöse Bedeutung seiner Außenweltskepsis nicht erkannt haben, müsste er Baxters Werk nicht gelesen haben, oder es gelesen, aber nicht verstanden oder seine eigene Position nicht

[312] Russell, Paul, *Riddle*, 85 ff.
[313] Ebd., 92.
[314] Hobbes im Übrigen auch nicht.
[315] Russell, Paul, ebd., 107.
[316] Z.B. Gödel, vgl Bromand, Joachim, *Gottesbeweise*, 381 ff.
[317] Kapitel 13 von Russell, Paul, *Riddle*, 167 ff.

richtig eingeordnet haben. Alles drei ist nach Russell unwahrscheinlich.[318] Hume übernahm nach Russell nicht die materialistische Position Hobbes, sondern die immaterialistische Position Berkeleys und erweiterte sie um irreligiöse Komponenten trotz der ihm bekannten Warnungen Baxters.[319] Es gebe auch Affinitäten zu Bayle. In Note B zum Artikel *Pyrrho* beschrieb Bayle nämlich die Gefahr von dessen Lehre für die Religion.[320]

Auch diese Ausführungen Russells können nicht überzeugen. Wie bereits in II.1.3. ausgeführt, dient Humes *mitigated scepticism* ausschließlich dazu, metaphysische Wissensirrtümer zu beseitigen, nicht jedoch, unser tägliches Leben zu beeinflussen. Hume hatte also nicht den geringsten Zweifel an der Existenz der Außenwelt, sie lässt sich für ihn nur rationalistisch nicht begründen. Aus Humes Begründungsskepsis auf eine atheistische Position zu schließen, ist nicht überzeugend.

(v) Determinismus galt zu Humes Zeiten als Ausweis des Atheismus (Spinozismus). Hume widmet ihm das ganze Kapitel 2.3.1. des *Treatise*. Dies ist für Russell ein weiteres Zeichen von Humes Nähe zum Atheismus.[321]

Auch Humes Ausführungen zum Determinismus bzw. speziell zur menschlichen Willensfreiheit vermögen keinerlei Hinweis für einen Atheismus Humes zu bieten; die christliche Prädestinationslehre (im Gefolge Augustins) ist weitaus deterministischer als Hume und wird von Russell wohl kaum als atheistisch eingestuft werden.

(vi) Die Autonomie der Moral von der Religion galt zu Humes Zeiten als atheistisch. Bereits Hobbes führte die Moral ausschließlich auf Egoismus zurück. Hume wurde von Hutcheson beeinflusst, dieser von Shaftesbury. Letzterer führte aus, dass Religion, nicht aber Atheismus die Moral korrumpieren könne.[322] Nach Russell zeige dies, dass Hume atheistisch, geradezu religionsfeindlich war. Er sehe die Religion nicht als Heilmittel der Moral, sondern als deren Hindernis. Er wisse genau, dass einfache Menschen durch ihn irreligiös werden können, und dass gebildete Menschen die Schwäche des menschlichen Verstandes

[318] Ebd., 182 ff.
[319] Ebd., 198.
[320] Ebd., 217.
[321] Ebd., 230. Russell beschäftigt sich ausschließlich mit dem *Treatise*; in der *Enquiry* VIII geht Hume sogar noch ausführlicher auf „Liberty and Necessity“ ein.
[322] Ebd., 239 ff.

nachvollziehen können und sich daher von religiösen Themen abwenden, um sich mehr dem täglichen Leben zuzuwenden.[323]

Auch hier ist Russell zu widersprechen. Das Autonomie-Argument der Moral zielt nicht auf Humes Atheismus, sondern auf seine Kirchenfeindlichkeit, seine Feindlichkeit gegenüber *false religion*. Dieses zugegebene Motiv Humes kann keinesfalls einen Atheismus belegen.

(vii) Abschließend wirft Russell die Frage auf, ob Hume nicht auch durch den Hauptatheisten der frühen Neuzeit beeinflusst worden war: Spinoza. Das Epigramm des Titelblatts seines *Treatise* ähnele demjenigen von Spinozas *Tractatus theologico-politicus.*[324] Erstaunlich sei zwar, dass die Ähnlichkeit dieses Epigramms mit der von Spinozas Werk den Zeitgenossen nicht auffiel. Aber unabhängig von der Frage, ob Hume den *Tractatus* von Spinoza als Erstquelle kannte[325] oder über den Artikel in Bayles *Dictionnaire*,[326] er war ihm bekannt. Im *Treatise* zitierte er ihn auch, wenngleich nur einmal.[327] Gemeinsam mit Spinoza war ihm zum einen die Einschätzung, dass die Masse Religion und Aberglauben braucht, zum anderen die Meinung, dass Priester (nur) hiervon leben.[328] Im Ergebnis kannte Hume daher Spinoza, dessen atheistischer Ruf europaweit bekannt war, nicht nur, sondern teilte seine Einschätzung der Kirche mit Spinoza vollumfänglich. Popkin unterstützt Russells These von Humes Atheismus daher gerade unter diesem Aspekt.[329]

Dem ist nicht zuzustimmen. Der Kampf gegen Aberglauben und Vorherrschaft der Priester fand immer in der christlichen Kirche selbst statt. Dies ist kein Beleg für Atheismus; gleiches gilt für Ähnlichkeiten der Titelseite mit dem Buch eines vermeintlichen Atheisten. Hume selber widersprach auch dieser These Russells. Er distanzierte sich von Spinoza und wies auf „die Gefahr eines Atheismus" hin.[330] Dies war keine reine Schutzbehauptung, wie Russell und andere Atheismusvertreter vortragen könnten, sondern konsistent mit jeglichen Ausführungen Humes in seinen Werken. Die äußerst breit aufgestellte Atheismusthese in Russells *Riddle of Hume´s Treatise* ist daher nicht haltbar, sie

---

[323] Ebd., 294 ff.
[324] Russell, Paul, *„Atheism "and the Title Page of Hume´s Treatise*, 408.
[325] Vgl. Russel, Paul, ebd., 414 ff.
[326] Popkin, Richard H., *Hume and Spinoza*, in: Hume Studies 1979, 66.
[327] T I.4.5.17 f.
[328] Popkin, Richard H., *Hume and Spinoza*, 70 und 73.
[329] Ebd.,89.
[330] T I.4.5 17.

ist vielmehr aufgrund der Äußerungen und Inhalte der Schriften Humes zurückzuweisen. Auch Gaskin[331] und Craig[332] widersprechen der Atheismusthese. Für beide suchte Hume die Begründung von Religion lediglich in der Psychologie, ohne auf Gottes Existenz rational eingehen zu wollen. Die Existenz Gottes war für ihn ohne Zweifel, der Zugang zu ihm - wie noch darzulegen sein wird - ausschließlich psychologisch möglich. Hume war somit nach hier vertretener Auffassung kein Atheist.

II.1.3. Kritik der Offenbarung

Offenbarung ist die Enthüllung göttlicher Wahrheiten oder des göttlichen Willens gegenüber dem Menschen. Sie ist also immer eine Kundgebung aus dem Transzendenten heraus in die reale Welt. Offenbarung kann nonverbal (durch „Zeichen“) oder verbal (durch „Sprache“) stattfinden; letztere kann direkt oder indirekt (über Propheten) erfolgen. Gemeinsam ist all diesen Formen, dass es sich um Wunder handelt. Hume hat die Offenbarung niemals im Besonderen behandelt, sondern immer nur das Wunder; gleichwohl betreffen seine Ausführungen die gesamte Offenbarung.[333] Humes Wunderkritik ist daher gleichbedeutend mit einer Offenbarungskritik. Und sie ist auch eine Kritik am Christentum.

Hume veröffentlichte *Of Miracles* nicht im *Treatise*, obwohl dieses Kapitel von ihm schon erstellt war, sondern erst in der *Enquiry*. Diese Verzögerung war der Vorsicht geschuldet; denn er machte sich noch Hoffnung auf einen Lehrstuhl an der Universität Edinburgh.[334] Erst mit dem dortigen Misserfolg und der Verhandlung seiner Schriften vor der *General Assembly* der *Kirk of Scotland* gab es für ihn keinerlei Grund mehr, dieses zentrale Kapitel seiner Religionsphilosophie zurückzuhalten, und er veröffentlichte es in der *Enquiry*,

---

[331] Gaskin, J.C.A., *Hume on Religion*, 486.

[332] Craig, Edward, *David Hume*, 69.

[333] Hume sprach von Wundern, nicht von Offenbarung. In EHU XI. einem Kapitel, dass die Offenbarungs-wahrheiten der göttlichen Vorhersehung insbesondere in Bezug auf das „jenseitige Leben“ (*Future State*) zum Inhalt hat, wendet er ausschließlich die Kriterien des vorhergehenden Wunderkapitels an. Dies folgt aus XI.18. und 21., besonders klar aber aus XI.27: „All the philosophy, therefore, in the world, and all the religion … will never be able to carry us beyond the usual (!) course of experience.” Dies ist auch überwiegende Meinung in der Kommentarliteratur, zitiert z.B. bei Noxon, James, *Hume´s Concern with Religion*, 80.

[334] LH 24 f. Hume übersandte den bereinigten *Treatise* auch an Bishop Butler, erhielt aber keine Antwort. LH 25 und 27.

dem abschließenden Werk seiner (theoretischen) Philosophie.[335] *Of Miracles* war zweifellos der provokanteste Teil seiner Religionsphilosophie, da es die Grundfesten der christlichen Glaubenslehre in Frage stellte.[336] Humes Position war jedoch in der Wunderfrage an seine Theorie zur Wahrscheinlichkeitswahrheit gebunden, sodass er zumindest die objektive Möglichkeit von Wundern kaum verneinen konnte.[337]

Of Miracles wurde vor dem Hintergrund der in Großbritannien ausgetragenen Debatte über den Gewissheitsanspruch theologischer Urteile, die die Offenbarung betrafen, veröffentlicht.[338] Unter den Diskutanten war John Tillotson, der 1666 seine *Rule of Faith* herausgab. Mit ihr wollte er ein Wahrheitskriterium für religiösen Glauben entwickeln. Ganz im späteren Sinne von Butlers *Analogy of Religion* nahm er an, dass es auf Wahrscheinlichkeiten, niemals auf Gewissheiten in der Religion und Offenbarung ankomme. So sei es sehr wahrscheinlich, wenngleich nicht sicher, dass das Neue Testament unverfälscht und damit Wort Gottes sei.[339] Die Religion unterscheide sich dadurch nicht vom menschlichen Leben, in dem man auch nur mit Wahrscheinlichkeiten arbeite.[340]

Die orthodoxe christliche Auffassung legte die Wunder vor dem Hintergrund der Gewissheit der Existenz Gottes aus. Für sie gab es nicht die Frage, ob Wunder möglich sind und sich historisch ereignet hatten, sondern lediglich, welcher Wunderbericht glaubhaft sei und welcher nicht. Richtungsweisend waren Cudworth´s *System* und Middleton´s *Free Enquiry*. Jener hatte Wunder sowohl Gott als auch den geschaffenen rein geistigen Wesen wie Engel, Dämonen und dem Teufel zuerkannt.[341] Middleton, ein Zeitgenosse Humes, stellte ganz im Sinne des Protestantismus fest, dass Wunder möglich sind und sich auch

---

[335] Siehe hierzu Nelson, John O., *The Burial and Resurrection of Hume´s Essay „Of Miracles"*, in: Hume Studies 1986, 57 f. Siehe auch Kapitel I.1.1. dieser Arbeit.

[336] So auch Flew, Antony, *David Hume*, 79.

[337] So auch Levine, Michael P., *Hume on Miracles and Immortality*, in: *A Companion to Hume*, hg.v. Radcliffe, Elisabeth S., Oxford 2008, 355. Metz, Rudolf, *David Hume,* 192 weist darauf hin, dass Humes Wundertheorie sich in beiden Teilen seiner Wahrscheinlichkeitslehre unterordnen muss.

[338]Siehe hierzu Foster, Paul, *Melancholy Duty: The Hume-Gibbon Attack on Christianity,* Dordrecht 2010, 100 f; Kreimendahl, Lothar, *Rationalismus*, 4. Zur zeitgenössischen Einbettung vgl. I.2.3 dieser Arbeit.

[339] Tillotson, John, *The Rule of Faith, or, an Answer to the treatises of Mr. I.S. entituled sure-footing*, London [2]1676, 575.

[340] Tillotson, John, *Rule*, 593.

[341] Cudworth, Ralph, *System*, 28.

ereigneten, solange Gott dies als für die Kirche notwendig erachtete.[342] Spätere Wunder seien hingegen zu Recht des Betruges verdächtig. Hierdurch grenzte sich die protestantische Kirche vom Aberglauben der Katholiken ab.[343] Hume hatte in der Wunderfrage einen anderen, den Zeitgenossen bis dahin kaum vorgetragenen Standpunkt: Für ihn ging es nicht darum, glaubhafte von unglaubhaften Wunderberichten zu unterscheiden, sondern die Glaubhaftigkeit aller Wunderberichte kritisch zu untersuchen.[344]

Zu Beginn seines Wunderkapitels in der *Enquiry* stellte Hume fest, dass die Gewissheit der christlichen Wunderberichte apriori geringer ist als die unserer sinnlichen Wahrnehmung, hielt sie aber, anders als Spinoza, objektiv für möglich (s. II.1.3.1. dieser Arbeit), wenngleich niemals für glaubwürdig überliefert (s. II.1.3.2. dieser Arbeit).[345] Er sah einen Zusammenhang zwischen dem Fortschreiten der Aufklärung und der Abnahme der Wunderberichte, doch war er nicht so optimistisch wie andere Vertreter der Aufklärung, insbesondere Lessing, dass weiterer Zeitverlauf der Rationalität, hier bezogen auf den Wunderglauben, in vollem Umfang zum Siege verhelfen werde; daher auch seine Einschränkung, dass der von ihm entwickelte Test (Humes *check*) gegen Aberglauben lediglich für die gebildeten Kreise, niemals jedoch für das (einfache) Volk gelten könne. Obwohl oder vielleicht besser, weil *Of Miracles* einer der meistgelesenen Essays Humes ist, herrscht dort erstaunlich wenig Einigkeit unter den Kommentatoren. Die zeitgenössische Diskussion um *Of Miracles* litt in ihrer Verständlichkeit daran, dass viele Kritiker Humes davon ausgingen, dass der sich offenbarende Gott bewiesen werden kann. Wenn dies der Fall ist, dann ist natürlich auch klar, dass dieser bewiesene Gott jederzeit Wunder vollbringen kann.[346] Aber Hume lehnte die Beweisbarkeit Gottes ab und glaubte nicht an dessen überlieferte Offenbarung. Die Bibel war für Hume nicht Wort Gottes, was nicht heißt, dass Elemente hieraus nicht Teil seiner *true religion* sein könnten.

---

[342] Middleton, Conyers, *Free Inquiry into the Miraculous Powers which are supposed to have subsisted in the Christian Church*, London 1749, x f.

[343] Ebd., 122.

[344] Insoweit ist Fosters, Stephen Paul, *Melancholy Duty*, 106, Auffassung nicht richtig bzw. nicht entscheidend, dass Hume sich hauptsächlich die katholische Kirche in der Wunderfrage als Gegner vornahm.

[345] EHU X.1.

[346] Siehe Ausführungen bei Langtry, Bruce, *Hume, Probability and Miracles*, in: Hume Studies 1990, 70.

II.1.3.1. Wunder sind objektiv möglich

(1) Wunder sind für Hume Tatsachen und damit objektiv möglich.
In *Of Miracles* legte Hume zwei verschiedene Definitionen des Wunders vor, nämlich:

> „A miracle is a violation of the laws of nature."

In einer Fußnote desselben Abschnitts liefert er seine zweite Definition:

> „A miracle may be accurately defined, a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent."[347]

Beide Definitionen gehen davon aus, dass ein Wunder die Naturgesetze verletzt. Wunder werden als nicht wiederholbare, einmalige Vorgänge betrachtet. Demnach wären für Hume z.B. zwei Auferstehungen nicht zwei Wunder. Nur eine einzige kann als Wunder gelten.[348] Weiterhin muss beim erstmaligen Auftreten eines Wunders zunächst vermutet werden, dass es eine natürliche Erklärung gibt. Wenn also die Auferstehung nach Hume - falls dies möglich ist - glaubhaft bezeugt wäre, hätte sie höchstwahrscheinlich eine natürliche Erklärung. Die Beurteilung eines Ereignisses als Wunder erfordert daher immer die Beantwortung der schwierigen Frage, ob das Ereignis ein unwahrscheinliches oder ein Wunder sei.[349] Die von Hume gewählte Definition ist deshalb in der Praxis schwierig anzuwenden, da sie eine petitio principii ist. Naturgesetze lernen wir nämlich in der Regel auf demselben Wege kennen wie Wunder, durch Zeugenaussagen oder Erfahrungen.

Gleichwohl: Nach allgemeiner und hier nicht bestrittener Auffassung hielt Hume Wunder für objektiv möglich. Denn Wunder sind Tatsachen. Und Tatsachen können existieren oder auch nicht. Beides ist möglich. Das ist Inhalt von Humes *Fork*. Die Existenzmöglichkeit von Wundern wird im Sinne der Konsistenz seiner Philosophie von Hume allein aus erkenntnistheoretischen Gründen benötigt. Damit stellte Hume, anders als Spinoza, kein apriori-Argument auf, dass Wunder

---

[347] EHU X.12.

[348] So auch Wolf, Jean-Claude, *Humes Wunderkritik*, in: *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg.v. Kulenkampff, Jens, Berlin 1997, 188. Wilson, Fred, *The Logic of Probabilities in Hume´s Argument against Miracles,* in: Hume Studies 1989, 259 charakterisiert diesen *Discourse on Miracles* Vorgang zu Recht als „Veränderung unseres Wissens über Naturgesetze".

[349] Hierzu Levine, Michael P., *Miracles and the Humean Mind*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M. / Sages, Alex, London/New York 2018, 162; Cabrera, A. Badia, *Hume´s Reflection on Religion*, 217.

nicht auftreten können. Hume war nämlich, anders als Spinoza, nicht der Auffassung, dass Naturgesetze notwendige Wahrheiten sind. Naturgesetze sind Tatsachen. Sie unterliegen nicht der *demonstration*, die zu *knowledge* führt, sondern lediglich dem *proof*, der *belief* erzeugt. Für Hume ist es nicht demonstrierbar, dass morgen die Sonne aufgeht, sondern zu fast 100% wahrscheinlich. Notwendigkeit gibt es nicht im Tatsachenwissen, sondern lediglich bei Ideenrelationen. Ersteres beruht ausschließlich auf Erfahrung, nicht auf Vernunft. Daher hält die weitaus überwiegende Kommentarliteratur zu Recht daran fest, dass für Hume Wunder objektiv möglich sind.[350] *Of Miracles* ist integraler Bestandteil von Humes Erkenntnistheorie. Wiesing folgert hieraus, meiner Meinung nach zu Recht, dass Hume, ginge es ihm ausschließlich um Kritik der Offenbarung, die Überschrift hätte anders gestalten müssen.[351] Streminger hätte den Abschnitt mit *Of the Testimony of Miracles* überschrieben.[352] Dies trifft es eindeutig besser.

Die von Hume so gewählte Koppelung der Vereinbarkeit von Wundern mit dem Naturverlauf entspricht zwar seiner *Fork* und der Charakterisierung unseres Tatsachenwissens als Wahrscheinlichkeitswissen. Hume selber ging aber davon aus, dass Wunder niemals stattfinden. Nur aus diesem Grunde nehmen z.B. Flew und Fogelin an, Hume halte Wunder bereits objektiv für unmöglich.[353] Sie unterstellen Hume allerdings eine Inkonsistenz gegenüber seiner Erkenntnistheorie im *Treatise*, denn diese Annahme widerspricht Humes *Fork*. Meines Erachtens ist der Weg Humes, Wunder objektiv zuzulassen, dann aber über die Beweiswürdigung von Zeugenaussagen und Überlieferungen wieder zu bestreiten, nicht zielführend, weil er damit verkennt, was Wunder eigentlich sind: Wunder sind Glaubensüberzeugungen der betroffenen Gläubigen, die weder die objektiven Voraussetzungen noch die detaillierte Beweiswürdigung der Quellen prüfen bzw. vornehmen wollen.[354] Wer an Wunder glaubt, denkt nicht an Durchbrechungen von Naturgesetzen. Die Frage des Gläubigen ist eine andere:

---

[350] Allgemeine Auffassung, siehe Nachweise bei Bailey, Alan, *Hume on Scepticism and Moral Sciences*, in: *The Bloomsbury Companion*, hgg.v. Bailey, Alan / O`Brian, Dan, London 2012, 151.

[351] Wiesing, Lambernd, *Warum Hume an Wunder glaubt, aber Religionen ablehnt*, in: Aufklärung und Kritik 2011, 150. Nach ihm ist *Of Miracles* besser als Ergänzung des vierten Abschnitts der *Enquiry* zu verstehen.

[352] Streminger, Gerhard, *Hume*, 367.

[353] Flew, Antony, *David Hume*, 80; Fogelin, Robert J., *What Hume Actually said about Miracles*, in: Hume Studies 1990, 84.

[354] Bayne, Steven M., *Hume on Miracles: Would it take a Miracle to believe in a Miracle?* in: Southern Journal of Philosophy 2007, 23 formuliert dies so: Wenn es einen Glauben an Wunder nicht gibt, dann muss das Wunder auch nicht erklärt werden.

Gibt es neben unserer Welt eine andere? Hierauf geht Hume nicht ein, obwohl er in Hobbes´ *Leviathan* ein ausführliches Kapitel zu genau dieser Betrachtung des Wunderglaubens hätte lesen können – oder sogar wirklich las:

> „For no man is a witness to him that already believeth, and therefore needs no witness; but to them that deny or doubt or have not heard it. Christ sent his Apostles and his seventy Disciples with Authority to preach; he sent not all that believed and he sent them to Unbelievers; I send you (faith he) as sheep amongst Wolves, not as Sheep to other Sheep."[355]

Hume betrachtet nur den Tatsachencharakter von Wundern, nicht ihren Zeichencharakter.[356] Ich möchte Hobbes Ansatz wie folgt weiter verdeutlichen, um Humes Wunderkritik bereits auf dieser Ebene als verfehlt herauszustellen: Wenn Wunder Durchbrechungen von Naturgesetzen wären, dann kann Hume sie aus seiner Sicht nicht objektiv verneinen - siehe seine *Fork*.[357] Wunder sind aber in Wahrheit kein Tatsachenproblem, sondern eine reine Glaubensfrage.[358] Der Appell an Wunder kann nur dort fruchten, wo ein spezifisch religiöser Glaube bereits gesät ist. Damit werden wir zum einen zurückverwiesen auf eine nicht-ironische Deutung von Humes Bemerkung, dass der Glaube selbst das größte Wunder sei.[359] Zum anderen ist aber hier festzustellen, dass die Qualifikation einer Tatsache als Wunder keine Aussage über die Tatsache als Tatsache ist, sondern die über die Bewertung einer Beobachtung durch einen Gläubigen. Aus römischer oder jüdischer Sicht ist über kein Wunder auf Golgatha berichtet worden. Die beiden Wunderdefinitionen Humes sind auch deshalb mindestens irritierend, da Hume mit seinen *natural beliefs* selbst den hier von mir verfolgten Ansatz vorgezeichnet hat. *Natural beliefs* sind nicht rational begründbare Überzeugungen, die per definitionem jeder Mensch hat. Nach hier vertretener

---

[355] Hobbes, Thomas, *Leviathan* Part III, Chapter 42, S. 531.

[356] Hierzu Wolf, Jean-Claude, *Humes Wunderkritik*, 180.

[357] Purtill, Richard L., *Miracles: What if They Happen?* in: *Miracles*, hg.v. Swinburne, Richard, New York/London 1989, 103 stellt aber zu Recht fest, dass die Wunderdefinition, die sich auf Naturgesetze bezieht, schon deshalb fehlgeht, weil alles, was passiert, begrifflich immer im Rahmen der Natur, und damit auch ihrer Gesetze, stattfindet. Auch diese richtige Feststellung beweist, dass Wunder keine Tatsachenfrage sind.

[358] Insofern ist auch Pfeifer von Dillingen, Franz Xaver, *Widerstreiten die Wunder den Naturgesetzen, oder werden letztere durch die ersteren aufgehoben?* in: Philosophisches Jahrbuch 1893, 286 und 291, zu widersprechen, der den ausnahmslosen Bestand der Naturgesetze zugibt, aber göttliche Macht im Einzelfall deren Wirkungen aufheben lässt. Auch die Wirkungen von Naturgesetzen werden bei Wundern nicht außer Kraft gesetzt, da Wunder lediglich (subjektive) Interpretationen von Beobachtungen in der Außenwelt sind.

[359] Siehe Wolf, Jean-Claude, *Humes Wunderkritik*, 194.

Auffassung ist der Glaube an die Ordnung des Kosmos, das ist der regelmäßige Naturverlauf, ein solcher *natural belief*. Ein Verstoß hiergegen, ein Wunder also, ist auf derselben Ebene anzusiedeln. Es ist nicht rational diskutierbare Tatsachenfrage, sondern Glaubensfrage - wie der *natural belief* selbst. Besser formuliert: Wunder sind keine Durchbrechung von Naturgesetzen, sondern Erzählungen, die zwar unseren gut geglaubten, alltäglichen Überzeugungen widersprechen,[360] aber von Gläubigen als Tatsachen geglaubt werden können. Humes *check* (s. II.1.3.2. der Arbeit) läuft daher für Gläubige leer, für Nicht-Gläubige ist er nicht notwendig.

(2) Der Einfluss der Erziehung auf den Wunderglauben
Bevor wir nun übergehen zu Humes Kritik an den Zeugenaussagen und Quellen der Wunderberichte, sollte vorab zur Kenntnis genommen werden, dass die Überlieferung von Wundern nicht nur auf Zeugenaussagen, sondern auch auf Erziehung beruht. Wiewohl Hume der Erziehung in Religionsfragen großes Gewicht beimisst, relativiert Bayne deren Wirkung für die Wunderfrage.[361] Am Hume´schen Beispiel des Glaubens an ein Leben nach dem Tode meint er nachweisen zu können, dass Erziehung keinen Wunderglauben dauerhaft bewirken kann, da die Menschen sich im Leben anders verhielten als es für den Fall der Wieder-auferstehung nach den christlichen Regeln vernünftig wäre.[362] Die genannte Stelle ist aus meiner Sicht jedoch nur eingeschränkt auf die Wunderfrage anwendbar. Hume geht dort auf die Frage ein, warum die Idee des Lebens nach dem Tod gegenüber Wünschen, die das tägliche Leben betreffen, in den meisten Fällen zurücksteht. Und er erklärt dies damit, dass die Idee des Lebens nach dem Tode sehr viel weniger Lebendigkeit aufweist als diejenigen unserer täglichen Wünsche. Dies betrifft nicht die Wunderfrage, sondern die Frage der unterschiedlichen Stärke von *beliefs* im Alltagsleben und in der Religion. Erziehung ist eben eingebettet in das Wechselspiel unserer Gewohnheiten und der Stärke des jeweiligen *belief*.

II.1.3.2. Wunderberichte sind niemals glaubhaft

Nach Hume sollten wir nur so viel glauben, wie wir auch erfahren könnten.[363] Wir sollten daher nur Ereignisse glauben, die in der realen, uns bekannten Welt

---

[360] So, Legg, Catherine, *Naturalism and Wonder: Peirce on the Logic of Hume´s Argument against Miracles*, in: Philosophia 2001, 3 f.
[361] Vgl. Bayne, Steven, *Hume on Miracles*, 10 f.
[362] T I.3.9.13.-15.
[363] So, Levine, Michael P., *Miracles and the Humean Mind*, 161.

stattfinden können. „Geschichten aus dem Himmel“ sind daher unwahr. Wir sollten sie stets verwerfen.[364] Dies gilt, da Hume dies apodiktisch vorträgt, auch hinsichtlich des uns anerzogenen Teils.[365] Jeder *belief*, auch *faith*, ist nämlich über die Gewohnheit mitverursacht, bzw. besser gesagt, hauptsächlich verursacht. Und obwohl Hume die Kraft der Gewohnheit sicherlich nicht unterschätzte, in der Wunderfrage unterschätzte er sie, weil er selbst nicht an Wunder glaubte.[366]

(1) Kriterien der Beweiswürdigung bei Zeugenaussagen

Locke wählte zur Ermittlung der Glaubwürdigkeit von Zeugen das Beispiel des indischen Prinzen, dem „offenbart“ wurde, Wasser gefriere bei Minustemperaturen. An Hand dieses Beispiels entwickelte er seine Kriterien der Glaubwürdigkeit von Zeugenaussagen. Diese sind 1. die Anzahl der Zeugen, 2. deren Integrität, 3. die Bildung der Zeugen, 4. die geoffenbarten Wahrheiten selbst, 5. die Frage, welche gegenteiligen Zeugenaussagen vorhanden sind und wie diese zu bewerten sind.[367] Diese Kriterien spielten auch für Hume eine Rolle. Hume ergänzte sie aber um einen wesentlichen Punkt: Nach ihm sind die Naturgesetze - ein Kandidat für einen *natural belief* - die Grenze der Glaubwürdigkeit von Zeugen. Da Naturgesetze immer einen *proof* beinhalten, hat ein Wunder immer einen *proof* gegen sich.[368] Ein solcher kann nicht durch Zeugenaussagen geschwächt werden. Dies ist für Hume „Ko-Kriterium“. Vier weitere Gründe sprechen nach Hume gegen die Glaubwürdigkeit von Wundern:[369]

(i) In der Geschichte hätten diese Zeugen niemals die genügende Anzahl, Reputation und Bildung, um glaubhaft zu sein.

(ii) Menschen seien von Natur aus wundergläubig. Daher seien sie besonders anfällig für die Irrtümer des Wunderglaubens.

(iii) Wunderberichte erfolgten meist in barbarischen Nationen.

(iv) Wunderberichte mehrerer Religionen zerstörten die Glaubwürdigkeit

---

[364] EHU XI.27. Hierzu auch Levine, Michael P., ebd., 163.

[365] Hierzu Jones, Peter, *Hume´s Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh 1982, 45.

[366] Ebd., 166; Noxon, James, *Hume´s Philosophical Development*, 183 f.

[367] ECHU IV.10.4. Siehe auch Jones, Peter, *Hume´s Sentiments*, 49.

[368] So beispielsweise Gaskin, J.C.A., *Hume on Religion*, 501 f; Ludwig, Bernd, *Zweifeln am Wunder*, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 2001, 66. Hume vergleicht eine Inkonstante (Zeuge) mit einer Konstanten (Naturverlauf), so: Root, M., *Miracles and the Uniformity of Nature*, in: *David Hume. Critical Assessments*, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995, 432 f.

[369] EHU X.13 ff.

derjenigen der anderen.[370]
Nun führte Hume einige unglaubhafte Wunderberichte an, um an deren Beispielen seine Ausführungen zu belegen: Vespasian heilt einen Blinden, Cardinal de Retz gibt einem Einbeinigen sein zweites Bein zurück, der Abbé de Paris heilt Aussätzige und Blinde, die Auferstehung von Queen Elizabeth von den Toten.[371] Insgesamt hält Hume alle berichteten Wunder nicht einmal für wahrscheinlich, umso weniger für bewiesen. In einem Brief an Rev. Hugh Blair betonte er, dass auch Zeitablauf über viele Generationen die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten mindere. Jeder für ein Wunder abgegebene Zeugenbeweis sei ein „subject of derision; and yet forming a fiction."[372]
Hume wandte sich allgemein gegen die herrschende Leichtgläubigkeit. Hiervon sind religiöse Aussagen, die naturgemäß über Transzendentes berichten, stärker betroffen als allgemeine zu weltlichen Dingen. Es werden dort Tatsachen leichter mit vorherrschenden Glaubensinhalten vermischt. So gab es im christlichen Abendland bemerkenswerter Weise keine Erscheinungen des Schiva, des Ram, des Zeus.[373] Hume wechselte daher im Verlauf seiner Abhandlung schnell von der Abwägung des Pros und Contra der Glaubhaftigkeit eines Wunderberichts zu rein psychologischen Ausführungen.[374] Diese ergänzte er, ohne wieder explizit auf die Wunderfrage einzugehen, auch in der *Natural History*. Ergebnis ist sein negatives, apodiktisches Urteil zur Glaubwürdigkeit von Zeugenberichten in der Wunderfrage.[375]

(2) *Check of superstion* - Humes *check*[376]
Ein Vorläufer von Humes *check* ist in gewisser Weise der *test of ridicule*, den u.a.

---

[370] Purtill, Richard L., *Miracles,* 199 ff, insb. 202 weist darauf hin, dass dieses Kriterium sich speziell gegen das Christentum und weniger gegen andere Religionen wendet, da dieses ohne Wunder in der Außenwelt gar nicht denkbar ist. Dies ist z.B. beim Islam anders, der lediglich auf der Offenbarung Gottes in den Träumen Mohammeds beruht.
[371] EHU X.25 f; T I.3.13, 27 und 37.
[372] HL 349 f.
[373] Beispiele von Streminger, Gerhard, *Glauben und Aufklären*, in: Aufklärung 2010, 174.
[374] So, Noxon, James, *Hume´s Concern with Religion*, 18.
[375] Owen, David, *Hume Versus Price on Miracles and Prior Probabilities,* in: *Miracles*, hg.v. Swinburne, Richard, New York/London 1989, 116 spricht davon, dass für Hume *proofs*, und damit die Naturgesetze, eine nicht widerlegbare Vermutung für sich haben. Praktisch ist dem zuzustimmen. Für Owen wollte Hume jegliche Rationalität aus dem christlichen Glauben nehmen. Dies entspricht der hier vertretenen Auffassung, dass Hume Religion ausschließlich über *faith* gewährleisten möchte, verkennt aber auch, dass Hume in seiner Wunderanalyse das Thema verfehlt, da es gar nicht um Naturgesetze geht, s.o.
[376] Hume bezeichnete in EHU X.2. sein Argument selbst als „everlasting check". Dieser Begriff bürgerte sich in der Kommentarliteratur als *Hume´s check* ein.

Shaftesbury bereits 1708 vorlegte. Dieser prüfte Aussagen auf ihre Wahrhaftigkeit dahingehend, ob sie mit Humor oder Ironie bedacht werden können, ohne dass sie erkennbar unsinnig werden.[377] Er richtet sich nicht in erster Linie gegen Wunder, wohl aber gegen religiösen Fanatismus. Nach diesem Test sollte man urteilen, ob das Berichtete und Geglaubte vernünftig und verständlich ist und frei von jeder religiösen Stimmung der Sachverhalt auch mit Humor betrachtet werden könnte.[378]

Hume wollte für die Gebildeten, nicht für die *vulgar*, einen dauerhaften Meilenstein gegenüber dem Aberglauben errichten.[379] Sein Check richtet sich gegen den durch Wunder erregten Aberglauben und beinhaltet sechs Überlegungen:[380]

(i) Eine schwächere Evidenz kann niemals eine stärkere zerstören.

(ii) Ein weiser Mensch orientiert seinen Glauben an der Evidenz.

(iii) Manche Dinge geschehen nach unserer Erfahrung zwangsläufig, z.B., dass Menschen sterben. Innerhalb der Tatsachenfragen konstituiert diese Erfahrung an Gewissheit grenzende Wahrscheinlichkeit auf der Grundlage von Naturgesetzen.[381]

(iv) Andere Dinge geschehen weniger zwangsläufig, z.B. dass jemand einen Herzinfarkt überlebt. Innerhalb der Tatsachenfragen schafft die Erfahrung hier Wahrscheinlichkeitswissen mit unterschiedlich starkem Wahrscheinlichkeitsgrad.

(v) Die Glaubwürdigkeit menschlichen Zeugnisses ist für uns groß, was zur Annahme führt, dass das Berichtete auch tatsächlich stattgefunden hat. Ab und zu

---

[377] Ausführlich, auch zum *test of ridicule*, der nicht nur von Shaftesbury, sondern auch von anderen benutzt wurde, z.B. Berkeley, vgl. Aldrigde, Alfred Owen, *Shaftesbury and the Test of Ridicule,* in: Journal of the Modern Language Association 1945, 129-156*.* Aldrigde referiert mehrere Passagen aus den *Characteristicks*. Der Test soll nicht die Wahrheit der von ihm kommentierten Aussagen, sondern nur deren Plausibilität betreffen: „Ridicule decides whether a doctrine deserves a sober hearing rather than whether the doctrine is true*",* so Aldridge, 131f und 155 („weapon against imposture").

[378] Shaftesbury, Earl of, Anthony-Ashley Cooper, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, London 1711, 35.

[379] EHU X.2. Der Check selber erstreckt sich in seinen Einzelschritten über das Kapitel X insgesamt.

[380] Hierzu: Flew, Antony, *David Hume*, 79 ff; Gaskin, J.C.A., *Hume on Religion*, 499; vgl. auch Wengenroth, Axel, *Science of Man,* 73 ff und Lüthe, Rudolf, *David Hume*, 81 ff. Nach ihm handelt es sich bei dem vorgestellten Prüfschema um einen analytischen Beweis. Nach Ludwig, Bernd, *Zweifeln am Wunder*, 52 ff handelt es sich um eine konsequente Schlussfolgerung aus seinen philosophischen Grundsätzen.

[381] EHU X.12. Es handelt sich um einen *proof*, nicht um eine *demonstration*.

haben Zeugnisse eine geringere Glaubwürdigkeit (was bei Wunderberichten immer der Fall ist). Dies führt dazu, dass wir sie nach (iii.) und (iv.) bewerten, um dann über sie nach (i.) und (ii.) zu urteilen.
(vi) Ein Wunder ist die Überschreitung von Naturgesetzen. Da die allgemeine Erfahrung bis zur Gewissheit dem Wunder entgegensteht, ist dies ein direkter und sicherer Beweis gegen die Existenz eines Wunders (iii).
Hume´s check, den er selbst als „ever-lasting" bezeichnet, verspricht aus meiner Sicht aber mehr, als er hält.[382] Er verkennt, wie oben bereits angesprochen, das Kernproblem des Wunders, nämlich seinen Zeichencharakter. Es ist vielmehr zu fragen:

(3) Sind Wunderberichte wirklich Zeugenaussagen?
Die bisherigen Ausführungen bestätigen, dass Hume in der Wunderfrage eine Ebene der Betrachtung vernachlässigt, nämlich diejenige des Gläubigen, der den wundertätigen Gott vor Kenntnisnahme des Wunders schon kannte. Dies kann ein am 27.3.1950 im *Life-Magazine* berichtetes Ereignis plastisch darstellen:[383]
In den USA stürzte an einem Märztag 1950 eine Kirche ein. Zu diesem Zeitpunkt hätte ein Chor in dieser Kirche proben sollen, aber alle (!) Chormitglieder verspäteten sich aus unterschiedlichen Gründen. Dieses Ereignis enthält alles, was ein Wunder benötigt: statistisch eine kaum merkliche Eintrittswahrscheinlichkeit, das Treffen in einem Gotteshaus. Es ist nunmehr lediglich eine Frage der Interpretation, ob es sich um ein Wunder oder einfach nur um ein statistisch unwahrscheinliches Ereignis handelt. Und es bestätigt sich daher: Das Wunder liegt im Gläubigen selbst begründet.[384] Hume selbst spürte, dass es ihm in der Wunderfrage vielleicht weniger um die Tatsache als solche, sondern eher um die Glaubensebene ging. Ein Wunder ist für Hume nämlich nur dann interessant, wenn es Grundlage für eine Religion ist. Dies zeigen seine Beispiele einer berichteten Sonnenfinsternis und der fiktiv berichteten Auferstehung von Queen Elizabeth. [385] Erstere hält er für glaubhaft, den zweiten, von ihm fiktiv angenommenen Bericht nicht. Es ist eine Sache, die historischen Zeugnisse einer Sonnenfinsternis als solche zu betrachten, eine andere diese zu beurteilen, indem

[382] EHU X.2.
[383] Zitiert bei Schlesinger, George N., *Miracles*, in: *Companion to Philosophy of Religion*, hg.v. Taliaferro, Charles, Oxford 2010, 400 f. Die Größe des Chors wird leider von Schlesinger nicht berichtet.
[384] Ebd., 403; Gaskin, J.C.A., *Contrary Miracles concluded*, in: Hume Studies 1984, 9.
[385] EHU X.36 f.

sie religiös interpretiert wird.[386] Nach seinem eigenen Check (s.o.) könnte er beide, von Zeugen bestätigte Fälle nur mit dem gleichen Ergebnis behandeln. Der zweite Fall hätte religiösen Bezug - daher hat Hume ihn nicht geglaubt. Hume unterscheidet nicht genügend zwischen dem Zeugnis, das sich nur auf Tatsachen bezieht, und der Wertung dieser Tatsachen als religiöse Ereignisse. Zeugenaussagen beziehen sich nur auf Tatsachen. Queen Elizabeth wurde vor und nach ihrem (von Hume fiktiv angenommenen) Tod gesehen. Ob sie wirklich tot war, weiß der (nicht-ärztliche) Zeuge nicht, er kann es glauben oder bezweifeln. Aber dass sie nach dem Ereignis noch drei Jahre regierte, steht historisch fest. Die Wertung, ob sie tot war, obliegt im Sinne Humes dem weisen Menschen; diese ist aber unabhängig von der Tatsachenbehauptung des Zeugen.[387] Ist er gläubig, liegt ein Wunder vor, ist er es nicht, war Elizabeth nicht tot. Die Wunderfrage ist daher nicht eine der Beweiswürdigung der Quelle, sondern Glaubensfrage. Thomas Hobbes hatte dies erfasst.[388]

(4) Das wirkliche Kriterium Humes: Verstoß gegen einen *natural belief*
Der Wunderbericht verstößt immer gegen unsere Erfahrung, die letztendlich gegründet ist auf der Erfahrung der Naturgesetze, nach hier vertretener Meinung für Hume ein *natural belief*. Dieser ist eine rational nicht zu rechtfertigende, aber unbezweifelbare Annahme, die in der Natur des Menschen wurzelt (vgl. III.3.3. der Arbeit). Zeugenaussagen können einen *natural belief* nicht erschüttern.

(5) Das selbst erlebte Wunder
In der Kommentarliteratur wird die Frage diskutiert, ob Hume ein Wunder glauben könnte, das er selbst erlebte.[389] Beinhaltet Humes Wunderkritik lediglich die apriorische Verneinung der entsprechenden Zeugenaussagen, nicht des berichteten Ereignisses, so müssten selbst erlebte Wunder möglich sein. Dies ist das später noch zu behandelnde Problem des religiösen Erlebnisses, das z.B. William James beschäftigte. Hume hat diese Frage niemals gestellt oder gar beantwortet. Nach hier vertretener Meinung ist dies eine Scheindiskussion. Da *faith* der einzige Zugang zum Wunder ist, ist ausschließlich die Frage relevant, ob der Beobachter des entsprechenden Ereignisses *faith* hat. Wenn nein, wie im Falle

---

386 So auch Pritchard, Duncan, *Hume on Miracles*, in: *The Bloomsbury Companion to Hume*, hgg.v. Bailey, Alan / O`Brian, Dan, London 2012, 233.
387 So auch de Cruz, *The Relevance of Hume´s Natural History,* 178: Wunder gelten nur für Theisten.
388 S.o. FN 354 dieses Kapitels.
389 Vgl. u.a. Ludwig, Bernd, *Zweifeln am Wunder*, 68 f; Gaskin, J.C.A., *Hume on Religion*, 500. Langtry, Bruce, *Hume, Probability and Miracles*, 67-74.

Hume, dann kann er kein Wunder erleben. Hier nun kommt der eigentliche Sinn von Humes *check of superstition* ins Spiel: Dieser *check* soll weniger wissenschaftlich abklären, ob ein Ereignis unter den Wunderbegriff zu subsumieren ist, sondern vielmehr den Unentschlossenen hindern, Aberglauben zu entwickeln. Mit dem *check of superstition* soll die Basis von *false religion* zerstört werden, da diese in der Regel auf Wundern beruht. Sollte man auf *faith* eine Religionsgemeinschaft gründen? Auf der Grundlage von Wundern nach Hume nicht.[390]

(6) Schlussfolgerung aus Humes Wunderkritik:
Humes Wunderkritik stellt eine fundamentale Kritik an jeglicher Art von Offenbarungsreligion dar. Dies verstärkte er mit seiner Aussage, dass ein Wunder niemals Grundlage eines Religionssystems sein könne. Gleichwohl: In der menschlichen Natur liegt ein gewisser Hang, Wunderberichte zu glauben.[391] Die Affekte der Überraschung und des Staunens, die ein Wunder hervorruft, sind nämlich eine angenehme Erregung. Unabhängig von dieser menschlichen Anlage, die nach Hume zu Aberglauben führt und für den er seinen *check* entwickelte, steht jedoch - auch für Hume - fest: Christ sein kann man nur, wenn man an die biblischen Wunder, mindestens aber an die Auferstehung glaubt.[392] Seine Bemerkung, dass „der Glaube selbst das größte Wunder sei“, ist so zu verstehen und nicht ironisch.[393] Das größte Wunder, Auferstehung und ewiges Leben, ist rein christliche Überzeugung.[394] Hume selbst fehlte der Glaube. Gleichwohl enthielt sich Hume in diesen Fragen der Offenbarungsreligion einer abschließenden Meinung nach außen. Dies ist auch Grundlage seines nicht ironischen Schlusssatzes des Wunderkapitels in der *Enquiry*:

---

[390] EHU X.36. Die Frage, ob die christliche Religion ihren Glauben (*faith*) erst nach dem Erlebnis von Wundern oder - weit überwiegend - nach Predigt von Zeugen dieses Ereignisses erlangte oder ob, wie hier vertreten, die persönliche Kenntnisnahme des Wunders bzw. die Kunde des Wunders durch Dritte bereits auf eine vorhandene Glaubensneigung traf, ist heute nicht mehr verifizierbar. Da aber die Auferstehung Christi nicht alle Zeitzeugen überzeugte, sondern nur einige, spricht viel für die hier vertretene Meinung, dass Wunderglaube immer schon auf einen angelegten religiösen Glauben treffen muss. Die einzelne Ausgestaltung z.B. der christlichen Dogmen auf der Grundlage von Wunderberichten verfeinerte den vorhandenen Glauben sicherlich, so dass in diesem Fall das berichtete Wundererlebnis tieferen Glauben (*faith*) erzeugt haben mag und auch wird.
[391] EHU X.16. und 36. Hierzu auch: Streminger, Gerhard, *Natürlicher Lauf*, 42 und ders., *Hume*, 282.
[392] EHU X.41.
[393] EHU X.41. Auslegung wie hier, Wolf, Jean-Claude, *Humes Wunderkritik*, 190.
[394] *Essays*, X.590.

> „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."[395]

II.1.3.3. Kirchenkritik

Humes Kirchenkritik ist umfassend und hat nach Gaskin keine Vorläufer und wenige Nachfolger.[396] Sie durchzieht Humes gesamtes Werk, von der *History of England* über den Essay *Of National Character* bis hin zur *Natural History*.[397] Sie bezieht sich (1) auf religiöse Fehlformen und schädliche Lehren der Kirche, für Hume *false religion*. Letztere sind moralisch und für die Charakterbildung schädlich.[398] Seine Kirchenkritik macht (2) das reale Priestertum der christlichen Kirchen für *false religion* verantwortlich.

(1) Hume kritisierte in seinem grundlegenden Essay *Of Superstition and Enthusiasm* zwei Fehlformen der Religion, nämlich den Aberglauben (*superstition*) und den Eifer oder die Schwärmerei (*enthusiasm*). In den Worten der ersten Ausgabe seiner *History of England*:

> „The first reformers, who made such furious and successful attacks on the Romish Superstition, and shook it to its lowest foundations, may safely be pronounced to have been universally inflamed with the highest Enthusiasm. These two species of religion, the superstitious and fanatical, stand in diametrical opposition to each other."[399]

Beiden christlichen Konfessionen ist eine Fehlform zentral zugeordnet, die andere ist abgeschwächt präsent.[400] Seine später in der *Natural History* deutlich ausgearbeitete These, dass Religion in der Psyche des Menschen angelegt ist, wird in den *Essays* schon formuliert.[401] Insoweit sind es keine theologischen

---

[395] EHU X.41.

[396] Zur Einordnung dieser Aussage, siehe Gaskin, J.C.A., *Hume on Religion*, 480.

[397] Ausführlich zum Thema: Streminger, Gerhard, *Religion a Thread to Morality: An Attempt to throw some new Light on Hume´s Philosophy of Religion*, in: Hume Studies 1989, 278 ff.

[398] EHU VIII.26. Sie produzierten Leid und erfänden Verbrechen, die keine seien, zum Beispiel den von der Kirche inkriminierten Selbstmord, vgl. Gaskin, J.C.A., *Hume on Religion*, 505. Speziell zur moralischen Kritik an den Kirchen, Foster, Stephen Paul, *Melancholy Duty,* 191 ff. Zu letztgenanntem Aspekt vgl. Wengenroth, Axel, *Science of Man,* 76 ff.

[399] *History*, Vol. I, 8.

[400] *Essays,* 73 ff.

[401] *Essays*, 74: „Weakness, fear, melancholy, together with ignorance, are, therefore, the true sources of superstition. … Hope, pride, presumption, a warm imagination, together with ignorance, are, therefore, the true sources of Enthusiasm. "

Überlegungen, die Aberglaube und Eifer hervorrufen.[402] Unwissenheit ist, so Hume, die Mutter beider Formen. Paart sie sich mit Furcht, so gebiert sie den Aberglauben; wird sie hingegen von Anmaßung begleitet, so bringt sie die Schwärmerei zur Welt. Während sich der Aberglaube an äußere Formen, d.h. Rituale, verliert, verflüchtigt sich die Schwärmerei in der bloßen Empfindung.[403] Der Aberglaube wolle die Furcht der Menschen durch Zeremonien, Opfer u.a. überwinden. Nutznießer hiervon seien die Priester der Kirche.[404] Dieser Aberglaube wird nach Hume immer ergänzt durch den Glauben an Wunder, der von Anfang an Bestandteil der christlichen Kirche war. Zu seinen Zeiten wurde er hauptsächlich von der katholischen Kirche gefördert. In einem Brief an Rev. Hugh Blair von 1761 schrieb Hume hierzu, dass „der Wunderglaube ein päpstlicher Trick sei, unvereinbar mit anderen Teilen dieser Religion."[405] Kritik an der katholischen Kirche war in Großbritannien an der Tagesordnung, aber auch Kritik am Schwärmertum der protestantischen Kirche gab es in England schon vor Hume.[406] Diese kannte Hume. 1718/19 betrachtete Gilbert Burnet der Jüngere protestantisches Schwärmertum als eine Form der Verrücktheit.[407] Shaftesbury veränderte in seinem *Letter concerning Enthusiasm* die bis dahin übliche Bedeutung des Worts *enthusiasm* von starker Frömmigkeit hin zum religiösen Fanatismus.[408] *Enthusiasm*, der die Gläubigen bewusst in eine melancholische Stimmung versetzt, war bei Shaftesbury immer das Werk der Obrigkeit und der Kleriker.[409] Eine Aussage, die Hume in seiner *History of England* wiederholen sollte. Kritiker des *enthusiasm* kamen vor allem aus den Reihen der Deisten.[410]

---

[402] So aber Guthrie, S.E., *Faces in the Clouds*, New York/Oxford 1993, 21 f. Da sowohl Aberglaube als auch Schwärmerei im menschlichen Wesen verankert sind, müssen sie zwar bekämpft werden, können aber niemals ausgerottet werden.

[403] Vgl. hierzu Streminger, Gerhard, *Hume*, 209 und Hinske, Norbert, *Die Aufklärung und die Schwärmer - Sinn und Funktion einer Kampfidee*, in: Aufklärung 1988, 4.

[404] *Essays*, 75. Zu den Gründen des Aberglaubens vgl. auch McIntyre, Jane L., *Reason and Artifice in Hume´s Account of Superstition*, in: *Religion and Hume´s Legacy*, hgg.v. Phillips, D.Z. / Tessin, Timothy, London/New York 1999, 172 ff.

[405] HL 350.

[406] Vgl. zum Enthusiasmus im englischen Sprachgebrauch Winkler, Karl Tillmann, *Enthusiasmus und gesellschaftliche Ordnung*, in: Aufklärung 1988, 29-47.

[407] Ebd., 35. Locke bestimmte Schwärmerei geradezu physisch als *Rising from the Conceits of a warmed or over-weening Brain,* ECHU IV, §7; hierzu: Kreimendahl, Gerhard, *Humes Kritik an den Schwärmern und das Problem der „wahren Religion" in seiner Philosophie*, in: Aufklärung 1988, 15.

[408] Hierzu Schrader, Wolfgang, *Einleitung* in *Ein Brief über den Enthusiasmus*, hg.v. Schrader, Wolfgang, Hamburg 1980, vii f.

[409] Brief, 12, 18 und 21.

[410] Kreimendahl, Lothar, *Kritik an den Schwärmern*, 8.

Enthusiasm war für Hume auch interessanter, da er politisch wirkte.[411] Er sei wie Blitz und Donner, der sich in kurzer Zeit erschöpfe und dann zur Ruhe komme,[412] zu Beginn gewalttätiger als der Aberglaube, alsbald aber moderater und angenehmer.[413]
Hume kritisierte auch die Zerstrittenheit der Kirchen vor dem Hintergrund der politischen Ereignisse nach der Reformation. Die in anderem Kontext aufgestellte These der Gefährlichkeit religiöser Irrtümer[414] erhält in diesem Zusammenhang ihre historische Bestätigung.[415] Grund ist die institutionelle Verwobenheit von Religion und Politik.[416]

(2) Nach Hume hat priesterliche Tätigkeit grundsätzlich in allen Religionen die gleichen gesellschaftlichen Auswirkungen.[417] In Fußnote drei zu dieser Behauptung führte Hume aus:

> „The temper of religion is grave and serious; and thus is the character required of priests, which confines them to strict rules of decency, and commonly presents irregularity and intemperance amongst them. The gaiety [..] is not permitted in that body; and this virtue is, perhaps, the only one which they awe to their profession. In religions, indeed, founded on speculative principles, and where public discourses make a part of religious service, it may also be supposed that the clergy will have a considerable share in the learning of the times."

Priester neigten auf Dauer zur Förderung des Aberglaubens.[418] Dieser wiederum suggeriere den Gläubigen ein gutes Gefühl durch eine profane, äußerliche religiöse Verehrung der Gottheit. [419] Wiederholung und Tradition seien die probaten Mittel des Aberglaubens, besonders sichtbar in der katholischen Kirche.[420] Am Ende der Entwicklung stünden Priesterherrschaft und Krieg.[421]

---

411 Ebd., 11. Hinske, Norbert, *Die Aufklärung und die Schwärmer*, 11 weist zu Recht darauf hin, dass im Enthusiasmus die Grundlage der Religion eindeutiger im Subjekt selbst liegt. Dies ist für Humes *Science of Man* interessanter als der Aberglaube, der sich häufig auch auf externe Objekte bezieht.
412 *Essays*, 616.
413 *Essays*, 76.
414 T I.4.7.13.
415 Hierzu Lüthe, Rudolf, *David Hume*, 141 f.
416 Ebd., 152.
417 *Essays* (XXI), 199. Vgl. hierzu auch Gaskin, J.C.A., *Hume´s Critique of Religion*, 66 ff.
418 *Essays*, 617.
419 EHU V.16. Hume bezeichnet die Zeremonien als „Träumereien eines Fieberkranken"; hierzu: Reiniger, Robert, *Locke, Berkeley, Hume,* 193
420 T I.3.8.4.
421 *Essays*, 618.

Wichtig für das Verständnis von Humes Religionskritik ist, dass er nicht der sog. Priesterbetrugstheorie anhängt. Hiernach liegt der Grund der Priesterherrschaft und des Aberglaubens in deren Tun, der die Gläubigen bei vielen Gelegenheiten täusche. Nach Hume entsteht Religion jedoch zuerst aus einem Zusammenwirken der Unwissenheit, der Affekte und der Einbildungskraft und erst danach durch die sozialen und politischen Lebensumstände.[422] Priester sind somit nicht der Ausgangspunkt für Aberglauben, sondern sie nutzen die bereits in der Natur des Menschen angelegten Ursprünge und Neigungen. Die Kirche, so Hume, sei nach Konstituierung ihrer Herrschaft von Natur aus nicht empfänglich für Neuerungen in der Wissenschaft und Philosophie „und so immer Feind aller Erneuerungen in der Philosophie."[423] Die reale Kirche ist mit ihrer Lehre und ihrem Personal Verhinderer, Feind und vollständiges Gegenteil von *true religion*.[424] Folge ist, dass *false religion*, wie eine chronische Erkrankung, seit Jahrhunderten Begleiter der christlichen Welt ist.[425] Wichtig ist, dass Humes Kirchenkritik sich auf die Kirchen bezieht, wie sie in der Welt agieren. Dies wurde von den Zeitgenossen richtig verstanden, denn es war in der Tat die reale Kirche, die Hume für Verbrechen und immensen Schaden in der Moral der christlichen Gesellschaft verantwortlich machte.[426] Dies erklärten die ungeheure Kritik und auch Feindschaft der Zeitgenossen Humes.

II.2. Hume in der Kritik seiner Zeitgenossen

II.2.1. Einleitung und Zielsetzung

Abschnitt II.2. soll zeigen, dass Humes Philosophie deshalb zu den Anfeindungen und zur (100jährigen) Verdrängung seiner Philosophie führte, da sie ein massives Gefühl von Bedrohung der Kirche und des mit ihr (noch) eng verwobenen Staates auslöste. Dies erklärt zum einen die überwiegend verletzend geführte Debatte, die Hume und seinen Charakter herabsetzen sollten, in besonderer Schärfe auch nach Humes Tod. Zum anderen wird diese These durch die unterschiedlichen Kritikwellen an Hume belegt, die immer dann, wenn diese Bedrohung durch ein

[422] Hierzu Heinrich, Elisabeth, *Religionskritik in der Neuzeit; Hume-Feuerbach-Nietzsche*, 138; Lüthe, Rudolf, *David Hume*, 77.
[423] Brief an Franchis Hutcheson, L 37.
[424] DNR 121. Immerwahr, John, *David Hume on Incompatible Religious Beliefs*, in: David Hume. Critical Assessments, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995, 30: Die Volksreligion lebt nach Hume vom menschlichen Elend.
[425] So, Dye, James, *Hume on Curing Superstition*, in: Hume Studies 1986, 125.
[426] So auch Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, 191.

von Hume veröffentlichtes Werk ins Bewusstsein der Zeitgenossen trat, ihren Höhepunkt erreichten.

Diese Wellen können grob auf drei zurückgeführt werden.[427]

(1) Nach der Veröffentlichung des *Treatise* (1738) gab es insgesamt 17 Veröffentlichungen, hauptsächlich mit Kritik an Humes Kausalverständnis.
(2) Die zweite große Welle von Kritik, die schließlich in einer Anklage vor der *General Assembly of the Kirk of Scotland* 1755 ihren Höhepunkt erreichte, startete nach Veröffentlichung der *Enquiry* 1748.[428] Hier griff Hume mit *Of Miracles* die Grundlagen der Offenbarungsreligion an. Diese Welle dauerte an bis einige Zeit nach Veröffentlichung der *Natural Religion* im Jahre 1757.[429] Von nun an gehörte es zum guten Ton, sich an Hume zu reiben.
(3) Es ist bezeichnend, dass erst in seinem Todesjahr 1776 die dritte und heftigste Welle der Kritik erreicht wurde, um dann in den ersten drei Jahren nach seinem Tod mit insgesamt 49 Artikeln den Höhepunkt zu erreichen. Dies hatte sowohl die Veröffentlichung der *Dialogues* als auch die Diskussion um seinen Tod selbst und die Bewertung seines Lebens im Brief von Adam Smith an William Strahan bewirkt.

Die Zahlen der Hume-kritischen Beiträge sind nicht nur geeignet, die verschiedenen Kritikwellen an Hume eindrucksvoll zu belegen, sie können auch der thematischen Gliederung der zeitgenössischen Reaktion auf Hume dienen. Vorab sei erwähnt, dass Hume sich nach seiner erfolglosen Bewerbung um den Lehrstuhl in Edinburgh vornahm, den Kritikern - die oft persönlich wurden - niemals zu antworten, was er auch durchhielt.[430] Seine Entscheidung begründete er in mehreren Briefen wie auch in *My Own Life*. William Strahan schrieb er im Juni 1757, dass er Dr. Hurd, der ihn persönlich angegriffen hatte, kein einziges Wort antworten werde. Er begründete sein Schweigen wie folgt:

---

[427] Die unten genannten Zahlen sind übernommen von Fieser, James, *Early Responses to Hume´s Life and Reputation,* Bd. X, 329 ff.
[428] Kurz vorher erschien auch der erste Band der *History of England*, der heftig attackiert wurde.
[429] In 1757 allein 20 kritische Beiträge. Insgesamt waren es in den 10 Jahren von 1748 bis 1757 71 kritische Beiträge. Die Beschäftigung mit Hume war inzwischen bemerkenswert.
[430] Hierzu Mossner, Ernest C., *Life*, 286.

> „A wise man´s kingdom is his own breast; or, if he ever looks farther, it will only be to a judgment of a select few, who are free from prejudices, and capable of examining his work."[431]

Ähnlich in einem Brief an Rev. George Campbell vom 7.6.1762:

> „.. but as I have fixed a resolution, in the beginning of my life, always to leave the public to judge between my adversaries and me, without making any reply. I must adhere inviolably to this resolution, other ways my silence on any future occasion would be construed an inability to answer, and would be matter of triumph against me."[432]

Hume entwickelte nach der erfolglosen Bewerbung in Edinburgh offen eine anti-kirchliche Einstellung, die John Home auf dieses Ereignis zurückführte. Hume sei „against the whole body of the clergy."[433] Die hier gewählte Gliederung der Darstellung zeitgenössischer Kritik an Hume folgt folgendem Grundgedanken:

Zunächst (II.2.2.) sollen die vielfältigen und zutiefst verletzenden Angriffe auf Humes Person dargestellt werden. Diese zeigen, wie oben bereits erwähnt, dass der skeptische Hume der einzige Hume war, den die Zeitgenossen und die herrschende Meinung im 19. Jahrhundert zur Kenntnis nahmen. Im Anschluss hieran (II.2.3.) folgt die inhaltliche Kritik an den wesentlichen Inhalten seiner Philosophie. Die *common sense philosophy*, die einzige philosophische Antwort auf Hume, bildet in erster Linie die Anti-Folie zu Hume ab und wird daher gesondert behandelt (II.2.4.). Den Abschluss dieses Kapitels (II.2.5.) wird die folgerichtige Verdrängung und Marginalisierung Humes im Großbritannien des 19. Jahrhunderts sein, die dazu führte, dass Hume nicht zu den Philosophen der *Scottish Philosophy* gezählt wird.

II.2.2. Angriffe auf Hume

II.2.2 1. Zu Lebzeiten

Hume selbst bedauerte in seinen Lebenserinnerungen, dass der *Treatise* aus seiner Sicht in Großbritannien unbeachtet blieb. So schrieb er in *My Own Life:* „Never literary attempt was more unfortunate than my Treatise of Human Nature. It fell dead-born from the press."[434] Nachdem die Veröffentlichung des *Treatise* wenig

---

[431] Brief an Adam Smith vom 12.4.1759, HL 305.
[432] HL 360 f.
[433] Home, John, *A Sketch of the Character of Mr. Hume,* London 1776 in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, Bd. IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 355.
[434] *My Own Life (*künftig*: Life), Essays*, xxxiv.

Reaktion gebracht hatte,[435] nahm die Kritik in den 1750er Jahren stark zu.[436] Die ersten Reaktionen auf Humes 1748 veröffentlichte *Enquiry*, insbesondere zum Kapitel *Of Miracles*, kamen von Rutherford,[437] Adams[438] und Leland.[439] Bischof Warburton war einer der schärfsten und unversöhnlichen Kritiker Humes. 1757 schrieb dieser anlässlich des Druckauftrages für die *Four Dissertations* an Humes Verleger, Andrew Millar:

> „Sir, I supposed you would be glad to know what sort of book it is which you are about to publish with Hume´s name and yours to it. The design of the first essay is the very same with all Lord Bolingbroke´s to establish naturalism, a species of atheism [..]"[440]

Bemerkenswert ist, dass Humes Werke in Deutschland recht zeitnah beachtet wurden, ein Vorgang, der sich nach Humes Tod wiederholen sollte, als Humes Werke in Großbritannien erneut in Vergessenheit gerieten. Zwei Mal wurde der *Treatise* 1739 - also seinem Erscheinungsjahr - in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen erwähnt, dann wieder in 1740, wobei er in dieser Kommentierung bereits unter die „bemerkenswerten Abhandlungen" einsortiert wurde.[441] Weitere Abhandlungen folgten und 1755 wurde Hume bereits im Anzeiger als „gut bekannter Autor" bezeichnet.[442] Es ist dies das Jahr, in dem Hume in Schottland unter Feuer der orthodoxen Kleriker stand. Damit kommen wir zu den persönlichen Angriffen auf Hume. Polemische (1) und persönliche (2ff) Angriffe auf Hume zu dessen Lebzeiten können unter vier Gesichtspunkten betrachtet werden.

(1) Anklageschriften aus kirchlichen Kreisen

Exemplarisch erwähnt seien hier zwei, die erste von Bonar, gerichtet an die *General Assembly of the Scottish Kirk* im Jahre 1755. Bonar ließ ausdrücklich Humes *Treatise* außer Betracht und bezog sich auf die *Enquiry* und die *History*. Hierbei führte er verschiedene Anklagepunkte auf, von denen folgende eine

---

[435] Abzusehen ist der innere Entschluss Reids, eine eigene Philosophie als Antwort auf Humes *Treatise* zu entwickeln, siehe II.2.4 der Arbeit.

[436] Vgl. hierzu Mossner, Ernest C., *Life*, Chapter 22, 286 ff.

[437] Rutherford, Thomas, *The Credibility of Miracles defended,* London 1751, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 21-35.

[438] Adams, William, *An Essay in Answer to Mr. Hume´s Essay on Miracles*, London 1752, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 21-35.

[439] Leland, John, *View of the Principal Deistical Writers*.

[440] Zitiert bei Foster, Stephen Paul, *Melancholy Duty,* 265.

[441] Siehe Kühn, Manfred, *Hume in den Göttingischen Anzeigen*, in: Hume Studies 1987, 48 f.

[442] Ebd., 55.

besondere Bewandtnis haben. Nach Hume verursachten Religion und Kirche zwingend *superstition* und *enthusiasm*. Hume verneine Wunder, und „er verweile bei solchen Fälschungen, die Ähnlichkeiten zur Bibel aufweisen." Der Katholizismus sei noch die beste Religion, „die damalige Reformation hingegen das Werk von Verrückten und Eiferern."[443]
Ähnlich liest sich eine anonym veröffentlichte Schrift Hurds.[444] In 21 Bemerkungen zitierte er Hume, wobei an dieser Stelle nur ein Punkt erwähnt werden soll, nämlich dass „im Vergleich zweier Religionen, des Heidentums und des Christentums, unser Philosoph erstere vorziehe sowohl wegen ihrer Vernünftigkeit als auch ihrer Güte." Dies sei „a representation which surpasses indeed the very Pagans in Blasphemy."[445]

Es waren Aussagen Humes zum Aberglauben und zur Schwärmerei der protestantischen Kirche, die beide Autoren verbitterte. Dazu kam Humes positive Einschätzung der heidnischen, polytheistischen Religionen in seiner *Natural History*. Dies führte auch zur Verleumdung Humes wie bei der Aussage Bonars, Hume befürworte Ehebruch. Schließlich und endlich provozierte Hume viele Kirchenvertreter oder kirchennahe Schriftsteller, die weitgehende Meinungsfreiheit in Großbritannien in Religionsfragen grundsätzlich in Frage zu stellen. Humes Werke wurden Auslöser, um eine Zensur für religionsfeindliche Schriften zu verlangen. Beispielhaft machte Walker darauf aufmerksam, dass die Kirche nicht nur das Recht, sondern die Pflicht habe, *infidels* zu zensieren, um den Glauben zu schützen.[446] Auch auf der *Assembly of the Kirk of Scotland* wurde 1755 und 1756 das Thema Zensur diskutiert. Im *Scots Magazine* erschienen zwei Artikel, wohl von Walker, über den allgemeinen Beschluss der *General Assembly of the Scottish Church* vom 28.5.1755, der "jüngste ungläubige Schriftsteller"

---

[443] Bonar, John, *An Analysis of the Moral and Religious Sentiments contained in the Writings of Sopho and David Hume Esq.*, Edinburgh 1755, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, Bd. IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 26-42.
[444] Hurd, Richard, *Remarks on Mr. David Hume´s Essay on the Natural History of Religion*; *Adressed to the Rev. Dr. Warburton*, London 1757, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005.
[445] Hurd, Richard, *Remarks*, 75 ff.
[446] Walker, Thomas, *Infidelity a proper Object for Censure*, Glasgow 1756, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, Bd. IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 60 ff.

verurteilte, ein Jahr später - am 27.5.1756 - in der Retrospektive dieses Ereignisses.[447]

(2) Atheismusvorwürfe

Hume wurde erstmals 1744 im Rahmen seiner Bewerbung um den Lehrstuhl an der Universität Edinburgh mit Atheismusvorwürfen konfrontiert. Ihm wurde „Universal Scepticism“ und „Downright Atheism“ vorgeworfen. Der Ablehnung Humes vorausgegangen war eine anonyme Anschuldigungsschrift, der sog. *Specimen*, der zwar verloren gegangen ist, aber auf den Hume in seiner Entgegnungsschrift *A Letter from a Gentleman* intensiv einging. Umstritten ist, wer der Autor des *Specimen* ist. Der Verdacht fiel auf Baxter, wobei zwischenzeitlich auch Wishart als Autor in der Literatur gesehen wird.[448] Dies kann hier dahingestellt bleiben. Der Atheismusvorwurf wurde mit der Verneinung des Kausalprinzips in Humes *Treatise* begründet, da dieser der Ausgangspunkt für die Gottesbeweise war. Sein Atheismus sei umso offensichtlicher, als Hume selbst den Beweis von Clarke als sein Hauptkritikziel benannt hatte. Die Kritik schloss mit der Feststellung, dass auch Humes Moralbegriff, der nicht auf natürlichen Gründen beruhe, unchristlich sei.[449] Der Atheismusvorwurf wurde von nun an zum gängigen Argument in der Hume-Kritik.[450] Er unterstützte ihn aber auch durch manche Passagen in seinen Werken, wie z.B. in der *Natural History*.[451] So war Beattie der Überzeugung, Humes skeptische Philosophie sei Deckmantel für den atheistischen Kern.[452] Hume propagiere in seiner *Enquiry* „durch den Mund eines Freundes” Atheismus. Für Hume „glaube eine vernünftige Person nicht an Gott und finde es inkonsistent mit der Vernunft, dass der erste Grund des Universums vollständig heilig, machtvoll, weise oder gütig sei.” Dies sei spekulativer Atheismus. „And who endeavours to instill the same unbelief into others, is a practical Atheist.”[453] Mit seiner *Natural History* werde Hume ein Veteran dunklen und tödlichen Unglaubens. Auch Hurd warf Hume in seinen

---

[447] Walker, Thomas, *An Account of the Debate upon the Motion for Censoring Infidel Writers* in Scots Magazine 1756, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, Bd. IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 65 ff.

[448] Hierzu Russell, Paul, *Wishart, Baxter and Hume´s Letter from a Gentleman*, in: Hume Studies 1997, 245 ff unter Hinweis auf Baxters enge Verbundenheit mit Humes Intimfeind Warburton und der Tatsache, dass er Schüler Clarkes war.

[449] Ebd., 249.

[450] Seine Berechtigung wurde im Kapitel II.1.5. der Arbeit widerlegt.

[451] Siehe z.B. NHR XII.2.: „. of all religions the most absurd and nonsensical is the one whose votaries create their deity and then eat him. “

[452] Beattie, James, *Immutability*, 312 f.

[453] Ebd.

Remarks vor, dem Atheismus dadurch zu frönen, dass er jegliche Religion in Aberglauben und Schwärmerei unterteile und nichts Anderes für Religion übriglasse.[454] Warburton, über viele Jahre ein persönlicher Feind Humes, ließ wenig Gelegenheiten aus, auf dessen Unglauben hinzuweisen. Deshalb stand er auch lange in Verdacht, die oben zitierte Anklageschrift von Hurd, die an ihn adressiert war, selber geschrieben zu haben. In Schriftwechseln mit Andrew Millar, dem Verleger Humes, warf Warburton Hume vor, Naturalismus und Atheismus an die Stelle der Religion setzen zu wollen.[455] Biggar schließlich ging so weit, Hume zu unterstellen, er habe seine Werke mit Irreligiösem aus Geschäftssinn gespickt, denn so verkauften sich die Bücher besser. Er bezog sich hierbei auf die *History*. Da der Erfolg ausblieb, habe der zweite Band nichts dergleichen enthalten.[456] Dies sind nur wenige prominente Kritiker von vielen, die Hume als Atheisten sahen. Das zusammenfassende Urteil über Hume an dieser Stelle sei Leland übertragen. Für ihn war Hume ein Feind der natürlichen Religion und der Offenbarungsreligion, was im Ergebnis wohl richtig ist.[457]

(3) James Beattie

Beattie ist der wohl bekannteste persönliche Feind Humes.[458] Er war einer der Wortführer der *common sense philosophy*. Sein Werk *Immutability* von 1770 war das zu Lebzeiten Humes und danach bekannteste Buch, das sogar zu einem Bestseller wurde. Es zeichnet sich nicht durch philosophische Argumentation aus, denn Beattie verstand nach allgemeiner Meinung Humes Philosophie nicht, sondern durch Verzerrung von Humes Philosophie und Person.[459] Die *Immutability* verkaufte sich besser als Beatties philologisches Hauptwerk, der *Ministrel*. Zunächst sprach Beattie Hume die Qualifizierung als philosophischer Autor ab.[460] Dann schrieb er über seine, Beatties, Motivation, Humes Schriften gleichwohl zu kommentieren.[461] Probates Mittel seiner Kritik war das

---

[454] Hurd, Richard, *Remarks*, 14, 22.

[455] Hurd, Richard, *Remarks*, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 302.

[456] Biggar, Douglas, *An Estimate of the Manners and Principles of the Times,* London [2]1757, 57 f.

[457] Leland, John, *View*, 172.

[458] Siehe Mossner, Ernest C., *Life*, 577 ff.

[459] So, Mills, R.J.W., *The Common Sense of a Poet: Beattie´s Essay on Truth (1770)*, in: *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, hg.v. Bow, Charles Bradford, Oxford 2018, 139.

[460] Beattie, James, *Immutability*, 10: „… and this author, though not much acquainted with human nature, and therefore not well qualified to write a treatise upon it, may yet be an excellent politician, financier, and historian." Siehe auch 77 f.

[461] Ebd., 12.

Lächerlichmachen Humes. Skeptiker wie er (und Berkeley) hielten den Boden unter ihren Füßen nicht für real, sondern für eine Idee im Geiste.[462] Hätten sie in der Antike bei der Erfindung der Geometrie mitgewirkt, nichts wäre geschehen, da sie jedes Axiom in Frage gestellt hätten. Sie hätten lediglich akzeptiert, nichts zu wissen.

> „The inaccuracy of the expression makes it difficult to guess, whether Mr. Hume means, that all who believe anything are certainly fools, or that all are fools who believe anything to be certain."[463]

Hume möge sich für diese Philosophie schämen, denn es sei nicht Aufgabe derselben, die in der allgemeinen Bevölkerung anerkannten Prinzipien zu verwirren, sondern mit diesen Erklärungen der Welt zu erarbeiten. Hume, der sich gegen metaphysische Annahmen wende, sei in Wahrheit der metaphysischste aller Philosophen. Seine Werke entbehrten jeglicher Erfahrung und spielten mit Worten. Dies führe zu Unglauben und Zweifel.[464] Beattie, der eher in der Philologie zu Hause war, traf mit seinen teils demagogischen Ausführungen oft den richtigen Ton, um seine Leserschaft zu erreichen.[465] Ein großer Teil der Öffentlichkeit hielt Hume durch Beatties *Immutability* für widerlegt, ohne dass Beattie auf die Philosophie Humes sachlich eingegangen wäre. Die wissenschaftlicher orientierten Philosophen Reid und Campbell waren nicht in der Lage, eine so große Zuhörer- und Leserschaft zu gewinnen, wie dies Beattie schaffte.[466] Beatties *Immutability* war eine Reaktion des Autors darauf, dass Reid in seiner Philosophie aus seiner Sicht zu sanft mit Hume umging.[467] Dies war Beatties Anlass, die *Immutability* direkt gegen den Patron des Unglaubens in Edinburgh, David Hume, zu richten.

Über Stil und Inhalt des Buches entspann sich in Großbritannien vier Jahre nach Humes Tod ein größerer literarischer Streit im *London Review*. Priestley warf Beattie einen unbarmherzigen Verfolgungsstil vor. Persönliche Motive Beatties lägen dem ganzen ebenfalls zugrunde, da er ein an Hume übersandtes Gedicht von diesem zurückbekommen haben solle mit der Bemerkung, dass dieses

---

[462] Ebd., 34.
[463] Ebd., 103 ff.
[464] Ebd., Belege auf Seiten 167, 269, 275 und 297.
[465] So, Mossner, Ernest C., *Life*, 578.
[466] Hierzu King, E.H., *Jame´s Beattie´s Essay on Truth (1770); an Eighteenth Century „Top Seller*", in: Dalhousie Review 1971, 400.
[467] So, Mills, R.J.W., *The Common Sense of a Poet*,127. Siehe auch King, E.H., *Essay on Truth*, 394.

Gedicht eine Poesie aus Milch und Wasser sei. [468] Die Wahrheit dieser Behauptung, die Beattie bestritt, konnte nie ermittelt werden. Beattie verteidigte sich in zwei Richtungen. Zum einen habe er Hume nicht absichtlich missverstanden. Andererseits nahm er in Anspruch, zu dieser Kritik berechtigt gewesen zu sein in den Diensten des Glaubens.[469]

Hume selbst zog Konsequenzen aus der Angelegenheit Beattie, indem er 1775 in einem kurzen Artikel, der allen künftigen Auflagen der *Essays* und des *Treatise* vorangestellt werden sollte, feststellte:

> „Most of the principles, and reasonings, contained in this volume, were published in a work of three volumes, called A Treatise of Human Nature: A work which the author had projected before he left college, and which he wrote and published not long after. But not finding it successful, he was sensible of his error in going to the press too early, and he casts the whole anew in the following pieces, where some negligences in his former reasoning and more in the expression, are, he hopes, corrected. Yet several writers, who have honored the Author´s philosophy with answers, have taken care to direct all their batteries against that juvenile work, which the Author never acknowledged, and have affected to triumph in any advantages, which, they imagined, they have obtained over it: A practice very contrary to all rules of candor and fair-dealing, and a strong instance of those polemical artifices, which a bigoted zeal thinks itself authorized to employ. Henceforth, the Author desires, that the following Pieces may alone be regarded as containing his philosophical sentiments and principles."[470]

Dies, so Hume an Strahan, sei seine komplette Antwort an Reid und den „bigotten" Beattie.[471] Das Emotionale in Beatties Wesen kommt auch in überlieferten Passagen seiner Universitätsvorlesung aus 1767 zum Vorschein,[472]

---

[468] Fieser, James, *Beattie´s Lost Letter to the London Review*, in: Hume Studies 1994, 77 ff.

[469] Ebd., 81. Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga, 1783, 7 sprach eine Kritik über Beatties Buch aus. „Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, dass er (Hume) von keinem verstanden wurde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner, Reid, Oswald, Beattie und zuletzt noch Priestley, den Punkt seiner Aufgabe verfehlten."

[470] EHU. *Advertisement*.

[471] Hepburn, Thomas, *A Specimen of the Scots Review*, London 1774, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, Bd. IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 235 ff, führt aus, dass Beattie selbst der Philosophie mehr geschadet habe als Hume, dessen Standpunkte er auch nicht teile. Vgl. Mossner, Ernest C., *Life*, 581 f.

[472] A *Compendious System of Pneumatology, Comprehending Psychology, Moral Philosophy & Logic. Taken at the Lectures of Mr. J. Beattie p.p At the Marischal College & University of Abdn.* By J. Rennie, Anno 1767, pp 452-3 (MS in Glasgow University Library); zitiert in Mossner, Ernest C., *Life,* 578.

wie auch in einem nicht veröffentlichten Werk Beatties, dem Stück *The Castle of Scepticism*.[473]

(4) Humes Seelenheil als Angriffsziel zur Warnung der christlichen Leserschaft Schlechte Wünsche und Dialoge aus dem Jenseits gehörten zum gängigen Stilmittel der Kritik, die den Wunschcharakter nach Bestrafung Humes in sich trugen. Dass eine Mehrheit sich dem nicht anschloss, ist unzweifelhaft. Aber Beschreibungen Humes durch Freunde und Weggefährten lassen ahnen, warum so viele Hume nichts Gutes wünschten.[474] Repräsentativ für das Klima der Zeit sind Wünsche folgender Art:

> „Hence it is, that Chubb, Morgan, Collins, Mandeville and Bolingbroke are names, which nobody hears, without laughing. It is not for me, perhaps, to predict the fate of Mr. David Hume. [..] Save, where no critics, no divines molest, Where wretched Toland, Tindal, Tillard rest."[475]

Ein zu Lebzeiten Humes erschienener Dialog, *Admonitions from the Dead*, war ein fiktives Gespräch zwischen Lord Bolingbroke mit David Hume im Jenseits. Bolingbroke sagt dort:

> „Let us examine what we have done together, I questioned the Credit of the Old Testament in respect to its Authority as History; and you have set aside the credibility of the New in the same manner, by denying that what is said in it, can be a Proof, or that any thing could be a Proof of Miracles having been ever wrought. Impious and absurd! [..]You, who have brought the credibility of miracles to the Test of (what?) the Schoolboy-Knowledge of Arithmetic! God could inspire the Prophecy, and God could stop, or suspend, or alter at his Pleasure, those Laws he had impressed on all material Things. What God has wrought, Mr. Hume tells us, we have no right to suppose he wrought. What he has told us, we have no Authority to believe. What has been the greatest act of divine power and mercy towards us (for the creating us was less) is to be disregarded and supposed of no authority, because he thinks it does not stand proved by the rule of subtraction." [476]

Schriftstücke dieser Art richteten sich nicht an Philosophen oder Hume selbst, sondern an den gläubigen Leser, dem die schreckliche Strafe Gottes vor Augen geführt werden sollte. Hier ist es nicht die Auseinandersetzung mit Hume, sondern

---

[473] Es wurde erst 1948 von Mossner der Öffentlichkeit zugänglich gemacht., abgedruckt in: Fieser, James, *Early Responses to Hume´s Life and Reputation,* Bd. IX, Bristol 2005, 174 ff.

[474] Home, John, *A Sketch of the Character of Mr. Hume*, Edinburgh 1776, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, hg.v. Fieser, James, Bd. IX, Bristol 2005, 351.

[475] Hurd, Richard, *Remarks*, 102 f.

[476] Anonymous, *Admonitions from the Dead, in Epistles to the Living*, London 1754, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation,* Bd. IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 12 ff.

ausschließlich Warnung vor dessen Unglauben und die Einschwörung der Gläubigen, die Thema der Kritiker Humes waren.

II.2.2.2. *Deathbed Discussions*

Zu Humes Zeiten war es wichtig, wie ein Mensch starb. Der Tod und seine Umstände waren ein wichtiges Anzeichen dafür, wie Gott das Leben dieses Sterbenden beurteilt. So war es gleichsam gesetzt, dass der gottesfürchtige Mensch einen guten Tod haben musste, während der Sünder, geradezu als Vorgeschmack dessen, was ihn im Jenseits erwartete, im Tode bereits für Außenstehende erkennbar, seine Strafe auf sich zog. Der Tod war im 18. Jahrhundert politisch, das heißt Objekt öffentlicher Aufmerksamkeit. Wenn ein Ungläubiger friedfertig starb, streute das Zweifel in den wahren christlichen Glauben. Man nannte die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts auch eine Ära des wettbewerblichen Sterbens. Die Fähigkeit mit guten Worten auf den Lippen zu sterben, wurde als Zeichen der Größe angesehen. Für David Hume war sein Tod der ultimative Test hinsichtlich seiner Lehren.[477] Für ihn - als einen der berühmtesten, wenn nicht den berühmtesten *infidel* - musste der Tod gleichsam das Urteil Gottes über ihn und seine Lehren sein. Die Geschichten um seinen Tod begannen bereits mit den letzten Besuchen von Zeugen während des sich über Wochen hinziehenden Sterbevorgangs.

Unser Wissen der Zeit vor Humes Tod hängt ab von Briefen, Arztberichten und einem Beitrag von James Boswell.[478] Keiner der Besucher war so schamlos wie James Boswell, der im Juli 1776, Wochen vor dem Tode Humes, diesen befragte, ob er nicht angesichts des Todes doch an ein Leben nach dem Tode glauben wolle.[479] Boswell betont in seinem *Account of my last Interview with David Hume*, dass es ihn über alle Maßen schockiert habe, Hume wenige Wochen vor seinem Tode ohne (christlichen) Glauben erlebt zu haben.[480] Hume sagte, seit seiner Lektüre von Locke und Clarke habe er keinen christlichen Glauben gehabt; auch den bevorstehenden Untergang seiner Person sehe er gelassen und ohne Sorge.[481]

---

[477] Zu diesem Thema siehe Miller, Stephen, *The Death of Hume*, in: The Wilson Quarterly 1995, 30.

[478] Ausführlicher bei Baier, Annette C., *Hume´s Deathbed-Reading: A Tale of Three Letters*, in: Hume Studies 2006, 347.

[479] Einzelheiten bei Harris, James A., *Hume*, 439.

[480] Boswell, James, *An Account of my last Interview with David Hume*, Edinburgh 1776, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation,* Bd. IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 286 ff.

[481] Ebd., 288 f.

Hume konnte Boswell nicht die Antwort geben, die dieser erwartete. Hume lebte für Boswell nicht nur als Ungläubiger, er starb auch als ein solcher.[482]

Humes Beerdigung zeugte von der landesweit „angespannten" Situation in dieser Frage. In einem *Supplement to the Life of David Hume Esq* (London 1777) wird berichtet, dass ein Mob an der Beerdigung Humes teilnahm, der vom Sarg zurückgehalten werden musste, und dass zwei Personen mehrere Nächte das Grab bewachen mussten. Die Leute erwarteten ein Zeichen des Himmels anlässlich des Todes dieses Ungläubigen.[483]

Auch nach seinem Tode ging die *deathbed discussion* weiter. Agutter stellte unter Anspielung auf den angeblich "leichten" Tod Humes in dem Artikel *On the difference between the deaths of the Righteous and the Wicked*, 1786, zur Beruhigung der Gläubigen fest, dass „wir zu Recht feststellen können, dass das Vertrauen und die Ruhe des Ungläubigen keine Argumente zu seinen Gunsten sind, und dass die Demut, Ängste und Sorgen eines sterbenden Christen kein Argument gegen seine Religion sind, sondern übereinstimmen können mit der Gunst des himmlischen Vaters und seinem Eintritt in das ewige himmlische Königreich."[484]

Lange nach Humes Tod - 1831 - wurde im *Christian Observer*[485] ein Vorfall in einem Geschäft berichtet, in dem eine Hauskraft Humes ein ganz anderes Bild von Humes letzten Tagen zeichnete als allgemein überliefert.

> „It is true, Sir, that when Mr. Hume´s friends were with him, he was cheerful, and seemed quite unconcerned about his approaching fate, nay, frequently spoke of it to them in a jocular and playful way; but when he was alone the scene was very different, he was anything but composed, his mental agitation was so great at times as to occasion his whole bed to shake. He would not allow the candles to be put out during the night, nor would he be left alone for a minute. I had always to ring the bell for one of the servants to be in the room, before he would allow me to leave it. He struggled hard to appear composed even before me; but to one who attended his bed-side for so many days and nights, and witnessed his disturbed sleeps and still more disturbed wakings, who frequently heard his involuntary breathings of remorse and frightful startings, it was no difficult matter to determine that all was not right within. This continued and

[482] Hierzu auch Foster, Stephen Paul, *Melancholy Duty*, 135.
[483] Hierzu Laird, John, *Hume´s Philosophy of Human Nature*, New York 2013, 19.
[484] Agutter, William, *On the Differences between the Deaths of the Righteous and the Wicked*, Oxford 1786, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation,* Bd. X, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 171 f.
[485] Anonymous, *On the Deathbed of Hume the Historian*, London 1831, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation,* Bd. IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 324 ff.

> increased until he became insensible. I hope in God I shall never witness a similar scene."[486]

Humes Tod war also fast 50 Jahre später noch in öffentlichen Diskussionen von Interesse. Vor dem Hintergrund dieser emotionalen und persönlichen Kritik, ja Verschmähung und Gehässigkeit, mit der die schottische und britische Gesellschaft insgesamt Werk, Leben und Tod Humes bedachte, ist es leicht, sich vorzustellen, dass eine sachliche, eine philosophische Auseinandersetzung mit Humes Philosophie schwer war und durch eben die geschilderten Aversionen überlagert wurde. Aber sie fand dennoch statt (vgl. II.2.3. dieser Arbeit).

II.2.2.3. Posthume Debatten um Hume

Angriffe auf Hume gingen nach seinem Tode weiter; die Debatte verstärkte sich sogar.

(1) Einer der Protagonisten blieb James Beattie. In seiner apologetischen Schrift *Evidences of the Christian Religion* (1786) setzte Beattie den wahren Christen vom *infidel* ab, indem er fragte, ob „irgendein Anhänger Bolingbrokes, Humes oder Voltaires wohl für ihren Meister Märtyrer werden würde."[487] In *Chapter* III ging er dann in die Einzelheiten. Als Advokat des Christentums nahm er für sich in Anspruch, die Wahrheit in Jesus herauszustellen. Zwar sei die Schönheit und Klarheit der christlichen Lehre in Jahrhunderten nicht ohne Verschmutzung geblieben, allein die Quelle sei noch rein. Um den Leser nicht zu ermüden, wollte er nicht jede Einzelheit des Ungläubigen widerlegen, sondern beschränkte sich kurz und knapp auf wesentliche Punkte.[488] Bereits zu Christi Zeiten sei vor einer Mehrung des Unglaubens gewarnt worden; dies erfülle sich nun, so wie sich jede Prophezeiung im Neuen Testament erfüllen müsse. Es gebe verschiedene Arten von Ungläubigen; manche wiesen das Christentum aktiv durch Schreiben zurück, manche sprächen lediglich abwertend von ihm und dritte schließlich seien zwar ungläubig, träten mit diesem Unglauben nicht nach außen hervor. Vor niemandem müsse sich jedoch der Christ fürchten, denn: „Vor echter Philosophie und ihrem richtigen Gebrauch hat unsere Religion nichts zu befürchten."[489]

---

[486] Ebd., 325 f.

[487] Beattie, James, *Evidences on the Christian Religion, Briefly and Plainly stated*, Edinburgh [2]1786, 11.

[488] Ebd., Belege auf Seiten 33, 38 und 39 f.

[489] Ebd., 152 f.

(2) Die Angst der Zeitgenossen vor dem Grassieren von Humes Gedankengut ist in einem auf Hume gemünzten Gedicht aus dem Jahre 1776 abzulesen:

> „Annihilation is an afterthought. A monstrous wish, unborn till virtue dies. And oh! What depth of horror lies inclos´d? For non-existence no man ever wished. But first he wish´d the Deity destroy´d."[490]

(3) Höhepunkt der posthumen Diskussion über Hume war die Veröffentlichung von Smith´s Brief an Strahan, der das Ziel hatte, die Reputation seines Freundes dauerhaft in die richtige Richtung zu lenken.[491] Smith betonte die Friedlichkeit des Todes seines Freundes Hume. Hier bekam die Aussage von Humes Arzt Gewicht, dass sein Patient „frei war von Angst und Unruhe und seine Zeit sehr gut mit dem Lesen von Unterhaltungsliteratur verbrachte."[492] Im Brief an Strahan vom 9.November 1776, also unmittelbar nach Humes Tod, schrieb Smith:

> „He said that he felt that satisfaction so sensibly, that when he was reading a few days before, Lucian´s Dialogues of the dead, among all the excuses which are alleged to Charon for not entering readily into his boat.…
> He then diverted himself with inventing several jocular excuses, which he supposed he might make to Charon, and with imagining the very surely answers which it might suit the character of Charon to return them [..] „Have a little patience, good Charon, I have been endeavouring to open the eyes of the Public. If I have a few years longer, I may have the satisfaction of seeing the downfall of some of the prevailing systems of superstition." But Charon would then lose all temper and decency. „You loitering rogue, that will not happen these many hundred years. Do you fancy I will grant you a lease for so long a term? Get into the boat this instant, you lazy loitering rogue."

Smith fuhr fort:

> „Upon the whole, I have always considered him, both in his lifetime and since his death, as approaching as nearly to the idea of a perfectly wise and virtuous man, as perhaps the nature of human frailty will permit."[493]

Dieser Brief wurde als Affront gegen christliche Lehre und Moralität verstanden, da Smith einen (angeblichen) Atheisten, einen erklärten Gegner des Christentums und der Kirche zugleich mit dessen Spott zitierte, um ihn am Ende selbst zu einem der rechtschaffensten Menschen zu verklären. Smith wollte offensichtlich die

---

[490] Anonymous, *Letter on Hume´s Character*, London 1776, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation,* Bd. IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 341.

[491] Dieser Brief bezweckt offensichtlich eine Parallele zu Platons Beschreibung von Sokrates Tod. Abgedruckt in Hume, David, *Essays, Moral, Political and Literary,* hg.v. Miller, Eugene F., Carmel, Indiana 1987, xliii ff.

[492] Hierzu Miller, Stephen, *The Death of Hume*, 32.

[493] Hume, David, *Essays*, xlv ff.

Ansicht der Nachwelt über seinen Freund mit diesem Brief zu dessen Gunsten beeinflussen.[494] Für Hume selber war es wichtig, nicht mit einem Verweis auf die Bibel, sondern auf die antiken Denker in Erinnerung zu bleiben.

Parallel hierzu wurde eine Korrespondenz zwischen James Boswell und dem Kleriker Dr. Johnson aus September 1777 veröffentlicht, in der Boswell sein Entsetzen zum Ausdruck brachte, dass Hume auch angesichts des nahen Tods und damit seines Gerichtes nicht von seinem Unglauben abrückte. Johnson hatte angesichts der Ungeheuerlichkeit eines solchen Vorgangs als einzige Erklärung die, dass Hume hinsichtlich seines aus Johnsons Sicht vorhandenen Glaubens gelogen haben musste. Horne schließlich, ein Klerikaler, war es, der Smith in Anspielung auf seinen Brief an Strahan zurief, ob er glaube, Charon sei der Endpunkt unseres Lebens oder der, der es uns gegeben habe. Nach Horne war das Leben ohne Aussicht auf ein Leben nach dem Tode unerträglich.[495] Im Anschluss an seine Ausführungen fügte Horne ein kurzes Postscript ein, in dem er Humes Philosophie - in der Manier Beatties - im Einzelnen verwarf. Nach der ironischen Einleitung, er ziehe im Gegensatz zu Hume klare, prägnante Aussagen gegenüber dicken Bänden vor, da diese von Lesern ohne dauerhafte Muße auch gelesen werden könnten, unterstellte er Hume folgende Aussagen:
(i) Die Seele des Menschen sei heute eine andere als gestern oder morgen.
(ii) Materie und Bewegung gäbe es nur im Geist.
(iii) Die Außenwelt existiere nicht, könne jedenfalls mit vernünftigen Gründen bestritten werden.
(iv) Obwohl alles innerhalb der Welt mit Grund geschehe, habe das Universum selbst keinen.
(v) Höchste Fähigkeit des menschlichen Wissens sei der Zweifel. Alles müsse bezweifelt werden, auch der Zweifel selbst. Man könne begründen, dass man nichts begründen könne.[496]
(vi) Gott könne nicht unendlich weise und gütig sein, da es Böses auf der Welt gebe.
(vii) Jede menschliche Entscheidung sei determiniert, es gebe keinen freien Willen.
Horne schließt mit den Worten: „ I believe, Dr. Smith, the reader is now fully

---

[494] So Schliesser, Eric, *The Obituary of a Vain Philosopher: Adam Smith´s Reflections on Hume´s Life*, in: Hume Studies 2003, 336.
[495] Horne, George, *A Letter to Adam Smith. On the Life, Death and Philosophy of his Friend David Hume*, London 1799, 5 f und 8.
[496] Ebd., 14 f.

prepared to enter into the spirit of your concluding sentence, which therefore shall be mine."[497]

II.2.3. Kritik an Humes Philosophie und den Auswirkungen seiner Philosophie auf die Religion, Kirche und Staat

Inhaltliche Kritikpunkte an Hume standen häufig nicht im Mittelpunkt. Es gab sie aber. Sie konzentrierten sich vor allen Dingen auf folgende seiner Lehren:

(1) Kritik an Humes Kausalitätsverständnis

Henry Home hielt es 1779 - also kurz nach dem Tode seines Freundes - für bemerkenswert, dass Hume der erste Philosoph seit 2000 Jahren sei, der die Kausalität als nicht real ansieht.[498] Seine scheinbar rein deskriptive Definition der Kausalität als *constant conjunction* konnte seine Zeitgenossen aber nicht überzeugen. So betraf die erste überlieferte, anonyme Kritik an Humes *Treatise* im *Review* aus dem Jahre 1739 Humes Kausalitätsverständnis.[499] Beide von Hume gegebenen Definitionen der Kausalität wurden besprochen, wobei der Kritiker die erste dermaßen für abwegig hielt, dass er sich fragte, „ob sie für einen Mann von Humes Fähigkeiten intelligent sei." Immerhin: „Seine zweite Definition ist verständlicher."[500] Der Kritiker empfand, dass Hume beide Definitionen weder begründe noch tiefergehend sich mit anderen Definitionen auseinandersetze, sondern sich vielmehr auf die von ihm im *Treatise* entwickelten Maximen berufe und danach lediglich „Amen" sage.[501] In zwei Rezensionen, veröffentlicht in den *Göttingischen Zeitschriften von Gelehrten Sachen* im Jahre 1739 und im Januar 1740, las man den Vorwurf, der Hume später oft gemacht wurde, er habe ein Talent und eine Absicht, das, was andere klar ausdrücken würden, in unklare und obskure Phrasen zu stecken.[502] Noch im Jahre 1740 erfolgte eine weitere anonyme Veröffentlichung zum *Treatise* in einer britischen Zeitschrift, in der Hume

---

[497] Ebd., 16.

[498] Home, Henry, Lord Kames, *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, hg.v. Moran, Mary Catherine, Indianapolis 2005, 143.

[499] Mossner schreibt diesen Artikel William Warburton zu, einem langjährigen erbitterten Gegner Humes, siehe Fieser, James, *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings,* Bd. III, Bristol 2005, 1.

[500] Ebd., 24.

[501] Ebd., 25. Hurd geht später im *Specimen* intensiver auf die Auswirkungen von Humes Kausalverständnis auf den Gottesbegriff ein; L 7.

[502] Anonymer Rezensent, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings,* Bd. III, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 43.

Unkenntnis der Newton´schen Physik vorgeworfen wurde.[503] Newton habe den Grund der Kausalität bereits als in der Materie erwiesen, nämlich in Form von Kohäsion, Anziehung, Abstoßung und Übertragung von Bewegung. Da Materie passiv sei, also niemals Effekte von sich aus hervorrufen könne, müsse ein höchstes Wesen der erste und tiefste Grund dafür sein, dass die Materie die genannten Fähigkeiten besitze. Humes angeblicher Nachweis, dass das Kausalereignis nicht in der Natur, sondern nur im menschlichen Geist durch Erfahrung hervorgebracht werde, sei gerade umgekehrt zu verstehen: Die Auswirkungen in der Natur stammten vom (göttlichen oder menschlichen) Geist und seien real dort anzutreffen. Auch dieser anonyme Rezensent beklagte, dass die abstruse Argumentation Humes von niemandem verstanden werden könne.

Viele Autoren bemühten sich in der Art Beatties, vermeintliche Unsinnigkeiten von Humes Kausalitätsverständnis im täglichen Leben aufzuzeigen. Beattie trug das Beispiel vor, dass er zwingend davon ausgehen müsse, wenn er ein ihm unbekanntes Buch auf seinem Schreibtisch vorfinde, dieses nicht ohne Grund dort liegen könne. Weiter: „I pronounce it therefore to be an axiom, clear, certain and undeniable, that whatever beginneth to exist, proceedeth from some cause." Dies würde Hume leugnen.[504]
Oswald trug in seinem *Appeal* vor, dass das Kausalprinzip untrennbar mit dem Bedürfnis und dem Recht des Menschen zusammenhänge, nach den Ursachen zu fragen und zu suchen.[505] Dies gelte für das tägliche Leben ebenso wie für die Wissenschaft. Nur letztere könne Antworten geben. Humes Skeptizismus, der wissenschaftlich daherkomme, verweigere sich aber gerade diesen Antworten und sei daher entweder eine Provokation oder Unsinn. Manning gestand Hume zu, dass seine notwendige Kausalität zwischen Gott und der Schöpfung nicht demonstriert werden kann, sie müsse aber zwingend geglaubt werden. Dies näherte sich der Philosophie des *common sense* an. Kausalität möge nicht *knowledge* im Sinne Lockes sein, basiere aber auf einem *proof*, denn „obwohl nur Angelegenheit des Glaubens, sei sie auch nach Locke geeignet, uns als wahr zu erscheinen, ohne sicheres Wissen darzustellen. "[506]

---

[503] Anonymous, *Common Sense or The Englishman´s Journal* (1740) in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings,* Bd. III, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 86.
[504] Beattie, James, *Immutability*, 65.
[505] Oswald, James, *Appeal,* 99 ff.
[506] Manning, Owen, *An Inquiry into the Grounds and Nature of the Several Species of Ratiocination*, London 1753, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion,* Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 166 ff.

1764 schrieb Reid in einem Manuskript, das in den Archiven der Aberdeen University lagert, eine kurze Kritik an Humes Kausalverständnis.[507] Friedrich der Große, so Reid, sei bekannt als ein großer König und Feldherr. Landläufig sei unbestritten, dass ein guter Feldherr der Grund für den Sieg in der Schlacht sei. Diese Meinung jedoch sei nach der These Humes nicht haltbar, denn er, Reid, und seine Leser hätten niemals Königreiche regiert oder Schlachten geschlagen, so dass ihnen die für eine Kausalannahme wichtige Erfahrung fehle. Allein dieses Beispiel zeige uns jedoch, wie lebensfremd und falsch die Stellung der Erfahrung in Humes Philosophie sei. Reid folgerte aus diesem Beispiel für die *common sense* Philosophie allgemein:

> „The best test of philosophical tenets which contradict common Sense is to apply them to the common Conduct of Life if it would be ridiculous folly to act upon them, we may be sure the principles are foolish and ridiculous which lead to such conduct."[508]

Reids Beispiel zeigt, wie Humes psychologische Betrachtung des Kausalverhältnisses missverstanden wurde.[509] Hume wollte niemals reale Kausalität in Abrede stellen, sondern behauptete lediglich, dass diese mit der Vernunft nicht erkannt würde, sondern durch Erfahrung und Assoziation. Und diese erlauben es uns sehr wohl festzustellen, dass ein guter Feldherr den Sieg in der Schlacht beeinflusst. Dies ist historisch nachvollziehbar auch von denen, die niemals Feldherren waren. Ähnlich skurril wie das Beispiel Reids war dasjenige von Richter.[510] Vorausgesetzt sei, dass ein Philosoph mit einem großen Magen sein ganzes Leben hindurch zu einer bestimmten Tageszeit gut gegessen hätte. Immer wenn er hungrig war, wurde er bedient. Daher kam der Appetit auch nach einer gewissen Zeit immer zur selben Zeit. Nach unserem Kritiker hätten wir hier alle Voraussetzungen eines Kausalverlaufs, aber eben kein Essen, wenn es denn einmal nicht serviert würde. Der Philosoph würde dann sehr schnell lernen, dass die Verbindung zweier Ereignisse im Geist nicht für eine Kausalität in der Realität genüge. An dieser Stelle sei Kant zitiert, der die gesamte hier aufgezeigte Kritik an Humes Kausalverständnis durch seine Zeitgenossen wie folgt charakterisiert:

---

[507] Reid, Thomas, *Mr. Hume´s Notion of Causes*, Glasgow 1764, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings,* Bd. III, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 169 ff.
[508] Ebd., 171.
[509] Ähnliche Missverständnisse überwiegen; vgl. z.B. Joseph Priestley: *Letters to a Philosophical Unbeliever*, Birmingham 1787, 275 ff.
[510] Richter, Henry James, *On Mr. Hume´s Account of the Origin of the Idea of Necessary Connection,* London 1797, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings,* Bd. IV, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 21 ff.

> „Man kann es, ohne eine gewisse Pein nicht zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner, Reid, Oswald, Beattie und zuletzt noch Priestley, den Punkt seiner Aufgabe verfehlten [..] Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntnis unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft apriori gedacht werde und auf solche Weise einer von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit sei.“[511]

Die Kritik an Humes Verankerung der Kausalität (scheinbar bloß) in der Assoziationskraft und Erfahrung war weit verbreitet. Kausalität, so Thomas Cogan[512] und Mary Shepherd, erkenne man bereits beim ersten Mal, also erfahrungsunabhängig, denn „ein Versuch reicht“.[513] Thomas Brown, ein *common sense* Philosoph, hielt zwar die Hauptthesen Humes zur Kausalität für nachvollziehbar, nämlich, dass Kausalität nicht apriori ohne Erfahrung gewusst wird und dem Wahrscheinlichkeitswissen (*belief*), nicht dem sicheren Wissen (*knowledge*) zuzuordnen sei.[514] Er hielt den *belief of causation* aber für angeboren.[515]

An der die Kausalitätsfrage betreffenden Leslie-Affäre ist erkennbar, dass Humes Freunde in der *Moderate Party* nach seinem Tode vollständig von seiner Philosophie abrückten. Leslie, ein Professor aus Glasgow, bezog sich in seinem Buch aus dem Jahre 1804 *Experimental enquiry into the Nature and Propagation of heat* auf Humes Kausallehre und pflichtete in einer Fußnote seines Werkes der Ansicht Humes bei. Er wurde von Vertretern der *Moderate Party* angeklagt, *das Argument from Design* zu unterminieren.[516] Sein Verteidiger Dugald Steward

---

[511] Kant, Immanuel, *Prolegomena*, 7.

[512] Cogan, Thomas, *Ethical Questions, or Speculations on the principal Subjects of Controversy in Natural Philosophy*, London 1817, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings,* Bd. IV, hg.v. Fieser, James, Bristo 2005, 160. Die Kausalität zwischen Sprengstoff und der Explosion leuchte nach der ersten Beobachtung ein; es bedürfe keiner (weiteren) Erfahrung mehr (ebd., 187).

[513] Shepherd, Mary, *An Essay upon the Relation of Cause and Effect contoversing the Doctrine of Mr. Hume with Observation upon the Opinions of Dr. Brown and Mr. Lawrence with the same Subject*, London 1824, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings,* Bd. IV, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 254.

[514] Brown, Thomas, *Observations in the Nature and Tendency of the Doctrine of Mr. Hume, concerning the Relation of Cause and Effect*, Edinburgh 1806, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings,* Bd. IV, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 77 ff., insb. 91 ff, 102 ff, 107 ff.

[515] Ebd., 117.

[516] Einzelheiten bei Wright, John P., *The Scientific Reception of Hume´s Theory of Causation: Establishing the Positivist Interpretation in Early Nineteenth Century Scotland*, in: *The Reception of David Hume in Europe*, hg.v. Jones, Peter, London 2005, 335.

schaffte es zwar, die Anklage vor der *General Assembly* vom 22. und 23. Mai 1805 zu entkräften, doch später verlor Leslie gleichwohl seinen Lehrstuhl an der Universität Glasgow. Stewards Begründung hingegen ist eine der wenigen Zeugnisse eines Verständnisses von Humes Kausalbegriff. Seiner Meinung nach gab es zwei Bedeutungen des Wortes Kausalität und Hume habe die rein physikalische nicht gemeint.[517] Dies hilft zwar nicht, was Steward vielleicht übersehen hat oder übersehen wollte, dem *Argument from Design*, das gerade nicht physikalisch ist, aber es zeigt auf, dass Steward die von Hume beschriebene doppelte Bedeutung des Kausalprinzips erkannte, denn Hume wollte das Kausalprinzip gerade nicht im *common life*, also in der Physik, objektiv bezweifeln.

(2) Humes Polytheismusthese in seiner *Natural History* wurde als Gefahr für die *natural religion* und die offizielle Kirchenmeinung gesehen. Nach Stona, einem Zeitgenossen Humes, gibt es keinen Grund anzunehmen, die Monotheismusthese sei falsch, denn „wir haben guten Grund zu glauben, dass der Theismus die erste Religion der Menschheit ist, so wie dies gemeinhin auch angenommen wird. Orpheus, Homer, Thales, Pythagoras, Anaxagoras, Sokrates, Platon und Aristoteles glaubten schließlich an die Existenz eines ewigen Wesens, ebenso die Ägypter."[518] Warum sollte, so Stona, es in frühester Zeit keine Lockes oder Newtons gegeben haben, obwohl auf der anderen Seite sogar Pyramiden gebaut wurden? Auch Warburton kritisierte die Polytheismusthese unter Anlehnung an die Diskussion zum Zeugenbeweis hinsichtlich der Glaubhaftigkeit von Wundern.[519] Als hätte Hume die Bibel nie gelesen, so Warburton, bestehe er auf frühen Zeugnissen. Seine Polytheismusthese sei nichts anderes als „der alte ägyptische Unsinn, der versucht uns zu lehren, dass die ersten Menschen wie Pilze begannen."[520] Überlieferte Kritik seitens deistischer Philosophen an der Polytheismusthese war erstaunlicherweise selten, denn gerade der Deismus nutzte die Monotheismusthese, um die Rationalität der Religion nachzuweisen.

---

[517] Ebd., 337.

[518] Stona, Thomas, *Remarks upon the Natural History of Religion by Mr. Hume*, London 1758, in: *Early Responses to Hume´s Writing on Religion,* Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 359 ff.

[519] Stephen, Leslie, *English Thought in the Eighteenth Century*, London ^{2}1881, 344, charakterisiert Warburton wie folgt: „Led a life of a terrier in a rat-pin, worrying all theological vermin. His life was a warfare upon earth."

[520] Hurd, Richard, *Remarks,* 34 ff.

(3) Humes Kritik der Gottesbeweise war ein weiterer, emotionsbeladener Tummelplatz der Kritik. Dies galt erstaunlicherweise nicht für seine Kritik am Beweis apriori. Repräsentativ hierfür ist folgende Passage Henry Home in seinen Essays:

> „The arguments a priori never reached my heart. The Deity hath not left his existence to be gathered from slippery and far-fetched arguments."[521]

Das *Argument from Design* reiche, denn „wir müssen nur unsere Augen öffnen, um ihn in allem zu sehen."[522] Obgleich Home zugab, dass die in seiner Zeit gebräuchlichen Varianten des *Argument from Design* fehlerhaft waren, stützte er dieses Argument zu seiner vollen Überzeugung auf die sinnliche Wahrnehmung der Welt und damit Gottes. Diese hätte, zu seiner Überraschung, Hume in den *Dialogues* niemals erwähnt.[523] Ohne dies zu erkennen, interpretierte Home somit Kapitel XII der *Dialogues* im Sinne heutiger Kommentarliteratur zu Hume, nämlich als Hinwendung Humes zum *feeling of design*. Fast alle Zeitgenossen beharrten jedoch auf der Gültigkeit von rationalen Gottesbeweisen, zumindest derjenigen aposteriori. Ein nicht auch durch Vernunft erreichbarer Gott war für sie nicht akzeptabel. Eine solche These hatte etwas Atheistisches, Irreligiöses,[524] denn: „Wenn das Universum einen Anfang hatte, musste es einen Grund haben. Dies ist ein evidentes Axiom oder zumindest eine unbezweifelbare Folge aus einem solchen."[525] Leland warf Hume vor, nicht zwischen einem notwendigen und personalen Kausalzusammenhang unterschieden zu haben. Ein notwendiger Grund sei immer proportional im Effekt abgebildet, aber bei personalen, d.h. freien Gründen, bestehe häufig eine Macht im Grund, die sich nicht im Effekt erschöpfe. Es gebe keinen Grund, dies bei vom Menschen gesetzten Ursachen anzunehmen, es aber den von Gott bewirkten zu verwehren.[526] Es war Humes vermeintliche Geringschätzung der menschlichen Vernunft, die Kritik an seiner

---

[521] Home, Henry, *Essays on Morality and Natural Religion*, 206 f.
[522] Ebd.
[523] Ebd., 228.
[524] Vgl. Bonar, *Analysis,* 10 ff mit seiner Kritik, gegen Lord Kames gerichtet, aber auch auf Humes Philosophie anwendbar: „The powers of reason can give us no satisfying evidence of a being of a God." George Anderson führte aus: „But there is no reflexion without reasoning; and therefore, by reason, we come to the knowledge of the Deity." In: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion,* Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 112 ff.
[525] Beattie, James, *Immutability*, 77 f.
[526] Leland, John, *View*, 180.

Kausallehre, insbesondere auch von Vertretern der Kirche, hervorrief.[527] Angst war ein weiteres Motiv. Hume lasse mit seiner psychologischen Begründung des Kausalprinzips die Menschen zurück ohne jegliche Aussicht auf die Beantwortung der Frage nach Gott.

(4) Kritik an Humes Leugnung der Wahrhaftigkeit von Wunderberichten

Skeltons 1749 erstmals (anonym) erschienenes Werk *Ophiomaches or Deism revealed* war das erste Werk, das sich mit Humes 1748 veröffentlichtem Werk *Of Miracles* auseinandersetzte.[528] Er diskutierte in Dialogform die von Hume aufgeworfene Frage, ob Zeugenaussagen hinsichtlich erfolgter Wunder glaubhaft sein könnten. Bereits hier treten einem schon die Klassiker späterer Kritik der Zeitgenossen an Humes Wunderthesen entgegen. Eine Argumentation aus der Erfahrung heraus gehe ins Leere, da diese nicht gegen eine Auferstehung spreche, die „möglich sei". Der Verweis auf Plato, der eine Offenbarung gefordert habe, fehlte ebenso wenig wie das Argument, dass Märtyrer, die für ihre Aussagen stürben, immer beweiskräftig seien. Der von einem Darsteller im Stück erwiderte Einwand, Wunder seien eine Erfindung der Priester, wurde mit dem Zeugnis des Heiligen Paulus entkräftet.[529] Skelton legte die Grundlage für die wohl vier anerkanntesten Kritiken der Zeit an Humes Wunderthesen.

Campbell übersandte seine 1762 verfasste Antwort auf Humes *Of Miracles* über Hugh Blair an Hume.[530] In ihr versuchte er nachzuweisen, dass Wunder durch Zeugenaussagen glaubhaft gemacht werden können.[531] Adams rekurrierte in seiner Monographie auf die unter I.2.3. dieser Arbeit dargestellten Argumente seiner Zeitgenossen.[532] In gewisser Weise war dies auch ein Vorgriff auf die in

---

[527] Anderson ist ein gutes Beispiel für dieses Motiv eines „unversöhnlichen "Kritikers und Kirchenvertreters, vgl. Anderson, George, *An estimate of the profit and loss of religion personally and publicly stated*, Edinburgh 1753, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 112 ff.

[528] Hierzu Berman, David, *Introduction*, in: *Ophiomaches: Or Deism revealed*, hg.v. Berman, David, Bristol 1990, ix.

[529] Skelton, Philip, *Ophiomaches: Or Deism revealed*, London 1749, 3 f.

[530] Campbell, George, *A Dissertation on Miracles containing an examination of the Principles Advanced by David Hume, Esq.1762, Anthology*, hg.v. Broadie, Alexander, Edinburgh 1997, 317 ff. Suderman, Jeffrey M., *Religion and Philosophy*, in *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, hgg.v. Garrett, Aaron / Harris, James A., Oxford 2015, 229 weist darauf hin, dass Campbell Hume als Philosoph, nicht als Calvinist antwortete.

[531] Ebd., 319 ff.

[532] Adams, William, *An Essay in Answer to Mr. Hume´s Essay on Miracles*, London 1752, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion,* Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 39 ff.

Großbritannien des *common sense* geübte Praxis, die Argumente Humes nicht inhaltlich aufzuarbeiten, sondern „traditionell“ zurückzuweisen. John Douglas verband im *Criterion* die beiden Strategien von Campbell und Adams, beschäftigte sich aber hauptsächlich mit der Frage des Zeugenbeweises.[533] Leland schließlich handelte Humes Wunderkapitel sehr ausführlich in seinem Standardwerk zum Deismus ab.[534] Die drei Hauptargumente dieser vier wohl bedeutendsten Kritiker an Humes Wunderthesen lassen sich zusammengeführt wie folgt beschreiben:

(i) Das Erfordernis der Übereinstimmung mit der persönlichen Erfahrung sei auf Wunder nicht anwendbar. Mit der Annahme, dass Erfahrung die einzige Führerin des Menschen sei, gehe Hume von einer falschen Hypothese aus. Bei Wundern sei es geradezu selbstverständlich, dass die Erfahrung eines Wunders der bisherigen Erfahrung der Unveränderlichkeit der Naturgesetze widerspreche.[535] Damit sei diese Hauptthese Humes auf Zeugenaussagen über Wunder nicht übertragbar. Campbell gab hierzu folgendes Beispiel: Wenn ich einige Jahre in der Nähe einer Fähranlegestelle gelebt habe, hätte ich tausende von Malen erlebt, wie die Fähre sicher das andere Flussufer erreichte. Ein Unbekannter berichtete mir alsdann, er hätte einen tragischen Schiffsunfall gesehen. Niemand habe gleichwohl Grund, diesem Unbekannten nicht zu glauben. Folge man allerdings Hume, müsse man nunmehr zwei unterschiedliche Erfahrungen gegeneinander abwägen und komme zu dem Ergebnis, der Schiffsunfall sei nicht glaubhaft.[536] Auch Douglas betonte, dass Humes System mit der Behauptung stehe und falle, dass Zeugenaussagen nur bei Konformität mit bisherigen Erfahrungen glaubhaft seien.[537] Die Folgen dieser unsinnigen Behauptung seien gravierend.
(a) Wenn kein Ereignis, wie gut bezeugt auch immer, welches der (bisherigen) allgemeinen Erfahrung widerspreche, glaubwürdig sei, gebe es überhaupt keinen Maßstab mehr für die Glaubwürdigkeit von Fakten - denn nicht alle Menschen könnten dieselben Ereignisse beobachten. Es sei aber andererseits vollständig Konsens, dass viele Ereignisse wahr seien, von denen die meisten Menschen keine Erfahrung hätten.

---

[533] Douglas, John, *The Criterion or, Miracles examined*, London 1754, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion,* Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 140 ff.
[534] Ebd., 171 ff.
[535] Campbell, George, *A Dissertation on Miracles containing an Examination of the Principles advanced by David Hume, Esq.,* London 1824, in: *The Scottish Enlightenment. An Anthology*, hg.v. Broadie, Alexander, Edinburgh 1997, 320.
[536] Ebd., 323.
[537] Douglas, John, *Criterion,* 144 ff.

(b) Die Idee der Allmacht Gottes sei stärker als Erfahrung.
(c) Erfahrung könne uns lehren, dass Dinge passieren, nicht aber, dass sie nicht passieren.[538]
(d) Hume widerspreche sich selbst. Einerseits verneine er ohne Einschränkung die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten, andererseits schränke er Zeugenaussagen allgemein nicht auf Tatsachen ein, von denen der Empfänger Erfahrung habe. Der wahre Grund liege darin, dass Hume gerade im religiösen Bereich nichts anerkenne, was er im nicht-religiösen Bereich problemlos zulasse.[539] Douglas Schlussfolgerung lautete, „dass ein Autor, der solche Meinungen äußere, kein gefährlicher Feind der Religion sein könne, sondern ein Charakter sei, dessen Werke an Bedeutung verlieren werden trotz seiner großen Fähigkeiten.“[540]
Adams merkte hierzu an, dass Newton selbst in den *Opticks* darauf hingewiesen habe, dass der Naturverlauf wahrscheinlich nicht ewig unveränderlich sei.[541]

(ii) Zeugenaussagen vermitteln Wissen.[542] Auch unser Geschichtswissen wird ausschließlich hierüber vermittelt. Wenn Hume eine Regel vorweisen könne, so Campbell, die die unterschiedliche Evidenz von Zeugenaussagen klassifiziere, wäre das Problem sich widersprechender Mitteilungen gelöst. Dies könne er aber nicht. Daher bleibe es bei der Notwendigkeit der Würdigung von Zeugenaussagen. Die von Hume aufgestellte Regel der überwiegenden Wahrscheinlichkeit des natürlichen Naturverlaufs sei zwar nicht mit der von Tillotson diskutierten Frage der Transsubstantiation in der Hostie vergleichbar. Dass die Evidenz einer Zeugenaussage schwächer sei als die einer eigenen Wahrnehmung, werde nicht bestritten. Brot und Wein seien nicht Fleisch und Blut. Dies bezeugen unsere Sinne.[543] Andererseits gebe Hume zu, dass der Glaube an Wunder weltweit existiere. Es gebe also eine weltweite Verbreitung solcher Aussagen, die allein dadurch glaubwürdig seien. Was immer aber auch nur im geringsten Grad glaubwürdig sei, sei mittels Zeugenaussagen beweisbar. Das Zeugnis kann natürlich nichts beweisen, was die Grenzen menschlicher Macht überschreite wie die Erweckung von Toten durch Menschen. Aber niemand habe das, was Jesus vor Zeugen bewirkte, menschlicher Macht zugeschrieben. Diese

[538] So, Leland, John, *View*, 186.
[539] Douglas, John, *Criterion*, 150.
[540] Ebd., 158.
[541] Adams, William, *Essay*, 46
[542] So, Locke, John, ECHU IV, XV, § 4. Hierauf fokussiert Stona, Thomas, *Remarks,* 367 f seine Argumentation.
[543] Campbell, George, *Dissertation,* 321 f, 325 f und 327 ff.

Überschreitung menschlicher Macht sei göttlich und auch als solche glaubhaft bezeugt.[544]

(iii) Die Zeugenaussagen der Apostel wären glaubwürdig. Dies, so Adams, könne nicht in Frage gestellt werden. Denn die Zeugen hätten unter Einsatz ihres Lebens die glaubwürdigsten Aussagen zu den von ihnen beobachteten Ereignissen abgegeben.[545] Dieses unterstreiche die von ihnen erkannte Bedeutung ihrer Zeugenschaft, was Hume nicht berücksichtige.[546] Auch seien die Juden kein barbarisches Volk, das entsprechend zu beeinflussen sei.[547] Der Naturverlauf selbst sei durch diese Wunder nicht dauerhaft, sondern nur punktuell verändert worden. Seiner Meinung nach legte die ausschließlich auf unglaubhafte, nachtestamentarische Wunderberichte begrenzte Wunderdiskussion es nahe, dass von alters her Konsens bestehe, dass Wunder möglich seien.[548] Leland griff dieses Argument auf, indem er ausführlich die Unterschiede der biblischen Wunder von denjenigen, die z.B. vom Abbé de Paris berichtet wurden, beschrieb. Er endete mit der Feststellung, dass das zentrale Wunder des Christentums, die Auferstehung Jesu Christi, den von ihm genannten Zeugenerfordernissen entspreche und als vergangenes Ereignis entsprechend als glaubwürdig einzuschätzen sei, auch wenn es nicht wahrscheinlich sei, dass dieses sich in der Gegenwart oder Zukunft jemals wiederholen werde.[549] Schließlich verwechsle Hume vergangene und künftige Ereignisse. Für die Wahrscheinlichkeit künftiger Wunder gelte, „dass die Wahrscheinlichkeit gegen sie spreche", während die Bezeugung vergangener Wunder glaubhaft sein könne, „obwohl sie vor ihrem Auftreten unwahrscheinlich gewesen seien."[550]
Weitere Monografien folgten. Ellys führte teilweise bereits vorgestellte Argumente gegen Humes *Of Miracles* an.[551] Neu waren zwei: Wunder seien eine Prüfung Gottes, christliche seien stärker und damit glaubhafter als

[544] So, Adams, Willliam, *Essay*, 47, 30 f und 51.
[545] Ebd.,42, 44 und 53.
[546] Ebd., 60.
[547] Ebd., 85.
[548] Ebd., 81.
[549] Leland, John, *View*, 217 ff und 239 f. Die Glaubwürdigkeitskriterien für Zeugenaussagen, die damals angenommen werden, arbeitet Leland positiv im Falle der Wunderberichte des Neuen Testaments wie folgt ab: Vielzahl von Zeugen, Bildung der Zeugen nicht erforderlich, Integrität der Zeugen, Öffentlichkeit der Wunder; 200, 204, 231 ff.
[550] Ebd., 234 f.
[551] Ellys, Anthony, *Remarks on an Essay concerning miracles published by David Hume Esq*., London 1752, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion,* Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 91 ff.

mohammedanische. Beides sei keine Frage der Vernunft oder der Erfahrung.[552] Psalmazar verteidigte in seinem ersten Brief die biblischen Wunder, da sie notwendig waren, um die herrschende Götzenverehrung zu überwinden.[553] Hurd verneinte, dass Wunder gegenläufig zu unserer Erfahrung seien - die wir hinsichtlich Wunder doch gar nicht haben könnten.[554] Rutherford schließlich betonte, dass das Wunder zwar unvereinbar mit den Naturgesetzen und unser Wissen um diese ist, nicht aber mit unserem Wissen um Gott.[555]

Die gesamte Argumentation krankte daran, dass sie einen rational mit seinen Eigenschaften erkennbaren Gott voraussetzte und damit de facto aus der empirisch zu beurteilenden Glaubwürdigkeitsfrage hinsichtlich der Zeugnisse ausstieg.

(5) Auch Humes historisches Werk, die *History of England*, unterlag heftiger Kritik.[556] In seinem ersten Band über die Stuarts (1754) hatte Hume folgende Passagen eingefügt:

> „The first reformers, who made such furious and successful attacks on the Romish superstition and shook it to its lowest foundations, may safely be pronounced to have been universally inflamed with the highest enthusiasm. These two species of religion stand in diametrical opposition to each other."[557]

Diese Passage führte zu einem Aufschrei in der Kirche.[558] Der Vergleich der protestantischen Kirche mit *enthusiasm*, der ebenso wie das katholische *superstition* eine Abart der wahren Religion sei - was er im Kapitel X seiner *Essays Moral, Political and Literary* (1742-1754) vorher ohne entsprechende kirchliche Reaktion bereits ausführlich darlegte - führte zu dauerhaften

---

[552] Ebd., 104 f, 108.

[553] Pzalmazar, George, *Essays on the Following Subjects*, London 1753, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion,* Bd. V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 125.

[554] Hurd, Richard, *Remarks,* 325. Er erkennt in Humes Behandlung der Wunderfrage dessen Nähe zu Bolingbroke und Spinoza.

[555] Rutherford, Thomas, *Credibility of Miracles*, 30 f. Rutherford, und das ist nicht untypisch für die Vertreter der protestantischen Kirchen, unterstützt Humes These gewissermaßen, wenn er sie auf heidnische oder nur von den Katholiken anerkannte Wunder bezieht. Berichte in der Bibel sind per se glaubwürdig.

[556] Ausführliche Diskussion bei Harris, James A., *Hume,* 352 ff.

[557] Zitiert aus Macqueen, Daniel, *Letters on Mr. Hume´s History of Great Britain*, Edinburgh 1756, 7 f.

[558] Ausführlich bei Mossner, Ernest C., *Life,* 305.

Anfeindungen. Insbesondere die in späteren Werken dargelegte Auffassung, dass Religion die Moral gefährde, verstärkte diese Reaktion.[559]

(i) Eine konkrete Besprechung seines ersten Bandes *History of England* legte noch im Jahr des Erscheinens, 1754, Flexman im *Monthly Review* vor. Er zitierte sehr ausführlich aus dem ersten veröffentlichten Band der *History of England* und schließt, gleichsam im Ton gemäßigt, mit der Bemerkung:

> „Once more, we cannot but observe, how singular Mr. Hume is in the notions of religion. He seems to be of opinion, that there are but two species of it in all nature, superstition and fanaticism, under one or the other of these, he gives us to understand, the whole of the Christian profession is, and ever was, included. His treatment, indeed, of every denomination of Christians, to speak the most favorably, is far from being such as becomes a gentleman, and may, we apprehend, prejudice his reputation even as an historian, in the opinion of many intelligent and considerate readers."[560]

(ii) Deutlicher wurde MacQueen. Viele Seiten historischer Rechtfertigung der evangelischen Kirche (das Buch umfasst 328 Seiten) bereiten eine Kritik vor, die einen Vorgeschmack dessen gibt, was Hume von nun an bis zu seinem Tode erwarten wird.[561] Hume habe durchaus Recht, wenn er die katholische Kirche mit Aberglauben identifiziere. Falsch sei es aber, *superstition* und *enthusiasm* als einander gegenüberstehend zu betrachten. Es gebe durchaus die Möglichkeit, dass eine Religion beide Elemente verbinde, wie in der katholischen Kirche. MacQueen nannte, wie Hume auch, das dort praktizierte Mönchtum. In Brief II warf er Hume vor, mit seinen Ausführungen zu *enthusiasm* die ersten Reformatoren anzugreifen. Dies sei völlig absurd, da gerade sie es gewesen seien, die für Freiheit und Vernunft eingetreten waren. Verirrungen seien ausschließlich bedingt durch die Zeitumstände und die Unterdrückung seitens der katholischen Kirche. Brief IV behandelte diese Zeitumstände ausführlich. In Brief IX feindete er Hume, der religiöse Zeremonien kritisierte, an. Dieser sei „impious*"* und „foolish*"*, da er scheinbar nicht erkenne, dass er mit seiner Kritik „die Grundlagen menschlichen Glücks und der Hoffnung" schwäche und ebenso „all truth, justice and probity among men." Hume greife die christliche Heilslehre an. Er endet dann mit den Worten:

---

[559] Ebd., 334.

[560] Flexman, Roger, *Review of the History of Great Britain*, London 1754, in: *Early Responses to Hume´s History of England,* Bd. VII, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 21.

[561] Macqueen, Daniel, *Letters*, Zitate siehe 296 ff, 306 f, 38 ff, 41 ff, 45, 51 und 57.

> „I have done, Sir, [..] We have had enough of his confused ideas and speculations about superstition and enthusiasm. Rational and manly piety disclaims an affinity with both."[562]

(iii) MacLaine war 1765 in seiner *History of the Reformation* ein weiterer Autor, der insbesondere auf Humes Bemerkungen zu *superstition* und *enthusiasm* zurückkam.[563] Der Erforscher der menschlichen Natur könne nach ihm nicht annehmen, dass beide sich gegenseitig ausschlössen. Sie seien oft zusammen beobachtet worden. Aberglaube wurzele in einem falschen Verständnis Gottes, hervorgerufen durch Angst und absurde Auffassungen, welche beide Auslöser von religiösem Eifer seien. Im (von ihm nicht näher benannten) *Dictionnaire Encyclopédique* sei die Definition von Fanatismus „blinder und ungezügelter Eifer, der auf der Grundlage abergläubischer Meinung entsteht", so dass Fanatismus nichts anderes sei als in Bewegung gesetzter Aberglaube.[564] Historische Beispiele gäbe es innerhalb der katholischen Kirche vor der Reformation. Die Reformatoren, die Hume mit Fanatikern verglich, stünden historisch für andere Ziele. Sie erst hätten die Religionsfreiheit ermöglicht, von der auch Hume profitiere.[565]

Positivere Kommentierungen der *History of England* erfolgten nach Humes Tod. Sie konnten mit Lesern rechnen, da sich Humes *History of England* zu seinen Lebzeiten und auch danach gut verkaufte. Gerade auch die Reaktionen vom Kontinent waren wohlwollend. Zu einer Zeit, als Humes Philosophie in der großen Debatte verstummte, hielt die *History of England* Humes Namen hoch. Haley missgönnte wie viele dem toten Hume auch diesen Erfolg, da er in einem Gedicht dessen Ruhm verblassen sah (oder sehen wollte).[566] 1805 schließlich empfahl Hannah More Humes Werk mit dem Bemerken, dass Hume „must be

---

[562] Ebd., 143.

[563] MacLaine, Archibald, *An ecclesiastical history, antient and modern, from the birth of Christ to the beginning of the present century*, London 1826, in: *Early Responses to Hume´s History of Great Britain,* Bd. VII, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 311 ff.

[564] Ebd., 317 f.

[565] Ebd., 325. Ähnlich Towers, Joseph, *Observations on Mr. Hume´s History of England*, London 1778, in: *Early Responses to Hume´s History of Great Britain,* Bd. VIII, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 60 ff.

[566] Haley, William, *An Essay on History; in three Epistles to Edward Gibbon*, London 1780, in: *Early Responses to Hume´s History of Great Britain,* Bd. VIII., hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 117.

read with extreme caution on a political, but especially on a religious account. [..] It is a serpent under a bed of roses."[567]

(6) Kritik an der *Natural History of Religion*

Die Kritik an Humes *Natural History of Religion* entspricht derjenigen an seinen Passagen der *History of England*. Ein anonymer Kritiker, wahrscheinlich Hurd, schrieb 1777 die oben zitierte Abhandlung mit 21 Bemerkungen. In Bemerkung 1 beklagte er, dass alle Moralität aus der Religion verbannt werde. Für diese blieben nur Humes Attribute *superstition* und *enthusiasm*.[568] Sie habe mit Vernunft nichts zu tun, sondern gründe sich lediglich auf Gefühle.[569] In Bemerkung 2 fragte der Autor, warum Hume nichts zur *true religion* schreibe, die er vorgebe befördern zu wollen.[570] Dann warf er Hume vor, den Kampf gegen den Monotheismus als ursprünglicher Religion zu führen, ohne die Bibel hierzu zu Rate zu ziehen. Anstatt diese zu zitieren, führe er den alten ägyptischen Unsinn auf, der den Polytheismus als Ausgangsreligion annimmt. Danach beschäftigte sich der Autor eher polemisch als inhaltlich mit einzelnen Passagen der *Natural History*. In Bemerkung 15 fällte er das abschließende Urteil über die *Natural History*: Hume übertreffe mit seiner Blasphemie alle Heiden.[571]

Die zusammenfassende Wertung des bisherigen Kapitels II.2.ergibt folgendes Resumée:

Die dargestellte persönliche und inhaltliche Kritik zeigt klar, dass alle Kritiker Humes - und das war die überwältigende Mehrheit seiner Zeitgenossen - sich ausschließlich davon leiten ließen, Hume als *sceptic* und *infidel* zu betrachten. Diese Einordnung Humes blieb bis zur Entdeckung des naturalistischen Hume durch Kemp Smith im Jahre 1905 (fast) unbestritten. Diese historisch klar nachvollziehbar falsche Einordnung von Humes Religionsphilosophie wirkt bis in die heutige Diskussion nach. Vor diesem historischen Hintergrund ist die hier abgelehnte atheistische Auslegung von Humes Religionsphilosophie besser zu verstehen. Humes Werke führten jedoch nicht nur zu dessen Einordnung in den

---

[567] More, Hannah, *Hints towards the character of a young princess*, London 1805, in: *Early Responses to Hume´s History of Great Britain,* VIII, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 210 f. So auch Palgrave, Francis, *Hume and his Influence upon History*, in Quarterly Review 1844, in: *Early Responses to Hume´s History of Great Britain* Bd. VIII, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 368 f.

[568] Hurd, Richard, *Remarks*, 22.

[569] Hurd, Richard, *Remarks*, 14 und 16.

[570] Ebd., 32 ff.

[571] Ebd., 82 f.

atheistischen Kontext, sondern zur Begründung einer neuen, vorherrschenden philosophischen Richtung in Großbritannien: Der *common sense philosophy*.

II.2.4. *Common Sense* als philosophischer Gegenentwurf zu Hume

Common sense ist älter als die gleichnamige, im 18. Jahrhundert entwickelte Philosophie.[572] Doch im 18. Jahrhundert war der Boden bereitet, *common sense* neu zu denken. Alle Philosophierichtungen der jüngeren Vergangenheit glaubten an bestimmte Ideen. Diese schmolzen im skeptischen 18. Jahrhundert weg, als vieles, zunächst Moral, dann auch Religion den Gefühlen zugeordnet wurde. Tugenden schienen mit dem Skeptizismus gefährdet. Ihnen wollte die im 18. Jahrhundert (neu) entwickelte Philosophie des *common sense* wieder zur Geltung verhelfen.[573]

Sie ersetzte rein subjektive Philosophie durch die (aus ihrer Sicht) objektiv geltenden Prinzipien des *common sense* und reduzierte den Vernunftanspruch der dogmatischen Philosophie durch Postulierung von Axiomen.[574] Letztere, vor allem von Descartes in der Neuzeit „inthronisiert", verkenne die Grenzen unserer Vernunft und führe hierdurch zu Ergebnissen, die aus Sicht des *common sense* Hume zu Recht kritisiert. Vor dieser Ausgangslage gründete u.a. Reid die schottische *common sense philosophy* - fortan gleichgesetzt mit der schottischen Philosophie. Reid baute auf der Lehre Turnbulls auf, dem *Providential Naturalism*.[575] Dieser hatte vier Grundaussagen:

(1) Naturphilosophie besteht aus Naturwissenschaft und der *Science of Man*.
(2) Naturgesetze entsprechen dem ewigen Willen Gottes
(3) Ewige Zwecke können durch das Studium der Welt entdeckt werden.
(4) Unsere Sinne haben ihre Fähigkeit, Wissen zu erzeugen, durch Gottes

---

[572] Hierzu Harrison, Frederic, *The Philosophy of Common Sense*, New York 1907, ix; Bow, Charles Bradford, *Introduction*, in: *Common Sense in the Scottish Enlightenment,* hg.v. Bow, Charles Bradford, Oxford 2018, 6.

[573] Nachvollziebare Einordnung der *common sense philosophy* z.B. bei Harrison, Frederic, ebd., 25.

[574] Ebd., 35, „A purely subjective philosophy ends in dreams. A purely objective philosophy ends in chaos."

[575] Broadie, Alexander, *Reid in Context* in *Cambridge Companion to Reid*, hgg.v. Cuneo, Terence / Woudenberg, René van, Cambridge 2004, 38 ff. Näheres zu Reids Verhältnis mit Turnbull siehe Wood, Paul, *Thomas Reid and the Common-Sense School*, in: *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, hgg.v. Garrett, Aaron / Harris, James A., Oxford 2015, 405 f.

Vorhersehung verliehen bekommen.
Man erkennt in Turnbulls Philosophie deutlich auch die Handschrift Newtons.[576]

Reid, Sohn eines *Ministers of the Kirk*, war selbst *Minister* und damit Geistlicher, bevor er Professor in Aberdeen wurde. Seine Ansichten deckten sich mit denjenigen der *Moderates* in der *Kirk*. Er war Mitglied des *Wise Club*, der sich hauptsächlich mit Humes Philosophie beschäftigte.[577] In seinen Hauptwerken, den *Intellectual Powers* und den *Active Powers*, bezieht sich Reid nicht auf Clarkes Gottesbeweis. Hume hatte ihn hier überzeugt. Gott konnte nicht sicher gewusst werden. Reid ist gleichwohl nach allgemeiner Ansicht der philosophische Widerpart Humes und hat sich auch als solcher verstanden. Er schrieb in einem Brief an Hume:

> „A little philosophical society, of which I am the founder is much indebted to you for its entertainment [..] And since we cannot have you upon the bench, you are brought oftener than any other man to the bar, accused and defended with great zeal but without bitterness. If you write no more in moral, politicks or metaphysicks, I am afraid we shall be at a loss for subjects."[578]

Die Auswirkungen von Humes Philosophie auf die Religion waren der treibende Grund für Reid, eine Gegenphilosophie aufzustellen.

> „I acknowledge, my Lord, that I never thought of calling in question the principles commonly received with regard to the human understanding, until the Treatise of Human Nature was published in the year 1739."[579]

Es ist Ironie der Philosophiegeschichte, dass Reid und Hume ihre Gemeinsamkeiten nicht genügend zur Kenntnis nahmen. Beide, Hume und Reid, gingen in Abweichung der rationalistisch geprägten Denkweise davon aus, dass unsere *beliefs* nicht rational, sondern psychologisch geprägt sind. Der *common sense* von Reid und der *natural belief* von Hume erscheinen so auf den ersten Blick gleich.[580] Reid war es auch grundsätzlich klar, dass diese Gemeinsamkeit bestand.

---

[576] Broadie, Alexander, ebd., 40; Tuggy, Dale, *Reid´s Philosophy on Religion*, in: *The Cambridge Companion to Reid*, hgg.v. Cuneo, Terence / Woudenberg, René van, Cambridge 2004, 289.
[577] Broadie, Alexander, ebd., 31 und 33.
[578] Zitiert bei Marcil-Lacoste, Louise, *Hume´s Scepticism and Reid´s Challenge*, in: Dalhousie Review 1980, 67.
[579] Reid, Thomas, *Inquiry*, 3.
[580] So, Loeb, Louis E., *Reflection,* 309.

> „We agree with the Author of the Treatise of Human Nature in this, that our belief of the continuance of nature´s laws is not derived from reason. It is an instinctive prescience of the Operations of Nature."[581]

Gleichwohl betonte er nicht diese Gemeinsamkeiten mit Hume, denn er hatte aus mindestens drei Gründen die Auffassung, Hume und dessen Skepsis seien etwas Bekämpfenswertes. Diese waren: (i) Humes anti-christliche Äußerungen, (ii) die von Locke begründete, von Berkeley fortentwickelte und aus seiner Sicht von Hume vollendete *theory of ideas*, die Reid vollständig ablehnte, und (iii) die Verteidigung der allgemeinen Lebensanschauung als Grundlage einer Philosophie, was Hume ablehnte.[582] Während Hume sich bemühte, seine *Science of Man* auf wenige Grundprinzipien (*natural beliefs*) zu reduzieren, dehnte Reid im Gegensatz hierzu seine grundlegenden Prinzipien der *common sense* Philosophie stark aus.[583] Dieses Trennende stand für mehr als 150 Jahre fortan im Mittelpunkt zwischen Humes Lehre und der *common sense* Philosophie. Reid gewann für lange Zeit einen ungleich größeren Einfluss in Großbritannien als Hume.[584] *Common sense* definierte Philosophie von nun an wie folgt:

> „Philosophy has no other root but the principles of Common Sense; it grows out of them, and draws its nourishments from them; severed from this root, its sup is dried up, it dies and rots."[585]

Nach Oswald, einem wichtigen *common sense* Philosophen, ist es der häufigste Fehler in der Philosophie, der Vernunft die alleinige oder auch nur eine überhöhte Stellung zu geben, um dabei die einfachen Fähigkeiten der Wahrnehmung und des Urteiles zu vergessen. Damit gerate die Vernunft auf eine falsche Fährte.[586] Das Ergebnis hiervon sei, dass „by setting aside the authority of common sense, modern philosophy gives occasion to universal skepticism."[587] Die *natural theology* seiner Zeit sah er ähnlich wie Reid, nämlich dass sie Grundsätze der Welt anbot, „which surprised and satisfied many, and amused all."[588] Sie verlangte Sicherheit, wo es allenfalls Wahrscheinlichkeit gab. Auch *common sense* hält

---

[581] Reid, Thomas, *Inquiry*, 198.
[582] Vgl. Reid, Thomas, EIP, 563; Loeb, Louis E., *Reflection*, 309 und 325.
[583] Loeb, Louis E., ebd., 320.
[584] Ausführlich bei Grave, S.A., *The Scottish Philosophy of Common Sense,* Oxford 1960, 3. Vgl. auch III.5. dieser Arbeit.
[585] Zitiert bei Cuneo, Terence / Woudenberg, René van, *Introduction,* in: *The Cambridge Companion to Reid*, hgg.v. Cuneo, Terence / Woudenberg, René van, Cambridge 2004, 4.
[586] Oswald, James, *Appeal*, 26 f.
[587] Ebd., 57 ff.
[588] Ebd., 82.

Gottesbeweise - insoweit im Einklang mit Hume - für nicht möglich.[589] Einen Idealismus, rational oder skeptisch, wollte *common sense* in zwei Schritten überwinden:
(i) *Common sense* erkannte für die Skepsis zunächst durchaus eine Rolle in seiner Philosophie. Sie war für ihn die Denkweise, „die Löcher in den Bau des Wissens pickt, wo immer dieser schwach und verfault ist.“[590]
(ii) Es gibt für *common sense* kein rationales, erstes Prinzip, das in der Lage ist, ein in sich kohärentes System zu entwickeln.[591] *Common sense* verzichtete daher auf ein solches und verringerte seine Angriffsfläche gegenüber der Skepsis. Reid und seine Mitstreiter des *Wise Club* wollten Hume überwinden.[592] *Common sense* musste und wollte daher dessen Prämissen angreifen.[593] Es erscheint im hier verfolgten Zusammenhang sinnvoll, (1) mit drei Hauptkritiken Reids an Humes Philosophie zu beginnen, um dann (2) dessen eigenen Grundprinzipien auszugsweise vorzustellen.

(1) Reid begann seinen Kampf gegen den Idealismus Lockes, Berkeleys und Humes wie folgt:

> „Ideas seem to have something in their nature unfriendly to other existences. They were first introduced into philosophy, in the humble character of images or representatives of things; and in this character they seemed not only to be inoffensive, but to serve admirably well for explaining the operations of the human understanding. But since men began to reason clearly and distinctly about them, they have [..] undermined the existence of every thing but themselves.”[594]

Das idealistische System, das Hume von Locke übernommen habe, habe sich weit vom *common sense* entfernt. Es führe langfristig in Absurditäten und damit ins Nichts.[595] Konkret warf Reid Hume vor, (i) bereits bei der Definition der Grundlage seiner Philosophie, nämlich des Begriffes *perception*, einen Ausgangsfehler zu begehen. Gleiches gelte für das *Copy Principle*.[596] Letzteres

---

[589] Ebd., 86 ff.
[590] Hierzu Marcil-Lacoste, Louise, *Hume´s Scepticism,* 83.
[591] Allg.A., siehe z.B. Gellera, Giovanni, *Common Sense and Ideal Theory in Seventeenth Century Scottish Philosophy*, in: *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, hg.v. Bow, Charles Bradford, Oxford 2018, 22, 24.
[592] 1773 löste sich - nach dem Weggang Reids nach Glasgow - der *Wise Club* auf, Wood, Paul, *Thomas Reid and the Common-Sense School*, 428.
[593] So, Harrison, Frederic, *Common Sense*, 40; Marcil-Lacoste, Louise, *Hume´s Scepticism,* 70.
[594] Reid, Thomas, *Inquiry*, 33 f.
[595] Ebd. 70 f.
[596] Reid, Thomas, EIP, 317.

wirke induktiv, ohne dass Hume dessen ausnahmslose Geltung nachgewiesen hätte. (ii) Hinsichtlich der Kausalität habe Hume festgestellt, dass wir niemals eine Idee der Kraft entwickelt hätten. Dies sei schlicht falsch, da die Menschen diese Idee hätten. Es sei gleichgültig, ob sie wahr oder falsch sei.[597] Und: (iii) Humes Beharren auf bloßem Wahrscheinlichkeitswissen in Bezug auf Tatsachen sei absurd. Die bloße Möglichkeit eines Irrtums könne nicht sicheres Wissen in wahrscheinliches verwandeln.[598]

(2) Reid führte axiomatische Grundprinzipien ein. Sophistereien wie in der *Science of Man* hätten bisher nicht in den Naturwissenschaften stattgefunden, und dies aus gutem Grunde.[599] Die Mathematik, Grundlage der Naturwissenschaften, arbeitete nämlich von Beginn an mit Axiomen. Da diese nicht selbst definiert werden, sondern von sich aus einsichtig seien, gäbe es die Streitigkeiten wie in der *Science of Man* dort nicht. Hume merkte in einem Brief an Hugh Blair aus dem Jahre 1762 zu Reids Methode an:

> „If I comprehend the Author´s doctrine, it leads us back to innate ideas. This I do not advance as an objection: For nothing ought ever to be supposed finally decided in Philosophy."[600]

Reids Philosophie führte zu folgenden beispielhaft genannten Prinzipien.
(a) Zunächst musste die Verbindung des philosophischen Denkens mit einem in allen Menschen vorhandenen Instinkt der Wahrheit verbunden werden. Der rationalistische Zweifel musste gestoppt werden. Reid sah sich auf der Linie Newtons, der die Unmöglichkeit herausstellte, im Sinne Bacons Wissen für z.B. Gravitationsprozesse zu erwerben. Das „Alles-oder-Nichts-Prinzip", das immer Skeptiker auf den Plan rief, versuchte Reid durch ein Ausbalancieren des *common sense* mit skeptischen Überlegungen zu überwinden. In Bezug auf das Kausalprinzip z.B. führt dies dazu, dass trotz fehlenden Wissens im Sinne eines demonstrativen Beweises das Kausalprinzip über dessen unbestreitbare psychologische Wirkung hinaus zu einem grundsätzlich nicht weiter begründungsfähigen logischen Prinzip erklärt wird - nicht also lediglich zu einem psychologischen wie bei Hume.
Common sense beendete also den Zweifel an einem gewissen Punkt und

---

[597] Reid, Thomas, APM, 391.
[598] Reid, Thomas, EIP, 379.
[599] Reid, Thomas, EIP, 316.
[600] Reid, Thomas, *Inquiry*, Anhang, *„The Hume-Reid-Exchange*, 255 ff, hier: 256 f. Hume erkannte klar, dass Reid die von Locke bestrittenen *innate ideas* wieder aufgriff. Hierzu Bow, Charles Bradford, *Introduction,* 8, und Marcil-Lacoste, Louise, *Hume´s Scepticism,* 73, 79.

postulierte auf der Grundlage allgemeiner Anschauung Axiome, die nicht mehr hinterfragt werden konnten.

(b) Nicht angreifbar nach Reid waren auch zwei Voraussetzungen unseres Wissens, nämlich unsere Disposition, die Wahrheit zu sagen, und die Fähigkeit, Sprache zu nutzen, um unsere Gefühle mitzuteilen. Durch Letzteres werde eine Verbindung zwischen unseren Worten und Gedanken sichergestellt.[601] Und obwohl Irrtum und Lüge diese Verbindung in wenigen Fällen zerstören könnten, sei das Zeugnis menschlicher Aussagen hierdurch lediglich geschwächt, nicht aber zerstört. Unser Bestreben, anderen zu vertrauen und ihnen zu glauben, wurde von Gott in uns eingepflanzt. Ein großer und der wichtigste Teil unseres Wissens stammt nämlich aus einer Zeit, in der wir noch keine Vernunft entwickeln konnten und vertrauen mussten.[602]

(c) Reid unterschied strikt zwischen Prinzipien kontingenter Wahrheit und ersten Prinzipien notwendiger Wahrheit.[603] Nur letztere sind hier interessant. Die Einordnung dieser Prinzipien als notwendige Wahrheiten ist höchst anfechtbar, eine Auseinandersetzung mit dieser Frage würde aber hier den Rahmen sprengen. Wichtig ist die Vorstellung dieser Prinzipien als derjenigen, auf denen die *common sense philosophy* aufgebaut ist. Die wichtigsten dieser zahlreichen Grundprinzipien entsprechen Humes *natural beliefs*:

(i) Das gerechtfertigte grundsätzliche Vertrauen in die eigenen Sinne und damit die Außenwelt. Dies gelte für die Sinneserfahrung und die Erinnerung. Berkeley und Hume würden verkennen, dass die Objekte der Außenwelt nicht lediglich Bilder oder Ideen seien, sondern realiter existierten, da wir unseren Sinnen vertrauen können und müssen.[604]

(ii) Das Kausalprinzip.[605] Nur weil wir selbst kausal verfasst sind, nehmen wir Kausalität in der Außenwelt an. Dies ist unhintergehbares Gesetz unseres Denkens.[606] Hume sei zuzustimmen, dass das Kausalprinzip nicht a priori mit der Vernunft, sondern stets mit der Erfahrung erkannt wird.[607] Aber die

---

[601] Reid, Thomas, *Inquiry*, 193 f.

[602] Ebd., 194 und 196.

[603] Hierzu Woltersdorff, Nicholas, *Reid on Common Sense*, in: *The Cambridge Companion to Reid*, hgg.v. Cuneo, Terence / Woudenberg, René van, Cambridge 2004, 78 f.

[604] Reid, Thomas, EIP, 365 ff. Damit unterscheidet er sich aber nicht von Hume. Gute Darstellung bei Greco, John, *Reid´s Reply to the Sceptic*, in: *The Cambridge Companion to Reid*, hgg.v. Cuneo, Terence / Woudenberg, René van, Cambridge 2004, 142.

[605] Reid, Thomas, EIP, 351 ff.

[606] Ausführliche Begründung bei Lobkowicz, Erich, *Common Sense und Skeptizismus,* Weinheim 1986, 25.

[607] Vgl. Reids Ausführungen in EIP, 371 ff.

Schlussfolgerung Humes, Kausalität sei psychologisch, sei falsch.[608]
(iii) Gleiches gelte für das selbstbewusste Ich.[609]

Common sense entwickelte noch eine Vielzahl weiterer axiomatischer Grundprinzipien, die der Mensch in seinem Erkenntnisstreben ungefragt annehmen muss. Es ist hier nicht der Ort, auf diese hier einzugehen bis auf die Tatsache, dass auch Gott ein solches Grundprinzip darstellt.[610] Der Nicht-Theist habe Schwierigkeiten, die Ordnung in der Natur zu erklären, wenn er nicht einen blinden Prozess annehmen wolle. Diese Schwierigkeiten könne der Nicht-Theist nicht lösen, denn zu ihrer Überwindung bedürfe man der im allgemeinen Bewusstsein verankerten Annahme der Existenz Gottes.[611]
Alle axiomatischen Grundprinzipien sind für Reid nicht hinterfragbar.[612] Skepsis sei im praktischen Leben nicht möglich, niemand könne seinen Wahrnehmungen permanent misstrauen.[613] Dass diese Zweifel erst in einem fortgeschrittenen Alter beginnen beweise, dass sie nicht natürlich seien. Dieses Argument wird auch als *argument from impotence* bezeichnet.[614] Reid nutzte auch das *argument from practical commitment*, das Skeptikern vowirft, ihr eigenes Leben nicht an ihren Zweifeln auszurichten, z.B. dass die Außenwelt nicht existiere. Sie seien also entweder Heuchler oder Betrüger.[615] Alle Ersten Prinzipien Reids beruhen auf einem Glaubensakt ohne Vernunfterkenntnis. Insofern entsprechen sie Humes *natural beliefs*. Die aus ihnen gezogenen Folgerungen hingegen sind ein Akt menschlicher Vernunfterkenntnis.[616] Bei Zweifeln kehrte Reid die Beweislast um

---

[608] Reid, Thomas, ebd., 354. Dass Hume diese Schlussfolgerung nicht vornahm, sondern für ihn Kausalität *natural belief* war, erkannte Reid nicht.
[609] Reid, Thomas, ebd., 370.
[610] Reid, Thomas, *Lectures on Natural Theology, Lecture 73*, in: *Thomas Reid on Religion*, hg.v. Foster, J.S., Exeter 2017, 29 ff. In den folgenden *Lectures*, 74 ff, weist Reid Gottes Existenz in Form des *Argument from Design* mit verschiedenen Beispielen aus Astronomie und Botanik u.a. nach. *Lectures* 79 ff beschäftigen sich mit Gottes Eigenschaften.
[611] Vgl. hierzu Engels-Kroeker, Esther, *Reid´s Response to Hume´s Moral Critique of Religion*, in: Journal of Scottish Philosophy 2016, 94; Woltersdorff, Nicholas, *Reid on Common Sense*, 97. Tuggy, Dale, *Reid´s Philosophy on Religion*, 300: Dieser weist treffend darauf hin, dass Reid das überlieferte Zeugnisse als konstitutionell für den Gottesglauben mit heranziehe und so auch Humes These bestätige, dass Erziehung Einfluss auf die Bildung unserer *beliefs* nehmen könne.
[612] Entweder, weil Gott sie uns gegeben hat, oder weil sie sich bewährt haben, vgl. Magnus, P.D., *Reid´s Defense of Common Sense*, in: Philosophers Imprint 2008, 1 ff.
[613] Reid, Thomas, *Inquiry*, 167 ff.
[614] Hierzu: Magnus, P.D., *Reid´s Defense,* 5.
[615] Reid, Thomas, *Inquiry*, 167 ff; Magnus, P.D., ebd., 7.
[616] Reid, Thomas, EIP, 386.

zugunsten des *common sense*. Werde ein Grundprinzip bestritten, müsse derjenige, der es angreift, dessen Nichtgültigkeit nachweisen, denn die Prinzipien des *common sense* seien aus dem täglichen Leben geschöpft, also von allen vernünftigen Zeitgenossen. Damit könnten sie für das tägliche Leben vorausgesetzt werden. Hieraus folge, dass bei Prinzipien auf gleicher Ebene der die Beweislast trägt, der *common sense* leugne. Er habe das argumentum ex auctoritate gegen sich. *Common sense* sei eine Autorität in diesem Sinne. Reid hielt sich so auch Möglichkeiten für den Fall offen, dass Prinzipien des *common sense* einmal wissenschaftlich widerlegt werden könnten und entkam dem Zwang der Letztbegründung seiner Prinzipien. Was offensichtlich den Prinzipien des *common sense* widerstreitet, ohne sie zu widerlegen, ist nach Reid absurd. Man machte Reid sicher zu Recht den Vorwurf, er postuliere, was Hume bezweifle.[617]

II.3. Die Marginalisierung der Bedeutung Humes Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des 19. Jahrhunderts

Der bleibende Einfluss Humes auf die Philosophie des 19. Jahrhunderts in Großbritannien ist gering - erstaunlich gering im Vergleich zu der von ihm ausgelösten Bugwelle von Kritik und Empörung. Auffällig ist, dass er mit seiner Philosophie wenige verständnisvolle Leser fand, die *History of England* jedoch ein Standardwerk der englischen Geschichtsschreibung wurde.[618] Bereits wenige Jahre nach Humes Tod und der Veröffentlichung der *Dialogues* schien es vergessen, dass Gottesbeweise, insbesondere auch diejenigen aposteriori, sich nicht auf rationaler Grundlage führen ließen. Man machte weiter, als hätte es Hume nicht gegeben. Ein Beispiel ist William Paley, der im 19. Jahrhundert mit seiner *Natural Theology* das Standardwerk Butlers, die *Analogy*, ablöste. Er führte das *Argument from Design* mit seinem „Uhrenbeispiel am Strand“ wieder ein.[619] Paley hatte Hume zweifelsohne gelesen, denn bezeichnenderweise ging er in seiner zweiten zentralen Schrift, betreffend den Offenbarungsteil des

---

[617] Zum Ganzen siehe Lobkowicz, Erich, *Common Sense*, 120 f und 32 mit Nachweisen. Zur abschließenden These siehe insbesondere Reids Zeitgenosse Hepburn, Thomas, *A Specimen*, 235 ff.

[618] So schon die Erkenntnis Stephen, Leslie, *English Thought in the Eighteenth Century*, 1.

[619] Paley, William, *Natural Theology*, London 1803, 1 ff; vgl. Steward, M.A., *The Early British Reception of Hume´s Writings on Religion*, in: *The Reception of David Hume in Europe*, hg.v. Jones, Peter, London 2005, 39. Das Uhrenbeispiel beschreibt den Rückschluss auf einen intelligenten Designer, der sich zwingend bei Auffinden einer Uhr an einem einsamen Strand aufdrängt.

Christentums, auf ihn explizit ein (*Evidences of Christianity*).[620] Aber auch hier zog er sich auf die alte theologische Diskussion vor Hume zurück, ohne ein neues Argument zu bringen.[621] In Schottland war es wenig später Thomas Chalmers, der Paley einflussreich folgte. Hume wurde letztendlich nur noch als Philosoph angesehen, der mit seiner Skepsis „den Ast absägte, auf dem er saß".[622] Die Tatsache, dass Humes philosophische und religionsphilosophische Grundgedanken für mehr als 100 Jahre nur außerhalb Großbritanniens auf fruchtbaren Boden fielen, hing mit der „verbrannten Erde" zusammen, die sein erbitterter Streit mit dem weiterhin dominanten Klerus in Schottland hinterlassen hatte. Unbestreitbar fügte sich Humes Philosophie in das Projekt seiner Zeit ein, der *Science of Man*.[623] Alle damaligen Protagonisten - Smith, Reid, Hutcheson, Turnbull - waren Teil dieses Projekts, das nahtlos an die naturphilosophische Revolution anschloss, die vor allem mit Isaac Newtons Namen in Großbritannien verbunden wird. Gleichwohl verengte sich kurz nach dem Tode Humes die Betrachtungsweise erstaunlich schnell. Philosophie in Schottland und darüber hinaus in Großbritannien wurde ausschließlich die *common sense philosophy*. Wie gering der Einfluss Humes nach seinem Tode in Großbritannien war, zeigt die Tatsache, dass er nicht zur Schule der schottischen Philosophie gerechnet wird.[624] Kreimendahl stellt zu Recht fest, dass Humes Einfluss im Großbritannien des 19. Jahrhunderts gegen Null tendierte.[625] Da *common sense* eine der Kirche genehme Antwort auf alle philosophischen Fragen gab, wurde er von ihr protegiert.[626] Hume fiel dem Vergessen anheim.[627] Ritchie konnte somit im Sinne

---

[620] Schon der Aufbau dieser Schrift zeigt, dass Paley die vor-Humeschen Schriften lediglich abschrieb.

[621] Paley, William, *Evidences of Christianity*, London 1851, 9. Auf der Grundlage der Locke´schen Kriterien genügt ihm der Zeugenbeweis als Garant der christlichen Offenbarung.

[622] So, Harris, James A., *The Reception of Hume in Nineteenth Century British Philosophy*, in: *The Reception of David Hume in Europe*, hg.v. Jones, Peter, London 2005, 323.

[623] Diese war das eigentliche Kriterium der schottischen Aufklärungsphilosophie, vgl. hierzu Graham, Gordon, *Scottish Philosophy after Enlightenment*, in: *Scottish Philosophies in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, hg.v. Graham, Gordon, Oxford 2015, 4.

[624] Gellera, Giovanni, *Common Sense,* 19: „Identification of the Common Sense School with Scottish Philosophy is an old one." Damit kam Hume in Großbritannien als Philosoph kaum noch vor; als Historiker (und Autor der *History of England*) hatte er auch im 19. Jahrhundert noch Bedeutung. Kriterium der *Scottish Philosophy* war die Zugehörigkeit zur *common sense philosophy*, vgl. Graham, Gordon, *Scottish Philosophy*, 10.

[625] Kreimendahl, Lothar, *Vorwort*, in *Dialoge über natürliche Religion*, hg.v. Kreimendahl, Lothar, Hamburg 2016, xxxlv.

[626] Hierzu Wood, Paul, *Thomas Reid and the Common-Sense School*, 425.

[627] McIntosh, John R., *Church and Theology in Enlightenment Scotland,* 9. Ahnert, Thomas, *Moral Culture,* 122; Ferguson, *Introduction,* 11: Ein weiterer Grund war die starke

seines Zeitgeistes 1807 schreiben, dass Hume als Metaphysiker, Moralist und Schriftsteller nichts erreicht habe. Was bleibe, sei einzig und allein seine *History of England*.[628] Auch das Standardwerk der schottischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, MacCosh, *The Scottish Philosophy* (1875), setzte die *common sense* Philosophie mit schottischer Philosophie gleich. Mit Reid, glaubte man für lange Zeit, sei Humes Philosophie widerlegt.[629] Der geringe Einfluss Humes während der ca. ersten 100 Jahre nach seinem Tode erinnert in gewisser Weise an das Schicksal Spinozas. In Großbritannien änderte die Sicht auf Hume erst mit Erscheinen von Norman Kemp Smiths Aufsätzen und seinem grundlegenden Werk über Hume.[630]

---

intellektuelle Ablehnung der Französischen Revolution in Großbritannien; Skeptizismus und Materialismus hatten dort keine Chance. Während der Napoleonischen Kriege verstärkte sich diese Abneigung atheistischer Gedanken in Großbritannien. Flynn, Philip, *Scotland and Sin: Moral Philosophy and Scottish Culture in the Eighteenth and early Nineteenth Centuries*, in: Dalhousie Review 1984, 64 ff, sieht zu Recht als Paradebeispiel für insbesondere einen geistigen Wechsel der *Moderates* zugunsten der *common sense* Theologie in der Leslie Affäre, d.h. dem zweifachen und zuletzt 1805 erfolgreichen Versuch, einen Universitätsprofessor abzusetzen, der in einem naturwissenschaftlichen Werk Hume zitierte. Die *Moderates* bezweifelten hier schlichtweg die Rechtgläubigkeit eines naturwissenschaftlichen Werkes.

[628] Hierzu Harris, James A., *Hume,* 2 ff.

[629] Hierzu Sher, Richard B., *Church and University,* 311; Graham, Gordon, *Scottish Philosophy*, 303 f; vgl. zum Einfluss der *common-sense* Schule Kefee, Jennifer, *James Frederic Ferrier*, in: *Scottish Philosophies in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, hg.v. Graham, Gordon, Oxford 2015, 68; Dixon, Thomas, *Revolting against Reid*, in: *Scottish Philosophies in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, hg.v. Graham, Gordon, Oxford 2015, 23 ff.

[630] Vgl. hierzu die Anmerkungen von Passmore, John, *Hume´s Intentions*, London ^{3}1980, 152.

Kapitel III: Der „naturalistische Hume“ – Religionspsychologie

III.1. Norman Kemp Smith: Die Entdeckung des „naturalistischen“ Hume

III.1.1. *Hume´s Naturalism* (1905) und der Kommentar zu den *Dialogues* (1935)

Kemp Smith (1872-1958) sorgte mit zwei (zusammenhängenden) Aufsätzen in der Zeitschrift *Mind* im Jahre 1905 für eine grundlegende Neuinterpretation Humes in der Forschung.[1] Sie verdienen besondere Aufmerksamkeit. Herzstück der Interpretation ist Humes zentrale Aussage:[2]

> „Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.”[3]

Hiermit lösen sich für Kemp Smith alle in der Hume-Kommentierung vor ihm angenommenen Unstimmigkeiten in der Philosophie Humes auf. Leitprinzip des naturalistischen Hume ist die Unterordnung der Vernunft unter das Gefühl.[4] Eine solche Neu-Interpretation Humes auf naturalistischer Grundlage führt zu einer Neukonzeption des Wissens. *True philosophy* kann nicht mehr metaphysische Fragen betreffen, sondern beschränkt sich auf Erfahrungen des täglichen Lebens, den *common life*.[5] Darüber hinaus verliert die Skepsis im *common life* jegliche Funktion. Was nicht auf Wissen beruht, sondern auf Gefühl, könne auch nicht durch Skepsis zerstört werden.[6] Für die Metaphysik bleibe der Grundsatz:

> „If we take in our hand any volume [..] let us ask: Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact or existence? No. Commit it then into the flames. For it cannot contain nothing but sophistry and illusion.”[7]

---

[1] Kemp Smith, Norman, *The Naturalism of Hume*, in: Mind 1905 (xiv), No. 54 und 55; zitiert werden im Folgenden die Abdrücke der unverändert übernommenen Aufsätze in der Sammelschrift Kemp Smith, Norman, *The Credibility of Divine Existence - The Collected Papers of Norman Kemp Smith*, New York 1967.

[2] Kemp Smith, Norman, *Philosophy of David Hume*, Preface, v.: „This doctrine, I argued, is the key to the non-sceptical, realist teaching [..] (of Hume).”

[3] T II.3.3.4.

[4] Kemp Smith, Norman, *Credibility*, 95 und 96.

[5] Ebd., 102. Kemp Smith zieht insoweit einen Vergleich zu Kants „Kopernikanischer Wende“.

[6] Ebd., 114.

[7] EHU XII.34.

In seiner Antrittsvorlesung (Edinburgh, 1920) unterschied Kemp Smith drei philosophische Grundrichtungen: Die idealistische Philosophie, die naturalistische und die (rein) skeptische.[8] Hume wird durch diese Dreiteilung in die naturalistische, immer auch atheistische Schublade gesteckt. Der Naturalismus sei stets anti-religiös, zeige auf den Abergläubischen und doppelseitigen Charakter des religiösen Glaubens und der religiösen Zeremonie, so Kemp Smith in seinem Kommentar zu den *Dialogues concerning Natural Religion* (1935).[9] Dies gelte für den Polytheismus wie den Monotheismus.[10] Der negative Charakter der Religion für Hume werde ganz besonders in den *Dialogues* sichtbar. Was er als *true religion* bezeichne, sei nichts anderes als das Zurückweisen von Aberglauben.[11] Zwar suggeriere der Ausgangssatz der *Natural History* Anderes, aber in Wahrheit glaube Hume nicht an Gott. Es gelten die Worte Huxleys, die Kemp Smith zitiert, dass „Hume´s theism, such as it is, dissolves away in the dialectic river, until nothing is left but the verbal sack in which it was contained."[12] Der von Kemp Smith entdeckte naturalistische Hume ist im Grunde Atheist geblieben, wie es der skeptische Hume auch war. Hume habe den Gottesbegriff auf ein bemitleidenswertes Maß reduziert. Auch habe er kein positives Konzept von Religion vorgelegt.[13] Mit anderen Worten: Kemp Smith bestreitet, dass Hume *true religion* für möglich hält. Für Humes Atheismus spreche weiterhin, dass die *Dialogues* den Theismus lediglich aus Vorsicht nicht direkt angriffen und Humes Zweiteilung der Menschen in Gebildete (*learned*) und einfache (*vulgar*) ein Prinzip sei, das für Hume den Aberglauben der letzteren von der Betrachtung der Religion durch erstere trenne.[14] Hat man den Aberglauben der *vulgar* und damit der christlichen Kirchen erkannt, ist für den naturalistischen Hume nach Kemp Smith das Ergebnis der Betrachtung von Religion ein atheistisches. In seinen Bemerkungen zum Text der *Dialogues* stützt Kemp Smith diese These des atheistischen Hume wie folgt:[15]

(1) Die Protagonisten stimmten bei der Minimalthese der Existenz Gottes überein. Wer aber spreche für Hume, falls sie Meinungsverschiedenheiten hätten? Dies ist nach Kemp Smith stets Philo. Philos Meinung ist Humes Meinung.

---

[8] Kemp Smith, Norman, *The Present Situation in Philosophy*, in: Philosophical Review 1920, 3.
[9] Kemp Smith, Norman, *Dialogues*, 11.
[10] Ebd., 15. Dies habe Hume bereits in der *Natural History* nachgewiesen.
[11] Ebd., 18 und 21 f.
[12] Ebd., 22.
[13] Ebd., 25 f.
[14] Ebd., 35 f, 43 und 46.
[15] Ebd., 57 ff.

(2) Das spätere (Teil XII) sog. *irregular argument* Philos diene ausschließlich der Dramaturgie („artfully written“) des Stückes. Die Natur bleibt unerklärlich, der Zusatz „as he discovers himself to reason“ (DNR XII.2.) zeige, dass der zugestandene Gott nicht derjenige der Religion sei. Damit ziehe er fast alles zurück, was er zugestanden hätte.
(3) Bereits in Teil III komme Humes wahres Verständnis zur Frage des Grundes der Welt zum Ausdruck: (Biologische) Organismen sind selbsterzeugend. So auch die Welt. Dies spreche mit überwiegender Wahrscheinlichkeit gegen einen (externen) Schöpfergott. Cleanthes unterstütze diese These (*vegetary library*) und so mittelbar Philos Argument der Nicht-Existenz eines Schöpfergottes.[16] Unerklärlich, das gibt Kemp Smith zu, bleibe lediglich die gleichwohl durch Hume anerkannte psychologisch wirkende Nötigung des *Argument from Design.*
(4) Die allgemeine Zustimmung zu diesem Gefühl führt nach Kemp Smith nur zur abschließenden These Humes, dass der ganze Streit um Gottes Existenz, weil unerklärlich, ein Streit „um Worte“, „verbal“, ist. Ausschließlich Offenbarung (an die Hume nicht glaubt) und Glaube (den Hume nicht hat) führen zur Religion.[17] Hume ist für ihn atheistisch.

III.1.2. Die Folgen

III.1.2.1. Der naturalistische Hume

Zwei Dichotomien werden seit Kemp Smith in der Hume-Literatur hervorgehoben: Naturalismus gegen Skepsis, und Gefühl gegen Vernunft.[18] Für Kemp Smith ersetzte der naturalistische Hume den skeptischen. Mit dieser Auffassung veränderte er die Hume-Interpretation. Dies ist seine große Leistung. Er gebar den naturalistischen Hume um den Preis der Verneinung des skeptischen. Die überwiegenden Kommentatoren nehmen heute demgegenüber eine Vereinbarkeit von Humes Skepsis und dessen Naturalismus an. Humes Naturalismus selbst ist aber heute unbestritten.

Naturalismus ist - allgemein definiert - eine Weltanschauung, nach der alles aus der Natur und diese aus sich selbst ohne Annahme eines außer ihr gelegenen

[16] Kemp Smith, Norman, *Dialogues*, 103: Erzeugnisse des Menschen und die Ordnung des Kosmos sind nicht analogiefähig. Damit sei auch ein intelligenter Schöpfergott nicht aus der Natur ableitbar, *Argument from Design*.
[17] Ebd., 121 ff.
[18] So, Loeb, Louis E., *Reflection and the Stability of Belief*, 245.

Weltgrundes zu erklären ist, wobei auch das Geistige in das Natürliche mit einbezogen wird.[19] Dies ist oft angelehnt an den Materialismus, der eng verzahnt ist mit atheistischen Ansichten auf religiösem Gebiet.[20] Kemp Smith hält Humes Philosophie in genau diesem Sinne für naturalistisch. Und aus diesem umfassenden Verständnis von Naturalismus folgt für ihn zwingend, dass Hume von den Zeitgenossen und bis zu seiner Zeit zu Recht als atheistisch angesehen wurde. Diese umfassende Definition des Naturalismus wird jedoch seit langem in der Literatur vielfältig variiert.[21] Bereits Laird - ein Zeitgenosse Kemp Smiths - stellte für Humes Philosophie fest, dass diese aus seiner Sicht nicht im herkömmlichen Sinne naturalistisch sei.[22] In der Folge der Aufsätze von Kemp Smith werden heute drei Auffassungen zu Humes Philosophie vertreten:

(1) Der naturalistische Hume ersetzt den skeptischen Hume. Dieser bleibt Atheist. Dies ist die Auffassung von Kemp Smith selbst. Hume wende sich nicht (skeptisch) gegen die Vernunft, sondern bejahe umfassend die Gefühlsgrundlage unseres Wissens: Vernunft ist ein Gefühl.[23] Humes Naturalismus tendiert in den Worten seiner Antrittsvorlesung zu einem pragmatischen Wissensbegriff im Gegensatz zum idealistischen absoluten Wahrheitsbegriff.[24] Für Skepsis bleibe bei Humes pragmatischem Wissensbegriff kein Raum.
Kemp Smith´s Argument richtet sich gegen die allgemeine, von Green zu seiner Zeit prominent vertretene Interpretation Humes. Nach dieser war Hume ein rein skeptischer, rein subjektivistischer Philosoph - geradezu der Vollender Berkeleys. Hume ist für Kemp Smith jedoch naturalistischer Realist. Mit dieser Interpretation verschwindet der Zweifel bei den *natural beliefs* und vieler unserer *beliefs*. Die

---

[19] Regenbogen, Arnim und Meyer, Uwe, Hg., *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* Hamburg 1998.
[20] Siehe hierzu Randall, John Hermann Jr., *Epilogue*: *The Nature of Naturalism*, in: *Naturalism and the Human Spirit*, hg.v. Krikorian, Yervant H., New York 1946, 360.
[21] Vgl. beispielsweise die Ausführungen bei Randall John Hermann Jr., *Naturalism,* 354-382; Kail, P.J.E., *Hume on Naturalism and Scepticism,* in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M. / Sages, Alex, London/New York 2018, 149 ff.
[22] Zum Ganzen Laird, John, *Theism*, 40 f.
[23] Hierzu Loeb, Louis E., *Reflection and Stability*, 248. So fragt Kemp Smith, Norman in *Philosophy*, 64: Ist Vernunft für Hume nicht-rational? Und bejaht dies, da Unvermeidbarkeit der *Beliefs* seine zentralen Kriterien seien. Das führt allerdings zu dem Vorwurf gegenüber Kemp Smith, dass er den Gefühlsbegriff Humes nicht exakt definiert habe. Ein Vorwurf, der auch Hume selbst zu machen ist, s.u.
[24] Kemp Smith, Norman, *The Present Situation in Philosophy*, 3 f. Vgl. Auch Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 65: „Hume divides what has hitherto been ranked as knowledge into two distinct provinces."

Glaubensinhalte werden als objektiv existierend gewusst.[25] Hume weise immer wieder darauf hin, dass die Natur gewisse Grundannahmen unseres Lebens im Sinne einer Überlebensstrategie mit den tatsächlichen Gegebenheiten in unserer Welt harmonisiert.[26] Für diese Interpretation Humes von Kemp Smith gilt insbesondere:

(i) Zentrales Element Hume´scher Philosophie ist der *natural belief* - ein Begriff, den Hume niemals selbst verwendete.[27] Die von unserer Wahrnehmung unabhängige und dauerhafte Existenz der externen Welt war zu Humes Zeiten ein schwerwiegendes philosophisches (und theologisches) Problem, das Berkeley mit der Entwicklung eines rein subjektiven Idealismus zu lösen versuchte. Lange Zeit wurde Hume als Vollender dieses Idealismus gesehen, da er auch das idealistische Subjekt (*self*) selbst auflöste. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass der Idealismus nach Auffassung vieler Zeitgenossen Humes zum absoluten Skeptizismus führe, der nichts „Reales" mehr übriglasse. Nach Kemp Smith hat Hume das Selbst und die Existenz der Welt weder in Frage gestellt noch philosophisch eingeordnet in ein eigenes spekulatives System. Vielmehr hat er dadurch, dass er die Vernunft (*reason*) ausdrücklich ihrer alleinigen Eigenschaft zur Bildung von Überzeugungen und Glaubenssätzen (*belief*) enthob, letztere vielmehr vornehmlich als gefühlsbasiert ansah, der Skepsis den Boden entzogen und die Diskussion seiner Zeit damit für überflüssig erklärt. Der Glaube an die Außenwelt z.B. ist ein *natural belief*, direkt gegründet auf die Gefühle und die Natur des Menschen. Er ist damit unbestreitbar und auch objektiv begründet. *Natural beliefs* sind nach Kemp Smiths Auslegung auch das Ich (*self*) und das Kausalitätsprinzip.[28] Hiernach ruht Humes Philosophie auf drei unbezweifelbaren Grundannahmen. Kemp Smith´s Schlussfolgerung zum *natural belief* lautet, dass „dieser notwendig bleibe zur Interpretation und Kontrolle der Welt, weil Vernunft nicht den Platz des *natural belief* einnehmen und ihn nicht ersetzen könne."[29]

(ii) Folgerichtig beruhen die im Alltag gebildeten Überzeugungen (*beliefs*) in erster Linie nicht auf Vernunft, sondern auf Gefühl.[30]

---

[25] So, Wright, John P., *Kemp Smith and the Kinds of Naturalism in Hume´s Philosophy*, in: Rivista di Storia della Filosofia 2007, 19.

[26] EHU V.21. Er greift nicht ohne Grund auf die von Leibniz genutzte Formulierung prästabilisierte Harmonie zurück.

[27] Vgl. Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 86.

[28] Kemp Smith, Norman, *Credibility*, 97 ff.

[29] Ebd., 118.

[30] Ebd., 108.

(iii) In seinem Folgeaufsatz stellte Kemp Smith nochmals klar, dass Hume nur so zu interpretieren ist. Der dort beschriebene Grundsatz wird weitläufig als Kemp Smiths *subordination thesis* beschrieben. Er sei Zentrum von Humes naturalistischer Philosophie.[31] Damit - so Kemp Smith - verlasse Hume den Weg des von Locke begründeten philosophischen Empirismus und stelle seine Philosophie auf vollständig neue Grundlagen.[32] Er greife eine von Hutcheson begründete Linie der Philosophie auf, die das Gefühl als Grundlage der Moralität begründete.[33] Die Bezugnahme auf Hutcheson ist integraler Bestandteil der Interpretation Humes durch Kemp Smith. Hutchesons Überzeugung, dass Moral ausschließlich auf Gefühl, nicht aber auf Vernunft beruht, habe Hume dazu gebracht, dieses Prinzip auf die gesamte Philosophie auszuweiten. In einem Brief an Dr. George Cheyne aus März oder April 1734 schrieb Hume: „There seem´d to be open´d up to me a new Scene of Thought.“[34] Kemp Smith bezieht diese Äußerung auf Hutcheson, obwohl dieser im Brief nicht erwähnt wird.[35]

(iv) Im Bereich der *Moral Science* gibt es keine metaphysischen Grundsätze. Die Skepsis wird durch Implementierung der von Newton übernommenen experimentellen Methode ausgeschaltet.[36] Überzeugungen des täglichen Lebens und in der Moral sind in erster Linie gefühlsbestimmt.[37] Die naheliegende Frage, ob dies nicht auch für die Religion gelten kann, griff Kemp Smith nicht auf.

(v) Kemp Smith hält Hume für einen Atheisten.

Ergebnis der Arbeiten von Kemp Smith ist, dass es inzwischen - soweit ersichtlich - keine Stimmen mehr gibt, die den naturalistischen Hume nicht ihrer Interpretation zugrunde legen. Nach Kail ist es jedoch überraschend, wie wenig der Begriff des Naturalismus bei Hume in der Literatur konkretisiert wurde.[38] Häufig wird er pauschal genutzt, ab und zu aufgrund anderer Interpretation des Naturalismus-Begriffes verneint.

---

[31] Ebd. 124ff.; Garrett, Don, *Introduction*, xxxi.und xxxv, weist darauf hin, dass Hume den Ausdruck Naturalismus für seine Philosophie selbst nie verwendet hat. Hume spricht immer von der *Science of Man*.

[32] Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 8 ff. Vgl. hierzu: T I.4.7.

[33] Ebd., 12 f; 23 ff; 29 ff.

[34] HL 12 ff.

[35] Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 42.

[36] Ebd., Chapter III: *The Influence of Newton and Locke*, 53 ff.

[37] Ebd., 143ff., 196. Kemp Smith beruft sich auf einen Brief Humes an Hutcheson, HL 38 ff.

[38] Kail, P.J.E., *Naturalism*, 148.

(2) Die heute überwiegend vertretene Interpretation nimmt an, dass Hume naturalistisch und skeptisch ist und beides sich in Humes *Science of Man* ergänzt und miteinander kompatibel ist. Nicht rational herleitbare *natural beliefs* sichern auf Grundlage unserer Gefühle alle Phänomene innerhalb unserer möglichen Erfahrung ab.[39] *Natural beliefs* und *beliefs* sind real, erstere sind unbezweifelbar.[40] Die Skepsis verbleibt für alle nicht sinnlich erfahrbaren Bereiche, z.B. die Religion.

(3) In der Religion hält die Mehrheit Hume weiterhin für atheistisch, eine allerdings wachsende Minderheit bejaht aber einen religiösen Glauben bei Hume.[41]

Die erste Auffassung beschränkt sich auf Humes Aussagen über die Religion innerhalb der *Science of Man*. Richtig ist, dass Hume Aspekte von Religion naturalistisch interpretiert, sowohl als Phänomen im einzelnen Menschen, als auch als soziales, d.h. gesellschaftliches. So ist seine ganze *Natural History of Religion* aufgebaut. Im einzelnen Menschen verortet er Religion im Gefühl, d.h. er erklärt sie nicht theologisch, sondern psychologisch.[42] Aber auch das religiöse Leben in Religionsgemeinschaften und Gesellschaften oder Staaten ist aus Humes Sicht wissenschaftlich zu erklären. Hier sind es soziologische, anthropologische, politische und historische Aspekte, die im Vordergrund des Interesses stehen.[43] Die letztere, auch hier vertretene Auffassung, begründet z.B. Capaldi damit, dass Hume die Welt keinesfalls als aus sich heraus selbsterklärend beschreibe.[44] Hume beschränke seinen Naturalismus auf seinen Glauben (*belief*), dass in der Natur alles in gleichförmigen, natürlichen Bahnen verlaufe. Die Frage des Urgrundes klammere er aus; eine positive epistemologische Antwort finde sich in keinem seiner Werke, diese Frage sei ausschließlich eine von *faith*. Dieses ist ein

---

[39] So z.B. Garrett, Don, *A Small Tincture of Pyrrhonism*, *Scepticism and Naturalism in Hume´s Science of Man*, in: *Pyrrhonian Skepticism*, hg.v. Sinnott-Armstrong, Oxford 2004, 89 und Penelhum, Terence, *Themes in Hume*, 178.

[40] Zu Recht weist Wright darauf hin, dass seine gegenteilige Annahme zurückfiele in die Interpretation Humes vor Kemp Smith, siehe Wright, John P., *Kemp Smith and the Kinds of Naturalism in Hume´s Philosophy*, in: Rivista di Storia della Filosofia 2007, 19.

[41] Als Beispiel für die (automatische) Übernahme des Atheismus in die naturalistische Philosophie Humes, vgl. Garrett, Don, *Small Tincture*, 68.

[42] So zu Recht Weber, Alexander M., *David Hume und Edward Gibbon, Religionssoziologie in der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, 10.

[43] Zu den historischen Aspekten Lamprecht, Sterling P., *Naturalism and Religious Belief in Hume´s Philosophy*, in: *Naturalism and the Human Spirit*, hg.v. Krikorian, Yervant H., New York 1946, 21.

[44] Capaldi, Nicholas, *Dogmatic Slumber*, 122 ff.

eigenständiger Aspekt, der nach hier vertretener Interpretation Humes neben seinen Ausführungen zur *Science of Man* steht und den die erste Auffassung vollkommen vernachlässigt oder gar leugnet.[45]

III.1.2.2. Standortbestimmungen für Humes (Religions) Philosophie

(1) Stellung Humes in der Geschichte der Psychologie

René Descartes gilt als der Begründer des modernen (Selbst)Bewusstseins, das er von den (täglichen) Erfahrungen absonderte und verselbständigte.[46] Locke ersetzte durch seine empirische Betrachtungsweise das aus einzelwissenschaftlicher Sicht ungenügende Verfahren der Descartes´schen Deduktion und ging den Weg zur *Science of Man*.[47] Hume schließlich war es, der den Gefühlen in seiner Philosophie den Vorrang vor der Ratio gab und insoweit den Weg zur Psychologie ebnete.[48] Nach Husserl ist der *Treatise* damit die erste philosophische Konzeption, die radikal psychologisch aufgebaut ist.[49]

> „So hat der Sensualismus der Weltinterpretation seine volle Extension und Geschlossenheit erlangt. [..] Die psychischen Gesetze sind die wahren Radikalgesetze alles Seins. [..] Doch Hume setzt das nicht voraus, sondern er beweist es eben mittels einer systematisch fortschreitenden und voraussetzungslosen Psychologie, die von den unmittelbaren psychischen Gegebenheiten ausgeht und die für sie bestehenden Grundgesetze - Gesetz der Assoziation, der Wiedererinnerung und dgl. - als Urgesetze aller innerpsychischen Genesis empirisch feststellt.“[50]

Husserl steht Humes Psychologismus durchaus kritisch gegenüber. Sie sei Psychologie ohne vernünftig einzusehende Gründe. Zwei Gründe lassen Husserl annehmen, dass Letzt-begründungen in der Psychologie nicht möglich seien. Diese setze etwas voraus, was gemäß der eigenen Definition nicht gelte. Die Psychologie stelle fest, dass keine Erfahrungswissenschaft rational begründet sei, wolle diese ihre These aber als rational begründet ansehen, was ein Widerspruch sei. Zweitens gelte: „Werden im Sinne der psychologistischen Auffassung die

---

[45] Dass Hume kein Atheist war, wurde in Kapitel II.1.2.6. dieser Arbeit begründet.

[46] Hierzu Leahey, Thomas H., *A History of Psychology from Antiquity to Modernity*, Harlow 2014, 148.

[47] Ebd., 167.

[48] In dieser Hinsicht ist es wichtig zu erwähnen, dass Hume als in der Tradition von Locke und Berkeley stehend die *theory of ideas* nicht, wie seine Zeitgenossen meinten, nur vollendete, sondern sie durch seinen Naturalismus gleichsam überwand.

[49] Hierzu Näheres bei Mall, R.A., *Experience and Reason*, Den Haag 1973, 25; Huxel, Kirsten, *Ontologie*, 24; Mounce, H.O., *Hume´s Naturalism*, 131.

[50] Husserl, Edmund, *Erste Philosophie*, 157 f.

logischen Gesetze auf die menschliche Natur bezogen, so komme ihnen nur temporäre Geltung zu“, da sie dann in den Fluss der Zeit gerieten.[51] Hume verfalle „nicht in Widersinn, weil er die Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis bestritt, sondern weil er dabei zugleich eine psychologische Theorie dieser Erkenntnis gab.“[52] Dem ist nicht zuzustimmen, da Hume die Grundlage der Erkenntnis nicht in der Psychologie, sondern im Glauben (*belief*) sah, der die Logik nicht ersetzt, sondern in Fragen der *matters of fact* als allein nicht genügend ansah. Unsere Erkenntnis ist nicht (nur) auf Rationalität zurückführbar, sondern auf einen Glauben, der rationaler Überprüfung grundsätzlich fähig und bedürftig ist.

Anders als die von Reid (mit) gegründete *School of Common Sense* dachte Hume in der Tat aber vorrangig psychologisch, da er nicht lediglich allgemeines Empfinden in Axiome seiner Philosophie umwandelte, sondern vielmehr auf der Grundlage der *theory of ideas* Prinzipien aufstellte, die einzelwissenschaftlich (in Teilen) verifizierbar sind. Das ist der Beginn einer psychologischen Wissenschaft, die sich im 19. Jahrhundert rasch herausbildete.[53] Den Weg von dieser zurück zur Philosophie, quasi zu Hume, ging William James.

An Humes Vorreiterschaft in der Psychologie ändern auch kritische Stimmen nichts, die ihm vorwerfen, er habe - anders als z.B. Hartley - gerade die von ihm propagierte experimentelle Methode niemals wirklich benutzt, um psychologische Erkenntnisse zu gewinnen.[54] Diese Aussage ist zwar richtig, aber Humes Leistung ist es, die Grundsätze einer neuen Philosophie durch Veränderung der Blickrichtung bewirkt zu haben. Insofern war er auch Psychologe, obwohl er diesen, erst von Hartley entwickelten Begriff nicht nutzte oder auf sich bezog.[55] Daher ist auch Passmore nicht zuzustimmen, der auch ohne Hume die Geschichte der Psychologie schreiben zu können vermeint.[56] Die hier vertretene Auffassung wird durch Humes Stellung in den Psychologie-Historien bestätigt. Schon 1808[57] wurden ihm in einer Geschichte der Psychologie mehrere

---

[51] Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908 - 1914*, Dordrecht/Boston /London 1914, 22.
[52] Ebd., 26.
[53] So Huxel, Kirsten, *Ontologie*, 7.
[54] Hierzu Ryle, Gilbert, *Hume*, in: *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg.v. Kulenkampff, Jens, Berlin 1997, 8.
[55] So, Passmore, John, *Hume´s Intentions*, 4.
[56] Ebd., 156 f.
[57] Carus, Friedrich August, *Geschichte der Philosophie*, hg.v. Jeschonnek, Rolf, New York 1990, 607 ff.

Seiten gewidmet. Hervorgehoben wird die vorzügliche Beobachtung und Zergliederung des Gefühls, namentlich des ästhetischen und moralischen.[58] Auch heute herrscht kein Zweifel an Humes herausragender Stellung als Psychologe.[59] Als wesentlich werden genannt: Humes Elementarismus, d.h. sein Ansatz, Bewusstsein in kleinste Einheiten zu zerlegen; Humes Sensualismus, d.i. die Annahme der Herkunft aller Erkenntnis aus der Sinneserfahrung; Humes Assoziationismus, die Lehre von den mechanischen Ideen-verbindungen.[60] Seine Bedeutung für die Psychotherapie wird hervorgehoben.[61] Er ersetze die alte Seelensubstanzlehre durch Psychologie und die tabula-rasa-Theorie Lockes, denn Reize schaffen dort kein Bewusstsein, wo keine psychophysische Struktur vorhanden ist.[62] In heutigen Worten: Ein Betriebssystem muss vorher schon installiert sein. Hume ist noch moderner, da seine Lehrsätze durch die moderne Neurowissenschaft in großen Teilen bestätigt wurden, z.B. dass Erkenntnis durch Urteile immer mit Gefühlen einhergehe, die von rationalen Prozessen zwar unterstützt, aber nicht dominiert werden.[63]

(2) Furioses Revival Humes in der englischsprachigen Welt

Führte Hume noch im 19. Jahrhundert in Großbritannien ein Schattendasein, so änderte sich dies grundlegend mit der im Gefolge von Kemp Smiths Aufsatz aufkommenden Diskussion um Humes Naturalismus.[64] Symptomatisch sind die Ausführungen Mossners in der 2. erweiterten Auflage von Humes Biographie (1978):

> „The study of Hume has prospered mightily in recent times as I became fully aware when I approached the preparation of a new edition. It has taken me nearly two years to

[58] Ausführungen zu diesem Punkt auch bei: Jodl, Friedrich, *Lehrbuch der Psychologie*, Stuttgart/Berlin ²1903, Bd.2., 4.Abschnitt, Ziffer 100 (382).
[59] Vgl. zur Nennung von Humes *Treatise* bei Jodl, Friedrich, ebd., Bd.1., 109.
[60] Schönpflug, Wolfgang, *Geschichte und Systematik der Psychologie*, Weinheim 2013, 111; Galliker, Mark / Klein, Margot / Rykart, Sybille, *Meilensteine der Psychologie*, Stuttgart 2007, 70 ff.
[61] Galliker, Mark u.a., ebd., 75 verweist auf seine Entdeckung der Gewohnheitsbildung im Menschen, anwendbar in der Verhaltenstherapie und der Assoziationen in der Psychoanalyse.
[62] Hierzu Jodl, Friedrich, *Psychologie*, Bd.1, Kapitel 2.1. und 2.46 sowie Kap.3.11.
[63] Besser, Lorraine L., *Hume´s Moral Psychology and Contemporary Moral Psychology*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela / Sages, Alex, London/New York 2018, 460 (mit vielen Einzelnachweisen).
[64] Mit Ausnahme der *History of England*. Als Historiker, nicht als Philosoph, genoss Hume daher auch in GB Anerkennung, wenn auch nicht ungeteilt positive.

> examine the new works of and about Hume, to evaluate them, and to incorporate those that rightly belonged to a biography into the present volume."[65]

Ähnliches schreibt auch Tweyman, der im April 2018 eine bereits 2006 erstellte Bibliographie der Werke Humes online veröffentlichte:

> „Hume scholarship in the recent past appears in a very different light to what I have described above. There are more universities, more scholars (professors and graduate students), more publishers, more journals, more electronic means of publishing than ever before in the history of the world. The anchors I spoke earlier for Hume scholarship have, in the main, disappeared, and with the disappearance of these anchors, the scholarly continuum has also disappeared."[66]

Diese Erfahrung macht jeder, der sich mit Hume beschäftigt. Es gibt keinen Monat, in dem nicht mehrere Aufsätze zu Hume geschrieben oder Bücher publiziert werden. Tweyman beklagt, dass ein Überblick der erscheinenden Literatur ebenso schwer möglich ist wie die Tatsache, dass es wegen der Ausuferung der Beiträge in vielen Wissenschaftsbereichen kaum noch Standardwerke zu Hume gibt wie in den ersten Jahrzehnten nach Kemp Smith.[67]

III.2. *Science of Man*

Ein 1734 von Alexander Pope veröffentlichtes Gedicht beschrieb in Briefform die Zielrichtung und den Inhalt der *Science of Man*. Zentral sind zwei Zeilen des Gedichtes:

> „Know then thyself, presume not God to scan,
> The proper Study of Mankind is Man."[68]

Herkömmliche Einteilungen von Humes Philosophie sahen ihn als dritten der großen Empiristen nach Locke und Berkeley. Dies ist mindestens irreführend, da sein Hauptfokus die von Locke und Berkeley noch nicht als Hauptwissenschaft erkannte *Science of Man* ist.[69] Beide genannten Philosophen verblieben zu großen Teilen noch auf dem Boden der rationalistischen, mit Descartes verbundenen Hypothese, der Urgrund des Menschen sei seine Vernunft. Davon wandte sich

---

[65] Mossner, Ernest C., *Life, Preface*, vii.
[66] Tweyman, Stanley, *Secondary Sources on the Philosophy of David Hume:* A *David Hume Bibliography* 1741, 2005 in Two Volumes, Michigan 2006 online, Bd.2, 299.
[67] Ebd., 300.
[68] Pope, Alexander, *Essay on Man*, hg.v. Breidert, Wolfgang, Hamburg 1993, 62.
[69] So, Buckle, Stephen, *Hume´s Philosophy and its Modern British Debts*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M. / Sages, Alex, London/New York 2018, 23.

Hume vollständig ab.[70] Wie radikal diese Abwendung war, zeigt ein Zitat aus dem *Treatise*:

> „The common defect of those systems, which philosophers have employ´d to account for the actions of the mind, is, that they suppose such a subtilty and refinement of thought, as not only exceeds the capacity of mere animals, but even of children and the common people in our own species; who are notwithstanding susceptible of the same emotions and affections as persons of the most accomplish´d genius and understanding. Such a subtilty is a clear proof of the falsehood, as the contrary simplicity of the truth, of any system."[71]

Humes Hinwendung zu einer von ihm radikal definierten *Science of Man* ist für ihn ein Weg ohne Wiederkehr. Dies unterstreichen die in Kapitel II.2. dargestellten Reaktionen seiner Zeitgenossen: Ihre Ablehnung lag nicht ausschließlich daran, dass Hume mit seinem *Treatise* „zu früh auf den Markt kam", wie er in *My Own Life* resümierte.[72] Sie konnten seinen *mitigated scepticism* und die Ablösung der Vernunft durch Erfahrung in Fragen des *common life* nicht verstehen. Hume ließ Kritik dann, aber auch nur dann gelten, wenn eine Hypothese die Natur des Menschen betreffend „für Mensch und Tier gleichermaßen gelte". Solange dies nicht gelänge, müsse seine Lehre „als vollständig befriedigend und überzeugend angenommen werden."[73]

Hume betrachtete die von ihm vorgefundene *Science of Man* als ungenügend. (i) Die Philosophen hätten nicht erkannt, dass sie zentrale Wissenschaft oder besser die Erste Philosophie ist, denn die menschliche Natur sei als alleiniger Bezugspunkt der *Science of Man* allumfassend zu verstehen.[74] Die *Science of Man* sei keine biologische oder psychologische, keine epistemologische oder moralische Wissenschaft, sondern das Zentrum aller Erfahrung, „a foundation almost entirely new." Die menschliche Natur allein habe die Fähigkeit, die Welt zu erkennen. Daher gibt es für Hume auch keine Frage von Bedeutung, die nicht in der *Science of Man* ihre Wurzel findet.[75]

---

[70] T I.3.15.7.

[71] T I.3.16.3.

[72] L in Essays, xxxiv.

[73] T I.3.16.6.

[74] So im *Abstract*, 3.

[75] So, Mall, R.A., *Experience and Reason*, 89. Zu den begrifflichen Schwierigkeiten der damaligen Zeit in Großbritannien, vgl. Schwabe, Karl-Heinz, *„Science of Man" und „Criticism": Zur anthropologischen Grundlegung der Ästhetik bei David Hume und Henry Home, Lord Kames*, in: Aufklärung 2002, 233-257. Der Begriff der Anthropologie wurde damals kaum

(ii) Sie wäre in der Vergangenheit vernachlässigt worden.[76] Es wird für Hume Zeit, sich mit den erfolgreichen Methoden der Naturwissenschaften auch um den *Science of Man* zu kümmern. In der Einführung zum *Treatise of Human Understanding* beschreibt Hume klar und deutlich, dass seine Methode ein Versuch der Übertragung der experimentellen Methode auf die Moralphilosophie ist. [77] Humes Bemerkungen zum regelmäßigen Naturverlauf ordnen ihn ein in die mechanistische Anschauungsweise seiner Zeit. Ähnlich gleichförmig stellte sich Hume - und viele andere Vertreter des *Scottish Enlightenment* - die Natur des Menschen vor.[78]

> „Mankind is so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in this particular. Its chief use is only to discover the constant and universal principles of human nature [..] and become acquainted with the regular springs of human actions and behaviour."[79]

Dies ist Humes Uniformitätsthese, auf die später noch zurückzukommen sein wird.[80] Erst diese macht Geschichte fruchtbar für die Anthropologie. Die Vorstellung von der gleichbleibenden Natur des Menschen ist eine Übertragung der gleichbleibenden Naturgesetze in die *Science of Man*.[81] „Gleiche Motive erzeugen gleiche Handlungen."[82] Ohne diesen Grundsatz, so Hume, wäre Wissenschaft vom Menschen unmöglich. Diese These ist nicht Humes Entdeckung, sondern sie herrschte bei vielen Autoren des *Scottish Enlightenment* vor, z.B. bei Ferguson, *Institutes of Moral Philosophy*, 1769. Hume folgte demselben Prinzip: Faktenwissen geht dem Wissen von Gesetzen voraus.[83] In der Anthropologie sind neben Eigenbeobachtung und Literaturrecherche Reisebeschreibungen die wichtigen Quellen der Erkenntnisbildung.[84]

Heute betrachten Historiker diese Ausgangsthese Humes als falsch. Es wurde als „armchair reasoning" bezeichnet und darauf hingewiesen, dass Hume wie auch andere Aufklärer seines Jahrhunderts, (natur)wissenschaftliche Prinzipien

---

benutzt. Erst Hume führte die Betrachtung der sozialen Natur des Menschen in die Diskussion ein, 239.

[76] T I.4.7.14.

[77] T Intro 3.

[78] Zur Geschichtswissenschaft: Foster, Stephen Paul, *Melancholy Duty*, 75.

[79] EHU VIII.7.

[80] Vgl. hierzu Meyer, Annette, *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit,* Tübingen 2008, 112.

[81] Ebd., 107 f. m.w.N.

[82] EHU VIII.7.und 9.

[83] Ferguson, Adam, *Institutes of Moral Philosophy*, Edinburgh ^{2}1769, Intro. I. und II.

[84] Hierzu Meyer, Annette, *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit*, 181.

unzulässigerweise auf geschichtliche Prozesse anwenden. Humes These sei geschichtswissenschaftlich nicht haltbar.[85] Aber: Hume stellte - und damit stellt sich diese Kritik als unbegründet heraus - auf die gesellschaftlichen Gruppenaktionen, nicht die Aktionen Einzelner ab, um auf die Natur des Menschen zu schließen. Täte man dies nicht, könnte kein Sozialwissenschaftler wissenschaftlich arbeiten, Moral nicht beschrieben werden.[86] Seine Ausgangsprinzipien stellen ein methodisches Prinzip innerhalb seiner Anthropologie dar, keine historisch verbürgte Wahrheit. Denn eine solche ließe sich über alle „Orte und Zeiten hinweg" sonst nicht finden. Hume betrachtete auch nicht schlichtweg geschichtliche Ereignisse, sondern er befindet sich eine Ebene davor, der methodisch-anthropologischen.[87] Ein Beispiel möge dies veranschaulichen: Die Tatsache einer bevorstehenden Hinrichtung im Mittelalter und heute wird beim Hinzurichtenden grundsätzlich ähnliche Gefühle hervorrufen. Die Todesangst ist „the same, in all times and places", jedenfalls für den Großteil der Menschen.[88] Der Historiker selbst kann diese nachvollziehen. Über die historischen Ereignisse ist damit noch nichts gesagt.

Folgende vier Aussagen Humes sind zentral und zur Beschreibung der *Science of Man* auch ausreichend:[89]

(1) „´Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even Mathematics, Natural philosophy and Natural Religion, are in some measure dependent on the Science of Man."

Die *Science of Man* ist für Hume "Erste Philosophie". Sie umfasst alle Wissenschaften und ist, da sie auf die menschliche Natur bezogen ist, psychologisch.

(2) „And as the Science of Man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation."

---

[85] Zum Ganzen Wertz, S.K., *Hume, History and Human Nature*, in: Journal of the History of Ideas 1975, 481 ff.

[86] Ebd., 485 f.; siehe auch EHU VIII.17f.

[87] So, Wertz, S.K., *Hume, History and Human Nature*, 486 f.

[88] Adam Smith beschreibt im 1. Kapitel (1.Teil, 1.Abschnitt) seiner *Theorie der ethischen Gefühle* (1759) sehr ausführlich die über alle Zeiten gleichbleibende Fähigkeit von Menschen, sich in andere hineinzufühlen (Hg. Brandt, Hamburg 2010), so dass wir heute sehr wohl Gefühle von Menschen vergangener Zeiten nachempfinden können.

[89] Die Zitate stammen aus T Intro.4-9.

Die *Science of Man* ist keine Vernunftwissenschaft, sie ist Erfahrungswissenschaft.

(3) „And tho´ we must endeavour to render all our principles as universal as possible, by tracing up our experiments to the upmost, and explaining all effects from the simplest and fewest causes, ´tis still certain we cannot go beyond experience."

Grundprinzipien *der Science of Man* sind nur wenige. Andere Prinzipien stehen von daher immer auch zur Disposition, sollten Beobachtungen diese (teilweise) widerlegen. Es ist von daher wichtig, nicht veränderbare Grundprinzipien klar zu benennen, will man die *Science of Man* verstehen.

(4) „But if this impossibility of explaining ultimate principles should be esteemed a defect in the science of man, I will venture to affirm, that ´tis a defect common to it with all the sciences."

Die Grundprinzipien selbst sind nicht rational, d.h. durch die Vernunft erklärbar. Sie sind als Teil der menschlichen Natur hinzunehmen. Dies ist der Kern von Humes Naturalismus.

Mit diesen vier Aussagen will Hume die Wissenschaften auf eine völlig neue Grundlage stellen.[90] Warum konnte er zu Lebzeiten (und bis heute) seine Philosophie dem größten Teil des Publikums nicht klarer verständlich machen? Die Antwort kann nur lauten: Humes Leser weigerten sich zum Großteil, die zentralen Prinzipien seiner *Science of Man*, insbesondere die von ihm nicht so genannten, aber psychologisch erklärten *natural beliefs*, so zu verstehen, wie sie wirklich gemeint waren: wörtlich.[91] Vorurteile oder die Überprüfung von Humes Philosophie nach anderen, nicht der *Science of Man* entsprechenden Prinzipien, führen bis heute zu Missverständnissen. So wird die Frage, ob sich Hume in seiner Religionsphilosophie, insbesondere in den *Dialogues concerning Natural Religion*, des Stilmittels der Ironie bedient von dem Vorurteil geprägt, er sei ohnehin Atheist und könne daher Aussagen, die klar und eindeutig das Gegenteil beinhalten, nur ironisch gemeint haben. Auch die Frage, ob Hume aufgrund der erforderlichen Vorsicht angesichts möglicher Verfolgungen in der Religionsphilosophie seine wahre Meinung nicht zum Ausdruck bringen wollte, stützt sich auf dieses Vorurteil. Denn woher will man die wahre persönliche Meinung Humes denn kennen, die eine solche Argumentation zu kennen vorgeben muss, wenn Hume sie weder geschrieben hat noch andere zuverlässige

[90] So wörtlich in T Intro.7.

[91] Siehe hierzu meine Ausführungen in E 1.

Dokumente jener Zeit sie belegen? Natürlich wird es bei aus damaliger Sicht heiklen Fragen eine Zurückhaltung gegeben haben, aber klare Aussagen Humes, wenn man sie in seinen Texten nachweisen kann, dürften davon kaum betroffen sein. Die wörtliche Auslegung Humes, ohne Mutmaßungen oder Elemente anderer Philosophien mit der *Science of Man* zu mischen, ist der einzig Erfolg versprechende Weg, Hume konsistent zu verstehen.

In Nachverfolgung der vier zentralen Aussagen in der Einführung zum *Treatise* ist wie folgt fortzuschreiten:

Die erste Aussage führt dazu, Humes Religionsphilosophie als Bestandteil seiner *Science of Man* zu betrachten und dort ihre Grundprinzipien zur Anwendung zu bringen. Dies geschah, was die die natürliche Religion und die Offenbarungsreligion anbelangt, bereits in der Religionskritik und soll, was die Frage eines positiven Religionsbegriffes anbelangt, in Kapitel IV ausführlich erfolgen. Die zweite Aussage betrifft Humes Methodik (III.2.2. der Arbeit). Die dritte Aussage soll die Diskussion der Grundbausteine von Humes *Science of Man* umfassen. Die vierte Aussage betrifft die *natural beliefs* (vgl. III.3.2. der Arbeit). Hume lässt hier die Frage, wie Wissen in die menschliche Natur kommt, in gewisser Weise offen, denn *natural beliefs* sind einfach da. Sie sind allenfalls als Instinkte beschreibbar, woher sie kommen, sagt Hume aber nicht. Seine Schwierigkeiten, Begriffe, auf denen seine *Science of Man* beruht, sauber zu definieren, wird noch zu thematisieren sein. Humes Welterklärung ist daher auch narrativ. Niemand kann ohne vorgefundene Strukturen philosophieren.[92]

Die von Hume vielfach geäußerten Ziele seiner Philosophie sind auch Ziele der *Science of Man*, nämlich (1) durch Beschränkung unseres Wissensanspruches Bereiche aus der *Science of Man* auszugliedern, die dort nichts zu suchen haben, für das hier gewählte Thema die *natural theology* und Offenbarungsreligion und (2) die Überwindung der Skepsis in dem Bereich, der die Natur des Menschen betrifft.[93]

III.2.1. Entwicklung der *Science of Man* und Letztprinzipien bei Hume

(I) Entwicklung der *Science of Man* bis Hume
Im 16. und 17. Jahrhundert war die Anthropologie als allgemeine Wissenschaft

[92] So, Foster, Stephen Paul, *Melancholy Duty,* 77.
[93] Zu diesen Zielen Humes vgl. Wengenroth, Axel, *Science of Man*, 213; Mounce, H.O., *Hume´s Naturalism*, 4.

vom Menschen anatomisch und physiologisch ausgerichtet. Standardwerk aus der Zeit Humes war u.a. Alexandre-César Chavannes, *Anthropology: or, General Science of Man, to serve as an Introduction to the Study of Philosophy and Languages, and as a Guide in the Project of an Intellectual Education*, 1788. Jean-Paul Marat und Ernst Platner waren weitere bedeutende Anthropologen des 18. Jahrhunderts. Letzterer gab die erste Zeitschrift heraus, die *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, 1772. In den 1780ern und 1790ern wurden viele anthropologische Zeitschriften gegründet. Das Wort Psychologie im späteren naturwissenschaftlichen Sinne führte David Hartley (1705-1757) ein. Jacob Friedrich Abel (1751-1829) gab 1786 mit der *Allgemeinen Menschenlehre* das erste Buch über empirische Psychologie heraus. Erste überlieferte wissenschaftliche psychologische Versuche durch Erschrecken von Personen gab es durch Gottlieb Friedrich Hagen (1710-1769).[94] Die formale Bezeichnung *science* schloss noch alle Wissensbereiche ein, inklusive Theologie. Die wissenschaftliche Neugier außerhalb des *Scottish Enlightenment* betraf aber fast ausschließlich die Natur, weniger den Menschen.[95]

Ausgangspunkt von Humes *Science of Man* ist Newton. Zwei Zitate Newtons seien daher an den Anfang gestellt, das erste aus seiner Optik, das zweite aus den *Mathematischen Grundlagen der Naturphilosophie*.

> „Wenn aber die Naturphilosophie durch Befolgung dieser Methode schließlich in allen ihren Teilen vollendet sein wird, so werden auch die Grenzen der Moralphilosophie sich erweitern.“[96]

und

> „Eine theoretische Erklärung für diese Eigenschaft der Schwere habe ich aus den Naturerscheinungen noch nicht ableiten können, und bloße Hypothesen denke ich mir nicht aus. Was immer nämlich sich nicht aus den Naturerscheinungen ableiten lässt, muss Hypothese genannt werden, und Hypothesen, sei es metaphysische, sei es physische, sei es solche über verborgene Eigenschaften, haben in der experimentellen Philosophie keinen Platz. In dieser Philosophie werden Lehrsätze aus Naturerscheinungen abgeleitet und durch Induktion allgemeingültig gemacht.“[97]

---

[94] Hierzu Vidal, Fernando, *The Sciences of the Soul*, Chicago/London 2011, 102 f, 112 f und 128 ff.

[95] Siehe hierzu Meyer, Annette, *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit*, 52 ff, 70 ff. mit Beispielen und den Veränderungen in der Universitätslandschaft.

[96] Newton, Isaac, *Opticks*, hg.v. Abendroth, W., Frankfurt a.M. 1996, 147.

[97] Newton, Isaac, *Mathematische Grundlagen*, hg.v. Dellian, Ed, Hamburg 1988, Scholium generale, 230.

Das erste Zitat beschreibt Newtons Hoffnung, die experimentelle Methode in der Moralphilosophie und in der Theologie zur Anwendung zu bringen - nach ihrer Vollendung im Bereich der Naturphilosophie. Das zweite Zitat soll aufzeigen, dass Spekulationen in der Philosophie nichts zu suchen haben. Hume möchte dieses Programm verwirklichen. Die *Science of Man* in der hier zu erörternden Ausprägung durch Hume speist sich aus zwei Quellen, nämlich (1) der experimentellen Methode und (2) der psychologischen Grundausrichtung.

(1) Der methodische Zweig der *Science of Man* begann mit Bacon (1561-1626), der sich noch nicht als Vertreter dieser Wissenschaft verstehen konnte, da es sie unter dieser Bezeichnung noch nicht gab. Dieser Natur-Philosoph war Wegbereiter des Empirismus, vor allem in Großbritannien.[98] Newton (1642-1726) verfeinerte seine Methode in den Natur-wissenschaften. Er und seine Zeitgenossen vermieden noch, das experimentelle Verfahren auf die Philosophie und Theologie zu übertragen. Die Basis ihrer Wissenschaften war, sieht man von der mathematischen Methode und ihrer Sicherheit ab, die Wahrscheinlichkeit. Gleichwohl blieben sie Rationalisten, da sie in der *Science of Man* die Vernunft (*reason*) als das alles tragende Prinzip voraussetzten. Insoweit waren sie einerseits Gegenpol zu Descartes´ deduktivem Ansatz, andererseits als Rationalisten mit ihm einig. Descartes (1596-1650) beschrieb sein philosophisches Unternehmen in dem Anschreiben an die theologische Fakultät in Paris, der er seine *Meditationes de Prima Philosophia* vorlegte. Dort hieß es:

> „Der Grund, der mich dazu treibt, ihnen diese Schrift vorzulegen [..] Ich war immer der Ansicht, dass die zwei Fragen über Gott und die Seele zu den Hauptproblemen gehören, die eher durch die Philosophie als durch die Theologie geklärt werden müssen. [..] In meinem Fall nun erachte ich die Sätze, deren ich mich bediene, für ebenso, ja in noch höherem Maße gewiss und evident wie die geometrischen“.[99]

Er wollte unbezweifelbare, deduktiv ermittelte Sicherheit, Wahrheit. Hume bezeichnete dieses rationalistische Programm Descartes als „Krankheit, die niemals vollständig zu heilen ist“, da sie jederzeit den Menschen wieder befalle.[100]

(2) Die zweite Quelle Humes sind die Werke Shaftesbury´s und Hutcheson´s. Beide wähnten die Grundlagen der Moral nicht in der rationalen Wissenschaft,

---

[98] Locke, John, (1632-1704) nutzt sein System, um allgemein einer empirischen Philosophie in Großbritannien zum Durchbruch zu verhelfen.

[99] Descartes, René, *Meditationen*, hg.v. Wohlers, Christian, Hamburg 2009, 33 und 39.

[100] T I.4.2.57.

sondern im *Moral Sense* verankert. In der Diskussion des 18. Jahrhunderts gab es weitere subjektivistische Ansätze:

(a) Die Überzeugung von dem einheitlichen Naturverlauf wird von d´Alembert ebenso wie von Voltaire als moralischer Imperativ, damit als subjektiv gegründet angesehen. Ähnlich sieht es auch Helvétius, der den Nützlichkeitsgedanken ins Spiel bringt und gegen Ende des 18. Jahrhunderts auch Volney in seiner (ins Englische übertragenen) Abhandlung *The Law of Nature or Principles of Morality: deduced from the Physical Constitution of Mankind and the Universe* (1793).[101] Nach hier vertretener Auffassung ist die Überzeugung des einheitlichen Naturverlaufs nach Hume *natural belief*, so dass beide hier genannten Autoren Humes Weg vorzeichneten.

(b) Auch die Ästhetik wurde bereits früh von der Vernunft geschieden. Beau schrieb 1764 in seinem *Dictionnaire Philosophique*:
„Frage eine Kröte, was Schönheit ist, absolute Schönheit, *to kalon*. Sie wird dir antworten, Schönheit sei wie ihr Weibchen, mit zwei großen runden Augen auf ihrem kleinen Kopf, eine breite und flache Schnauze, ein gelber Bauch, ein braunes Hinterteil. Frage einen Schwarzen aus Guinea; für ihn ist Schönheit eine schwarze, ölige Haut, tiefe Augen, eine flache Nase.“[102]
Schönheit ist subjektiv, sie ist erfahrungsorientiert und wird vom Einzelnen gefühlt, empfunden. Rationale Erwägungen sind in diesem Bereich nicht entscheidend. Hierauf wird Hume aufbauen und diese Überlegungen auf alle Bereiche der *Science of Man* ausweiten. Hat man festgestellt, dass für viele Bereiche unseres Lebens kein objektiver Maßstab entscheidend ist, tritt, am Beispiel der Ästhetik, ein wesentliches Problem auf: Die Maßstäbe für eine intersubjektive Betrachtung ästhetischer Fragen gehen verloren. Sie verflüchtigen sich im Subjektiven. Also beginnt die Suche nach einem (vagen) objektiven Maßstab. Diese wird vor allem in Großbritannien geführt und als Frage nach dem *standard of taste* diskutiert. Lord Kames hat als einer der ersten eine Verbindung zum *moral sense* gesehen. Er schrieb in seinen *Elements of Criticism* (1761):

> „Taste in the fine arts goes hand in hand with the moral sense, to which indeed it is nearly allied: both of them discover what is right and what is wrong: fashion, temper and education have an influence to vitiate both, or to preserve them pure and untainted;

[101] Zitate bei Berry, Christopher, *Hume, Hegel and Human Nature*, The Hague 1982, 16 f.
[102] Ebd., 20 f.

> neither of them are arbitrary nor local; being rooted in human nature and governed by principles common to all men."[103]

Die Diskussion um den *standard of taste* wurde breit geführt; viele Publikationen erschienen auch unter genau diesem Titel. Wichtig für die zentrale Rolle Humes und der von ihm vorgenommenen Ausweitung der subjektiven Betrachtungsweise in diesem Zusammenhang ist, dass diese Diskussion sich vor ihm nicht auf die Epistemologie und die Religionsphilosophie erstreckte. Hier wurde weiterhin wie bisher an einem rein rationalistischen Denkschema festgehalten - auch bei den britischen Empiristen. Erst mit Hume vollendete sich die primär sinnlich-subjektive, alle Bereiche des Menschen umfassende Betrachtung.

(II) Was sind die Letztprinzipien der *Science of Man*?
Einzigmöglicher Zugang zur Welt ist das menschliche Wahrnehmungsvermögen. Die Wahrnehmung allein verschafft uns Zugang zur Welt. Damit beginnt Buch I des *Treatise*.[104] Nirgendwo beantwortet Hume die Frage, warum diese Wahrnehmungen den Menschen erreichen. Dies gesteht er im Verlaufe des Buches auch zu, bezeichnenderweise in Buch II *Of the Passions*, wo er zugibt, dass „deren Untersuchungen mich zu weit von meinem Thema wegführen würden, in die Anatomie und Naturphilosophie."[105] Aus der so teilweise zitierten Textstelle im *Treatise* kann man schließen, dass Hume die Antwort auf die Frage nicht im Bereich der Vernunft, sondern im physischen oder psychischen Bereich sucht. Die alte Seelenlehre und in gewisser Weise auch die Streitfrage Lockes nach der Möglichkeit von *ideae innatae* ist nicht diejenige Humes, denn diese Diskussionen rankten sich ausschließlich um das, was Descartes zur geistigen Substanz erklärt hatte. Meine These ist, dass Hume die Voraussetzungen der Fähigkeit wahrzunehmen eher als eingeborenes Gefühl, denn als eingeborene Idee betrachten würde, wobei die Folgefrage, wie aus einem Gefühl erstmals eine Idee wird, damit auch nicht beantwortet ist.
Hume verneinte nicht die Existenz letzter Prinzipien. Was er verneinte, ist die Möglichkeit eines rationalen Zugangs zu ihnen.[106] Er hat aber sehr wohl einige Letztprinzipien. Auf ihnen baut Hume sein streng empiristisches, d.h. allein auf Beobachtungen (Experimenten) gestütztes System der Philosophie auf. Da

---

[103] Ebd., 21 f.
[104] T I.1.1.1.: „All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call Impressions and Ideas."
[105] T II.1.1.2.
[106] So Chibeni, Silvio Seno, *Hume on the Principles of Natural Philosophy*, in: Manuscrito 2003, 184.

Humes Letztprinzipien nicht rational erklärbar sind, nennt Mall Humes *Science of Man* auch: „The Science of Transcendental Subjectivity and of Human Nature."[107] Für Mall gehören die *natural beliefs* somit in den Bereich der transzendentalen Subjektivität.

Chibeni wiederum meint, eine Reihe dieser Letztprinzipien Humes gefunden zu haben, insgesamt sechszehn.[108] Darunter befinden sich das *Copy-Prinzip*, Hume´s *Fork* und viele andere mehr. Unabhängig davon, ob die dort genannten Prinzipien alle als Letztprinzipien anzusehen sind, was bezweifelbar ist, aber hier nicht näher erörtert wird,[109] ist Chibeni sicherlich zuzustimmen, dass es diese letzten Prinzipien gibt - es sind die später noch vorzustellenden *natural beliefs*. Hinzu kommen aus meiner Sicht noch zwei Grund-dispositionen der menschlichen Psyche, d.h. der menschlichen Natur, nämlich

(1) die Annahme eines gleichmäßigen Naturverlaufes (als *natural belief*),

(2) die Notwendigkeit des Menschen, in Anthropomorphismen zu denken, damit auch in Zwecken und Zweckbestimmungen.

Die Annahme des gleichmäßigen Naturverlaufs ist aus hier vertretener Auffassung ein (vierter) *natural belief* und soll dort (III.3.2.) näher besprochen werden. Ohne sie ist im Übrigen auch keine Kausalitätserfahrung möglich. Hier genügt es festzustellen, dass Grundidee der *Science of Man* ist, dass die menschliche Psyche zu allen Zeiten strukturell gleich ist.[110]

Die Notwendigkeit des Menschen, in Anthropomorphismen zu denken, ist allgemein gegeben. Da sie sich bei der Frage nach Humes Theismus praktisch stellen wird und dort auch beantwortet werden muss, soll sie hier nur als Letztprinzip angezeigt werden. Der damit in Zusammenhang stehende Zwang zur Zweckbildung kann hier abschließend besprochen werden. Hume selber macht hierauf aufmerksam.[111] Er stellt knapp, aber umso überzeugender fest:

> „We are conscious, that we ourselves, in adapting means to ends, are guided by reason and design [..] When, therefore, we see other creatures, in millions of instances, perform like actions, and direct them to like ends, all our principles of reason and probability carry uswith an invincible force to believe the existence of a like cause. [..] This doctrine is as useful as it is obvious, and furnishes us with a kind of touchstone. [..] And the same principle of reasoning, carry´d one step farther, will make us conclude that since our

[107] Mall, R.A., *Experience and Reason*, 78 ff.

[108] Chibeni, Silvio Seno, *Hume on the Principles*, 185 f.

[109] In gewisser Weise erinnern die von Chibeni aufgeführten „Prinzipien" an die axiomatischen Grundsätze Reids innerhalb seiner *common sense* Philosophie.

[110] So auch Trumbull Ladd, George, *The Study of Man*, in: Science 1913, 287.

[111] T. I.3.16. (*Of the reason of animals*). Vgl. auch T I.3.15.7.

> internal actions resemble each other, the causes, from which they are deriv´d, must also be resembling."[112]

Verantwortlich für diese Neigung des Menschen sind der Glaube an Design (Vierter *natural belief*) in Verbindung mit der Vernunft, die uns gemeinsam hierzu nötigen. Naturwissenschaftler und viele moderne Philosophen vermeiden es, teleologische Aspekte in die Natur hineinzulesen, da diese aus deren Sicht Anthropomorphismen beinhalten, die nichts in der Natur zu suchen hätten.[113] Eine solche Sicht verkennt für Hume jedoch, dass die *Science of Man* gerade nicht in erster Linie die Objekte betrachtet, sondern beim Menschen selbst beginnen und auch enden muss. Dieser ist psychologisch dazu verdammt, seine Handlungen als sinnvoll, d.h. zweckgerichtet zu sehen, und gleichzeitig einen Sinn im großen Ganzen zu suchen. Der Streit um die Frage, ob es für Menschen einen Zweck (und damit Sinn) gibt, ist ein schon von Aristoteles behandelter. Nach ihm kann aus dem Zweck der menschlichen Organe (Augen, Ohren usw.) ein Zweck des ganzen Menschen gefolgert werden. Das Gegenargument, dass dieser Schluss unzulässig sei, wird auch von Hume in den *Dialogues concerning Natural Religion* behandelt.[114] Dort kommt er zu der klaren Aussage, dass eine Ursache maximal insoweit erkennbar ist, als sie in den Folgen erkennbar ist; im übertragenen Sinne wird dies auch für den Vergleich der (möglichen) Zwecke der Einzelelemente des Universums und des Universums insgesamt gelten. Für Hume ist diese Fragestellung rational nicht nachprüfbar, da psychologisch fundiert und im Übrigen auch experimentell nachweisbar, denn der Zweckgedanke, auch projiziert in die Natur, findet sich bei Menschen stets und überall. Mit Hume ist davon auszugehen, dass in der *Science of Man* diese Annahme als allgemeingültig vorausgesetzt werden kann.

Alle diese Prinzipien sind für Humes Philosophie fundamental und nicht weiter rational begründbar, damit aber auch unbezweifelbar. Sie sind - im Sinne Newtons - wenige und lehnen sich damit an die auf nur wenigen Prinzipien beruhende Naturphilosophie an.[115] Baileys Erstaunen darüber, dass nach Hume Wissenschaft ausschließlich auf rational nicht überprüfbaren Grundlagen beruht,[116] wird in der

---

[112] T I.3.16.2 und 3.

[113] Ausführlich hierzu Peterson, John, *Is there Natural Purpose?* in: International Philosophical Quarterly 2008, 166.

[114] Ebd., 170 f.

[115] Hierzu Mossner, Ernest C., *Life*, 76.

[116] Bailey, Alan, *Hume on Scepticism and Moral Sciences*, in: *The Bloomsbury Companion to Hume*, hgg.v. Bailey, Alan / O´Brian, Dan, London 2012, 154, unter Verweis auf EHU 12.23.

Darstellung Humes in T I.4.7.8ff von diesem in der Richtung behandelt, dass er beschreibt, wohin (die letztendlich vergebliche) Suche nach rationaler Letztbegründung menschlichen Wissens führt:

> „The intense view of these manifold contradictions and imperfections in human reason has so wrought upon me, and heated my brain, that I am ready to reject all belief and reasoning ….”[117]

Diese Passage ist im Zusammenhang mit seiner jugendlichen Lebenskrise zu sehen, die die intensive Beschäftigung mit der Philosophie hervorrief.[118] Ohne die Erforschung der menschlichen Psyche war es für Hume nicht möglich, skeptische Zweifel gegenüber natürlichen Überzeugungen zu überwinden.[119] Es ist dann zwar immer noch nicht möglich, die Letztprinzipien mit den Methoden der *Science of Man* zu ermitteln, denn diese werden nach Hume weiterhin geglaubt werden müssen, wohl aber hoffte Hume, „that the present system of philosophy will acquire new force as it advances.”[120]

Über diese *natural beliefs* und die beiden weiteren hier angenommenen Letztprinzipien hinaus sind drei menschliche Fähigkeiten an dieser Stelle noch zu nennen, die ich im Folgenden als Grundbausteine der *Science of Man* vorstellen werde, nämlich (a) die Prinzipien der Ideenassoziation[121], (b) die Gewohnheit[122] und (c) die Einbildungskraft. Diese sind keine Letztprinzipien, da sie Instrumente des Menschen zur Überzeugungsgewinnung sind und ohne die Letztprinzipien nicht möglich wären.

Für Hume ist die Bildung von Gewohnheit Teil der menschlichen Natur. Sie setzt die Einheitlichkeit des Naturverlaufes voraus, lässt diese ihrerseits aber erst in ihrer konkreten Anwendung erkennen. Kausale Vorgänge kann ich nur erkennen, weil die Natur einheitlich abläuft, aber diese Einheitlichkeit in ihrer Erwartungshaltung im konkreten Fall setzt vollendete Gewohnheitsbildung voraus. Diese Gewohnheitsbildung kann allerdings auch zu Aberglauben führen, eine Entwicklung, die Hume insbesondere in sein *Natural History of Religion* drastisch beklagen wird.[123] Schließlich sei hier noch die Erziehung als Prinzip im Menschen genannt, von der Hume behauptet, dass „alle Meinungen und

---

[117] T I.4.7.8.
[118] Siehe Mossner, Ernest C., *Life*, 66 ff.
[119] Hierzu auch Bailey, Alan, *Hume on Scepticism and Moral Sciences*, 153.
[120] T III.1.1.1.
[121] T I.1.4; EHU III.
[122] T I.3.7.6; EHU V.5-6.
[123] Hierzu Berry, Christopher, *Hume, Hegel and Human Nature,* 114.

Vorstellungen über die Dinge, die wir in der Kindheit gebildet haben, tief in uns verwurzelt sind, so dass es uns unmöglich ist, trotz unserer Vernunft und Erfahrung, sie auszulöschen."[124]

(III) Abschließend sei die Anwendung der *Science of Man* auf zwei, das Thema dieser Arbeit besonders berührende Gebiete erwähnt, nämlich (1) die Psychologie und (2) die Religion.

(1) „.. reason is nothing but a wonderful and unintelligible instinct in our souls, …"[125]

Vernunft ist für Hume ein Gefühl, ein Instinkt. Die *Science of Man* ist immer Psychologie. Viele Interpreten halten aufgrund dieser Passage Humes Philosophie für ein psychologisches Durcheinander. Er verwechsle häufig Logik mit Psychologie. Dem ist entschieden zu widersprechen.[126] Hume behandelte in dem angesprochenen Kapitel die Frage, inwieweit Tiere Vernunft besitzen können (*Of the reason of the animals*). Im Anschluss an die zitierte Passage beharrte er darauf, dass auch die Vernunft ohne Beobachtung und Erfahrung keine Aussage treffen kann und daher der Mensch als Naturwesen ebenso wie die Tiere vorrangig von eben diesen beiden Elementen abhängig ist, auch mit seiner Vernunfttätigkeit. Es sind die Assoziationsgesetze, die unser Universum zusammenhalten, nicht die Vernunft.[127] Hume entpuppt sich als Gegenpart seiner Zeit, der Aufklärung. Berief sich diese stets auf die Vernunft und ihre Prinzipien und nahm gleichzeitig an, die Menschheit könne eine stetig weiterführende Entwicklung in ihrem Wissen und ihrer Vervollkommnung hieraus erwarten, so weist Hume dies unter Hinweis auf die entscheidende Rolle der Gefühle im Menschen zurück.[128] Locke versperrte sich selbst diesen Weg, da er mit seiner epistemologisch-zentrierten Philosophie sich den Weg zur Einordnung der Gefühle selbst abschnitt. Sein zentraler Begriff der *Ideas* gab die gebotene Unterscheidung nicht her.[129] Anders Mandeville, der sich intensiv mit der Funktion der Gefühle und ihrer Stellung innerhalb der *Science of Man* beschäftigte.[130] Aber weder er noch Bayle,

---

[124] T I.3.9.19.

[125] T I.3.16.7.

[126] So auch z.B. Cabrera, A. Badia, *Hume´s Reflection on Religion,* 27; Penelhum, Terence, *Themes in Hume*, 129.

[127] *Abstract*, am Ende.

[128] Cabrera, A. Badia, *Hume´s Reflection on Religion*, 49 ff. Passmore, John, *Hume´s Intentions,* 15, scheint eher an ein reines Nebeneinander von Vernunft und Gefühl in verschiedenen Bereichen zu denken. Dies entspricht aber nicht der Grundannahme Humes.

[129] Harris, James A., *Hume,* 86.

[130] Ebd., 54.

Hutcheson oder Butler veröffentlichten eine allgemeine Theorie hierzu.[131] So war es Hume, der den ersten systematischen Entwurf vorlegte, wie Noxon schreibt, „from his earliest printed pages" an.[132] Pope konnte in seinem *Essay on Man* ohne nähere Erläuterungen darauf verweisen, dass die *Science of Man* als „account for the moral as for the natural things" zu verstehen sei. Religion und Epistemologie aber waren Humes Erweiterungen innerhalb dieser Wissenschaft. Er deckte eine Kluft zwischen Natur und Tugend in seiner Morallehre auf und entschied zugunsten der Natur.[133] Gleichwohl besteht bei Hume immer ein enger Zusammenhang zwischen psychologischer Wirkung und philosophischer Bedeutung. Wie am Kausalitätsbeispiel dargestellt, sieht Hume den Weg der Erkenntnis innerhalb psychologischer Mechanismen, erkennt aber gleichzeitig die realen Sachverhalte an.[134] Er sieht unser gesamtes Wissen von Tatsachen (alle *beliefs*) auf psychologischem Grund stehend und ist der Auf-fassung, dass wir froh darüber sein können.[135] Epistemologie und Psychologie haben unterschiedliche Rollen. Letztere kann erstere (in deren Bereich) nicht ersetzen, aber erstere kann auf letztere nicht verzichten. Daher ist das zweite Buch des *Treatise* notwendig zum Verständnis des ersten.[136] Die Schwierigkeit, dies zu begreifen, hat Hume durchaus gesehen und daher in seinem Appendix zum *Treatise* sich fast ausschließlich mit dieser Frage beschäftigt. Hierauf wird bei den Ausführungen zum *belief* noch zurückzukommen sein.

(2) Hume hat nach Noxon mehr über Religion geschrieben als über jedes andere Thema.[137] Es mag dahinstehen, ob dies richtig ist. Richtig ist in jedem Fall, dass Hume sich sein Leben lang mit Religion auseinandersetzte. Religion war vor Hume kein Thema innerhalb der *Science of Man*. Er bezog sie ausdrücklich ein.[138] Etwas dem *moral sense* Vergleichbares lehnte er für die Religion ab.[139] Religion beruhte für ihn auf (gewöhnlichen) Gefühlen. Hieraus folgt:
(a) *Natural theology* argumentiert rational. Sie ist ein Konstrukt menschlicher

---

[131] Ebd., 82.
[132] Noxon, James, *Hume´s Concern with Religion*, 68 f.; vgl. hierzu auch Graham, Gordon, *Morality and Feeling in the Scottish Enlightenment*, in: Philosophy 2001, 273.
[133] Huxel, Kirsten, *Ontologie*, 36 ff. Kants Beitrag ist in diesem Zusammenhang ebenfalls zu erwähnen.
[134] Ebd., 36 ff. spricht daher von empirischer Bewusstseinstheorie bei Hume anstelle von Metaphysik.
[135] So: Harris, James A., *Hume,* 93. Penelhum, Terence, *Themes in Hume*, 133.
[136] Siehe Noxon, James, *Hume´s Philosophical Development*, 4 f; 6 ff.
[137] Noxon, James, *Hume´s Concern with Religion*, 3.
[138] T Intro.4.
[139] Nachweise bei Harris, James A., *Hume*, 134.

Phantasie, aber nicht Bestandteil von *true religion*.[140] Religion entspringt direkt der menschlichen Natur.
(b) Offenbarung appelliert an Gefühle und unterfällt daher Humes Religionsverständnis. Da Hume nicht an sie glaubt, und nur deshalb, wird sie kein Bestandteil seiner *Science of Man*.
(c) Für ihn bleibt *faith* Grundlage von *true religion*. *Faith* ist aber kein Bestandteil der *Science of Man*, denn *faith* ist nicht jedem Menschen gegeben.
Zusammenfassend ist festzustellen: Neben den die Offenbarungsreligion (*Of Miracles*) oder die natürliche Religion (*Of a Providence and Future State*) betreffenden Stücken stellt sich die *Natural History of Religion* als der klassische Ausdruck von Humes *Science of Man* dar, zergliedert und analysiert sie doch umfassend auf der Suche nach den Ursprüngen der Religion im Menschen dessen emotionale und damit vorherrschende religiöse Seite. Sie ist der zentrale Standort für die Ursprünge der Religion im Menschen (vgl. III.4.1. der Arbeit) und führt die Theologie auf Anthropologie zurück - ein Vorläufer der Projektionstheorie Feuerbachs, wenn man so will.

III.2.2. Die Methode Humes

Der *Treatise* dient vor allem zwei Zwecken: (1) Der Befreiung der Philosophie von dem Zwang einer Letztbegründung durch die Vernunft und (2) der Überwindung der Skepsis in allen Fragen des täglichen Lebens.[141] Metaphysik entsteht aus Nichtbeachtung der Methoden der *Science of Man*.[142] Hume kündigte sein Werk in Feldherrensprache an und wollte alle anderen Hauptstädte - gemeint sind philosophischen Systeme - erobern und der *Science of Man* unterordnen.[143]

(1) Drei methodische Grundsätze machen Humes Philosophie aus:

(a) „Not going beyond experience“:
Wichtig ist ihm das Entfernen der Betrachtung einer rational begründbaren Letztursache in der *Science of Man*. Insbesondere der Rückgriff auf Zwecke erscheint Hume „pretty uncertain & unphilosophical.”[144] Wie in der Naturwissenschaft müssen letzte Zwecke aus der *Science of Man* getilgt werden.

---

[140] Vgl. zum Ganzen Huxel, Kirsten, *Ontologie*, 27.
[141] So auch Mounce, H.O., *Hume´s Naturalism,* 4; Penelhum, Terence, *Themes in Hume*, 9.
[142] Ebd., 18.
[143] T Intro.6.
[144] Ebd., 33.

Insoweit steht er in der Tradition von Spinoza und auch Hobbes.[145] Das philosophische Verbleiben innerhalb der Grenzen unserer Erfahrung gelingt nur durch konsequentes Vermeiden sowohl der philosophischen Spekulation als auch der Meinung der Vielen, der Weg des *common sense*.

> „Those, who are accustom´d to reflect on such abstract Subjects, are commonly full of Prejudices; & those, who are unprejudiz´d, are unacquainted with metaphysical Reasonings. My principles are also so remote from all vulgar Sentiments on this Subject, that were they to take place, they would produce almost a total Alteration in Philosophy; & you know Revolutions of this kind are not easily brought about."[146]

Das Gefühl, und nicht die Vernunft, ist Urgrund des Menschen.[147] Denn es sind unsere Gefühle, die Hume beobachtet. „Not going beyond experience" heißt auch, dass die Gleichförmigkeit der Natur für Hume gesetzt ist.[148] Nach Tweyman führt dies zu einer Beweisverlagerung. Alle empirische Forschung kann nur dadurch widerlegt werden, dass gezeigt wird, wo und wie sie falsch ist, nicht mehr durch (Gegen)Spekulationen.[149]

(b) „Ockham´s Razor"*:*

Hume übernimmt die seit Ockham gebräuchliche, auch von Newton in den Vordergrund gestellte Maxime, möglichst wenige Prinzipien seiner *Science of Man* zugrunde zu legen.[150]

(c) „The Experimental Method":

Die Methode der *Science of Man* ist experimentell.[151] Experimente im Sinne der heutigen Psychologie hat er jedoch niemals gemacht. Vor allen Dingen hat er niemals auch nur im Ansatz daran gedacht, (psychologische) Experimente an Menschen zu machen.[152] Seine Beobachtungen waren stark schlussfolgernde gedankliche Experimente, vor allen Dingen von Wiederholungsprozessen im menschlichen Verhalten, die ihn die Gewohnheit zum Zentralprinzip erklären

---

[145] Harris, James A., *Hume*, 53. Ebenfalls Buckle, Stephen, *Hume´s British Debts*, 29.

[146] Brief an Henry Home vom 13.2.1739, NHL 3 ff.

[147] So, Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 11.

[148] Ebd., 59. Auch zur Voraussetzung dieses einheitlichen Naturverlaufs für die Bildung von Gewohnheit, 119.

[149] Tweyman, Stanley, *Reason and Conduct in Hume and His Predecessors*, Den Haag 1974, 14.

[150] Vgl. hierzu T I.3.15.7. Hier vermischt Hume zwar Tatsachen mit Prinzipien, aber die Stelle zeigt sein grundsätzliches Bemühen auf, ähnlich der Naturwissenschaft möglichst wenige Grundlagen der *Science of Man* auch in der Moralphilosophie aufzustellen.

[151] Vgl. hierzu Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, Kapitel III, 53 ff; Mossner, Ernest C., *Life*, 74 ff.

[152] So, Flew, Antony, *Hume´s Philosophy of Belief*, Bristol 1997, 14.

ließen.[153] Nicht beobachtbare Hypothesen wie die reale Existenz von Kausalität hat er nicht im Sinne der Vorstellung eines logischen Ergebnisses beantwortet, sondern als psychologisches Phänomen.[154] Hume entwickelte die *Science of Man* nicht im Sinne einer empirischen Psychologie, sondern als tiefere Reflexion der menschlichen Natur. Er war eher Anthropologe als Experimentalpsychologe. In diesem Sinne kann man mit Stroud annehmen, dass entscheidend an der Methode Humes nicht ist, inwieweit seine Methode präzis-wissenschaftliche Ergebnisse zeitigt oder Meßstandards setzt, sondern dass sie die naturalistische Betrachtungsweise in der *Study of Man* einführt und strikt beibehält.[155] Nicht die richtigen Antworten, sondern die richtigen Fragen zählen. Folglich lassen sich philosophische Probleme nicht dadurch lösen, dass immer mehr Daten angehäuft und immer mehr empirische Einzeluntersuchungen angestellt werden. Dies berücksichtigt die Kritik nicht, Humes Methode sei ebenso wenig experimentell wie Ovids Metamorphosen mathematisch seien.[156]
Das Bewusstsein des Menschen ist für Hume ein Geheimnis.[157] Wenn für ihn das Universum bzw. dessen Ursprung „a riddle, an aenigma, an inexplicable mystery" ist, so gilt dies auch für den Menschen selbst.[158]

(2) In der Literatur entbrannte ein Streit, ob Hume „skeptischer Realist" oder reiner „Skeptiker" sei.[159] Skeptischer Realist wäre Hume dann, wenn er die reale Existenz der Objekte und Prozesse bejahte, aber ihren epistemischen Zugang agnostisch behandelte; reiner Skeptiker, wenn er in beiderlei Hinsicht Agnostiker wäre. *New Humeans* nehmen ersteres an. Ihnen ist zuzustimmen, da *natural beliefs* immer die reale Existenz der Objekte voraussetzen.[160]

---

[153] Siehe Garrett, Don, *Hume´s System of the Sciences*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M. / Sages, Alex, London/New York 2018, 57 ff.
[154] Hierauf weist Boehm, Miren, *Causality and Hume´s Foundational Project Mind*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M. / Sages, Alex, London/New York 2018, 119, hin.
[155] So, Stroud, Barry, *Hume,* London 1977, 223.
[156] Noxon, James, zitiert bei Buckle, Stephen, *Hume´s Modern British Debts*, 26.
[157] Kommentierungen hierzu bei Baier, Annette, *Pursuits of Philosophy*, 24.
[158] Letzter Satz NHR.
[159] *New Humean Theorists* (Variante 1) gegen *Old Humean Theorists* (Variante 2).
[160] Zu dieser Diskussion des nach T I.3.14.36 benannten „*no-reason-to-believe*"-Problems ausführlicher Boehm, Miren, *Causality,* 119 ff.

III.2.3. Grundbausteine der *Science of Man*: Gewohnheit und Einbildungskraft sowie die Assoziationsgesetze

1711 erschien die Abhandlung *The Pleasures of the Imagination* von Joseph Addison in der Zeitschrift *The Spectator*.[161] Hume war nicht der erste, der die Einbildungskraft philosophisch betrachtete, aber der erste, der sie psychologisch in die *Science of Man* integrierte. Sie wurde Grundbaustein seiner Epistemologie. Weitere wurden benötigt: (1) Die Gewohnheit, oder besser die wiederholte Erfahrung, übernimmt in entscheidenden Fragen die traditionelle Rolle der Vernunft.[162] Perzeptionen, die wiederholt, d.h. gewohnheitsmäßig, auftreten, sind (2) die Objekte unserer Einbildungskraft, die diese in Ideen umwandelt. Sie kann dies nur schaffen, indem sie (3) auf der Grundlage der Assoziationsgesetze tätig wird. Diese drei Kräfte schaffen im Zusammenwirken menschliche Erkenntnis, d.h. Glauben (*belief*).[163] Durch sie entstehen ohne Erkenntnis der Vernunft unsere *natural beliefs*. Diese angeborene, natürliche Kraft kann natürlich auch fehlerhafte Ergebnisse hervorbringen, die teilweise nicht oder schwer wieder korrigierbar sind. Hier erst kommt die Vernunft wieder ins Spiel, die ex post *beliefs*, die durch unsere Einbildungskraft entstehen, nachprüfen kann und sollte.

(1) Gewohnheit

> „According to my system, all reasonings are nothing but the effects of custom; and custom has no influence, but by enlivening the imagination, and giving us a strong conception of any object."[164]

Die auf Erfahrungen, d.h. Beobachtungen, beruhende Gewohnheit ist das Rückgrat der Erkenntnistheorie Humes. Sie übernimmt die Aufgabe der klaren und abgegrenzten Ideen Descartes´.[165] Eine res cogitans hat Hume nicht. Sein Wahrscheinlichkeitswissen, das uns unsere Welt erklärt, hängt in erster Linie von unserer Gewohnheit ab, denn „ohne den Einfluss der Gewohnheit wären wir vollständig unwissend hinsichtlich jeder möglichen Tatsache."[166] Bei der Frage, wo (die auf der Gewohnheit beruhende) Glaubensbildung beginne, gibt Hume zu, dass ein Anfang immer gesetzt, niemals bewiesen ist. Diese Setzung allein beendet den regressus in infinitum.[167] Hamann kritisierte dies. Die Gewohnheit,

---

[161] Zitiert bei Costelloe, Timothy M., *Imagination in Hume´s Philosophy,* 20.
[162] Siehe hierzu Passmore, John, *Hume´s Intentions*, 55.
[163] Hierzu Laird, John, *Hume´s Philosophy of Human Nature*, 37.
[164] T I.3.13.11.
[165] So, Brose, Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume,* Bd.2, 357 f.
[166] EHU V. 6.
[167] EHU V.7.

so Hamann, sei ebenso rätselhaft wie die Natur selbst, die sie zu erklären vorgebe.[168]

(2) Einbildungskraft

Ist die Gewohnheitsbildung die Grundlage menschlichen Denkens, so kommen wir nun zum Kernstück von Humes *Science of Man*, nämlich der Einbildungskraft.[169] Sie erst ermöglicht den Übergang von einer Vorstellung zur anderen, gruppiert die Objekte nach gewissen wiederkehrenden Gesichtspunkten und macht die Natur für den Menschen verstehbar, natürlich.[170] Hume bezieht sich in dem Maße auf die Einbildungskraft, wie rationalistische Autoren auf die Vernunft.[171] Unstrittig in der Hume-Kommentierung ist, dass die Einbildungskraft direkter aus der menschlichen Natur entspringt als der philosophische Zweifel, der Kind des menschlichen Verstandes ist.[172] Daher ist sie auch in der Lage, letzteren zu überwinden. Bei der Darstellung der Entstehung von Überzeugungen wird darauf zurückzukommen sein. Häufig wird kritisiert, dass Hume nicht in der Lage war, eine genauere Definition dieses für seine Philosophie bzw. Psychologie zentralen Prozesses zu liefern.[173] Dies gibt Hume zu und versucht die erste Definition wie folgt:

> „To prevent all ambiguity, I must observe, that where I oppose the imagination to the memory, I mean in general the faculty that presents our fainter ideas. In all other places, and particularly when it is oppos´d to the understanding, I understand the same faculty, excluding only our demonstrative and probable reasonings."[174]

Auch die zweite, im Text früher, in der Schrift jedoch nachträglich eingefügte Definition der Einbildungskraft unterscheidet zwei Formen:

> „…the word imagination is commonly us´d in two different senses; and tho´ nothing be more contrary to true philosophy, than this inaccuracy, yet in the following reasonings I have often been obliged to fall into it. When I oppose the imagination to the memory, I mean the same faculty, excluding only our demonstrative and probable reasonings.

---

[168] Brief an Kant vom 27.7.1759, zitiert aus Brose, Thomas, ebd.
[169] T I.1.4.1.: „[..] the imagination [..] were it not be guided by some universal principles, which render it, in some measure, uniform with itself in all times and places."
[170] Vgl. Schäfer, Alfred, *David Hume,* 27.
[171] So, Costelloe, Timothy M., *Imagination in Hume´s Philosophy*, ix.
[172] Hierzu Schäfer, Alfred, *David Hume*, 24; T I.1.4.7
[173] Costelloe, Timothy M., *Imagination in Hume´s Philosophy*, 2.
[174] T II.2.7.6.FN.

> When I oppose it to neither, ´tis indifferent whether it be taken in the larger or more limited sense, or at least the context will sufficiently explain the meaning."[175]

Diese Unschärfen in der Begriffsbestimmung durch Hume machen es erforderlich, die Begriffe zunächst nach Historie und heutiger Geltung kurz darzustellen, um dann Humes Ansichten dem gegenüberzustellen. Wichtig sind die Begriffe der Einbildung, der Vorstellung und der Einbildungskraft. Gemeinsam ist allen drei Begriffen, dass sie der Vernunft nicht bedürfen, wohl aber eines vorherigen sinnlichen Inputs über unsere fünf Sinne. Definiert werden sie herkömmlich wie folgt:
(a) Einbildung (*phantasia*) ist ein Bewusstseinsinhalt, dem keine Wahrnehmung unmittelbar zugrunde liegt.
(b) In der Vorstellung liegt das im Bewusstsein zustande kommende Bild eines Gegenstandes oder Vorgangs.
(c) Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der inneren Anschauung vorzustellen.[176] Seit Kant unterscheidet man die produktive von der reproduktiven Einbildungskraft. Erstere verknüpft Sinnlichkeit und Verstand, womit sie über das rein Sinnliche hinausgeht, da sie Denken ermöglicht und der Verstand dem Sinnlichen einen Mehrwert beifügt. Damit trägt sie auch wesentlich zum Erwerb von Erfahrung bei. Letztere unterliegt den Gesetzen der Assoziation und dient damit der Verknüpfung von vorhandenen Vorstellungen (aufgrund erlebter sinnlicher Ereignisse), die sich gegenseitig ins Bewusstsein rufen können. Prominentes Beispiel dieser Einbildungskraft ist die Verknüpfung von Ursache und Effekt bei der Beobachtung kausaler Ereignisse. Hume kennt beide Formen der Einbildungskraft.
(i) Beginnen wir mit der reproduktiven Einbildungskraft. Diese, auch mimetische oder nachahmende Einbildungskraft genannt, grenzt Hume gegenüber dem Gedächtnis ab. Sie verwandelt unsere Sinnes- und Verstandeseindrücke in

---

[175] T I.3.9.19.Fußnote.

[176] Alle drei Begriffsbestimmungen wurden genommen aus Regenbogen, Arnim, *Wörterbuch*. Sie stammen bereits aus der Antike; lediglich der Begriff der Einbildungskraft stammt aus dem 17. Jahrhundert und wird seit Leibniz in der philosophischen Diskussion fortentwickelt. Seit Kant unterscheidet man die produktive von der reproduktiven Einbildungskraft. Erstere verknüpft Sinnlichkeit und Verstand, womit sie über das rein Sinnliche hinausgeht, da sie Denken ermöglicht und der Verstand dem Sinnlichen einen Mehrwert beifügt. Damit trägt sie wesentlich zum Erwerb von Erfahrung bei. Letztere unterliegt lediglich den Gesetzen der Assoziation und dient der Verknüpfung von Vorstellungen, die sich gegenseitig ins Bewusstsein rufen können. Prominentes Beispiel dieser Einbildungskraft ist die Verknüpfung von Ursache und Effekt bei der Beobachtung kausaler Ereignisse.

spiegelbildliche Ideen, schafft aber keine neuen.[177] In der *Enquiry* bezeichnet Hume die Einbildungskraft in diesem Sinne als *faithful mirror*, der alle seine Ausgangsdaten vollständig kopiert.[178] Diese Funktion ist seit Platon und Aristoteles bis hin zu Descartes und Locke bekannt.[179] Diese Form der Einbildungskraft ist Grundlage unserer nicht rational verursachten *natural beliefs* (Ich, Welt, Kausalität).

> „That opinion (of the continu´d existence) must be entirely owing to the Imagination: which must now be the subject of our enquiry."[180]

(ii) Die produktive Funktion der Einbildungskraft besteht in deren Fähigkeit, durch Kombination von zwei oder mehr Ideen eine neue zu schaffen.[181] Sie schafft ganz bestimmte Verbindungen der Ideen im Geiste des Menschen. Unter Zuhilfenahme der Assoziationsgesetze, also nicht in schlichter Kenntnisnahme wie bei der reproduktiven Einbildungskraft, generiert sie (neues) Tatsachenwissen im Menschen. Diese Fähigkeit setzt gewisse Verbindungen unter den Ideen voraus, ist also nicht völlig frei:

> „Even in or wildest and most wandering reveries, nay in our very dreams we shall find, if we reflect, that the imagination ran not altogether at adventures, but that there was still a connexion upheld among the different ideas, which succeeded each other."[182]

Die Entdeckung dieses Prinzips nimmt Hume allein für sich in Anspruch, denn er findet nicht, „dass jemals ein anderer Philosoph versucht habe, die Assoziationsgesetze aufzuzählen und zu kategorisieren."[183] So ist diese zweite, produktive Form der Einbildungskraft auch Baustein aller unserer täglichen und wissenschaftlichen *beliefs*. Hume kennt, ohne dies ausdrücklich anzusprechen, vier Anwendungsbereiche der produktiven Einbildungskraft im Menschen: Die Wissenschaft, die Ästhetik, die Metaphysik und Phantasie.[184] Eine Abgrenzung dieser Bereiche ist für die *Science of Man* unerlässlich, da Metaphysik und

---

[177] Vgl. die Textstelle T I.1.3.1.

[178] EHU II.2.

[179] Hierzu Costelloe, Timothy M., *Imagination in Hume´s Philosophy*, 7 ff.

[180] T I.4.2.14.

[181] Hierzu Costelloe, Timothy M., *Imagination in Hume´s Philosophy*, 15 ff.

[182] EHU III.1.

[183] EHU III.2.

[184] Streminger, Gerhard, *Hume´s Theory of Imagination*, 91 ff, geht von drei Bereichen aus, in die die Einbildungskraft bei Hume zerfällt, den metaphysischen, den wissenschaftlichen und den künstlerischen. Die Untergliederung der produktiven Einbildungskraft in den wissenschaftlichen und ästhetischen Bereich ist aber allgemein üblich und soll auch hier vertreten werden.

Phantasie nicht Bestandteil dieser Wissenschaft sein können.
Auf der wissenschaftlichen und ästhetischen Ebene dient die Einbildungskraft dazu, innerhalb der beobachtbaren Realität nach universalen Prinzipien (der Assoziation) Überzeugungen zu entwickeln. Sie ist der letzte und entscheidende Baustein vor dem Auftreten des Glaubens (*belief*).[185] Dieser wird insbesondere durch die Lebendigkeit und Stärke der Eindrücke bestimmt.[186] Mit diesem Kriterium, das Hume für *beliefs* entwickelt, müssen die beiden hier besprochenen Anwendungsfelder der Einbildungskraft von der Phantasie in Form der Metaphysik oder auch der rein künstlerischen Ebene abgegrenzt werden. Ein hartes Kriterium liefert Hume nicht. Er bietet ein „certain feeling, different from what attends the mere reveries of the imagination.“[187] Die Fähigkeit der Einbildungskraft, die reale Welt zu übersteigen, ist eine Fähigkeit, deren Einbeziehung in die *Science of Man* ausscheidet.[188] Hume verneint nicht, dass es bei Vorstellungen der Einbildungskraft auf dieser Ebene keine Überzeugung geben kann; er verneint nur, dass diese Überzeugungen in der Lage sind, Handlungen zu erzeugen. Außerdem sind die Überzeugungen so flüchtig, dass sie niemals dauerhaft verbleiben.[189] Die Vernunft nun muss im Anschluss an das Werk der Einbildungskraft das Ergebnis nachträglich bewerten und die Einbildungskraft korrigierend in ihre Grenzen verweisen.[190] Dies ist nicht wenig, aber sehr viel weniger als allgemein vorher von allen rationalistischen Philosophen angenommen wurde. Costelloe nennt diese Aufgabe der Vernunft das Prinzip der *easy transition*.[191] Nur durch die Vernunft kann ausgeschlossen werden, dass die Einbildungskraft über das erfahrungsbasierte Ausgangsdatenmaterial hinausgegangen ist und so nicht zur (spekulativen) Phantasie wurde. In diesem Fall wäre sie von einem vorhandenen Objekt zu einem abwesenden, unerkennbaren Ziel abgeschweift.

(3) Die Assoziationsgesetze

---

[185] Hierzu Penelhum, Terence, *Hume*, 35.
[186] T I.3.7.5.: „A lively idea related to or associated with a present impression.“ Im Appendix zum *Treatise* versucht Hume es mit verschiedenen Formulierungen neu: „Belief is nothing but a peculiar feeling, different from the simple conception,“ Appendix.3.
[187] T Appendix.2. Im Anschluss: „There is nothing but the feeling, or sentiment, to distinguish the one from the other. “
[188] T I.4.3.11.
[189] So, Ward, Andrew, *Proof and Demonstration*, 27.
[190] Siehe Penelhum, Terence, *Themes in Hume*, 14.
[191] Costelloe, Timothy M., *Imagination in Hume´s Philosophy*, 21 ff.

Die Einbildungskraft wird durch die Assoziationsgesetze gesteuert.[192] Ohne die richtige Beachtung der Assoziationsgesetze, ohne die Nutzung der natürlich vorgegebenen Beziehungen zwischen unseren Ideen, ist die Einbildungskraft frei und mutiert zur freien Phantasie:

> „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 [..].”[193]

Daher sind die Assoziationsgesetze nach Humes eigener Aussage herausragend innerhalb seiner gesamten Philosophie: [194]

> „[..] but if anything can entitle the author to the glorious name of “inventor” it is the use he makes of the principle of association of ideas, which enters into most of his philosophy.”[195]

Assoziationsgesetze sind Ähnlichkeit („resemblance“), Dauer oder Beständigkeit („contiguity“) und Kausalität („causality“),[196] wobei herausragend die Kausalität ist (vgl. oben II.1.2.3.). Im Gegensatz zu Locke, der der Assoziation die Regellosigkeit und Sprunghaftigkeit des Gedankens zur Last legt,[197] betont Hume in der Assoziation die Stabilität menschlichen Denkens und Tuns.[198] Die Kausalität ist für Hume zugleich ein *natural belief*, der in der Natur des Menschen verankert ist. Die auch hier an Hume geäußerte Kritik, er achte bei der Annahme seiner Grundbausteine für die *Science of Man* zu wenig auf deren Verankerung in der Logik, geht an Humes Argumentation vorbei.[199] Denn die Grundbausteine wurzeln nicht in der Philosophie, sondern in der Natur des Menschen. Sie sind eben gerade nicht rational begründbar.[200] Die Assoziationsgesetze übernehmen

---

[192] T I.3.6.13.: „Yet I assert that the only general principles, which associate ideas, are resemblance, contiguity and causation.” Vgl. Auch: E III.2.
[193] EHU V.10.
[194] Penelhum, Terence, *Themes in Hume*, 131.
[195] A 10.
[196] EHU Section III.
[197] Hierzu Schäfer, Alfred, *David Hume*, 35; Locke, John, ECHU, Bd. II., Kapitel 33, 5,6.
[198] Ebd.; T I.3.6.16.: „´tis only so far as it is a natural relation, and produces an union among our ideas, that we are able to reason upon it, or draw any inference from it.” Vgl. auch Laird, John, *Hume´s Philosophy*, 41.
[199] Ebd., 42.
[200] Mall, R.A., *Experience and Reason,* 62 f: Er spricht vom „Way out“ unter Bezugnahme auf die Natur des Menschen.

bei Hume dieselbe Aufgabe, die das Gravitationsgesetz bei Newton in der Naturphilosophie hat.[201]

III.3. Das Gefühl in Humes Anthropologie

Die verwendeten psychologischen Begriffe wurden bis zu Humes Zeiten durchaus nicht einheitlich verwendet.[202] Spinoza verlangte noch notwendige körperliche Bezüge für Emotionen. Damit vertritt er einen konsequent naturalistischen Ansatz. Dieser trat in Gegensatz zu dem seit dem 13. Jahrhundert vertretenen Lehrsatz, dass Emotionen immer ein formales Objekt haben müssten. Anfang des 19. Jahrhunderts, also nach Humes Tod, verlor der Begriff *emotion* seinen rein körperlichen Aspekt, während der psychologische Begriff, wie wir ihn heute kennen, sich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts einbürgerte. Hume selber bezeichnete die psychischen, mentalen Zustände im Menschen meist mit dem Begriff *sentiment*, was im Grunde dem heute gebräuchlichen Begriff *emotion* oder Gefühl entspricht.

Wichtig für die vorliegende Untersuchung sind zwei Fragen. Die erste lautet: Was ist für Hume Gefühl und (wie) wirkt dieses auf unsere Überzeugungsbildung? Die zweite greift das Thema auf, wie sich das Gefühl zur Vernunft verhält und was das mögliche Zusammenwirken der beiden im Hinblick auf unsere Überzeugungsbildung bedeutet. Diese beiden Fragen sollen zunächst aufeinander aufbauend beantwortet werden, bevor dann auf den Zentralbegriff Humes, den *belief* (III.3.2.), einzugehen ist.

Hume war, soweit ersichtlich, der erste, der den Gefühlen in der Erkenntnistheorie eine entscheidende Rolle zubilligte. Er hatte, wie erwähnt, mit Shaftesbury und Hutcheson Vorläufer, die dem Gefühl in der Ästhetik und der Moral entscheidenden Einfluss einräumten. Hutcheson führte unsere moralischen Empfindungen auf einen *moral sense* zurück, der von der Vernunft nicht beeinflussbar war.[203] Hume folgte beiden in der Ästhetik,[204] verneinte aber einen *moral sense*.[205] Moral beruhte für ihn ebenso auf unseren allgemeinen, täglichen

---

[201] So, Penelhum, Terence, *Themes in Hume*, 10.

[202] Zum Folgenden Perler, Dominik, *Transformationen der Gefühle,* Frankfurt a.M. 2011, 20 ff, 355 ff.

[203] Hierzu ausführlich Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 37 f.

[204] Für die Ästhetik siehe EPM I.5.: „Truth is disputable, not taste."

[205] T III.1.2.; EPM I.8. und EPM I.3. Hume nimmt Bezug auf die „jüngste Kontroverse" zum Thema. Ausführlich auch: Baillie, James, *Hume´s Moral Sentimentalism*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M. / Sages, Alex, London/New York 2018, 241 f.

Gefühlen wie Religion.[206] So führte Hume hinsichtlich unseres moralischen Gefühls aus, dass „dieses Gefühl nichts anderes sein kann als das der Glückseligkeit der Menschheit und auch deren Elend.“ Um dann hinsichtlich der Rolle unserer Vernunft fortzuführen, „that reason instructs us in the several tendencies of actions.“[207] Dies ist nichts anderes als das von Hume im *Treatise* aufgestellte Subordinationsprinzip, das den Entscheidungsvorgang selbst in die Hände unseres Gefühls legt.[208]
Für Hume gibt es keine besonderen moralischen, ästhetischen, religiösen Gefühle. Unsere Gefühle sind immer die gleichen. Aber sie spielen eine entscheidende Rolle. Diese Funktion unserer Gefühle in der Bildung von Erkenntnis, in der Empfindung der Ästhetik und Moral, wie auch in der Religion, ist Thema dieses Abschnitts.

III.3.1. *The Passions*: Grundlage für die Annahme des „naturalistischen“ Hume

III.3.1.1. Begriff und Inhalt der *Passions* bei Hume

(a) Naturalistische Neubestimmung der menschlichen Erkenntnis
Humes (vollständiger) zweiter Band des *Treatise of Human Nature* beschäftigt sich mit den Gefühlen (*passions*). Dies besagt alles. Das Verständnis der Gefühle ist zentral für die *Science of Man*.[209] Hume schreibt im *Abstract*:

> „We must now proceed to give some account of the second volume of this work, which treats the Passions. `Tis of more easy comprehension than the first; but contains opinions, that are altogether as new and extraordinary.”[210]

Rückschließend aus dem *Advertisement* zum dritten Buch des *Treatise* ist zu folgern, dass die beiden ersten Bücher *Of the Understanding* und *Of the Passions* nach Hume nur zusammen betrachtet werden können, d.h. die epistemologischen Ausführungen des ersten Buches bedürfen zwingend der Ergänzung durch die

---

[206] EPM I.8.
[207] EPM Appendix I.3.
[208] T II.3.3.4. Vgl. III.3.1.2. dieser Arbeit.
[209] In diesem Sinne u.a. Harris, James A., *Hume,* 102; Radcliffe, Elisabeth S., *Hume, Passions and Actions*, Oxford 2018, 1; Heimbrock, Hans-Günter, *Phänomenologie der Gefühle*, in: *Religion und Gefühl*, hgg.v. Charbonnier, Lars / Mader, Mathias / Weyel, Birgit, Göttingen 2013, 82 f.
[210] A 30.

psychologischen oder seelischen Betrachtungen des zweiten Buches.[211] So schrieb Kemp Smith zu Recht, „Buch I ist aus Humes Sicht hauptsächlich wichtig, indem es hilfreich für die Bücher ist, die noch kommen. Dies sind die Bücher II und III.“[212] Wer mit Kemp Smith das zweite Buch des *Treatise* in die Gesamtinterpretation der Philosophie Humes angemessen und sinnvoll einbezieht, der entdeckt den naturalistischen Philosophen, dessen *Treatise* deshalb seit den Anfängen der empirischen Psychologie im 19.Jahrhundert zu den Standardwerken der Psychologie gezählt wurde.[213] Im zweiten Buch des *Treatise* veränderte Hume die bisher gebräuchliche, von Locke begründete *Theory of Ideas* entscheidend, da er allen Ideen Gefühle an die Seite stellte - und zwar nicht lediglich in einem Teilbereich der Wissenschaften, sondern für die gesamte *Science of Man*, also auch in der Moral und Religion.[214] Er hat mit seinem 1757 veröffentlichten Werk *Dissertation on the Passions* neun Jahre nach seiner *Enquiry concerning Human Understanding*, die nach dem Willen des Autors als sein endgültiges Werk (bis dato) zu gelten habe, die in dieser *Enquiry* eher vernachlässigten Abhandlungen zu den Gefühlen abschließend bearbeitet.

(b) Begriffsverwirrungen, Ursachen und Kritik

Vor diesem Hintergrund ist es umso erstaunlicher, dass Hume an entscheidenden Stellen aller seiner Werke bei den Begriffsbestimmungen und der Zuordnung der Gefühle sehr unklar blieb. Z.B. beschreibt er den entscheidenden Einfluss von Gefühlen auf den *belief*, zentrales Element seiner Erkenntnistheorie, indem er ausführt, „that belief consists merely in a certain feeling or sentiment.“[215] Kein Wort zum Zusammenspiel von Kognition und Gefühl, keine begriffliche Zuordnung von Gefühl und Vernunft. Oder in den Worten der *Enquiry*: „Were we to attempt a definition of this sentiment, we should perhaps, find it a very difficult, if not an impossible task; [..] Belief is the true and proper name of this feeling; and no one is ever at loss to know the meaning of that term.“[216]

In Buch II des *Treatise* (*Of Passions*), wo man am ehesten begriffliche Aufklärung erwartet, beschreibt Hume in den ersten beiden Teilen das in der menschlichen Natur angelegte Wechselspiel von Stolz (*pride*) und Demut (*humility*) sowie

---

[211] *Advertisement*, T III.Eingangssatz.

[212] Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 159.

[213] Siehe Jodl, Friedrich, *Psychologie,* Bd.1, 109.

[214] Einschlägig hier die *Natural History of Religion*.

[215] T Appendix.2.

[216] EHU V.12. Dies erinnert ein wenig an Augustinus, der im 11.Buch der *Confessiones* den Begriff der Zeit nicht geben kann, obwohl er - und wohl auch jedermann - sehr genau weiß, was Zeit ist.

Liebe (*love*) und Hass (*hatred*). Der Begriff selber bleibt jedoch im Dunklen, ebenso wie in seinem zentralen Werk zu diesem Thema, der *Dissertation on the Passions*. Dort schließt Hume mit zwei Aussagen. Die erste, er gebe nicht vor „dieses Thema erschöpft zu haben". Und dann geht er soweit zu behaupten, „that in the production and conduct of the passions, there is a certain (!) regular mechanism, which is susceptible of as accurate a disquisition, as the laws of motion, optics, hydrostatics, or any part of natural philosophy."[217] Mit anderen Worten: Hume führt die Inhalte und Wirkweisen in Bezug auf die Gefühle auch aus seiner Sicht nicht begriffsscharf in die Philosophie ein, behauptet aber gleichzeitig, mit diesen einen Mechanismus gefunden zu haben, der vergleichbar ist mit anderen Mechanismen, die in den einzelnen Bereichen der Naturphilosophie grundlegend sind. Diese Unklarheiten in der Begriffsbildung hat bereits Kemp Smith, der Entdecker des naturalistischen Hume, scharf kritisiert. Er sieht den Grund der Inkonsistenz Humes darin, dass zwei höchst unterschiedliche Konzepte der Psychologie von ihm vereint wurden, Hutchesons biologisch-psychologischer Ansatz und der Wille Humes, Newtons mechanistisches Verständnis der *natural philosophy* zu übernehmen.[218] So behandle Hume Wissen auch nicht als eigene Kategorie, sondern eher als eine Art Gefühl (*feeling*).[219] Folge hieraus sei, dass Hume die logische Analyse innerhalb der Epistemologie psychologisch substituiere.[220] Somit verfehle er seine wissenschaftliche Methode (*Science of Man*) allein dadurch, dass er den Gefühlsbegriff nicht analysiere und definiere. Die Begriffe *feeling*, *passion* und *instinct* stünden oft parallel bei ihm.[221] Und man könnte ergänzen: *Sentiment*. Die begriffliche Unschärfe Humes in diesem zentralen Bereich ist unbestritten. Dies fasst z.B. Charland treffend wie folgt zusammen: „Humes Rolle in der Geschichte der Emotionsforschung erscheint konfus. Ironischerweise verwirrt er die Unterscheidung von *passions* und *emotions* gleichzeitig, indem er sie populär macht."[222] Dieser Kritik kann man sich vollständig anschließen, denn sie zeigt das

[217] DP VI.9. (Schlusssatz).
[218] Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 550.
[219] Ebd., 552 und 554.
[220] Ebd., 561 f.
[221] Ebd., 548.
[222] So zu Recht Charland, Louis C., *Reinstating the Passions: Arguments from the History of Psychpathology*, in: *Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, hg.v. Goldie, Peter, Oxford 2010, 242 f.

Begriffs-Wirrwarr Humes deutlich auf.[223] Gleichwohl erscheint es wichtig sich klarzumachen, dass Humes Neubetrachtung der Entstehung menschlichen Wissens und die durch ihn erstmalige Einbeziehung der Gefühle in dasselbe eine ähnlich wissenschaftsrevolutionäre Leistung war wie die Neubewertung der Astronomie durch Kopernikus. Beide haben bestehende Sichtweisen ihrer Zeit umgestoßen, und beide waren nicht in der Lage, die neue Sichtweise abschließend zu begründen, Hume zugegebenermaßen unvollständiger als Kopernikus. Zwei Bemerkungen zur Kritik an Hume:

(i) Hume möchte mit seiner *Science of Man* nicht die richtigen Antworten auf alle Fragen der Einzelwissenschaften geben - dies kann er aus eigener Einsicht heraus auch nicht. Er möchte vielmehr die richtige Sichtweise darlegen. In unserem Fall heißt dies, darzulegen, dass in allen Bereichen der *Science of Man* es niemals die Vernunft allein ist, die uns Motivation, aber auch Erkenntnis verschafft. Hume ist Pionier und Vorläufer der neueren Psychologie. Er verabschiedet die alte Seelenlehre. Auch in der Religion wird die Seele ihrer Unsterblichkeit beraubt und damit faktisch abgeschafft.[224] Es ist nur verständlich, dass er nicht den wissenschaftlichen Standard erreichen konnte, der heute erwartet würde. Gleichwohl hat er anerkanntermaßen der späteren empirischen Psychologie das Feld abgesteckt.[225]

(ii) Hume kaschiert hier gerade nicht seine Wortfindungsstörungen, sondern erklärt sie - ähnlich Augustinus auf die Frage nach dem Begriff der Zeit. Gefühle können nicht definiert, sondern lediglich beobachtet und erfahren werden.[226] So erklärt Hume seine Lage wie folgt:

> „But when I wou´d explain this manner, I scarcely find any word that fully answers the case, but I´m oblig´d to have recourse to every one´s feeling, in order to give him a perfect notion of this operation of the mind."[227]

Hume kannte die Schwierigkeiten seines Unterfangens, denn bereits in der Einleitung seines Erstlingswerkes, des *Treatise*, schrieb er: „It would esteem a strong presumption against it, were it so easy and obvious" (hinzuzufügen: like

---

[223] Zur Kritik in der zeitgenössischen Kommentierung vgl. Landweer, Hilge, *David Humes Grammatik der Gefühle. Sympathy, Vergleich und Moral Sense*, in: Das Achtzehnte Jahrhundert 2015, 161.

[224] EHU XI*: Of a Particular Providence and of a Future State.*

[225] So Metz, Rudolf, *David Hume,* 120 f.

[226] So auch ausführlich Nwancha, Bede Chibuike, *David Hume´s Theory of Emotions,* Aachen 2003, 5.

[227] T I.3.7.7.

the others).[228]
Einschränkend ist festzustellen, dass Hume *passions* immer in Bezug auf *matters of fact*, also in Hinsicht auf *belief*, sieht. Zu den *relations of ideas*, die zu *knowledge* führen, behauptete er nicht Ähnliches.[229]

(c) Begriffsbestimmungen
Es bietet sich angesichts der begrifflichen Unschärfen in Humes Werken an, vor der Vorstellung der hier interessierenden Wirkweise und den Inhalten der *passions* bei Hume kurz darzustellen, vor welchem philosophiehistorischen Hintergrund er seine Theorie entwickelte.
Platon unterschied drei Seelenteile im Menschen: Verstand, Mut oder Wille und Begierde.[230] Grundsätzlich operierten hiernach Verstand und Gefühle in einem anderen Seelenteil. Dies schließt nicht aus, dass beide sich mit demselben, von den Sinnen gelieferten Material auseinandersetzen, aber die jeweiligen Tätigkeiten sind voneinander getrennt.
Auch heute ist es übliche Meinung, dass bei der Wahrnehmung (Perzeption) von Dingen oder Vorgängen der Außenwelt sich immer Verstandestätigkeit einschaltet, wobei zwischen bloßem Empfinden und Fühlen einerseits und aufmerksamer, reflektierender und denkender Beobachtung andererseits zu unterscheiden ist.[231] Zahnschmerz und das beobachtete Leiden anderer mögen Beispiele hierfür sein.
Bei der reflektierenden oder denkenden Beobachtung ist es von Interesse, inwieweit kognitive Aspekte Einfluss auf die mit ihnen verbundenen Gefühle haben oder inwieweit Gefühle unsere Reflexion, d.h. den Verstand beeinflussen. Letzteres ist für die Religionsphilosophie (oder Religionspsychologie) von besonderem Interesse - Humes *Natural History of Religion* ist diesem Thema gewidmet.
Gefühle können Verwirrungen in Geist und Seele hervorrufen.[232] Dieses Thema

---

[228] T Intro.3.

[229] Interessant an dieser Stelle, obwohl für das hier behandelte Thema ohne Bedeutung, ist, dass in der heutigen psychologischen Forschung es Meinungen gibt, die Gefühlen auch in diesem Bereich einen Stellenwert zuweisen. Stichwort ist hier die Affektlogik; vgl. Ciampi, Luc, *Zu den affektiven Grundlagen des Denkens*, in: System Familie 1997, 130: Je nach vorherrschender affektiver Stimmung kommt es deshalb zur Ausbildung einer - in sich formal-logisch durchaus korrekten - spezifischen Angstlogik, Wutlogik, Liebeslogik usw.

[230] Regenbogen, Arnim u.a., *Wörterbuch*, zu *Seelenteile*.

[231] Regenbogen, Arnim u.a., *Wörterbuch*, zu *Wahrnehmung*.

[232] Auch heute wird man gebeten, mit „kühlem“ Verstand die „heißen“ Gefühle zu kontrollieren.

hat insbeson-dere die Stoiker beschäftigt. Gefühle wurden bereits von ihnen zum einen immer schon in positive und negative, in gegenwärtige (Freude, Trauer) und künftige (Begierde und Furcht), aber auch in Basisgefühle und abgeleitete Gefühle untergliedert. Das Bemühen, Gefühlen nicht die Kontrolle über unser Leben zu geben, stand im Zentrum vieler antiker Schulen, insbesondere der von Epikur und der Stoa. Sei es *ataraxia*, sei es *apathia* oder wie bei Cicero die *tranquilitas animi*, das Gefühl war immer auch eine Gefahr für unsere Vernunft und das vernünftige Leben.[233] Die beste Zusammenfassung der Stoischen Lehre findet sich bei Ciceros *Tuskulanischen Gesprächen*. Auch Thomas von Aquin versuchte, Gefühle zu strukturieren. Er nahm insgesamt 11 Grundgefühle an, Malebranche dann zu Beginn der Neuzeit sechs.[234] Spätere Affektenlehren (z.B. Spinozas) schlossen sich diesen Strukturierungsversuchen an. Hume greift diese Systematisierungsversuche auf und kommt zu einem in entscheidenden Punkten anderen Ergebnis als die übliche Meinung der von ihm vorgefundenen Systeme. Dieser Darstellung sollen hauptsächlich Humes Ausführungen in seinen Werken *Treatise* und *Dissertation on the Passions* zugrunde gelegt werden - in der *Enquiry of Human Understanding* werden die von Hume so stark gemachten Gefühle erstaunlicherweise eher stiefmütterlich behandelt.

(i) Ursprung und Zweiteilung der Gefühle

Hume sieht den Ursprung der menschlichen Gefühle in seiner Anatomie, denn diese entstünden „in der Struktur unserer körperlichen Organe."[235] An dieser Stelle jedoch beendet er seine Untersuchung hinsichtlich des biologischen Ursprungs der Gefühle im Menschen.

> „I do not claim to have here exhausted this subject. It is enough for my purpose, if I have made it appear, that, in the production and conduct of the passions, there is a certain regular mechanism, that can be laid out with as much precision as can the laws of motion, optics, hydrostatics, or any part of natural philosophy."[236]

Hume denkt mechanistisch und vermutet die Ursprünge der menschlichen Psyche im Körper. Allein hieraus ist jedoch weder ein Materialismus noch eine anti-

---

[233] Hierzu Gill, Christopher, *Stoicism and Epicureanism*, 151 f und 155 f. Irrationalität ist hiernach gleichbedeutend mit dem Ungehorsam gegenüber der Vernunft, 151.

[234] Hierzu Fieser, James, *Hume´s Classification of the Passions and his Precursors*, in: Hume Studies 1992, 1 ff.

[235] DP I. 1.

[236] DP VI.9.

religiöse Tendenz zu erkennen.[237] Aber auch hier gibt Hume wieder zu, den Ursprung unserer Gefühle nicht erklären zu können, denn diese seien „vollständig unerklärlich für unsere Vernunft, ob sie direkt aus dem Objekt entspringen oder durch eine Kreativität des Geistes oder durch die Eingabe unseres Schöpfers."[238]
Nach dem von Hume nicht näher aufgeklärten und untersuchten Ursprung der Gefühle in der Anatomie des Menschen (Physiologie) beginnt seine psychologische Untersuchung. Diese erst ist wichtig für Humes Projekt („to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects"), und daher ist auch die Betrachtung der (instinktiven und gedankenbasierten) Gefühle wichtiger als die Betrachtung der reinen Perzeptionen.[239]
Ursprünglicher Ausgangspunkte für alle Arten von Gefühlen sind nach Hume immer sinnliche Wahrnehmungen (*impressions*).[240] Diese sind angenehm, d.h. gut, oder unangenehm, d.h. schlecht.[241] Sie werden nach Hume hervorgerufen von „sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul."[242] Diese *sensations* u.a. sind immer Gefühle der unmittelbaren Wahrnehmung, immer rein sinnlich und sie werden oft auch als *feelings* bezeichnet.[243] Diese, im Sprachgebrauch des *Treatise* auch direkt genannten Gefühle, sollen im Folgenden ausschließlich rein sinnliche Gefühle genannt werden, um zu verdeutlichen, dass ihr kognitiver Inhalt nicht vorhanden oder irrelevant gering ist.
Beispiele sind neben rein-körperlichen Gefühlen wie Schmerzen oder Lustgefühle auch Gefühle wie Begierde und Abneigung, also Gefühle, die nicht (wesentlich) reflektiert werden müssen. Bei rein sinnlichen Gefühlen sind Objekt und Grund

---

[237] So auch Buckle, Stephen, *Hume on the Passions*, in: Philosophy 2012, 190, 195, 204. Auch die Kritik von Baier, Hume verkürze hierdurch die Natur des Menschen, ist nicht berechtigt, da Hume die von Baier in dieser Passage vermutete Vernachlässigung der kognitiven Fähigkeit des Menschen an anderen Stellen widerlegt, vgl. Baier, Annette, *A Progress in Sentiments*, Cambridge [2]1994 ,28 f.

[238] T I.3.5.2.

[239] So auch Buckle, Stephen, *Hume on the Passions*, in: Philosophy 2012, 197.

[240] T II.1.1.2.: „´Tis certain, that the mind, in its perceptions, must begin somewhere; and that since the impressions precede their correspondent ideas, there must be some impressions, which without any introduction make their appearance in the soul. "
Hume nimmt hiermit angeborene Neigungen, vor jeglicher Idee und auch vor jeglicher Erfahrung auf der Gefühlsebene an. Zur Breite der Definition der *Impressions* vgl. Nwancha, Bede Chibuike, *Hume´s Theory of Emotions*, 60.

[241] DP I.1.

[242] T I.1.1.1. In T II.1.1.1. nennt er sie „impressions of the senses and all bodily pains and pleasures. "

[243] Siehe Jodl, Friedrich, *Psychologie,* Bd.1, 159.

der Gefühle eins. Wenn ich Schmerzen empfinde, ist mein Körper Objekt und Grund dieses Gefühls. Gleichermaßen ist es bei meiner Begierde nach Sonne während eines trüben Novembertags. Hier unterscheidet sich das Objekt meiner Begierde (Sonne) nicht vom Grund der Begierde (Mangel an Sonne). Scharf abgegrenzt von diesen werden die *reflective impressions*, von ihm bezeichnet als „passions and other emotions resembling them.“[244] Hier ist die begriffliche Unschärfe Humes erkennbar, denn *passions* und *emotions* nennt er auch die rein sinnlichen Gefühle. Diese indirekten Gefühle werden im Folgenden ausschließlich reflektierende Gefühle genannt werden. Klassische Beispiele hierfür sind Hoffnung und Furcht, Gefühle also, die etwas Zukünftiges und daher Wahrscheinliches beinhalten, über das ich reflektieren muss, um das Gefühl wahrzunehmen. Auch Stolz und Demut sowie Liebe und Hass gehören zu dieser Art Gefühle. Bei diesen reflektierenden Gefühlen sind Objekt und Grund des Gefühls unterschiedlich. Die Reflexion ist nach Hume immer eine doppelte, zunächst der Beziehung des Subjekts (d.h. des Fühlenden) mit dem Objekt (Mensch oder Sache). Danach erfolgt eine rein gegenstandsbezogene Reflexion, die ermittelt, ob der Grund des Gefühls sich positiv oder negativ auf das Subjekt auswirkt.

„From this double relation of ideas and impressions, the passion is deriv´d.”[245]

Stolz z.B. bin ich, wenn mein Kind gute Leistungen erzielt. Objekt des Stolzes ist das Kind, Grund dessen gute Leistung. Die erste Beziehung ist meine zum Kind, die zweite die positive Auswirkung der guten Leistung auf mein Gefühl.
Wichtig bei den reflektierenden Gefühlen oder nach Hume - „mixed passions that deserve our attention“[246] - ist, dass sie wesentliche kognitive Anteile haben. Diese werden auch benötigt, da kognitionsfreie Gefühle nicht in der Lage wären, eine Basis für Entscheidungen zu bilden.[247] Und anders als bei den rein-sinnlichen Gefühlen ist es möglich, reflektierende Gefühle auch durch die Vermittlung einer Vorstellung aus dem Gedächtnis zu erhalten.[248] So kann der Stolz auf mein Kind auch dann eintreten, wenn ich nicht aktuell von den guten Leistungen erfahre, sondern mir diese durch Erinnerung wieder im Gedächtnis aufrufe.
Hume bietet einen Katalog der Einteilung unserer Gefühle in die beiden

[244] T II.1.1.1. Vgl. auch T II.1.1.4.
[245] T II.1.5.5. Zu diesem Punkt, vgl. auch Landweer, Hilge, *Grammatik der Gefühle*, 164.
[246] DP I.3.
[247] Zu diesem Thema Nwancha, Bede Chibuike, *David Hume´s Theory of Emotions*, 222.
[248] Landweer, Hilge, *Grammatik der Gefühle*, 163. Vgl. auch Penelhum, Terence, *Themes in Hume,* 135.

Kategorien am Ende von *Treatise* II.1.1.4. an, von dem er allerdings nicht sagt, dass er abschließend ist.[249] Er ist daher lediglich als beispielhaft zu verstehen. Die *mixed passions* oder reflektierenden Gefühle sind nach Hume vergleichbar mit *beliefs* der Erkenntnis.[250] Hume ist genau mit der Hervorhebung dieser reflektierenden Gefühle bei der *belief*-Bildung zu einem Pionier der empirischen Psychologie geworden, denn die moderne philosophische Gefühlsforschung hebt wie Hume die scharfe Trennung zwischen Gefühlen und Vernunft auf und weist auf die Rationalität der Gefühle hin (sog. Kognitivistische Wende). Dies ist nichts anderes als die Funktion des *belief* in Humes Philosophie.[251]
Diese Arbeit wird sich im Folgenden ausschließlich mit den reflektierenden Gefühlen beschäftigen, da nur diese Art der Gefühle *belief*, *natural belief* und *faith* beeinflussen. Die direkten, rein sinnlichen Gefühle werden mangels relevanten kognitiven Anteils nicht weiter betrachtet. Bevor Humes Gefühlstheorie weiter ausgeführt werden soll, sind noch zwei Begriffe zu klären, nämlich der von Hume häufiger benutzte Begriff *sentiment* und der Begriff *emotion*. Das Wort *sentiment*, ein häufig benutzter Begriff in der Psychologie des 18. Jahrhunderts, drückt die Qualität, vorzugsweise den Grad des Gefühls aus.[252] Hume hielt ihn auch deshalb nicht für klärungsbedürftig. Ein *sentiment* hatte immer kognitive Anteile, war also nicht rein sinnlich. In diesem Sinne gebrauchte ihn auch Hume.[253] Da ein *sentiment* auch Gefühl ist, betrachtet Hume konsequent niemals die Frage seiner Wahrheit in dieser Hinsicht.[254] Gleichwohl unterliegt der rationale Teil des *sentiments* der Kontrolle der Vernunft. Dies gilt auch für den Klassiker des *sentiments*, den *belief*.
Emotions sind auf Vorstellungen beruhende Gefühle und daher nach üblicher Meinung stets reflektierend.[255] Der Begriff kann daher synonym mit dem Begriff

---

[249] Bezeichnend im Sinne von Humes unscharfer Begriffsfindung ist hier seine Aussage: „This distinction I cannot at present justify or explain any farther."
[250] DP, I.3.
[251] Vgl. hierzu beispielhaft Moser, Susanne, *Philosophie der Gefühle: Neuere Theorien und Debatten*, in: Actual Challenges in Philosophy 2013, 21. Die moderne Psychologie unterscheidet Körpergefühle (*feelings*) von kognitiv-mentalen Zuständen, die ihrem Subjekt Wissen über die Welt vermitteln können (*emotions*).
[252] Jodl, Friedrich, *Psychologie*, Bd.1, 157 f.
[253] Siehe Brissenden, R.F., *Studies in the Eighteenth Century,* Canberra 1968, 89 f.
[254] Hardin, Russell, *Hume´s Human Nature*, in: *The Bloomsbury Companion to Hume*, hgg.v. Bailey, Alan / O´Brian, Dan, London 2012, 306. Brissenden: ebd., 102. Vgl. zum Beleg ausführlich den Appendix zum *Treatise*.
[255] Jodl, Friedrich, *Psychologie*, Bd. 1, 159. Baier, Annette, *Progress*, 180, sieht Emotionen als Gefühle ohne Gedanken. Dies zeugt von den vorhandenen Begriffsverwirrungen. Unter Hinweis darauf, dass Hume in seiner Moral kein Emotivist sei - wovon auch hier ausgegangen

des *sentiments* gebraucht werden.[256] Da Hume beide benutzte, trägt auch dies nicht zur Klarheit in seinen Begriffsabgrenzungen bei. Dies ist besonders erstaunlich, wenn Hume der erste Autor gewesen ist, der den Begriff *emotion* in Großbritannien in eine philosophische Abhandlung eingebracht hat.[257]

(ii) Beeinflussung der Gefühle

Diese *impressions* und ihre *reflective passions* unterscheidet Hume in ruhige („calm") und starke oder heftige („violent").[258] Immer dann, wenn heftige Gefühle überwunden werden und die alltägliche Meinung von einem Sieg der Vernunft spricht, sind es nach Hume die ruhigen Gefühle, die einen Sieg über die heftigen errungen haben. Die Vernunft kann keine Gefühle erzeugen: „Reason, for instance, exerts itself without producing any sensible emotion."[259] Der Süchtige weiß sehr wohl um die Gefahren seines Tuns. Die Vernunft allein wird die Sucht nicht besiegen, allenfalls ein anderes Gefühl, wie z.B. die Angst zu sterben. Häufig jedoch sind es die ruhigen Gefühle, die andere Gefühle ersetzen, und diese werden nach Hume mit der Vernunft verwechselt.[260] Hume führt aus, „what we call strength of the mind, implies the prevalence of the calm passions above the violent."[261] So sagt man: Der Klügere gibt nach. Entscheide mit kühlem Kopf. Da für Hume die Vernunft allein nicht handlungsleitend sein kann, sondern immer eines Gefühls bedarf, ist es das ruhigere Gefühl, selbstverständlich begleitet von vernünftigen Erwägungen, das gegenüber den stärkeren Emotionen die Oberhand gewinnen soll. Gefühle vermischen sich auch, wenn sie ein jeweils anderes Objekt betreffen. So bringt Hume als Beispiel den Ärger über den Verlust eines Koffers, der gleichzeitig von der Nachricht der Geburt des Sohnes überlagert wird.[262] Hier wird der Ärger von der Freude über die Geburt des Kindes in der Regel ersetzt

---

wird - weist sie allein den *passions* Gedankenanteile zu. Gedankenfrei sind nach hier vertretener Auffassung jedoch ausschließlich *feelings* i.e.S. und direkte *passions* im Zeitpunkt ihres Auftretens.

[256] Und zu allem Überfluss auch des *feelings*, vgl. T Appendix.2. Noch verwirrender: Ein Teil der Kommentar-literatur meint, Hume habe diesen Begriff synonym mit *passions* benutzt, also als Oberbegriff. Charland, Louis C., *Reinstating the Passions,* 242 m.N.

[257] Ebd.

[258] T II.1.1.3.

[259] T III.3.3.8.

[260] T III.3.3.8. und *Dissertation oP*, 14. Laird kritisiert diese „kategorische Gleichstellung", da seiner Meinung nach auch die Vernunft „wie ein brennendes Feuer" sein kann, Laird, John, *Hume´s Philosophy of Human Nature*, 205. Das Prinzip Humes ist hierdurch jedoch nicht berührt.

[261] T III.3.3.10.

[262] DP I.9.

werden. Allgemein führen positive Ereignisse zur Milderung eines negativen Gefühls. Umgekehrt können zwei unabhängige negative Ereignisse zur Steigerung des negativen Gefühls führen. Folgende Hume´sche Grundsätze sind für das Zusammentreffen zweier *passions* aufzustellen:
(1) Mehrere Gefühle existieren niemals unvermittelt nebeneinander.

> „But when two passions are already produced by their separate causes, and are both present in the mind, they readily mingle and unite [..]"[263]

Die Gefühle angesichts der Nachrichten vom Verlust des Koffers und der Geburt des Kindes führen immer zu einem Gesamtgefühl, da man grundsätzlich an beide denken kann und wird, wenn natürlich auch nicht gleich intensiv.
(2) Gegensätzliche Gefühle die Zukunft betreffend führen zu einer Verunsicherung des Menschen. Hier wird eines die Oberhand gewinnen, denn „trotz der gegenseitigen Balance dieser Gefühle werden die gegensätzlichen sich gemeinsam zu einer dritten verbinden, als Affekt der Hoffnung oder Furcht."[264]
(3) Ein dritter, hier nur am Rande erwähnter Grundsatz menschlicher Psyche wurde von Hume erstmalig in die wissenschaftliche Diskussion eingebracht: Das „Spiegeln" der Gefühle Anderer im Subjekt.[265] Die Spiegelungstätigkeit der menschlichen Psyche erklärt er mit seinem berühmten Beispiel des sinkenden Schiffes, das ein Beobachter an Land miterlebt. Dieses Schauspiel würde alle Menschen gleich belasten, denn „No man has so savage a heart as to reap any pleasure from such a spectacle [..]."[266]

Gefühle werden nach Ansicht Humes stark durch Gewohnheit beeinflusst. „Custom encreases all active habits, but diminishes passive."[267] Gewohnheit bestärkt z.B. unser Gefühl von Sicherheit. Aber auch der Verlust von Gewohnheit verändert unsere Gefühle. „Alles, was neu ist, affiziert uns stark sowohl im Hinblick auf Genuss wie auch auf Leid."[268] Hieraus folge: Aus der für jeden von uns erkennbaren großen Macht der Gewohnheit auf unsere Gefühle und damit unsere Entscheidungen kann man schließen, dass es oft nicht die starken Gefühle

---

[263] T II.3.4.2.
[264] DP I.9.
[265] Ausführlich hierzu Hardin, Russell, *Hume´s Human Nature*, 303 ff.
[266] T III.3.2.5.
[267] T II.3.5.5. Ortony weist darauf hin, dass Gefühle stark von individuellen und kulturellen Differenzen, d.h. fehlender Gewohnheit (meist negativ) beeinflusst werden, Ortony, Andrew, *The Cognitive Structure of Emotions*, in: *The Cognitive Structure of Emotions*, hgg.v. Ortony, Andrew / Clore, Gerald / Collins, Alan, New York 1988, 2.
[268] T II.3.5.2.

sind, die uns beherrschen, sondern die ruhigen, die *calm passions*, die häufig auch mit der Vernunft verwechselt werden. Denn über die Gewohnheit entstandene Gefühle sind ruhig. Anders könnten wir nicht psychisch stabil leben. Folge hiervon ist die tiefe Verankerung dieser auf Gewohnheit beruhenden Gefühle, über die Zeit hinweg, in unserem Charakter. Rorty geht so weit festzustellen, dass unsere Idee des *self*, geprägt durch Zustimmung und Ablehnung zu Sachverhalten und Entwicklungen des Lebens, durch *calm passions* besonders stark beeinflusst und bestimmt wird.[269] Sie entwickelt diese Idee ausführlich am Gefühl des Stolzes, dem Hume in seinem *Treatise* ebenfalls viel Raum gibt.[270] Ist die Gewohnheit Schöpferin unserer Gefühle, so folgt hieraus auch: Wir können Gefühle lernen.[271] Weitere Folge hieraus ist: In einer menschlichen Gesellschaft oder Kultur werden so gemeinsam Gewohnheiten gebildet und gemeinsam Gefühle gelernt.[272]Ausgezeichnetes Beispiel hierfür ist die Religion. Hierauf wird zurückzukommen sein.
Schließlich ist es auch unsere Einbildungskraft, die Gefühle (stark) verändern kann.[273] Hume bildet ein Beispiel aus der Geschichte, die Rede des Themistokles vor den Athenern, die er um Unterstützung bat, ihnen aber nicht sagen wollte, für welches Projekt, da dieses sonst vereitelt würde. Natürlich bekam er die Zustimmung nicht, da die Einbildungskraft der Zuschauer, sich vorzustellen welche Auswirkungen sein Projekt auf sie haben könnte, in ihnen Angst erzeugte.[274] Denn durch die Einbildungskraft in Verbindung mit erzeugten Gefühlen, steigern sich letztere und werden häufig heftiger.[275] Die Eindrücke sind - im Sprachgebrauch Humes - lebendiger („more vivid“). Dieser Punkt ist entscheidend in Humes Betrachtung der Religion. Denn der Aberglaube, entsprungen der Einbildungskraft des Menschen, erzeugt so heftige Gefühle, dass weder Vernunft noch andere Gefühle Einfluss auf den Menschen bekommen.

Zusammenfassend ist festzustellen:
(1) Den Ursprung unserer Gefühle (*passions*) betrachtet Hume als organisch, wobei er dies nicht nachweist. Sie entstammen immer unseren sinnlichen

---

[269] Hierzu Rorty, Amélie Oksenberg, *From Passions to Emotions*, in: Philosophy 1982, 172.
[270] T II.1.
[271] Näheres hierzu bei Goldie, Peter, *The Emotions*, Oxford 2002, 28 ff.
[272] Ebd, Kap. 4, 84 ff. Er gibt Beispiele aus dem zivilen sozialen Leben einer Gesellschaft, ist aber auch auf der Suche nach Gewohnheiten und gelernten Gefühlen aller, überhaupt in sozialen Verbänden lebender Menschen.
[273] Hierzu Abschnitt T II.3.6.; DP VI.9.
[274] T II.3.6.3.
[275] T II.3.6.1.

Eindrücken.
(2) Bei rein sinnlichen (direkten) Gefühlen fallen Objekt und Grund zusammen, bei den reflektierenden (indirekten oder kognitiven) auseinander.
(3) Oberbegriffe für beide Arten von Gefühlen sind bei Hume *passions* und *feelings*. Die Begriffe *sentiments* und *emotions* nutzt er nur für reflektierende (indirekte) Gefühle. Die Begrifflichkeiten werden nicht sauber abgegrenzt.
(4) Reflektierende Gefühle sind ruhig („calm") oder heftig („violent").
(5) Hume beschreibt folgende Prinzipien: Gefühle vermischen sich. Das stärkere obsiegt und wird durch das andere Gefühl gemildert oder verstärkt. Gewohnheit und Einbildungskraft beeinflussen diesen Prozess entscheidend.

III.3.1.2. Denken, Gefühl und Vernunft

(1) Denken und Vernunft
Hume bezeichnet die Vernunft selbst als wunderbaren Instinkt.

> „To consider the matter aright, reason is nothing but a wonderful and unintelligible instinct in our souls, which carries us along a certain train of ideas, and endows them with particular qualities, according to their particular situations and relations."[276]

Gefühle entspringen der Natur des Menschen, nicht der Vernunft. Daher nimmt Hume, meines Erachtens zu Recht, an, dass Tiere (direkte und) auch reflektierende Gefühle haben.[277] Der Mensch unterscheidet sich nach allgemeiner Überzeugung vom Tier durch die abstrahierende Vernunft. Menschliche Gefühle (auch nach Hume) haben eine komplexe kognitive Struktur.[278] Ein Beispiel aus *Treatise* II ist Stolz („pride"). Dies ist ein positives Gefühl, aber mehr als das. Es gehört das Wissen dazu, wer man selbst ist und was einem gehört. Ohne letzteres kann ich nicht stolz sein. Stolz ist eine Gefühlsmischung, in der die Vernunft ihren Anteil hat. Da Gefühle Grundlage von *beliefs* sind, bestehen diese aber nur so lange, wie die sie begleitenden Gefühle vorhanden sind.[279]

Hume unterscheidet Perzeption und Gefühl selbstverständlich von Denken. Dies ist auch zwingend für sein *Copy Principle*.[280] Und es entspricht der Systematik

---

[276] T I.3.16.9.
[277] T II.1.12.8.; T II.2.12.1.
[278] Moser, Susanne, *Philosophie der Gefühle,* 21 und 30. Einige Emotionen sind kognitiver als andere; ein Bewusstsein dieser Kognition ist auch nicht immer vorhanden; vgl. hierzu Näheres bei Ortony, Andrew, *Cognitive Structure*, 4 ff.
[279] Hierzu Brett, Nathan / Paxman, Catherina, *Reason in Hume´s Passions*, in: Hume Studies 2008, 48.
[280] So auch Stroud, Barry, *Hume*, 28.

seiner Erkenntnistheorie, da *beliefs* eben beide Teile in sich vereinigen. Denken und Fühlen können, ähnlich der Frage des Ursprungs unserer Gefühle (s.o.), von ihm nicht genau definiert werden, auch nicht der Unterschied der beiden, so dass Hume (resigniert?) ausführt, „I believe it will not be very necessary to employ many words in explaining this distinction. Everyone of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking."[281] Herauslesen kann man bei Hume jedoch zumindest, dass Denken immer zu Ideen führt, Fühlen jedoch nicht. Dies entspricht der auch heute unbestrittenen Meinung innerhalb der Emotionsforschung, dass es für alle Gefühle zwei unterschiedliche, aber nicht voneinander scharf abgegrenzte Ausgangspunkte gibt: Das Gefühl und die Kognition.[282] Im Grunde ist dies der oben dargestellte Unterschied zwischen reinsinnlichen und reflektierenden Gefühlen (wie des *belief*). In der *Enquiry* versucht er nochmals den Unterschied klarzustellen, indem er *ideas* gegenüber *impressions* darstellt als „weniger lebendige Perzeptionen, die uns bewusst sind, wenn wir über die oben genannten sinnlichen Reize reflektieren."[283] Diese wenig konkrete Definition von Fühlen versucht Hume durch Beispielnennungen zu ergänzen. Beide Beispiele, die Tatsache, dass wir in der Lage sind uns Monster oder goldene Berge vorzustellen, stellen ab auf unsere Einbildungskraft, in der Hume offensichtlich den Kern unseres Denkens sieht. Zwei Absätze später versucht es Hume daher noch ein drittes Mal, den wesentlichen Unterschied unter Zuhilfenahme der Einbildungskraft darzustellen, in dem er feststellt, dass „die kreative Kraft unseres Geistes in nichts mehr besteht als dem Verbinden, Übertragen, Vermehren oder Vermindern des uns sinnlich gegebenen Materials."[284] Es ist diese Fähigkeit unseres Gehirns, die das Denken ausmacht. Das Denken allein hat in Humes Psychologie keine systematische Stelle.

Reiniger reiht sich mit seinem Urteil, dies sei Relativismus und Probabilismus,[285] in die oben bereits genannten Kritiker Humes ein, die natürlich zu Recht kritisieren, dass Hume keine eigenständigen begrifflichen Inhalte liefert, die dann

---

[281] T I.1.1.1.

[282] Hierzu Deigh, John, *Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology,* in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, hg.v. Goldie, Peter, Oxford 2010, 17. Die Unterscheidung des von Hume begründeten älteren Konzepts auf der Grundlage von einfachen Sinneseindrücken und Ideen und dem insbesondere von James vertretenen moderneren, heute fast unbestrittenen Konzept eines Gedankenflusses spielt hier keine Rolle und bedarf daher keiner näheren Betrachtung. Hierzu: Deigh: ebd., 19 ff.

[283] EHU II.3.

[284] EHU II.5.

[285] Reininger, Robert, *Locke, Berkeley, Hume,* 200.

leicht voneinander abzugrenzen wären. Ein aus meiner Sicht überzeugender, Hume nachträglich verbessernder Ansatz könnte der Radcliffs sein.[286] Wenn Ideen von Objekten (in der Erinnerung) kausal zu Gefühlen führen, dann können diese Ideen nicht in den Gefühlen enthalten sein. Das Vorstellen eines Monsters führt zu Furcht. Die Furcht folgt der Idee. Der gleiche Prozess ist natürlich auch in umgekehrter Reihenfolge möglich. Aus einem Gefühl entsteht in diesem Fall die Idee. Aus Geräuschen, die Angst hervorrufen, entsteht die Idee eines Monsters.

Was Hume nachhaltig verändert ist die Verabschiedung der „alten Psychologie", die aus den verschiedenen Vermögen des Menschen, Vernunft und Gefühl, gesonderte Vermögen oder eigene Seelenteile gemacht hat.[287] Die Schnittstelle des Denkens und Fühlens liegt in der Empfindung. Und da beide Vermögen aufeinander bezogen sind, sind sie zwar unterschiedliche Vermögen des Menschen, aber keine unterschiedlichen Gebiete in der menschlichen Psyche. Sie durchdringen sich permanent, wenn auch im rein-sinnlichen Bereich das kognitive Vermögen (kaum oder) nicht genutzt wird. Außerhalb der Mathematik gibt es für Hume kein „reines Denken" mehr, wohl aber reines Fühlen (z.B. Schmerz). Wenn ich der Aussage zustimme: „Rom ist die Hauptstadt Italiens.", so ist dies auch ein Gefühl. Denn diese Tatsache lässt sich nicht demonstrativ beweisen, sie muss im Sinne Humes geglaubt werden (*belief*). Dies unterstreicht sehr deutlich Humes konsequenten Naturalismus.

(2) Gefühl und Vernunft

Wie sieht Hume die Interaktion zwischen beiden prinzipiell getrennten Vermögen, die für ihn immer im selben Bereich anzutreffen sind, im einheitlichen menschlichen Geist, naturalistisch besser ausgedrückt in der menschlichen Psyche?

(a) Die erste zentrale Aussage lautet:

> „Reason is, and ought only to be the slave of the passions …"[288]

Hiermit legt Hume das von Kemp Smith so benannte Subordinationsprinzip seiner Handlungstheorie zugrunde.[289] Es billigt der Vernunft ohne Gefühl keinerlei

---

[286] Radcliffe, Elisabeth S., *Hume, Passions and Action*, 100.

[287] So im hier gemeinten Sinne Jodl, Friedrich, *Psychologie*, Bd. 1, 181, Ziffer 63.

[288] T II.3.3.4.

[289] Harris, James A., *Hume*, 27 weist auf die Übereinstimmung Humes mit Malbranche hin. Dies ist aber insofern nicht vollständig korrekt, da Malebranche bekanntermaßen Gottes Eingreifen bei jeder menschlichen Handlung postuliert; vgl. Ausführungen zu Malbranches

praktische Auswirkungen zu.[290]
Damit nimmt Hume über das Korrelationsprinzip hinaus (Vernunft wird nie ohne Gefühl praktisch) ein im praktischen Leben anzunehmendes Rangverhältnis beider Bereiche an. Die Vernunft ist nicht Mitregentin, sondern Sklavin des Gefühls. Sicherlich ist es nicht im Sinne Humes, den Menschen als rein triebgesteuert anzunehmen.[291] Klar ist, dass beide Fähigkeiten zusammenarbeiten müssen.[292] Die Vernunft ist Teil der Natur des Menschen, aber nicht mehr der dominante Teil. Damit widerspricht Hume dem Mainstream seiner Zeit, der (beginnenden) Aufklärung. Hieraus folgt: Die Vernunft ist nicht länger das Letztprinzip - weder in der Erkenntnistheorie noch in der Religion. Grund hierfür ist die Tatsache, dass auch Denken, lassen wir die *relations of ideas* außen vor, immer mit den Gefühlen beginnt. Diese entscheiden, wenn man dies so sagen möchte, über das Auftreten und Nichtauftreten der Kognitionen und steuern diese immer in eine von ihnen vorgegebene Richtung. Unschädlich ist, dass das Denken nach diesem Startprozess innerhalb seiner Regelmäßigkeiten dann unabhängig vom Ausgangsgefühl freier arbeiten kann, aber auch hier niemals gänzlich frei. Denn wenn das Gefühl dem Denkergebnis nicht zustimmen möchte, wird sich kein *belief* bilden. In diesem Sinne meint Hume, dass Vernunft „Sklavin" der Gefühle ist.[293] Dies wiederum ist nicht tragisch: Das Unvermögen der Vernunft führt auf psychologischem Weg gleichwohl zur Erkenntnis. Und die Tatsache, dass die Vernunft nicht „alleiniger Herr im Hause" ist, sondern „Sklave des Gefühls" verändert nicht den wahren Stellenwert unseres Wissens. Auch Sklaven müssen und können ihre Arbeit gut leisten.[294] Beide, Herr und Sklave, sind integraler Bestandteil der mentalen Gemeinschaft, d.h. der menschlichen Natur, und benötigen sich gegenseitig.[295]

Kausalverständnis. Vor diesem Hintergrund betrachtet ist Humes Ansatz auch gegenüber Malbranche verschiedenartig.

[290] Hierzu Millgram, Elijah, *Was Hume a Humean?* in: Hume Studies 1995, 75 ff.

[291] So auch Laird, John, *Hume´s Philosophy of Human Nature*, 185 f.

[292] So, Collier, Mark, *Hume´s Science of Emotions: Feeling Theory without Tears*, in: Hume Studies 2011, 11.

[293] Hacker widmet sich in einem Sammelband der spiegelbildlichen, aber auf abstrakter Ebene angesiedelten Frage des Verhältnisses von Philosophie oder Wissenschaften und dem Gefühl. Beide bedürfen eines Belief, um angenommen bzw. von der Öffentlichkeit als „state of the art" anerkannt zu werden. Vgl. Hacker, P.M.S., *Philosophy: A Contribution, not to Human Knowledge, but to Human Understanding*, in: Royal Institute of Philosophy Supplements 2009, 129-153.

[294] So Penelhum, Terence, *Hume*, 22.

[295] Vgl. auch Penelhum, Terence, *Themes in Hume*, 131.

(b) Der zweite, darauf aufbauende Grundsatz lautet: Gefühle können nicht wahr oder falsch sein, wohl aber die daraus folgenden *beliefs*.[296]
Die Vernunft kann Gefühle auch nicht für unvernünftig erklären. Denn das Gefühl hat für Hume eine eigenständige Existenz, die nicht von der Vernunft abhängt und unabhängig von ihr ist.[297] Nach Hume sind Gefühle nur dann „gegensätzlich zur Vernunft", wenn „sie durch Urteile oder Meinungen begleitet werden." Dieses aus Humes Sicht offensichtliche Prinzip gestattet es nur in zwei Fällen, Gefühle für unvernünftig zu erklären: Erstens, wenn ein Gefühl auf der Annahme eines Objektes gegründet sei, dass nicht existiere. Zweitens, wenn es sich durch die Prüfung der Vernunft herausstelle, dass der durch das Gefühl erstrebte Zweck für den Menschen unerreichbar sei.[298] Ansonsten kann Vernunft (in einem *belief*) lediglich ihr eigenes Urteil verändern, nicht aber das Gefühl. Das Gefühl selbst kann dann selbstverständlich durch ein anderes Gefühl verdrängt werden.

(c) Weiterhin: Die Vernunft allein kann, abgesehen von den soeben dargestellten Ausnahmen (siehe b), kein Gefühl verändern; sie bedarf dazu immer eines anderen, sie begleitenden Gefühls. Nach Hume ist die Debatte hinsichtlich des Kampfes der Vernunft mit den Gefühlen falsch.[299] Er will zeigen, dass „die Vernunft allein den Willen nicht beeinflusst und niemals im Gegensatz zum Willen stehen kann."[300]
Aus dem unter (a) geschilderten zeitlich gestaffelten kognitiven *Belief*bildungs-Prozess - alles beginnt mit einem Gefühl und alles bedarf zur Fortexistenz eines begleitenden Gefühls - folgt, dass Handlungen, in Form von Reflexen oder intentionale, immer eines begleitenden Gefühls bedürfen. Im ersteren Fall genügt das reine Gefühl, um zu einer Handlung zu führen. Nach einem Wespenstich setzt automatisch eine Reaktion des Körpers ein. Intentionale Handlungen bedürfen darüber hinaus reflektierender Anschlussprozesse, bevor es zu Handlungen kommt. Diese Thesen Humes sind nicht vernunftfeindlich, weil sie der Vernunft nichts nehmen, sondern lediglich ihre Fähigkeit, Handlungen hervorzubringen, dahingehend einschränken, dass sie dafür ein Gefühl benötigt.

---

[296] Hierzu Collier, Mark, *Feeling Theory without Tears*, 7.
[297] T II.3.3.5.
[298] T II.3.3.6. und 7.
[299] T II.3.3.1.
[300] Ebd.

III.3.2. Der Glaube (*Belief)*

III.3.2.1. Der *Belief* als der Schnittpunkt der gesamten Hume´schen Philosophie

Entgegen Locke ist für Hume das zentrale Feld der Epistemologie nicht *understanding*, sondern vielmehr *human nature*.[301] Humes *belief*-Theorie entspringt nach Kemp Smith einer Analogie zu Newtons Physik. Gravitation ist dort jedem Körper inhärent, *belief* jeder Beobachtung des Menschen.[302] Kemp Smith begründet seine Theorie mit folgenden Aussagen Humes:

> „These[303] are therefore the principles of union or cohesian among our simple ideas, and in the imagination supply the place of that inseperable connexion, by which they are united in our memory. Here is a kind of attraction which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural [..].“[304]

Gemeint ist mit den Effekten der natürlichen Welt die Gravitation. Hume erwähnt Newton und die von ihm entdeckten Gesetze nicht, gleichwohl ist der Bezug Humes eindeutig. Für Kemp Smith lehnte Hume sich an die Newton´sche Physik an, wenn er die Assoziation mit der Anziehungskraft vergleicht.[305] Der Vergleich trifft die Sache, denn der *belief* ist das zentrale Element in Humes Erkenntnislehre, ähnlich zentral wie die Gravitation für Newton. Ohne *belief* kein Wissen über die Welt, ohne Kenntnis der Gravitationsgesetze keines in der Physik.[306] Die Natur zwingt uns im täglichen Leben zu urteilen; daher zwingt sie uns auch, *beliefs* zu haben.

> „Nature, by an absolute and uncontrollable necessity has determin´d us to judge as well as to breathe and feel.”[307]

Hume setzt *belief* auch mit *opinion* gleich. Nicht weniger wichtig ist die enge Verwandtschaft mit *faith*.[308] Strukturen des *belief* treffen wir somit auch in der

---

[301] Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 159.
[302] Kemp Smith, Norman, *Dialogues*, 46. Ausführlich zu diesem Punkt: *Philosophy*, 71-76.
[303] Gemeint sind die Assoziationsgesetze: Ähnlichkeit, zeitliche und örtliche Dauer, Kausalität.
[304] T I.1.4.6.
[305] *Philosophy*, 71-76.
[306] Dem steht die Kritik, anders als bei der Gravitation gelänge die Assoziation manchmal nicht, Logan, Beryl, *A Religion without Talking*: *Religious Belief and Natural Belief in Hume´s Philosophy of Religion*, New York 1993, 29 f, nicht entgegen. Assoziation gelingt immer, sie kann nur zu falschen, unwahren, Ergebnissen führen. Ohne Assoziation aber, insbesondere ohne Nutzung der Kausalität, gibt es gar keinen *belief*.
[307] T I.4.1.7.
[308] Hierzu Schäfer, Alfred, *David Hume*, 49.

Religion und in *true religion*. Wie bereits erwähnt (III.3.1.1. der Arbeit) sind Ursachen für eine *belief*-Bildung Gefühle, aber auch Wiederholung bzw. Gewohnheit, Einflüsse Dritter und, sehr wichtig, die Erziehung und das kulturelle Umfeld.[309]
Alles, was für den *belief* gilt, gilt als Mindestanforderung ebenso für den *natural belief*.

I.
Dies vorangestellt, soll mit Passmores Frage begonnen werden, warum es für Hume so schwer ist, Beschreibungen des *feelings / sentiments of belief* zu finden.[310]
Hume fällt es, wie oben bereits ausführlich dargestellt, in der Tat offensichtlich schwer, Begriff und Inhalt nicht nur für die *passions*, sondern auch für seinen *belief*-Begriff konkret zu definieren, d.h. positiv und nicht lediglich in Abgrenzung zum Gegenbegriff *fiction*. Dies liegt daran, dass Hume - anders als die rationalistischen Theorien - nicht die Frage der Wahrheit als Abgrenzungskriterium nehmen kann. Humes vollständig neuartige Sichtweise nimmt nämlich das Gefühl als Ankerpunkt von *belief*. Daher ist Passmore zuzustimmen, dass Hume sich nicht nur, wie von ihm selbst im *Abstract* für sich in Anspruch genommen, „in erster Linie" als Erfinder einer Neuinterpretation der Einbildungskraft rühmen kann, sondern dass er mit seiner Definition des und Sichtweise auf den *belief* ebenfalls als Erfinder Neuland in der Philosophie (und Psychologie) der Neuzeit betrat.[311]
Erstens, dass er den *belief* psychologisch verstand - anders als die Tradition seit Plato und Locke Erkenntnis als auf evidenter Wahrheit, also Logik, beruhend ansah.
Zweitens, dass er verneinte, dass *beliefs* ausschließlich auf rationalen Argumenten beruhen. Damit musste er den *belief* als Gefühlsbegriff - oder besser als Mischbegriff von Gefühl und Ratio - definieren. Hier nahm er an vielen Stellen Anlauf, konnte aber offensichtlich auch für seine eigenen Ansprüche nicht genau genug werden. Folgende Textstellen im *Treatise*, mögen das belegen:

(1) „I conclude upon the whole, that belief is a more vivid and intense conception of an idea, proceeding from its relation to a present impression."[312]

---

[309] Hierauf weist Boyle, Deborah, *The ways of the Wise*, 165 ff, hin.
[310] Passmore, John, *Hume´s Intentions,* 102.
[311] Ebd., 163.
[312] T I.3.8.11.

(2) „An opinion, therefore, or belief may be most accurately defin´d, A Lively Idea related to or associated with a present Impression."[313]

Humes *belief* ist ein Amalgam aus Psychologie und Logik.[314]

(3) „This phaenomenon clearly proves, that a present impression with a relation of causation may enliven any idea, and consequently produce belief or assent, according to the precedent definition of it."[315]

Diese Stelle belegt den besonders engen Zusammenhang zwischen Kausalverläufen und der Entstehung von *beliefs*. Nach Hume erfordert die Annahme eines *belief* immer auch vorhergehende Erkenntnisse auf der Grundlage des Kausalprinzips.

(4) Wie bereits in III.3.1.1. der Arbeit dargestellt, ist es im Appendix zum *Treatise* besonders ersichtlich, dass Hume hinsichtlich der Fragen „Was ist *belief*?" und „Woraus entsteht *belief*?" gewisse Erklärungsnotstände für sich beansprucht, die er mit Verweis auf die „jedermann selbst ersichtliche Antwort" zu mildern versucht. Im Appendix heißt es in folgenden zwei charakteristischen Textstellen:

> „We may, therefore, conclude, that belief consists merely in a certain feeling or sentiment; in something, that depends not on the will, but must arise from certain determinate causes and principles, of which we are not masters [..] the next question, that naturally occurs, is, what is the nature of this feeling [..] This question is important. For if it be not analogous to any other sentiment, we must despair of explaining its causes, and must consider it as an original principle of the human mind."[316]

Belief verlangt hiernach (1) ein nicht willentlich steuerbares Gefühl, das (2) nicht erklärbar in der menschlichen Natur verankert ist. Im anonym veröffentlichten *Abstract* kommentierte Hume selbst seine Schwierigkeiten der Definition eines *belief* als vermeintlich Außenstehender.[317]

II.

Vorrangiges Ziel Humes ist es zu zeigen, dass der *belief* eher in der sinnlichen Natur des Menschen als in der Vernunft liegt.[318] Dieser Ansatzpunkt ist bei der

---

[313] T I.3.7.5.

[314] So Passmore, John, *Hume´s Intentions*, 157: Nimmt man die Logik weg bleibt der Gemeinplatz, dass Glauben irgendwie anders ist als Vorstellen.

[315] T I.3.8.6.

[316] T.Appendix.2 und 3.

[317] A 22 und 24.

[318] Hierzu Mounce, H.O., *Hume´s Naturalism,* 35. Baier, Annette, *Pursuits*, 27, in Anwendung auf das Kausalprinzip.

Charakterisierung der *natural beliefs* noch augenscheinlicher. Der skeptische Hume verneint eine mögliche rationale Herleitung der Grundlagen unseres Wissens - externe Welt, Selbst, Kausalität. Damit können wir hinsichtlich dieser Entitäten nichts mit absoluter Sicherheit wissen, sondern sie nach Hume nur glauben. Das gleiche gilt nach Hume hinsichtlich aller Tatsachen in der Welt, von denen wir nichts sicher wissen (*knowledge*), sondern sie nur glaubend wissen (*belief*). Glaubend deshalb, weil der *belief* entscheidend vom Gefühl abhängt. Was man sieht und hört, muss nach Hume geglaubt werden, d.h. es muss gefühlsmäßig angenommen werden, sonst weiß man es nicht.[319] Nichts wird hier gewusst (*knowledge*), da dieses Wissen nur bei *relations of ideas* entsteht. Hume erklärt unser Wissen über die Welt auf der Grundlage von Gefühlen. Dadurch unterscheidet er sich aber auch von Naturalisten, die hierfür ausschließlich physikalische Prozesse bemühen (Materialisten). Wie und was ich sehe, ist nach Hume somit nicht nur der physikalisch-optische Prozess, sondern immer auch eine Frage der Gefühle, die nur bei Zustimmung zum Glauben (*belief*) finden, denn „Belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures."[320]

Es wird durchaus bezweifelt, dass die gefühlsmäßige Einordnung der epistemologischen Funktion gerecht werden kann. Es handle sich um einen kategorialen Fehler, denn Gefühle seien Bewusstseinsphänomene, der Glaube nicht.[321] Wir lehrten unsere Kinder nicht, den Gebrauch des „Ich weiß, dass [..]" mit einem undefinierbaren Gefühl gleichzusetzen, von dem wir annehmen, dass es eine Verbindung zu einer Idee oder Proposition habe. Darüber hinaus bedeute die These, eine Person glaube p, beinhaltet, sie habe ein undefinierbares Gefühl in Verbindung mit der Idee, dass p. Ein Interesse an den Meinungen anderer wäre dann ein Interesse an deren Gefühlen.

Diese Kritik berücksichtigt m.E. nicht genügend, dass der kognitive Anteil des *belief* ausreicht, der epistemologischen Funktion gerecht zu werden. Dieser ist auch von Dritten nachvollziehbar. Dass Rom die Hauptstadt Italiens ist, kann von uns allen gewusst werden. Wenn Paulchen dies aber, aus welchen Gründen auch immer, nicht glaubt, hat er auch epistemologisch kein Wissen. Und wenn wir von unserem Lehrer wissen wollen, was die Hauptstadt Italiens ist, und dieser uns mitteilt, dies wäre Rom, dann kann es uns egal sein, ob der Lehrer im Inneren

---

[319] Dies hat mit allen Konsequenzen, also nicht nur den religiösen hinsichtlich *faith*, Hamann als erster erkannt, auf den im 4. Kapitel zurückzukommen sein wird.

[320] T I.4.1.8.

[321] So Kemmerling, Andreas, *Glauben - Essay über einen Begriff*, Frankfurt a.M. 2017, 99 mit Nachweisen.

nicht hinter seiner Antwort steht, also selbst einen *belief* hat, Hauptsache der uns übermittelte rationale Teil der Frage ist wahrheitsgemäß beantwortet. Interesse an dem Gefühl des Lehrers haben wir in der Regel nicht.
Zu Recht wird allerdings bemängelt, dass es zu viele unterschiedliche Grade von Gefühlen gebe, so dass unklar bleibe, ab wann ein *belief* vorliege.[322] Dieses Problem kann Hume, wie oben bereits hinsichtlich seiner begrifflichen Unschärfen behandelt, nicht begrifflich lösen.

III.

Nach Gaskin gibt es bei Hume zwei Grundtypen des *belief*: vernünftige und nicht-vernunftfähige. Letztere unterfallen nach Gaskin in zwei Untergruppen: Rational nicht begründbare, gleichwohl nicht irrationale *natural beliefs* und solche, die irrational oder unvernünftig sind.[323] Übersichtlicher ist meiner Meinung nach eine Dreiteilung. Deshalb schlage ich vor, die Gruppen der *beliefs* wie folgt einzuteilen: (i) Alltägliche, von der Vernunft überprüfbare *beliefs*, das sind solche, die Hume schlicht *belief* nennt, (ii) vernunftwidrige, d.h. irrationale *beliefs* und (iii) nicht rational begründbare, aber keinesfalls irrationale *beliefs*, die *natural beliefs*. Beispiele hierfür sind:
(ad i) Ich bin der festen Meinung, ich glaube, im Sinne des *common life* ich weiß, dass morgen die Sonne wieder aufgehen wird, dass ich soeben gefrühstückt habe, dass Wasser auch Sauerstoff enthält, usw.
(ad ii) Ich bin der festen Überzeugung, dass morgen die Marsmänner die Erde besetzen werden, dass mehrere Einhörner heute Nacht in meinem Garten waren, dass die eine oder andere Verschwörungstheorie richtig ist.
(ad iii) Ich bin der festen Meinung, weiß, glaube im Sinne Humes, dass die Welt existiert, dass ich existiere, dass es Kausalität gibt.
Da der *belief* ein durch Gewohnheit entstehendes Gefühl ist, ist er auch gleichzeitig ein Wirklichkeitsbewusstsein. Aber er ist kein Wirklichkeitsgarant, denn er verbindet sich nicht nur mit wahren Ideen, sondern auch mit falschen.[324] Daher führen auch die irrationalen oder vernunftwidrigen *beliefs* zu einem tatsächlichen Wirklichkeitsbewusstsein im Menschen. Dies hat zu folgenden Fragen geführt:
Problem A: Wenn Glaube ein Gefühl ist, dann entsteht es unabhängig davon, ob es vernünftig ist oder nicht. Wie können vernünftige Überzeugungen von unvernünftigen unterschieden werden?

---

[322] Zum Folgenden: Kemmerling, Andreas, ebd., 100 f.
[323] Ausführlich Goodnick, Elizabeth E., *Role of Naturalistic Explanation*, 66.
[324] Hierzu Pfeil, Hans, *Psychologismus*, 158.

Problem B: Wenn Glaube ein nicht beeinflussbares Gefühl ist, wie kann man Menschen mit irrationalem Glauben kritisieren? Wie kann man seine Überzeugungen oder die anderer mit Argumenten ändern?[325]
Das erste Problem ist leicht lösbar: Da *belief* immer auch rational ist, ist das Gefühl bei seinem (ersten) Auftreten zwar nicht von der Vernunft beherrschbar, bei längerem Nachdenken jedoch können rationale Argumente durchaus eine Änderung dieses Gefühls und damit auch des *belief* herbeiführen. Der *belief* wird zwar nicht von der Vernunft beherrscht, aber er ist ihr nicht in jeder Hinsicht unzugänglich.

> „But the finer sentiments of the mind, the operations of the understanding, the various agitations of the passions, though really in themselves distinct, easily escape us, when surveyed by reflection."[326]

Das zweite Problem ist größer, da rationale Argumente nicht immer den *belief* eines anderen Menschen verändern können. Dies ist aber ein Vorgang, den jeder in seinem Leben vielfach beobachten kann. Es sind eben nicht die Argumente, sondern das Gefühl des anderen, das bestimmend ist für dessen *belief*. Wenn die Mutter daran glaubt, dass ihr gesundes, volljähriges Kind am besten niemals zu Hause auszieht, da es sonst im Leben verloren wäre, dann kann dieser *belief* nicht allein rational widerlegt werden. Das ihrer Ansicht zugrundeliegende Gefühl muss sich im Laufe der Zeit erst verändern, bevor rationale Gründe, die für den Auszug des Kindes sprechen, wirken können. Man kann niemals auf Befehl oder willentlich glauben, denn wir sind nicht Herr unserer Gefühle.[327]

Wichtig für den *belief* ist schließlich seine Unterscheidung von der bloßen Fiktion.

> „An idea assented to feels different from a fictituous idea, that the fancy alone presents to us: And this different feeling I endeavour to explain by calling it a superior force, or vivacity, or solidity, or firmness, or steadyness."[328]

Entscheidend ist auch hier das Gefühl der Lebendigkeit.[329] Diese Unterscheidung liegt bereits derjenigen zwischen *impressions* und *ideas* zugrunde. Hume wählt also zur Unterscheidung zweier epistemologisch völlig unterschiedlich zu

---

[325] Ausführlich zu dieser Fragestellung Gaskin, J.C.A., *God, Hume and Natural Belief*, in: Philosophy 1974, 283; Flew, Antony, *Hume´s Philosophy of Belief*, 98.
[326] EHU VII.1.1.
[327] T. Appendix.2; ausführlicher: Gaskin, J.C.A., *God, Hume and Natural Belief*, 282.
[328] T I.3.7.7.
[329] Hierzu Seppaleinen, Tom & Coventry, Angela, *Hume´s Empiricist Inner Epistemology*, 41 f.

bewertender Vorgänge lediglich die Stärke der Wirkung des Gefühls auf den Geist des Menschen.[330]
Abschließend sei bemerkt: Mit dem *belief* ist das nicht-hintergehbare Prinzip des empirischen Verstandes erreicht. Der *belief*-Begriff ist somit die Endstation für skeptische Einwände.

> „Nature will always maintain her rights, and prevail in the end over any abstract reasoning whatsoever."[331]

III.3.2.2. Die *Stability Theory* - Grundlage des *Beliefs* in der *Science of Man*

Man könnte sagen, Hume hat uns mit seiner Skepsis die Sicherheit genommen. Mit dem *belief* gibt er sie uns zurück. Dieses würde allerdings die Zusammenhänge vereinfachen. Im *Advertisement* zum *Treatise* führt Hume aus, dass die „subjects of the understanding and passions" einen „compleat chain of reasoning by themselves" ausmachen. Hume hatte nicht zwei Projekte, sondern eins: Die *Science of Man*. Und daher betrachtet er von Anfang an beide Aspekte - die Vernunft und das Gefühl. Und beide sind daher nicht zufällig Bestandteil unserer *reflective passions*.[332]

Diese vereinigende Funktion des *belief* bei Hume hat unterschiedliche Interpretationen bei seinen Kommentatoren hervorgerufen.[333] Alle Interpretationsansätzen decken jeweils einen anderen Aspekt von Humes *belief*-Begriff ab.

(1) *Proper functions* Interpretationen
Hiernach spielt die Lebendigkeit des Gefühls für einen *belief* die entscheidende Rolle, Verbindungen zu anderen Ideen herzustellen, was bloßen Fiktionen nicht möglich sei. Jede Beeinflussung von anderen Wahrnehmungen und darauf aufbauenden Überzeugungen ist damit abhängig vom Vorliegen einer anderen

---

[330] Siehe auch T I.3.8.12. Garrett, Don, *Hume´s System of the Sciences*, 60 erklärt dies so, dass Hume Kausalitätserfahrung mit geringeren und stärkeren Überzeugungsgraden kennt.
[331] EHU V.1.2.
[332] Die Tatsache, dass jeder Mensch, also auch Hume, dies manchmal vergisst, ist Hume bewusst, wie die Passage in T I.4.7.9. beweist: „Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose, and cures me of this philosophical melancholy and delirium." Der Mensch neigt zur Überschätzung seines Vernunftanteils.
[333] Ausführlich zum Ganzen Goodnick, Elizabeth, *Role of Naturalistic Explanation,* 41 ff.

lebendigen Wahrnehmung oder anderen lebendigen Idee.[334] Diese Interpretation erscheint schlüssig, da eine bloße Fiktion, d.h. eine Idee ohne Lebendigkeit, eine Idee, an die man nicht glaubt, wohl kaum andere Ideen, die man glaubt, beeinflussen kann. Allenfalls kann eine solche Fiktion der Beginn eines Prozesses sein, der Zweifel an der anderen hervorruft, nicht jedoch neue Ideen oder übergeordnete Ideen erzeugen.

(2) Reliabilistische Interpretation und das *direction-of-fit-argument*
Nach der reliabilistischen Interpretation ist ein Glaube gerechtfertigt, wenn er sich auf einen psychologischen Mechanismus stützt, der verlässlich wahre Meinungen produziert. Wie oben bereits festgestellt ist der *belief* aber eben nicht Garant der wahren Meinung. Diese Interpretation passt somit nicht zu Humes *Belief*-Theorie. Gleiches gilt für das *direction-of-fit-argument*. Nach diesem Argument machen *beliefs* die Welt verständlich und sind wahr, wenn sie dies tun. Falsche *beliefs* tun das nicht.

(3) Das *determinacy-argument*
Nach diesem Argument ist das entscheidende Kriterium für Humes *Belief*-Verständnis dessen Einwirkung auf die Handlung des Menschen. Erst diese Funktion mache den *belief* zu dem, was er sei, dem zentralen Element in Humes Philosophie. Dies ist die These z.B. von Black.[335] Auch Baier sieht im Übergang vom Willen zur Handlung den entscheidenden Hume´schen Punkt. Black nennt diesen Ansatz das *determinacy argument* und entnimmt es Humes *Treatise*.[336] Das *determinacy argument* verlangt, dass das Gefühl auf einer Relation, hier der Kausalrelation beruht, die unveränderbar ist, aber gleichzeitig die Elemente der Relation verbindet.[337] Dieser Ansatz erklärt auch genauer, warum nach Hume Ähnlichkeit und Dauerhaftigkeit, die beiden anderen Assoziationsgesetze, nicht in der Lage sind, *belief* zu erzeugen. Das Argument zielt in die richtige Richtung. Dies tut auch und besser

[334] Ebd., 41 ff; Seppaleinen, Tom & Coventry, Angela, *Hume´s Empiricist inner Epistemology,* 51.
[335] Black, Tim, *Hume´s Epistemic Naturalism in the Treatise*, in: Hume Studies 2011, 211 ff.
[336] Ebd.
[337] Ebd., 219.

(4) die Stabilitätstheorie (*stability theory*)[338] von Loeb.[339]

MacNabb hatte 1951 die Stabilitätsthese im Gegensatz zur Interpretation des *Beliefs* als reines Gefühl durch Kemp Smith entwickelt.[340] Heute vertritt sie prominent Loeb. Die *stability theory* betont die psychische Sicherheit, die ein *belief* seinem Inhaber im (täglichen) Leben bietet. Wie auch Descartes seine Evidenz im Subjekt, d.h. psychologisch, absichert, tut Hume dies auch mit der Anbindung des *belief* an das Gefühl.[341] Die Stabilitätsinterpretation beschreibt die Verhinderung von Wirkungen möglicher skeptischer Zweifel, indem der Gefühlsanteil des *belief* die Richtung vorgibt. Stabilität ist im *belief* das Gefühl, das das intensive Reflektieren beendet. Einen *belief* haben heißt daher, Stabilität erzeugen.[342]

Zentral für die Vertreter der *stability theory* sind Humes Ausführungen in T I.3.9. Dort hebt er den gefestigten Status von Überlegungen heraus, die auf Kausalität beruhen.[343] Kausalität schafft gerechtfertigten *belief*, der nicht mehr reflektiert werden muss und stabil ist.[344]

Hume sieht die Ursache der Stabilität im *belief* selbst, da er den *belief* im Gegensatz zum reinen Eindruck oder auch der Phantasie wie folgt charakterisiert: „fast, firm, settled, solid, steady.“[345] Das Befestigen einer Meinung im *belief* ist deren zentrales Element. Daher sieht er viele *beliefs*, insbesondere die *natural beliefs*, auch als Disposition im Menschen, als Teil seiner Natur, denn „würde jede Idee unsere Handlungen beeinflussen wäre unsere psychische Verfassung nicht in gutem Zustand [..] Es gäbe keinen Moment des Friedens oder der Ruhe.”[346] *Belief* heißt (psychische) Stabilität, d.h. es gibt keine unstabilen *beliefs*.

---

[338] Auch hierbei handelt es sich lediglich um eine Interpretation Humes. Die Bezeichnung *theory* ist jedoch in der Literatur vorherrschend, so dass die Bezeichnung hier übernommen werden soll.

[339] Goodnick, Elizabeth, *Role of Naturalistic Explanation*, 46 ff. Loeb ist nicht der erste, der dieses Kriterium ins Gespräch brachte, aber er hat es jüngst und auch in prominentester Weise dargestellt.

[340] Hierzu Loeb, Louis E., *Reflection and the Stability of Belief*, 267.

[341] Ebd., *Introduction*, 14 und 4. Er betont, dass *beliefs* auch für Kinder und Tiere diese Funktion erfüllen.

[342] Ebd., 140 ff.

[343] T I.3.9.7.: „The relation of cause and effect has all the opposite advantages. The objects it presents are fixt and unalterable.” Hierzu*:* Loeb: ebd., 16.

[344] Ebd., 148.

[345] Ebd., 149 m.N.

[346] T I.3.10.2.

So kommt das Gegenteil der Stabilität - Unwohlbefinden - u.a. dann zustande, wenn der *belief* eines anderen unseren eigenen erschüttert.[347] Somit ist die Stabilität Maßstab der Rechtfertigung: Intensive Reflexion, die zu Zweifeln führt, destabilisiert.

Diese heute von Loeb vertretene Interpretation Humes tritt an mit dem Anspruch, die von Kemp Smith eingeführten Kriterien für eine *belief*-Bildung, die sich später insbesondere bei der Feststellung der *natural beliefs* als in der herrschenden Literaturmeinung dominierend herausstellen werden, zu verändern, d.h. besser Humes eigentlichen Intentionen anzupassen. Loeb diskutiert seine Interpretation erst bei der Frage, was *natural beliefs* ausmacht. Meiner Meinung nach betrifft die Stabilitätstheorie aber auch, wenn auch in geringerem Ausmaß, bereits den *belief* überhaupt. Dieser ist im Alltag wichtig, um den Zweifeln, die unsere Entscheidungen und Handlungen gerade auch dort ständig bedrohen, Paroli zu bieten. Denn wären unsere alltäglichen Überzeugungen allein rational, so würde jede stets in Gefahr sein, von Zweifeln gehemmt oder paralysiert zu werden. Daher bedarf es beim *belief* gerade auch der gefühlsmäßigen Zustimmung, die gegenüber dem rationalen Teil, der anfällig bleibt für Zweifel, schützend tätig ist, wenn sie eine gewisse Stärke oder Dauer erreicht. Denn je länger oder fester wir etwas glauben, umso weniger anfechtbar ist es. Somit ist die Stabilitätsthese auch im Bereich der *beliefs* anwendbar. Gleiches gilt für den Bereich der religiösen Überzeugungen (*faith*).
Loeb möchte insbesondere die von Kemp Smith entwickelten Kriterien der Bildung von *natural beliefs*, Unwiderstehlichkeit und Unvermeidbarkeit, durch das Kriterium der Stabilität ersetzen. Kemp Smiths Sicht sei eine negative, denn anhand seiner Theorie muss jeweils festgestellt werden, dass *beliefs* diese Kriterien eben nicht haben. Bei den *natural beliefs* hat dies zur Folge, dass ihre Zahl nach herrschender Auffassung auf drei eingeschränkt wird. Bei den *beliefs* führt eine graduelle Abschwächung der Kriterien dazu, dass eine Feststellung von deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein nicht fassbar ist. Nach Loebs Meinung hat Hume einen positiven Ansatz mit Rücksicht auf unsere Anlage, Unwohlsein zu vermeiden.[348] *Beliefs* sind immer dann richtig, wenn sie im Alltagsleben dazu dienen, Stabilität zu bringen – vorausgesetzt natürlich, sie können nicht durch rationale Argumente entkräftet werden. Nach Loebs Interpretation sind *beliefs* feste Dispositionen („steady dispositions“). Er glaubt,

[347] Ebd., 185.
[348] Loeb, Louis E., *Stability and Justification in Hume´s Treatise*, Oxford 2002, 22.

dass Festigkeit eine größere Rolle als Lebendigkeit in Humes Theorie von der Natur des *beliefs* spielt.[349] Begründet wird dies mit folgender Aussage Humes:

> „We may mingle, and unite, and separate, and confound, and vary our ideas in a hundred different ways; but ´till there appears some principle, which fixes one of these different situations, we have in reality no opinion."[350]

Ohne etwas zu fixieren, haben wir keine Meinung. Dies ist entscheidend für unsere Überzeugungsbildung. Konstanz ist entscheidend für die Überzeugung (*belief*).[351] Im Absatz *Of the Influence of Belief* kommt Hume ausdrücklich auf die stabilitätssichernde Funktion des *Belief* zurück:

> „Nature has, therefore, chosen a medium, and has neither bestow´d on every idea of good and evil the power of actuating the will, nor yet has entirely excluded them from this influence."[352]

Nach einer Interpretation sind diejenigen *beliefs* gerechtfertigt, die innerhalb der vom *belief* gegebenen Überzeugung dauerhaft vollständige Stabilität geben, nach einer zweiten bereits solche, die es in dem Grade tun, die der aktuellen Reflexion zugänglich sind.[353] Der zweiten Auslegung ist hier zu folgen, denn die erste Version würde dazu führen, dass *beliefs* nicht mehr revidierbar wären, was gerade nicht der Fall ist. Die erste Version ist später allerdings einschlägig bei den sog. *natural belief*s, die einer Reflexion und rationalen Argumenten dauerhaft verschlossen bleiben müssen.
Frederick F. Schmitt schließt sich dem Stabilitätsargument Loebs an, ist aber der Auffassung, dass es nicht „die ganze Geschichte sei".[354] Zweites Element für Hume bei der Bedeutung des *belief* sei die Vorausschau auf den Willen. Die meisten *beliefs* beinhalten Erwartungen für die Zukunft.[355] Der bessere Ansatz wäre, den Stabilitätsgedanken hinsichtlich seiner Funktion, Handlungen zu motivieren, auch zu nutzen, nicht seine rein psychologische Funktion.[356] Dieser Ansatz enthält auch Elemente des *determinacy*-Arguments. Schmitt hält Loebs Ansatz gleichwohl für den bisher besten bisher diskutierten.[357] Diesem Urteil

---

[349] Ebd., 65 f.
[350] T I.3.7.4.
[351] Loeb, Louis E., ebd., 68.
[352] T I.3.10.3.
[353] Ebd., 88.
[354] Ebd., 297-328.
[355] So, Schmitt, Frederik F., *Loeb on Stability and Justification in Hume´s Treatise,* in: Hume Studies 2004, 299.
[356] Ebd., 310.
[357] Ebd., 323.

möchte ich folgen. Die *stability theory* ermöglicht es *belief* und *natural belief*, sogar auch *faith*, mit derselben Funktion zu erklären, sie graduell dadurch abzustufen, dass erstere grds. noch der Reflexion und damit dem Zweifel zugänglich bleiben, während letztere gegen beides immun sind. Darüber hinaus ist der *belief* in der *Science of Man*, die psychologisch argumentiert, mit dieser Auslegung sehr gut in Einklang gebracht, denn die Psyche des Menschen hat ein starkes Bedürfnis nach Stabilität, d.h. Vermeidung von Unabsehbarem. Die *stability theory* ist nach hier vertretener Meinung die beste Interpretation von Humes *belief*-Begriff und daher auch derjenigen von Kemp Smith vorzuziehen.

III.3.3. Natürlicher Glaube (*Natural Belief)*

> „It seems evident, that men are carried, by a natural instinct or prepossession, to repose faith in their senses; and that, without any reasoning, or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist, though we and every sensible creature were absent or annihilated. Even the animal creation is governed by a like opinion, and preserve this belief of external objects, in all their thoughts, designs, and actions."[358]

Der natürliche Glaube (*natural belief*) ist Basis der *belief*-Theorie Humes und seiner gesamten Philosophie. Wegen dieser großen Bedeutung der *natural beliefs* möchte ich differenziert vorgehen und verschiedene Ebenen unterscheiden:
(1) Humes Originaltext in den Quellen,
(2) Kemp Smiths Interpretation,
(3) die Forschungsmeinungen im Anschluss an ihn.

(1) Der *natural belief* in den Texten Humes
Hume selbst hat den Begriff *natural belief* niemals selbst benutzt. Es ist Kemp Smith, der ihn erstmals benutzte, um Humes Grundprinzipien der Philosophie und der *Science of Man* zu benennen. Sedes materiae ist zunächst T I.4.2., *Of Scepticism with regard to the Senses*. Hier erklärt Hume die Ausgangslage des Skeptikers anhand des ersten Beispiels eines *natural belief*, nämlich unserer Auffassung der dauerhaften Existenz der äußeren Welt:

> „Thus, the sceptic [..] asserts, that he cannot defend his reason by reason; [..] We may well ask: What causes induce us to believe in the existence of body?"[359]

---

[358] EHU XII.7. Bezeichnenderweise spricht Hume hier, im Kapitel über Skepsis, von *faith*, obwohl er *belief* meint.
[359] T I.4.2.1.

Vernunft kann allein unsere *beliefs* nicht begründen. Anhand der Frage, wie dauerhafte und vom Geist unterschiedene Existenz begründet werden kann, fährt Hume - noch nicht von Descartes und Locke verbal distanziert - fort, dass „wir prüfen sollten, ob es die Sinne, die Vernunft oder die Einbildungskraft seien, die in uns die Meinung einer dauerhaften und von uns verschiedenen Welt hervorrufen."[360] Da die Sinne nur im Zeitraum ihrer Aktivierung verlässlich operieren, folgert Hume gut nachvollziehbar, dass sie „beyond the extent, in which they really operate" uns keine Garantie des Fortbestandes ihrer Beobachtung geben können. Auch der Vernunft gelingt dies nicht. Denn diese komme lediglich zu dem Schluss, „dass alles, was dem Geist erscheint, nichts als Perzeption ist, die unterbrochen wird und abhängig ist vom Geist." So kommt Hume zu der Überzeugung, dass es nur die menschliche Einbildungskraft sein kann, die die äußere Welt für uns dauerhaft sichert.[361] Dies ist kein Zufall, denn die Einbildungskraft als einer der Grundbausteine der *Science of Man* spielte bereits bei den *beliefs* die entscheidende Rolle. Kriterium für die Annahme einer externen Welt sei „eine bestimmte Kontinuität, die sie von den Eindrücken unterscheidet." Hinzu komme, „dass sie sogar trotz Veränderungen (Position und Qualität der Körper) eine Kohärenz bewahrt."[362] Kohärenz und Kontinuität, in uns bewirkt durch die Einbildungskraft, bewirken unsere Annahme einer dauerhaften Existenz der Dinge und damit der Außenwelt. Nach Beschreibung des Prozesses und Begründung der These bringt Hume dann noch eine Grundfunktion der menschlichen Natur als Mitspieler ins Feld, nämlich die Erinnerung (Gedächtnis), die allein es uns ermöglicht, vorangegangene sinnliche Beobachtungen der Einbildungskraft als Material ihrer Arbeit zur Verfügung zu stellen.[363] Ergänzend führt Hume nachvollziehbar aus, dass Zeit immer eine Folge darstellt, dies zu

---

[360] T I.4.2.2. Die folgenden Zitate sind: T I.4.2.11, 14.

[361] T I.4.2.14: „That opinion must be entirely owing to the Imagination." Selbstverständlich bedarf die Einbildungskraft, um tätig werden zu können, zuvor wiederholter sinnliche Wahrnehmungen. Wichtiger als diese ist für Hume aber die Einbildungskraft, denn wiederholte sinnliche Wahrnehmungen allein könnten uns nicht die Frage beantworten, ob diese Gegenstände auch außerhalb der Zeiträume, in denen wir sie wahrnehmen, existieren. Es wäre also nicht richtig, *natural beliefs* auf diese sinnlichen Wahrnehmungen zu reduzieren. Die entscheidende Begründungsfunktion, dass die Objekte unserer *natural beliefs* existieren, übernimmt für Hume jedenfalls unsere Einbildungskraft. Und diese ist bei *natural beliefs* so stark, dass sie für uns unwiderstehlich ist.

[362] T. I.4.2.18 f.

[363] T I.4.2.22. In T I.4.2.23. versichert sich Hume eines zweiten Beweisganges, der hier - weil nicht notwendig - nicht berücksichtigt werden soll.

einer Fiktion der Einbildungskraft werde und ohne Ausnahme in uns wirke.[364] Dann schließt Hume in Bezug auf unsere Wahrnehmung der äußeren Welt:

> „There is a great difference betwixt such opinions as we form after a calm and profound reflection, and such as we embrace by a kind of instinct or natural impulse. That opinion has taken such a deep root in the imagination, that ´tis impossible ever to eradicate it [..].“[365]

Diese beiden Anmerkungen geben zwei Kennzeichen für *natural beliefs* vor, die, soweit ersichtlich, heute in der Kommentarliteratur unbestritten sind: Universalität und Unwiderstehlichkeit bzw. Unvermeidbarkeit unserer Gefühle in Bezug auf das zu bezeichnende Grundprinzip unseres Denkens.[366] In der Hume-Forschung sind drei Prinzipien dieser Art unbestritten: Das Ich, die externe Welt und die Kausalität. Alle drei sind - im Anschluss an seine Definitionsversuche des *belief* und damit mit dem *belief* in sachlichem Zusammenhang - Thema im Appendix des *Treatise*.[367] Hieraus ist meines Erachtens erkennbar, dass Hume die *natural beliefs* nicht nur der Einbildungskraft, sondern auch einem Gefühl in uns zuordnet - ebenso wie er es beim *belief* tat.[368] Diese Rolle des Gefühls erkannte in Deutschland, weitgehend unbeachtet in der Hume-Kommentierung, noch vor Kemp Smith, Windelband 1891 in seiner Geschichte der Philosophie:

> „Den Ideenassociationen [..] wohnt zwar weder intuitive noch demonstrative Gewissheit bei, stattdessen aber eine gefühlsmäßige Überzeugungskraft, ein natürlicher Glaube (belief), der, von allen theoretischen Überlegungen unbeirrt, sich im praktischen Verhalten [..] völlig genügt.“[369]

Die Objekte des *natural belief* sind für Hume unbezweifelbar existent. In einem Brief an Steward aus Februar 1754 schreibt Hume: „Aber erlauben Sie mir Ihnen mitzuteilen, dass ich nie eine so absurde These vertreten habe wie die, dass etwas ohne Grund entstehen könne.“[370] Diese Aussage widerlegt, dass der skeptische Hume jemals so weit ging, alles zu bezweifeln, wie es viele Zeitgenossen

---

[364] T I.4.2.27.

[365] T I.4.2.49.

[366] Diese Kriterien zur Bejahung von *natural beliefs* gibt es seit Kemp Smith, vgl. hierzu Goodnick, Elizabeth, *Role of Naturalistic Explanation*, 29 f.

[367] Appendix.10 ff.

[368] McCormick, Miriam, *Hume on Natural Belief and Original Principles*, in: Hume Studies 1993, 104, folgert daher zu Recht, dass Hume das Subordinationsprinzip auch innerhalb seiner *natural beliefs* zur Anwendung kommen lässt.

[369] Windelband, Wilhelm, *Geschichte der Philosophie,* 399.

[370] LH 187.

annahmen.[371] Es wäre merkwürdig, warum Hume eine so klare Aussage tätigte, wenn er Kausalität als objektive Existenz bestreiten wollte.[372]

(2) Der *natural belief* in den Worten Norman Kemp Smiths[373]

Die Existenzbehauptung der physikalischen Welt kann nach Hume weder über Evidenz - wie Descartes behauptet - noch über Wahrscheinlichkeiten begründet werden.[374] Dies führt nach Kemp Smith dazu, dass weder rationalistische Philosophie noch unser Alltagsverständnis (*common sense*) in der Lage sind, dieselbe rational zu begründen. Mit dieser Erkenntnis, so Kemp Smith, entwickelte Hume eine völlig neue, bis dahin niemals genutzte Konstruktion: Er nimmt als Ausgangspunkt aller Wissenschaft die psychische Struktur des Menschen, beherrscht von Einbildungskraft und Gefühlen.[375] Das Gefühl, und nicht die Urteile des Verstandes, ist entscheidend für die Frage, ob es die Welt gibt. Gleiches gilt für die Fragen, ob es uns gibt oder ob Ereignisse kausal verknüpft werden.[376] Begleitet wird das Gefühl, wie Hume selbst ausführlich darstellt (s.o. unter 1), durch die Einbildungskraft.[377] Dies habe, so Kemp Smith, einen entscheidenden Vorteil für unser Leben: Was nicht auf Wissen beruht, kann auch nicht durch Zweifel angegriffen werden.[378] Der *natural belief*, obwohl gerade nicht durch Vernunft bewirkt, spiele auch in der durch Vernunft geprägten Erkenntnislehre eine zentrale Rolle und erzeuge dadurch in uns das Gefühl, dass er von uns gewusst wird.[379]

(3) *Natural beliefs* in den Kommentierungen nach Kemp Smith

Die auf Kemp Smith folgenden Kommentierungen haben dessen Ausführungen

---

[371] Sparshot, F.E., In *Defense of Kemp Smith*, in: Hume Studies 1975, 6: „Scepticism is not directed against everyday beliefs but against arguments. What Hume could mean, and what Kemp Smith took him to mean, is that our experience causes us to regard the principle as necessary. “

[372] Hierzu Craig, Edward, *Hume´s Letter to Steward*, in: Hume Studies 1975, 70.

[373] Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 449 ff.

[374] Ebd., 452.

[375] Kemp Smith, Norman, *Credibility*, 102. Hume, so Kemp Smith stützt dies dadurch, dass er Kinder, (geistig) Schwache und sehr einfache Menschen als Beispiel nimmt, um die Rolle der Gefühle in der Existenzfrage gegenüber der Vernunft stark zu machen, Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 453.

[376] Ebd., 490 ff.

[377] Ebd., 493.

[378] Kemp Smith, Norman, *Credibility*, 114; so auch Garrett, Aaron, *Introduction*, xxxiii.

[379] Ebd., 125.

zu den *natural beliefs* übernommen und ergänzt. Allgemein übereinstimmend, soweit ersichtlich, gilt für *natural beliefs*: [380]

(a) Es gibt *natural beliefs* in der Philosophie Humes und diese sind *per definitionem* nicht rational.

(b) Es mag zwar sein, dass der *natural belief*-Mechanismus ein psychologischer ist, aber der *natural belief* löst in gewisser Weise bei Hume den Substanzbegriff ab.[381] *Natural beliefs* haben dessen Funktion übernommen und dienen als Fundamente oder Ankerpunkte in der menschlichen Natur, damit diese die Welt ganzheitlich aufnehmen kann.[382]

Moniert wird in diesem Zusammenhang, dass *natural beliefs* eine Idee ohne Eindrücke wären und somit gegen die Copy-These verstießen.[383] Gerade das antimetaphysisch ausgerichtete *Copy Principle* wolle Ideen ohne Beobachtung aus der Philosophie als inhaltsleer ausschließen. Diese Kritik ist falsch, denn alle *natural beliefs*, die Hume anführt (Selbst, Welt und Kausalität) beruhen auf Eindrücken, lediglich die Zeitkomponente, nämlich das Fortbestehen z.B. der Dinge, auch wenn ich sie nicht beobachte, wird durch die Einbildungskraft und das Gedächtnis hinzugefügt. Allein die ständige Wiederholung unserer sinnlichen Wahrnehmung genügt zur Erklärung der *natural beliefs* nämlich nicht, denn ich nehme z.B. an, dass die Welt auch vor meiner Geburt bestand, ein Zeitraum in dem ich sinnlich nichts wahrnehmen konnte.[384] Das *Copy Principle* verbietet nicht, dass das gelieferte Datenmaterial von der Einbildungskraft ergänzt wird. Wenn ich jeweils einen Berg und Gold gesehen habe, so gingen meiner durch die Einbildungskraft hervorgerufenen Idee eines goldenen Berges durchaus Eindrücke voraus und das *Copy Principle* ist gewahrt. Mit anderen Worten:

---

[380] Sehr ausführliche Darstellungen bei Tweyman, Stanley, *Scepticism and Belief*, 10 ff, und *Essays in the Philosophy of David Hume*, Delmar/New York 1996, 75 ff; Logan, Beryl, *Religion without Talking*, 71, und McCormick, Miriam, *Hume on Natural Belief*, 103.

[381] So Goodnick, Elizabeth, *Role of Naturalistic Explanation*, 10. Er folgt aus der Einbildungskraft, vgl. Pfeil, Hans, *Psychologismus,* 122 ff.

[382] Kemp Smith, Norman, *Credibility*, 125.

[383] So, Richman, Kenneth E., *Empiricism, Natural Belief and the New Hume*, in: History of Philosophy Quarterly 1995, 425.

[384] Gleiches gilt auch für die Kausalität und für die hier als vierten *Natural Belief* angenommene Ordnung im Kosmos. Lediglich das Ich / Selbst fällt auf den ersten Blick aus der Reihe, da hier die Einbildungskraft nicht die zeitliche Komponente, sondern die einheitliche Struktur schafft, die nicht aus permanenten sinnlichen Eindrücken heraus entsteht. Aber auch hier gilt: Das Ich besteht auch, wenn ich schlafe. Auch hier helfen keine sinnlichen Wahrnehmungen, wohl aber unsere Einbildungskraft.

Natural beliefs führen zu einer Idee, die zwar von Eindrücken lebt, deren Inhalt aber auch auf einer Fiktion der Kontinuität und Koheränz beruht, die die Einbildungskraft produziert hat, um die Fähigkeit des Geistes zu vervollständigen, zu vereinen, was in Wahrheit nur unvollständig erfasst werden kann.[385] Es ist die Aufgabe der *natural beliefs* stabile Ankerpunkte im Menschen zu schaffen, die dieser benötigt, um die Welt ohne unüberwindliche Skepsis überhaupt entdecken zu können.[386] Die Annahme dieser Ankerpunkte ist für den reifen Hume bereits so selbstverständlich, dass er in der *Enquiry* keinen Versuch mehr unternimmt, sie zu begründen,[387] anders als im *Treatise*, wo er 23 Seiten diesem Thema widmete, um es der Einbildungskraft zuzuführen.[388]

(c) Es gibt, wie oben mehrfach dargestellt, mindestens drei *natural beliefs*, nämlich der Glaube in die Existenz der äußeren Welt, die Kausalität und das Selbst.

(d) Auf der Grundlage von Kemp Smiths Ausführungen gibt es Übereinstimmung bei der Bestimmung der Kriterien, die ein *belief* erfüllen muss, um *natural belief* zu sein:
1. Ein *belief* kann nur dann als *natural belief* bezeichnet werden, wenn er vollständig in Begriffen von Perzeptionen, Impressionen und Ideen analysiert werden kann.
2. Weil ein *natural belief* unsere (mögliche) Erfahrung übersteigt, ist er stets fiktiv.
3. Wir können niemals die Entstehung des putativ geglaubten Objekts kennen.
4. Alles, was wir natürlich glauben, kann genauso gut nicht existieren wie existieren.
5. Der *natural belief* ist unvermeidlich und universell, für alle Menschen und Zeiten, gültig.
6. Ein *natural belief* ist immer von zu großer Wichtigkeit für unser Leben als dass wir ihn unserem Verstand in Form von Überlegungen und Spekulation anvertrauen könnten. Wir sollten es der Natur überlassen, die Frage für uns zu entscheiden, mit blindem Instinkt und Gewohnheit.[389] Nach hier vertretener Auffassung ist diese Aussage Ausfluss der oben dargestellten, auch hier geltenden Interpretation Humes im Sinne der *stability theory*.

---

[385] So, Logan, Beryl, *A Religion without Talking,* 80.
[386] So ist auch Tweyman, Stanley, *Scepticism and Belief*, 17 f, zu verstehen.
[387] Einschlägig hier EHU XII.1.7.
[388] So zu Recht Noxon, James, *Hume´s Philosophical Development*, 162.
[389] So, Laird, John, *Hume´s Philosophy*, 175.

Das Feld, auf dem in der Hume-Forschung seit 1960 heftig gestritten wird, ist das religiöse. Gibt es *natural beliefs* oder wenigstens einen *natural belief*, der in der Religion unsere menschliche Natur repräsentiert, universal und unvermeidlich ist?

III.4. Das Gefühl in Humes Religionsphilosophie

Religion ist nicht rational. Dies ist das Ergebnis von Humes Religionskritik in den *Dialogues* (vgl. Kapitel II). Deshalb kommt Religion grundsätzlich für die Annahme von *natural beliefs* in Betracht. Die Kriterien 1. bis 4. des „Anforderungskatalogs" sind erfüllt. Das Vorliegen der Kriterien 5. (Unvermeidbarkeit; Universalität) und 6. (Wichtigkeit) ist umstritten.

Vorab ist hier klarzustellen, dass immer dann, wenn im Folgenden von Gefühlen die Rede ist, die indirekten, d.h. auch rationalen (kognitiven) Gefühle, *reflective passions*, gemeint sind. Nur von ihnen spricht Hume, wenn er über Religion redet, denn er weiß, dass Religion immer auch mit unserer Ratio zu tun hat. Wichtig ist für ihn aber, dass es nicht die Ratio ist, mit der unser Nachdenken über Religion beginnt, sondern das Gefühl. Dies ist beim Offenbarungsglauben auch der Fall, denn dieser setzt, wie in II.1.3 ausführlich dargelegt, den Glauben an den offenbarenden Gott voraus, bevor die offenbarten Texte von den Gläubigen mit ihrer Ratio erfasst werden können.

Religion entspringt eben diesen reflektierenden Gefühlen in uns. Dies ist das Ergebnis der *Natural History of Religion* (vgl. III.4.1. der Arbeit). Dort soll untersucht werden, inwieweit religiöse Gefühle für Hume der Natur des Menschen entspringen.[390] Die Einordnung des Ergebnisses findet in III.4.2.1. dieser Arbeit statt, bevor dann die Frage zu beantworten ist, ob Gott (III.4.2.2. der Arbeit) oder lediglich die erkennbare Ordnung des Kosmos (III.4.2.3. der Arbeit) ein *natural belief* für Hume ist. Abschließend (III.4.2.4. der Arbeit) stellt sich dann die Frage, wie der Theismus von Hume in das dort gefundene Ergebnis integriert wird.

[390] Religiöse Gefühle im hier verstandenen Sinne sind allgemeine Gefühle, die sich mit einem religiösen Gegenstand beschäftigen. Das allgemeine Gefühl (Angst oder Hoffnung) ist immer dann religiöses Gefühl, wenn es in Bezug gesetzt wird zu Gott.

III.4.1. Die *Natural History of Religion*: Ursprünge von Religion in Gefühl und Gewohnheit

III.4.1.1. Das Gefühl als Kern der Religion

(1) Religion als im Individuum und in der Gesellschaft generell anzutreffendes Gefühl

Wie bereits oben (II.1.1.2.) ausgeführt, ist die *Natural History of Religion* eine Mischung aus philosophischer und psychologischer Analyse der Grundlage von Religion in der Natur des Menschen, die im Titel und auch vom Aufbau her vorgibt, auch die Geschichte der Religion zu behandeln. Da letzteres ohne wissenschaftlich nutzbares Datenmaterial kaum möglich ist, möchte ich die *Natural History* hier so betrachten, wie sie von Hume auch gemeint ist: Als Psychologie der Religion im Individuum und in der menschlichen Gesellschaft. Hume bezieht sich durchgehend auf die menschliche Natur, wenn er auf die Quellen der Religion zu sprechen kommt.[391] Dabei ist es für ihn klar, dass aktuelle Sinnesempfindungen stärker und stabiler sind als der religiöse Glaube.[392] Dem ist zu folgen, da Hume diesen nicht aus einem *original instinct* herleitet, sondern zu den *secondary principles* zählt.[393] Weiterhin ist damit gesagt, dass religiöse Gefühle immer stimuliert werden durch allgemeine Gefühle, Hoffnung, Dankbarkeit, Angst und andere, wobei die Angst dominiert, denn „the primary religion of mankind arises chiefly from an anxious fear of future events.“[394]

Bei seiner Analyse religiöser Gefühle stützt sich Hume auf namhafte Vorgänger bis in die Antike hinein. Bereits in *de rerum natura* führte Lukrez menschliche Religiosität auf psychische Dispositionen zurück. Die Überzeugung, Furcht habe die Götter erschaffen, wurde zu einem gängigen Topos, den auch Spinoza aufgriff. [395] Er behandelte den Aberglauben, nicht die Religion insgesamt, die er weiter rein rationalistisch verstand.
Unter Beobachtung präsenter religiöser Praktiken und Verhaltensweisen, aber auch der gängigen Meinungen zu diesem Thema, möchte Hume in der *Natural History* verallgemeinern, d.h. im Rahmen seiner *Science of Man* als allgemeingültig ansehen. Diese Annahme ist aber nur haltbar, wenn die Religion immer, d.h. zu allen Zeiten und an allen Orten, im menschlichen Gefühl verankert

[391] So Yandell, Keith E., *Hume´s Inexplicable Mystery*, 10.
[392] Ebd., 13.
[393] NHR Intro.1.
[394] NHR XIII.1.
[395] Hierzu Brose, Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume,* Bd.1, 307.

ist. Da Hume seine Universalitätsthese nicht empirisch nachweist, lässt er sich nur so deuten, dass er sie nach dem Muster empirischer Aussagen ohne faktische Möglichkeit einer induktiven Überprüfung versteht.[396] Eine in der menschlichen Natur (a priori) angelegte Universalität der Religion könnte bedingt sein entweder durch das Angeborensein religiöser Affekte und Vorstellungen etwa im Sinne eines Instinkts[397] oder durch eine (notwendige und unausweichliche) Neigung des Menschen zu religiösen Überzeugungen, die in seinen begrenzten Existenz- und Erkenntnisbedingungen begründet liegt. Als allgemeingültiger Satz gilt die Universalitätsthese jedenfalls für Hume nur dann, wenn sie dauerhaft wirksam ist, damit „in allen Zeiten, an allen Orten".

> „It is universally acknowledged, that there is a great uniformity among the actions of men, in all nations and ages, and that human nature remains still the same, in its principles and operations."[398]

Ist dies der Fall? Das Eingangskapitel der *Natural History* könnte Zweifel aufkommen lassen. Hier heißt es, dass der Glaube an unsichtbare, intelligente Kräfte in der Natur über alle Zeiten und Nationen anzutreffen ist, aber „er ist nicht so universell, als dass er keine Ausnahmen hätte." Weiterhin führt Hume im Anschluss aus, dass „einige Völker entdeckt wurden, die kein religiöses Gefühl besitzen."[399] Diese beiden Sätze in der Einleitung von Humes religionspsychologischem Hauptwerk sprächen dafür, dass religiöse Gefühle eben nicht universal im Menschen anzutreffen sind. Hume verträte somit zwar die Auffassung, dass religiöse Anschauungen immer auf Gefühlen beruhen, jedoch nicht bei jedem Menschen anzutreffen sind. Dies wäre eine unterhalb der Universalitätsthese anzusiedelnde Religionsbetrachtung durch Hume, ich nenne sie Generalitätsthese. In diesem Fall wäre Religion kein in der Natur des Menschen anzutreffendes allgemeingültiges Phänomen, obwohl viele Menschen sie besäßen. Und auf den ersten Blick erscheint dies plausibel, denn es gibt Menschen ohne religiöse Gefühle. Andererseits gibt es viele Belegstellen, in denen Hume religiöse Gefühle als universal darstellt. Es gebe im Menschen „eine universell anzutreffende Neigung, an unsichtbare, intelligente Mächte zu glauben, wenn nicht gar einen angeborenen Instinkt, mindestens allgemeinen

---

396 So Weber, Alexander, *David Hume und Edward Gibbon,* 67.

397 Dies wird meist verneint. Vgl. Kail, P.J.E., *Understanding Hume´s Natural Religion*, in: The Philosophical Quarterly 2007, 208 ff; Metz, Rudolf, *David Hume,* 330.

398 EHU VIII.1.7. Hume konkretisiert diese These noch an anderer Stelle, z.B. im *Essay of the Rise and Progress of the Arts and Science*, *Essays*, 111 ff.

399 NHR Intro.1.

Begleitumstand in der menschlichen Natur, der als Zeichen des Schöpfers angesehen werden kann, das er seiner Schöpfung mitgab.“[400] An anderer Stelle spricht er wiederum von einer „propensity in human nature, which leads into a system, that gives them some satisfaction.“[401] Es gibt weitere Belegstellen.[402] Wie sind diese scheinbaren Widersprüchlichkeiten aufzulösen?

Great uniformity ist die oben benannte Einschränkung Humes, die psychische Regelmäßigkeiten in der menschlichen Natur von Naturgesetzen in der Naturphilosophie unterscheiden. Die menschliche Natur ist, anders als die von Naturgesetzen regierte Natur, nicht ausnahmslos gleich.[403] Dies muss als Bestandteil dieser menschlichen Natur auch für religiöse Instinkte oder Neigungen gelten. Ich denke, dass im Sinne Humes die Universalitätsthese dann bereits mit *great uniformity*, also mit Ausnahmen, zu bejahen ist, wenn in der Mehrheit der Menschen religiöse Gefühle vorgefunden wurden und werden. Diese Gefühle wurzeln letztendlich in unserer Endlichkeit, also Unvollkommenheit, in unserer Geworfenheit in eine oftmals feindliche Welt und in unseren Hoffnungen auf Glückseligkeit. Sie sind nach Hume größtenteils auf Furcht, aber auch auf Hoffnung und Dankbarkeit zurückzuführen. Diese Gefühle, ausgelöst von den genannten Bedingungen des endlichen Wesens, werden nach Humes Auffassung, die heute von jedem nachvollzogen werden kann, in den allermeisten Menschen wirksam, mehr oder weniger, aber in vielen Lebenssituationen gut erkennbar. Dies ist mehr als eine bloße Generalitätsthese. Und genauso, wie der Überlebenstrieb in der Natur des Menschen liegt, obwohl es Selbsttötungen gibt, liegen die religiösen Gefühle in der Natur des Menschen mit *great uniformity*, nicht mit *total or absolute uniformity*. Hierfür gibt es, wie gezeigt, viele Belegstellen in Humes religionsphilosophischem Hauptwerk, und dies wird überwiegend nicht streitig gestellt.[404] Sein Brief an William Mure of Caldwell vom 30.6.1743 spricht nicht gegen diese Ansicht, denn dort verneint er lediglich, dass Gott direktes Objekt eines Gefühls sein kann.

---

[400] NHR XV.5.

[401] NHR III.1.

[402] NHR II.4.; III.1.; III.2.; III.4.

[403] Insoweit ist Lüthe, Rudolf, *David Hume*, 119 f, einschränkend zu verstehen, der die Erwartungen des Historikers, hier Religionshistorikers, mit denen des Naturforschers vergleicht.

[404] Vgl. ausführlich Weber, Alexander, *David Hume und Edward Gibbon*, 55 ff; Bell, Martin, *The Natural History of Religion*, 396; Yandell, Keith E., *Hume´s Inexplicable Mystery*, 15.

> „I assert he is not the natural Object of any Passion and Affection. He is not Object either of the Senses or Imagination, & very little of the Understanding, without which it is impossible to excite any Affection."[405]

Hume will in diesem Brief keineswegs (angeborene) Dispositionen und Gefühle betreffend Gott und das Göttliche in der Natur verneinen, sondern er betont die von ihm immer wieder vorgetragene These, dass es keine spezifischen religiösen Gefühle gäbe. Ein Gottesgefühl hätte nur ein mögliches Ziel. Andere Gefühle, z.B. Furcht und Hoffnung, haben mehrere Ziele.[406] Die Leidenschaften, die das Motiv zur Religion bilden, sind also keine spezifisch religiösen Antriebe. Ein religiöser Sinn existiert genauso wenig wie ein moralischer. Religiöse Bedürfnisse entstehen als Begleiterscheinungen anderer, gewöhnlicher Affekte. Dass er die von ihm angenommene Universalitätsthese hinsichtlich der Religion genau in diesem (eingeschränkten) Sinne versteht, spricht er direkt zu Beginn seiner *Natural History* auch klar und deutlich aus.

Reicht dies aus, um Religion als Bestandteil der menschlichen Natur anzusehen? Nach Yandell ist des Weiteren erforderlich, dass die Menschen regelmäßig auch ein religiöses System schaffen müssen, dass die menschlichen Bedürfnisse befriedigt.[407] Denn die Natur des Menschen verwirklicht sich immer auch in der menschlichen Gemeinschaft. Religiöse Gefühle müssten also in welcher Form auch immer regelmäßig (*great uniformity*) in menschlichen Gesellschaften erkennbar werden. Dem ist zuzustimmen. Soziologen beziehen die Universalität der Religion in der Regel auf Gesamtgesellschaften und Kulturen. Man nimmt an, dass ein Strukturmerkmal jeder Gesellschaft irgendeine Form von Religion (oder Ersatzreligion) sei.

Drei Voraussetzungen für die Möglichkeit eines solchen Nachweises werden diskutiert:[408]
(a) Menschliche Gesellschaft muss zunächst durch allgemein philosophisches *Reasoning into Moral Subjects* (siehe Titel des *Treatise*) beschreibbar sein. Hume bejaht dies. In seinem Kapitel VIII (*Of Liberty and Necessity*) in der *Enquiry concerning Human Understanding* beschäftigt sich Hume sehr ausführlich mit der Frage, ob die Menschheit geistes-wissenschaftlich allgemein betrachtet werden kann oder nicht, und er führt dort aus, „wie treffend natürliche und moralische

---

[405] NLH 13.
[406] So, Weber-Guskar, Eva, *Religious Emotions as Experiences of Transcendency*, in: *Theologie der Gefühle*, hgg.v. Barth, Roderich / Zarnow, Christopher, Berlin/Boston 2015, 52.
[407] Yandell, Keith E., *Hume´s Inexplicable Mystery*, 116.
[408] Siehe hierzu Bell, Martin, *The Natural History of Religion*, 391.

Evidenz zusammenpasst, sind sie doch derselben Natur und abgeleitet aus denselben Prinzipien."[409]
(b) Die Struktur der sozialen Praktiken und Institutionen muss in allen Gesellschaften eher auf dem kollektiven Verhalten als auf dem Einzelner beruhen.[410] Auch dies ist Humes Auffassung, denn nur die Betrachtung der Gesellschaft ist wissenschaftlich relevant und für ihn auch möglich, denn nur „was in großer Zahl entsteht kann als aus vorhersehbaren und bekannten Ursachen entstanden angesehen werden." Die Betrachtung nur des Individuums sei „dem Zufall zuzuschreiben, mithin aus geheimen und unbekannten Ursachen."[411]
(c) Unterschiede zwischen den Gesellschaften müssen mehr auf Unterschieden der Lebensumstände als auf solchen der menschlichen Natur beruhen.[412] Hier stimmt Hume den zu seinen Zeiten gängigen Vorstellungen innerhalb der *Science of Man* zu.[413]

Hume nimmt an, dass menschliche Gesellschaften, nicht alle Individuen (s.o.), von Anfang an religiöse Systeme errichteten. „Von ihren groben Anfängen bis zum Zustand größerer Perfektion" gab es eine (polytheistische) „Religion der Menschheit."[414] Menschliche Gesellschaften waren nach Hume von Anfang an universell religiös.[415] Dem ist zuzustimmen unter der Einschränkung der *great uniformity*, um Hume nicht bekannte, moderne Gesellschaften, die vorgeben, areligiös zu sein, nicht als Gegenargument zuzulassen.[416] Religion ist somit nach Hume individuell in den Menschen, aber auch in ihren Gesellschaften Bestandteil der menschlichen Natur. Zwar beschäftigt sich Hume auch mit dem Individuum. Aber die Aufgabe der historischen Forschung ist die Rückführung der Vielzahl geschichtlicher Ereignisse auf eine möglichst begrenzte Anzahl einfacher Motive. In dieser Aufgabenstellung ist sie der Naturwissenschaft analog. Die überindividuelle Ausrichtung seiner *Science of Man* ist auch der Grund, warum

---

[409] EHU VIII.1.19.
[410] So Yandell, Keith E., *Hume´s Inexplicable Mystery*, 121.
[411] *Essays*, 112.
[412] Zum Ganzen Bell, Martin, *The Natural History of Religion*, 391.
[413] Logan, John, *Elements of the Philosophy of History*, Edinburgh 1781, 16: „Man is one animal; and where the same situations occur, human nature is the same."
[414] NHR Intro.3.
[415] NHR Intro.4. Weiter dort: „The north, the south, the east, the west, give their unanimous testimony to the same fact. What can be opposed to so full an evidence?"
[416] Wobei aus meiner Sicht solche Gesellschaften zumindest Religionsersatz anbieten, um eben diese Gefühle in der Natur des Menschen zu befriedigen.

Hume niemals auf religiöse Lehrer oder Propheten eingeht.[417] So erwähnt er in keinem seiner philosophischen Werke Jesus auch nur ein einziges Mal.

Zwischenergebnis ist:

(i) Es gibt in der menschlichen Natur verankerte Dispositionen, Gott oder Götter oder unsichtbare Mächte in der Natur anzunehmen.
(ii) Es gibt kein spezifisch religiöses Gefühl der Menschheit.
(iii) Es sind die allgemeinen Gefühle, die auf der Grundlage der psychischen Dispositionen im Menschen sich in der weit überwiegenden Zahl aller menschlichen Kulturen - und darauf aufbauend auch der Individuen - religiös bemerkbar machen. Aber auch der vorprägende Einfluss der Erziehung wurde bereits von Bayle beschrieben und von Hume vorausgesetzt.[418] Religiöse Gefühle müssen immer vor dem sozialen Hintergrund des Menschen gesehen werden. Dies verdeutlicht auch eine wichtige Stelle in den *Dialogues concerning Natural Religion* betreffend die religiöse Erziehung der Kinder, hier des Pamphilus.[419]

Wichtig erscheint es, an dieser Stelle nochmals zu betonen, dass Religion nicht Gefühl ist, sondern vom Gefühl getragener Glaube. Wie bereits oben (siehe Seite 135 oben) ausdrücklich festgestellt, sind die Gefühle, die der *belief*-Familie zugrunde liegen, zum einen immer auch rational. Dies bezieht sich auch auf *faith*. Und da zum anderen die religiösen Sachverhalte für uns nicht rational überprüfbar sind, wie beim *belief* und teilweise beim *natural belief*, bedarf dieses Gefühl, dass sich auf religiöse Sachverhalte bezieht, eben des Glaubens, *faith*, der nicht weiß, obwohl er in gewissen Punkten räsonniert.

Hat Hume so die Religion in unseren Gefühlen festgemacht, kommt als nächstes die Einbildungskraft ins Spiel, die auf der Grundlage dieser Gefühle religiös bedingte Thesen und Observanzen in den Religionen hervorruft.[420] Letztere haben die hauptsächliche, vielleicht sogar ausschließliche Aufgabe, die menschliche Psyche zu stabilisieren. Unbeschadet der von Hume anerkannten unterschiedlichen Wege der einzelnen Religionen in der konkreten Ausgestaltung macht Hume einige Prinzipien aus, die aus seiner Sicht ebenso allgemeingültig sind wie die These einer allgemein bestehenden psychischen Neigung, Religionen

[417] So, Bell, Martin, *The Natural History of Religion*, 392.
[418] Hierzu Jones, Peter, *Hume´s Sentiments*, 89.
[419] DNR I.2.
[420] Gut dargestellt bei Weber, Alexander, *David Hume und Edward Gibbon,* 52.

gesellschaftlich und individuell auf der Basis von Gefühlen zu verankern. Das erste lautet:

(2) Der Polytheismus ist die ursprüngliche Religionsform der Menschheit.

Auch diese These wird nicht empirisch belegt und kann es auch nicht werden.[421] Auf der Grundlage seiner allgemeinen These der *Science of Man*, dass die menschliche Natur grundsätzlich immer gleichbleibe, vermutet Hume, was Polytheismus immer bedeutet haben muss.[422] Er zerstört mit der Polytheismus-These - bewusst und gewollt - die Grundlage der natürlichen Religion der Kirche ebenso wie die der Deisten. Er ist allerdings nicht der erste gewesen, der den Polytheismus als Urreligion der Menschheit postulierte. Vor ihm tat das schon Lord Bolingbroke.[423] Wie kommt Hume zu seiner These?
Nach Hume sind es Naturerfahrungen - Stürme, Trockenzeiten, Überschwemmungen, Todesfälle usw. - die unsere psychische Disposition, religiös zu denken, konkretisierten. Diese führten dazu, dass die Menschen Polytheisten wurden. Religion sei nicht dadurch entstanden, dass Menschen mittels der Anschauung der Natur zum Glauben gekommen seien, „but from a concern with regard to the events of life, and from the incessant hopes and fears, which actuate the human mind."[424] Dem Polytheismus liege eine Neigung zugrunde, die Objekte der Welt zu anthropomorphisieren. „We find human faces in the moon, armies in the clouds; and by a natural propensity, if not corrected by experience and reflection, ascribe malice or good-will to every thing, that hurts or pleases us."[425] Erfahrung und Überlegung, also Vernunft, kann diese Form der Anthropomorphisierung relativieren, nicht aber für die breite Masse des Volkes, die diesen Mechanismus eben nicht ausschalten kann.[426] Letzteres führte für Hume dazu, einen unvermeidlichen Hang der Menschen anzunehmen, Aberglauben in ihre Religion einzuführen.[427] Der Gedanke eines Schöpfers oder ersten Grundes tauchte im Polytheismus nicht auf, sondern erst im

---

[421] Yandell, Keith E. hält einen „Hauch Apriorismus" bei dieser These für gegeben, *Hume´s Inexplicable Mystery*, 34.
[422] Vgl. Bell, Martin, *The Natural History of Religion*, 396.
[423] Zitiert bei Kreimendahl, Lothar, *Greuel*, 63, FN 68: „I do not believe mankind discerned the unity of God in the first dawnings of knowledge."
[424] NHR II.4.
[425] NHR III.2.
[426] Nicht gemeint ist die später zu behandelnde Anthropomorphisierung, die zu einem Theismus führt - losgelöst von konkreten religiösen Ausgestaltungen desselben, die eben hier angesprochen sind.
[427] NHR III.3.

Monotheismus.[428] Mit diesem beschäftigte Hume sich in Kapitel VI der *Natural History*. Er entstand für ihn zunächst aus der besonderen Verehrung des höchsten Gottes. Da der Übergang vom Polytheismus zum Theismus kein Ausdruck einer gewachsenen Rationalität ist, sondern immer auf irrationalen Prinzipien beruht, kann sich der Theismus auch nicht für immer behaupten. Es gibt keine von rationalen Prinzipien gesteuerte progressive Entwicklung.[429] Auch der Theismus werde in der *popular religion* durch Irrationalität und Aberglaube geprägt.[430]

In Kapitel 8 der *Natural History* entwickelte Hume aus diesen Grundüberlegungen heraus die Oszillationsthese.[431] Diese erläutert, warum es in der Menschheitsgeschichte einen Wechsel zwischen beiden Religionsformen gibt.

> „It is remarkable, that the principles of religion have a kind of flux and reflux in the human mind, and that men have a natural tendency to rise from idolatry to theism, and to sink again from theism into idolatry."[432]

Hume stellt alsdann seine dritte These auf:

(3) Der Polytheismus ist toleranter als der Monotheismus.

Diese Feststellung ist es auch, die in Humes Werk seine kritische Sicht auf die christlichen Kirchen verstärkte.[433]

> „The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle of polytheists." [434]

In heidnischen Religionslehren - und dies setzt Hume als bewussten Kontrast zum Christentum - konnte die Philosophie nicht so leicht Fuß fassen. Dies mache die Religion, wie Kemp Smith Hume interpretierte, gelassener.[435] Eine weitere negative Auswirkung ist der Anspruch des Christentums, der nach Hume natürlichen, weil aus der menschlichen Natur folgenden Moral direkt entgegenzuwirken. Der Mensch müsse gegen seine Natur leben, denn sein

---

[428] NHR IV. 6.
[429] So Kreimendahl, Lothar, *Greuel*, 65.
[430] NHR VI.2.
[431] Hierzu Brose, Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume,* Bd.1, 312. Die Benennung stammt von Gotthard Victor Lechler.
[432] NHR VIII.1.
[433] Vgl. zu diesem Aspekt Livingstone, Donald, *Philosophical Melancholy,* 158; Kemp Smith, Norman, *Dialogues*, 13.
[434] NHR IX.3.
[435] Kemp Smith, Norman, *Dialogues*, 17.

natürliches Glücksstreben werde unterdrückt.[436] Die Vereinigung von Religion und Philosophie, die nur in monotheistischen Religionen gelinge, führt zur vierten These Humes:

(4) Natürliche Religion und theologische Metaphysik sind Verirrungen des menschlichen Verstandes.

Im Kleide der Vernunft ergreife die Theologie von der Philosophie Besitz. Beide scheiterten. Zunächst die Philosophie, denn „diese wird sich schnell von ihrem neuen Partner unterjocht vorfinden."[437] Dann auch die Religion. Diese vermeint mit der Vernunft etwas zu ergreifen, was allein dem Gefühl (*faith*) zukommt. Und: Es kommt zu einer Trennung der Volksreligion von der der philosophischen Religion.[438] Die von Hume häufig genutzte Einteilung der Menschen in zwei Klassen spielt daher ihre Rolle auch in der *Natural History of Religion.* Hume unterscheidet mit wechselnden Termini die Masse von den Philosophen.[439] Die Volksreligion schließlich hat einen schlechten Einfluss auf die Moral.[440]

Das Ergebnis der *Natural History of Religion* ist ein dreifaches:
(1) Die schädlichen Folgen von Religion werden hauptsächlich in den monotheistischen Religionen beobachtet. Dies ist starke Kirchenkritik.
(2) Hume legt mit seiner *Natural History of Religion* die Grundlagen für seine Psychologisierung der Religion. Er führt das auf dem Felde der Religion aus, was er bereits in der Erkenntnistheorie durch seine *belief*-Theorie begonnen hatte: Auch *faith*, unsere religiöse Überzeugung, ist gefühlsgebunden.[441] Damit entfällt jedoch in der Religion eine wichtige Funktion der Vernunft im herkömmlichen Sinne, nämlich die Sicherstellung einer Wahrheitserkenntnis. Anders als beim *belief* im alltäglichen Leben ist die Vernunft nicht in der Lage, *faith* zu korrigieren. Denn dann ginge sie *beyond experience*.
(3) Rituale, einzelne Glaubensbekenntnisse und religiöse Ereignisse sind für Humes Religionsverständnis ausschließlich psychologisch interessant, nicht aber philosophisch.

---

[436] So Kreimendahl, Lothar, *Einleitung NHR*, xxiii; Kemp Smith, Norman, *Dialogues,* 12.
[437] NHR XI.3.
[438] NHR XIII.5.
[439] Hierzu Kreimendahl, Lothar, *Greuel*, 69.
[440] NHR XIV.
[441] Zu Recht weist Costelloe, Timothy M., *Imagination,* 230 ff, darauf hin, dass es auch die Einbildungskraft ist, die im religiösen Bereich neben unseren Gefühlen eine wichtige Rolle spielt.

III.4.1.2. Hume als erster Religionspsychologe

(1) Hume als Religionspsychologe

Mit der *Natural History of Religion* wird Hume Gründungsvater der Religionspsychologie.[442] Seine deskriptive Religionspsychologie ist, im Gegensatz zur apologetisierenden Religionspsychologie, die klassische Sichtweise von außen auf die Religion.[443] Sie führt zwangsläufig zu einem Agnostizismus hinsichtlich der epistemologischen Wahrheit von Religion. Der Mensch kann epistemisch nichts über Gott erfahren. Ein Glaube (*faith*) bleibt unberührt. So formulierte bereits Protagoras:

> „Von den Göttern vermag ich nichts festzustellen, weder, dass es sie gibt, noch, dass es sie nicht gibt, noch, was für eine Gestalt sie haben. Denn vieles hindert ein Wissen hierüber: die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens."

Hume ist ein klassischer Agnostiker.[444]

Gleichlaufend zur Rezeptionsgeschichte Humes in Großbritannien dauerte es ca. 100 Jahre, bis die religionspsychologischen Aspekte Humes dort wieder wissenschaftlich aufgegriffen wurden. Eines der ersten Werke dieser Richtung veröffentlichte Richard Alliott mit seiner *Psychology and Theology: or, Psychology Applied to the Investigation of Questions Relating to Religion, Natural Theology and Revelation* (1855). In Deutschland wurde Humes psychologischer Ansatz in der Theologie (Schleiermacher) und in der Philosophie (Feuerbach) bereits früher und sehr wirkmächtig aufgegriffen. Die Religionspsychologie als empirische Wissenschaft wurde dann erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hauptsächlich in den USA und Deutschland etabliert. In einem Vortrag aus dem Jahre 1904 konnte Troeltsch schließlich diese Entwicklung treffend und prägnant zusammenfassen:

> „Die heutige Religionswissenschaft hält sich an dasjenige, was ohne Zweifel tatsächlich vorliegt und ein Gegenstand wirklicher Erfahrung ist, an das subjektive religiöse Bewusstsein selbst. Das Misstrauen gegen kirchliche und gegen rationalistische Dogmen hat im Denken der Gegenwart jede andere Behandlung unmöglich gemacht.

---

[442] So Wulff, David M., *Psychology of Religion,* New York 1991, 5 ff.

[443] Ebd., 6.

[444] Dies gilt im epistemologischen Sinn, was seine hier vertretene Gläubigkeit unberührt lässt. Zum Ganzen: Engel, Gerhard, *Vorüberlegungen zu einem neuen Agnostizismus,* in: Aufklärung und Kritik, 2010, 277-293.

> So ist es der Geist des Empirismus, der hier wie an anderen Punkten vollständig gesiegt hat. Der Empirismus auf diesem Gebiet bedeutet aber die psychologische Analyse.“[445]

Dieses Zitat könnte von Hume stammen. Die Psychologie wurde zum Einfallstor zur Erkenntnistheorie.[446] Friedrich August Carus nimmt Hume 1808 in seine *Geschichte der Psychologie* auf, bereits auf seine Religionsphilosophie verweisend:

> „Und so konnte auch die Religion ihm nicht aus der Vernunft entspringen, sondern aus niedern Trieben, so wie er natürlich die Menschheit in der ersten Religion vom Polytheismus ausgehen ließ.“[447]

Aber auch in heute gängigen Abhandlungen über die Geschichte der Psychologie wird Hume immer als Gründungsvater dieser Disziplin gewürdigt.[448] Galliker weist zu Recht auch auf die heute gängige praktische Anwendung von Humes Regeln in der Psychotherapie hin, auf die Bedeutung von Gewohnheitsbildung in der Verhaltenstherapie und der Assoziationen in der Psychoanalyse.[449]

(2) Die Sicht der heutigen empirischen Religionspsychologie (*CSR*)[450]

Seit einigen Jahrzehnten hat die empirisch-psychologische Gehirnforschung Themen aufgegriffen und untersucht, die auch für Hume von Belang waren, so dass ein kurzer Abriss sich anbietet, inwieweit die heutigen Erkenntnisse der Religionspsychologie sich mit den Thesen Humes decken. Mit der sog. kognitivistischen Wende in der Emotionsforschung werden Gefühle nicht mehr als reine Körpergefühle (*feelings*), sondern als kognitive mentale Zustände angesehen, was den Gefühlen Rationalität verleiht.[451] Dieses ist eine Beobachtung, die Hume als erster machte, als er den *belief* zum epistemologischen Zentrum seiner Philosophie erklärte. Die hier zu stellende Frage lautet: Welche Erkenntnisse Humes in der *Natural History* und ansonsten in der Religionsphilosophie werden heute durch *CSR* belegt oder widerlegt? Die Beantwortung dieser Frage kann nicht bei der Einordnung und Interpretation

---

[445] Troeltsch, Ernst, *Psychologie und Erkenntnistheorie*, 6.
[446] Ebd., 34.
[447] Carus, Friedrich August, *Geschichte der Psychologie,* 609.
[448] Z.B. Schönpflug, Wolfgang, *Geschichte und Systematik der Psychologie,* 109 ff; Galliker, Mark u.a., *Meilensteine der Psychologie,* 70 ff; Leahey, Thomas H., *A History of Psychology from Antiquity to Modernity*, 167 ff.
[449] Ebd., 75.
[450] *Cognitive Science of Religion*.
[451] So Moser, Susanne, *Philosophie der Gefühle*, 21 ff.

Humes helfen, sie soll aber zeigen, welchen Einfluss Hume mit seinen Erkenntnissen auf die spätere Religionspsychologie genommen hat.

CSR erforscht Ursprünge der Religion oder religiöser Vorstellungen in der Psyche des Menschen.[452] Zwei Methoden bestimmen diese Wissenschaft.

(a) *Predictive coding* (*PC*):
Hauptidee ist, dass das Gehirn ein Wahrscheinlichkeitsrechner (nach Bayes) ist, das mentale Modelle aus unserer Umgebung erstellt. *PC* geht davon aus, dass Wahrnehmung stark orientiert an internen Vorgängen im Gehirn ist. Es will anhand von Visualisierungen voraussagen, was eine Person gerade erfährt.[453] Auch auf religiöse Erfahrung wird *PC* angewendet.

(b) *Hyperactive Agency Detection* (*HAAD*) [454]
HAAD nimmt an, dass Menschen grundsätzlich in anthropomorpher Weise nach persönlichen Ursachen auch in der Natur suchen. In Interviews mit Menschen wird Datenmaterial gesammelt. Ergebnis ist, dass grundsätzlich jeder Mensch eine Disposition für religiösen Glauben hat.[455]
Die Neurowissenschaftlerin Kelemen beschäftigte sich explizit mit der menschlichen Neigung, die Natur teleologisch zu sehen.[456] Sie fand heraus, dass diese Neigung bei Kindern vorhanden ist. Sie sieht Kinder daher als „intuitive Theisten" an.[457] Auch die Idee von *innate ideas* wird in *CSR* wieder aufgegriffen. Nach Untersuchungen von Psychologen glauben 88 % der (US) Amerikaner und ca. 60-80 % der (West)Europäer an Gott.[458] Dies deutet allerdings auf den ersten Anschein darauf hin, dass Religiosität im theistischen Sinne kein *natural belief* im Sinne Humes sein kann, auch wenn die Bedeutung eines personalen Punktes als Objekt des religiösen Glaubens zentral ist. 85-90 % der Menschen sind in diesem Sinne Theisten.[459]

---

[452] Hierzu Jong, Jonathan, *Explaining Religion (Away?). Religion and the Cognitive Science*, in: Sophia 2013, 521.
[453] Siehe Van Eyghen, Hans, *Predictive Coding and Religious Belief*, in: Filosofia Unisinos 2018, 303 f.
[454] Jong, Jonathan, *Religion and the Cognitive Science*, 522.
[455] Van Eyghen, Hans, *Predictive Coding*, 304. Soziale und kulturelle Faktoren spielen allerdings eine große Rolle, (2018) 305.
[456] Jong, Jonathan, *Religion and the Cognitive Science*, 523.
[457] De Cruz, Helen, *Relevance*, 662. Verweis auf Kelemen, Deborah, *Are Children Intuitive Theists*, in: Psychological Science 2004, 295-301.
[458] Frey, Ulrich, *Die Evolution religiösen Empfindens*, in: Aufklärung und Kritik 2010, 184.
[459] Hierzu De Cruz, Helen, *Relevance*, 656.

Weiterhin ist es kaum noch bestritten, dass man hirnphysiologische Unterschiede zwischen profanen und religiösen Emotionen nicht nachweisen kann - ein von der sog. „Neurotheologie“ behauptetes Gottesgen ist wissenschaftlich nicht zu bestätigen.[460] Auch dieses entspricht Humes Aussage in der *Natural History*, dass es die indirekten, allgemeinen Gefühle (*reflective passions*) sind, die auch unser religiöses Empfinden ausmachen. Neben dem individuellen Zweck der Religion für den Gläubigen ist Religion unbestritten auch Grundlage menschlicher Kooperation und Gesellschaftsfähigkeit.[461]
Die von Hume ausgesprochene Neigung der Menschen, die Natur zu anthropomorphisieren und theistisch zu interpretieren, wird somit von der empirischen Psychologie weitgehend bestätigt. Erstaunlicherweise haben Humes Zentralthesen, dass Angst und Zukunftsunsicherheit Wurzeln der Religion sind, weniger Beachtung in der modernen Forschung gefunden.[462]
CSR beschäftigt sich nicht mit der Gottesfrage. Mehrfach wurde festgestellt, dass Gottes Existenz für Hume unbestreitbar ist. Im folgenden Abschnitt soll nun ermittelt werden, wie Gottes Existenz für Hume philosophisch zu bewerten ist.

III.4.2. *Dialogues* Teil XII: Der Weg zu Gott

Die *Dialogues* erreichen mit dem Ende des 11. Kapitels augenscheinlich eine Zäsur. Viele Kommentatoren gehen davon aus, dass damit der erste der *Dialogues* beendet wird.[463] Hier erklärt Philo, dass die Existenz des ersten Grundes und seine Güte nicht zu beweisen sind. Philos Grundidee könnte hier atheistisch ausgelegt werden. So war jedenfalls die Schlussfolgerung auch der Zeitgenossen. Die detaillierte Besprechung der *Dialogues* im *Critical Review* endet denn auch mit dem Abgang Demeas und entsprechender Schlussfolgerung.[464]

Das Kapitel XII der *Dialogues concerning Religion* enthält zwei für viele Leser, insbesondere solche, die Hume für einen Atheisten halten, kaum interpretierbare zentrale Stellen:

> „A purpose, an intention, a design strikes everywhere the most careless, the most stupid thinker; and no man can be so hardened in absurd systems, as at all times to reject it. [..]

---

[460] So Grom, Bernhard, *Was ist religiöses Erleben?* in: *Theologie der Gefühle*, hgg.v. Barth, Roderich / Zarnow, Christopher, Berlin/Boston 2015, 29; Weber-Guskar, Eva, *Religious Emotions as Experiences of Transcendency*, 47.
[461] Zu diesem Thema Frey, Ulrich, *Evolution*, 191.
[462] De Cruz, Helen, *Relevance*, 665.
[463] Mori, Gianluca, *Hume, Bolingbroke and Voltaire*, 323 mit Nachweisen.
[464] Critical Review Vol. XLVIII (September 1779), London, 161-172.

> And thus, all the sciences almost lead us insensibly to acknowledge a first intelligent Author; and their authority is often so much the greater, as they do not directly profess that intention."[465]

Und:

> „To be a philosophical sceptic is, in a man of letters, the first and most essential step towards being a sound, believing Christian; [..]."[466]

Die erste Passage ist Philos gefühlsmäßiger Zugang zu Gott, den er auf rationaler Ebene über 11 Kapitel verneinte. Diese Stelle ist das in der Literatur so genannte *irregular argument* Philos.[467] *Irregular* ist das Argument, da es nicht rational ist. In der Konsequenz handelt es sich daher beim *irregular argument* gar nicht um ein Argument, sondern um ein Bekenntnis. Die zweite Passage ist Humes Vollendung von *true philosophy* oder *true religion*: Nachdem die Skepsis jeglichen rationalen Inhalt aus der Religion entfernt hat, bleibt für Religion lediglich der gefühlsmäßig bestimmte Glaube, *faith*. Da Hume diesen Teil seiner Religionsphilosophie erstmals in den *Dialogues* anspricht, und er gleichwohl das zentrale Element ist, verwandte er auch kurz vor seinem Tode so viel Energie, um die Veröffentlichung der *Dialogues* nach seinem Tode sicherzustellen. Er hatte lebenslang an diesen *Dialogues* gearbeitet.[468] Diese Stellen der *Dialogues* sind nicht inkonsistent, wie insbesondere die Vertreter der atheistischen Sichtweise auf Hume konstatieren, sondern der Schlüssel zum „gläubigen Hume".

Philos *irregular argument* kommt für den Leser vielleicht überraschend. Es wurde aber bereits an früherer Stelle im Stück vorbereitet, und zwar in Kapitel III, wo Cleanthes äußert, dass der Skeptiker nach Zurückweisung falscher Argumente immer auch die Aufgabe habe „dem *common sense* und unseren Instinkten zuzuneigen und dem zuzustimmen, das uns mit starker Kraft so berührt, dass wir nicht ohne Gewalt uns dem verschließen können."[469] Auch in Kapitel X legte Philo Wert darauf, nur zu triumphieren, wenn „betreffend der Attribute und der Intelligenz Gottes gestritten wurde." Immer dann, wenn das Universum oder seine Teile jedoch betrachtet werden, muss er zugeben, dass „die Schönheit und Perfektion finaler Ursachen uns mit unwiderstehlicher Kraft erfassen, so dass alle Einwände gegen sie als bloße Sophismen erscheinen."[470] Bereits in der *Natural*

---

[465] DNR XII.2.
[466] DNR XII.32.
[467] Es wird auch Philos *U-Turn* oder *Reversal* genannt.
[468] Hierzu Mori, Gianluca, *Hume, Bolingbroke and Voltaire*, 320 mit Nachweisen.
[469] DNR III.7.
[470] DNR X.37.

History hatte Hume die im Schlusskapitel der *Dialogues* vertretene Auffassung ausführlich als die seine geschildert, denn „es erscheint kaum möglich, dass ein Verständiger die Idee eines souveränen Schöpfers zurückweisen kann." Und er fährt dort fort: „A purpose, an intention, a design is evident in everything … we must adopt with the strongest conviction the idea of some thinking cause or author."[471] Philos *irregular argument* als Auffassung Humes kam dann doch nicht zu überraschend im Kapitel XII der *Dialogues*.

Wer immer aber einen „gläubigen Hume" nicht für möglich hält, kommt zwangsläufig dazu, das Kapitel XII der *Dialogues* für inkonsistent zu halten.[472] Diese Auffassung wird hier bestritten. Klar ist zwar, dass Hume nicht an den Gott der Volksreligion glaubt.[473] Aber Hume macht mehrfach und deutlich klar, dass er Gottes Existenz unwiderlegbar zwar nicht denke, wohl aber fühle. Hier soll noch offenbleiben, ob Gott von ihm als bloße Ursache, so z.B. Andic[474] und die Vertreter eines (Minimal) Deismus (vgl. III.4.2.3. dieser Arbeit), oder als personale Ursache gefühlt wird. Letzteres wird die These dieser Arbeit sein. Sie wird auch unterstützt durch eine erhaltene Version der *Dialogues* aus dem Jahre 1751, wo Hume ausführt, dass Philo anerkennen müsse, „dass die Werke in der Natur eine größere Analogie zu denjenigen der Kunst hätten als zu jenen der Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit, so dass wir Grund hätten anzunehmen, dass die Attribute der Gottheit eine größere zu denjenigen der menschlichen Intelligenz hätten, als dies auf dem Gebiete der Moral der Fall sei."[475]
Ein Wort noch zu Demea: Demeas vorzeitiges Verschwinden hat Humes Kommentatoren bislang kaum beschäftigt.[476] Gleichwohl ist eine Beschäftigung mit ihm relevant für Humes Stück. Er tritt im XI. Kapitel ab und überlässt im hier zu behandelnden Kapitel XII Cleanthes und Philo das Feld. Demea ist nach überwiegender Meinung Repräsentant der orthodox-kirchlichen Richtung, exemplarisch vertreten durch Clarke. Es ist dramaturgisch geschickt, ihn vor Philos Aussagen zu einem *feeling of design* aus dem Stück zu nehmen. Denn seine

---

[471] NHR XV.1.
[472] So z.B. Kemp Smith, Norman, *Dialogues*, 20. Fogelin, Robert J., *Hume´s Presence*, 82 f.
[473] Vgl. hierzu Immerwahr, John, *Incompatable Religious Beliefs*, 33. Acht der fünfzehn Seiten des Kapitels XII beschäftigen sich mit diesem Aberglauben, vgl. hierzu Cabrera, A. Badia, *Hume´s Reflections on Religion,* 283 ff.
[474] Andic, Martin, *Experimental Theism and the verbal Dispute in Hume´s Dialogues*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 1974, 251.
[475] Zitiert bei Mori, Gianluca, *Hume, Bolingbroke and Voltaire*, 326.
[476] Von Sass, Hartmut von, *Jenseits von Hume: Demea*. *Eine Rehabilitierung in systematscher Absicht*, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 2010, 413.

orthodoxe, offenbarungsgläubige Auffassung kann weniger zu Humes Religion beitragen als diejenige der Skeptiker und Vertreter der natürlichen Religion. Erstere können gegen ein *feeling of design* nicht argumentieren, letztere müssen nur Humes Weg über das Gefühl akzeptieren.

III.4.2.1. *Dialogues* Teil XII: Das *Irregular Argument* (*Feeling of Design)*

Im weiten Land der Religion fehlt uns, anders als in der Welt, der Kompass des *common sense* und der Erfahrung. Die hier relevanten Objekte, insbesondere Gott, sind mit der Erfahrung nicht zu greifen und können nur mit unseren Gefühlen (und unserer Einbildungskraft) erfasst werden. Dies ist das bereits vorgestellte *irregular argument* Philos in den *Dialogues*, Kapitel XII.[477] Ironie ist gerade hier, wie auch sonst bei Hume, auszuschließen (vgl. II.1.1.3. der Arbeit). Das *irregular argument* bedarf einer wichtigen Voraussetzung: (1) Das Scheitern unserer Ratio, Gott zu erkennen. (2) Das *irregular argument* bedarf alsdann selbst einer Begründung und (3) eines Zieles, in Gott oder im Universum.

(1) Thema des Teiles XII der *Dialogues* ist Gottes Existenz in der menschlichen Natur. Anders als in den vorangehenden Kapiteln wird sie von Hume genau dort verortet, nachdem sie durch die Vernunft nicht entdeckt werden konnte.[478] Das Scheitern der Vernunft erst eröffnet den Weg für die menschliche Natur. Dass die Vernunft scheitert, stellt insbesondere Philo in seiner Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen klar.[479]

Da Vernunft zu keiner Zeit Bestandteil der Beweisführung ist, handelt es sich beim *irregular argument* um das Verstehen einer emotional-psychologischen Einwirkung auf den Menschen, nicht aber um ein epistemisch nachvollziehbares, d.h. verstehbares Verfahren der Wissensbildung.[480] Das *irregular argument* ist auf den ersten Blick eines nicht: ein Argument. Es ist eher der Appell, auf seine Gefühle zu hören. Sehr wohl bezieht es sich auf die Existenz Gottes, nicht auf bloße Akzeptanz dessen, dass man diese annehmen könne.[481] Da das *irregular*

---

[477] Siehe hierzu Costelloe, Timothy M., *Imagination*, 241; Penelhum, Terence, *Natural Belief and Religious Belief in Hume´s Philosophy*, in: Philosophical Quarterly 1983, 169.

[478] So, Yandell, Keith E., *Hume´s Inexplicable Mystery*, 38 und 48.

[479] Siehe die Diskussion unter II.1.2.5. dieser Arbeit. DNR I.4. zeigt auch direkt zu Beginn der *Dialogues* auf, dass Gottesbeweise nicht möglich sind: „Who can retain such confidence in this frail faculty of reason as to pay any regard to its determination in points so sublime, so abstruse, so remote from common life and experience? "DNR X.37. stellt dies für Gottes Eigenschaften nochmals klar.

[480] So zu Recht O´Connor, David, *Hume on Religion*, London 2001, 84.

[481] So, Fogelin, Robert J., *Hume´s Presence*, 90.

argument originär in der Vernunft gründet, ist es auch gegen jegliche skeptischen Einwände immun.[482] Dies spricht Philo auch so aus. Hinsichtlich logischer Argumente sei seine Skepsis erfolgreich, aber die Schönheit und Perfektion der finalen Ursachen seien unwiderstehlich und bringen alle Einwände zum Schweigen. „Wir können auch nicht hoffen, dass es jemals Einwände von Gewicht geben wird.“[483] Newtons rational-induktive Methode, die Hume seiner *Science of Man* zugrunde legte, ist damit in der Religion gescheitert.[484]

Gaskin findet es schwer verständlich, mit welcher Inbrunst Philo in Teil XII seine Position ändere. Philo habe in den ersten 11 Kapiteln jegliche Möglichkeit von Wissen über Gott erfolgreich demontiert. Hume entwickele in Kapitel XII der *Dialogues* eben keine Theorie, sondern wolle uns lediglich zeigen, wie stark das allgemeine Gefühl ist, dass die Ordnung der Welt „gemacht“ wurde. Dies sei kein Argument, weder ein reguläres noch ein irreguläres. Deshalb, um nämlich klarzustellen, dass dieses Argument nichts mit dem *Argument from Design* zu tun habe, verwendet Gaskin auch den Begriff *feeling of design* hierfür.[485] Dieser soll hier übernommen werden. Nach Gaskin ist dieses *feeling* eine starke Neigung, aus der Natur das Ergebnis dessen herauszufühlen, was das Design Argument rational nicht nachweisen kann.[486] Das *feeling of design* fügt dem regulären Argument inhaltlich nichts Substantielles hinzu.[487] Das Ergebnis ist allerdings gleich: Gewissheit der Existenz Gottes. Hume sieht dieses *feeling of design* als Anlage im Menschen, die ihn zur Religion führt.[488] Dies entspricht auch den Ergebnissen von Humes *Natural History of Religion.*

(2) Das *irregular argument* tritt an die Stelle des „regulären“.[489] Ebenso wie letzteres kommt es von der Existenz der Welt auf die Existenz Gottes. Da es *irresistable* ist, wie das folgende Zitat belegt, und vorrangig im Gefühl des Menschen, nicht nur in seiner Vernunft gründet, ist es psychologisch und liegt in der Natur des Menschen. Es widerspricht den herkömmlichen argumentativen

---

[482] Hierzu Logan, Beryl, *The Irregular Argument in Hume´s Dialogues*, in: Hume Studies 1992,490.
[483] DNR X.37.
[484] So zu Recht Tweyman, Stanley, *Essays*, 45 m.w.N.; Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument*, 220.
[485] Gaskin, J.C.A., *Philosophy of Religion*, 127 ff.
[486] Ebd, 6.
[487] Ebd, 129.
[488] So, Mounce, H.O., *Hume´s Naturalism,* 114.
[489] Vgl. Gaskin, J.C.A., *Philosophy of Religion*, 47 ff; Fogelin, Robert J., *Hume´s Presence*, 36 und 65.

Pfaden, da es mehr ein Appell an die Einbildungskraft und - vor allem - das Gefühl ist.[490] In Kapitel III der *Dialogues* stellt Hume das *irregular argument*, hier von Cleanthes vorgetragen, ausführlich und besonders treffend dar. Es entspringe den Gefühlen und habe, auch wenn es nicht den Gesetzen der Logik entspringe, einen „universal" und „irresistable influence", der klar beweise „dass es Argumente einer irregulären Art geben kann." Cleanthes schließt seinen Vortrag wie folgt: „Was auch immer gesagt werden mag, die Ordnung der Welt und die zusammenhängende Sprache werden immer unwiderlegbare Beweise für ein Design und eine Intention sein."[491] Allein die Tatsache, dass auch Demea dieses Argument vorträgt, weist darauf hin, dass es sich um ein Argument des Glaubens (*faith*), nicht der Vernunft handelt.

> „It is my opinion, I own, replied Demea, that each man feels, in a manner, the truth of religion within his own breast; and from a consciousness of his imbecility and misery, rather than from any reasoning, is led to seek protection from that Being, on whom he and all nature is dependent."[492]

Und schließlich übernimmt Philo in Kapitel XII der *Dialogues* dasselbe Argument und macht klar, dass dieses Humes Weg zu Gott ist. Deutlicher als durch die Übereinstimmung aller Kontrahenten der religiösen Debatte konnte Hume seine Auffassung nicht darlegen. Das *irregular argument* ist sein Argument.

(3) Die Interpretation des *irregular argument* erfolgt, wie nicht anders zu erwarten, kontrovers. Man sieht in ihm
(a) ein Stilmittel der Ironie oder eine Inkonsistenz des atheistischen Hume,
(b) einen pragmatischen oder mittels Abduktion erfolgenden Gottesbeweis,
(c) ein Argument für die Existenz Gottes auf der Grundlage von Erziehung,
(d) den Ausfluss eines *natural beliefs* bezogen auf Gott.

(ad a) Eine erhebliche Anzahl von Kommentatoren, insbesondere diejenigen, die Hume Atheismus oder allenfalls Agnostizismus zuschreiben, möchte die Begründung der Existenz Gottes durch Hume mit dem *feeling of design* nicht akzeptieren.[493] Sie gehen davon aus, dass Hume diese Aussage in Teil XII der *Dialogues* durch Philo ironisch meint. Diese Interpretation wurde schon mehrfach in dieser Arbeit widerlegt, zuletzt mit dem Bemerken, dass in dieser Frage alle

---

[490] Hierzu Logan, Beryl, *The Irregular Argument*, 490.
[491] DNR III.8 (nachträglich von Hume eingefügt.).
[492] DNR X.1. Dies erinnert an Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, s. V.2.1. dieser Arbeit.
[493] Beispielhaft Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung,* 237 m.v.N.; Yandell, Keith E., *Hume´s Inexplicable Mystery*, 44; auch Fogelin, Robert J., *Hume´s Presence*, 79.

Protagonisten derselben Meinung sind, die Hume bereits in der *Natural History* vorgestellt hatte.

Insbesondere Kudella zitiert zur Belegung jener These Passagen aus Humes Briefen.[494] In einem zitierten Brief aus dem Jahre 1742 z.B. schlägt Hume ein „Gesetz zur Verbrennung von Ketzern" vor.[495] Dies ist keine Ironie, sondern klarer Sarkasmus, vor allem, wenn man es vor dem Hintergrund sieht, dass Hume kurz zuvor mit dem Vorwurf der *infidelity* die Ablehnung seiner Berufung an die Universität Edinburgh hinnehmen musste. Auch behandelte der Brief keine Religions-, sondern Politikfragen. Aber auch der zweite, von Kudella zitierte Brief an Captain James Edmonstoune of Newton vom 29.7.1757 ist erkennbar sarkastisch, nicht ironisch. Hume greift dort den Vertreter der irischen Kirche, nämlich den Erzbischof von Armagh, George Stone, persönlich an, indem er schreibt, „he is one of the saints who pray them [damned books] out of Purgatory."[496]

Dasselbe gilt für das Argument, Hume verstecke aus Angst seinen Atheismus stets hinter einer kirchenkonform erscheinenden Fassade. Wie bereits mehrfach erwähnt, widerspricht diese Annahme früheren Aussagen z.B. in der *History of England*, in der *Enquiry*, den *Essays* und schon im *Treatise*.

Schließlich wird das *irregular argument* von Kommentatoren aus anderen Gründen als nicht bedeutsam abgelehnt. Nach Logan macht es keinen Sinn, Hume zu unterstellen, dass er ein analoges Vergleichen zwischen den Werken des Menschen und der Gottheit in Kapiteln I bis XI ablehnt, um es dann in Kapitel XII zu befürworten. Das *irregular argument* löse keinen Glauben, sondern eine kühle, philosophische Zustimmung ohne praktische Konsequenzen aus.[497] Andere Autoren schließlich versuchen das Problem der scheinbaren Inkonsistenz Philos dadurch zu minimieren, dass sie Philos Zustimmung zu diesem Argument möglichst minimal auslegen.[498] Dies machen sie fest am zentralen Satz des Kapitels:

> „That the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence [..] what can the most inquisitive, contemplative and religious man do more than give a plain, philosophical assent to the proposition."[499]

---

[494] Kudella, Steffen, ebd., 238 m.N.
[495] HL 43 ff an William Mure of Caldwell.
[496] HL 268 f.
[497] Logan, Beryl, *The Irregular Argument*, 495.
[498] So, Foley, Rich, *Unnatural Religion*, 89.
[499] DNR XII.32.

Diese hier abzulehnenden Meinungen zeigen, wie gewichtig Humes Ruf als Skeptiker und vermeintlicher Atheist selbst gegen den vielfachen Wortlaut seiner Werke ins Spiel gebracht wird. Argumentativ sind sie Auslegungen gegen den Wortlaut. Sie erreichen weder den „naturalistischen Hume", da sie die für Hume bestimmenden (reflektierenden) Gefühle in Diskussionen um Gottes Existenz nicht zulassen, noch können sie sich einen „gläubigen Hume" überhaupt vorstellen.

(ad b) Das abduktive Argument wird z.B. von Shelley vertreten.[500] Es ist ein rationales Argument und verkennt, dass Hume dort Religion nicht verankert. Nach diesem Verfahren wird ein Vorgang dreistufig bewiesen und zwar mittels einer (1) Hypothese, (2) einer Deduktion und (3) einer Induktion. Angewandt auf das Design Argument kommen wir zu folgender Beweisführung:
(1) Die Ordnung des Universums ist nicht zufällig.
(2) Dann müsste der Naturverlauf ausnahmslos und in jeder Hinsicht gleichförmig sein.
(3) Dies wird beobachtet.
Hieraus folgt: Es ist bewiesen, dass die Ordnung des Universums nicht zufällig ist. Abduktion ist kein Beweis, sondern eine immense Kraft der Überzeugung (ohne wissenschaftliche Letztbegründung). Wohl aber ist Abduktion als Vorgang instinktiv im Menschen verankert. Letztlich verkennt die Anwendung des von Pierce erstmals vorgestellten Beweisganges, dass Hume in den *Dialogues* 11 Kapitel darauf verwandte, die Unzulänglichkeit der Ratio für den Glauben an die Existenz Gottes zu zeigen. Es ist nicht möglich, Hume auf dem Hinterwege Rationalität zuzuschreiben, wo er sie bewusst und stets ausgeschlossen hat.

(ad c) Der von Hume in den *Dialogues* behandelte Konflikt zwischen Ratio und Psyche des Menschen entspringe, so eine weitere Auffassung, der Erziehung des Menschen.[501] Im 18. Jahrhundert wurde die religiöse Erziehung als Indoktrination angesehen. Hume könnte das *irregular argument* mit seiner unbestreitbaren Kraft in diesem Sinne verstanden haben. Dann wäre das dort beschriebene Gottesgefühl Produkt der Erziehung. Eine solche Auslegung wird immer Wert auf die Position und Rolle des Pamphilus legen, da er Schüler des Cleanthes ist und die *Dialogues* mit dem Thema seiner erfolgreichen Erziehung in Fragen der Religion begannen. Und diese Erziehung - zu Humes Zeiten - diente in erster Linie dazu, den Schülern

---

[500] Shelly, Cameron, *The First Inconvenience of Anthropomorphism: The Disanalogy in Part IV of Hume´s Dialogues,* in: History of Philosophy Quarterly 2002, 171-189.
[501] So u.a. Tweyman, Stanley, *An Inconvenience of Anthropomorphism*, in: Hume Studies 1982, 19-42; Foley, Rich, *Unnatural Religion*, 84.

die christliche Religion unauslöschlich für das Leben mitzugeben. Pamphilus bestätige auch die im Dialog von allen Teilnehmern betonte Bedeutung der Erziehung. [502] Warum erlaube es Hume, den Sieg dem aus Sicht des Lesers falschen Darsteller zuzuschreiben? Weil Pamphilus gezwungen sei, seinem Erzieher den Sieg zuzuschreiben. Hume mache hierdurch darauf aufmerksam, wie einflussreich Erziehung bei den zu Erziehenden ist und wirkt.[503] Daher sei Philos „Umschwung" Zeichen dafür, dass der durch das Design Argument bewirkte Glaube auf der Erziehung des Zeitalters beruhe und somit *irresistable* wirke. Dies sei ein klassisches Beispiel für die Glaubensschaffung auf psychologischer Grundlage. Ein Brief an Gilbert Elliot of Minto bestätige diese Vermutung.

> „We must first prove all the Truths of natural Religion, the Foundation of Morals, the divine Authority of the Scripture, the Defence which it commands to the Church, the Tradition of the Church & c. The Comparison of these controversial Writings begot an Idea in some, that it was neither by Reasoning nor Authority we learn our Religion, but by Sentiment. And certainly, this were a very convenient Way, and what a Philosopher wou´d be very pleas´d to comply with, if he cou´d distinguish Sentiment from education."[504]

Der letzte zitierte Satz jedoch gibt meines Erachtens den klaren Hinweis, dass Hume zwar die Schwierigkeit anerkennt, religiöse (ursprüngliche) Gefühle von Erziehung (und kulturellem Umfeld) abzugrenzen, er aber nicht davon ausgeht, dass es nur Erziehung ist, die Religion im Menschen hervorruft. Beide Elemente spielen im Individuum eine Rolle.[505] Hume bewertet beide Quellen gegensätzlich: Der Einfluss der Erziehung auf den Menschen wird in diesem Punkt von Hume negativ bewertet, der des natürlichen Gefühls aber positiv.

(ad d) Es soll im Folgenden nachgewiesen werden, dass Grundlage des *irregular argument* ein *natural belief* ist. Dieser *natural belief* kann sich beziehen auf Gott direkt (III.4.2.2. der Arbeit) oder aber lediglich auf die Ordnung im Universum als beobachtete Tatsache (III.4.2.3. der Arbeit).

III.4.2.2. Gott als *Natural Belief*?

Ist Gott ein *natural belief* und damit gefeit vor skeptischen Zweifeln? Wäre er das, so hätte der Mensch keine Möglichkeit - von krankheitsbedingten, psychischen Störungen abgesehen - seine Existenz zu leugnen. Diese wäre keine

---

[502] DNR Intro.VI.
[503] So, Foley, Rich, *Unnatural Religion*, 100 f.
[504] HL 151.
[505] So auch Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument,* 164.

Frage des religiösen Glaubens (von *faith*) mehr. *Faith* beträfe lediglich die Attribute Gottes. Wäre dies so, so müsste jegliche Diskussion zu Humes angeblichem Atheismus bereits hier erstickt sein - denn ein *natural belief* ist nach Humes Philosophie etwas, was von der Natur her dem Menschen aufgezwungen ist, von diesem daher gar nicht in Frage gestellt werden kann. Hume selber hat in seiner *Treatise* keine Aussage zu Gott als *natural belief* getroffen - wohl aber die weltlichen *natural beliefs* beschrieben, auf denen seine Philosophie ruht. Aber es gibt durchaus einige, bereits an anderer Stelle zitierte Ausführungen in seinen Religionsschriften, in denen Hume die Existenz Gottes außer Frage stellt.[506] Das Bild bleibt widersprüchlich, denn am Ende der *Natural History* widerlegt Hume sich scheinbar selbst. Nachdem er zuvor klar feststellte, dass Religion nicht universal sei,[507] erklärt er gegen Ende der *Natural History*:

> „Look out for a people, entirely destitute of religion: If you find them at all, be assured, that they are but a few degrees removed from brutes."[508]

Vor dem Hintergrund dieser und anderer, nur scheinbar sich widersprechender Aussagen hat Ronald J. Butler in einem wirkmächtigen Aufsatz, *Natural Belief and the Enigma of Hume*, die These vertreten, Gott sei für Hume ein weiterer *natural belief*. Stanley Tweyman vertritt diese These Butlers heute prominent und hat sie ausgebaut. Er leitet mit seiner Argumentation, dem sog. *parity argument*, über zu einer These, die Gott wenigstens als *quasi-natural belief* ansehen möchte. Beide Thesen und die Diskussion um sie sollen hier den naturalistischen Hume mit seinen vielfach getätigten religiösen Aussagen konsistent auszulegen helfen.

(1) Ronald J. Butler: *Natural Belief and the Enigma of Hume*[509]

Butlers Begründungsstrang für seine These, Gott sei ein *Natural Belief*, verläuft wie folgt:

Hume unterscheide zwei Arten von *beliefs*, diejenigen, die sich auch aus der Vernunft ableiten und diejenigen, die ihren Ursprung nur in den Instinkten haben, die *natural beliefs*.[510] Letztere sind Bestandteil unserer Natur, d.h. wir müssen an sie glauben.[511]

Nach Hume und der in Kapitel III.3.3. vorgestellten Diskussion unter seinen Kommentatoren sind alle *natural beliefs* nicht rational. Sie haben einen

---

[506] Vgl. nur NHR Intro.I, 1; DNR XII.2.

[507] NHR Intro.1.

[508] NHR XV.10.

[509] In: Archiv für Geschichte der Philosophie 1960, 73-100

[510] Ob Butler den Gefühlsanteil im *belief* unterschätzt, möge hier dahinstehen.

[511] Im Folgenden: ebd., 74, 79, 83, 84.

bestimmten Grad an Nötigung und sind unvermeidbar. Um widerstreitende *beliefs* in für das Leben unverzichtbaren Glaubensfragen zu vermeiden, nötigen uns unsere *natural beliefs*. Dies gilt, wie bekannt, für das denkende Ich selbst, für die Existenz von Körpern außer uns und die Annahme von Kausalitäten in dieser Welt. Genau diese Art von widerstreitenden *beliefs* in Religionsfragen, so Butler, beschreiben die *Dialogues*. Sie führten zum eingangs dargestellten Pro und Contra der Erkenntnis der Existenz Gottes. Hume benenne durch Darstellung dieser Unsicherheiten, so Butler, die Schwierigkeit, in der Gottesfrage Vernunft und Instinkt zu harmonisieren. Hume hatte bereits in seinem Brief an Gilbert Elliot of Minto 1751 darauf hingewiesen, dass er für dieses Problem eine Lösung erarbeite. Und dann kommt die nach Butler entscheidende, Humes Ansicht offenbarende Bemerkung, Gottes Existenz sei nicht sicher „unless that Propensity (of the Feeling of Design) were so strong and universal as that to believe in our Senses and Experience."[512] Gott ist nach Butler deshalb nur dann, aber auch dann ein *natural belief*, wenn er (a) nicht rational beweisbar ist, was die *Dialogues* gezeigt haben, und (b) wir im täglichen Leben gleichwohl so handeln als habe die Natur ein (intelligentes) Design und einen Zweck. Auch dies sei der Fall, weshalb es nach Butler naheliegt, dass Gott ein *natural belief* sei.[513] Nun fragte sich Butler: Warum hat dieser Gedanke bisher keinen Kommentator der Philosophie Humes erreicht? Und er versuchte, mögliche Begründungen hierfür auszumachen. Diese fand er in den bereits in dieser Arbeit dargestellten Fakten der historischen Verkennung Humes als Atheist, allenfalls Agnostiker. Darüber hinaus seien Humes theologische Schriften insgesamt rätselhaft und Humes Ablehnung der Erkennbarkeit von Gottes Eigenschaften sowie das verbale Herausstellen des Designs, anstelle des persönlichen Gottes, verstärkten die Auffassung beim Leser, Hume glaube nicht an Gott.[514] Man könnte, so Butler, [515] eher fragen, warum Hume nicht den Glauben an Gott vollständig zurückweise, da er in der *Enquiry* im Aufsatz *Of a Particular Providence and of a Future State* ausführte, dass nichts aus der religiösen Hypothese zu gewinnen sei.[516] Hume weise andererseits, so fährt Butler fort, anerkanntermaßen (insbesondere) in den *Dialogues* nach, dass der Glaube an Gott nicht rational begründbar ist und dass wir im täglichen Leben

[512] HL 155.

[513] Aus meiner Sicht hat er allenfalls behauptet, dass die vom Menschen beobachtbare Ordnung im Universum ein *natural belief* ist, nicht jedoch der theistische Gott. Hierauf wird noch zurückzukommen sein.

[514] Ebd., 90 ff.

[515] Ebd., 96.

[516] EHU XI.14.

gleichwohl so leben, als gebe es intelligentes Design im Kosmos, so dass die beiden Grundvoraussetzungen zur Annahme eines *natural belief* vorlägen. Hume sagt nach Butler daher: Der Glaube an die Existenz Gottes entsteht aus dem Glauben an ein letztes Prinzip der Ordnung des Universums, und dieser Glaube ist, wie auch der an Kausalität, unvermeidbar. Niemand lebt so, als wäre das Universum ein Chaos. An ein letztes Prinzip zu glauben heißt an die Ordnung zu glauben. Und wir machen keinen Unterschied zwischen beidem.[517] Daher sei nicht aufrechtzuerhalten, den Glauben an Gott innerhalb der Philosophie Humes nicht als *natural belief* einzuordnen. Soweit Butler.

(2) Ist Gott *natural belief*? Die befürwortenden Argumente.
Butler hat mit diesem Aufsatz die Diskussion um den „gläubigen Hume" eröffnet. Gleichzeitig wird die Frage provoziert, wenn nicht der theistische Gott, was dann ein *natural belief* hinsichtlich der kosmischen Ordnung sein könne. Dieses Thema ist - wie die beiden zentralen Religionsschriften Humes indizieren - auch ein Thema Humes gewesen. Bailey will Gottes Existenz vergleichbar der Erklärung des Kausalprinzips behandelt wissen und kommt so zu einem *natural belief*. *True religion* sei in erster Linie Ausfluss unserer natürlichen Gefühle immer dann, wenn die Reflexion versucht, den Grund der Welt zu erschließen. Genauso wie die Beobachtung kausaler Prozesse den Glauben an unsichtbare Kräfte hervorrufe, rufe die Betrachtung der Welt die Idee eines intelligenten Schöpfers in uns hervor, der einzigartig und unteilbar sei. Wie Hume in der *Natural History* breit erörtert habe, gebe es eine Veranlagung in der menschlichen Natur, an solche Mächte und Intelligenzen zu glauben. Wurzelt diese aber als solche in der menschlichen Natur? [518] Oder bleibt es dabei, dass kein religiöser Glaube mit verlässlicher Sicherheit ausstattbar ist?[519]

Cabrera hat in einer ausführlichen Monographie im Gefolge Butlers die Annahme Gottes als eines *natural belief* bejaht.[520] Zunächst räumt er ein, dass - soweit die bekannten Volksreligionen betroffen sind - Erziehung die hauptsächliche, in vielen Fällen einzige Wurzel dieses Glaubens ist.[521] Zwar könne man einen qualitativen Unterschied zwischen der Zustimmung des Menschen zur Welt und der zur religiösen Hypothese klar erkennen, denn ersterer sei erfahrungsbegleitet.

---

[517] Butler, Ronald J., *Natural Belief*, 98 f.
[518] So, Bailey, Alan, *Sick Men´s Dreams*, 14 und 162 f.
[519] So z.B. Goodnick, Elizabeth, *The Role of Naturalistic Explanation*, 153.
[520] Cabrera, A. Badia, *Hume´s Reflection on Religion,* 3*:* „I shall try to show that the belief in divinity is a natural belief."
[521] Ebd., 139.

Religiöser Glaube unterwerfe sich dagegen nicht dem Schiedsgericht der Erfahrung. Die Probe für Hume aber sei, da sowohl der allgemeine wie der religiöse Glaube in der Einbildungskraft entstehe, ob einer von beiden vor dem Bollwerk der Realität scheitere. Wenn nein, seien beide *natural beliefs*, wenn ja, sei der zweite Aber-glaube.[522] Lege man dies zugrunde und schaue auf das Schlusskapitel der *Dialogues*, so erkenne man, dass beide *beliefs*, der weltliche und der religiöse, aus derselben Quelle stammen. Und diese sei nach Hume „the general and more establish´d properties of the imagination" als Gegensatz zur „trivial property of the fancy."[523] Der Glaube an Gott ist nach Cabrera ebenso in der menschlichen Natur verankert wie der an die anderen *natural beliefs*.[524] Zwar mag dieser Glaube an Gott auf einer Illusion beruhen, wie auch der an die anderen *natural beliefs*, aber er ist eine für Cabrera unvermeidbare Illusion. Zwei mögliche Einwände, dass Hume in der Einführung der *Natural History* ausdrücklich den Glauben an Gott nicht als unvermeidbar und universal bezeichnete, und dass der Glaube an Gott keinerlei praktische Bedeutung habe, insoweit anders als der Glaube an die Welt, seien nicht entscheidend.[525] Entscheidend sei vielmehr, dass dieser Glaube keiner sei, dem wir uns empirisch nähern können, wohl aber einer sei, der die erste Grundlage aller unserer Gedanken und Aktionen ist. Wie die weltlichen *natural beliefs* müssten wir ihn in unseren Überlegungen voraussetzen. Daher sage Hume auch in der *Natural History*, dass dieser Glaube einer sei, „that no rational enquirer can, after serious reflection, suspend his belief a moment with regard to the primary principles of genuine Theism."[526] Gott sei kein Objekt des Wissens, sondern des Glaubens und darüber hinaus in der Natur des Menschen angelegt.[527]

Tweyman schließlich ist ein weiterer Befürworter der Annahme Gottes als eines *natural belief*. Dadurch, dass Hume den „careless sceptic" in Kapitel XII der *Dialogues* ins Gespräch bringt - dieser ist ein technischer Ausdruck, der die Geisteshaltung beschreibt, die rationale Argumente ignoriert -, unterstreiche er, dass unser Glaube an den Designer natürlich und nicht rational ist.[528] Er plädiere in den *Dialogues*, Kapitel XII, im Sinne eines sog. *parity argument* für die

[522] Ebd., 151.
[523] T I.4.7.6 f.
[524] Ebd., 299 f.
[525] Ebd., 303 f.
[526] NHR Intro.1.
[527] Ebd., 307.
[528] Tweyman, Stanley, *Essays*, 18 f.

Gleichstellung unseres Glaubens an Gott mit den *natural beliefs* im *Treatise*.[529] Hauptproblem seien die Bejahung der Universalität und der Unvermeidbarkeit. In der *Natural History* habe Hume aber selbst behauptet, und dies sei ein möglicher Einwand gegen seine These, dass der Glaube an den Designer nicht universell sei.[530] Denn Barbaren hätten niemals über die Zweckursache nachgedacht.[531] Es könne also nicht der Glaube an den Designer-Gott universal sein, sondern lediglich der Gott, entsprungen aus unseren Gefühlen, z.B. Furcht und Hoffnung im Angesicht einer ungewissen Zukunft und der Natur. Tweyman argumentiert nun: Nach Hume entwickelte sich aus dem Polytheismus der frühen Menschheit der Monotheismus bei kultivierten Völkern. Dies hieße, dass bei einem Fortschritt auch der erforderliche universelle Glaube an den Designer-Gott unvermeidlich entsteht.[532] Er sei somit in nuce, nicht realiter, auch bei barbarischen Völkern vorhanden. Ohne den Glauben an einen intelligenten Designer wären auch unsere Untersuchungen der Natur nichts anderes als eine Suche nach (systemlosen) physikalischen Sätzen. Der *belief*, besser *faith*, an diesen Zweck, den Designer, erst setze uns in die Lage, die Natur systematisch zu erforschen und bestimme die Art und Weise, wie wir die Natur erforschen.[533] Darüber hinaus hätten weder Cleanthes noch Philo Demea einen Irrtum seines Glaubens an den Designer-Gott nachweisen können. In Kapitel XII bekennen sie dann auch folgerichtig diesen Glauben. Philo wolle lediglich Cleanthes Dogmatismus erschüttern.[534] Es gebe, so Tweymans Auffassung, bereits in der Eröffnung von Kapitel XII Nachweise, dass Hume die Behandlung Gottes vergleichbar mit der von *natural beliefs* vornimmt.[535] Dies ist Tweymans *parity argument*, dem auch die Befürworter eines *quasi-natural belief* folgen.[536] Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass Philos minimalistischer Vorschlag in Kapitel XII der *Dialogues* von allen Gesprächspartnern geteilt wird. Mit diesem Ergebnis wolle, nach dieser Auffassung, Hume ausdrücken, dass, wenn auf religiösem Gebiet die Annahme eines *natural beliefs* mit Gott als Objekt aufgrund fehlender Unvermeidbarkeit

[529] Ebd., 82. Auch in: *Scepticism and Belief*, 132.
[530] NHR IV.1.
[531] NHR I.5.
[532] Tweyman, Stanley, *Essays*, 88 f.
[533] Ebd., 93.
[534] Ebd., 125.
[535] Siehe Tweyman, Stanley, *Scepticism and Belief*, 124.
[536] Eine ausführlichere Beschreibung findet sich bei Goodnick, Elizabeth, *The Role of Naturalistic Explanation*, 78 f und 95 ff. Die oben vorgestellten Argumente Tweymans sind der Sache nach hier einzuordnen, obwohl dieser selbst den Begriff *quasi-natural belief* nicht verwendet.

und Universalität nicht möglich ist, der Glaube an „invisible, intelligent power" bei den meisten Menschen doch so stark sei, dass er bei diesen wie die Nötigung eines *natural beliefs* wirke.[537]

Diese Auffassung ist abzulehnen. Sie verwischt die eindeutigen Grenzen in Humes Epistemologie. Hume ist stets bedacht, im Sinne Newtons wenige Grundprinzipien anzunehmen, um die Natur des Menschen zu beschreiben und zu analysieren. Der *natural belief* ist gedacht als skepsis-resistente Grundlage für Humes Epistemologie. Es setzt die teilweise Möglichkeit von sinnlicher Erfahrung voraus. Hier konnte Hume mit Hilfe der *natural beliefs* der Skepsis entfliehen. Nur mit diesen *natural beliefs* ist es ihm möglich *true philosophy* vorzutragen. Ein *quasi-natural belief* als weitere - von Hume nirgends angedeutete - Ebene ist vor diesem Hintergrund abzulehnen. Das Ergebnis ist auch kompatibel mit einer bereits zitierten Stelle der *Dialogues*:

> „That nature does nothing in vain, is a maxim established in all the schools, merely from the contemplation of the works of nature without any religious purpose."[538]

(3) Gott als *natural belief* - die verneinenden Argumente.

Die weitaus überwiegende Mehrzahl der Interpreten ist weiterhin der Auffassung, dass Gott kein *natural belief* sein kann, wenn man die von Hume ausgesprochenen und seit Kemp Smith verfeinert festgelegten Kriterien zugrunde lege.[539] Hume selbst habe weder im *Treatise* noch in anderen Werken den Glauben an Gott oder Religion als notwendig bezeichnet, wie er dies mit den drei weltlichen *natural beliefs* tat, vielmehr verwendet er das eine oder andere Mal den Begriff *natural instinct* im Zusammenhang mit religiösen Aussagen. Aus der *Natural History*, Humes Leben und seinen Briefen sei erkennbar, dass Gott kein *natural belief* ist.[540] Eine Prüfung dieses Glaubens nach dem von Kemp Smith festgelegten Anforderungskatalog, der bis heute inhaltlich nicht umstritten ist, bestätige dies. Ausgangskriterium dieses Kataloges ist zunächst das negative Erfordernis, dass *natural beliefs* nicht rational erklärbar sind. Einige Interpreten nehmen aber dies gerade an und lassen die Zuerkennung eines *natural belief* schon hieran scheitern, so z.B. Penelhum und Gaskin.[541] An der Bemerkung Philos, „if we distrust human

---

[537] Hierzu gehören nach Goodnick, Elizabeth, *The Role of Naturalistic Explanation*: Reich, Yandell, Malherbe, Livingston und Costelloe.

[538] DNR XII.2.

[539] Ausführlich z.B. Logan, Beryl, *A Religion without Talking,* 125 ff; auch: Garrett, Don, Introduction, xxxv; Brose, Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume*, Bd. I, 220.

[540] Pyle, Andrew, *Hume´s Dialogues*, 112 f.

[541] Penelhum, Terence, *Hume*, 168; Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, 120 ff.

reason, we have no other principle to lead us into religion“, meint Gaskin zu erkennen, dass Hume einen *natural belief* in die Existenz Gottes verneint. Aus diesem Satz schließt er nämlich, dass Hume religiösen Glauben (auch) für rational hält.[542] Diese Position wird abgeschwächt von Holden[543] aufgegriffen und durch ein Briefzitat Humes ergänzt. Dort führt Hume aus, Gott „is no Object either of the Senses or Imagination, & very little of the Understanding, without which it is impossible to excite any Affection.” Losgelöst von diesen Einzelmeinungen scheitert die Zuerkennung eines *natural belief* hinsichtlich der Existenz Gottes spätestens jedoch nach allgemeiner Auffassung u.a. an den weiterhin geforderten Voraussetzungen einer Unvermeidbarkeit seiner Existenzannahme für das tägliche Leben und seiner Universalität.

Das erste Kriterium sei, so die Kritiker der Annahme eines *natural belief*, in der Gottesfrage eindeutig nicht erfüllt. Der Mensch sei in der Lage, ohne den Glauben an Gott sein tägliches Leben zu führen. Tägliche Anschauungen heute und auch zu Humes Zeiten seien empirische Belege hierfür. Es sei sogar die Aufgabe von Humes *true philosophy*, den Menschen von *(false) religion* zu heilen und ihm diesen innerweltlichen Weg zu ermöglichen. Dieses sei im Schlusssatz der *Natural History* genauso auch ausgesprochen.[544] Sowohl die *Natural History* als auch die *Dialogues* (Kapitel XII) verneinten nach Penelhum ausdrücklich die Relevanz des „Belief in Design“ für das tägliche Leben.[545] Reduziert man diese weitergehende Aussage auf Gottes Existenz, so trifft man die herrschende Auffassung hierzu, die Penelhum noch ergänzt: Die Natur erlaube uns in der Religion auch, ungerechtfertigte Anschauungen zu haben.[546] Dies sei ein wesentlicher Unterschied zu den anerkannten *natural beliefs* des *Treatise*. Auch Hamann übte in diesem Sinne bereits Kritik an Hume. Dieser verleugne, so Hamann, sein eigenes Prinzip, wenn es um die „höheren Dinge“ gehe. Gemeint ist Gott.[547] Hamann vermisste somit gerade eine Aussage zu Gott, wie er diese zu den anderen *natural beliefs* abgegeben hatte. Bereits Hamann verneinte also mit dieser Bemerkung im Sinne der hier vorgetragenen, einen *natural belief*

---

[542] *Philosophy of Religion*, 125 unter Bezugnahme auf DNR I.20.

[543] Holden, Thomas, *Hume on Religious Language and the Attributes of God*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M. / Sages, Alex, London/New York 2018, 190. Brief an William Mure of Caldwell, 30.6.1743, NLH 13.

[544] NHR XV.12.

[545] Penelhum, Terence, *Themes in Hume,* 240.

[546] Ebd., 187.

[547] Hierzu Brose, Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume*, Bd.2, 418.

verneinenden Argumente, dass Hume Gott als solchen ansah.[548]
Aber auch das zweite genannte Kriterium ist nach Auffassung vieler Kommentatoren Humes nicht erfüllt. Universal ist ein Glaube immer dann, wenn er natürlich ist und daher bei jedem Menschen anzutreffen ist.[549] Es geht vor diesem Hintergrund schon los mit der Frage, was im religiösen Zusammenhang natürlich genannt werden könne.[550] Mc Cormick schlägt vor, die „Untrennbarkeit des *beliefs* von der menschlichen Gattung" als „natürlich" anzusehen.[551] Daraus leitet er ab: Das Prinzip muss ultimativ und universal sein sowie zentrale Aspekte der menschlichen Natur erklären.[552] Da Hume selbst ausdrücklich die Universalität des religiösen Glaubens bestreitet, verneint auch Mc Cormick die Annahme eines entsprechenden *natural belief* in der Religionsphilosophie Humes.[553] In der Einführung zur NHR sagt Hume nämlich expressis verbis: „The belief of invisible [..] has neither perhaps been so universal as to admit of no exception."[554] Religiöser Glaube ist darüber hinaus - und dies kann empirisch täglich beobachtet werden - bei vielen Menschen nicht anzutreffen, kann daher also nicht universal sein.[555]
In der Literatur wird weiterhin zu bedenken gegeben: Die Immunität gegen jegliche Zweifel, die den weltlichen *natural beliefs* innewohnen, werde von Hume niemals auf das religiöse Gebiet erweitert. Allenfalls der vage Deismus, den er am Ende der *Dialogues* anspricht, könnte ebenso immun sein gegenüber skeptischen Zweifeln wie die klassischen *natural beliefs* im *Treatise*. Die überwiegende Meinung in der Literatur sieht somit mindestens zwei von vier Voraussetzungen für die Annahme Gottes als *natural belief* als nicht erfüllt an.

Zusammenfassend kann die verneinende Position wie folgt begründet werden: Zunächst ist der Gottesglaube kein Glaube des täglichen Lebens, ein Glaube also, den wir zwingend als Grundlage für dieses tägliche Leben benötigen. Daher fehle ihm die Universalität. Die Sicht auf Religion liegt sicherlich nahe an den

---

[548] Zu berücksichtigen ist auch hier, dass Hamann den Begriff nicht kannte, wohl aber Humes Äußerungen zum Thema, die später Kemp Smith dazu brachten, die drei zentralen *beliefs* in Humes Epistemologie *natural* zu nennen.
[549] Zugegebenermaßen wird es aufgrund psychischer Störungen immer Ausnahmen geben; diese sind hier aber nicht weiter berücksichtigt.
[550] McCormick, Miriam, *Hume on Natural Belief*, 103.
[551] Ebd., 103.
[552] Ebd., 108.
[553] Ebd., 111.
[554] NHR.Intro.1.
[555] Siehe auch die Ausführungen unter III.4.1.3 weiter oben.

Ansichten des täglichen Lebens, man könne aber, in zivilisierten Gemeinschaften und mit Bildung, den Ansichten der Religion entkommen und frei von ihnen leben. Das sei bei den Ansichten des täglichen Lebens niemandem möglich. Weiterhin ist der Glaube an Gott nicht unvermeidbar, d.h. er ist kein zwingend notwendiger Bestandteil des menschlichen Lebens. Gegenbeispiele bewiesen dies täglich. Religion ist daher gut und immer bezweifelbar, auch ein Kriterium, das gegen die Stellung Gottes als *natural belief* in Humes Philosophie spricht.

(4) Letzterer Auffassung schließe ich mich an. Der Glaube an Gott ist kein *natural belief*. Zum einen bezeichnet Hume selbst den Glauben an Gott nicht als einen originalen, d.h. primären Instinkt. Das religiöse Gefühl entspringe vielmehr erst (anderen) natürlichen Gefühlen.[556] Daher kann die Annahme der Existenz Gottes, die vermittelt wird über Gefühle, die zusammen das *feeling of design* ausmachen, kein unbezweifelbares Faktum der menschlichen Natur sein. Dies bestätigt im Übrigen ein Brief Humes an Gilbert Elliott of Minto vom 10.3.1751, in dem er ausführt, „dass solch´ eine Neigung kontrolliert werden kann und sollte und daher niemals legitimer Grund einer Zustimmung sei."[557] Zum anderen widerspricht unsere eigene, tägliche Erfahrung der These, die Existenz Gottes sei für alle Menschen unverzichtbare Grundlage ihres Lebens. Schließlich, und diese Begründung ist soweit ersichtlich in der hier vorgestellten Diskussion noch nicht vorgetragen worden, widerspricht die Annahme eines *natural belief* dem *Copy Principle* Humes, das auch für *natural beliefs* gilt. Dieses besagt, dass jeder Idee - hier diejenige Gottes - Eindrücke (*impressions*) vorausgegangen sein müssen. Die Existenz Gottes oder eines Gottes oder von Göttern ist von uns nicht in der realen Welt durch unsere Sinnesorgane aufnehmbar. Dies ist bei allen anderen *natural beliefs* sehr wohl der Fall. Bei diesen ermöglichen, ergänzen und verstärken unsere Beobachtungen das Geglaubte. Gott hingegen ist zu keinem Zeitpunkt für uns sinnlich wahrnehmbar. Für Ideen ohne Eindrücke gilt Humes zentrale Aussage: „Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact or existence? No. Commit it then into the flames. For it can contain nothing but sophistry and illusion."[558]

III.4.2.3. Ordnung des Universums: *Natural Belief* oder Minimaldeismus?

Nachdem die Auffassung, Gott sei ein *natural belief*, als unhaltbar erwiesen wurde, stellt sich die Frage, ob nicht die Ordnung des Universums als solche ein

[556] NHR.Intro.
[557] HL 155.
[558] EHU XII.34.

natural belief sein könnte. Zu beachten ist, dass Hume nicht die Teleologie der Natur behandelt, sondern vor allem die Frage der Ordnung in der Natur.[559] So benutzen die Protagonisten der *Dialogues* verschiedenste Begriffe, um die Ordnung im Universum zu beschreiben, wie: „Symmetry of Parts, Adjustment of means to ends, Tendency of self-preservation, Structure, Some Sort of Intelligibility.“[560] Das Argument der Regelmäßigkeit gründet in der Entdeckung, dass gleichartige Muster oder Prozesse in einer großen Bandbreite im Universum aufgrund einfacher physikalischer Gesetze arbeiten.[561] Hier kommt es lediglich auf die Ordnung in der Natur, nicht auf einen Zweck an. Zwei Fragen stellen sich: Genügt dem *irregular argument* ein vorhergehender Gebrauch der Vernunft? Diese Frage wurde über 11 Kapitel in den *Dialogues* bereits negativ beantwortet. Oder enthüllt es sich durch direkte Wahrnehmung in Verbindung mit unserer Einbildungskraft?[562] Dann läge ihm ein *natural belief* zugrunde. Diese Annahme soll hier unterstützt werden. Ordnung in der Natur wäre dann etwas Gegebenes, das nicht rational begründbar wäre. Nach hier vertretener Auffassung liegt dieser Auffassung Humes Wunderthese zugrunde.[563] Denn der gegebene und nicht hinterfragbare unabänderliche Naturverlauf - was ist er anderes als die Ordnung in der Natur?

(I) Die oben vorgestellten Kriterien für die Annahme eines *natural belief* mit und seit Kemp Smith sind erfüllt.

(a) Das Objekt des *natural belief*, hier die Ordnung des Universums oder die Naturgesetze, ist nicht rational erklärbar. Hume geht zwar selbstverständlich davon aus, dass die physikalischen Gesetze von unserer Ratio erfasst werden. Aber ähnlich den drei im *Treatise* entwickelten *natural beliefs* setzt dieser reflektierende Prozess erst ein, nachdem ein auf Wiederholung gegründetes Ursprungsgefühl auf uns eingewirkt hat.[564] Oder wie es Philo ausdrückt: Es handelt sich um „the inexplicable contrivance and artifice of nature und the design

---

[559] Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, 12 f.

[560] Vgl. Jones, Peter, *Hume´s Two Concepts of God*, in: David Hume. Critical Assessments, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995, 92.

[561] Gaskin, J.C.A., *Hume´s Religion of Religion*, 13.

[562] Ebd., 51.

[563] So auch Kuntz, Paul Grimley, *Hume´s Metaphysics: A New Theory of Order*, in: Religious Studies 1976, 410 und 416; Laird, John, *Theism and Cosmology*, New York 1942, 116.

[564] So führt Hume an, dass „many principles of mechanics are founded on very abstruse reasoning; yet no man pretends to entertain the least doubt with regard to them. “So: DNR I.11.

strikes everywhere the most careless, the most stupid thinker."[565] *Inexplicable* bedeutet nichts anderes als rational nicht erklärbar. *Striking* heißt Einwirken im Sinne eines wiederholten sinnlichen Aufnehmens. Nach Hume gelangen wir bei der Erkenntnis der „Schaffung und Formung unseres Universums [..] jenseits unserer Fassungskraft."[566] Auch im Wunderkapitel (X) der *Enquiry* sagt Hume klar und unmissverständlich, dass die Naturgesetze gegründet sind auf „unwiderlegbarer Erfahrung der Vergangenheit. Daher sind sie vollständiger Beweis für die Zukunft."[567] Er nennt sie an anderer Stelle „nicht veränderliche Erfahrung".[568] Dies fügt sich ein in die Systematik, die er beim *natural belief* der Kausalität wählte, denn dort - im *Treatise* - charakterisierte er einen *natural belief* als „Erfahrung, die eine Gewohnheit schafft in einem Maße, dass wir sie nicht ohne Gewalt anders als existent deuten können."[569] Ergänzt werden können diese Ausführungen durch Humes Definition, dass Naturgesetze „gleichförmige Erfahrung" sind, „amounting to a direct and full proof."[570] Dies alles belegt klar, dass Hume die Existenz, nicht die wissenschaftliche Entdeckung und Beschreibung der Naturgesetze, für nicht rational erklärbar hält. Unser erfahrungsgeleiteter Glaube (im Sinne des *belief*) und die Einbildungskraft sind Erkenntnisquelle und Startpunkt unserer Annahme der Unveränderlichkeit der Naturgesetze.[571] Zwei abschließende Bemerkungen hierzu:

(i) Das Ordnungsbedürfnis der menschlichen Wahrnehmung und Phantasie ist so stark, dass wir selbst dort, wo uns die physikalische Welt mit unklaren oder verwirrenden Strukturen entgegentritt, uns unseren eigenen geordneten Kosmos zurechtsehen und zurechthören. Dies alles bestärkt die Annahme, dass wir die Welt in einem hohen Maß durch unsere Sinne und unseren Ordnungssinn strukturieren.[572]

(ii) Die Entdeckung der Ordnung des Kosmos kann auch, mit Schleiermacher, als

---

[565] DNR XII.2.und 3.

[566] DNR I. 11.

[567] EHU X.4.

[568] EHU X.12.

[569] T I.3.11.4.

[570] EHU X.12.

[571] Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument,* 169 f.: Hume selbst glaubte nicht daran, dass seine Kritik oder Skepsis unsere Intuition (!) bezüglich des Universums verändern könnte.

[572] So Allesch, Christian G., *Kosmos und das menschliche Maß*, in: *Ist der Mensch das Maß aller Dinge?* hg.v. Neumaier, Otto, Möhnesee 2004, 294. Im Ergebnis auch Kail, P.J.E., *Hume on Naturalism and Scepticism*, 151; Pyle, Andrew, *Hume´s Dialogues*, 51.

immer in zwei Richtungen erfolgend betrachtet werden.[573] Zunächst wirkt der Kosmos durch ein Gefühl auf uns ein, dann erst beschreiben wir rational durch naturwissenschaftliche Entdeckungen, d.h. Formulierung der Naturgesetze, die Ordnung des Kosmos.

(b) Das Universum und seine Ordnung können niemals von Menschen erkannt werden.

(c) Alles, was wir natürlich glauben, kann genauso gut existieren wie nicht existieren. Das chaotische Universum können wir uns zwar nicht vorstellen, denn wir haben keinerlei Erfahrungen mit ihm, aber es könnte genauso gut existieren.

(d) Die Kriterien der Unvermeidbarkeit und Universalität des Glaubens (*belief*) an die Ordnung des Universums sind - anders als beim Gottesbegriff - gegeben, denn die gesamte menschliche Wissenschaft ist ebenso darauf gegründet, dass wir von einer Ordnung, das heißt von Regelmäßigkeit im Universum ausgehen, wie unsere Handlungen und Pläne des täglichen Lebens. Wer würde nicht davon ausgehen, dass die Sonne morgen wieder aufgeht?

(e) Die überragende Wichtigkeit der Ordnung in der Natur für unser Leben - das letzte hier zu prüfende Kriterium - ergibt sich bereits aus der bemerkten Voraussetzung dieser Ordnung für die Möglichkeit von Wissenschaft, aber auch für das tägliche Leben.

Neben der Existenz externer Objekte, des Selbst und der Kausalität ist die Annahme von Ordnung im Universum unser vierter *natural belief*. Auch nach der hier favorisierten *stability theory* ist bei der Betrachtung der Naturgesetze davon auszugehen, dass es sich um einen *natural belief* handelt. Ohne die Gewissheit, dass die Natur sich morgen so verhält wie gestern, ist ein Leben für uns kaum denkbar. Unsere Psyche könnte mit einer solchen Alternative nicht klarkommen. Diese Feststellung korrespondiert vollständig zur deckungsgleichen bei den anderen drei von Hume inhaltlich, nicht begrifflich benannten *natural beliefs*.

(II) Das Ergebnis - nicht die epistemologische Einordnung als *natural belief* - entsprach auch der Auffassung der *Newtonians* zu Humes Zeiten. Es liegt der von Newton geprägten naturphilosophischen Wissenschaft zugrunde.[574] So führte ein damaliger, zeitgenössischer Naturwissenschaftler zu den Naturgesetzen aus, dass

---

[573] So Vink, A.G., *Philo´s Final Conclusion in Hume´s Dialogues*, in: Religious Studies 1989, 494.
[574] Kuntz, Paul Grimley, *Hume´s Metaphysics*, 423, weist darauf hin, dass das Motiv bereits bei Berkeley erwähnt wird. Philononous in seinem Dialog betrachtet den Eindruck des Universums ebenfalls als unwiderstehlich.

die Betrachtung des Kosmos uns wie ein Wunder erfasst, dass wir nicht erklären können, und „kunstvolle Gegenargumente könnten uns verwirren, niemals aber unseren Glauben erschüttern."[575]

(III) Minimaldeismus

Gott ist nach hier vertretener Auffassung für Hume kein *natural belief*, wohl aber die Ordnung des Kosmos. Eine in der Literatur entwickelte Theorie eines *attenuated deism* (Gaskin), Hume´schen Minimaldeismus (Kudella) oder eines Schrumpftheismus (Schröder) vertritt im Gegensatz hierzu eine rationale Erklärung unseres Glaubens an die Ordnung im Universum. Diese soll (1) vorgestellt und (2) zurückgewiesen werden.

(1)

(a) Gaskin vertritt die Auffassung, dass Hume ein abgemilderter („attenuated") Deist sei, der an einen nicht-theistischen Gott glaube.[576] Er erkennt in dem Kompromissvorschlag Philos im Kapitel XII der *Dialogues* einen Kern aus Rationalität, nicht bezogen auf Gott, sondern bezogen auf die Ordnung des Kosmos, den die Menschen immer schon erkannt hätten. Dieses Erkennen von Ordnung setze aber Reflexion voraus. Aus Philos Formulierung in Kapitel XII „the Cause or causes of order in the universe bear some remote analogy to human intelligence" folgert Gaskin daher, dass der Glaube an die Ordnung des Universums ein (auch) rationaler, kein natürlicher ist.[577] Aus der Tatsache, dass die Zustimmung zur Existenz Gottes für Hume dessen moralische Eigenschaften nicht umfasst, schließt Gaskin, Hume sei *attenuated deist*.[578] Gott sei für Hume wie für die Deisten rational erkennbar. Seine Eigenschaften, die die Deisten teilweise auch durch Vernunft zu erkennen meinten, blieben aber für uns unerkennbar. Dies entspricht einem eingeschränkten, gemilderten Deismus, eben „Attenuated Deism." Für einen Deismus Humes sprechen nach Gaskin auch folgende Ansichten Humes:[579] Religiöse Riten seien sinnlos. Man müsse sich nicht an religiöse Gebote halten. Moral sollte sich am allgemeinen Wohl orientieren. Theologie sei Sophismus und Illusion. Der Ursprung der Religion sei Angst. *True Religion* sei nicht moralisch. Priester wollten Aberglauben herstellen und erhalten. Es gebe keine Offenbarung und kein Leben nach dem Tod. Mit allen

[575] Zitiert bei Pyle, Andrew, *Hume´s Dialogues*, 50, als Beleg für seine eigene Annahme eines *natural belief*.

[576] Gaskin, J.C.A., *Philosophy of Religion*, 219 ff. Insoweit nähert sich Gaskin Kemp Smith an, der von Humes Gottesbild schrieb, es sei ein „beggarly minimum."

[577] Ebd., 291.

[578] Ebd., 7.

[579] Ebd., 223 ff.

diesen Beispielen will Gaskin nachweisen, dass Humes Religion „kurz vor dem Atheismus“ mit weitreichenden Konsequenzen für die personale Religion(sauffassung) stehe.[580] Er schließt, dass dieser „Attenuated Deism” Grundlage von Humes gesamter Religionsphilosophie sei und sie so auch konsistent interpretiert werden könne. Dieser Deismus Humes liege in der Mitte zwischen Atheismus und Theismus.[581] Gaskin begründet seine These nicht zwingend allein aus dem Argument selbst heraus, sondern sie lebt, wie ich meine, vom Weiterleben des skeptischen, d.h. atheistischen Hume in seiner Vorstellung. Dies kann man daran erkennen, dass Gaskin die Frage eines Theismus Humes nicht aufgreift und er seine Theorie im Kapitel 12 unter der Überschrift *The Dispassionate Sceptic* entwickelt.[582] Er fügt zur Stützung seiner These hinzu, dass Philos Rückgriff auf das Gefühl eben eine Ausnahme (*anomaly*) in Humes System sei.[583]

(b) Kudella knüpft an Gaskin an.[584] Dessen Interpretation Humes will er erhärten und begründen. Er hat in einer neueren Monographie daher die These vertreten, Hume sei Minimaldeist. Dies begründet Kudella hauptsächlich mit vier Thesen.[585]

(i) Die Hume´sche Religion habe einen minimalistischen Charakter.
Der minimaldeistische Glaube an eine unsichtbare, intelligente Macht sei für Hume, obschon kein ursprünglicher Instinkt, so doch allgemeiner Begleiter der menschlichen Natur.[586] Eine Idee ohne Eindruck sei nach Hume inhaltsleer. Folgerichtig sei daher jede Aussage hinsichtlich Gottes - mit Ausnahme derjenigen, dass er existiere - ohne Inhalt.[587] Da sich das Design-Argument, so Kudella, ausschließlich auf den Bereich der Ordnung bezieht, ist Gott für Hume nicht mehr als eine Ordnungsursache. Und diese heißt, religiös formuliert: Gott existiert. Und sie heißt auch: Ordnung existiert. Dies sei ein minimalistisches Ergebnis.

(ii) Die Hume´sche Religion sei rational.
Hume ist nach Kudellas Auffassung ein rationaler Deist, der seinen

---

[580] Ebd., 6.
[581] Ebd., 223. Gaskin gibt jedoch zu, dass Hume den Begriff nicht akzeptieren würde.
[582] Die Prüfung eines Theismus hätte sich angeboten, da Hume an mehreren Stellen vom *Author of Nature* spricht, vgl. z.B. NHR XV.1; NHR.Introduction.1. u.a.
[583] Gaskin, J.C.A., *Philosophy of Religion*, 129.
[584] Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung,* 13,16.
[585] Ebd., 14.
[586] NHR XV.5.
[587] Vgl. EHU II.9.

vernunftgestützten Glauben an Gott auf die sichtbare innerweltliche Ordnung beschränkt, d.h. Gott als (deistisches, nicht theistisches) Prinzip der Weltordnung ansieht. Dieses Prinzip selber sei - da nicht sinnlich übersteigbar - nicht hinterfragbar und gesetzt.[588]

(iii) Hume sei weder Atheist noch Theist.
Kudella räumt ein, dass Hume immer größten Wert darauflegte, nicht als Deist angesehen zu werden, aber er lehnte, so Kudella, lediglich den damaligen Deismus und dessen religiösen Inhalte ab.[589] Insoweit hätte er mit der Bezeichnung, nicht aber mit der Bedeutung „Minimaldeismus“ Schwierigkeiten gehabt.
Hume sei auch kein Agnostiker. Denn Philo zufolge ist Agnostizismus im Sinne einer Meinungsenthaltung in der Frage der Organisation des Universums kaum möglich, da jede Person mit gesundem Menschenverstand anerkennen muss, dass der Kosmos geordnet ist und einen Grund für diese Anordnung besitzt.[590] Indem Pamphilus sich für die Position seines Lehrers Cleanthes ausspricht, spreche auch er sich indirekt für den minimaldeistischen Kompromissvorschlag Philos aus.[591] Begründet wird diese These unter Verweis auf Philos Argumentation in den *Dialogues*. Philo vertrete dort die Thesen Humes. Er vertrete mit seinem Vorschlag im XII. Kapitel eine solche minimaldeistische These.[592] Ein Minimaltheismus scheint Kudella so abwegig, dass er ihn gar nicht diskutiert.

(iv) Es gebe strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Humes Minimaldeismus und den englisch-deistischen Lehren. Während letztere heilsnotwendige Glaubensartikel auf vernunftreligiöse Erkenntnisse reduzierten, setze Hume diese Reduktion fort und verringere nur die Menge des Fundaments der Glaubensartikel erneut, nämlich im Sinne seiner empirischen Religionskritik.[593] Das Design Argument werde nach Kudella in den *Dialogues* also nicht widerlegt, sondern lediglich seine Gültigkeit eingeschränkt.[594] Wie die Deisten benötige Hume auch keine Offenbarung, nehme aber gleichwohl ein starkes Bedürfnis im Menschen an, dass dieser minimale, rationale Glaube durch Offenbarung erweitert wird.[595]

---

[588] So, Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung*, 33.
[589] Umfangreicher Briefwechsel belegt dies: HL 57 f; HL 59 f; HL 164 ff; HL 263 f; HL 418 ff u.a.
[590] Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung*, 221 f. bezieht sich auf DNR XII.
[591] Dieser Begriff wird von Wengenroth, Axel, *Science of Man,* 218, übernommen. Er verweist aber auf die fehlenden praktischen Konsequenzen einer solchen minimaldeistischen Position.
[592] Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung*, 20 und 23.
[593] Ebd., 212.
[594] Ebd., 213.
[595] Ebd., 226.

Philo glaubt, dass der wissbegierigste, nachdenklichste und religiöseste Mensch - also der ideale Beobachter und Beurteiler der Diskussion in den *Dialogues* - seine philosophische Zustimmung zum Minimalkompromiss geben muss. Die Argumente seien rational und würden ihre Gegenargumente überwiegen:

> „If this really be the case, what can the most inquisitive, contemplative, and religious man do more than give a plain, philosophical assent to the proposition, as often as it occurs; and believe that the arguments, on which it is established, exceed the objections which lie against it."[596]

Der Kompromissvorschlag besitzt nach Kudella auch eine emotionale Dimension. Seine unmittelbaren Folgen seien nach Philo Staunen über die Größe Gottes und Melancholie wegen seiner Unerkennbarkeit. Der Gotteskompromiss werde angesichts seines minimalistischen Charakters vom Gläubigen natürlicherweise als emotional unbefriedigend befunden. Somit müsse das natürliche Gefühl („the most natural sentiment") des Menschen von gesundem Verstand („a well-disposed man") auf eine die minimalistisch-empirische Gotteserkenntnis übersteigende Offenbarung Gottes hoffen.

(c) Schröder, der Hume in einer kürzlich erschienenen Monographie als Vertreter eines „Schrumpftheismus" ansieht,[597] ergänzt Kudella insoweit, als dass er Hume hypothetisch unterstellt, er hätte ein durchschlagendes Argument gegen Gottes Existenz begrüßt. Ein solches Argument sei zu Humes Zeiten nicht greifbar gewesen, da die seit der Antike vertretene materialistische Urzeugungslehre[598] im späten 17. Jahrhundert widerlegt worden war. Hume hielt daher den atheistischen Materialismus für explanatorisch impotent und habe mangels Verfügbarkeit einer anderen atheistischen Theorie Zuflucht zu einem rationalen Schrumpftheismus genommen. Darwins später entwickelte Evolutionstheorie hätte Hume die ihm genehme atheistische Deutung der Welt zur Verfügung stellen können.[599]

(2)
Die rationale, minimaldeistische Position Gaskins, Kudellas und Schröders widerspricht, wie bereits unter III.4.2.2. vorgetragen, Humes Religionsverständnis. Diese unterstellen Hume, er erkenne die Existenz Gottes - und nur

[596] DNR XII.32.
[597] Schröder, Winfried, *Atheismus*, Hamburg 2021, 63 ff.
[598] Lehre, dass Lebewesen spontan durch Erhitzung oder Fermentation aus unbelebter Materie entstehen können, siehe hierzu: Schröder, Winfried, ebd.
[599] Ebd., 65.

um diese geht es hier, denn die Tatsache, dass Humes Religionsinhalt minimalistisch ist, wird hier nicht bestritten - auf rationale Weise.

(i) Hume stellte bereits im *Treatise* klar, dass wir keine inhaltsreiche Idee ohne sinnliche Vorstellung haben können. Zwar ist, wie oben dargestellt, die Existenz einer Ordnung im Universum für uns sinnlich erfahrbar, nicht aber die Ursache desselben. Die Existenz Gottes ist für uns nicht sinnlich erfahrbar. Nach Humes *Copy Principle* kann Gott für uns niemals rein rational begründete Idee sein. Somit sind die von Schröder genannten hypothetischen Gründe Humes, mangels naturwissenschaftlicher Alternative Zuflucht zu einem Schrumpftheismus zu greifen, im Ansatz falsch. Gott ist für Hume kein Gegenstand naturwissenschaftlicher Theorien unbeschadet weiterer Fortschritte der Menschheit in der Naturwissenschaft. Humes Schlusssatz in der *Enquiry* trifft die Frage, ob wir rational die Existenz Gottes erkennen können: Hierfür nötig wäre es, dass wir über „any experimental reasoning concerning matter of fact or existence" verfügten.[600] Hume geht in der von ihm verfassten Fußnote zu diesem Abschnitt noch weiter: Alle Erklärungsversuche auf diesem, dem rationalen Wege Gott zu suchen, wären „a most whimsical imagination."[601] Die Ratio ist somit nicht Türöffner für unsere Erkenntnis der Existenz Gottes. Dies ist sie aber beim Deismus und auch beim Minimaldeismus der drei genannten Autoren. Der Hinweis Goodnicks, dass Hume in der *Natural History of Religion* nicht, wie in den *Dialogues*, das Analogieargument, sondern die teleologische Variante des *Argument from Design* abhandle, und dies darauf hindeute, dass er den Ursprung unserer Wahrnehmung von Design in der Ratio sieht, ist m.E. nicht begründbar. Thema der *Natural History of Religion* ist eben nicht die Grundlegung der Religion in der menschlichen Vernunft, sondern die in der menschlichen, d.h. psychischen Natur (siehe Eingangssatz der *Natural History*).[602]

(ii) Wie bereits oben ausführlich dargestellt[603] bestritt Hume natürlich nirgendwo, dass in Fragen der Religion, und damit auch der Existenz Gottes, die Ratio eine wichtige Rolle spielt.[604] Ein „Nachdenken über Gott" hat immer rationale Anteile. Es macht aber für Hume schon einen Unterschied, ob Gottes Existenz durch reines Nachdenken, d.h. Reflexion, zu erkennen ist, wie dies vom Deismus und auch

---

[600] EHU XII.34.

[601] Ebd.

[602] Goodnick, Elizabeth, *The Role of Naturalistic Explanation,* 74.

[603] Siehe III.3.1. dieser Arbeit.

[604] Die - von Hume allerdings abgelehnte - christliche Theologie z.B. baut hierauf auf. Aber natürlich hat ein Nachdenken über Gott eben auch diese rationalen Anteile.

vom hier behandelten Minimaldeismus behauptet wird, oder ob ein solches Nachdenken sinnlicher Wahrnehmung und dem Impuls eines Gefühls bedarf. Die Ordnung in der Natur ist, wie gezeigt, (in Teilen) sinnlich wahrnehmbar und führt daher zu einem *natural belief*. Ein solcher ist nicht rational begründbar, obwohl er immer auch rationale Teile beinhaltet.[605] Die Ursache dieser Ordnung, Gott als Person oder Prinzip, ist sinnlich gerade nicht erfahrbar. Über sie kann in großem Umfang spekuliert werden, wie die Philosophie- und Theologiegeschichte trefflich zeigt. Für Hume ist all dies jedoch, wie oben gezeigt, „whimsical imagination". Die Existenz Gottes ist für ihn, wie auch die Ordnung in der Natur, nicht rational begründbar, auch nicht mit dem von den Minimaldeisten behaupteten minimalen Inhalt. Dies widerspräche im Übrigen auch der Grundstruktur seiner Philosophie, die jegliche menschliche Erkenntnis, sei es *belief, natural belief* oder *faith*, im Ausgang einem indirekten, reflektierenden, d.h. kognitiven Gefühl zuordnet, das von uns beim *belief* allerdings rational überprüft werden kann. Der hier in Rede stehende minimale Inhalt, die (bloße) Existenzbehauptung Gottes, kann anders als beim *belief* rational nicht überprüft werden, denn die Existenzbehauptung Gottes beruht nicht auf einem (sinnlich veranlassten) *belief*, sondern auf *faith*. *Faith* aber ist nicht rational überprüfbar, sondern hängt sehr viel stärker bzw. ausschließlich an unserem Gefühl. Der von Kudella zitierte Brief, in dem er die „emotionale Begleiterscheinung" von Religion anerkennt, zeigt genau dieses. Denn dort sagt Hume ausdrücklich, „that it was neither by Reasoning nor Authority we learn our Religion, but by Sentiment."[606] Hier geht es, darüber hinausgehend, nicht um die mit Religion zusammen-hängenden emotionalen Begleiterscheinungen, sondern um den Grund von *faith*, die gefühlsmäßige Zustimmung zur Existenz Gottes, der rational nicht erfassbar ist. Der rationale Ansatz des Minimaldeismus ist nicht derjenige Humes.

(iii) Ist Humes *faith*, der sich in der Tat auf die reine Existenzbehauptung Gottes beschränkt, nunmehr gerichtet auf eine Ursache oder einen personalen Schöpfer des Universums? In allen einschlägigen Textstellen sowohl der *Dialogues* als auch der *Natural History* spricht Hume immer in der personalen Form, niemals bloß von einem Prinzip. Belege sind in diesem Zusammenhang schon mehrfach zitierten Passagen in der *Natural History*, wie:[607] „Intelligent Author; invisible, intelligent power; Regularity and uniformity is the strongest proof of design and

[605] Siehe III.3.3 dieser Arbeit.
[606] HL 151.
[607] Zitate, in dieser Reihenfolge: NHR Intro.1; NHR IV.1; NHR VI.2; NHR VI.11; DNR VIII.8; DNR X.1; DNR XII.2; DNR XII.28.

of a supreme intelligence; divine origin of any religion [..] so incident to human nature, Arguments for Theism; Being und Purpose, Intention, Design sowie Cause or causes of order.“ Wenn auch nicht alle Passagen eindeutig theistisch sind, so steht doch fest, dass Hume von einer externen, personalen Ursache des Weltalles und seiner Ordnung ausgeht. Er spricht (durch Philo) sogar, man will meinen hilfsweise, das aus, was auch für Nicht-Gläubige gilt: Auch eine rein geistige oder rein materielle Welt bedürfe immer einer externen Ursache, sei niemals eine Erklärung in sich selbst.[608]

Als Ergebnis bleibt festzuhalten, dass der Glaube (*belief*) an die Ordnung der Welt ein *natural belief* ist. Gottes Existenz, und nur diese, ist Gegenstand eines *faith*, den Hume teilt. Insoweit ist Kudella zuzustimmen, dass Hume ein minimalistisches Glaubensverständnis hat. Da aber weder die Ordnung der Welt noch Gott mangels Möglichkeit einer sinnlichen Erfahrung rational begründbar sind, ist ein (rationaler) Minimaldeismus kein Bestandteil von Humes Religionsverständnis.

Die weitergehende Frage, ob das Universum, also das Objekt unseres *natural belief*, extern verursacht oder intern begründet ist, stellt sich wie bei allen anderen *natural beliefs* hier nicht. Diese Frage ist eine unseres Glaubens, die bei der Prüfung der Frage beantwortet wird, ob der Theismus natürlicher Inhalt unseres *feeling of design* ist.

III.4.2.4. *Feeling of Design*: Anthropomorphismus mit der Folge eines natürlichen Theismus?

Selbstverständlich kann auch der Theismus auf rationalen Überlegungen beruhen. Wie mehrfach ausgeführt, zuletzt im vorhergehenden Abschnitt, ist Religion für Hume aber nicht rational, sondern sie beruht auf *reflective passions.*[609] Dies schließt nicht aus, dass sein Theismus einer Reflexion zugänglich ist, die es dem Menschen ermöglicht, die Gefühle von Angst und Hoffnung auf eine abstraktere Ebene, nämlich die des intelligenten Designers und damit des Theismus zu verlagern.[610] Aber Ausgangspunkt ist und bleibt ein Gefühl, nämlich das *feeling*

[608] DNR IV.7.

[609] A.A. Yandell, Keith E., *Hume on Religious Belief*, 41 und: *Hume´s Inexplicable Mystery*, 82 f. Er hält Hume für einen Rational-Theisten.

[610] So, Costelloe, Timothy M., *Imagination*, 244: Das sei der Grund, warum der Eingangssatz der *Natural History of Religion* Religion in der menschlichen Vernunft verankere.

of design. Naheliegend ist es daher, dass in unserer Psyche eine theistisch-religiöse Disposition angelegt sein könnte.

(1) Die *Science of Man* trifft Aussagen von allgemeingültiger Wirkung. Zur Beantwortung der Frage, ob der Theismus einer psychischen Veranlagung im Menschen entspringt, ist nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern für alle Menschen „zu allen Zeiten und an allen Orten" vorab zu klären, a) ob Hume es für möglich hält, dass und wenn ja welche psychischen Dispositionen in der menschlichen Psyche bereits mit der Geburt vorhanden sind. Danach ist b) zu klären, wie Hume Anthropomorphismen psychologisch einordnet und bewertet.

a) Seit Locke ist es in Großbritannien und seiner empiristischen Tradition ein Gemeinplatz, dass *innate ideas* abzulehnen sind.[611] Im ersten Buch seines *Essay concerning Human Understanding* stellte Locke fest, dass es weder Prinzipien noch Ideen gibt, die dem Menschen angeboren sind. Hume schien dem zu folgen, da er das *Copy Principle* ohne Einschränkungen formulierte. Dann aber formulierte er in seiner *Enquiry*, dass die Aussage Lockes zu allgemein sei und daher differenziert werden müsse.[612] In der Endnote 1 zur *Enquiry*, II.9. kommt Hume zu dem Ergebnis, dass „understanding by innate, what is original or copied from no precedent perception, then we may assert, that all our impressions are innate, and our ideas not innate." Hume unterstellte der von Locke begründeten Theorie somit, dass sie grundsätzlich nur den Anwendungsbereich seiner *Copy Thesis* gemeint haben könnte. Denn, dass es angeborene Anlagen im Menschen gibt, hielt er für natürlich.[613] Der Ideenbegriff, so Hume, werde von Locke nicht exakt wiedergegeben. Nach Hume sind *reflective passions* selbstverständlich angeboren.[614] Und zwar der emotionale Teil. Hume greift die Kritik Shaftesburys auf, dass ein Konzept der *tabula rasa* das Bewusstsein seelischer Anlagen nicht

---

[611] Loeb, Louis E., *From Descartes to Hume*, 63 weist auf Ausnahmen hin.

[612] Kemp Smith, Norman, *Philosophy*, 83: Die Ablehnung angeborener Ideen ist nicht fundamental für Hume.

[613] Dies gilt generell für alle unmittelbar entstehenden Affektionen, Fate Norton, David, *An Introduction to Hume´s Thought*, in: *The Cambridge Companion to Hume*, hgg.v. Fate Norton, David / Taylor, Jaqueline, Cambridge 2009, 8.
In Ciceros *De natura deorum* I.16. ist Thema, ob auch die Gottesidee angeboren ist, Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, 109. Hume prüft dies nicht ausdrücklich.

[614] Vgl. auch Traiger, Saul, *Ideas and Association in Hume´s Philosophy*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M. / Sages, Alex, London/New York 2018, 73. Dass sinnliche Gefühle, d.h. Gefühle ohne (nennenswerten) rationalen Inhalt immer angeboren sind, ist selbstverständlich.

betreffen könne, da die menschliche Natur sonst verarme.[615] Es ist vor allen Dingen die Einbildungskraft, die Hume für angeboren hält. Hume hält somit offensichtlich gewisse seelische, besser psychische Dispositionen im Menschen für angeboren.[616] Ganz offensichtlich gehören die drei allgemein anerkannten *natural beliefs* dazu, aber auch die Ordnung in der Natur,[617] was die hier vertretene Auffassung, sie sei ebenfalls ein *natural belief*, bestärkt. Hume hält wohl aber noch weitere *reflective passions* für angeboren.[618] Die menschliche Neigung, Gott personal zu betrachten und ihm somit menschliche Eigenschaften zuzuschreiben, könnte ebenfalls angeboren sein.

b) Nach Guthrie ist Hume der erste philosophische Autor (der Neuzeit), der eine ausführliche Untersuchung über die Anthropomorphismen in der Religion vorlegte.[619] Und so hat Hume sich in seinen Religionsschriften häufig und sehr breit mit der psychischen Disposition auseinandergesetzt, in der Natur Gott oder Gottheiten zu sehen und sie mit (menschlichen) Eigenschaften zu versehen. Dies stellt er in der *Natural History of Religion* häufiger fest; zentral ist folgende Stelle:

> „There is a universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object, those qualities, with which they are familiarly acquainted, and of which they are intimately conscious. We find human faces in the moon, armies in the clouds, and by a natural propensity, if not corrected by experience and reflection, ascribe malice or good-will to every thing that hurts or pleases us. [..] The absurdity is not less, while we cast our eyes upwards; and transferring, as is too usual, human passions and infirmities to the deity."[620]

Die beschriebene universelle menschliche Tendenz ist von jedermann im täglichen Leben nachprüfbar. Insbesondere Tiere waren stets Objekte dieser anthropomorphen Neigung des Menschen. In der Philosophiegeschichte stand dieses Thema seit der Antike immer wieder im Mittelpunkt der Diskussion. Auch Bacon argumentierte zu Beginn der Neuzeit in ähnlicher Weise, die

---

[615] Shaftesbury, Earl of Anthony Ashley-Cooper, *Ein Brief über den Enthusiasmus, Die Moralisten*, hg.v. Schrader, Wolfgang H., Hamburg 2009, *Die Moralisten* III.2. Vgl. hierzu: Schäfer, Alfred, *David Hume*, 53.

[616] Stroud, Barry, *Hume*, 24, nennt sie „schlafende Anlagen."

[617] So auch Schäfer, Alfred, *David Hume*; Jodl, Friedrich, *Psychologie*, Bd.1, 129 f bestätigt diese Annahme Humes schon recht früh aus psychologisch-empirischer Sicht.

[618] Angst, Hoffnung usw. sind für Hume selbstverständlich angeborene Neigungen im Menschen.

[619] Guthrie, S.E., *Faces in the Clouds*, 11. Ausgenommen ist die Antike mit insbesondere Xenophon, der sagte: „Wenn die Pferde Götter hätten, wären diese zweifelsohne pferdeähnlich.

[620] NHR III.2.

Wahrnehmung des Menschen erfolge zu Unrecht ex analogia hominis. Mit Hume beginnt aber die neuzeitliche psychologische Betrachtung von Anthropomorphismen in der Religion. Es erscheint inzwischen in weiten Teilen anerkannt, dass der Mensch Gott und die Welt immer anthropomorph betrachtet. Nach Spaemann heißt, die Welt als wirklich zu betrachten, sie unter dem Aspekt der Ähnlichkeit mit uns, also anthropomorph zu betrachten.[621] Auch Jacobi fasste dies prägnant zusammen:

> „Den Menschen erschaffend, theomorphisirte Gott. Nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch."[622]

Nach Becker führt der völlige Verzicht auf Anthropomorphismen am Ende sogar zur Gottlosigkeit.[623] Die anthropomorphe religiöse Veranlagung des Menschen führt, gerade wegen ihrer starken Verwurzelung in unserer Gefühlswelt, stets auch zu Aberglauben, d.h. *false religion*. So wird in den *Dialogues* vor diesen Anthropomorphismen gewarnt - und zwar von allen Gesprächsteilnehmern. Demea warnt recht früh vor der Gleichsetzung der göttlichen Gedanken mit den menschlichen,[624] Philo spricht von den „Inconveniences of Anthropomorphism" und weist alle entschieden zurück.[625] Cleanthes, der an ihnen bis in das XII. Kapitel festhält, gibt sie dann aber mit seiner Annahme von Philos Kompromissvorschlag zur Feststellung der Existenz Gottes auf. Hume nimmt, das lässt sich aus der Diskussion in den *Dialogues* und seinen Ausführungen in der *Natural History* schließen, einen menschlichen Hang an, auch und insbesondere in der Religion die erste Ursache der Welt personal, also menschlich zu sehen, sei es in Form eines Gottes oder vieler Götter.[626] Frühe Religionen verknüpften ebenso wie nachfolgende geradezu automatisch nicht nur die Existenzfrage Gottes mit ihren Gefühlen, sondern auch seine von ihnen gedachten Eigenschaften. Diese Anthropomorphismen gibt es in monotheistischen wie auch in polytheistischen Religionen, und sie liegen jeglichen religiösen Ritualen und sakralen Handlungen zugrunde. Durch die Vereinnahmung der Philosophie durch das Christentum, so Hume, hätte auch letztere anthropomorphe Elemente in die Erklärung Gottes übernommen.[627] Ergebnis Humes ist somit, dass eine psychische

---

[621] Spaemann, Robert, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus,* online 2000, 4.
[622] Zitiert bei Becker, Ralf, *Der menschliche Standpunkt*, Frankfurt a.M. 2011, 101.
[623] Ebd., 97.
[624] DNR II.3; DNR II.6.; DNR IV.2.; DNR VI.1.
[625] DNR IV.5; DNR V.1.; DNR X.25.
[626] Insbesondere Kapitel II bis V der NHR. Auch: NHR VIII.1; NHR VIII.2.
[627] NHR XI.3.

Neigung der meisten Menschen, Gott in seinen Eigenschaften anthropomorph zu sehen, feststellbar ist.

Die heutige Psychologie unterstreicht dieses Ergebnis eindrücklich.[628] Anthropomorphismen sind für sie ein Mittel, Dissonanz in unserer Weltsicht zu reduzieren. Wenn wir alle Phänomene mit menschlichem Maßstab messen und uns damit in Relation zu ihnen setzen können, fällt es uns leichter, zu existieren und zu handeln. Becker formuliert diese Neigung, Anthropomorphismen unser Weltbild gestalten zu lassen, wie folgt: „Wir können eben nicht anders als menschlich in die Welt zu blicken. Daher wundert es nicht, wenn diese grosso modo auch „menschlich" zurückblickt."[629] Und je wichtiger das Objekt unserer Betrachtung oder unseres Gefühls ist, umso stärker werden wir anthropomorphisieren. Das bestätigen auch aktuelle psychologische Studien. Sie nennen verschiedene Grade der Anthropomorphisierung, die von sehr stark bei religiösen Objekten über mittelstark bei uns nahestehenden Tieren bis zu gering bei Sachen reichen.[630] Gerade für Gott gilt, um bei Jacobi und Becker zu bleiben, dass der Mensch anthropomorph auf Gott blickt, damit dieser menschlich zurückblickt.[631] Der Mensch bedarf einer menschenähnlichen Welt und auch menschlicher Götter. Pierce geht sogar so weit, dass der Mensch, um glauben zu können, menschlicher Götter bedarf. Theismus ist ohne Anthropomorphismus nicht möglich.[632]

Unsere religiös-theistische Neigung ist somit eine generelle psychische Disposition, aber kein *natural belief*, da sie nicht alle ergreift und der religiöse Glaube, *faith*, eines individuellen Aktes der Annahme bedarf.[633]

(2) Hume unterscheidet üblicherweise die Menschen in *vulgar* und Gebildete (*learned*). Dies tut er in der Frage des Theismus nicht. Er geht somit davon aus, dass gewisse Dispositionen, hier die Neigung zum Theismus, für beide Gruppen

---

[628] Guthrie, S.E., *Faces in the Clouds*, 121. Natürlich kann jeder daran arbeiten, diese angeborene Neigung zu überwinden, so wie auch die uns angeborenen Angstreflexe überwunden werden können. Hinsichtlich der in uns liegenden Anthropomorphismen wird dies den *learned* eher gelingen als den *vulgar*. Eine solche Möglichkeit ändert aber nichts daran, dass diese Neigung eine angeborene ist.

[629] So, Becker, Ralf, *Der menschliche Standpunkt*, 343.

[630] Dargestellt und diskutiert bei Mickoki, Timon, *Anthropomorphismen von Dingen bei ausgewählten Vertretern der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Wien 2013, 62 ff.

[631] So Kelemen, Deborah, *Are Children Intuitive Theists?* 295 f und Norenzayan, Ara, *Belief in Supernatural Agents in Face of Death*, in: Personality and Personal Psychology Bulletin, 2006, 174 ff: Die moderne Religionspsychologie bestätigt diese Feststellung.

[632] Zur Diskussion dieser These vgl. Potter, Vincent G., *Pierce´s Philosophical Perspectives*, New York 1996, 157 ff, insb. 161.

[633] Hierzu auch Becker, Ralf, *Der menschliche Standpunkt*, 71 f.

gelten. Für Hume war es selbstverständlich, dass alle Menschen von dieser psychischen Neigung erfasst werden. Es stellt sich aber die naheliegende Frage, ob die Erziehung oder das kulturelle Umfeld unsere angeborene Neigung, theistisch zu denken, verstärken können. Diese Frage ist mit Hume zu bejahen. So sagt Demea - in diesem Sinne - in den *Dialogues*, dass er mit seiner religiösen Erziehung den Kindern tief und für das ganze Leben die Prinzipien der Religion einprägen möchte.[634] Diese Erziehung ist für Hume kein natürlicher, sondern ein künstlicher Vorgang.[635] Betroffen ist nach Hume hauptsächlich der Teil des Theismus, der die Eigenschaften Gottes betrifft, nicht seine Existenz. Häufig setzt Hume diesen Teil unserer Religion mit dem Glauben der *vulgar* gleich, da diese über ihre Erziehung hinaus nicht in der Lage sind, sich eigenständig Gedanken über die Frage nach Gottes Eigenschaften zu machen, denn „gemäß der natürlichen Entwicklung des menschlichen Geistes muss die unwissende Masse unterwürfige und familiäre Vorstellungen der höheren Mächte entwickeln."[636] Weitere Stellen belegen dies.[637] Im Gegenschluss ist es dieser Teil, den die *learned* reflektierend am ehesten über Bord werfen können. Denn viele, nicht alle religiösen Anthropomorphismen können, da sie von unserer Erfahrung und Ratio erreichbar sind, korrigiert werden.[638]

(3) Ist Hume selbst Theist? Dass Hume an die Existenz einer ersten Ursache, sogar an die Existenz einer personalen ersten Ursache glaubt, wurde bereits ausführlich an unterschiedlichen Stellen dieser Arbeit nachgewiesen. Zu nennen sind insbesondere die Kapitel III.4.2. und III.4.2.3.[639] Neben den dortigen Zitaten aus der *Natural History* und den *Dialogues* gibt es weitere, die dies belegen. Hume führt u.a. aus, alle unsere Begriffe und die Prüfung unseres Herzens führe zu „those secret intelligent powers, on whom our fortune is supposed entirely to depend" oder Philos Äußerungen wie: „Die Existenz der *deity* ist unbestreitbar" oder: „Wir gelangen zum ewigen Wesen, das das Prinzip der Ordnung selbst enthält."[640] Die bereits oben zitierte Stelle aus einer Version der *Dialogues* aus dem Jahre 1751 schließlich könnte von Hume nicht deutlicher als sein Bekenntnis

---

[634] DNR I.2.

[635] Vgl. hierzu Jones, Peter, *Hume´s Sentiments*, 163 f.

[636] NHR I.5.

[637] NHR III.4; NHR V.6.; NHR V.9.

[638] NHR III.1.: „Could men anatomize nature, according to the most probable, at least the most intelligible philosophy, they would find, that these causes are nothing but the particular fabric and structure of the minute parts of their own bodies and of external objects."

[639] Siehe oben insbesondere III.4.2.3. Fußnote 607 mit vielen theistischen Zitaten.

[640] NHR III.4.; DNR II.3.; DNR IV.9.

zum Theismus ausgesprochen werden, denn hiernach „haben wir Grund zu der Annahme, dass die Eigenschaften Gottes eine größere Ähnlichkeit mit menschlicher Intelligenz haben als seine Moral mit menschlichen Tugenden."[641] Auf Schritt und Tritt ist in seinen religionsphilosophischen Werken festzustellen, dass er religiös denkt, somit sein „Glaube an unsichtbare, intelligente Kräfte" vorhanden ist. Hume zählt darüber hinaus sicherlich zu den *learned* und widmet seine gesamte *true philosophy* der Aufgabe, Metaphysik zu vermeiden. Für die Religion heißt das: Er möchte *true religion* implementieren, eine Religion ohne *superstition* und *enthusiasm*. *True religion*, dies wird Thema des Abschnitts IV sein, hält Hume für möglich. *True religion* ist eine Religion ohne anthropomorphe Elemente bezogen auf die Erkennbarkeit von Gottes Eigenschaften oder seinem Willen. Hume ist daher nach hier vertretener Auffassung ein Minimaltheist. Und so fügt sich folgendes Zitat, das von vielen Kommentatoren nicht konsistent eingeordnet werden konnte, gleichsam zwingend in den Kontext der hier vertretenen Auffassung ein: „To know God, says Seneca, is to worship him. All other worship is indeed absurd, superstitious, and even impious."[642]

III.4.3. Ergebnis der Kapitel II.1. und III

Am Ende des Kapitels über den „naturalistischen Hume" bietet es sich an, bevor der höchst umstrittene „gläubige Hume" betrachtet wird, die bisherigen Ergebnisse zum „skeptischen" und zum „naturalistischen" Hume zusammenzufassen.

Zum „skeptischen Hume":
(1) Eindrücke, nicht Objekte, sind Grundlage unserer Ideen und müssen Ideen vorausgehen, wenn diese nicht leer und metaphysisch sein sollen.
(2) Jegliche Erkenntnis ist entweder demonstrativ beweisbares Wissen oder induktives Wahrscheinlichkeitswissen. Dieses ist der Grundgedanke von Humes *Fork*.
(3) Der skeptische Hume leugnet daher jegliche Erkenntnisse im täglichen Leben, die nicht auf Eindrücken beruhen. Dies ist die erste Stufe seines *mitigated scepticism*. Für Religion, von außen betrachtet, gilt dasselbe. Humes Ausführungen in der *Natural History*, aber auch in den *Dialogues*, weisen ihn als wissenschaftlichen Religionspsychologen. Im Glauben, *faith*, gibt es kein Wissen

[641] Zitiert bei: Mori, Gianluca, *Hume, Bolingbroke and Voltaire*, 326.
[642] DNR XII.31.

(*knowledge*). Daher bedarf es hier keiner beobachteten Tatsachen. Rationaltheologie aber ist immer inhaltlich leer und abzulehnen. Das Gleiche gilt für Offenbarungen und Wunder. Erstere glaubt Hume nicht. Letztere verstoßen für Hume gegen einen *natural belief*, nämlich dem der Ordnung des Kosmos oder anders ausgedrückt: der Naturgesetze.

Zum „naturalistischen Hume“:
(1) Er war seinen Zeitgenossen vollständig unbekannt und ist noch heute vielen seiner Kommentatoren nur als Atheist bekannt. Dieser Ansatz ist falsch, denn Hume verortete Religion innerhalb seiner *Science of Man* und lässt auf der zweiten Stufe seines *mitigated scepticism* die Natur des Menschen vom Zweifel unberührt.
(2) Wissen in unserem täglichen Leben, d.h. Wahrscheinlichkeitswissen, kann ohne gefühlsmäßige Zustimmung nicht entstehen (*belief*). Dasselbe Prinzip gilt auch für den vom Zweifel nicht angreifbaren religiösen Glauben (*faith*). Da *beliefs* von der Ratio bedingt durch Erfahrung und Ratio überprüfbar sind, *faith* aber mangels Erfahrungsmöglichkeit im Kern nicht, schützt Hume den religiösen Glauben vor dem Zweifel in diesem Kern.
(3) Die Ordnung des Kosmos ist für Hume ein *natural belief*.
(4) Humes von der psychologischen Sichtweise auf die Religion geprägten Hauptwerke, vor allem die *Natural History*, aber auch Kapitel XII der *Dialogues*, ordnen die Gottesfrage unserer psychischen Ebene zu und verlassen die logische. Damit bleibt für Religion ausschließlich: *Faith*.
(4) Hume ist Theist und bekennt sich an vielen Stellen dazu. Da er sich zur Gruppe der *learned* zählt, gelingt es ihm aber, Gott keine anthropomorphen Eigenschaften zuzuschreiben. Hume ist gläubiger Minimaltheist, aber kein Christ.

Damit verbleiben an den „gläubigen Hume“ zwei Fragen:
Gibt es für ihn *true religion* und was sind ihre Inhalte?
Ist für Hume innerhalb von *true religion* eine kirchliche Organisation möglich oder gar notwendig?

Kapitel IV: Der "gläubige Hume" - *True Religion*

In den letzten Jahrzehnten ist die Zahl derjenigen Kommentatoren Humes gewachsen, die ihn als fideistisch interpretieren. Insofern hat Kudella Unrecht, wenn er noch in 2017 schreibt: „Die fideistische Interpretation Humes ist so selten, dass sie in der vorliegenden Untersuchung keine weitere Rolle spielen soll."[1] In diesem Kapitel soll gezeigt werden, dass eine wörtliche Auslegung Humes immer zu dem Ergebnis kommen muss, dass er in Religionssachen allein auf den Glauben (*faith*) setzt - und dass er diesen Weg nicht nur theoretisch als Möglichkeit ansieht. Im täglichen Leben ist es *belief*, in der Religion *faith*, die Grundlage unseres Lebens sind. Beide unterscheiden sich lediglich dadurch, dass *beliefs* innerhalb unserer Erfahrung mit der Ratio überprüfbar sind. Die Inhalte der von ihm geglaubten Religion sind identisch mit den Inhalten der von ihm durchgehend vorgetragenen *true religion* (vgl. IV.2.). *True religion* wird oft in Verbindung gebracht mit *Hume´s legacy*, Humes Vermächtnis in Religionsfragen.[2] Diese Bezeichnung ist in Humes Sinn, da er - wie sein Check von ihm genannt wurde - „everlasting" Aufklärung, gerade in Fragen der Religion, betreiben wollte. Dies zeigen eindeutig sein fiktives Gespräch mit Charon und sein Bemühen, die *Dialogues* postmortal veröffentlichen zu lassen. Testamente sind - und dies dürfte in fast allen Rechtsordnungen gleich sein - nach dem Willen des Erblassers auszulegen. Sie sind wörtlich auszulegen, wenn nicht entgegenstehende Umstände belegbar sind. Mutmaßungen reichen nicht.

Einzugehen ist an dieser Stelle kurz auf die Bezeichnung des „gläubigen Hume", die derjenigen des fideistischen oder religiösen Hume bewusst gegenübergestellt werden soll.

Hume ist nicht fideistisch im herkömmlichen Sinne, denn Fideismus hat in der abendländischen Philosophie immer auch eine gewisse Verbindung zum offenbarten Glauben, den Hume vollständig ablehnt.[3]

Hume religiös zu nennen ist zwar möglich, verdeckt aber die Einordnung des religiösen Glaubens in Humes Philosophiesystem, das , wie mehrfach ausgeführt, Religion innerhalb der *Science of Man* ansiedelt und den religiösen Glauben (*faith*) daher in die *belief*-Familie einordnet, die scharf trennt zwischen verifizierbaren, da sinnlich wahrnehmbarem Glauben, so *belief* und *natural belief*,

---

[1] Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung*, 12.

[2] Vgl. hier pars pro toto den gleichnamigen Sammelband *Religion and Hume´s Legacy*, hgg.v. Phillips, D.Z. / Tessin, Timothy, London/New York 1999.

[3] Vgl. zur Herkunft des Begriffes Fideismus Regenbogen, Arnim u.a., *Wörterbuch*, 221, unter dem Stichwort „Fideismus".

und sinnlich nicht erfassbarem, daher ganz im Gefühl liegenden Glauben, das ist *faith*.
Schließlich soll am Ende der Ausführzungen zu Humes *true religion* (IV.2.) Stellung genommen werden zu der Frage, ob Humes minimaler Glaube ein „lebendiger Gottesglaube" ist oder lediglich ein minimales, stark an der Ratio angelehntes Gefühl, das nicht verdient, als „wahrhaft religiös" eingestuft zu werden.
Bevor jedoch auf die Inhalte von *true religion* einzugehen ist, soll gezeigt werden, dass die fideistische Auslegung[4] Humes historisch erfolgreich praktiziert wurde, wenn auch nicht in Humes Sinn. Dies ist die Entdeckung des „fideistischen Hume".

IV.1. Die Entdeckung des „fideistischen Hume"

IV.1.1. Begriffsklärung

Der Begriff des Fideismus[5] scheint auf den ersten Blick eindeutig, so dass das Unterfangen, Hume dieser Richtung zuzuordnen oder ihn klar von dieser Richtung zu distanzieren, einfach erscheint. Diese Eindeutigkeit der Begriffsbestimmung besteht jedoch nicht und hat bei Hume eine weitere besondere Schwierigkeit, da er kein Christ war.[6]
Unter Fideismus (lat. Fides, der Glaube) versteht man allgemein, dass religiöse Aussagen letztlich nur im Glauben begründbar und allein im gläubigen Fürwahrhalten erkenntnistheoretisch zugänglich sind. So die gängige Definition vieler Fachlexika.[7] Einen anderen Akzent setzt Penelhum: Er legt mehr Wert auf die angenommene Unfähigkeit der Vernunft, Inhalte des Glaubens nachprüfen zu können. Fideismus setze das Scheitern der Vernunft voraus. Dies ist ein Ansatz, der gerade auf Hume besser zutrifft, da innerhalb seiner *true philosophy* die Vernunft schon auf der ersten Ebene scheitert.[8]

---

[4] Fideistisch deshalb, da sie für den christlichen Kontext genutzt wurde - also gerade nicht im Sinne Humes.
[5] Dieser wurde erst im 19.Jahrhundert von A. Sabatier und E. Ménégoz kreiert.
[6] Carroll, Thomas D., *The Traditions of Fideism*, in: Religious Studies 2008, 2, spricht von einer Begriffsverwirrung hinsichtlich des Begriffes Fideismus.
[7] Beispielhaft hier zitiert aus: Franz, Albert, *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg 2007, Stichwort: Fideismus.
[8] So auch: Hanson, Delbert J., *Fideism and Hume´s Philosophy,* New York 1993, 9 f, 12, 17. Holley, David M., *Treating God´s Existence as an Explanatory Hypothesis*, in: American Philosophical Quarterly 2010, 379 ff, sieht den Glauben auf vortheoretischer Ebene, da er

In der Kirchengeschichte geht man häufig von zwei entgegengesetzten Positionen des Fideismus aus, einem irrationalen, extremen Fideismus auf der einen und einem gemäßigten Fideismus auf der anderen Seite.[9] Die zweite Position findet sich in der Lehre Thomas von Aquins, der den Glauben zwar über die Vernunft, aber nicht gegen sie stellte. Was den irrationalen, extremen Fideismus anbelangt ist klassisches Beispiel die Lehre Tertullians mit seiner bezogen auf die Glaubhaftigkeit der Auferstehung Christi überlieferten Aussage „Credo quia absurdum est." Diesen gegen die Vernunft gerichteten Fideismus vertreten einzelne protestantische Kirchen. Frömmigkeit wird hier zum entscheidenden Thema. Penelhum nennt dies den evangelischen Fideismus im Unterschied zum konformistischen.[10]

Im Vorgriff auf die Ausführungen unter IV.2.2. ist Hume als Vertreter des gemäßigten Fideismus anzusehen, da bei ihm Grundlage seines Gottesglaubens zwar *faith* ist, *faith* sich aber niemals gegen die Vernunft richten, sondern lediglich nicht auf diese gegründet werden kann. Diese im Kontext christlicher Lehren entstandene Differenzierung ist bei Hume aber nur analog einschlägig. Fideistische Positionen stehen oft auf einer skeptischen Grundlage.[11] Sie verlangen stets persönliche Frömmigkeit, die nichts anderes ist als Vertrauen.[12] Christlich-fideistischer Glaube hat immer einen Bezugspunkt zu der Erlösung des Menschen. Hume konnte hieran nicht glauben. Gleichwohl wurde die fideistische Struktur seiner Lehre frühzeitig, noch im 18. Jahrhundert, erkannt und für christlich-fideistische Positionen nutzbar gemacht - von Johann Georg Hamann.

---

nicht die Welt in den erkennbaren Teilen, sondern in seiner unerkennbaren Gesamtheit betrachtet. Dies trifft es gleichermaßen gut.

[9] Vgl. Carroll, Thomas D., *Traditions of Fideism*, 2 ff; Penelhum, Terence, *Fideism*, in: *Companion to Philosophy of Religion*, hg.v. Taliaferro, Charles, Oxford 2010, 442.

[10] Penelhum, Terence, *God and Skepticism*, 15 f. Vgl. Ausführlich zur Geschichte des Fideismus: *Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fideism,* 2; Franz, Albert, *Lexikon*, Stichwort: Fideismus.

[11] Vgl. Penelhum: ebd., 14 ff. Ohne das Scheitern der Vernunft, religiöse Aussagen oder Glaubenssätze zu verifizieren, wäre Glaube nicht möglich. Das Scheitern der Vernunft jedoch ist immer Aufgabe der Skepsis. Diese Tatsache ist insbesondere wichtig für die Rezeption Humes durch Hamann, vgl. IV.1.2. dieser Arbeit.

[12] Ebd., 169 ff, 173, 176 f.

IV.1.2. Hume und Hamann: Hume als Leitfigur des deutschen Fideismus im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhundert

Wie dargestellt, erfuhr Hume in Großbritannien zu seiner Zeit größtenteils Ablehnung und wurde persönlich stark angefeindet. In Deutschland wurde er differenzierter gesehen. Dies lag vor allem an der Rezeption seiner Grundgedanken durch Hamann, einem der Gründungsväter des neuzeitlichen christlichen Fideismus in Deutschland.

(1) Humes Einfluss in Deutschland

Humes Werke wurden bis zum Ende des 18. Jahrhunderts alle ins Deutsche übersetzt. Gleiches gilt für einige seiner Briefe.[13] Kühn unterscheidet insgesamt sechs Perioden der Rezeption. Die erste wird vor der Übersetzung des *Treatise* ab 1739 bis ca. 1770 von ihm datiert, die zweite von 1770 bis in die 1780er Jahre nach Humes Tod.[14] Die dritte beginnt mit der Veröffent-lichung von Kants Kritik der reinen Vernunft. Hume wurde in Deutschland zwar nicht nur positiv aufgenommen, aber er war bekannt wie andere britische Autoren auch, z.B. Locke und Shaftesbury.[15] Trotz auch positiver Kritik wurde Humes angeblicher Atheismus Thema, insbesondere nach Veröffentlichung seiner *Dialogues*.[16] Die theologische Rezeption setzte insbesondere bei Humes Wunderkritik an.[17] Aus der Masse der Kritiker ragten zwei Professoren aus Göttingen heraus: Gottfried Less und Carl Friedrich Stäudtlin. Letzterer untersuchte die *Natural History* mit beispielloser Gründlichkeit. Hume spielte weiterhin eine wichtige Rolle im Pantheismussstreit zwischen Lessing und Jacobi, da Jacobi - vermittelt von Hamann - das Glaubenskonzept Humes in seine Philosophie aufgenommen hatte. Im Vorbericht seines Werkes *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* schrieb dieser in deutlicher Anlehnung an Humes *belief*-Konzeption:

---

[13] Hierzu Gawlick, Günter / Kreimendahl, Lothar, *Hume und die deutsche Aufklärung*, Stuttgart 1987, 14 f. Zum Einfluss der Schottischen Philosophie auf die Spätaufklärung in Deutschland, vgl. ausführlich Meyer, Annette, *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit,* 206 ff. Das große Interesse in Deutschland führte dazu, dass Übersetzungen oft schon im gleichen Jahr vorlagen.
[14] Hier tauchten vermehrt Übersetzungen der *School of Common Sense* auf; Hume war somit indirekt wieder im Zentrum der philosophischen Diskussion, soweit sie sich auf Großbritannien bezog; Kühn, Manfred, *The Reception of David Hume in Europe*, in: *The Reception of David Hume in Europe*, hg.v. Jones, Peter, London 2005, 111 ff.
[15] Ebd., 99 und 105. Besonders kritisch war Mendelssohn.
[16] Hierzu Gawlick, Günter, u.a., *Hume und die deutsche* Aufklärung, 132.
[17] Ebd., 143 ff.

> „Meine Philosophie behauptet keine zweyfache Erkenntniß des würklichen Daseyns, sondern nur eine einfache, durch Empfindung; und schränkt die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen Verhältnisse wahrzunehmen, d.i. den Satz der Identität zu formiren und danach zu urtheilen, ein.“[18]

Für Jacobi folgte hieraus, „daß der Unterschied zwischen Erdichtungen und dem was wir glauben, in einer gewissen Empfindung oder einem gewissen Gefühl liegt.“[19] Der Versuch, von diesem Gefühl eine Erklärung zu geben, „würde ein sehr schweres, wenn nicht unmögliches Unternehmen seyn. Glaube ist der wahre eigentliche Name für dieses Gefühl.“[20] Dies ist nicht mehr und nicht weniger als die Übernahme von Humes *belief*- und *faith*-Konzeptionen. Jacobi war neben Hamann einer der wichtigsten Hume-Rezipienten in Deutschland.[21] Hume war damit in der theologischen und philosophischen Debatte in Deutschland um die Jahrhundertwende angekommen. Sowohl Schleiermacher als auch der später nachfolgende Feuerbach waren mit Sicherheit über seine Konzeption der (seit Kemp Smith so benannten) *natural beliefs* informiert, auch wenn sie Hume nicht zitierten und bei Feuerbach, anders als bei Schleiermacher, keine Hume-Literatur in seiner Bibliothek nachweisbar ist.[22]

Jacobi, neben Hamann wichtigster Vermittler der Hume´schen Gedanken in Deutschland, war in erster Linie bedeutender Briefeschreiber seiner Zeit und hat Humes Gedankengut vor allem dort verbreitet. So schrieb er am 6.3.1799 an Fichte:

> „Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft gegeben, sondern nur das Gefühl und Bewusstsein seiner Unwissenheit desselben, Ahnung des Wahren gegeben [..] Um Gott und sein Wohlgefallen zu suchen, muß man ihn und was ihm wohlgefalle schon voraus im Herzen haben oder im Gemüt; denn was uns nicht auf irgendeine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen, nicht erforschen [..] Wie der Mensch sich selbst fühlt und bildet, so stellt er sich, nur

---

[18] Jacobi, Friedrich Heinrich, *Gesammelte Werke*, hg.v. Hammacher, Klaus, Hamburg 2000, Bd.2.1., 9 f.

[19] Ebd., Bd.2.1., 28.

[20] Ebd., Bd.2.1., 29.

[21] Hierzu Berlin, Isaiah, *Against the Current; Essays on the History of Ideas*, Oxford 1988, 25.

[22] Nach Meckenstock, Günter, *Schleiermachers Bibliothek,* Berlin/New York 1993, 205 gab es sowohl im Rauch´schen Auktionskatalog, der Auskunft über die Versteigerung von Schleiermachers Bibliothek gibt, als auch im Hauptbuch des Verlages Georg Reimer, das Schleiermachers Bücherkäufe von 1809 bis 1834 verzeichnet, Hinweise darauf, dass Schleiermacher folgendes Werk Humes besaß: David Hume: Vier Abhandlungen. Die natürliche Geschichte der Religion.u.a., aus dem Englischen übersetzt, Quedlinburg/Leipzig, 1759.Darüber hinaus besaß er sämtliche Schriften von Hamann, 195.

> mächtiger, die Gottheit vor [..] Ich behaupte demnach: der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur in Gott finden kann."

Dies enthält in der Struktur des Denkens, nicht im christlichen Bewusstsein, den Kern der Hume´schen Konzeption des *belief* und *faith*. In seinem offenen Brief vertrat Jacobi durchgehend die Ansicht, der Glaube beginne mit der religiösen Erfahrung, die sich dann auf das ganze Leben ausweite.[23] Schließlich widmete er Hume in seiner Monographie *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Aussicht zu geben* 1802 wesentliche Passagen, in denen er dessen Zweifel als „sehr lehrreiche und die Wissenschaft befördernde Zweifel" bezeichnete, weil sie „die Unmöglichkeit der Anwendung der Prinzipien apriori außerhalb der Grenzen der Erfahrung" nachwiesen.[24] Jacobi lehnte insbesondere Kants Transzendentalphilosophie ab. Er hatte die Neigung, abstraktes Wissen als solches abzulehnen.[25] So kam ihm Humes Sinnlichkeit sehr entgegen, die ihm in seinem Kampf gegen Rationalismus und die von ihm abgelehnte natürliche Religion half. Religion entspringt für Jacobi ausschließlich aus dem Glauben. Im Gegensatz zu Hume bezieht Jacobi dies auf den Glauben an die Bibel. Schleiermacher stand in dieser Hinsicht ganz in der Nachfolge Jacobis. Aus den Spinozabriefen Jacobis und dessen Schrift *David Hume über den Glauben* schrieb er wichtige Stellen ab, die uns in seinen Notizheften erhalten geblieben sind.[26] So übernahm er Humes *belief*-Konzept: Glaube ist Element alles Erkennens.

(2) Hamanns Hume-Rezeption zur Stärkung seines christlichen Fideismus

Weiterer Protagonist der Verbreitung Hume´scher Gedanken in Deutschland war Hamann, der konsequenteste, radikalste und unerbittlichste Gegner der Aufklärung und aller Formen des Rationalismus seiner Zeit. Er begann als Aufklärer, gelangte aber recht früh zu der Auffassung, dass die Vernunft nichts beweisen könne. Seine wichtigste These war, dass Vernunft Sprache ist, Empfindung hingegen intuitive Sicherheit auf der Grundlage des Glaubens.[27] Ein

---

[23] So, Wilde, Norman, *A Faith Philosopher of the Eighteenth Century*, in: Philosophical Review 1914, 327.

[24] Jacobi, Friedrich Heinrich, *Gesammelte Werke*, Bd.2.1., 265.

[25] Hierzu Larkin, Edward T., *Friedrich Heinrich Jacobi; the End of Reason and the Void*, in: Historical Reflections 2000, 387 ff; vgl. auch Wilde, Norman, *Faith Philosopher*, 318 ff.

[26] Siehe Ellsiepen, Christof, *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva,* Berlin/New York 2006, 140 und 148.

[27] Zu diesem Punkt Sparling, Robert Alan, *Johann Georg Hamann and the Enlightenment*, Toronto 2011, 41 f.

England-Aufenthalt 1756 - 1758 brachte ihn mit Humes Werken in Kontakt. Der erste zu identifizierende Nachweis einer Lektüre Humes ist auf das Jahr 1756 zu datieren.[28] Seine Monographie *Nachtgedanken eines Zweiflers* (1771) ist die fast wortgetreue Übersetzung des Schlusskapitels von Humes *Treatise*, Buch I. Er veröffentlichte dieses Buch anonym und ohne Nennung Humes als ursprünglichen Autors.[29] Auch übersetzte er die *Dialogues* von Hume, die Kant in dieser Übersetzung las.[30] Hamann war also, im besten Sinne des Wortes, Hume-Kenner und bejahte dessen Skepsis unbedingt, da sie ihm - der immer an Religion dachte - den Weg freimachte von aller Vernünftelei auf dem Weg zu Gott. Die für ihn unwiderlegbaren Argumente Humes nahm er auf, verkannte aber, wie fast alle seiner Zeitgenossen, Humes *mitigated sceptcism* und Psychologie und hielt Hume für einen Atheisten.[31]

> „Wenn er Glaube benötigt, ein Ei zu essen oder zu trinken, warum nicht an die höheren Dinge glauben?“[32]

Hume war für ihn Ungläubiger, da er niederreiße und nichts aufbaue und sich in sein eigenes Schwert stürze. Sein unsterbliches Verdienst aber sei die Widerlegung des Apriorismus.[33] Was Hume in die Skepsis trieb, führte Hamann zum Verständnis des Glaubens. Hume würde Hamann insoweit ein „Wunder in sich selbst“ zubilligen.[34] In den *Dialogues* spricht Philo dem Anti-Rationalisten Hamann geradezu aus dem Herzen, wenn er stets gegenüber Cleanthes betont, dass die wahre Gefahr für die Religion von jenen ausgehe, die die Macht der Vernunft in Religionsfragen betonten.[35] So kam Hamann, Humes Skepsis lobend, trotz dessen vermeintlichen Atheismus zu dem Urteil, „Hume ist immer mein

---

[28] So, Brose, Thomas, *Ich war voll von Hume, wie ich die Sokr. Denkw. schrieb. Der frühe Hamann und die Genese seiner Beziehung zu D. Hume im erhellenden Spiegel seiner Briefe*, in: *Hamanns Briefwechsel. Acta des Zehnten Internationalen Hamann-Kolloquiums*, Halle-Wittenberg 2016, 159.

[29] So, Tokiwa, Kenji, *David Hume und Johann Georg Hamann im Hinblick auf skeptische Tradition*, in: *Johann Georg Hamann und England: Hamann und die englischsprachige Aufklärung*, hg.v. Gajek, Bernhard, Frankfurt a.M. 1999, 306.

[30] Hierzu Merlan, Philip, *Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume*, in: Rivista Critica di Storia della Filosofia 1967, 485.

[31] Hierzu Berlin, Isaiah, *Against the Current*, 174.

[32] Brief an Kant vom 27.5.1759 zitiert bei: Berlin, Isaiah, ebd., 173.

[33] Zitiert bei: Berlin, Isaiah, ebd., 176.

[34] EHU X.41.; vgl. hierzu Redmont, M., *The Hamann-Hume Connection*, in: Religious Studies 1987, 99.

[35] Ebd., 98.

Mann, weil er das Prinzip des Glaubens vertritt und es in sein System einbaut.“[36] Humes *faith* mit seiner letztendlichen Gründung im Gefühl wurde von Hamann ohne Rücksicht auf die damit stattfindende Überschreitung der Erfahrung auf den religiösen Offenbarungsglauben im christlichen Sinne erweitert. Vernunft spielte für ihn in den psychologischen Prozessen des Glaubens keinerlei Rolle mehr.[37] Dieser Grad an Vernunftfeindlichkeit übersteigt sogar Humes Vernunftkritik bei weitem.

Die Übernahme von Humes *faith* durch Hamann, gegen Hume in Hinsicht auf die Offenbarung, war der entscheidende Akt der Rezeption Humes für den Fideismus in Deutschland zu jener Zeit. Die Realität Gottes und seiner Offenbarung wurden hierdurch genauso sicher gefühlt wie die Realität der Welt, des Selbst und der Kausalität. Sowohl Hamann als auch Jacobi waren sich zwar dessen bewusst, dass Hume *faith* nicht auf die Offenbarung bezog, aber insbesondere Hamann hielt Hume für einen unbewussten Zeugen dieses Glaubens.[38] In diesem Sinne schrieb er Kant, „daß man im Scherz und ohne sein Wißen und Wollen die Wahrheit predigen kann, wenn man auch der größte Zweifler wäre und wie die Schlange über das zweifeln wollte, was Gott sagt.“[39] Der Glaube an Gott und seine Offenbarung sei genauso real wie der Glaube an die Welt. So schrieb Hamann, „er sei von Hume voll, wie er die Sokr. Denkw. schrieb, [..] Unser eigen Daseyn und Existenz außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Weise bewiesen werden.“[40] Rationalisten waren für Hamann Atheisten.[41] Er übernahm den Fideismus des Apostel Paulus aus Römer 1, 16 und 17, „er schäme sich nicht des Evangeliums“, wenn er ausschließlich aus dem Glauben lebt, „denn es sei ja eine Gotteskraft zum Heil für jeden, der glaubt.“[42] Im Zweiten Abschnitt seiner *Sokratischen Denkwürdigkeiten* lautet dieser, von Hume übernommene, gegen Hume auf die christliche Lehre bezogene Kernsatz von Hamanns Fideismus:

---

[36] Brief an Herder vom 10.5.1781, zitiert bei: Alexander, Gary T., *Psychological Foundations of William James´s Theory of Religious Experience,* in: Journal of Religion 1979, 46. Vgl. hierzu auch Graubner, Hans, *Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann´s Reception of Hume,* in: Hume Studies 1989, 384.

[37] So auch Crowe, Benjamin, *Religion and the Sensitive Branch of Human Nature*, in: Religious Studies 2010, 316.

[38] So, Merlan, Philip, *Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume*, 483 f.

[39] Zitiert bei Sparling, Robert Alan, *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project*, 43.

[40] Brief an Jacobi vom 27.4.1787; siehe auch Brief an Kant von Ende Juli 1759. Beide zitiert bei Brose, Thomas, *Ich war voll von Hume*, 147 FN1 und 167.

[41] Siehe Berlin, Isaiah, *Against the Current*, 170 und ders., *Three Critics of the Enlightenment*, Princeton 2013, 315.

[42] So auch Berlin, Isaiah, *Against the Current*, 172.

> „Was man glaubt, hat daher nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen seyn, ohne deswegen geglaubt zu werden. [..] Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht als Schmecken und Sehen.“[43]

Für Hamann war alles Offenbarung. [44] „Our most holy religion is grounded on Faith and not on Reason.” Er konnte zu keinem anderen Satz von Hume mit vollerem Herzen „Ja“ sagen.[45] Vor diesem Hintergrund der Hamann´schen Hume-Rezeption herrscht so gut wie Einigkeit darüber, dass er an Humes Glaubensbegriff anknüpfte, ihn aber darüber hinaus in Richtung eines fideistischen Glaubensverständnisses weiterentwickelte bzw. umdeutete.[46] Insoweit hat Berlin nicht Recht, wenn er die Hume-Rezeption Hamanns für einen Treppenwitz der Philosophiegeschichte hält. Denn dass die Rezeption seiner Werke durch einen radikal-christlichen Denker nicht in Humes Sinn war, ist klar, in den Worten Berlins „their use of some of Hume´s writings, if he had conceived this possibility, would almost certainly have astonished and, indeed, horrified their author.”[47] Aber die Grundlagen der Epistemologie beider waren identisch, und so konnte Hamann Hume zu Recht für seine Zwecke nutzen. Auch die Kritik, Hamann sei ein wesentlicher Übersetzungsfehler unterlaufen, als er dem *belief*, den er ins Deutsche mit *Glauben* übersetzte, fälschlicherweise religiös umdeutete, trifft es nicht.[48] Denn an vielen Stellen gibt Hamann zu erkennen, dass er Humes *faith*-Begriff übernahm, sehr wohl aber wusste, dass Hume seine christliche Interpretation von *faith* nicht teilen könnte. In Briefwechseln zum Beispiel erwähnte er, dass Hume verächtlich in *Of Miracles* von der christlichen Offenbarung sprach und schrieb, dass Hume „nichtsdestotrotz Zeuge des orthodoxen Glaubens und Verfolger in einem sei.“[49]

Die Hume-Rezeption Hamanns beweist, und das ist entscheidend an dieser Stelle, dass Humes philosophische Texte einer fideistischen Auslegung sehr wohl zugänglich sind, etwas, was Kudella, wie oben erwähnt, für abwegig hält.

---

[43] Hamann, Johann Georg, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, hg.v. Jörgensen, Sven Aage, Stuttgart 2016, 51.

[44] Selbst die Welt oder die Kausalität, siehe Berlin, Isaiah, *Three Critics*, 317.Er bezeichnet Hamann auch als Mann des 17. Jahrhunderts, geboren im 18. Jahrhundert, 331.

[45] EHU X.40. Zur theologischen Deutung Humes durch Hamann, vgl. Brose, Thomas, *Ich war voll von Hume,* 165 f.

[46] Hierzu Tokiwa, Kenji, *David Hume und Johann Georg Hamann*, 305.

[47] Berlin, Isaiah, *Against the Current*, 181, Zitat 162.

[48] So, Kivelä, Jyrki, *On the Affinities between Hume and Kierkegaard,* Helsinki 2013, 49.

[49] Brief vom 3.7.1759 an Lindner, zitiert bei Alexander, Gary T., *Psychological Foundations,* 38.

Abschließend seien noch einige Worte zu Hamanns Einfluss auf die deutsche Theologie und Philosophie im frühen 19. Jahrhundert hinzugefügt.[50] Es war Hamanns Hume-Übersetzung, die Kant aus seinem dogmatischen Schlummer weckte. Er war Mitarbeiter der *Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen* und wurde so einflussreicher Vordenker der fideistisch-religiösen Bewegung in Deutschland. Dadurch beeinflusste er u.a. Jacobi und Herder wie auch die Entwicklung des deutschen Idealismus. Dies alles widerspricht Berlins Auffassung, die Rezeption Hamanns bleibe nur eine Fußnote.[51] Im Gegenteil: Humes Einfluss auf die Religionsphilosophie in Deutschland nach der Jahrhundertwende (1800) ist vergleichbar derjenigen nach der Entdeckung des „naturalistischen Hume" durch Norman Kemp Smith in der englischsprachigen Welt nach 1905.

IV.1.3. Die aktuelle Diskussion zum „fideistischen Hume"

Mystiker und Fideisten waren stets vordergründig Skeptiker. Diese Feststellung trifft Hume in seinem *Letter from a Gentleman*.[52] Livingstone sieht hierin eine klare Positionierung zugunsten einer fideistischen Grundhaltung in der Religion.[53] Zu unterscheiden ist zwischen dem skeptischen Argument und dem fideistischen Gebrauch dieses Arguments.[54] Übernommen haben könnte Hume letzteres von französischen Fideisten, die er gut kannte. Interessanterweise kam man lange Zeit, auch nach Kemp Smith, nicht auf den Gedanken, dass Humes Skepsis eine Grundlage für Fideismus bilden könnte, obwohl er seit der Veröffentlichung des *Treatise* als der Skeptiker par excellence galt.[55]

---

[50] Zu diesem Themenkomplex vgl. Berlin, Isaiah, *Against the Current*, 165; Tokiwa, Kenji, *David Hume und Johann Georg Hamann*, 316. Sparling, Robert Alan, *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project,* xi. Waldow, Anik, *Hume and German Philosophy*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M. / Sages, Alex, London/New York 2018, 375-387. Merlan Philip, *Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume*, 487.

[51] Berlin, Isaiah, ebd., 187 und 148 f.

[52] L 24: „All the antient Fathers, as well as our first Reformers, are copious in representing the Weakness and Uncertainty of mere human Reason. "

[53] Ausführlicher Livingstone, Donald W., *Philosophical Melancholy*, 147 f.

[54] Siehe Fogelin, Robert J., *Hume´s Presence*, 109 ff, der jedoch Hume im Ergebnis nicht als Fideisten sieht.

[55] Penelhum, Terence bespricht Hume und Pascal in diesem Zusammenhang in *God and Skepticism*, 120 ff.

(1) Hanson[56] und Cabrera[57] haben ausführlich die fideistische Auslegung Humes vertreten, so dass es sich anbietet, mit ihren Argumenten die aktuelle Diskussion zu eröffnen.

(i) Beginnen möchte ich mit Hanson und seiner, meiner Meinung nach, tiefgehendsten Auseinandersetzung mit Humes Religionsphilosophie vor dem Hintergrund des Fideismus. Die Auffassung, dass Hume Naturalist sei, geht ihm nicht weit genug. Sie gehe zwar in die richtige Richtung, aber sie vernachlässige, dass Hume im *Treatise* viele Bereiche der Skepsis mit *belief* und in seinen religionsphilosophischen Schriften mit *faith* entziehe. „He believes all the doctrines he had previously analyzed away." Hume sei Fideist, gerade weil er zuvor auf logischer Ebene Skeptiker sei. Seine *natural beliefs* seien in ähnlicher Weise fideistisch wie seine Aussagen zur Religion. Der Gott in Humes *Dialogues* sei ein persönlicher, der die Welt erschuf. Es gebe kein Anzeichen dafür, dass er strukturell anders sei als der christliche. Wenn Gaskin annehme, dass Humes Zustimmung zu Gott in der Mitte zwischen Deismus und Atheismus liegt, dann greife das zu kurz. Gaskin denke nur im Sinne eines Deismus, so dass er gar nicht auf den Gedanken komme, es könne auch Theismus vorliegen, obwohl Hume stets über einen personalen Schöpfer schreibe und bestreite, dass er die Religion als solche angreife,[58] denn:

> „If my philosophy, therefore, makes no addition to the arguments for religion, I have at least the satisfaction to think it takes nothing from them, but that everything remains precisely as before."[59]

Auch müsse für diejenigen, die Hume nicht fideistisch verstünden, so Hanson, Teil XII der *Dialogues* verwirrend sein - was auch häufig der Fall war, wie z.B. für Kemp Smith. Schließlich beende Philo den Teil XII der *Dialogues* ganz im Sinne eines Fideismus:

> „But believe me, Cleanthes, the most natural sentiment, which a well-disposed mind will feel on this occasion, is a longing desire and expectation, that Heaven would be pleased to dissipate. At least alleviate, this profound ignorance, by affording some more particular revelation to mankind, and making discoveries of nature, attributes, and

[56] Hanson, Delbert J., *Fideism and Hume´s Philosophy,* New York 1993.
[57] Cabrera, A. Badia, *Hume´s Reflection on Religion*, Dordrecht/Boston/London 2001.
[58] Hanson, Delbert J., *Fideism*, 13, 15, 40, 42, 45.
[59] T I.4.5.35.

> operations of the divine Object of our Faith. A person, seasoned with a just sense of the imperfections of natural reasons, will fly to revealed truth with the greatest avidity."[60]

Auch biographisch weist Hanson nach, dass Hume zutiefst gläubig war, beispielhaft anhand eines überlieferten Gesprächs von Hume mit seinem Freund Boyle anlässlich des Todes seiner Mutter.[61] Boyle, der Hume kondolierte, bedauerte, dass Hume wohl keinen Trost finden könne, da er die Religion ablehne. Hume erwiderte ihm daraufhin, dass „obwohl ich mit meiner Philosophie gegen die Metaphysik antrete, bin ich in anderen Dingen weniger verschieden vom Rest der Menschheit, als Sie sich vorstellen."[62] Auch seinen Aufsatz *Of the Immortality of the Soul* beginne Hume mit dem Bekenntnis, dass es allein das Evangelium sei, das den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele begründen könne, für Hanson ein weiterer Beleg von Humes fideistischer Einstellung in der Religion.[63] Unabhängig davon, ob Hume die Offenbarung für möglich hielte, er mache stets klar, dass diese der einzige Weg sei, „mehr" über Gott zu erfahren.[64]

(ii) Cabrera sieht Humes Religion in Anlehnung an Schleiermacher als auf einem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit fußend. Zwar beruhe - so Cabrera - der Glaube an die historische Religion ausschließlich auf der Erziehung. Dadurch klaffe jedoch zwischen dem moralischen und dem religiösen Menschen im Sinne der praktizierten Religionen eine große Lücke. Der religiöse Glaube sei sich gleichwohl sicher, dass er nicht, wie der durch den *belief* begründete Glaube, durch Erfahrung oder Gewohnheit bestätigt oder widerlegt werden könne. Er sei sich seiner selbst sicher (wie die *natural beliefs)*.[65] Soweit Cabrera.

(iii) Die stark anwachsende Diskussion in der Literatur zeitigt weitere Argumente für Humes Fideismus.
Humes Widerlegungen der christlichen Religion - gegenüber der *natural theology* in Kapitel XI der *Enquiry* und den *Dialogues* wie gegenüber der Offenbarungsreligion in Kapitel X der *Enquiry* - sind nach Livingstone kein bewusster Angriff auf die Möglichkeit einer Offenbarung als solcher, so dass Livingstone eine fideistische Interpretation als weiterhin offen im Sinne Humes ansieht. Denn der Fideismus sei die einzige Möglichkeit, eine Offenbarungs-

---

[60] DNR XII.30.
[61] Hanson, Delbert J., *Fideism*, 69 f.
[62] Zitiert aus Mossner, Ernest C., *Life*, 173 f.
[63] Hanson, Delbert J., *Fideism*, 72 unter Bezugnahme auf *Essays*, 590.
[64] Ebd., meint, es gebe einige Stellen, die dies belegten: 76 ff.
[65] Cabrera, A. Badia, *Hume´s Reflection on Religion*, 89 f, 139, 158 f und 149.

religion, auch die christliche, (theoretisch) vernünftig zu glauben.[66]
Sessions sieht die Rolle von Demea darin, Humes fideistische Elemente zu stärken. Nach Cleanthes Vorbringen des *irregular argument* in Teil V der *Dialogues* greife Demea, der bereits in Kapitel I der *Dialogues* fideistisch argumentierte, dies rasch auf und postuliere *faith* als Fundament jeder Religion - unwidersprochen von den beiden anderen Protagonisten. *Faith* oder besser: Frömmigkeit ist keine Theologie. Am Ende zähle im Sinne Demeas auch für Hume die Frömmigkeit.[67] Es gebe auch keinen Zweifel daran, dass Hume nie bestritt, dass der Mensch etwas brauche, das er anbeten könne. Und er sagte auch niemals, dass seine christlichen Freunde Unrecht hätten.[68]
Von Sass erweitert diese Argumentation. Cleanthes und Philo stünden für Begrifflichkeit oder Inhaltsleere in der Religion. Dies entspreche im Übrigen der Konstellation, die Schleiermacher als Ausgangspunkt seiner *Reden über Religion* wählte. Demea diene auch Hume dazu, für die Religion „eine eigene Provinz zu finden". Philo schlösse sich Demeas Fideismus in Kapitel XII an. Mit Demea aber werde der Glaube konkret: im Gebet, der Ehrfurcht, kurz: der praktisch werdenden Frömmigkeit.[69]
Penelhum schließlich nennt das Ergebnis von Kapitel XII der *Dialogues* „beliefless piety."[70] Dies trifft Humes Auffassung in gewisser Weise, da anders als *beliefs* eine nicht auf Offenbarung gestützte *piety* ohne innerweltlichen Bezug auskommen muss. Mit einer Metapher von Prince ist m.E. aber der Fideismus Humes am besten beschrieben. Er zieht aus den *Dialogues* den Schluss, dass die Vernunft im umfassenden Sinne aus dem Bereich des Glaubens herauszuhalten ist. „Bad tourists, according to Philo, assume that their old maps will suffice in alien territory."[71] Überträgt man diesen Vergleich auf Humes Religionsverständnis heißt dies: Der Kartensatz der Region *reason* ist im Bereich der Provinz *faith* nicht brauchbar, auch nicht analog. Gleichsam muss und soll auch diese Region vom Menschen bereist werden, denn der Glaube an unsichtbare Mächte wird laut der *Natural History* zu allen Zeiten und in allen Ländern

---

[66] Livingstone, Donald W., *Melancholy,* 150.
[67] Zu DNR I.2, Sessions, William Lad, *Reading Hume´s Dialogues,* 109. In DNR X. verkündet Demea im Übrigen sechs „Wahrheiten" der Religion, die später inhaltlich Humes *True Religion* zugeordnet werden sollen. Siehe auch Prince, Michael, *Hume and the End of Religious Dialogue*, 304 hält Demea für eine zentrale Figur des fideistischen Hume.
[68] So, Baier, Annette, *Progress,* 126 f.
[69] Von Sass, Hartmut von, *Jenseits von Hume: Demea*, 428, 431 ff, 436 f.
[70] Penelhum, Terence, *God and Scepticism*, 13.
[71] Prince, Michael, *Hume and the End of Religious Dialogue*, 305 f.

notwendig auftreten.
Nicht zuzustimmen ist schließlich Tilghman, der Humes Fideismus dadurch begründen möchte, dass für Hume der historische Beweis irrelevant sei.[72] Denn Hume hat in der Wunderfrage, nach hier vertretener Ansicht zu Unrecht, die historischen Tatsachen und die darauf beruhenden Zeugenaussagen zum Kriterium seiner Ablehnung der Offenbarung gemacht. Tilghmans Schlussfolgerung, dass die Bibel nicht historisch zu lesen sei, da sie mehr unser Leben (*human nature*) als unser Denken (*reason*) betreffen sollte, ist richtig, aber nicht im Sinne Humes.[73]

(2) Ich möchte hier die These aufstellen, dass (der dreifache) Hume mit seinen drei Protagonisten alle drei Stufen von *mitigated scepticism* abbildet und er deshalb alle drei Protagonisten benötigt, um seine Auffassung von Religion dem Leser näherzubringen.
Cleanthes, der Vertreter der rationalen *natural religion*, vertritt den Ausgangspunkt der ersten Stufe. Er ist mit seiner These, Gott sei rational erkennbar, Vertreter der spekulativen Philosophie, die sich mit Hilfe von Philos skeptischen Argumenten rasch als *false philosophy* entpuppt. Demea, als Vertreter der christlichen Offenbarungsreligion, ist Teil dieser ersten Stufe, allerdings, als Vertreter von *faith*, mit der Möglichkeit, die dritte Stufe, *mitigated scepticism*, zu erreichen, wenn er *superstition* und *enthusiasm* als Bestandteil von *popular religion* hinter sich lassen kann. Philo schließlich überwindet die erste Stufe der dogmatischen *false religion* mit seinen skeptischen Argumenten ebenso wie die zweite Stufe des *common sense*, um in Kapitel XII der *Dialogues* das Erreichen der dritten Stufe, *true religion*, zu ermöglichen. Diese dritte Stufe von *mitigated scepticism*, bezogen auf die Religion, nämlich diejenige von *true religion*, wird durch eine Zusammenschau aller Protagonisten inhaltlich besetzt.
(i) In Kapitel XII der *Dialogues* erreichen Philo und Cleanthes den für *true religion* notwendigen Minimalkompromiss: Gott existiert. Seine Existenz ist nicht rational begründbar. Unsere Gewissheit seiner Existenz entspringt einem *feeling of design*. Der abwesende Demea vertrat diese Position bereits in den vorangehenden Kapiteln.
(ii) Für alle drei steht fest, dass Gott kein reines Prinzip, sondern Person, „author of the universe", Designer o.ä. ist. Der für Hume maßgebliche Konsens seiner drei Protagonisten ist ein Minimaltheismus (s.o. III.4.2.4.).

---

[72] Tilghman, B.R., *Religion after Hume: Tightrope Walking in the Age of Enlightenment*, in: *Religion and Hume´s Legacy*, hgg.v. Phillips, D.Z. / Tessin, Timothy, London 1999, 227.
[73] Ebd., 233.

(iii) Demea, als Vertreter von *faith*, ermöglicht die inhaltliche Füllung von *true religion*, wenn er *popular religion* mit allen seinen Auswüchsen hinter sich lassen kann. Diese Inhalte von *true religion* werden in allen 12 Kapiteln der *Dialogues* von allen Protagonisten herausgestellt (siehe IV.2.2.), können aber als gemeinsame Bestandteile der drei, und damit auch als Meinung Humes, erst nach Zustandekommen des Minimalkonsenses hinsichtlich der Existenz Gottes im Kapitel XII als Konsens erkannt werden.
(iv) Unschädlich ist, dass zwei Protagonisten auch überschießende Anteile in sich haben, Demea mit *popular religion* und Cleanthes mit *false philosophy*. Durch das mit dem *sceptic* Philo im XII. Kapitel gefundene minimaltheistische Ergebnis werden diese ebenso aus dem Kompromiss ausgeschlossen wie eine für Humes zeitgenössische Leser mögliche überschießende Skepsis bei Philo.
Die *Dialogues* fassen den im *Treatise* für *true philosophy* vorgestellten *mitigated scepticism* Humes für die Religion spiegelbildlich zusammen und begründen somit Humes *true religion*. Entgegen Penelhum, der auf der dritten Stufe von Humes *mitigated scepticism* keine Inhalte für Religion erkennen kann, da Hume Offenbarung ausschließt, gilt es im Folgenden nachzuweisen, dass Hume für *true religion* sehr wohl Inhalte kennt, die unabhängig sind von jeglicher Offenbarung.[74]

(3) Humes Philosophie ist in ihrem Kern fideistisch, weil sie auf Glauben beruht, sei es auf *beliefs*, *natural beliefs* oder *faith*. Lassen wir die *relations of ideas* außen vor, so sind alle Grundlagen von Humes Philosophie, sei es in der Epistemologie, der Ästhetik oder Religion, auf den zustimmenden Glauben, ein kognitives Gefühl, angewiesen. Die Vernunft (*reason*) hat stets die Aufgabe, die gefundenen Glaubensinhalte durch Reflexion zu überprüfen, soweit sie ihr zugänglich sind. Die Existenz Gottes ist dies ebenso wenig wie der von Hume geglaubte Theismus. Die Inhalte von *true religion* jedoch dürfen ihr nicht widersprechen. Dieses System ist bereits im *Treatise* angelegt, allein sein Bekenntnis zu *faith* legte Hume erst später ab. Er vollendete sein Religionsbild erst in den *Dialogues* mit den bekannten Folgen, dass er fast ausschließlich als Atheist gesehen wurde. Bereits 1745 versuchte er, ohne Erfolg, diese falsche Auslegung des *Treatise* in seinem anonym veröffentlichten *Letter from a Gentleman* zu korrigieren. Dort führt er aus, „man kann der Frömmigkeit besser dienen, [..] indem man Rechenschaft ablegt für die großen Geheimnisse, um dann in Glauben zu fallen sogar

[74] Penelhum, Terence, *Themes in Hume*, 199 f.

hinsichtlich der offensichtlichsten Prinzipien."[75] Dass Humes *faith* dann aber kein christlicher war, bewies er in der 1748 veröffentlichten *Enquiry*.[76]

IV.2. *True Religion*

Ein jüngst erschienener Aufsatz[77] zu *true religion* in Humes *Dialogues* ist eine geeignete Grundlage, um dieses wichtige Thema der Arbeit zu beginnen. An ihm lassen sich klassische Missverständnisse festmachen, die in der Vergangenheit dazu führten, dass Autoren glaubten, (a) Hume verstecke sich hinter dem Begriff *true religion*, um de facto Religion insgesamt inhaltsleer auszugestalten. Dies führte im Endeffekt immer wieder zur Atheismusthese.
(b) Die weiterhin verbreitete Annahme, *true religion* sei, wenn überhaupt, nur in den *Dialogues* zu finden, führt zwangsläufig zur Annahme einer weitgehenden inhaltlichen Leere dieses Glaubens. Exemplarisch für diesen Fehler sind die bereits diskutierten Aussagen zu Humes gemäßigten oder Minimaldeismus von Gaskin und Kudella. Der Ansatz, sich im Großen und Ganzen auf die *Dialogues* zu beschränken, übersieht, dass Hume an anderer Stelle positive kirchen-organisatorische Aussagen ebenso trifft wie auch detaillierte Aussagen positiver und negativer Art zum Inhalt von *true religion*.
Diesen Fehler begehen m.E. auch die Autoren des hier zitierten Aufsatzes. Sie bejahen immerhin zum einen, dass Hume überhaupt an *true religion* glaubt. Sie halten jedoch als Inhalt von *true religion* lediglich drei Aussagen für möglich, nämlich
(1) dass ein intelligenter Gott die Welt erschuf,
(2) dass der Mensch dies per Gefühl durch das *irregular argument* erfährt, und
(3) dass der Mensch trotz immer wieder auftauchender Zweifel daran festhält.
Festmachen wollen sie diese inhaltlich minimalen Aussagen über *True Religion* lediglich an den Beiträgen von Cleanthes und Philo, keinesfalls aber an denen Demeas.[78] Beide Kommentatoren halten sich für die Entdecker des dritten

[75] L 25.
[76] Humes *faith* bezieht sich neben der bereits erörterten Frage der Existenz Gottes auf seine *true religion*, deren Inhalte noch zu klären sind.
[77] Black, Tim & Gressis, Robert, *True Religion in Hume´s Dialogues concerning Natural Religion*, in: British Journal for the History of Philosophy 2017, 244-264.
[78] Ebd., 244. 250 f: Demea habe nicht den „richtigen Glauben "; er habe einerseits zu wenig, da er nicht der die Design-Hypothese zustimme, er habe zu wenig Glauben, da er Gott anthropomorphiere.

Elements von *true religion*.[79] Dieses „dritte Element“ bestätigt aus meiner Sicht lediglich Humes Fideismus, sagt aber nichts Inhaltliches über *true religion*. Auf Begriff und Inhalte von *true religion* ist jetzt einzugehen.

IV.2.1. *True Religion*: Begriffsklärung und Bedeutung für Hume

(1) Zur Geschichte des Begriffs *true religion* ist festzustellen, dass er schon seit der Antike die Diskussion um und im Christentum begleitete und immer zur Abgrenzung gegenüber „Falsch-Gläubigen“ diente, seien dies die Heiden wie in der Antike oder die Nicht-Orthodoxen wie nach den diversen Schismen in der Kirchengeschichte.[80] Aberglaube der Nicht-Orthodoxen war immer ein schwerwiegenderer Verstoß als Atheismus, da der von der Rechtgläubigkeit Abgefallene in allen monotheistischen Religionen immer der schädlichste Gegner der „wahren Religion“ (*true religion*) war.[81]
Hume nun griff diesen im Christentum üblichen Begriff auf und veränderte ihn auf seine Philosophie bezogen.[82] Von den frühen *Essays* hin bis zu seinem posthum veröffentlichten Werk der *Dialogues* operierte er mit diesem Begriff, meist jedoch im Sinne der Verneinung von Aussagen der *natural theology* oder Offenbarungsreligion. Die Negativfolie überwiegt, aber er macht auch an vielen Stellen positive Aussagen zu seiner Religion.[83] Diese gilt es hier aufzudecken. Kreimendahl will eine Entwicklung der inhaltlichen Seite von *true religion* ausgemacht haben. Seine Ausgangsthese ist, dass Hume ca. 1743 den Glauben an die Möglichkeit der natürlichen Religion aufgegeben habe.[84] Diese These wird hier bestritten, da Hume spätestens seit der Veröffentlichung des *Treatise* seine Religionsauffassung nicht mehr substantiell verändert hat.[85]

---

[79] Ebd., 246.
[80] Unter dem Begriff: *De vera religione*.
[81] So, Bell, Martin, *Hume on Superstition*, in: *Religion and Hume´s Legacy*, hgg.v. Phillips, D.Z. / Tessin, Timothy, London/New York 1999, 153 f.
[82] So, Bell: ebd., 159f und insbesondere vgl. zum Folgenden Kreimendahl, Lothar, *Humes Kritik an den Schwärmern und das Problem der „wahren“ Religion in seiner Philosophie*, 16 ff.
[83] Da hier über den gläubigen Hume gesprochen wird, ist der Begriff der Religion treffender als derjenige der Philosophie; zu *true philosophy* vgl. II.1.2.4 dieser Arbeit.
[84] Hierzu Kreimendahl, Lothar, *Kritik an den Schwärmern*, 18 f.: Er macht dies an Aussagen in einem Brief an William Mure of Caldwell fest (30.6.1743), in dem er lediglich die Existenz Gottes und die von seiner Religion nicht erfasste Moral als nicht zu diskutieren vorgab.
[85] Hartl, Peter Zoltan, *The Taming of Religion: Hume´s Sceptical Theism and his Criterion of Vulgar Religion in Context,* Budapest/Aberdeen 2019, 222 ff vertritt im Ergebnis ebenfalls die

(2) In seinem Standardwerk zu Humes *true religion* weist Willis auf Ciceros Einfluss auf den Inhalt von Humes *true religion* hin.[86] Ausgangspunkt der Betrachtungen ist Humes Aussage, dass er seine Tugenden eher aus Ciceros Werken denn aus dem calvinistischen Standardwerk *The Whole Duty of Man* ableite. Cicero definierte den Begriff *religio* und begründete seinen Glauben aus dem der Vorfahren. Wichtig für Hume waren aber Ciceros Zusätze. Er ging von theistischen Anschauungen über die Götter aus, sah den Ursprung der Religion in den Gefühlen und trennte die Moral hiervon. Für Cicero war Religion eine Synthese aus inneren Gefühlen, Ritualen und religiösen Zeremonien. Er ging nicht auf positive Eigenschaften des Göttlichen ein, lediglich auf religiöse Rituale seiner Zeit.[87] Damit könne er uns, so Willis, bei der Bestimmung von *true religion* nur wenig helfen.

(3) Gibt es *true religion* oder ist der Begriff nur dazu da, um Humes Atheismus zu kaschieren? Da Hume kein Atheist war (vgl. II.1.2.6.), ist diese These, obwohl häufig vertreten, nicht haltbar.[88] Garrett z.B. stellt fest, dass Hume in der *Natural History* das Wort *true religion* nicht benutzt und auch in den *Dialogues* substantielle Inhalte von *true religion* von Philo nicht vorgetragen würden. Hume habe niemals *true religion* mit seinem Zentralbegriff der menschlichen Natur in Verbindung gesetzt. Dies spräche dafür, dass der Begriff leer sei.[89] Kreimendahl geht nicht so weit, hält aber Humes *true religion* mindestens für inkonsistent.[90] Er fokussiert sich auf Humes Einteilung der Menschen in zwei Klassen. Wenn die breite Masse ohnehin taub sei für *true religion*, bedürfe es nicht der positiven Ausgestaltung derselben, es verwirre diese Masse im Gegenteil. Damit ist *true religion* für Kreimendahl für die Religion insgesamt unbrauchbar.[91]
Diesen Ansätzen soll ebenso wie einem atheistischen hier widersprochen werden.

Auffassung, Hume habe seine Religionsauffassung - allerdings erst in den Wochen vor seinem Tod (!) - geändert, was er an Veränderungen innerhalb der Schlussabsätze in Humes *Dialogues* ableiten will. Auch diese Auffassung ist abzulehnen, da die zitierten Passagen einen so weitreichenden Schluss nicht zulassen und sich nicht mit den Inhalten von *true religion* beschäftigen.

[86] Willis, André C., *Toward a Humean True Religion*, Pennsylvania 2014, 24 ff.

[87] Ebd., 28 f.

[88] Lüthe, Rudolf, *David Hume*, 88 f. geht sogar davon aus, *true religion* sei eine bewusste Täuschung des Atheisten Hume.

[89] Garrett, Don, *What´s true about Hume´s True Religion?* in: Journal of Scottish Philosophy 2012, 201 und 203. Immerwahr, John, *Hume´s Aesthetic Theism*, in: Hume Studies 1996, 325-338 hält aus diesem Grunde *true religion* für einen leeren Begriff.

[90] Kreimendahl, Lothar, *Kritik an den Schwärmern*, 23 ff.

[91] Ebd., 27.

Kreimendahls Ausgangsthese wurde bereits zugestimmt.[92] Hume unterscheidet nicht nur in der Religion, sondern in seiner Philosophie insgesamt zwischen den *vulgar* und den *learned*, zwischen dem *common sense* als *false philosophy* und *false religion* und ihre Gegenüber, *true philosophy* und *true religion*. Nur eine kleine, gebildete und wohlhabende Minderheit der Menschen kann *true religion* wirklich akzeptieren und sich vom allgemeinen Aberglauben distanzieren.[93] *True religion* ist aber auch ein Auftrag an die *few*, inhaltlich und organisatorisch dafür zu sorgen, dass wenige, inhaltlich einfache und dem Aberglauben und religiösen Eifer nicht leicht zugängliche Lehren und religiöse Zeremonien den (in der Menschheitsgeschichte immer vorhandenen) Bedarf an Religion befriedigen können. Es ist für Hume notwendig, *true religion* unter das Volk zu bringen, damit *false religion* abgelöst werden kann.[94] *True religion* ist für Hume in erster Linie ein Prozess. Dazu später.

IV.2.2. *True Religion*: Humes „Glaubensbekenntnis"

Hume hat sich ausführlich zu *true religion* geäußert.[95] Deshalb ist es nicht verständlich, warum viele Kommentatoren meinen, er habe diesen Begriff leer gelassen.[96] Lediglich der *Treatise* enthält sich auffällig religionsphilosophischer Bezugnahmen. Dies ist jedoch zum einen Humes Ambitionen auf einen Lehrstuhl in Edinburgh geschuldet,[97] zum anderen betrifft dieses zentrale Werk für Humes *Science of Man* in erster Linie sein Anliegen, unser Wissen über die Welt

---

[92] Allg. Ansicht Mossner, Ernest C., *The Religion of David Hume*, 659. Derselbe: *Life*, 659. Sessions, William Lad, *Reading Hume´s Dialogues*, 219 f. Coleman, Dorothy P., *Interpreting Hume´s Dialogues*, in: Religious Studies 1989, 189 f mit vielen Zitaten.

[93] Ausführungen bei Falkenstein, Lorne, *Hume´s Project in the Natural History of Religion*, in: Religious Studies 2003, 1 f.

[94] A.A. Mossner, Ernest C., *The Religion of David Hume*, 662. Sie diene ausschließlich den Wenigen, die leiten sollen.

[95] 1756, in seinem Vorwort des zweiten Bandes der *History of England*, vollständig abgedruckt bei Mossner, Erenest C., *Life*, 306 f, nimmt er über Seiten hinweg Stellung zu Inhalt und Funktion von *True Religion*.

[96] Weitere Beispiele hierfür sind Fogelin, Robert J., *Hume´s Presence*, 125. Lemmens, Willem, *Hume´s Atheistic Agenda*, 300. Auch Gaskin, J.C.A., *Philosophy of Religion*, Flew, Antony, *Hume* und Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung* vertreten diese Aussage implizit durch die Beschreibung von „Humes Minimaldeismus". Die Atheismustheorie von Russell, Paul, *Riddle*, muss auch dieser Richtung zugeordnet werden.

[97] HL Bd.1, 25, an Henry Home vom 2.12.1737: „I am at present castrating my work, cutting off its nobler parts." Gemeint ist der Abschnitt *Of Miracles*, den er erst 1748 in der EHU veröffentlicht.

psychologisch zu fundieren, was er im Appendix zum *Treatise* sehr ausführlich im Hinblick auf *beliefs* und *natural beliefs*[98] darstellt. Ansonsten äußert sich Hume klar in allen seinen Werken zu *true religion*. Ausgangspunkt der inhaltlichen Bestimmung für *true religion* seien zwei Vorbemerkungen:

(a) *True religion*, wie hier dargestellt, ist ein Geflecht von Glaubenssätzen, die für das Individuum aus den Kreisen der *few* erkennbar, jedenfalls annehmbar sind. *True religion* muss und soll aber für die Volksreligion aufgearbeitet und in verständlicher Weise von den *few* - in Gestalt der Priester - vermittelt werden (hierzu IV.2.2.).[99]
(b) *True religion* ist nur erkennbar, wenn der Glaubende alle Stadien von *true philosophy* durchlaufen hat, d.h. über den *common sense* und *false religion* hinausgekommen ist. Dies unterstreicht Hume mit dem Zitat Bacons sowohl in der *Natural History* als auch in den *Dialogues*. „A little philosophy, says Lord Bacon, makes men atheists: A great deal reconciles them to religion."[100] Zunächst erscheint es im Sinne der gewählten Methode, Hume möglichst selbst zu Wort kommen zu lassen, sinnvoll, seine Aussagen zum Inhalt von *true religion* an den Beginn der Diskussion zu stellen. Damit wird auch sofort erkennbar, dass er eine Fülle von konkreten Aussagen in seinem Werk mitteilt, hauptsächlich in den sachnahen Werken der *Dialogues* und der *Natural History*. Die Hume´schen Aussagen lassen sich in drei Gruppen unterteilen, nämlich diejenigen, die allgemeine Grundsätze von *true religion* betreffen, konkrete (negative oder positive) Einzelaussagen zu *true religion* und kirchenorganisatorische Aussagen zur bestmöglichen Verwirklichung von *true religion* in der Gesellschaft. Begonnen werden soll hier mit den ersten beiden Gruppen.

Aufgrund der Wichtigkeit des von Hume angenommenen Inhalts von *true religion* soll im Folgenden Hume wörtlich und nicht in der Sprache seiner Kommentatoren dargestellt werden. Die wörtliche Auslegung wird, wie bereits zu Beginn festgestellt,[101] Hume in jeder Weise besser gerecht. Mit dieser Methode legte

[98] Die er dort, wie unter III.3.3. beschrieben, behandelt, aber nicht so bezeichnet.
[99] Insoweit ist Dye, James, *Hume on Curing Superstition*, 130 und Immerwahr, John, *David Hume on Incompatible Religious Beliefs*, 26 nicht zuzustimmen, die Humes *true religion* als nur für die Gebildeten mögliche Form der Religion betrachten.
[100] NHR VI.2. und DNR I.19.
[101] Vgl. z.B. die Ausführungen in E.1. der Arbeit, zum skeptischen Hume in II.1.1.2. dieser Arbeit (am Ende) und in III.3.3. zum naturalistischen Hume (*natural beliefs*).

Kemp Smith den naturalistischen Hume frei und nur mit dieser Methode kann auch der gläubige Hume freigelegt werden.

Was sind also die Inhalte von *true religion*, wenn man Hume beim Wort nimmt?

(1) Humes *true religion* vermeidet, im Gegensatz zu den christlichen Konfessionen, jegliches Spekulieren in Bezug auf Gottes Willen oder Eigenschaften. Diese erste, negative Grundlage von *true religion*, stellt Hume an verschiedenen Stellen seiner Werke vor. Grundlegend erscheint mir seine zentrale Aussage in der *Enquiry concerning Human Understanding*, wo er im Kapitel *Of the Origin of Ideas*, also dem Kapitel, das seine zentrale *Copy Thesis* begründet, das Beispiel Gottes nimmt, um zu zeigen, dass wir keine Idee von Gottes Willen oder Eigenschaften haben können:

> „The idea of God, as meaning an infinitively intelligent, wise and good Being, arises from reflecting on the operations of our own mind, and augmenting, without limit, those qualities of goodness and wisdom. “[102]

Beide, Wille und Eigenschaften Gottes, sind für uns nicht erkennbar, beide können daher nur nicht begründbare Einbildungen und damit *false religion* sein. Die Bezugnahme auf Gottes Willen oder Wünsche dient nach Hume lediglich dazu, „diese Wünsche glühender und leidenschaftlicher werden zu lassen“.[103] In den *Dialogues* spricht Demea für Hume, indem er klar ausspricht, dass „es unvernünftig erscheint, solche Empfindungen auf ein höchstes Wesen zu übertragen oder anzunehmen, dass es von ihnen bewegt würde“.[104] Empfindungen und Wünsche sind denkbar nur für begrenzte Wesen, niemals aber für Gott. „Neue Meinungen, neue Leidenschaften, neue Affekte, neue Gefühle entstehen [bei Personen]. Wie ist das mit der vollkommenen Unveränderlichkeit und Einfachheit vereinbar, die alle wahren Theisten der Gottheit beilegen?“[105]
Diese Grenzen von *true religion* stellte Hume bereits 1743, also 5 Jahre vor der Veröffentlichung seiner ersten religionsphilosophischen Stücke in der *Enquiry concerning Human Understanding*, in einem Brief an William Mure of Caldwell vor. Religion, also *true religion*, beschränkt sich für Hume (2) auf den Glauben an die Existenz Gottes und (3) ein Sich-Verhalten zur Welt und damit zum

[102] EHU II.6.
[103] HL Bd.1, 51.
[104] DNR III.13. Zuvor äußerte sich Philo entsprechend in DNR II.4.
[105] DNR IV.2.

Mitmenschen unter Achtung der für die Gesellschaft geltenden moralischen Regeln.:

> „As to the Argument I coud wish Mr. Leechman wou´d in the Second Edition answer this Objection both to Devotion and Prayer, indeed to everything we commonly call Religion, except the Practice of Morality, the Assent of the Understanding to the Proposition that God exists.“[106]

Beide Bestandteile von *true religion*, nämlich die Existenzerkenntnis Gottes und die Befolgung der Moral, beruhen auf Gefühlen. Erste auf dem *feeling of design* (vgl. III.4.2.4. der Arbeit), zweiteres ebenfalls, da Hume die Moral ebenso wie sein Lehrer Francis Hutcheson ausschließlich auf *sentiments*, nicht auf offenbarte Religion oder Vernunft gründet. Dies teilt er Hutcheson auch in seinem Brief vom 16.3.1740 mit: „Morality, according to your Opinion as well as mine, is determin´d merely by Sentiment, it regards only human Nature & human Life.“[107] Diese religiöse Grundauffassung hat sich bei Hume nie verändert.

(2) Hume glaubt an Gott - und er glaubt an den personalen Gott. Er ist somit Theist. Seinen Gottesglauben und seinen Theismus hat Hume an vielen Stellen seiner Werke bekannt, auch wenn er ihn dort fast nie diskutiert oder besonders begründet. Letzteres ist ihm auch nicht möglich, da der Gottesglaube, wie in III.4.2.4. der Arbeit nachgewiesen, einem *feeling of design* entspringt, das rational nicht begründbar, besser nicht begründungsbedürftig ist. Recht früh nimmt er zu seinem Theismus Stellung im *Letter from a Gentleman* in der dort gewählten externen Sicht eines Lesers des *Treatise*, der den Autor dieses Werkes gegenüber Anschuldigungen in Schutz nimmt. Dort stellt er fest, dass „the Author [des *Treatise*] is far from pretending to deny (as asserted in the Charge) God´s being the first Cause and Prime Mover in the Universe.“[108] In weiteren Zitaten bezeichnet Hume Gott als „omnipotent maker“ oder bloß „maker“[109] „universal creator“,[110] als „supreme being“[111], „divine workman“[112], „intelligent author“[113]

---

[106] HL Bd.1, 50.
[107] HL Bd.1, 40.
[108] L 33 f (4.Artikel).
[109] Beides in EHU VII.1.21.
[110] Ebd., auch in EPM III.1.18.
[111] EHU VII.1.24. und 25.
[112] NHR XV.5.
[113] NHR Intro.1. Siehe auch: DNR XII.2.: And thus all the sciences almost lead us insensibly to acknowledge a first intelligent Author; [..].

oder „that Being, on whom he and all nature is dependent“.[114] Häufig spricht Hume schlicht von Gott ohne Zweifel an seiner Existenz zuzulassen.[115]
Zeigen schon viele dieser Bezeichnungen Humes Theismus, so führt er in den *Dialogues* an zwei Stellen ausführlich aus, warum für ihn der Theismus die *true religion* gemäße Sichtweise ist. Philo und Cleanthes tragen vor, dass das „Dasein Gottes außer Frage steht und selbstevident ist“[116] und „dass ein großer Vorteil des theistischen Prinzips darin besteht, dass es das einzige kosmogonische System ist, das verständlich und vollständig darstellbar ist und dennoch durchgängig eine starke Analogie zu dem bewahren kann, was wir tagtäglich in der Welt sehen und erfahren.“[117] Nachdem er auch in der *Natural History* zum Ergebnis kommt, dass „die gesamte Struktur der Welt einen intelligenten Urheber verrät, und kein vernünftiger Forscher nach ernsthaftem Nachdenken hinsichtlich der grundlegenden Prinzipien des echten Theismus und der Religion auch nur einen Augenblick im Zweifel sein kann“[118] sowie dass „das Gute, das Große, das Erhabene, das Entzückende vorzüglich in den echten Prinzipien des Theismus antreffen ist,“[119] kann meiner Meinung nach kein Zweifel am Theismus Humes mehr bestehen. Kritiker mögen einwenden, dass ein Theist im herkömmlichen Sinne weitaus mehr glaubt, als an die bloße Existenz Gottes, nämlich an seine Gerechtigkeit, Allmacht, Allgüte, kurz: an wesentliche Eigenschaften Gottes. Diese Kritik kann den Theismus Humes aber meines Erachtens nicht schmälern, da der Glaube (*faith*) an einen personalen Gott ausreicht, um die dem Glauben zugrundeliegende Religion zu einer theistischen zu machen. Ich nenne Humes Theismus in Abgrenzung zum christlichen Theismus, dem die Offenbarung der Bibel zugrunde liegt, daher auch Minimal-Theismus. Dies ist der Theismus von Humes *true religion*, ein echter Theismus, der jedoch stets behauptet, dass wir weder Gottes Willen noch seine Eigenschaften erkennen können.
Obwohl damit für mich nachgewiesen ist, dass Hume Theist ist, gibt er über die bloße Existenzbehauptung Gottes hinaus weitere Glaubensinhalte von *true religion* zu erkennen. So gehört für Hume Gottes Vorhersehung mit zum Inhalt seines Gottesglaubens.

---

[114] DNR X.1.
[115] Z.B. T I.3.7.2.
[116] Philo in DNR II.3.
[117] DNR XII.5.
[118] NHR Einleitung.1.
[119] NHR XV.4.

> „The providence of the deity appears not immidiately in any operation, but governs every thing by those general and immutable laws, which have been established from the beginning of time.“[120]

Die Naturgesetze, nach hier vertretener Auffassung ein vierter *natural belief* (vgl. III.4.2.3.), sind aufgrund dieser Formulierung die unvermeidbare Voraussetzung für die Zuschreibung von Vorhersehung an Gott.[121]

In der zitierten Textstelle schreibt Hume Gott auch Allmacht zu.[122] Er grenzt mit dieser Bezeichnung den Schöpfer von endlichen Wesen ab. Sein Kriterium dort ist, dass Gott anders als wir Menschen seine Fähigkeit aus sich selbst heraus besitzt.[123]

Zwei weitere Eigenschaften Gottes beinhaltet der Gottesglaube von *true religion* darüber hinaus, wobei Hume klarstellt, dass diese beiden Eigenschaften für uns unbegreiflich und daher der rationalen Reflexion nicht zugänglich sind. Die erste dieser Eigenschaften ist die Unendlichkeit Gottes. Ihr ist in den *Dialogues* eine inhaltlich erschöpfende Passage gewidmet. Cleanthes sagt in Kapitel XI, dass „die häufige Wiederholung des Wortes „unendlich“, auf die wir bei allen theologischen Schriftstellern stoßen, in mir den Verdacht aufkommen lässt, dass sie eher den Geist einer Lobrede als den der Philosophie zu erkennen gibt und dass allen Zwecken vernünftigen Denkens und sogar der Religion besser gedient wäre, wenn wir uns mit genaueren und bescheideneren Ausdrücken zufriedengeben würden.“[124] Gleiches gilt für die Frage der Vollkommenheit Gottes. „Da das höchste Wesen [..] absolut und gänzlich vollkommen ist, weicht dasjenige, was sich am meisten von ihm unterscheidet, am weitesten von dem höchsten Maßstab der Rechtschaffenheit und Vollkommenheit ab.“[125] Eine Vergleichbarkeit Gottes mit uns Menschen ist daher nicht möglich, so dass für diese Eigenschaft - wie für Gottes Unendlichkeit - gilt, dass sie zu den Streitfragen gehören, „die schon aufgrund der Natur der Sprache und der menschlichen

---

[120] *Essays*, (*Of Suicide*) 581.
[121] So Hume ausdrücklich in EHU XI.30: If experience and observation and analogy be, indeed, the only guides which we can reasonably follow in inferences of this nature [..] I leave to your own reflection to pursue the consequences of this principle. I shall just observe [..] the universe an effect quite singular and unparalleled, to be the proof of a Deity.
[122] Ebd. 582 (Gott wird bezeichnet als *Almighty*).
[123] Ebd., 586.
[124] DNR XI.1.
[125] DNR XII.8.

Vorstellungen in fortwährenden Uneindeutigkeiten verstrickt sind.“[126] Sowohl bei der Unendlichkeit als auch bei der Vollkommenheit, die Hume Gott grundsätzlich zuschreibt, handelt es sich stets um einen „Streit um Worte“.[127]

Alle anderen Eigenschaften Gottes, vor allem auch seine Gerechtigkeit,[128] haben keinen Platz in *true religion*. Hier gelten die in der *Enquiry concerning Human Understanding* ausgesprochenen Grundsätze:

> „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 to him.“[129]

Nachgewiesen ist somit, dass Hume ausdrücklich in seinen Werken *true religion* auf eine minimaltheistische Grundlage stellt, die neben der Existenz Gottes auch dessen Vorhersehung umfasst und unter dem Vorbehalt, dass wir diese Attribute niemals vollständig reflektieren können, auch seine Unendlichkeit und Vollkommenheit. Damit ist der transzendente Teil von Humes *true religion* erschöpfend erfasst. Offenbarung, rationale Theologie und weitergehende Spekulationen zu Eigenschaften Gottes sind für Hume *false religion*, die zwangsläufig in Aberglauben endet. Für Hume ist der göttliche Ursprung einer Religion dadurch erwiesen, dass diese Religion frei ist von Anthropomorphismen, die der menschlichen Natur so leicht unterlaufen.[130]

(3) Nunmehr soll Hume in eigenen Worten zu seinem zweiten, ebenso wichtigen Teil von *true religion* zu Wort kommen.

(i) *True religion* darf zwar einerseits nicht der menschlichen Neigung unterliegen, Gott in Anthropomorphismen zu denken, darf aber andererseits auch nicht mit der menschlichen Natur in Widerspruch stehen. Religion muss in heutigen Worten immer der Humanität verpflichtet sein. [131] Hume fasst diese auf den Mitmenschen bezogene wichtigste Funktion von Religion in drei klaren und eindeutigen Aussagen zusammen: Für Hume muss Religion immer die Glückseligkeit des Menschen befördern.[132] Die Beförderung dieses Zieles bezeichnet er sogar als

---

[126] DNR XII.7.
[127] DNR XII.9.
[128] Hierzu: EHU XI.22.
[129] EHU XI.26.
[130] So in NHR VI.12.letzter Satz.
[131] So, Willis, André C., *Toward a Humean True Religion,* 4. Vgl. auch 111 ff.
[132] NHR XIV.6. *Essays*, 148: „The great end of all human industry, is the attainment of happiness.“

Gottesdienst, ganz im Sinne Feuerbachs.[133] Dies umfasst die wichtige Aufgabe von Religion, Trost zu spenden,[134] die sich bei in den Menschen selbst auswirkt. Gegenüber meinen Mitmenschen - und damit mittelbar durch die Verpflichtungen auch meiner Mitmenschen gegenüber mir selber - gilt: „Die eigentliche Aufgabe der Religion ist es, das Herz der Menschen zu bestimmen, ihr Verhalten zu humanisieren, ihr Gemüt zu durchdringen, Ordnungssinn und Gehorsam zu erzeugen, und da sie in der Stille wirkt und ausschließlich moralische und gerechte Motive hat, ist sie stets in Gefahr, übersehen zu werden.“[135]

(ii) *True religion* dient der religiösen Toleranz. Dieses Thema war für Hume nicht nur in der Politik, sondern auch in der Religion zentral. So beginnt er in der *Enquiry concerning Human Understanding* sein religionsphilosophisches Kapitel (*Of a Particular Providence and of a Future State*), das er wie später die *Dialogues* in einen Dialog kleidet, mit der Feststellung, dass die Philosophie den „ungehinderten Kampf der entgegengesetzten Meinungen und Beweisführungen“ zulasse und daher nicht leide am „frömmelnden Eifer, an dem das jetzige Zeitalter so stark krankt.“[136] Epikureer wurden, so Hume, selbst zu den priesterlichen Weihen zugelassen. Später führt er aus: „Ich wünschte, [..] Du hieltest eine Rede für Epikur, die zwar nicht den Pöbel von Athen zu befriedigen brauchte, [..] aber den philosophisch gebildeten Teil seiner Zuhörerschaft.“[137] Im Anschluss hieran beschäftigt sich Hume mit der Widerlegung der rationalen Theologie. Dies zeigt, dass für Hume sich *true religion* dadurch auszeichnet, dass eine tolerante Diskussion des religiösen Themas unter Gebildeten möglich ist, wie dies auch in *true philosophy* immer der Fall war, soweit (unter christlicher Ägide) nicht religiöse Themen betroffen waren. Dieser Bestandteil von *true religion* liegt auch den *Dialogues* zugrunde. Dort können insbesondere in dem aus Sicht Humes wichtigsten Teil XII alle religiösen Fragen unter den Freunden Cleanthes und Philo kontrovers besprochen werden.[138]

(iii) *True religion* überschreitet niemals die Grenze unserer Erfahrung und vermeidet jegliche Spekulation. Damit lehnt *true religion* grundsätzlich die

---

[133] NHR XIV.6.: The most genuine method of serving the divinity is by promoting the happiness of his creatures.

[134] So auch Cleanthes in DNR XII.27: „But men [..] find consolation in religion [..].”

[135] DNR XII.12.

[136] EHU XI.2.

[137] EHU XI.6.

[138] Dieses Anliegen von *true religion* bespricht Hartl, Peter Zoltan, *Taming of Religion,* 238 ff mit Nw. aus den Kommentierungen zu den *Dialogues*.

Offenbarung als Grundlage einer Religion ab. Es gilt die Aussage in *Of Miracles*: „A miracle can never be proved, so as to be the foundation of a system of religion. “[139] Gott ist grundsätzlich weder erklärbar noch beschreibbar. Im übertragenen Sinne gilt für *true religion* wie für die *Science of Man*, dass die Unmöglichkeit, „zu letzten Prinzipien“, hier zu den Eigenschaften Gottes, zu gelangen, für Hume keinen Mangel darstellt, da es „ein Mangel ist, den sie (im hier vertretenen analogen Sinne: *true religion*) mit allen Wissenschaften und Künsten teilt [..] Keine von ihnen kann über die Erfahrung hinausgehen [..].[140] Gottes vermeintliche moralische Qualitäten und Eigenschaften stehen so weit außerhalb unserer Erfahrung, dass es nicht möglich ist, ihm menschengleiche Gefühle oder Meinungen zuzuschreiben.[141] Dem Einwand O´Connors, dass wir nirgendwo in der Realität eine solche Religionspraxis vorfinden könnten, und dass dies gerade Humes mangelhaften Empirismus zeige, verwechselt Humes Bestreben, Religion in der Natur des Menschen zu finden mit seinen historischen Aussagen in der *Natural History*.[142]

Folgen dieser inhaltlichen Begrenzung von *true religion* sind, so Hume:

a) Eide sollen nicht im Namen Gottes geleistet werden,[143] denn Gott gegenüber verpflichten wir uns zu nichts und können dies auch nicht, da Gott mit diesen menschlichen Angelegenheiten nicht befasst werden kann.

b) Göttliche Gerechtigkeit kann zwar ebenso wie eine künftige Offenbarung Gottes erhofft werden, aber nicht geglaubt. Denn für Hume ist Gerechtigkeit keine natürliche Tugend, sondern eine lediglich auf die menschliche Gesellschaft bezogene, also künstliche.

> „[..] public utility is the sole origin of justice [..] reflection on the beneficial consequences of this virtue are the sole foundation of its merit [..].“[144]

Und:

> „So true is it, that this virtue derives its existence entirely from its necessary use to the intercourse and social state of mankind.“[145]

---

[139] EHU X.36.
[140] T Intro.9.
[141] DNR XII.31. Philo sagt dort: „It is an absurdity to believe that the deity has human passions.“
[142] O´Connor, David, *Hume on Religion*, 203 f.
[143] DNR XII.24.
[144] EPM III.1.1.
[145] Ebd., III.1.6.

c) *True religion* beinhaltet keinen Glauben an ein Leben nach dem Tode.[146] Wir werden keine Erfahrung in diesem Punkt erlangen, denn „der Tod liegt zwischen unserem Auge und der Zukunft."[147] Aber dies ist für Hume eher tröstlich als ein Grund für Angst und Verzweiflung. So führt er aus, dass „die tröstenden Aussichten, die uns der Glaube an ein zukünftiges Leben eröffnen, entzückend und herrlich sind. Wie schnell aber vergehen sie angesichts seiner Schrecken, die fester und dauerhafter Besitz von dem menschlichen Gemüt ergreifen?[148]

d) Auch die Selbsttötung ist für Hume nicht durch *true religion* verboten, da es keinerlei empirisch belegbaren Grundsatz gibt, der sie unter moralischen oder anderen Gründen in Frage stellt. Auch widerspreche die Selbsttötung nicht Gottes Vorhersehung. Anderenfalls wären auch Krankenbehandlungen Sünde.[149]

Insgesamt befreit *true religion* durch die Beschränkung auf empirisch-verifizierbare Bereiche vom Übernatürlichen in der täglichen Religionspraxis. Dies führt dazu, dass

e) religiöse Zeremonien nicht verbindlich sein können und Verstöße gegen sie auch nicht geahndet werden dürfen. Seit jeher entspringen religiöse Zeremonien oder Observanzen dem Aberglauben. „Ferner sind die Handlungen ein und derselben Gottheit auch nicht immer berechenbar und unveränderlich. Heute beschützt sie uns, morgen lässt sie uns im Stich. Gebete und Opfer, Riten und Zeremonien sind, je nachdem, ob sie gut oder schlecht ausgeführt werden, die Quellen ihrer Gunst oder Feindseligkeit und bewirken all das Glück oder Unglück, das bei den Menschen anzutreffen ist."[150] Im unveröffentlichten Vorwort zum zweiten Band der *History of England* stellt Hume klar, dass „die Idee eines unendlichen Geistes, des Schöpfers des Universums, auf den ersten Blick nichts weiter gebiete als absolut reine, einfache und schmucklose Anbetung; ohne Riten, Einrichtungen oder Zeremonien; sogar ohne Gotteshäuser, Priester oder Gebete und Flehen".[151]

---

[146] *Essays*, 590. (*Of the Immortality of the Soul*)

[147] DNR XII. 29. Vergleiche auch *Essays*, *Of the Immortality of the Soul*, 592.

[148] NHR XV.12.

[149] *Essays,* 580 f (*Of Suicide*).

[150] NHR II.3. Hume geht in NHR IX intensiv darauf ein, dass auch in monotheistischen Religionen der Grundgedanke derselbe bleibt. Zum Thema insgesamt, vgl. Gaskin, J.C.A., *Philosophy of Religion*, 223 ff.

[151] Abgedruckt bei Mossner, Ernest C., *Life*, 307.

(iv) *True religion* kennt keine Offenbarung und Wunder, lässt den Glauben, insbesondere mit Rücksicht auf den Glauben der *vulgar* an sie aber solange zu, als sie die Grundprinzipien von *true religion* nicht verletzen.[152] Dies ist zwar ein Widerspruch zu (iii), zeigt aber, dass Hume Elemente der Offenbarung, die er selbst ablehnte, dann in seiner *true religion* zulassen konnte, wenn sie keine negativen Auswirkungen auf die Gesellschaft hatten.

(v) *True religion* ist Frömmigkeit. „My piety has here got the better of my philosophy. [..] I shall confine myself, at present, to one equally celebrated for piety and philosophy. "[153] Es ist allerdings eine Frömmigkeit, die sich im Menschen selbst abspielt und nicht nach außen in Erscheinung treten muss. Daher ist sie stets in Gefahr, übersehen zu werden.[154] Äußerlichkeiten führen meist zu Aberglauben. In den Worten Humes: „To know God, says Seneca, is to worship him. All other worship is indeed absurd, superstitious, and even impious. It degrades him to the low condition of mankind."[155]

(vi) *True religion* darf niemals und in keiner Weise negative Gefühle hervorbringen, wie dies bei der Mehrzahl der in der Menschheitsgeschichte aufgetretenen Religionen der Fall ist.[156] *Enthusiasm* und *superstition*, in der Form schädlicher Ekstase und des Glaubens an absurde und geheimnisvolle Inhalte, widersprechen *true religion*.[157] In diesem Punkt allerdings ist Hume pessimistisch, denn er geht davon aus, dass dann, was freilich nie vorkomme, wenn in einer volkstümlichen Religion nichts außer der Moralität die göttliche Gnade gewinnen könne - nicht mehr und nicht weniger ist der Kern von *true religion* - die Vorurteile der großen Masse dazu führen würden, das Anhören der Predigten selbst zu dem Wesentlichen der Religion zu machen.[158]

---

[152] EHU X.41. Cleanthes formuliert in Beziehung auf Unsterblichkeit und Gerechtigkeit nach dem Tode die unwidersprochenen Worte, dass Religion trotz Unerkennbarkeit dieser Aussagen für den Menschen besser sei als „keine Religion", DNR XII.10.

[153] DNR II.2. Hier spricht Demea für Hume.

[154] DNR XII.12. „And as its operation is silent, and only enforces the motives of morality and justice, it is in danger of being overlooked."

[155] DNR XII.32.

[156] DNR XII.22.

[157] NHR XIV.1.

[158] NHR XIV.3.

(vii) *True religion* widersetzt sich aktiv *false religion*, insbesondere ihren Verirrungen *enthusiasm* und *superstition*.[159] Insoweit ergänzt sie sich mit *true philosophy*, die „uns mit milden und moderaten Gefühlen ausstattet."[160] Sie ist ausschließlich dem Dienst am Nächsten gewidmet, so Mossners Zusammenfassung, der ich folgen möchte.[161]

Aberglaube entsteht nach Hume aus der Praktizierung von religiösen Riten durch Priester, da diese Handlungsweise oft in gefährlichstem Fanatismus münde. Dies sei kaum vermeidbar, besser unvermeidlich. Denn religiöse Observanzen „keep Men from laying too great Stress on the ceremonial & ornamental Parts of their Worship."[162]
True philosophy führt mittels Reflexion dazu, diesen abergläubischen Teil von Religion, der von der unter (1) dargestellten Spekulation über Gottes Eigenschaften oder Willen herrührt, zu verwerfen, allerdings nur von den *few*, die *true philosophy* intellektuell erreichen können. Dies ist die Aufgabe des *true philosophers*, der dann sich den wahren Prinzipien von *true religion* zuwenden kann und muss, nachdem er, wie Hume im letzten Satz der *Natural History* feststellt, „seinen Blickwinkel erweitert hat und die verschiedenen Arten des Aberglaubens durch ihre Gegenüberstellung miteinander in Streit gebracht hat; indessen er selbst, während sie gegeneinander wüten und toben, glücklich in das ruhige, wenn auch dunkle Gebiet der Philosophie entflieht."[163] Hier wird die Verzahnung von *true religion* mit *true philosophy* klar. *True philosophy*, erreicht durch Humes Skepsis und seinen Naturalismus, ermöglicht in der Religion den gläubigen Hume.

(4) Wie können Humes vielfältigen Aussagen zu *true religion* gewertet und als Ganzes interpretiert werden?
Erstens: *True religion* beinhaltet neben der Erkenntnis der Existenz Gottes und der rational kaum verständlichen Unendlichkeit und Vollkommenheit seines Wesens lediglich unsere diesseitigen Gefühle, betrifft mit anderen Worten unser Glückseligkeitsstreben, begrenzt durch das unserer Mitmenschen. Jegliche Spekulation über Gott, seinen Willen und seine Eigenschaften, sowie unsere Seele

[159] Ausführungen hierzu in den *Essays*, insbesondere in: *Of Superstition and Enthusiasm, 73: Superstition and Enthusiasm, the corruptions of True Religion; The Stoic*. *The Sceptic.*
[160] T I.4.7.12.
[161] Mossner, Ernest C., *Life*, 662.
[162] Ebd., 307.
[163] NHR XV.12.

und die Unsterblichkeit verbietet sich.[164] Damit steht sie im diametralen Gegensatz zu den Religionen „as they have commonly been found in the world.“[165] Obwohl Hume nicht an die Offenbarung und damit auch nicht an ein Leben nach dem Tode glaubt, schließt er beides nicht vollständig aus. Das bereits zitierte Gespräch mit einem Freund anlässlich des Todes seiner Mutter unterstützt diese Betrachtungsweise. So erklärt auch Philo, von Cleanthes unwidersprochen, nicht von ungefähr am Ende der *Dialogues*:

> „But believe me, Cleanthes, the most natural sentiment, which a well-disposed mind will feel on this occasion, is a longing desire and expectation, that Heaven would be pleased to dissipate, at least alleviate, this profound ignorance, by affording some more particular revelation to mankind [..].“[166]

Dies erlaubt Hoffnung.[167] Diese aus Humes Formulierung heraus gewählte Interpretation von *true religion* ist konsistent mit der hier vertretenen *stability theory*, die Humes Begriffen *belief* und *faith* zugrunde liegen. Denn für die Stabilität und das Wohlbefinden der menschlichen Psyche bedarf es einer gewissen Hoffnung auch und gerade im Hinblick auf die Endlichkeit des Lebens.[168] Nicht zu halten ist meiner Meinung nach, diese Hoffnung eine objektlose zu nennen, die im direkten Gegensatz zu einer abergläubischen, direkt auf Gott zielenden direkten Hoffnung einzelner Gefühle, z.B. der Angst, stehe.[169] Denn Hume hat diese Hoffnung angesichts des existenten, personalen höchsten Wesens, und nur auf dieses kann sie sich beziehen. Sie muss allerdings eine anthropomorphe Konkretisierung vermeiden, will sie nicht in *false religion* enden. Das einzelne Gefühl, z.B. die Angst vor dem Tod, ist auch Thema von *true religion*. Sie kann und soll den *vulgar* und damit *popular religion* diese Angst nehmen, nicht durch das Versprechen ewigen Lebens, sondern durch das

---

[164] Kreimendahl, Lothar, betont ebenfalls die Diesseitigkeit der Inhalte von *true religion*: *Einleitung,* xxxiv.

[165] DNR XII.23.

[166] DNR XII.34.

[167] Nachweise dieser Auffassung bei Willis, André C., *Toward a Humean True Religion*, 10 ff und 87 ff.

[168] Ebd., 89 f, weist darauf hin, dass gerade dieser Aspekt Kant angetrieben hat, seine Postulatenlehre zu entwickeln. Es geht hier zentral um das Glückseligkeitsstreben des Menschen.

[169] So, Godfrey zitiert bei Willis, André C., ebd., 103 f. Hartl, Peter Zoltan, *Taming of Religion*, 222, glaubt daher nicht, dass *True Religion* einen definierten Inhalt in Bezug auf Gott hat. Dies erscheint mir richtig, da dies seinem anthropologischen Ansatz widersprechen würde. Religion ist Sache des Menschen, auch wenn ihr das Gefühl der Existenz Gottes zugrunde liegt.

Vertrauen auf die dem Menschen immer unbekannte Vorhersehung des existenten, personalen Gottes.[170]

Zweitens: Hume ist sich sehr wohl bewusst darüber, dass *true religion* in der Geschichte der Menschheit, speziell wichtig für ihn auch die Geschichte der Christenheit, immer ein Schattendasein führte, während die Religionen oder Konfessionen, die gesellschaftlich relevant waren und sind, als wahrhafte Opponenten von *true religion* mit ihren abergläubischen oder eifernden religiösen Inhalten und Gebräuchen überall in den Vordergrund traten. Damit wurde jede Volksreligion zu einer Unterart von *false religion*. Dies schrieb Hume sehr ausführlich im Entwurf seines Vorworts zum zweiten Band der *History of England* 1756, das aber niemals dort abgedruckt wurde, sondern durch eine kurze Fußnote ersetzt wurde.[171] Dort hieß es:

> „It ought to be no matter of Offence, that in this Volume, as well as in the foregoing, the Mischiefs which arise from the Abuses of Religion, are so often mentioned, while so little in comparison is said to the salutary Consequences which result from true & genuine Piety. [..] The proper Office of Religion [..] seldome come(s) under the Cognizance of History."

Drittens: Diese Fülle von Ausführungen Humes zu *true religion* und seinen Inhalten ist meines Erachtens zu eindeutig, als dass eine Theorie aufrechterhalten werden kann, die besagt, dass dieser Begriff leer sei und von Hume nur dazu benutzt wurde, um seinen Nicht-Glauben zu kaschieren. Unter Vorgriff auf Feuerbach wird hier vertreten, dass Hume inhaltlich die von Jesus gepredigte Nächstenliebe zum Kern seiner *true religion* macht, ohne Jesu Gotteseigenschaft, an die er nicht glaubt, zu benötigen. Humes *true religion* beinhaltet nach hier vertretener Auffassung diese zwischenmenschliche Nächstenliebe in Verbindung mit einer moderaten Hoffnung, dass der unerkennbare Gott und intelligente Schöpfer des Kosmos die Welt für den Menschen zumindest nicht sinnlos eingerichtet hat. Nicht mehr und nicht weniger ist *true religion*. Dieser hoffende Glaube schafft Stabilität für die menschliche Psyche und entspricht so der Natur des Menschen. Diese ist untrennbar verbunden mit seinem Glückseligkeitsstreben. Genau aus diesem Grund ist auch die jüngst in der Monographie

---

[170] So zu Recht Döring, Sabine u.a., *Was sind religiöse Gefühle? Versuch einer Begriffsklärung*, in: *Religion und Gefühl*, hgg.v. Charbonnier, Lars / Mader, Mathias, / Weidel, Birgit, Göttingen 2013, 70 f. Demnach kann uns, wenn wir einen Sachverhalt p durch Hoffnung als ein besonders großes Gut bewerten, p auch dann noch als möglich erscheinen, wenn wir p für höchst unwahrscheinlich halten.

[171] Vollständig abgedruckt bei Mossner, Ernest C., *Life,* 306 f.

Hartls behauptete Entdeckung, dass Hume durch Veränderungen der *Dialogues* kurz vor seinem Tode ungläubiger geworden sei und den Inhalt von *true religion* in Richtung Minimaldeismus zurückführen wollte, nicht zuzustimmen.[172] Die in der *stability theory* liegenden Grundgedanken haben Humes *Science of Man* vom *Treatise* bis zu seinem Tode zugrunde gelegen. Diese hat er auch nicht durch Neuformulierungen gewisser Passagen der *Dialogues* zurücknehmen wollen.

Viertens: Es stellt sich noch die Frage, ob Hume selbst religiös im Sinne seiner *true religion* ist: Daraus, dass Hume ein Konzept von echter Religiosität entfaltet und dieses einer falschen Religiosität entgegensetzt, folgt logisch keineswegs, dass er sich *true religion* selbst zu eigen gemacht hat. Mit anderen Worten: Hat Hume selbst einen lebendigen Gottesglauben oder erstellt er bloß ein nur theoretisches, weil von ihm selbst nicht geglaubtes Konzept? Ist er gläubig oder bloßer Religionspsychologe? Und: Reicht dieser Glaube aus, um religiös genannt zu werden? Mit anderen Worten: Ist Hume im religiösen Sinne wirklich gläubig? In Kapitel II.1.1.2. dieser Arbeit wurde begründet, warum Hume in seinen Werken sich nicht des Stilmittels der Ironie bedient. Daher wird er in dieser Arbeit stets wörtlich verstanden. Mit dieser Prämisse ist es aus meiner Sicht nicht bezweifelbar, dass Hume an Gottes Existenz glaubt. Die unter (2) in diesem Kapitel aufgeführten Zitate, die Zentralaussagen in seinen beiden religionsphilosophischen Hauptwerken, der *Natural History* („no rational enquirer can, after serious reflection, suspend his belief a moment with regard to the primary principles of genuine theism and religion“)[173] und den *Dialogues* („And thus all the sciences almost lead us insensibly to acknowledge a first intelligent author“)[174] sowie die Tatsache, dass er sich in allen seinen Schriften auf Gott bezieht, lassen keinen anderen Schluss zu. Dies allein macht Hume aber noch nicht gläubig im religiösen Sinne.
Die Spannweite des Begriffs „Glauben“ ist sehr weit.[175] Sie wird an beiden Enden markiert durch das „bloße Fürwahrhalten“ („Δόξα“ oder „Opinio“) und das „Vertrauen“ („Πιστις“ oder „Fides“). Nur letzteres ist religiös. Würde Hume die Existenz Gottes bloß anerkennen, ohne Bezug auf sein eigenes Leben, gäbe er lediglich einen „plain, philosophical assent to the proposition (of God´s Existence).[176] Glaubte Hume jedoch, dass Gottes Existenz für ihn, in welcher

[172] Hartl, Peter Zoltan, *Taming of Religion*, 217 ff.
[173] NHR Intro.1.
[174] DNR XII.2.
[175] Vgl. hierzu: Franz, Albert, *Lexikon Theologie*, 173 ff zum Stichwort: Glaube.
[176] DNR XII.34.

Weise auch immer, Hoffnung bedeutet, so läge ein religiöser Glaube vor. Hume selber schreibt sich letzteren zu.

> „But believe me, Cleanthes, the most natural sentiment [..] is a longing desire and expectation, that Heaven be pleased to dissipate, at least alleviate, this profound ignorance, by affording some more particular revelation to mankind [..].“[177]

Und weiter:

> „While the haughty dogmatist [..] 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; [..]“[178]

Wenn auch die letzte Passage dunkel bleibt, da Hume offensichtlich kein Christ war und keiner werden wollte, so billigt Hume einem *man of letters* zu, den Schritt von einer Psychologisierung der Religion hin zu einem religiösen Glauben gehen zu können. Mit seinem Gefühl kommt er offensichtlich nicht über den Glauben an Gottes Existenz hinaus. Aber wenn es ihm gelingt, wie in der ersten Textpassage beschrieben, einen Bezug dieses Glaubens zu seinem Leben zuzulassen, und das setzt religiöser Glaube voraus, bleibt ihm die Zuversicht, dass die Vorhersehung des von ihm geglaubten personalen Gottes auch sein Heil umfasst, das nicht mit der Hoffnung auf ein postmortales Leben gleichgesetzt werden darf. Humes Minimaltheismus beinhaltet, wie gezeigt, die Vorhersehung Gottes, so dass dem Schöpfer das Schicksal seiner Kreaturen nicht gleichgültig sein kann, denn dieses ist von der Vorhersehung mit umfasst. Für das irdische Heil ist nach Hume der Mensch selbst verantwortlich - daher gehört die Beachtung der moralischen Grundsätze mit zu Humes *true religion*. Die dadurch erreichbare Förderung der menschlichen Glückseligkeit ist Bestandteil von *true religion*. Humes Zeitgenossen haben immer wieder bestätigt, dass *le bon David* stets versuchte, in diesem Sinne zu leben. Damit überschreitet er die Schwelle einer bloß wissenschaftlichen Psychologisierung der Religion und findet über den Bezug zum menschlichen Leben, gegründet auf das Vertrauen in Gottes Vorhersehung, zu einer Religion, die den Anforderungen von Πιστις oder Fides genügt.
Es bleibt die Frage: Reicht dies, um Hume einen lebendigen religiösen Glauben zuzuschreiben, das heißt einen Glauben, den auch andere Menschen annehmen können und der deshalb den Bereich eines privaten Gefühls überschreitet? Ich

---

[177] Ebd.
[178] Ebd.

meine ja. Lebendiger religiöser Glaube kann weder die Annahme von Offenbarung voraussetzen noch rein äußerliche Rituale. Niemand spricht z.B. Polytheisten, die über keinerlei Offenbarungswahrheiten verfügen, einen lebendigen religiösen Glauben ab. Auch der Glaube an ein jenseitiges Leben ist nicht Voraussetzung für eine Lebendigkeit desselben. Manche Religionen erhoffen sich das Gegenteil, ohne dass ihnen die Lebendigkeit abzustreiten wäre. Religiöse Rituale sind ebenfalls kein zwingender Bestandteil für eine lebendige Religion, wenn auch Hume immer wieder feststellte, dass für die Masse der Menschen diese stets von überragender Bedeutung sind. Welcher Glaube könnte aber lebendiger sein als derjenige, der im Glauben an Gott Nächstenliebe oder vollkommene Moralität anstrebt? Lebendig ist der Glaube meines Erachtens immer schon dann, wenn ich meine Person, und damit auch meine Glückseligkeit, in Beziehung setze zu meinem Schöpfer. Schleiermachers Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit" z.B. wäre ein solches lebendige, religiöse Gefühl auch ohne Bezug zur christlichen Lehre. Humes *feeling of design* hat einen vergleichbaren Inhalt, so dass seine ruhige und innerliche Frömmigkeit, die sich unter Vermeidung jeglicher äußerer Rituale auf dieses Gefühl und die Achtung vor den Mitgeschöpfen bezieht (*true religion*), es ohne Frage erlaubt, Hume als religiös gläubig anzusehen und ihm einen lebendigen Glauben zuzuschreiben, der weit über rein wissenschaftliche, psychologische Feststellungen herausragt.

Fünftens: Abschließend komme ich zu einer Frage, die sich thematisch erst im 19. Jahrhundert verstärkt stellte: Wie werden die im täglichen Leben von vielen Menschen erlebten religiösen Erlebnisse in Humes Lehre einzuordnen sein? Sind sie Bestandteil von Humes *true religion*?[179] Auf den ersten Blick erscheint Humes Religionsphilosophie dieser Thematik unzugänglich zu sein. Hume thematisierte diese Frage an keiner Stelle seines Werkes im Zusammenhang mit *true religion*. In *Of Miracles* wollte Hume im Gegenteil mit einem „everlasting check" dem Wunderglauben, und nichts Anderes ist das religiöse Erlebnis, entgegentreten.[180] Hume war stets ohne Verständnis für die transzendente Orientierung des Christentums. Andererseits ist Erfahrung Humes erstes Kriterium, nicht Beobachtung durch Dritte. Daher kann er systemkonform nicht den Glauben an

[179] Hierzu Hansberger, Andreas, *Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt?* Stuttgart 2009, 12 m. Nw.

[180] Cabrera, A. Badia, *Hume´s Reflection on Religion,* 72: Anders als z.B. Otto verneinte Hume immer die Möglichkeit religiöser Erlebnisse.

selbst gemachte religiöse Erlebnisse, auch nicht die christlichen, unter allen Umständen ablehnen.[181] Sie sind aber nicht Bestandteil seiner *true religion*.

IV.2.3. *True Religion*: Ist eine Kirchenorganisation möglich oder gar notwendig?

Religion war für Hume immer auch ein politisches Phänomen.[182] „Religion kann niemals als etwas angesehen werden, was unwichtig ist für die Regierung."[183] Damit musste und hat Hume die Kirche stets in seine Überlegungen von *true religion* einbezogen. Hume hat in seiner *History* kirchenorganisatorische Fragen behandelt. Es wird in der Kommentarliteratur diskutiert, ob erst der ältere Hume mehr und mehr erkannte, dass das Volk Kirche benötige.[184] Dies mag tendenziell der Fall sein, aber im Grundsatz wusste Hume bereits bei Abfassung seiner ersten Religionsschrift, den beiden Kapiteln der *Enquiry* X und XI, dass Kirche für Religion unabdingbar war. In den *Dialogues* beschreibt Hume die permanente Herausforderung für die Politik im Hinblick auf die Kirche, eine Situation, zu der es zu keiner Zeit und in keinem Staat eine Alternative gebe. Sie ist der notwendige gesellschaftliche Aspekt von *true religion*. Aber immer müsse der Staat „so weit wie möglich darauf achten zu verhindern, dass Kirche einen schädlichen Einfluss auf die Gesellschaft ausübt."[185] Zweifellos bejahte Hume somit eine organisierte Kirche allein aus dem Grunde einer von ihm angenommenen Staatsraison. Dies allein spräche nicht dafür, dass Kirche innerhalb seiner *true religion* notwendig ist. Ich möchte hier mit Humes eigenen Aussagen nachweisen, dass seine Kritik an Aberglauben und religiösem Eifer nicht der Existenz von Kirchen, sondern nur der Reformbedürftigkeit der Kirchen, „wie sie immer in der Welt auftraten", galt.[186] Die Kirche des Volksglaubens hielt er für reformbedürftig, die Frage der

---

[181] So, Sessions, William Lad, *Reading Hume´s Dialogues,* 203 f. Steen, Wim, van der, *Science, Religion and Experience*, in: International Philosophical Quarterly 2000, 342 weist darauf hin, dass anderenfalls die Psychologie nicht neben den anderen Naturwissenschaften, insbesondere der Physik, stünde, sondern ihnen nachgeordnet wäre.

[182] Hierzu Susato, Ryu, *Taming „the Tyrrany of Priests": Hume´s Advocacy of Religious Establishments*, in: Journal of History of Ideas 2012, 278. Jordan, Will R., *Religion in the Public Square: A Reconsideration of David Hume and Religious Establishment*, in: Review of Politics 2002, 693.

[183] *History* Bd.6, 86.

[184] Siehe Susato, Ryu, *Taming*, 274.

[185] DNR XII.20.

[186] DNR XII.21.

Existenzberechtigung einer Kirche an sich wollte Hume niemals anzweifeln.[187] Erst dann gibt es keinen Widerspruch zwischen Humes positiven Aussagen zu Kirche, insbesondere zu der *Church of England*, in der *History* und seiner lebenslangen Priesterkritik.[188]

Im ersten Band der *History* über das Haus Tudor denkt Hume über die Gründe nach, warum es eine Kirchenorganisation geben müsse. Im zweiten Band, und dies ist für ihn die Scheidelinie zwischen Kritik an der Kirche und Notwendigkeit einer Kirche, fügte Hume eine Fußnote ein, in der er zwischen *true* und *false religion* unterschied. Dort argumentierte er, dass jede kirchliche Institution, wenn sie nicht beaufsichtigt würde, dazu neige, in das eine oder andere Extrem zu verfallen, also *false religion* zu lehren. Dies müsse durch enge Anbindung der Kirche an den Staat verhindert werden. Denn Kirche sei in der menschlichen Gemeinschaft nun einmal unvermeidbar. Die Kirche von England diente ihm, weil nur in geringem Maße von der Degeneration zu *false religion* betroffen, als Beispiel. Er nutzte sie als Kontrast zur Kirche von Rom.[189] Hume legte den Schwerpunkt seiner Ausführungen zur Kirchenorganisation auf folgende Felder:
(1) Die Priesterschaft, ihre Stellung und Wirkung auf die Gläubigen,
(2) Aberglaube und Eifer innerhalb einer kirchlichen Organisation,
(3) den Umgang mit Abweichlern von der Kirchenlehre.
Alle drei Punkte hielt Hume für zwingend regelungsbedürftig, damit die Ausbreitung von *true religion* im Staate gelingen kann.

(1) Humes Augenmerk galt immer der real existierenden Priesterschaft. Fraglich ist, ob sich die Kritik an den Priestern im Laufe seines Lebens langsam abschwächte. Dies könnte darin begründet sein, dass er zu Beginn seiner Tätigkeit die Priesterkritik, die er in der ersten Hälfte des 18.Jahrhunderts vorfand, aufgriff und in seine Lehre integrierte. In einer Bemerkung des Aufsatzes *Of National Characters* sagte er noch: „Es ist banal, aber gleichwohl nicht falsch anzunehmen, dass Priester in jeder Religion gleicher Wesensart sind."[190] Dies ist pauschal ablehnend ebenso wie die Kritik an den Priestern, die in John Drydens politischer Satire *Absolom and Achithopel* und aus Berkeleys *Alciphron* herausklang:[191]

---

[187] Vgl. seine Ausführung in *History*, Vol. 3, 134-135.
[188] So auch Susato, Ryu, *Taming*, 281.
[189] Ebd., 282 ff; Jordan, Will R., *Religion in the Public Square*, 694 (In Fußnote 18 weist Jordan darauf hin, dass diese Ansicht Humes in der ersten Auflage von *Of Superstition and Enthusiasm* noch anders war.).
[190] *Essays*, 199 (*Of National Characters*).
[191] Susato, Ryu, *Taming*, 280.

„Priests of all religions are the same, wherever there are priests there will be priestcraft." Einige Jahre später schrieb Hume jedoch in seinem Essay *Of Superstition and Enthusiasm* bereits, dass es Priester gebe, die Macht und Gewalt ausübten und Priester, die ihre heiligen Dienste an der Religion ausübten. Es müsse „sufficient authority" geben, die darauf achte, dass die heiligen Dienste nicht in Vergessenheit gerieten.[192] In diesem Aufsatz zählte Hume dann auch einige religiöse Sekten auf, die auch ohne Priester in *superstition* und *enthusiasm* verfallen wären, so die Quäker und die *independents.*[193] Humes Hauptanliegen war ausschließlich die staatliche Verhinderung einer intoleranten Priesterherrschaft. Solchen Priestern gebühre keine Achtung, sondern Verachtung und Abneigung.[194] Diesen, ausdrücklich auch den Gründern christlicher Kirchen, sei es zu verdanken, dass religiöse Verfolgung als dauerhaftes Gift sich in die Gesellschaft eingeschlichen hätte.[195] Priester dieser Kirchen waren immer Feinde der Freiheit, religiöser Betrug gehörte zu ihrem Standardrepertoire.[196] Nach dieser Kritik an den Priestern auch seiner Zeit differenzierte Hume aber. „Superstition is an enemy to civil liberty, and enthusiasm a friend to it."[197] Es komme darauf an, dass die persönliche Freiheit aller Staatsbürger nicht durch die staatlich beaufsichtigte Priesterschaft gefährdet werden könne. Trotz aller Kritk erschienen ihm die Protestanten in diesem Punkt geeigneter als die katholische Kirche.

Eine Kirche, die *true religion* der Masse darbietet und vorlebt, muss eine moralische sein. Zur Erreichung dieses Ziels war eine möglichst geringe Abhängigkeit der Gläubigen von ihren Priestern für Hume zwingende Voraussetzung. Um dies zu gewährleisten, müssten die wirtschaftlichen Beziehungen des Staates und seiner Priesterschaft klar geregelt werden. Priester müssten, so Hume, auskömmliche, fixe Gehälter haben.[198] Nur unabhängige Priester könnten ohne finanzielle und moralische Gefährdungen *true religion* lehren. Ein Mönchtum hingegen sei überflüssig und sogar schädlich, denn es gefährdete strukturbedingt die staatliche Mäßigung in Religionsfragen.[199] Mönche haben auch keinerlei Funktion in einer Religion, die in und ausschließlich für diese Welt zuständig ist. Die Aufgaben der hierfür notwendigen Priesterschaft

---

[192] *Essays*, 77 f. Zum Ganzen Susato, Ryu, ebd., 279 f.
[193] *Essays* (*Of Superstition and Enthusiasm*), 75 f.
[194] *Essays*, 55 (*Of Parties in General*).
[195] *Essays*, 62 (*Of Parties in General*).
[196] *Essays*, 65 f (*Of the Parties in Great Britain*).
[197] *Essays*, 78 (*Of Superstition and Enthusiasm*).
[198] *History III*, 136 f.
[199] Vgl. Jordan, Will R., *Religion in the Public Square*, 692 und 700 ff.

hingegen wären umfänglich und unersetzlich. Sie müssten die Masse der Bevölkerung durch Bildungsmaßnahmen näher an das Verständnis von *true religion* heranführen und sollten nur ein Minimum an Glaubenssätzen lehren, auf die die Masse der Gläubigen realistischer Weise nach Hume aber niemals verzichten könnte.[200] Sein historisches Beispiel, dass er den von ihm gewünschten Grundsätzen, als am ehesten entsprechend ansieht, ist die *Church of England,* die anglikanische Kirche. Er preist die *Church of England* für ihre sehr gemäßigte Religionspraxis und die weniger pompösen Zeremonien und Gottesdienste. Bezeichnete er sie in den ersten Ausgaben von *Of Superstition and Enthusiasm* noch als abergläubisch, so änderte sich dies ab 1768.[201] Nun nahm - wie Hume in der *History* schrieb - die anglikanische Kirche die richtige „mittlere Position" ein, die die Abgrenzung zwischen religiösem Eifer einerseits und Aberglauben andererseits am besten austarierte.[202]

Innerhalb ihrer Kaste und im Gespräch mit den Philosophen sollten religiöse Gespräche mit Respekt und freundschaftlich geführt, um *true religion* fortzuentwickeln und zu sichern. Dies erfordere Toleranz.[203] Die *Dialogues* sind ein von Hume selbst vorgelegtes Beispiel für diesen Stil, der *true religion* erst ermöglichen kann.[204]

(2) Für Hume waren die real existierenden Kirchen verantwortlich für den mannigfachen Aberglauben, aber auch für die im Namen der Kirche ausgeübte Gewalt. Es ist der falsche religiöse Eifer, der oft lediglich dazu dient, unter dem Vorwand des Glaubens schlechte und amoralische Taten zu begehen, den Hume den Volkskirchen anlastete.[205] „Es ist sinnlos, alle Grausamkeiten, die in England in diesen drei Jahren stattfanden, aufzuzählen."[206] Priester versuchten sich eine unangreifbare Stellung in der Gesellschaft zu schaffen und zu erhalten. Hume unterschied drei Motive für die Gründung von Vereinigungen. Dasjenige der existierenden Kirchen war das Eigeninteresse der Priester, das für sie vor dem Allgemeinwohl stehe. Dies unterscheide sie von Verwaltung und Armee.[207] Das

---

[200] *History III*, 3 und 135.
[201] Jordan, Will R., *Religion in the Public Square,* 694 FN 15 mit Nw.
[202] *History II*, 14.
[203] Jordan, Will R., *Religion in the Public Square*, 696 f.
[204] Sessions, William Lad, *Reading Hume´s Dialogues*, 225 ff.
[205] Heerdt, Jennifer, *Opposite Sentiments: Hume´s Fear of Faction and the Philosophy of Religion*, in: American Journal of Theology and Philosophy 1995, 252 f.
[206] *History* III, 437.
[207] *History* III, 135.

Eigeninteresse der Priester führe auch stets zu Kirchenspaltungen, letztere zu Gewalt.[208] Hume stellte fest, dass „in modernen Zeiten die Religionsparteien grausamer und gewalttätiger seien als jede andere Partei es jemals war, früher und heute."[209] Immer hatte Hume besonderen Wert daraufgelegt abzugrenzen, wo notwendige Kirche mit ihren religiösen Praxen aus seiner Sicht endet und wo verwerflicher Aberglauben beginne. Denn „zu viel Betonung auf Zeremonien und ausschmückende Teile des Gottesdienstes" sei immer der Beginn eines Prozesses, der in den Aberglauben führe.[210] Dies widerspreche *true religion*.

(3) „If he (Der Magistrat) admits only one religion among his subjects, he must sacrifice, to an uncertain prospect of tranquillity, every consideration of public liberty, science, reason, industry, and even his own independency. If he gives indulgence to several sects, which is the wiser maxim, he must preserve a very philosophical indifference of all of them, and carefully restrain the pretensions of the prevailing sect; otherwise, he can expect nothing but endless disputes, quarrels, factions, persecutions, and civil commotions."[211]

Damit komme ich abschließend zu einer auch für Hume kaum lösbaren Frage. Die grundsätzlich tolerante Kirche darf nach Hume nicht tolerant gegen intolerante Bestrebungen sein. Dieses von ihm geforderte Verhalten der Kirche ist - und das ist Hume bewusst - immer aber auch eine Gefahr bezüglich der von ihm geforderten Toleranz der Kirche selbst. Dieser schwierigen Frage widmete er eine längere Abhandlung in der *History*, in der er den historischen Streit zweier Kardinäle, Pope und Gardiner, diskutiert, die zur Frage der möglichen Gewalt gegen intolerante Sekten und Abspaltungen entgegengesetzte Meinungen vertraten.[212] Verdienst der Protestanten war die Zulassung von Freiheit, obwohl die Masse sie nicht nutzen konnte und diese eine Gefahr für die Regierung wurde.[213] Toleranz gegenüber Intoleranten mache jede Gemeinschaft, Kirche wie Staat, verwundbar; Intoleranz gegenüber Intoleranten mache beide selbst intolerant. Im ersteren Fall ist *true religion* von außen gefährdet, im zweiten wird sie von innen zerstört. Eine wirkliche praktische Lösung konnte auch Hume nicht

[208] *Essays*, 60 (*Of Parties in General*): „[..] what fury can beget such unhappy and such fatal divisions." Vgl. Heerdt, Jennifer, *Opposite Sentiments*, 248f.
[209] *Essays*, 63 (*Of Parties in General).*
[210] Zitiert nach Gaskin, J.C.A., *Philosophy of Religion*, 189.
[211] DNR XII.20.
[212] *History* III, 431 f.
[213] *History* III, 211 f.

anbieten. Allein, er hat diesen Konflikt um *true religion* erkannt und auch diskutiert.

Kapitel V: Historischer Ausblick: Humes Anregungen für subjektivistische Religionskonzepte

V.1. Hume im Lichte subjektivistischer Religionskonzepte des 19. Jahrhunderts

Ziel dieses Kapitels ist es, mit Hilfe dreier Protagonisten der von Hume (mindestens mittelbar) beeinflussten „Nachfolgegenerationen" Ansätze herauszuarbeiten, die bei der Bestimmung von *true religion* im Sinne Humes und konsistent mit seinen Texten helfen können. Dieses Verfahren zur Ergänzung und damit besseren Bestimmung von *true religion* ist für Hume, soweit ersichtlich, neu. Allgemein üblich ist der umgekehrte Weg, aus den Werken des Lehrers Spuren in denjenigen seiner Schüler aufzudecken. Der hier gewählte Weg ist m.E. dann sinnvoll, wenn der zu besprechende Philosoph, hier Hume, den Beginn einer neuen Sichtweise setzt und die von Nachfolgern weitergedachten Elemente seiner Philosophie dazu dienen können, die Ausgangsphilosophie selbst daraufhin zu befragen, ob ein bestimmter, von den Nachfolgern entwickelter Aspekt nicht auch im Ursprung selbst schon angelegt war. Es ist selbstverständlich, dass die zur Auslegung von Hume herangezogenen Elemente anderer, nachfolgender Philosophen immer auch mit Humes Intentionen und ganz konkreten Textstellen übereinstimmen müssen.
Hume wollte gerade mit seinen Äußerungen zur Religion die Nachwelt mit seinem Verständnis von *true religion* befassen. Dies zeigen vielfältige, hier auch angesprochene Äußerungen von ihm selbst. Erwähnt sei nur sein fiktives Gespräch mit dem Fährmann Charon. Insoweit spricht die Kommentarliteratur zu Recht von *Hume´s legacy*. Das hier gewählte Verfahren folgt dem üblichen Verfahren zur Auslegung von Vermächtnissen. Durch die ergänzende Testamentsauslegung soll der wirkliche Wille des Erblassers, losgelöst vom Wortlaut des Testaments, ermittelt werden.[214] Drei von Hume beeinflusste Protagonisten des 19. Jahrhunderts sollen *true religion* auf diesem Wege weiter konkretisieren helfen.

I. Schleiermacher

Schleiermacher ist evangelischer Theologe, Hume ist kein Christ. Dieser Unterschied muss im Folgenden stets beachtet werden. Humes Einfluss auf Schleiermacher ist gleichwohl, in geringerem Umfang unmittelbar, in größerem Umfang mittelbar vor allem über Hamann und Jacobi, nicht zu unterschätzen.

[214] Vgl. für das deutsche Zivilrecht § 133 BGB. Dies gilt auch für Auslegungen erbrechtlicher Art, vgl. *Palandt*: Kommentar zum BGB, 73.Auflage, 2014, Anm.13 zu § 133.

Sein rein subjektives, nur auf *faith* beruhendes Religionsverständnis liegt auch Schleiermachers Lehre zugrunde.

Schleiermacher kannte die wesentlichen Werke der britischen Aufklärung gut.[215] Seine Bibliothek umfasste Werke von Shaftesbury, Locke, Berkeley und auch Hume.[216] Er hatte auch das Werk Reids, Humes Gegenspieler, sehr genau zur Kenntnis genommen und hierüber tiefergehende Kenntnis auch von Humes Religionsverständnis.[217] Schleiermachers Sicht auf die britische Aufklärung ist auf dem Gebiet der Moral allerdings eher kritisch. Exemplarisch dafür ist eine Notiz aus dem Jahre 1802, in der dieser schreibt, dass „die englische Moral sich selbst vernichte."[218] Diese Notiz unterstreicht meiner Meinung nach Schleiermachers Abneigung, im Gefolge der britischen *moral sense* Philosophen natürliche Affekte zum Bestimmungsgrund der Moral zu erklären, denn Schleiermacher ist christlicher Theologe. Er hat aber sehr wohl anerkannt, dass die natürlichen Affekte auch Ausgangspunkt von moralischen Vorstellungen sind.[219]

In Übereinstimmung mit Arndt möchte ich behaupten, dass Schleiermacher Hume die entscheidende Anregung für seine erste wichtige Religionsschrift, die *Reden*, verdankt, in der er die Ablösung der Vernunft in Religionsfragen lehrt.[220] Gleichgültig ist, ob diese Gemeinschaft mit Hume unmittelbar auf dessen Schriften oder mittelbar über Hamann und Jacobis Einfluss beruhte.[221] Schleiermacher legte von Beginn an Wert darauf, dass die Philosophie von der Religion so grundsätzlich getrennt sei, dass sie mit dem eigentlich Religiösen, dem Gefühl, nichts zu tun habe, sondern es - in zweiter Reihe sozusagen - lediglich verdolmetsche.[222] Dies entspricht Humes Psychologisierung der Religion.

Auch eine zweite Gemeinsamkeit Schleiermachers mit Hume soll hier

---

[215] Zum Einfluss der englischen Aufklärung vgl. Arndt, Andreas, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, Berlin/Boston 2013, 102 ff.

[216] Siehe Meckenstock, Günter, *Schleiermachers Bibliothek*, 144,205,221, 272. Crowe, Benjamin, *Religion and the Sensitive Branch of Human Nature*, 262 behandelt den Einfluss von Kames auf Gefühlen beruhender Morallehre auf Schleiermachers Religionsbegriff.

[217] So, Wilde, Norman, *A Faith Philosopher,* 322 ff.

[218] Vgl. Arndt, Andreas, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, 102 mit Zitat aus der Kritischen Gesamtausgabe (I/3, 306).

[219] Ebd., 109 f.

[220] Hierzu Arndt, Andreas, *Schleiermacher und die englische Aufklärung*, in: 200 Jahre Reden über Religion, hgg.v. Barth, Ulrich u.a., Berlin 2000, 190 f.

[221] So, Arndt, Andreas, *Schleiermacher als Philosoph*, 112.

[222] Ebd., 251 f.

herausgestellt werden. Ausgangspunkt für beide ist der Mensch, nicht Gott.[223] Schleiermacher betreibt in dieser Hinsicht wie Hume Anthropologie.[224] Seine *Reden über Religion* werden allgemein als Fortführung der britischen Tradition der *natural histories of religion* angesehen. Wie Hume verfolgte er das Ziel, Religion von der menschlichen Psyche aus zu betrachten und den Menschen so ins Zentrum der Religion zu stellen.[225] Ein Ansatzpunkt, den orthodoxe Theologen wie Brunner ihm zum Vorwurf machten.[226]

Schleiermacher war Kind seiner Zeit, an deren Publikum er sich mit seinen *Reden* wandte. Als Gegensatz zur idealistischen Philosophie wurde in vielen Bereichen das Gefühl als Komplement der Vernunft in den Vordergrund gestellt. Dies galt für die Ästhetik, die Ethik, aber auch für die Epistemologie und die Religion. So beschäftigte sich Schleiermacher in seinem ersten Aufsatz *Bemerkungen zu Aristoteles* (1788) bereits mit dem Gefühl, allerdings in der damals herkömmlichen, eher psychologischen Form noch ohne Verbindung zum Selbstbewusstsein.[227]
Humes Einfluss auf Schleiermacher kann kursorisch an folgenden Aussagen belegt werden:

(a) Schleiermachers *Reden* werden häufig als eine Art *natural history* bezeichnet. Wie Hume möchte er in seinen *Reden* die Essenz von Religion allgemein und in der *Glaubenslehre* die des Christentums herausarbeiten und von den bloßen Erscheinungsformen abgrenzen. Ungewöhnliches Ergebnis für einen protestantischen Theologen und Pfarrer ist, dass er eine Vielheit der positiven Religionen als möglich anerkennt. Religion ist für ihn - wie für Hume - Psyche, d.h. Natur, und Geschichte. Der evangelische Theologe Pannenberg stellt völlig

---

[223] „Wir sind an die Erde gebunden. Alle Operationen des Denkens, auch das ganze System der Begriffsbildung muss darin gegründet sein," zitiert bei Arndt, Andreas, ebd., 257.
[224] Ebd., 363 ff. Dort wird darauf verwiesen, dass dieses der zentrale Punkt ist, den wiederum Feuerbach von Schleiermacher übernahm.
[225] Foreman, Terry, *Schleiermacher´s Natural History of Religion: Science and the Interpretation of Culture in Speeches*, in: Journal of Religion 1978, 91, 92, 103 ff und 106.
[226] Brunner, Emil, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1928[2],31. Er stellt - zu Recht - die Originalität dieses Weges in Frage und verweist auf Hume, den er für konsequenter hält, da die anthropologische Fragestellung zur Religionspsychologie und nicht zur Theologie führe.
[227] Hinsichtlich der möglichen Optionen hierfür Lamm, Julia, *The Early Philosophical Roots of Schleiermacher´s Notion of Gefühl, 1788-1794*, in: Harvard Theological Review 1994, 80 f.

zu Recht fest, dass ohne die von Hume ausgehende, vollständige Neuorientierung des religiösen Bewusstseins, Schleiermacher sich oft kaum verstehen lasse.[228]

(b) Schleiermacher folgte Hume schulmäßig in seinem Ansatz, Religion als Gegenstand der menschlichen Psyche, der Emotionalität, anzusehen, dem erst danach die Reflexion folgt. Gott wird vom menschlichen Standpunkt betrachtet.[229] Die unterschiedlichen Religionen werden dadurch charakterisiert, dass sie „das Universum anschauen."

> „Anschauen des Universums, ich bitte befreundet Euch mit dem Begriff, er ist die Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Form der Religion."[230]

Kosmologie und Theologie werden bei ihm der rationalen Psychologie zugeordnet und die Psychologie wird Zentrum der Schleiermacher´schen Philosophie. Sein Gefühlsbegriff durchlief später eine grundlegende Entwicklung, und zwar von einem affektiven Verständnis hin zu einer Bestimmung des Gefühls als derjenigen anthropologischen Funktion, die die Einheit des Subjekts garantiert.[231] Dies entspricht Humes *natural beliefs*.

(c) Auch Schleiermachers Wunsch, die Religion von Wissen (Metaphysik) und Moral zu trennen, entspricht Humes Anliegen. Damit führte er die Trennung von Philosophie und Religion zentral in die evangelische Theologie ein.[232]

(d) „Spinoza leugnete die metaphysische Möglichkeit von Wundern, Hume ihre geschichtliche Erkennbarkeit, Schleiermacher ihre religiöse Bedeutsamkeit." Diese einführende Bemerkung von Ohst beschreibt Schleiermachers kritische Distanz zu den biblischen und nachbiblischen Wundern.[233] Hier befindet er sich mit Hume in guter Gesellschaft. Entscheidende Ausnahme bleibt für den

---

[228] Pannenberg, Wolfhard u.a., *Systematische Theologie, Bd.1,* Göttingen 2015, 110. Weiter führt Pannenberg in einem Vortrag 1996, 12 aus: „Wenn man bedenkt, welche bedeutende Rolle das Thema der Persönlichkeit Gottes seit Jacobi [..] gespielt hat, so ist die Abwesenheit dieses Themas in den Ausführungen Schleiermachers auffallend und vielsagend.

[229] Hierzu Lamm, Julia, *Roots*, 101.

[230] Vgl. Arndt, Andreas, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph,* 47 mit Verweis auf die Kritische Gesamtausgabe (I/2, 213).

[231] So, Glatz, Uwe, *Religion und Frömmigkeit bei Schleiermacher,* Stuttgart 2010, 195.

[232] Siehe Arndt, Andreas, *Schleiermacher als Philosoph*, 49 und Schulz, Werner, *Schleiermachers Deutung der Religionsgeschichte*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1959, 76 f.

[233] Ohst, Martin, *Jesu Wunder als Thema der Dogmatik Schleiermachers*, in: *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, hg.v. Meckenstock, Günter, Berlin/New York 1991, 243.

evangelischen Theologen nur die Messiaseigenschaft Jesu Christi, da es „keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum den Erlöser gebe.“[234] Festzuhalten ist an dieser Stelle: Die strukturellen Ähnlichkeiten der Religionsverständnisse von Hume und Schleiermacher sind so weitgehend, dass letzterer durchaus verspricht, Konkretisierungen für Humes *true religion* bieten zu können.

II. Feuerbach

Der Einfluss Humes auf Feuerbach ist ausschließlich mittelbar. Feuerbach zitierte Hume weder in seinen Werken, noch erwähnte er ihn in den uns erhaltenen Briefen.[235] Gleichwohl ist Humes Philosophie in entscheidenden Punkten von Feuerbachs Anthropologie zu erkennen.

(a) Er nutzt die empiristische Methode, die Humes *Science of Man* entspricht.[236]

> „Worin besteht denn meine Methode? Darin, alles Übernatürliche vermittelst des Menschen auf die Natur und alles Übermenschliche vermittelst der Natur auf den Menschen zu reduzieren, aber stets nur aufgrund anschaulicher, historischer, empirischer Tatsachen und Exempel.“[237]

Den Bezug zu Hume sieht auch Bolin bei Feuerbach deutlich, wenn er ausführt, dass Hume bereits „die Täuschungen aufgedeckt hatte, denen die Psychologie durch die Annahme eines gesonderten Seelenwesens verfällt“ und 100 Jahre nach Hume „dann Ludwig Feuerbach darauf hinwies, dass weder Materialismus noch Spiritualismus in dieser Frage jemals zur Wahrheit gelangen könnten, weil die seelischen Prozesse ausschließlich an lebenden Wesen zu beobachten seien.“[238] Als eigentlichen Widersacher der rationalistischen Spekulation erachtete

---

[234] *Glaubenslehre*, § 14.

[235] Schleiermacher hingegen ist - nach Luther - einer der Theologen, die er seiner Religionsphilosophie am häufigsten erwähnt. Er erwähnt ihn in seinen Briefen fünf Mal.

[236] GW 8, 15 (Rezension von: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit).

[237] Zitiert bei Lefèvre, Wolfgang, *Wissenschaft und Philosophie bei Feuerbach*, in: *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, hg.v. Jaeschke, Walter, Berlin 1992, 82 mit Zitat GW 10, 180. Feuerbach betrachtete sich als „geistigen Naturforscher“, so Grandt, Jens, *Feuerbach und die Welt des Glaubens,* Münster 2006, 62. Dies deutet die Parallele zu Hume mehr als deutlich an, denn Hume war der „Newton der Moralphilosophie“, führte also die von Newton eingeführten Methoden in die *Science of Man* ein, was er direkt in den Titel seines *Treatise* auch deutlich aufnahm.

[238] Zitiert bei Keiler, Peter, *Friedrich Jodls Verhältnis zur Psychologie Feuerbachs*, in: *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, hg.v. Jaeschke, Walter, Berlin 1992, 105.

Feuerbach das Prinzip Sinnlichkeit, und er wollte damit Gegenstand und Inhalt der Religion in Anthropologie und Psychologie auflösen.[239]

(b) Feuerbach kommt über die Kritik am aktuellen Christentum seiner Zeit ebenso wie Hume zur Frage, was der Ursprung der Religion sei. Auch für ihn ist es das Gefühl, und auch er lehnt jegliche übernatürlichen Erklärungen ab. Damit folgt er Hume in dessen Wunderkritik mit ähnlichen Argumenten.[240] Mit Hume und Schleiermacher kommt er zu einem zweifachen Ursprung der Religion, nämlich im Wesen des Menschen und in der menschlichen Geschichte.[241] Im *Wesen des Christentums* wendet er sich wie Hume gegen die Annahme eines spezifisch religiösen Gefühls.[242] Feuerbach ist durch die grundsätzlich gleichartige Herangehensweise an Religion geeignet, die Auslegung von Humes *true religion* zu unterstützen. Wichtig sind für die weiteren Betrachtungen seine Projektionstheorie und seine anthropologischen Lehren.

III. James

James´ Neuerung innerhalb der subjektiven Sichtweise auf Religion war die Umkehrung der Beweislast bei der religiösen These, nämlich die Veränderung der bisher gebräuchlichen Fragestellung: „Warum sollten wir ein religiöses Erlebnis glauben?“ in die gegenteilige Frage: „Warum sollten wir es nicht tun?“[243] Er steht - unter bildlicher Zuhilfenahme einer auf Newton bezogenen Aussage - auf den Schultern Humes. Anders als Schleiermacher (Theologe) und Feuerbach (Philosoph) ist James Psychologe, kommt somit aus einer Naturwissenschaft.[244]

---

[239] So auch Gedö, Andreas, *Vernunft im Widerspruch. Zur Aktualität von Feuerbachs „Kritik der unreinen Vernunft“,* in: *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, hg.v. Jaeschke, Walter, Berlin 1992, 13 f. und Grandt, Jens, *Feuerbach und die Welt des Glaubens,* Münster 2006, 65. Die Brücke zu Hume ist Bayle, so: Rawidowicz, S., *Ludwig Feuerbachs Philosophie - Ursprung und Schicksal*, Berlin 1964, 56 und 61 ff sowie Weckwerth, Christine, *Philosophische Perspektiven des Wesens des Christentums*, in: *Ludwig Feuerbach. Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt, Andreas, Berlin/Boston 2020, 32 ff.

[240] Hierzu Weckwerth, Christine, ebd., 38.

[241] GW 4, 48-50.

[242] 15.-18.Absatz; vgl. hierzu auch: Wolf, Frieder Otto, *Das Wesen des Menschen im Allgemeinen*, 59 f. Zu den Gemeinsamkeiten mit Hume vgl. auch Metz, Rudolf, *David Hume*, 333.

[243] Hierzu Bleichner, Howard, *The Development of the Religious Philosophy of William James,* Baltimore 1973, 201.

[244] Vgl. Campbell, James, *The Early Reception of James´s Varieties*, in: William James Studies 2016, 73 f mit einem Zitat aus den VRE, 12: „I am neither a theologian, nor a scholar learned in the history of religion, nor an anthropologist. Psychology is the only branch of learning in which I am particularly versed.”

Im Verlaufe seiner Arbeit gelang ihm die Rückkehr von der Psychologie zurück zur Philosophie.[245] Seine Sicht des Verhältnisses beider Wissenschaften beschrieb er in *Chapter I, Introductory* seiner *Principles of Psychology:*

> „Psychology is to be treated as a natural science in this book. Most thinkers have a faith that at bottom there is but one Science of all things, [..] Such a Science, if realized, would be Philosophy. [..] Every Science thus accept certain data unquestioningly, leaving it to the other parts of Philosophy to scrutinize their significance and truth."[246]

Und ein solcher „other part of Philosophy" war für James die Religionsphilosophie, der er sich in seinem Spätwerk überwiegend widmete. Sie ist Bestandteil der *science of mental life*.[247] Sie steht auf dem Boden des britischen Empirismus und wendet psychologische Methoden auf Fragen der Religion an.[248] Dies ist in erster Linie die Introspektion, die James auch die experimentelle oder vergleichende Methode nennt, eine Methode, mit der auch Hume seine *Science of Man* aufbaute.[249] James teilt seine Grundlagen mit Hume, den er direkt zitierte, aber auch mit Schleiermacher, den er nie zitierte.[250] Starke Gemeinsamkeiten mit Hume sind:

(a) Er ist der Auffassung, dass Religion nichts mit Moral und wenig mit Ratio zu tun hat. Beide, James und Hume, identifizieren den Beginn von Religion in allgemeinen Gefühlen. Hinsichtlich *faith* stellt sich James ausdrücklich in die Nachfolge Humes.[251] Für beide beruht die einzig mögliche Grundlage unseres

---

[245] Thörner, Katja, *William James Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung*, Stuttgart 2011, 15 sieht allerdings auch bei Schleiermacher die Psychologie im Vordergrund. Sie zieht einen Vergleich zu James. Diesem Vergleich möchte ich nicht zustimmen, denn Schleiermacher kam aus der Theologie und nahm die Psychologie dann als Erklärungsansatz für ein rein theologisches Problem.

[246] *Psychology*, 11.

[247] Bird, Graham, *William James,* London/New York 1986, 123.

[248] Troeltsch, Ernst, *Empiricism and Platonism in the Philosophy of Religion: To the Memory of William James*, in: Theological Review 1912, 409. Die Option für oder gegen die religiöse These ist für James nicht rational entscheidbar, siehe Diaz-Bone, Rainer & Schubert, Klaus, *William James,* Hamburg 1996, 117.

[249] Siehe Diaz-Bone, Rainer u.a., ebd., 29 f.und 120; Bird, Graham, *William James*, 133 f; Heil, Joachim, *„We live forward. We understand backward." Philosophie und Psychologie im Denken von William James*, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik 2011, 3 ff: „Psychology as Real Science of Man".

[250] Dumbreck, Geoff, *Schleiermacher and Religious Feeling,* Leuven 2012, 139.

[251] Vgl. Shouse, J.B., *David Hume and William James: A Comparison*, in: Journal of the History of Ideas 1952, 514 und 516 f. Seibert, Christoph, *Religion im Denken von William James*, Tübingen 2009, 45 zitiert viele Werke James, die die Hume´sche Tradition begründen können.

Denkens von der Welt und von Gott auf einem Gefühl, das Hume auch als rational betrachtete (*reflective passion*) und das James in seinem berühmten Essay *The Sentiment of Rationality* aus Sicht der einzelwissenschaftlichen Psychologie als rational nachweisen wollte.[252] Von Schleiermacher grenzte James sich radikal dadurch ab, dass er Religion nur aus Sicht des Individuums, nicht aber der Gemeinschaft betrachtet.[253] Dies ist die wesentliche Differenz auch zu Hume, dessen *true religion* Gemeinschaftsaspekte der Religion als essentiell aufgreift.

(b) James übernimmt von Hume dessen empiristischen Ansatz in der Religion. Hierin liegt die Gemeinsamkeit seines Pragmatismus mit Humes *Science of Man*.[254] Auch der Pragmatismus verneint Dogmatik, denn „Theories thus become instruments, not answers to enigmas, in which we can rest."[255] Der Pragmatismus sieht die Nützlichkeit als wichtiges Kriterium für unser Leben und benutzt keine Prinzipien, Kategorien o.ä., sondern betrachtet nur Ergebnisse, Früchte, Konsequenzen und Fakten.[256]

(c) Religion ist für James in erster Linie die Annahme des Glaubens als „living option."[257] Genau das meinte Hume, als er schrieb, „Our most holy religion is founded in Faith, not on Reason."[258]

Aber auch James´ Abweichungen vom Hume´schen Empirismus sind in unserem Zusammenhang interessant:

(d) Er kritisierte Humes empirischen Atomismus.[259] Dieser sei in seinem *Treatise* zu Unrecht davon ausgegangen, dass ein einzelner Eindruck (*impression*) eine einzelne Idee (*idea*) erzeugen könne.[260] Aus psychologischer Sicht könnten Einzeleindrücke niemals festgestellt werden, sondern sie verschwänden immer im

---

[252] Ebd., 521.
[253] Ebd., 141, 144; Thörner, Katja, *William James Konzept*, 13.
[254] So ausdrücklich in *Pragmatism, 508*.
[255] Ebd., 509.
[256] Ebd., 510. Damit ist er weitergehender in seinem Kampf gegen die Metaphysik als der Empirismus Humes, vgl. Thies, Christian, *Einleitung*, in: *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen*, Wiesbaden 2009, 8.
[257] *Will*, 464.
[258] EHU X.40.
[259] *Psychology,* 152ff. Diese Kritik durchzieht in James *Psychology* sein ganzes Werk.
[260] Hierzu Bird, Graham, *William James*, 72 f. Thörner, Katja, *William James Konzept,* 124 zitiert James: „No one had ever had a simple sensation by itself." (*Psychology*, 219).

„stream of consciousness“. [261] An die Stelle eines atomistischen Sensualismus tritt ein Erfahrungskontinuums und einer Totalität der Erfahrung.[262]

(e) James glaubte, anders als Hume, ohne *natural beliefs* auszukommen. Ihm genügt die einzelne subjektive Erfahrung.[263] Und so lautet bei James der Satz: Gott existiert“ nichts anders als „Die religiösen Erfahrungen des Einzelnen sind real.“ Dies macht seinen Ansatz kaum nachprüfbar, was schwierige Abgrenzungsfragen zum Aberglauben und Solipsismus aufwirft.[264] Dies ist ihm durchaus bewusst, denn er spricht von einem *overbelief*, von dem er sagt, der Leser könne ihn teilen oder auch nicht, er sei nicht im strengen Sinne erwiesen.[265]

(f) James erweiterte Humes Empirismus zu einem *radical empiricism*, der alle Assoziationen, z.B. Kausalität, ebenfalls für empirisch erfahrbar hält.[266] Im Vorwort seines Essays *The Meaning of Truth* stellte er fest: „Die Wahrheit einer Idee ist keine ihr innewohnende Eigenschaft. Wahrheit geschieht. Sie wird wirklich durch Ereignisse.”[267] *Radical empiricism* besteht (i) in einem Postulat und (ii) in einer Schlussfolgerung.[268]
(i) Philosophisch diskutierbar sind erfahrbare Tatsachen und Beziehungen, die immer aus Parallelwelten entspringen, wie James in *A World of Pure Experience*

---

[261] Hierzu Goodson, Jacob L., *Experience, Reason and the Virtues: On William James´s Reinstatement of the Vague*, in: American Journal of Theology & Philosophy 2010, 244, 250. Seibert, Christoph, *Religion im Denken von William James,* 84.
[262] So, Thörner, Katja, *William James Konzept,* 126.
[263] Zu diesem Punkt siehe Schneider, Hans Julius, *Nicht nur gibt es keinen Gott, sondern versuchen Sie mal am Wochenende einen Klempner zu kriegen (Woody Allen). Zum Problem religiöser Erfahrung*, in: *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen*, hg.v. Thies, Christian, Wiesbaden 2009, 13. Krämer, Felicitas, *Himmel und Hölle im Hirn; William James und die Neurotheologie*, in: *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen*, hg.v. Thies, Christian, Wiesbaden 2009, 99 ff: Erleben kann nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden erfasst werden.
[264] Robinson verneint Solipsismus, da James und die *Radical Empiricists* sich im Ergebnis lediglich in dem Sinne von (Standard)Empiristen unterschieden, als dass sie die Erfahrung, also auch die der Relationen zwischen Objekten, pragmatisch als wahr und damit ebenso kommunizierbar erklärten, wie dies die logische Betrachtung der Relationen bei den Rationalisten tat. Robinson, David, *How religious experience works: Jamesian Pragmatism and the Warrants*, in: Review of Metaphysics 2003, 769.
[265] Beispiel gebildet von Schneider, Hans Julius, *Zum Problem religiöser Erfahrung*, 21.
[266] Seibert bezeichnet diesen radikalen Empirismus als Hermeneutik konkreter Welthabe, Seibert, Christoph, *Religion im Denken von William James,* 76 ff. Eine ausführliche Darstellung von *Radical Empiricism* findet sich bei Bird, Graham, *William James,* 66 ff.
[267] *The Meaning of Truth, Preface*, 823.
[268] Ebd., 826.

(1904) ausführt.[269] Solche Welten können u.a. sein die Welt der Sinne, der Wissenschaften, aber auch die verschiedenen übernatürlichen Welten der Religionen. Dies führt für ihn dazu, dass wir zu Recht an ein existierendes „beyond" glauben. Dieses „Beyond" erfahren wir im Jetzt, „welches uns den Zugang zu Panpsychismus verschafft."[270] *Religious experience* ist somit ebenso real wie alle anderen Welten. Dieser ganze Prozess zeigt für James vor allem eins, nämlich unsere Fähigkeit und unseren Zwang, in allen Welten auszuwählen.[271] In der Religion führt dies zu *living options.*
(ii) Schlussfolgerung hieraus ist, dass Tatsachen ebenso wie Beziehungen weder rein rational begründbar sind noch im Hume´schen Sinne (*beliefs*) Glaubensfragen sind. Die Erfahrung muss nicht vom Glauben begleitet werden, sie ersetzt ihn.

James hat mit seiner psychologischen Herangehensweise aus meiner Sicht, trotz der beschriebenen Differenzen, wohl noch vor Schleiermacher, die meisten Gemeinsamkeiten mit Hume, so dass er bei der hier gewollten erweiterten Interpretation von Hume sich geradezu als Quelle anbietet. Er ersetzt aber wesentliche Bereiche von Humes *faith* durch menschliche Erfahrung. Dies wird sich insbesondere auf die Bewertung von Wundern, für James *religious experiences*, auswirken.

V.2. Friedrich Schleiermacher

Für Schleiermacher ist Religion (1) nicht Wissen, (2) Gefühl in Gestalt von Frömmigkeit und (3) gesellig. Alle drei Thesen Schleiermachers stehen in der Tradition Humes.[272] Vor Besprechung dieser Thesen soll kurz der Unterschied Schleiermachers zu Hume in der Wunderfrage angerissen werden.
Er beschränkte in §13 Anmerkung 1 der *Glaubenslehre* die Wunderfrage radikal auf die Person Jesu. Im Vergleich mit Christus verliere alles andere den Offenbarungscharakter, weil es auf bestimmte Zeiten und Räume beschränkt sei

[269] *A World of Pure Experience*, 1159 ff.
[270] Ebd., 1181.
[271] *Some Problems of Philosophy, Writings 1902-1910*, 1031 f: „But the philosopher, although he is unable as a finite being to compass more than a few passing moments of such experience, is yet able to extend his knowledge beyond such moments …can only rise its non possumus, and brand them as unreal or absurd. "
[272] Hierzu Schultz, Werner, *Schleiermachers Deutung der Religionsgeschichte*, 77; Wenz, Gunther, *Sinn und Geschmack fürs Unendliche,* München 1999, 19 und 36 f. mit Nw.

und von daher zum Untergang bestimmt, somit also kein Sein, sondern ein Nichtsein darstelle. Nur Christi Gotteseigenschaft und seine Auferstehung sind für Schleiermacher ein Wunder (§ 14 der *Glaubenslehre*).[273] Er schließt sich somit in der Grundstruktur Humes Wunderkritik an. Nur in der Person Jesu bleibt er als Offenbarungsgläubiger fundamental von ihm verschieden. Dieser Unterschied verhindert aber, dass Schleiermacher in der Offenbarungsfrage Referenz für das hier verfolgte Ziel, Humes *true religion* zu konkretisieren, sein kann.

V.2.1. Religion ist nicht Wissen

Schleiermachers Ansatz in der Religion ist (1) vom Grunde her ein psychologischer.[274] Wie Hume ist er introspektiv. (2) Er sichert ihn aber in seiner Dialektik über das unmittelbare Selbstbewusstsein epistemologisch ab.[275] (3) Weiterhin löst er die Religion konsequent von den beiden anderen Provinzen des menschlichen Geistes, der Metaphysik und der Moral. Offenbarung ist für ihn stets geschichtlich. Frömmigkeit aber bedingt keine Offenbarung und auch keine Geschichtlichkeit. (4) Diese Neuausrichtung des Denkens von Religion führte zu harscher Kritik von Seiten vieler Theologen.

(1) Der von Schleiermacher gewählte Zugang brach mit einer Voraussetzung, die bisher in den christlichen Kirchen galt, nämlich dass die theologische Lehre mit einer Erkenntnis Gottes beginne.[276] Schleiermacher geht, wie Hume, vom Menschen und nicht von Gott aus. Damit tritt er den Gang in das Innere des Menschen an.[277] Das Verfahren, das Schleiermacher zuerst in den *Reden* festlegte und später in seinen philosophischen oder allgemein-theologischen Werken

---

[273] § 14 der *Glaubenslehre*. Hieraus wird deutlich, dass der Glaube im christlichen Sinne keiner weiteren Wunder bedarf. Hierzu: Ohst, Martin, *Jesu Wunder als Thema der Dogmatik Schleiermachers*, 242.

[274] Piper, Otto, *Das religiöse Erlebnis,* Göttingen 1920, 5,9-10 hält den Ansatz von Schleiermacher für ausschließlich soziologisch. Dem ist, wenn er die Psychologie außen vorlässt, nicht zu folgen. Natürlich sind Schleiermachers Ansätze auch soziologisch, wenn man das Thema „Geselligkeit" der Religion betrachtet.

[275] Arndt, Andreas, *Einleitung* in *Dialektik,* hg.v. Arndt, Andreas, Hamburg 1988, xi: Dieses Theorem findet in seinem theologisch-dogmatischen Hauptwerk, dem *Christlichen Glauben* seine Entsprechung.

[276] Hierzu Schäfer, Rolf, *Einleitung*, in *Der christliche Glaube (Glaubenslehre)*, hg.v. Schäfer, Rolf, Berlin ^{2}2008.

[277] So, Huber, Eugen, *Die Religion im Denken von William James des Religionsbegriffes bei Schleiermacher*, Aalen 1972, 14 ff.

beibehält, ist induktiv, ist empirisch.[278] Religion entsteht in einem eigentümlichen psychischen Prozess, der in der Anschauung des Universums, also der unerklärbaren durchgehenden Gesetzmäßigkeit in der Natur beginnt.[279] Dies könnte er aus Humes *Dialogues* abgeschrieben haben. Seine Schrift *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (zukünftig: *Reden*) aus dem Jahre 1799 ist neben der *Dialektik* (1811) das Grundlagenwerk der Darstellung seiner philosophischen Methode. In der *Zweiten Rede* kommt Schleiermacher bereits zum Kernpunkt seines Ansatzes die Religion betreffend. Religion darf sich für Schleiermacher nicht in Metaphysik und Moral versteigen, nicht die Tendenz haben, Wesen zu setzen und Naturen zu bestimmen, sich in Gründe und Deduktionen zu verlieren, letzte Ursachen aufzusuchen und ewige Wahrheiten auszusprechen.[280] Damit bleibt für Religion das Gefühl. Ihr einziges Ziel ist es, in das Herz der Menschen zu kommen. Sie ist „Sinn und Geschmack fürs Unendliche."[281] So ergänzt er in seiner *Glaubenslehre* (1821, 1822):

> „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet, weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins."[282]

Dieser subjektivistische Ansatz ist in der (protestantischen) Theologie des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts neu.[283] Der menschliche Glaube, d.h. die menschliche Psyche, stand schon immer im besonderen Fokus der Religion, aber der Gottesbegriff - und mit ihm die Feststellung der Eigenschaften Gottes - ging diesem immer voran. Schleiermachers Kampf gegen die Verächter der Religion, die er eher in den Rationalisten als möglichen Atheisten sieht, entspricht von der Stoßrichtung und vom Ansatz her damit dem Humes.[284] Er spricht hier als

---

[278] Schriften, die er als evangelischer Pastor vorlegte, z.B. seine Predigten, entspringen selbstverständlich nicht aus diesem wissenschaftlichen Verfahren, sondern aus der Bibel.

[279] Huber, Eugen, *Religion*, 20 und 26.

[280] *Reden*, 30.

[281] *Reden*, 33 und 36.

[282] *Glaubenslehre*, § 3.

[283] Dies soll nicht verleugnen, dass bereits Luther der Frömmigkeit und daher dem Subjekt eine entscheidende Stellung in der Religion einräumte.

[284] Stephan, Horst, *Der neue Kampf um Schleiermacher*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1925, 186: Denn die *Reden* stehen nicht zusammenhanglos, gleichsam im luftleeren Raum, sondern wenden sich titelgemäß an ganz bestimmte Kreise, nämlich an die Gebildeten unter den Verächtern der Religion. Es handelt sich hier nicht um einen halbzufälligen Titelzusatz, sondern die Schrift macht wirklich ernst mit ihrer Adresse. Ihre ganze Front richtet sich nach dieser Seite; jeder Satz ist darauf gerichtet, unter den gebildeten Verächtern Aufmerksamkeit zu erregen; das Zeugnis wird so geformt, ja stilisiert, dass es unter den Romantikern von etwa

Philosoph, nicht als evangelischer Pastor, d.h. Theologe. Letzterer kommt in seinen *Predigten* zu Wort. In diesen finden sich durchaus Widersprüche zu seinem philosophischen Ansatz, aber dort wendet er sich auch an ein anderes Publikum, nämlich seine Gemeinde.[285] Im Sinne Humes unterscheidet er sein Publikum in *vulgar* und *learned*.

(2) In der *Dialektik* will Schleiermacher nachweisen, dass Religion außerpsychologisch fundiert ist, dass also ein Objekt, d.h. Gott, real existiert, das auf den Menschen wirkt.[286] Es ist das von den Gefühlen des Alltags unabhängige, von ihm sogenannte unmittelbare Selbstbewusstsein, das Träger der Religion im Menschen ist.[287] Dieser Ansatz ist ein philosophischer, kein biblischer.[288]

> „Wenn nun das Gefühl von Gott das religiöse ist: so scheint deshalb die Religion über der Philosophie zu stehen, wie auch viele behaupten. Es ist aber nicht so. Wir sind hierhergekommen, ohne von dem Gefühl ausgegangen zu sein, auf rein philosophischem Wege.“[289]

Nach Schleiermacher „wissen wir nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich.“[290] Schleiermachers Gotteserkenntnis ist rein subjektiv, denn „in jedem Denken wird ein Gedachtes außer dem Denken gesezt.“[291] Er verdeutlicht dies in seinen handschriftlichen Aufzeichnungen.[292] Diese Grundannahme führte dazu, dass in der Literatur Schleiermacher ein existentieller Beweis Gottes, „extra rationem“, zugeschrieben wird.[293] Er gründe ausschließlich auf dem menschlichen Selbstbewusstsein, das in der konkreten Situation sich als Gefühl äußert und so Gott findet. Damit setze - um im Hume´schen Sprachgebrauch zu bleiben -

---

1800 (sie sind die gebildeten Verächter) und in all den jugendlichen Kreisen, deren Exponent die Romantik damals war, wirklich Einfluss gewinnen sollte.

[285] Siehe Fuchs, Emil, *Der Charakter der Frömmigkeit Schleiermachers*, in: Theologie und Kirche 1912 369 f.

[286] Vgl. Stephan, Horst, *Der neue Kampf um Schleiermacher*, 193.

[287] Wenz, Gunther, *Sinn und Geschmack fürs Unendliche,* 19: Indem Schleiermacher den Gefühlsbegriff mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein verbindet, stellt er zum einen klar, dass das fromme Gefühl ein Sich-Wissen durchaus enthält und nicht mit unterbewussten oder gar unbewussten Zuständen zu verwechseln ist.

[288] Zum Verhältnis der beiden vgl. Arndt, Andreas, *Schleiermacher als Philosoph*, 161.

[289] *Dialektik*, hg.v. Arndt, Andreas, Hamburg 1988, Erster Transcendentaler Teil, 215.

[290] Ebd., 216.

[291] Ebd., 94 und 215. In seiner Theologie gilt Gleiches: *Glaubenslehre*, § 3.2.

[292] *Glaubenslehre*, H, § 3.

[293] So, Williams, Robert, *Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness*, in: Journal of Religion 1973, 439 ff mit weiteren Nachweisen.

Schleiermacher Gott mit einem *natural belief* gleich.
Ein solcher Gottesbeweis ist nicht im Sinne Schleiermachers. Er sucht keine Kette von Voraussetzungen, die zu einer Schlussfolgerung führt, sondern entdeckt etwas Präsentes: „Gott ist gegeben auf originelle Weise." Diese Entdeckung äußert sich im Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit". Gottes Existenz selbst ist für ihn nicht begründungsbedürftig, die Reflexion über ihn hat allerdings ihre Grundlage im religiösen Gefühl. Sein Ansatz der Gotteserkenntnis außerhalb von Offenbarung führt nicht zu einem Beweis, sondern zur Gewissheit, dass die Existenz Gottes eine Glaubenstatsache ist, die keines Beweises bedarf.[294] Dies entspricht Humes *feeling of design*, das auch keiner weiteren Begründung bedarf. Die Religion subjektiv zu bestimmen, war zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht vollkommen neu. Neu war zweierlei: Als Theologe erwähnte Schleiermacher die Persönlichkeit Gottes in den *Reden* mit keinem Wort.[295] Und er verlegte, auch hier wie Hume, seiner Grundthese der Individualisierung der Religion folgend jenen ersten geheimnisvollen Augenblick der Religion in das Individuum, losgelöst von einer konkreten Religion.[296] „Das Ausgehn von der Individualität," so schrieb er am 14. Dezember 1803 an einen Studienfreund, „bleibt aber gewiß der höchste Standpunkt, da er zugleich den der Allgemeinheit und der Identität in sich schließt."[297] Damit nimmt Schleiermacher die Unterscheidung von allgemeiner Religion und individueller Religiosität zurück. Das Individuelle wird nun zum Wesen von Religion überhaupt.

(3) In dem bereits zitierten Brief an Jacobi vom 30.3.1818 bekräftigte Schleiermacher die Trennlinie zwischen Religion und Philosophie, indem er die Philosophie auf ein Feld verweist, das mit dem eigentlichen Religiösen, dem Gefühl, nichts zu tun hat.

> „Die Religiosität ist eine Sache des Gefühls; was wir zum Unterschied davon Religion nennen, was aber immer mehr oder weniger Dogmatik ist, das ist nur die durch

[294] Vergleichbar zu Humes Äußerungen in den *Dialogues*, vgl. z.B. DNR II.3.
[295] Siehe Scholtz, Gunther, *Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff*, in: Philotheos 2004, 79; Pannenberg, Wolfhard, *Schleiermachers Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsgedanken*, in: Sitzungsbericht der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1996, München 1996, 12.
[296] Gladigow, Burkhard, *Friedrich Schleiermacher (1768-1834)*, in: *Klassiker der Religionswissenschaft*, hg.v. Michaels, Axel, München ^{3}2010,24.
[297] Zitiert und kommentiert bei Arndt, Andreas, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, 3 und 9.

> Reflexion entstandene Dolmetschung des Verstandes über das Gefühl. Die Bibel ist die ursprüngliche Dolmetschung des christlichen Gefühls.“[298]

Die Philosophie berührt sich mit der Religion, indem sie das Gefühl „dolmetscht“. Hieraus folgt für Schleiermacher etwas, was Hume nicht besser hätte formulieren können. In einem Brief an Jacobi schreibt er:

> „Wir können einmal aus dem Gegensatz zwischen dem Idealen und dem Realen, [..] nicht heraus. Können Sie Gott als Person irgend besser anschauen, als sie ihn als natura naturans anschauen können? [..] Sind ein unendlicher Verstand und ein unendlicher Wille etwas anderes als leere Worte, da Verstand und Wille, indem sie sich unterscheiden, sich auch nothwendig begränzen? [..] Der Anthropomorphismus, oder lassen Sie mich lieber sagen Ideomorphismus, ist aber unvermeidlich auf dem Gebiete der Dolmetschung des religiösen Gefühls; [..]“[299]

Hier denkt der Leser unwillkürlich an Humes *Dialogues* und die Ausführungen Philos, dass der Unterschied zwischen einem Atheisten und Theisten in Fragen von Gottes Eigenschaften nichts anderes ist als ein „mere verbal controversy.“[300] Schleiermacher will mit diesen erläuternden Ausführungen wie mit seinen *Reden* zwei zu seiner Zeit weit verbreiteten Auffassungen entgegentreten, nämlich erstens Religion sei Erkenntnis und zweitens Religion sei eine gewisse Sammlung von Sittenregelungen.[301] Die erste Auffassung wurde prominent von Hegel vertreten, die zweite vertrat Kant. Die Frage, ob Schleiermacher mit seiner rigorosen Trennung der Religion von Erkenntnis und Moral über das Ziel hinausgeschossen ist,[302] kann in Ansehung unseres Referenzprotagonisten - David Hume - durchaus verneint werden. Denn dieser zeigte auf, dass die vermeintliche Erkenntnis der Eigenschaften Gottes leere, da nicht beweisbare Metaphysik ist, die Annahme vermeintlicher göttlicher Gebote Moral nur für Offenbarungsgläubige. Im religiösen Gefühl, und nur dieses ist Thema, haben beide keinen Platz. Wissen, Handeln und Fühlen sind weder auseinander ableitbar, noch untereinander reduzierbar. Sie stehen nicht in einem Verhältnis der Unterordnung zueinander, sondern sind gleichberechtigt verbunden.[303] In den Worten Schleiermachers:

---

[298] Ebd., 18, und Cordes, Martin, *Der Brief Schleiermachers an Jacobi*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1971, 208 ff.
[299] Cordes, Martin, ebd., 210.
[300] DNR XII.6.
[301] Hierzu Huber, Eugen, *Religionsbegriff bei Schleiermacher,* 39.
[302] Ebd., 41.
[303] So, Glatz, Uwe, *Religion und Frömmigkeit bei Schleiermacher,* 285.

> „So weit geht an dieser Stelle das Gebiet der Religion, ihre Gefühle sollen uns besitzen, wir sollen sie aussprechen, festhalten, darstellen; wollt ihr aber darüber hinaus mit ihnen, sollen sie eigentliche Handlungen veranlassen und zu Taten antreiben, so befindet ihr euch auf einem fremden Gebiet; und haltet ihr dies dennoch für Religion, so seid ihr, wie vernünftig und löblich Euer Tun auch aussehe, versunken in unheilige Superstition.“[304]

Als hätte er Humes *Dialogues* gelesen, warnte Schleiermacher, dass alle kognitiven Elemente im Gefüge der Religion zu „totem Buchstabendienst und zur leeren Mythologie würden.“[305] Religion bestimme - im Gegensatz zur Metaphysik - das Universum nicht im natürlichen, naturphilosophischen Sinne, und Religion geht nicht - wie die Moral - von der Freiheit des Menschen aus, sondern von seiner Abhängigkeit.[306]
So trifft Stalder den Kern der Schleiermacher´schen Lehre, wenn er sagt, „es gebe kein Wissen um das Christentum, wenn man sich nur mit einer empirischen Auffassung begnüge.“[307] Das fromme Gefühl, um das es Schleiermacher geht, ist zwar auch durch Erziehung veranlasst, setzt aber keine Kenntnisse der Geschichtlichkeit von Religion und auch keine Offenbarung voraus. Jeder kann daher eigenständig diese dritte Provinz des menschlichen Gemütes bewohnen. Schleiermacher nannte dieses Gefühl auch die „allgemeine Form des Sich-selbst-Habens“, m.a.W. das Gefühl des Personenseins selbst. Der Gang Schleiermachers in der *Dialektik* ist wie derjenige Augustinus´ der Gang zur Innenschau, zum Gottgeheimnis im Menschen selbst.[308]

(4) Die Kritik an Schleiermacher ist besonders stark aus Kreisen evangelischer Theologen. Sein subjektiv-theologischer Ansatz hat bereits zu seinen Zeiten eine breite Wirkung in der protestantischen Theologie entfaltet.[309] Neben einer vollständigen Ablehnung gab es auch eine enthusiastische Aufnahme seiner Lehre. Man warf Schleiermacher jedoch vor, dass seine Theorie des religiösen Bewusstseins dem kosmologischen Gottesbeweis ähnele: Von der gegebenen

---

[304] *Reden*, 47.
[305] Hierzu mit Nachweisen Schultz, Werner, *Schleiermachers Deutung der Religionsgeschichte*, 56. Vgl. auch Wenz, Gunther, *Sinn und Geschmack fürs Unendliche,* 14.
[306] So Wenz, Gunther, ebd., 14.
[307] Stalder, Robert, *Grundlinien der Theologie Schleiermachers,* Wiesbaden 1969, 54.
[308] Ebd., 329, 335f.
[309] Mulert, Hermann, *Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1908, 108: Die Wirkungen der Schleiermacherschen Glaubenslehre voll zu schildern, hieße eine Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher zu schreiben.

Endlichkeit des religiösen Subjekts werde auf den absoluten Grund geschlossen.[310] Diese Kritik verkennt m.E. das bereits zum sog. Existentiellen Beweis Gesagte: Gefühle beruhen nicht auf Schlussfolgerungen. Die Kritik meint aber etwas Anderes. Schleiermacher lässt nach dieser Ansicht die Wahrheitsfrage unbeantwortet. Auch diese Kritik geht fehl, da Schleiermacher offenbarungsgläubig ist. Übergeht man vorgebrachte Pantheismusvorwürfe[311] und den Vorwurf, Schleiermacher habe im wesentlichen nur Philosophie, aber keine Theologie geschrieben,[312] so kommt man zu einer Form des Psychologismus-Vorwurfes, der in der Überbetonung des Subjektiven durch Schleiermacher begründet liegt. Diese führe zu einer inhaltlichen Leere.[313] Böhme z.B. vermisste in den *Reden* und auch in der *Dialektik* jede Bezugnahme auf Christus, was Schleiermachers christlichen Standpunkt in Frage stellen sollte.[314] Otto kritisiert den subjektiven, auf das gläubige Subjekt bezogenen Standpunkt, da das außerhalb des Subjekts liegende Numinose so nicht wahrhaftig erreicht werden könne.[315] Der Hauptkritikpunkt aber blieb, dass Schleiermachers Religion rein psychologisch sei und außerhalb des subjektiven Innenlebens keinen ontologischen Grund habe.[316] In diesem Sinne ist auch Hegels berühmte Kritik zu verstehen, dass dann, wenn Religion Gefühl der Abhängigkeit sei, „der Hund der beste Christ sei, denn er trägt dieses am stärksten in sich."[317] Nach Dilthey ist das religiöse Gefühl keineswegs eine ursprüngliche, gleichsam geschichtslose Gegebenheit, er sei vielmehr ein nachträglich vermitteltes Gefühl.[318] Schleiermachers Antwort lautet:

---

[310] Siehe Glatz, Uwe, *Religion und Frömmigkeit bei Schleiermacher,* 71.

[311] Ebd., 83 f. Glatz erörtert den Einfluss Spinozas auf Schleiermacher ausführlich.

[312] Vgl. Mulert, Herrman, *Aufnahme der Glaubenslehre*, 110 f m.Nw.

[313] So Sack, zitiert bei Mulert, Herrmann, ebd., 112 f.

[314] Ebd., 118.

[315] Hierzu Feldtkeller, Andreas, *Die Bedeutung des Gefühls für die teilnehmende Beobachtung der Religion*, in: *Religion und Gefühl*, hgg.v. Charbonnier, Lars / Mader, Mathias, / Weyel, Birgit, Göttingen 2013, 187

[316] Bezeichnenderweise bezieht sich Schleiermachers erste Verteidigungsschrift hierauf. In einem Sendschreiben an Lücke verteidigt er sich sowohl gegen ein emotionales wie auch gegen ein kognitives Missverständnis seines Gefühlsbegriffes, vgl. Glatz, Uwe, *Religion und Frömmigkeit,* 287. Nachweise dieser Kritik bei Han, Sang-Youn, *Schleiermachers Religionsbegriff und die Philosophie des jungen Heidegger,* Bochum 2005, 144 f.

[317] Zitiert bei Wenz, Gunther, *Geschmack fürs Unendliche*, 36 f.

[318] Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers*, Berlin, 1870, 521. So auch Han, Sang-Youn, *Schleiermachers Religionsbegriff*, 154.

> „Es mag sein, dass beides, Furcht und freudiger Genuss, die roheren Söhne der Erde zuerst auf die Religion vorbereitete, aber diese Empfindungen selbst sind nicht Religion.“[319]

Sein Religionsbegriff ist nicht rein psychologisch, sondern gründet zunächst im apriorischen, unmittelbaren Selbstbewusstsein, das dann von außen stimuliert (Anschauung des Universums) Gefühle im Menschen hervorruft - über die der Mensch dann natürlich reflektiert.

Brunner hat der Kritik an Schleiermacher eine Monographie gewidmet. Auf diese ist kurz einzugehen. Schleiermachers subjektivistisches Oeuvre ist für ihn christentumsfremd.[320] Er habe nicht - wie oft angenommen - den scholastischen Standpunkt überwunden, sondern er sei, bewusst oder unbewusst, „den Engländern“, allen voran Hume, gefolgt.

> „Die Frage: Worin besteht Religion überhaupt, auf welcher psychischen Funktion beruht das Phänomen der Religion? [..] war eine Errungenschaft der Aufklärung, die Schleiermacher einfach voraussetzte und auf der er aufbaute.“[321]

Hume jedoch sei bloßer Religionspsychologe gewesen, nicht aber Christ. Von daher sei er auch nicht religiös an die Religion herangetreten. Schleiermacher nun habe durch eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber dem Gottesgedanken dasselbe areligiöse Ergebnis erzielt. Der Christ aber müsse vom Evangelium, d.h. Gottes Wort, ausgehen. Gott, nicht der Mensch, sei der Ausgangspunkt, denn: Dass dieses Wort tatsächlich gesprochen sei, ist das Evangelium. Dass es die Wahrheit selbst sei, das ist der Glaube.[322] Das erste Gebot gebe es nur da, wo Gott spricht.[323] Wo kein Denken, kein an-Gott-Denken sei, da sei kein Glaube. Dies habe auch Schleiermacher bemerkt, als er sich als Pfarrer den kirchlichen Aufgaben widmete. In seinen religiösen Schriften dieser Zeit, insbesondere seiner *Glaubenslehre*, nähere Schleiermacher sich erst wieder dem christlichen Standpunkt an.[324]
Brunner verkennt m.E. zweierlei: Die *Reden* und die *Glaubenslehre* sind nur zu verstehen im Zusammenhang der spekulativ-idealistischen Geistesrichtung seiner

---

[319] *Reden*, 53. Die Formulierung Schleiermachers erinnert an Humes Sätze in der *Natural History.*
[320] Brunner, Emil, *Die Mystik und das Wort*, v.
[321] Ebd., 31 f.
[322] Ebd., 42 und 95.
[323] Ebd., 157 f.
[324] Ebd., 99 und 107.

Zeit und geben dieser einen Kontrapunkt ausschließlich auf der Grundlage der Religion, nicht des christlichen Glaubens.[325] Brunner kritisiert Schleiermacher nur aus der Sicht der Offenbarungsreligion. Diese aber will Schleiermacher hier nicht in die Diskussion mit einbringen. Ihm geht es nur um das allgemein-religiöse Gefühl aller Menschen, das er dem Wissen und Tun gegenüberstellt. Eine auch psychologisch begründete Religion schließt Offenbarung nicht aus.[326]

V.2.2. Religion ist Frömmigkeit

(1) Schleiermachers Religionsverständnis stand bereits fest, als er die *Reden* schrieb, aber er nutzte in den *Reden* noch nicht seinen endgültigen Sprachgebrauch, der spätestens mit der Veröffentlichung der *Glaubenslehre* gefunden war. In der *Glaubenslehre* spricht er von dem Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ als dem Grundgefühl jeder Religion. Dort - in den *Reden* - legte er noch bewusst die Betonung auf die Anschauung des Universums als Definition der Religion, denn Religion „ist Anschauen des Universums. [..]. Es ist die Angel meiner ganzen Rede.“[327] Dies ist für ihn die Hauptformel der Religion. Es ist heute aber Konsens der Schleiermacher-Kommentierung, dass beide Begriffe, „schlechthinnige Abhängigkeit“ und Anschauen des Universums, im Kern inhaltsgleich sind. Beide repräsentieren sein subjektivistisches Verständnis von Religion. Nutzt er in der ersten Auflage der *Reden* noch den Anschauungsbegriff, so dominiert ab der zweiten Auflage der Begriff des Gefühls. Dieser scheint bei ihm allerdings auch in den wissenschaftlichen Kontext der Seelenlehre zu gehören, die er seit 1818 mehrfach in Vorlesungen vorgetragen hat.[328] Der Anschauungsbegriff greift noch zurück auf einen traditionellen Erklärungsstrang, der von Parmenides über Platon und den Neuplatonismus auch die mittelalterliche Mystik und den deutschen Idealismus repräsentiert. Aber auch in der Neuzeit in Form der rationalen Theologie ist er prominent von Spinoza eingeführt worden. Größtenteils, insbesondere auch bei Spinoza, mit dem sich Schleiermacher ausführlich beschäftigte, wird dieser Begriff im Sinne eines aktiven Tuns verstanden. Der Gläubige nähert sich der Erkenntnis Gottes durch rationale Schlüsse und

---

[325] Ebd., 170.

[326] Wobbermin, Georg, *Religionsphilosophie,* Berlin [2]1925, 8 f. nennt dies die Schleier-macher´sche James´sche Problemstellung.

[327] *Reden*, 38 und 86.

[328] Hierzu Wenz, Gunther, *Geschmack fürs Unendliche*, 37 f.mit weiteren Nachweisen.

Spekulation. Dieses ändert sich bei Schleiermacher. So schreibt er in seiner *Psychologie*:

> „Das Gottesbewusstsein als Selbstbewusstsein ist nicht von außen hervorgebracht, sondern nur von außen gewekkt, innerlich aber ebenso angelegt als dem allgemeinen endlichen Selbstbewußtsein angehörig, wie das Gattungsbewußtsein angelegt ist und nur durch die menschliche Erscheinung gewekkt wird.“[329]

In der Forschung wurde darauf hingewiesen, dass Schleiermacher zwischen Anschauen und Anschauung unterscheidet.[330] Nicht das Universum an sich, sondern seine Wirkung auf uns ist demnach Gegenstand der Anschauung. Die religiöse Erfahrung ist keine gegenständliche Erfahrung, sondern primär eine subjektive Selbsterfahrung.[331] Damit folgt er einem mittleren Weg. Das Universum offenbart sich jedem Menschen, aber diese Offenbarung ist unvollständig, bis das Individuum sie gemäß seiner eigenen Natur aufnimmt. Nicht alle Menschen werden dies tun, aber es gibt eine universelle Tendenz, dieses Gefühl der Annahme dieser Offenbarung zu entwickeln. Während Augustinus von Gottes Eindringen in das Herz des Menschen spricht, Pascal davon redet, Gott pflanze die Religion ins menschliche Herz, betont Schleiermacher, dass das Universum auf uns alle wirkt.[332] Jedem wird diese Offenbarung ermöglicht:

> „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt, wenn nur nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum gesperrt und verrammelt wird, dies sind eingestanden die beiden Elemente der Religion, so müsste sie sich auch in Jedem unfehlbar auf seine eigene Art entwickeln.“[333]

---

[329] Aus Schleiermachers *Psychologie* zitiert bei Glatz, Uwe, *Religion und Frömmigkeit*, 121.

[330] Thimme, W., *Ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl das religiöse Grundgefühl?* in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1920, 365. Er verweist auf Piper, Otto, *Das religiöse Erlebnis*, 20 ff u.a. Dabei weist er darauf hin, dass in Rudolf Ottos 1926 erschienenem Buche *West-Östliche Mystik* ein vortreffliches Kapitel über „Die Mystik der zwei Wege bei Schleiermacher“ erschienen sei, in denen die Innenschau und die hieraus folgende Einheitsschau dargestellt seien. Vgl. auch Glatz, Uwe, ebd. 182.

[331] Glatz, Uwe, ebd., 172.

[332] Hierzu Dumbreck, Geoff, *Schleiermacher and Religious Feeling,* 68. Schleiermacher beschreibt die Anschauung geradezu malerisch, wenn er sie als „mäjestätische Offenbarung“ beschreibt, die wir mit „inniger Ehrfurcht vor dem Ewigen und Unsichbaren“ belauschen, *Reden*, 73.

[333] *Reden*, 86.

Mit dem Begriff der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ tritt der Gefühlsbegriff ins Zentrum der Schleiermacher´schen Theologie. Eine Reihe von Schleiermacher-Forschern hat überzeugend herausgearbeitet, dass dieser eine grundlegende Entwicklung durchlaufen hat, und zwar von einem affektiven Verständnis hin zu einer Bestimmung des Gefühls als derjenigen anthropologischen Funktion, die die Einheit des Subjekts garantiert.[334] Lamm hat über die Entwicklung des Gefühlsbegriffes bei Schleiermacher in der Zeit vor der Veröffentlichung der *Reden* (1789-1794) einen aufschlussreichen Aufsatz veröffentlicht, in dem er drei Phasen darstellt:[335] Zunächst die Phase der moralischen Wahrnehmung, dann die Phase, in der das Gefühl eine im weitesten Sinne epistemologische Aufgabe übernahm, und schließlich der auch später gebrauchte Begriff der Erfassung des Unbegrenzten im Begrenzten. Dies zeige, dass der in den *Reden* 1799 so noch nicht gebrauchte Begriff der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ bereits zu dieser Zeit bei Schleiermacher präsent war und er ihn synonym mit dem gebräuchlicheren der „Anschauung des Universums“ nutzte.
Seine Hinwendung zum Gefühl in der Religion hatte (mindestens) zwei Ursachen:
1. Es ist eine Reaktion auf Kant, der Religion im Wesentlichen auf Moral verkürzte, ergänzt um Postulate zur Befriedigung des menschlichen Glückseligkeitsstrebens.
2. Vor dem Hintergrund der britischen Moralisten und Jacobis tritt Schleiermacher mitten in die bereits von der beginnenden Romantik aufgegriffene Diskussion der Stellung unserer Gefühle im Leben, hier in der Religion. Für Schleiermacher spielten diese gerade in der Religion eine entscheidende Rolle, waren aber nicht die alleinige Grundlage für sein schlechthinniges Religionsgefühl.[336] Er steht in der Tradition Jacobis, mit dem er Briefwechsel unterhielt, der auch der Auffassung war, dass dieses Gefühl seine Gültigkeit in sich selbst trägt.[337] Diese Auffassung Jacobis entsprang direkt den *natural beliefs* Humes. Schleiermacher selbst griff aber Hume, den er kannte, anders als vor ihm Hamann nicht direkt auf.[338] Hume wäre auch bei seinen Versuchen, sich von Kant

---

[334] So, Glatz, Uwe, *Religion und Frömmigkeit*, 195.
[335] Hierzu Lamm, Julia, *Roots,* 67-105.
[336] Insoweit bewegte sich Schleiermacher bewusst im Gegensatz zu den (rationalistischen) Affektenlehren der Neuzeit. Er steht vielmehr in der Kette der „positiven“ Gefühlstheoretiker wie z.B. Pascal (*Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas*.) und Goethe (*Das Herz schlägt früher als unser Kopf denkt*.). Vgl. hierzu Schulz, Werner, *Schleiermaches Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1956, 76.
[337] Ebd., 77.
[338] So auch Arndt, Andreas, *Schleiermacher und die englische Aufklärung*, 190 f.

abzugrenzen, hilfreich gewesen. Ein Grund, Hume nicht zu zitieren, könnte sein, dass Schleiermacher den auf Hume liegenden Atheismusverdacht nicht auf sich lenken wollte.[339]

Wie bereits erwähnt war religiöses Gefühl für Schleiermacher nicht nur Emotion, sondern natürliches Selbstbewusstsein.[340] Daher verschwand der Anschauungsbegriff nicht, wurde niemals zurückgenommen, sondern lediglich neu formuliert und in die *Dialektik* übertragen.[341] In seiner *Glaubenslehre* aber wird Religion zum „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl".[342] Im § 4 formuliert er diese zentrale, in der evangelischen Theologie fortan nicht mehr wegzudenkende Definition: „Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was das selbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind." Die „schlechthinnige Abhängigkeit" entspringt Schleiermachers bipolarer anthropologischer Sichtweise. Hiernach existiert der Mensch in Beziehung zu zwei Polen: Abhängigkeit und Freiheit.[343] Beide Pole sind (fast) immer gleichzeitig im Menschen. Vollständige Freiheit ist für den Menschen nicht erreichbar. Vollständige, d.h. „schlechthinnige Abhängigkeit" stellt sich immer ein, wenn der Mensch von der Anschauung des

---

[339] Prozesky, Martin H., *Friedrich Schleiermacher´s Earliest Account of Religious Experience*, in: Religion in Southern Africa 1980, 73. Er vermutet, dass die bei Schleiermacher vorhandene Besorgnis, die Aufklärung gefährde das gesamte Fundament des Christentums auch dazu geführt hat, dass sich Schleiermacher nicht auf „diese Aufklärer" berief. Das erscheint deshalb wahrscheinlich, da er die Reden ja geradezu dafür konzeptioniert hatte, diese „Gebildeten unter den Verächtern des Christentums" auf den christlichen Weg zurückzuführen. Dies ändert jedoch nichts daran, dass er die von Hume gewählte Methode, die Religion „allgemein", d.h. auf nicht-christliche Art zu erklären, übernahm.

[340] Vgl. sehr ausführlich Lamm, Julia, *Roots*, 77 ff.

[341] Wenz, Gunther, *Geschmack fürs Unendliche*, 17 f. Glatz, Uwe, *Religion und Frömmigkeit,* 194: „Ein Grund für das Zurückdrängen dieses ersten Zentralbegriffes (Anschauung des Universums) bei Schleiermacher ist neben der begrifflichen Anpassung an die *Dialektik*, die erst später veröffentlicht wurde, zweifellos aber zum einen die Adaption des „Anschauungsbegriffes" durch Schelling, von dem Schleiermacher sich absetzen wollte und zum anderen die bessere Möglichkeit für Schleiermacher , durch die Beschreibung der Religion als Gefühl die Religionskritik der Aufklärung, die sich vor allem gegen den Lehrbestand der christlichen Überlieferung richtete, zu unterlaufen. Insofern hat auch die Rede von der Religion als Gefühl apologetischen Charakter.

[342] Vgl. zum Verständnis Schäfer, Rolf, *Einleitung Glaubenslehre*, xvii.

[343] Abhängigkeit als Tribut an unsere Stellung in der determinierten Welt der Materie, Freiheit in unserer Eigenschaft als moralisches Subjekt. Diese Zweiteilung erinnert stark an Kant und ist von Schleiermacher auch von ihm in der Grundkonzeption übernommen worden.

Universums erfasst wird und sich darauf einlässt. Dies ist Religion.[344] Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“ nicht möglich. Schleiermacher setzte das von ihm so eingeführte Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ nunmehr mit dem Gottesbegriff gleich:

> „Wenn aber schlechthinnige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserem Satze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, dass eben das in diesem Selbstbewusstsein mit gesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll.“[345]

Dieses hatte zwei Konsequenzen:
(i) Häufig wurde dies missverstanden, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl lediglich psychologischer Natur sei.[346] Im 19. Jahrhundert sind viele Kritiker Schleiermachers Feuerbach gefolgt, der Schleiermacher Inkonsequenz vorwarf: Wenn er schon Gott als nur mit dem Gefühl erkennbar betrachte, dann hätte er erkennen müssen, dass Gott nichts Anderes sei als das Wesen des Gefühls.[347] Dieser Kritik ist Schleiermacher jedoch - von seinen Kritikern scheinbar unbemerkt - recht früh entgegengetreten, da er bereits im nachfolgenden Paragraphen seiner *Glaubenslehre* das psychologische Gefühl zum Annex des Selbstbewusstseins macht, denn dieses „bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, welches jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist, und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Moments auch Antheil bekommt an dem Gegensatz des angenehmen und unangenehmen.“[348] In einer der Bemerkungen zu diesem Paragraphen[349] führt er das Gefühl auf unser (philosophisch bestimmtes) Selbstbewusstsein zurück:

> „Jene Vollendung [des Selbstbewusstseins] aber, da sie die Beziehung beider Elemente aufeinander ist, lässt sich auch auf zweifache Weise beschreiben. Von unten herauf so. Wenn das sinnliche Selbstbewusstsein die tierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat: so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen den Gegensatz, und der Ausdruck dieser Richtung im Selbstbewusstsein ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl. [..] Von oben herab aber so. Die eben beschriebene Richtung als eine dem Menschen ursprüngliche und mitgeborene strebt schon von Anfang an im Selbstbewusstsein

---

[344] Hierzu im Einzelnen, § 4 *Glaubenslehre*, 1 und 3.
[345] § 4 *Glaubenslehre*, 4.
[346] Nachweise bei Han, Sang-Youn, *Schleiermachers Religionsbegriff*, 191. Brunners Kritik an Schleiermacher, die im Kern auch auf diesen Vorwurf zu reduzieren ist, wurde bereits unter IV.2.3.1. dargestellt.
[347] Vgl. Lamm, Julia, *Roots*, 68.
[348] § 5 *Glaubenslehre*.
[349] § 5 *Glaubenslehre*, 3.

> durchzubrechen; sie vermag es aber nicht, solange der Gegensatz noch in der tierähnlichen Verworrenheit aufgelöst ist. Hernach aber tritt sie hervor."

Das Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit" ist somit auch Gefühl im Sinne eines psychologischen Faktors,[350] aber in erster Linie Ausfluss natürlich gegebenen Selbst-bewusstseins im Menschen.[351] Ein allgemein feststehendes Lebenselement ist aber mehr als ein bloß psychologisch erklärbares Gefühl eines Einzelnen.[352] Diese Interpretation ist heute beinahe unbestritten. Suchte man das Abhängigkeitsgefühl ausschließlich auf der Ebene der alltäglichen Gefühle, wie Furcht, Angst, Freude, würde man fehlgehen. Das Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit" bezieht sich auf derartige Gefühle, ist aber nicht deckungsgleich mit ihnen.[353] Absolute Abhängigkeit ist verschieden, so Schleiermacher, von allen Gefühlen bezogen auf die Welt, der gegenüber wir immer auch das Gefühl von Freiheit haben.[354] Somit gibt es eine eigenständige religiöse Grundverfassung im Menschen, verankert in unserem unmittelbaren Selbstbewusstsein, die affiziert wird von den weltlichen Gefühlen.[355] Das Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit" gegenüber Gott heißt umgekehrt: Wir können Gott nicht beeinflussen, er kann niemals Objekt werden. Da das Gefühl die Essenz von Religion ist, ist diese für uns auch wichtiger als die (vorhandene) Idee Gottes.[356]
(ii) Schleiermacher verlässt die bis zu ihm in der Theologie nicht bestrittene

---

[350] Wenz, Gunther, *Geschmack fürs Unendliche*, 38 zieht es vor, diesen hier psychologisch definierten Bereich als ästhetisch zu bezeichnen, da dieses auch der Aufteilung des Gemüts durch Schleiermacher in drei Provinzen entgegenkäme. Dieser Ansatz überzeugt nicht, da die Emotionen, die als relatives Abhängigkeitsgefühl bezeichnet werden, unzweifelhaft psychologischer Natur sind. Es sind dies z.B. Angst oder Hoffnung, mit anderen Worten alle die Gefühle, die bereits David Hume in seiner *Natural History of Religion* als religionsbegründend im Menschen ansah.

[351] Eine gute Darstellung dieser Unterscheidung findet sich bei Han, Sang-Youn, *Schleiermachers Religionsbegriff,* 3.2.4.

[352] Schulz, Werner, *Schleiermachers Deutung*, 70 bezeichnet dies als „göttliches Apriori".

[353] So, Barth, Roderich, *Religion und Gefühl. Schleiermacher, Otto und die aktuelle Emotionsdebatte*, in: *Religion und Gefühl*, hgg.v. Charbonnier, Lars, / Mader, Mathias, / Weyel, Birgit, Göttingen 2013, 20 f; vgl. auch Roberts, William, *The Feeling of Absolute Dependence*, in: Journal of Religion 1977, 254, der Dionysios Areopagita und Heidegger (Grundform der Angst) erläuternd hinzuzieht.

[354] Hierzu Roberts, William, ebd., 259.

[355] Dumbreck, Geoff, *Schleiermacher and Religious Feeling*, 39 f, bringt anstelle der einzelnen Gefühle den Begriff der „Stimmung" ins Gespräch. Er gibt allerdings zu, dass auch dieser Begriff nicht vollumfänglich trifft, da Stimmungen nach innen gerichtet sind und keinen Raum für die Transzendenz der Religion lassen. Vgl. hierzu auch Barth, Roderich, *Religion und Gefühl*, 27.

[356] Dumbreck, Geoff, ebd., 90.

Auffassung, dass die (einzig) wahre Religion die christliche ist. Aus der Definition von Religiosität als Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit", das im unmittelbaren Selbstbewusstsein des Menschen liegt, folgt offensichtlich, dass jeder Mensch dieses Gefühl haben kann. Schleiermacher wendet sich, mit anderen Worten, gegen den Ausschließlichkeits- und Wahrheitsanspruch des Christentums oder jeder anderen Religion.[357] In Brunners Worten: Er verletzt das erste Gebot. Sein Religionsverständnis macht (ganz im Sinne Humes) Religion unabhängig von Kirche. Dass er persönlich das Christentum als die höchst mögliche Schöpfung einer solchen Religion ansieht, bleibt unbestritten, ändert aber nichts am Inhalt seines allgemeinen Religionsverständnisses.[358]

(2) Tiefer einzugehen ist noch auf einen weiteren Begriff in der *Glaubenslehre*, der Frömmigkeit. Da die Subjektivität Trägerin des Gefühls ist, ist sie auch Trägerin des religiösen Aktes des Menschen.[359] Dieser religiöse Akt ist derjenige der Frömmigkeit. Hier kommen nun die einzelnen Gefühle, d.h. Emotionen, ins Spiel, die nach Aktivierung des unmittelbaren Selbstbewusstseins auftreten.[360] Frömmigkeit ist psychologisch. Die Stärke der Gefühle bestimmt den Grad der Religiosität. Es ist höchst bezeichnend für Schleiermacher, dass für ihn subjektives Gottesbewusstsein und Frömmigkeit dasselbe sind, so dass der Grad der Frömmigkeit das Maximum an Gottesbewusstsein beinhaltet. Wichtig für das Erkennen dessen, was Schleiermacher Frömmigkeit nennt, erscheint mir dreierlei: (i) Die Aktivierung des religiösen Gefühls durch und im Menschen ist die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion. Sie ist geheimnisvoll und unbegreiflich und losgelöst von geschichtlicher Religion.[361] Wenn diese religiöse Anschauung auftritt, so ergreift und erfüllt sie das gesamte Gemüt des Menschen. Es gibt keine Subjekt-Objekt-Trennung, dieser Moment ist noch sozusagen „pantheistisch", aber: Die Selbstanschauung des Menschen ist Voraussetzung, um die religiöse Anschauung zu aktivieren, und diese wiederum ist mitbestimmt vom kulturellen Hintergrund, d.h. mitbestimmt vom geselligen Teil der Religion. Diesen Akt der Transformation des Gefühls der „schlechthinnigen Abhängigkeit" in den Zustand von Frömmigkeit, hervorgerufen durch Emotionen, kann man

[357] Ebd., 115. Vgl. Schulz, Werner, *Schleiermachers Deutung der Religionsgeschichte*, 60.

[358] Dies unterstreicht er selbst in einem Brief an Jacobi, zitiert bei Cordes, Martin, *Der Brief Schleiermachers an Jacobi*, 208 ff. Dort hält er auch Anthropomorphismen für in der Religion unvermeidlich.

[359] Schulz, Werner, *Theorie des Gefühls*, 92.

[360] Zu diesem psychologischen Prozess Kvist, Jyrki, *The Affinities between Hume and Kierkegaard,* Helsinki 2013, 207 f. Er kritisiert den vagen Inhalt dieses Begriffes, 212.

[361] Anschaulich dargestellt bei Piper, Otto, *Das religiöse Erlebnis,* 21 ff.

nach Schleiermacher lernen. Hierzu bedarf es der Anleitung, also einer Kirche. Der Mensch und das Universum bleiben von nun an getrennt, so dass der Schleiermacher oft vorgeworfene Pantheismus in diesem Stadium endgültig verschwindet.[362]

(ii) Schleiermacher verzichtet auf den Wahrheitsbeweis.[363] Der Christ hat in sich selbst die Gewissheit, dass seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen kann als diese.[364] Religion jedoch ist nicht Wissen. Ihre Wahrheit lässt sich niemals als Proposition auszudrücken.

(iii) Gottes Existenz ist für Schleiermacher nicht bezweifelbar. Aber eine konkrete Gottesidee ist für ihn nicht notwendig, da die Idee des Ganzen und Unendlichen vorgängig und entscheidend ist. Schleiermacher sieht keinen Unterschied, ob die Phantasie das Universum personifiziert, pantheistisch denkt oder nicht konkretisiert.[365] Wichtig ist nur das Religiöse im unmittelbaren Selbstbewusstsein des Menschen. Daher spricht er auch in seinen *Reden* vom „Geschmack für das Unendliche“ - ebenfalls ein Synonym für das später von ihm zentral benutzte Theorem der „schlechthinnigen Abhängigkeit“.[366] Dieses tritt freilich auf niederen Kulturstufen, im Polytheismus und vollends im Fetischismus, nur verworren zutage.[367] In §§ 7-10 der *Glaubenslehre* formuliert Schleiermacher eine Rangordnung der verschiedenen Frömmigkeiten. „Diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle frommen Gemüthszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von Einem Höchsten und Unendlichen aussprechen, d.i. die monotheistischen nehmen die höchste Stufe ein, und alle anderen verhalten sich zu ihnen wie untergeordnete, von welchen den Menschen bestimmt ist zu jenen höheren überzugehen.“[368]

---

[362] Ebd., 28 und 30 f.

[363] Vgl. Prozesky, Martin H., *Schleiermacher´s Earliest Account*, 81.

[364] So, Schulz, Werner, *Theorie des Gefühls*, 90. Thimme, W., *Religiöses Grundgefühl*, 127.

[365] So auch Eckert, Michael, *Das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem in F. Schleiermachers Reden „Über die Religion“*, in: Archiv für Religionspsychologie 1983, 54 f.

[366] Streetman, Robert, *Romanticism and the Sensus Numinis in Schleiermacher*, in: *The Interpretation of Belief. Coleridge, Schleiermacher and Romanticism*, hg.v. Jasper, David, London 1986, 105.

[367] Thimme, W., *Religiöses Grundgefühl*, 128.

[368] *Glaubenslehre*, § 8.

V.2.3. Religion ist Geselligkeit

> „Das fromme Selbstbewußtsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Entwiklung nothwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßig fließende andrerseits bestimmt begrenzte, d.h. Kirche.“[369]

In der Anmerkung 2 hierzu führt Schleiermacher aus, dass „jedes wesentliche Element der menschlichen Natur auch Basis einer Gemeinschaft werde.“ Gemeinschaftsbildung in der Religion ist ein soziologisches, d.h. anthropologisches Grundprinzip, das ohne Ausnahme gilt. Dieses ist - im Sinne Humes - in einer *Science of Man* darstell- und beweisbar. Schleiermacher nimmt es aber als sicher gegeben hin. Nach Wenz wird religiöse Gemeinschaft allein dadurch erwirkt, dass eine bestimmte religiöse Einzelanschauung aus freier Willkür zur Grund- bzw. Zentralanschauung erhoben wird.[370] Diese ist in erster Linie die Familie, aber auch die Kirche.[371] „So haben auch eines Jeden fromme Erregungen mehr Verwandtschaft mit denen der einen als mit denen der Anderen, und die Gemeinschaft des frommen Gefühls geht ihm also leichter von statten mit jenen als mit diesen.“[372] Dieses liege in der Natur des Menschen, der im sozialen Umfeld alles äußert und mitteilt, was in ihm ist. Wie sollte er gerade die Einwirkungen des Universums für sich behalten, die ihm als das größte und Unwiderstehlichste erscheinen?[373] Folge aller notwendig zu gründenden Kirchen ist immer die Entstehung eines Priestertums.[374] Er sieht in der Entwicklung des Priestertums aber keine Besonderheit der Religion oder Kirche:

> „Jeder ist Priester, indem er die Andern zu sich hinzieht auf das Feld, welches er sich besonders zugeeignet hat und wo er sich als Virtuosen darstellen kann; jeder ist Laie, indem er der Kunst und Weisung eines Andern dahin folgt, wo er selbst Fremder ist in der Religion.“[375]

Priester sind Fachleute der Religion wie es Fachleute für jeden Bereich der menschlichen Gesellschaft gibt. Auch im Hinblick auf die Mission[376] und die Erziehung der Kinder sieht Schleiermacher die Notwendigkeit des Priestertums

---

[369] *Glaubenslehre*, § 6.
[370] Wenz, Gunther, *Geschmack fürs Unendliche*, 29.
[371] *Glaubenslehre*, § 6 Anm.4.
[372] *Glaubenslehre*, § 4, Anm. 3.
[373] *Reden*, 119.
[374] Ebd., 122. *Glaubenslehre*, § 6, Anm. 4.
[375] *Reden*, Vierte Rede, 123.
[376] Markus 16:14: Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur.

begründet.[377] Im Hinblick auf Humes *true religion* bleibt festzuhalten, dass Priester für Schleiermacher integraler Bestandteil jeder Religion sind. Dies hatte auch Hume für mindestens *popular religion* so immer betont.

V.3. Ludwig Feuerbach

In einem Brief an Otto Wigand vom 5.1.1841 pries Feuerbach sein bald zu veröffentlichendes Werk *Das Wesen des Christentums* wie folgt an:

> „Das Wesen der Religion, insbesondere der christlichen, ist nichts anderes als das Wesen des menschlichen, insbesondere christlichen Gemüts, das Geheimnis der Theologie daher die Anthropologie. Wäre der Verfasser großsprecherischer Natur, so könnte er seine Schrift also ankündigen: Der Verfasser hat das Fundament zu einer neuen Wissenschaft gelegt, indem er die Religionsphilosophie als die geheime, die esoterische Anthropologie oder Psychologie erfasst und dargestellt hat.“[378]

Diese Zeilen lesen sich, als könnten sie von Hume stammen. Das Ziel beider Autoren ist dasselbe. Hume strebte an „to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects.“[379] Feuerbach wollte mit „der Methode der analytischen Chemie“ Religion analysieren.[380] Vor dem Hintergrund des Ziels dieser Arbeit, mögliche Gemeinsamkeiten für die Interpretation von *true religion* fruchtbar zu machen, werden in den folgenden Abschnitten Wesen und Herkunft von Feuerbachs Anthropologie auf religiösem Gebiet besprochen (V.3.1. der Arbeit), seine psychologische Religionserklärung interpretiert (V.3.2. der Arbeit) und schließlich die Inhalte seiner Religion untersucht (V.3.3. der Arbeit). Damit wären die wesentlichen Elemente seiner Philosophie für die hier angestrebten Zwecke aufbereitet.

V.3.1. Theologie als Anthropologie

> „Theologie ist Anthropologie. Der Gott des Menschen ist nichts anderes als das vergötterte Wesen des Menschen.“[381]

---

[377] *Reden*, Vierte Rede, 133 f.
[378] GW XVIII, 45.
[379] So der Titel des *Treatise*.
[380] *Wesen, Vorwort zur zweiten Auflage*, GW V, 14.
[381] GW VI, *Vorlesungen*, 24.

Philosophie war für Feuerbach in erster Linie Religionsphilosophie. Sein ganzes Werk ist der Anthropologie als Nachfolgerin der Theologie gewidmet.[382] Damit wählte er - wie Hume - die Psychologie als Ausgangspunkt für seine theologischen Überlegungen. Er ist daher mögliche Referenzadresse für Gedankenanleihen, die bei der Interpretation von Humes *true religion* helfen könnten. Die ontologische Frage der Gottesexistenz beantwortete er nicht.[383] Die von den Christen behauptete Gotteseigenschaft Jesu bestätigt jedoch sein anthropologisches Prinzip: Gott ist Mensch.[384]

(1) Feuerbach als empirischer Anthropologe

Feuerbach sah die Methodik empirischer Wissenschaftlichkeit als vorbildlich und für sich selbst verpflichtend an: „Worin besteht denn meine Methode? Darin, alles Übernatürliche vermittelst des Menschen auf die Natur und alles Übermenschliche vermittelst der Natur auf den Menschen zu reduzieren, aber stets nur aufgrund anschaulicher, historischer, empirischer Tatsachen und Exempel.[385] Man kann nicht auf dem Gebiet der Naturwissenschaft die Sinnlichkeit anerkennen, sie gleichwohl aber auf dem Gebiet der Philosophie und Religion verleugnen.“[386] Ein gesehenes Haus sei deutlicher als ein beschriebenes.[387] Auch in seinen Briefen stellte er klar, dass die empirische Methode sich nicht nur für die Naturwissenschaften, sondern gerade auch für seine Anthropologie eigne.[388] Im Unterschied zu Strauß, Bauer u.a. machte Feuerbach nicht das geschichtliche Werden der Religion, sondern die psychologisch-kritische Ergründung des Wesens der Religion zu seinem Hauptthema.[389] Darin befindet er sich in völliger Übereinstimmung mit den

---

[382] GW VI, *Vorlesungen*, 24 ff. Hierzu auch Becker, Ralf, *Anthropomorphismus II*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 2008, 168; Williams, Robert, *Schleiermacher and Feuerbach on Intentionality*, 424; vgl. Förster, Herbert, *Die neue Philosophie Ludwig Feuerbachs,* Bremen 2001, 106 und 109.

[383] Williams, Robert, ebd., 424; GW IX, *Grundsätze*, 249.

[384] GW IX, *Thesen*, 263.

[385] Hierzu Lefèvre, Wolfgang, *Wissenschaft und Philosophie bei Feuerbach*, 82 mit Zitat GW X, 180. Vgl. auch Rawidowicz, S., *Ludwig Feuerbachs Philosophie,* 82.

[386] GW X, 187. Hierzu Lefèvre, Wolfgang, ebd., 95 f.

[387] Zitiert bei Starcke, Carl Nikolai, *Feuerbach*, Stuttgart 1885, 73 f.

[388] GW XVII, 302ff, Brief 1./3.11.1837 an Christian Kapp. GW XVII, 347 (Brief an Friedrich Ludwig Andreas Dorguth aus November 1838): „Der Naturforscher muß, auch wenn er kein Atheist ist, wenigstens in Bezug auf die Natur die Vorstellung einer übernatürlichen causa beseitigen.“ GW XVII, 383, Brief an Arnold Ruge, Ende November 1839: „[..] die arme Menschheit von Illusionen zu befreien, statt sie zu bestärken.“

[389] So Rawidowicz, S., *Ludwig Feuerbachs Philosophie,* 100.

natural histories der britischen Aufklärung und somit auch mit Hume.[390] Ähnlich Hume kann Feuerbach den Grund seiner Anthropologie nicht empirisch nachweisen, sondern nimmt einzelne Anleihen, um diese für *all places and times* in die Zukunft zu projizieren. Anders als bei Hume, der die Existenz Gottes bejaht, bleiben Feuerbachs Aussagen rein psychologisch und damit ohne letzten Grund. Obwohl sich Feuerbach vom naturwissenschaftlichen Materialismus nicht abgrenzte, was zweifellos früh zu der These führte, er sei Atheist, hielt er diesen für zwingend ergänzungsbedürftig und kam niemals zur Aussage, Gott existiere nicht.

Feuerbach legte stets Wert darauf, dass man neben seinen frühen Schriften auch immer mitberücksichtige, was er über denselben Gegenstand in späteren Jahren gesagt und zu Papier gebracht hatte. Dies wird an der Behandlung des göttlichen Wesens deutlich. „Es gibt eine andere, im Wesen des Christentums weggelassene Hälfte. Es ist die, die den physischen Gott zu ihrem Gegenstand hat.“[391] Durch diese erweiterte Fassung kommt er zu dem Schluss: „Wenn ich daher meine Lehre zuvor in dem Satz zusammenfasste: Die Theologie ist Anthropologie, so muss ich zur Ergänzung jetzt hinzusetzen: und Physiologie. Meine Lehre oder Anschauung fasste sich daher in die zwei Worte Natur und Mensch zusammen.“[392]
Wie Hume ist Feuerbach Vertreter der externen Religionskritik.[393] Interessant in unserem Zusammenhang sind die Lehren, die Feuerbach im Hinblick auf sein Religionskonzept beeinflussten (2) sowie die Entwicklung seiner philosophischen Lehre (3).

(2) Die von ihm gewählten Vorgänger seiner Philosophie
Im Vorwort zur zweiten Auflage des *Wesens des Christentums*[394] schrieb Feuerbach:

> „So beziehe ich mich z.B. gleich im ersten Kapitel, wo ich die notwendigen Konsequenzen des Gefühlsstandpunktes entwickle, auf den Philosophen Jacobi und Schleiermacher, im zweiten Kapitel von vornherein hauptsächlich auf den Kantianismus, Skeptizismus, Deismus, Materialismus, Pantheismus [..] Wer daher nicht

[390] GW V, *Wesen,* 6.
[391] GW VI, 28.
[392] GW VI, 28; vgl. auch Köppe, Manuela, *Das Wesen Gottes*, in: *Ludwig Feuerbach. Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt, Andreas, Berlin/Boston 2020, 91 f.
[393] Vgl. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, *Tendenzwende in der Religionskritik*, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1991, 326f; Klages, Andrea, *Religion als „Projektion menschlicher Sinnhaftigkeit in die öde Leere des Universums“,* Hamburg 2005, 75 ff.
[394] GW V, 24, *Wesen*, *Vorwort*.

> die geschichtlichen Voraussetzungen und Vermittlungsstufen meiner Schrift kennt, dem fehlen die Anknüpfungspunkte meiner Argumente und Gedanken; kein Wunder, wenn meine Behauptungen ihm oft aus der Luft gegriffen erscheinen, stehen sie auch gleich auf noch so festen Füßen.“[395]

Gemeint ist in erster Linie Hegels Philosophie, die er in einem Brief aus September 1824 als Wendepunkt seines Lebens bezeichnete.[396] Doch sehr bald ging Feuerbach auf Distanz zu seinem früheren Meister,[397] der das Wissen als letztgültige Basis der Religion ansah, und wandte sich der Gefühlsphilosophie seiner Zeit zu,[398] die für ihn Jacobi und Schleiermacher repräsentierten. Auch Hamann nannte er.[399] Wesentlicher dürfte der Einfluss Jacobis gewesen sein, der in der Religion - wie auch Feuerbach - das Gefühl als Maßstab anlegte.[400] Früh setzte Feuerbach die Religionsphilosophie mit der Psychologie gleich: „Die Religionsphilosophie ist daher nur dann Philosophie, wenn sie die Religion als die esoterische Psychologie weiß und behandelt.“[401] Auch Bayle übte mit seiner Skepsis in religiösen Fragen Einfluss auf Feuerbach aus.[402] Genau genommen ist Feuerbachs großes Bayle-Werk (1838) ein Bekenntnisbuch. Dieser ist hier gewissermaßen ein Pseudonym für Feuerbach selbst und seine Entwicklung zum Naturalisten.[403] Seine frühen Universitätsvorlesungen gingen in idealistischer Tradition noch vom Primat des Rationalen vor dem Sinnlichen aus - hier war er noch Hegelianer. Doch später änderte sich seine Ansicht über die Stellung der sinnlichen Erkenntnis und Feuerbach räumte dem Sinnlichen den entscheidenden Rang ein.[404] Mit Schleiermacher verortete er jetzt das Selbstbewusstsein als

---

[395] Mit anderen Worten: Auch Feuerbach schreibt - wie Hume - bewusst nicht für die *vulgar*, sondern die *learned*.

[396] Brief an Karl Daub, GW XVII, 52 ff. Vgl. zur „Geschichte“ des Verhältnisses von Feuerbach mit Hegel ausführlich Löwith, Karl, *Die philosophische Kritik der Religion im 19. Jahrhundert,* in: Theologische Rundschau 1933, 136 ff.

[397] Vgl. Starcke, Carl Nicolai, *Feuerbach,* 18 f.

[398] Vgl. Wolf, Frieder, *Das Wesen des Menschen,* 47 ff, der den Ursprung von Feuerbachs Philosophie auch in der Moralphilosophie Shaftesburys sieht.

[399] Brief an Ludwig Noack vom 23.6.1846, GW XIX, 67 ff.

[400] „Jacobis Prinzip war die Persönlichkeit Gottes, aber eben darin bewies er, dass ihm Persönlichkeit keine Floskel, sondern eine Wahrheit war, dass er die absolute oder göttliche Persönlichkeit nicht zu einem Gegenstande des Wissens oder Denkens machte, sondern zu einem unerklärlichen Axiom eines unmittelbaren, apodiktischen Gefühls, d.i. zu einer rein persönlichen Wahrheit und Angelegenheit.“ So: GW VIII, 181 ff.

[401] GW VIII, 205.

[402] So, Weckwerth, Christine, *Philosophische Perspektiven des Wesens des Christentums*, 32 ff.

[403] So zutreffend Rawidowicz, S., *Ludwig Feuerbachs Philosophie*, 61 ff.

[404] Siehe Gedö, Andras, *Vernunft im Widerspruch,* 9 f.

Grund unserer Gottesvorstellung.[405] Der erste Satz seines Hauptwerkes *Das Wesen des Christentums* lautet daher: „Die Religion beruht auf dem wesentlichen Unterschiede der Menschen vom Tiere [..] Bewusstsein im Sinne des Selbstgefühls.“[406] Das menschliche Selbstbewusstsein ist nach Feuerbach unbegrenzt, da es transzendiert.[407] Gott ist nicht Bestandteil dieses Selbstbewusstseins, sondern ein vom Menschen gesetztes (künstliches) Gegenstück. In diesem Sinne schlug er seinem Verleger für die Monographie, die unter dem Titel *Das Wesen des Christentum*s zu seinem Hauptwerk wurde, den Titel vor: *Gnosi afton oder: die Wahrheit der Religion und die Selbsttäuschung der Theologie*.[408] Sie richtete sich ähnlich wie Schleiermachers *Reden* an „die Gelehrten unter den Lesern.“[409] Anders als Schleiermacher betrachtete Feuerbach dieses Selbstbewusstsein rein psychologisch, nicht philosophisch. Mit ihm unterschied er Religion strikt von Moral.[410] Er wollte nicht spekulieren, sondern „Dasein enthüllen“.[411] Wie Hume lehnte er übernatürliche Erklärungen in der Religion ab und betrachtete die Religion aus der Natur des Menschen und seiner Geschichte, wobei für ihn der entscheidende Schritt derjenige ist vom Individuum zur Gattung.[412] Gott ist für ihn kein Thema, denn er beschränkte sich auf die Gegenstände der Welt.[413] Hat Feuerbach einiges mit Hume gemein, so ist auffallend, dass er sich dieser Gemeinsamkeiten kaum bewusst zu sein schien. Mit seiner im Geiste Epikurs vorgetragenen Religionskritik bewegte er sich durchaus in den Bahnen der Hume’schen Religionsphilosophie. Man vergleiche hierzu Humes kurze und scharfe Äußerung im zehnten Abschnitt seiner

---

405 Hierzu: Williams, Robert, *Intentionality of Religious Consciousness*, 425.

406 GW V, 28, *Wesen*, *Einleitung*.

407 Williams, Robert, *Intentionality of Religious Consciousness*, 426 f.

408 Siehe Arndt, Andreas, *Einführung*, 5 f.

409 Jaeschke, Walter, *Das Wesen des Christentums in der religionsphilosophischen Diskussion der Zeit*, in: *Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt, Andreas, Berlin/Boston 2020, 15 f. Schleiermacher wurde von Feuerbach auch als einer von vielen „Ideengebern“ für sein Werk erwähnt.

410 GW VI, *Vorlesungen*, 238.

411 Jaeschke, Walter, *Wesen des Christentums*, 24 zitiert Feuerbach: „Nach meinem Urtheil ist das größte Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren.“

412 GW V, 455; Weckwerth, Christine, *Philosophische Perspektiven*, 38 f.

413 GW IX, 30; GW X, 144. Tomasoni, Francesco, *Schöpfung und Natur*, in: *Ludwig Feuerbach. Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt, Andreas, Berlin/Boston 2020, 57.

Dialogues: „Epicur´s old question are yet unanswered.“[414] Auch für Feuerbach waren „diese alten Probleme“ noch unbeantwortet.[415]

(3) Feuerbachs religionsphilosophische Entwicklung

Anders als Hume und Schleiermacher, die schon recht früh einen grundsätzlichen und dauerhaften Standpunkt entwickelten, machte Feuerbach eine beachtliche Entwicklung durch.[416] Dies unterstreicht auch sein Wunsch, dass nicht nur seine frühen Werke und sein Hauptwerk *Das Wesen des Christentums* (1841) zur Kenntnis zu nehmen sind, sondern auch die Nachfolgewerke, insbesondere *Das Wesen der Religion* (1846) und die *Theogenie* (1857), aber auch seine *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). Starcke unterteilte Feuerbachs Werke in drei Perioden, in die Zeitspannen 1828 bis 1837 (Erste Periode), 1838 bis 1843 (Zweite Periode) und 1844 bis 1872 (Dritte Periode).[417] Die erste Periode kennzeichnete Starcke mit Feuerbachs eigenen Worten: „Der Gegenstand, der mich in jener Zeit besonders beschäftigte, war das Verhältnis der Vernunft zum Menschen.“[418] Damals - noch unter dem Einfluss Hegels - schrieb er an seine Frau Bertha 1831:[419] „Das Wesen der Natur ist nur das Gefühl der Abhängigkeit, Angst und Bangigkeit; nur im Geiste ist Freiheit, [..] sonst nirgends.“ Wie bei Schleiermacher erschien hier schon die Dichotomie Abhängigkeit - Freiheit. Noch aber wollte er in Anlehnung an Hegel den Geist über die Natur siegen lassen. In der zweiten Periode meinte er, in der Religionsphilosophie die Lösung aller metaphysischen Knoten gefunden zu haben.[420] Mit seinem *Wesen des Christentums* begann er, die Psychologie als bestimmendes Element der Religion aufzufassen. Die Vernunft schied nunmehr ebenso wie jegliche andere Metaphysik aus - der Offenbarungsglaube war bereits vorher verloren gegangen. Feuerbach fand sich nunmehr auf der Ebene Humes und Schleiermachers (allerdings ohne dessen Offenbarungsglauben) wieder. In der dritten Periode ergänzte er die anthropologische Erklärung um den Faktor Natur.[421] Jede Spaltung zwischen der Vernunft und Natur verschwand. Im *Wesen des Christentums* wurde Gott als das Wesen des Menschen nachgewiesen, teils als Vernunft, teils als fühlendes und empfindendes Wesen. Im *Wesen der Religion* wurde die Natur als

[414] DNR X.27.
[415] Rawidowicz, S., *Ludwig Feuerbachs Philosophie,* 88.
[416] Ebd., 61 ff.
[417] *Ebd.,* 21 ff.
[418] Starcke, Carl Nicolai, *Feuerbach,* 47.
[419] Zitiert bei Starcke, Carl Nicolai, ebd., 59.
[420] Ebd., 73 ff.
[421] Ebd., 121 ff.

die Basis des Menschen entdeckt, der Mensch wird ihr Produkt. Von der Natur rührt das Abhängigkeitsgefühl in der Religion her, der Glaube, dass Gott existiert, ob wir sind oder nicht sind. Die *Theogonie* schließlich unterstreicht, dass der Wunsch der eigentliche Lebensnerv der Religion ist.[422] Für unsere Zwecke, nämlich einer späteren Einbringung von Feuerbachs Grundgedanken in Humes *true religion*, genügt es, sich mit seinem Hauptwerk *Das Wesen des Christentums* zu beschäftigen, da Feuerbachs Grundgedanken hier klar, umfassend und ausführlich dargestellt sind.

V.3.2. Gott ist das Spiegelbild des Menschen

Feuerbachs sog. Projektionstheorie ist die Umwandlung der Theologie in Anthropologie. Zentraler Ort dieser Theorie ist *Das Wesen des Christentums*.[423] Durch sie erklärt Feuerbach Religion.
In diesem Abschnitt soll diese Theorie (1) vorgestellt und diskutiert werden, (2) daraufhin untersucht werden, ob ihr wirklich eine Projektion zugrunde liegt, (3) ob sie wirklich, was die generelle Ansicht ist, atheistisch ist und (4) die Verbindung dieser These zur „schlechthinnigen Abhängigkeit" Schleiermachers hergestellt werden. Dieser Begriff wird von Feuerbach erstmals im *Wesen der Religion* benutzt. Gleichgültig für seine Lehre ist es, ob es sich um polytheistische oder monotheistische Religionen handelt.[424]

(1) Feuerbachs Zentralthese - aufgestellt im *Wesen des Christentums*
Was der Mensch Gott nennt, so Feuerbach, ist das Wesen des Menschen selbst. Im *Wesen des Christentums* versuchte er nachzuweisen, dass der einzige Grund des Gottesglaubens der menschliche Geist und die Bedürfnisse, Hoffnungen und Ängste seiner Psyche sind. Gemeinhin wird dies als Feuerbachs Projektions-theorie bezeichnet, die allerdings auch als Spiegel(ungs)theorie interpretiert wird (dazu 2).
Wichtig für Feuerbach ist, dass Anthropologie (auch in Form der Theologie) und Philosophie nur Aussagen zur Welt, d.h. zum Diesseits machen können, niemals zum Jenseits oder der transzendenten Sphäre. Anders als Hume, der mit dem

[422] Ebd., 133 f.
[423] Zur Ergänzung dieses Werkes und zur Bestätigung seiner Zentralthese ließ Feuerbach weitere Werke mit derselben Aussage folgen: Das Wesen der Religion, Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, Die Grundlage der Philosophie der Zukunft, Vorlesungen über das Wesen der Religion u.a.
[424] So Kohut, Adolf, *Ludwig Feuerbach. Sein Leben und seine Werke*, Hamburg 2013, 215, 221.

irregular argument ein im Gefühl liegendes Tor zur Transzendenz aufstößt, unterlässt dies Feuerbach vollständig. Transzendenz ist unter keinem Gesichtspunkt sein Thema. „Die Religion ist der Traum des Menschen. Aber auch im Traume befinden wir uns nicht im Nichts oder im Himmel, sondern auf der Erde.“[425] Wichtig für Feuerbach ist, dass seine Philosophie einen therapeutischen Zweck verfolgt. Sie soll den psychopathologischen Zustand, der sich in der Religion bekundet, heilen.[426] Auch dieses Anliegen finden wir bei Hume, da dieser mit *true philosophy* ein Heilmittel gegen *false religion* gefunden zu haben glaubte.

Das *Wesen des Christentums* besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil will Feuerbach zeigen, dass der wahre Sinn der Theologie die Anthropologie ist, weil die Prädikate des göttlichen Wesens in Wahrheit Prädikate des menschlichen Wesens sind. Im zweiten Teil verweist er auf die Widersprüche in den christlichen Glaubenswahrheiten und löst sie anthropologisch auf.[427] Der zweite Teil ist sedes materiae für Feuerbachs inhaltliche, positive Bestimmung seiner Anthropologie und wird im nächsten Abschnitt (V.3.3. der Arbeit) behandelt. Hier ist nur einzugehen auf den ersten Teil - seine Projektionstheorie.

> „Der Wunsch ist der Ursprung, ist das Wesen selbst der Religion. Das Wesen der Götter ist nichts anderes als das Wesen des Wunsches.“[428]

Feuerbach ging wie Hume und Schleiermacher in der Religion den Weg des Subjektivismus.[429] Für Schleiermacher war das Gottesbewusstsein im „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl“ des unmittelbaren Selbstbewusstseins mitgesetzt und als Realität für den Menschen greifbar. Für Feuerbach hingegen war es als ausschließlich psychologisches Phänomen im Bewusstsein des menschlichen Individuums als Bewusstsein der Göttlichkeit seiner Gattung verankert.[430] Hatte Feuerbach zu Beginn noch idealistisch argumentiert,

---

[425] GW V, 20, *Wesen, Vorwort.*

[426] So, Förster, Herbert, *Die neue Philosophie Ludwig Feuerbachs,* 114 f.

[427] Ebd., 103.

[428] GW X, 37.

[429] Petzoldt, Matthias, *Theologische Perspektiven der Feuerbach´schen Religionskritik*, in: *Ludwig Feuerbach. Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt, Andreas, Berlin/Boston 2020, 207 merkt an, dass dieser Weg bereits in seiner Dissertation angelegt ist, zu einer Zeit also, als er sich noch nicht vollständig von Hegel abgewandt hatte.

[430] Ebd., 206. Anders als für Hume ist für Feuerbach nach Abkehr von der idealistischen Philosophie Hegels die Frage der rationalen Erkennbarkeit Gottes schon ohne Bedeutung, so dass er direkt in die psychologische Erklärung einsteigen kann.

wechselte er mit dem *Wesen des Christentums* zur rein psychologischen Begründung. Auch Luther, den er vorher noch als Referenz nutzte, spielte von da an keine Rolle mehr.[431] Rein psychologisch formuliert ist Feuerbachs Projektionstheorie, wie auch Humes Thesen in der *Natural History* und den *Dialogues*, epistemologisch nicht valide, kann also nichts über Gott aussagen.[432] Ohne den Menschen fiele der Gottesbegriff in sich zusammen. Bis hierhin ging Feuerbach den Weg Humes, aber er tat dies unter anderen Vorzeichen.[433] Hume nahm die Ordnung des Universums als *natural belief* und die Disposition des Menschen, an einen theistischen Gott zu glauben, als psychische Neigung an. Er ergänzte diese in der Natur des Menschen angelegten Instinkte oder Gefühle durch *faith* in die Existenz Gottes als „a kind of mark or stamp, which the divine workman has set upon his work.“[434] Gottes Existenz war für Hume unbezweifelbar. Feuerbach verblieb bei der rein psychologischen Betrachtung von Religion ohne irgendein Bekenntnis zu Gott, weder ein positives in Form eines deistischen, theistischen oder pantheistischen Glaubens, noch ein negatives. Dies führte dazu, dass er als ein Vertreter des Atheismus gilt, der er mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auch gewesen ist. Ohne ein Glaubens- oder Unglaubensbekenntnis abzugeben, verblieb Feuerbach mit seiner Philosophie stets im Diesseits, seiner „Methode der analytischen Chemie“ (s.o.) folgend. Die Sehnsucht des Menschen war für Feuerbach in realitas immer nur auf das Diesseits gerichtet. In seiner Not verkenne der Mensch dieses und spiegele diese Sehnsucht in ein für ihn nicht erkennbares externes, transzendentes Wesen, nämlich Gott. „Er vergegenständlicht sich sein Wesen und macht dann wieder sich zum Objekt dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt verwandelten Wesens.“[435] Feuerbach schloss auf einen fundamentalen Fehlschluss des Menschen. Da er seine religiösen, d.h. psychischen Bedürfnisse nicht als solche erkennt, sondern sie mit Geboten eines externen Wesens, Gottes, verwechselt, handele und fühle er hier in einem subjektiven Irrtum. Religion beruhte für Feuerbach zusätzlich auf folgenden objektiven Irrtümern:[436]

(i) Die Natur hat keinen Anfang und kein Ende; sie allein ist das konkrete und wirkliche Wesen. Man bedarf zu ihrer Erklärung nicht der Natur Gottes.

---

[431] Ebd., 214 f.

[432] Zu diesem Punkt Williams, Robert, *Intentionality of Religious Consciousness*, 429.

[433] So auch Metz, Rudolf, *David Hume*, 333.

[434] NHR XV.5.

[435] GW V, 71.

[436] Vgl. zu diesen Irrtümern, Schmidt, Erik K., *Ludwig Feuerbachs Lehre von der Religion*, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 1966, 12 ff.

(ii) Der zweite Irrtum der Religion besteht darin, dass sie Gott als die erste Ursache der Welt und diese als seine Kreatur setzt. Die Welt ist aber autonom.
(iii) Der dritte Irrtum der Religion ist, dass sie eine Vorhersehung, einen Zweck setzenden Willen annimmt.
(iv) Der vierte Irrtum der Religion schließlich ist die Art, wie der Mensch sich die die Beziehung des höchsten Wesens zur Welt vorstellt. Diese wird ausschließlich bestimmt von seinem Nützlichkeitsdenken. Sowohl im Neuen wie im Alten Testament sei dies klar erkennbar. Gott ist dort erwünschter „Wohltäter".[437]
Auf der Grundlage dieser Gedanken beschreibt Feuerbach das Wesen der Religion in folgenden Thesen, die er im *Wesen des Christentums* begründet:
(a) Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen.[438]
(b) Die Prädikate des göttlichen Wesens sind menschliche Bestimmungen von Gott.[439]
(c) Die Identität des Subjekts und Prädikats erhellt am deutlichsten den Entwicklungsgang der Religion, welcher identisch ist mit dem Entwicklungsgang der menschlichen Kultur. Solange dem Menschen das Prädikat eines bloßen Naturmenschen zukommt, so lange ist auch sein Gott ein bloßer Naturgott. Erst die späteren gebildeten Künstler Griechenlands verkörperten in den Götterstatuen die Begriffe der Würde der Seelengröße, der unbewegten Ruhe und Heiterkeit.[440]
(d) Eine Qualität ist nicht dadurch göttlich, dass sie Gott hat, sondern Gott hat sie, weil sie an und für sich selbst göttlich ist, weil Gott ohne sie ein mangelhaftes Wesen ist.[441]
(e) Wenn es ausgemacht ist, dass das, was das Subjekt oder Wesen ist, lediglich in den Bestimmungen desselben liegt, d.h. wenn das Prädikat das wahre Subjekt ist, so ist auch erwiesen, dass, wenn die göttlichen Prädikate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, auch das Subjekt dieser Prädikate menschlichen Wesens ist.[442]
Das Fazit dieser Thesen ist: Die Welt ist das Urbild für den Menschen, Gott hingegen nur ihr Abbild.
Klar erkennbar ist, dass Feuerbach in dieser Betrachtung exakt dem Hume-Bild entspricht, das noch häufig vertreten, in dieser Arbeit aber abgelehnt wird: Das

---

[437] GW VI, *Vorlesungen*, 69 und 71. Wo kein Bedürfnis, da ist nach Feuerbach auch kein Abhängigkeitsgefühl, GW VI, *Vorlesungen*, 93.
[438] GW V, *Wesen*, 90.
[439] GW V, *Wesen*, 51.
[440] GW V, *Wesen*, 57 f.
[441] GW V, *Wesen*, 59.
[442] GW V, *Wesen*, 62 f; GW VI, *Vorlesungen*, 212.

Bild des naturalistischen, atheistischen Hume. Beide, Hume und Feuerbach, behaupteten die der Projektionstheorie zugrundeliegenden psychologischen Schlüsse, Hume als bekennender Gläubiger, Feuerbach als (wahrscheinlicher) Atheist. Beide wollten einen Ausweg aus unbegründeten, anthropomorphen Leermeinungen finden. Schleiermacher bedurfte dessen nicht, da er an die christliche Offenbarung glaubte, die Anthropomorphismen aktiv nutzt.

(2) Projektion oder Spiegelung?

Feuerbachs religiöse These ist umstritten, nicht ihrem Inhalt, sondern der Bezeichnung nach. Hinter diesem Streit steht die Frage nach der aktiven oder passiven Rolle des Menschen. Überwiegend wird seine These, dass Gott nichts Anderes sei als die Verkörperung der menschlichen Wünsche und Bedürfnisse außerhalb des Menschen, als Projektionstheorie bezeichnet.[443] Dieser Begriff geht nicht auf Feuerbach zurück, sondern wurde erstmals von Hegel zur Deutung der griechischen Religion angewandt. Warum wurde zeitlich viel später die Zentralthese Feuerbachs so bezeichnet? Ausgangspunkt ist wohl die Psychoanalyse Freuds in einer Schrift aus dem Jahre 1895, in der dieser die Begrifflichkeit der Projektion für seine Religionskritik nutzte.[444] Danach wurde es zur Gewohnheit, Feuerbachs Wesensbestimmung der Religion auch unter dieser Begrifflichkeit zu beschreiben.[445] Kritiker halten sie für eine Verkürzung, da sie zwar die psychologische Inhaltsbestimmung treffe, nicht aber die von Feuerbach ebenfalls intendierte gattungstheoretische Dimension.[446] Sie ziehen den Begriff der Spiegelung vor, der alle Elemente der Projektion enthalte und auch von Feuerbach gebraucht wurde, da er „Gott als den Spiegel des Menschen" bezeichnete.[447] Hier soll der gängige Begriff der Projektion beibehalten werden. Er trifft den Vorgang auch mit Blick auf Humes *Natural History* und Schleiermachers Verständnis der notwendigen Aktivierung des gegebenen Selbstbewusstseins in Religionsfragen besser als der rein passive Begriff der

---

[443] Klages, Andrea, *Projektion in die öde Leere des Universums,* 100.

[444] So Odo Marquardt, zitiert bei Schmieder, Falko, *Von der Methode der Aufklärung zum Mechanismus des Wahns*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 2005, 168.

[445] Ebd., 164 und 180: Mit Beginn des 20. Jahrhunderts scheint sie sich endgültig etabliert zu haben.

[446] Ebd., 165 w.Nw.

[447] GW VI, 78; vgl. Brechtken, Josef, *Die Wirklichkeit Gottes in der Philosophie Ludwig Feuerbachs*, in: Tijdschrift voor Filosofie 1973, 94 ff; Becker, Ralf, *Der menschliche Standpunkt*, 181 f zieht ebenfalls den Begriff der Spiegelung vor, da Feuerbach selbst das Verhältnis von Gott und Mensch in optische Metaphern fasse.

Spiegelung. Gott muss vom Menschen aktiv angenommen werden; dies ist der zentrale Punkt des Glaubens (*faith*).

(3) War Feuerbach Atheist?

Feuerbach, allgemein als Atheist angesehen, traf keine metaphysischen, d.h. ontologischen Aussagen über Gott - weder über seine Existenz noch seine Nichtexistenz.[448] Er bezeichnete lediglich unser anthropomorphes Gottesbild als Projektion. „Die Theologie ist Gespensterglaube. Die gemeine Theologie hat aber ihre Gespenster in der sinnlichen Imagination, die spekulative Theologie in der unsinnlichen Abstraktion.“[449] Im Unterschied zu Hume hatte er die Existenz Gottes niemals bejaht, so dass der Atheismusverdacht gegenüber Feuerbach eine gewisse Berechtigung hat.[450]

Zunächst soll Feuerbach aber selbst zu Wort kommen, der diesen Vorwurf gegen sich nicht gelten ließ. Er schrieb im Vorwort zum ersten Band seiner *Sämtlichen Werke, 1846*: „Wer von mir nichts weiter sagt und weiß als: Ich bin Atheist, der sagt und weiß so viel von mir wie nichts.“ Weiter führte er aus:

> „Ich negiere Gott, das heißt bei mir: Ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich notwendige auch politische und soziale Position des Menschen. Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes ist eben bei mir nur die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen.“[451]

---

[448] Zu Recht Wallmann, Johannes, *Ludwig Feuerbach und die theologische Tradition*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1970, 64: Gott wird nicht einfach negiert. Er wird ins Wesen des Menschen eingeholt. Das göttliche Subjekt wird zum Prädikat des Menschen. Insoweit ist die Schlussfolgerung Steers, Richard, *Zum Ursprung der Religionskritik bei Ludwig Feuerbach*, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 1968, 60, bezogen auf Feuerbachs (anonym veröffentlichtes) Frühwerk (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit) falsch: „Wenn es kein Jenseits gibt, ist die Frage nach einem Vater im Himmel gegenstandslos.“ Damit ist die wohlfeile psychologische Erklärung der psychologischen Ursprünge der Lehre in Feuerbach selber (Analogie des Verhältnisses Feuerbachs zum eigenen Vater) insoweit obsolet.

[449] GW IX, *Grundsätze der Philosophie der Neuzeit*, 247

[450] Vgl. zu dieser Frage Brechtken, Josef, *Die Wirklichkeit Gottes*, 89 ff: Das Wesen des Menschen sei für Feuerbach von Anfang an transzendental bestimmt, das Bewusstsein wesensmäßig religiöses Bewusstsein. Vor dem Hintergrund der zu seiner Zeit eingefahrenen Positionen musste Feuerbach zwangsläufig in der atheistischen Ecke landen, da er weder dem Idealismus noch dem Materialismus in seiner Religionsphilosophie folgte und er darüber hinaus Supranaturalismus ablehnte und damit dem herkömmlichen Theismusbild widersprach.

[451] Beide Zitate bei Grandt, Jens, *Feuerbach und die Welt des Glaubens,* 38.

Hier bezog Feuerbach ausdrücklich keine Position zur Frage der Existenz Gottes. Er beschränkt seine Lehre auf die irdischen Dinge. Dies ist, wenn man so will, *Science of Man* pur. Anders als bei Hume allerdings ist bei ihm festzustellen, dass er die Existenz Gottes niemals bejahte. Einen „Teil XII der *Dialogues*" kann man bei ihm nicht finden. Stattdessen finden wir folgende Einzelaussagen Feuerbachs zu Gott:

(i) „Der Glaube oder die Vorstellung, dass ein Gott Urheber, Erhalter und Regent der Welt sei, beruht auf der Unkenntnis der Menschen von der Natur."[452]

(ii) „Die Welt ist unerklärbar ohne einen Gott; aber gerade das Gegenteil ist wahr; wenn ein Gott ist, so ist das Dasein einer Welt unerklärlich; denn sie ist vollkommen überflüssig."[453]

(iii) „Der Unterschied zwischen dem Atheismus oder Naturalismus, überhaupt der Lehre, welche die Natur aus sich oder einem Naturprinzip begreift, und dem Theismus oder der Lehre, welche die Natur aus einem heterogenen, fremdartigen, von der Natur unterschiedenen Wesen ableitet, ist nur der, dass der Theist vom Menschen ausgeht und von da zur Natur übergeht, auf sie schließt, der Atheist oder Naturalist von der Natur ausgeht und erst von ihr aus auf den Menschen kommt."[454]

Die einzige Passage, die offen einen Atheismus andeutet, findet sich in der dritten Vorlesung. Dort heißt es: „Allerdings kann man meine Lehre, weil alles in der Welt einen Spitznamen haben soll, „Atheismus" nennen."[455] Trotz dieser Aussage gehe ich davon aus, dass die Lehre Feuerbachs, anders als voraussichtlich seine persönliche Meinung, keine zwingend atheistische ist. Er hinterfragt und interpretiert den Theismus von einer kritischen Analyse des menschlichen Wesens her und deutet Gott dann als das Wesen des Menschen. Wäre Gott „ein anderes Wesen, könnte er mich gar nicht, zumindest nicht in direkter Weise interessieren."[456] Seine Projektionstheorie bezieht sich so ausdrücklich nicht auf die Existenzfrage Gottes, sondern auf das von den Menschen auf ihn projizierte Wesen und seine Eigenschaften. Da gläubige Bekenntnisse im Sinne Humes bei Feuerbach aber fehlen, ist es wahrscheinlich, dass seine private Meinung atheistisch war. Wichtig für unsere Zwecke ist es aber festzustellen, dass dies sein geschriebenes Wort, d.h. seine Lehre, nicht zwingend ist. Dies wurde in

---

[452] GW VI, *Vorlesung*, 158.

[453] Ebd., 161 f. Der letzte Halbsatz spricht dafür, dass Feuerbach - wie Hume - einen rationalen Beweis Gottes ohnehin für überflüssig hält - im Falle seiner Existenz natürlich nur.

[454] GW VI, *Vorlesung*, 169 f.

[455] GW VI, *Vorlesung*, 31.

[456] GW VI, 41.

Ausnahmefällen auch bereits zu Lebzeiten Feuerbachs erkannt. Stirner nannte seine Lehre einen „frommen Atheismus“, wobei diese Bezeichnung nicht treffend ist. Die Vermenschlichung der Religion fand mindestens zu Beginn unter Berufung auf Luthers Begriff des Glaubens statt, dessen Satz: „Wie du von Gott gläubest also hast du ihn“ er auch zitiert.[457] Für Nietzsche, ein bekennender Atheist, ist Feuerbach denn auch „Kirchenvater“ geblieben.[458] Feuerbach wollte mit seiner Lehre nach hier vertretener Meinung den Glauben an Gott weder beweisen noch widerlegen, sondern psychologisch erklären.[459] Kohut bezeichnete Feuerbach deshalb treffend als moderne, verbesserte Variante des Protagoras, der bekanntlich in der Gottesfrage kein Atheist, sondern Agnostiker war.[460]
Bei Feuerbach wiederholte sich das Szenario, das 100 Jahre zuvor bei Hume zu beobachten war. Das Interesse an seiner Beerdigung war groß, zum einen aus politischen Gründen, zum anderen aus Gründen der Neugierde, wie ein Atheist wohl zu Grabe getragen werde. In seiner Leichenpredigt sprach dies der freireligiöse Prediger Karl Scholl an, indem er ausführte:

> „So geht denn hin, ihr Frommen, seht hin auf den großen und schrecklichen Atheisten oder Materialisten, wie ihr so gern und so selbstzufrieden ihn nennt, - er ist gestorben so friedlich, so sanft, so ruhig, wie es dem Frömmsten unter euch nicht immer beschieden ist!“[461]

(4) „Schlechthinnige Abhängigkeit“?

Das Gefühl der Abhängigkeit[462] ist auch für Feuerbach entscheidender Grund dafür, dass der Mensch glaubt.[463] Dieses Gefühl findet sich in den alltäglichen Ängsten und Hoffnungen der Menschen und ist zunächst kein spezifisch religiöses.[464] Darin stimmt Feuerbach mit Hume vollständig, mit Schleiermacher insoweit überein, als dass dieser den niederen, nach Aktivierung des unmittelbaren Selbstbewusstseins aufkommenden Gefühlen eine Motivation für religiöse Frömmigkeit zugesteht. Feuerbach kannte die Lehre Schleiermachers

---

[457] Vgl. Nachweise bei Löwith, Karl, *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*, 152.
[458] Ebd., 148.
[459] GW X, 40. Und: „Die Aufgabe der Philosophie ist es nicht, den Glauben zu widerlegen, aber auch nicht zu beweisen, sondern allein ihn zu begreifen, zu erklären. (Nachgelassene Aphorismen, GW X, 327. Hierzu: Starcke, Carl Nicolai, *Feuerbach*, 75.
[460] Kohut, Adolf, *Ludwig Feuerbach*, 413.
[461] Ebd., 384.
[462] Resultierend aus dem menschlichen Egoismus, GW 6, *Vorlesungen*, 66.
[463] So auch Grandt, Jens, *Feuerbach und die Welt des Glaubens,* 167 f.
[464] GW VI, *Vorlesungen*, 33 ff und 38.

sehr gut. Er hatte sie studiert, bevor er zu Hegel in die Philosophie wechselte. Somit griff er das von Schleiermacher beschriebene Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ nicht nur auf, er entwickelte es im Rahmen seiner Lehre weiter. Hegel tadelte an Schleiermacher, dass dieser Religion zu einer Gefühlssache mache. Darin ist Feuerbach aber mit Schleiermacher einverstanden. Seine Kritik an Schleiermacher geht in eine andere Richtung. Schleiermacher hat Feuerbach zufolge nicht die notwendige Konsequenz aus seiner Erkenntnis gezogen, dass objektiv Gott nichts Anderes ist als das Wesen des Gefühls. Er übernahm aber Schleiermachers Abhängigkeitsbegriff für seine Religionsphilosophie. Dessen Zusatz „absolut“ allerdings war für ihn eine bloße Einbildung, durch die der Spekulant sich in die Illusion versetzt, dass das Objekt seiner Spekulation nicht sein eigenes Selbst ist.[465] Es gilt aber klar und deutlich: „Der erste Paragraph im *Wesen der Religion* lautet, kurz zusammengefasst, also: Das Abhängigkeitsgefühl ist der Grund der Religion.“[466] Sah Schleiermacher das bei ihm „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl“ in der menschlichen Determiniertheit, so war es für Feuerbach das Endlichkeitsgefühl.[467] Das, wovon der Mensch abhängt, ist sein Gott. Letztlich ist der verborgene Grund der Religion der auf dem Glückseligkeitstrieb des Menschen beruhende Egoismus des Menschen.[468] Interessant ist, dass Humes *irregular argument*, das Gottes Existenz nachweisen soll, auch von Feuerbach diskutiert wird. Da Zwecke und Mittel der Natur immer natürlich seien, so Feuerbach, „wie sollten sie also uns auf ein über- und außernatürliches Wesen verweisen?“[469] Feuerbach folgte dem *irregular argument* somit nicht. Er sieht in der Liebe die Grundlage für seine, auf den Menschen bezogene Religion, abgesondert von allen sinnlichen und speziellen Bestimmungen. Die Liebe, rein für sich selbst gedacht, ist die Liebe, wie sie Gott zugeschrieben oder als Gott gedacht wird.[470] Aber hier sind wir bereits im inhaltlichen Bereich von Feuerbachs Religion.

[465] So Förster, Herbert, *Die neue Philosophie Ludwig Feuerbachs*, 100.
[466] GW VI, *Vorlesungen*, 32.
[467] GW VI, *Vorlesungen*, 41.
[468] Vgl. Förster, Herbert, *Die neue Philosophie Ludwig Feuerbachs*, 110.
[469] GW VI, *Vorlesungen*, 153.
[470] GW VI, *Vorlesungen*, 293 und 295.

V.3.3. Religion ist Nächstenliebe

Ab Kapitel 5 im *Wesen des Christentums* zieht Feuerbach die positiven und negativen Konsequenzen aus seinen dargestellten grundsätzlichen Erkenntnissen zur Religion. Insbesondere seine positiven Aussagen sind aber nützlich für die angestrebte Konkretisierung von, aber auch Abgrenzung zu Humes *true religion* und werden daher hier in ihren wesentlichen Elementen skizziert. Einschlägig ist Kapitel 27 des *Wesens des Christentums*.

(1) Wahrheiten der Religion

Nach Feuerbach hat die christliche Religion eine doppelte Wahrheit: Die erste war ihre eigene Wahrheit, nämlich die philosophische, die nichts mit den konkreten Bedürfnissen des Menschen zu tun hatte. Hiermit meinte Feuerbach die scholastisch-geprägte Philosophie mit ihren theologischen Aussagen. Die zweite Wahrheit war diejenige, die das emotionale Verlangen des Menschen auf illusorische Weise befriedigte. Dies ist Humes *popular religion*, die der Befriedigung des menschlichen Glückseligkeitstriebes dient.

Die *Neue Philosophie* muss für Feuerbach beide Wahrheiten in sich vereinigen.[471] Sie erkennt die erste Wahrheit nicht an, wohl aber die zweite. Liebe und Mitgefühl für die Menschheit sind der eigentliche Inhalt der neuen Anthropologie. Feuerbach machte es sich nun leicht, indem er Inhalte des Christentums und deren Anwendbarkeit zugunsten der menschlichen Gattung, also vollständig losgelöst von Gott, prüfte.[472] Der historische Jesus spielte keine Rolle, wie er ausdrücklich betonte.[473] Geht man nun das *Wesen des Christentums* durch, findet man Feuerbachs vollständige religiöse Anthropologie. Sie ist nichts anderes, als reformulierte Aussagen aus der Bibel. Diese bezieht er auf die Menschheit. Insgesamt elf der christlichen Lehre entnommene Lehrsätze kommen für eine Übernahme in Humes *true religion* in Betracht. Diese sind: [474]

> „(i) Das Bewusstsein der Liebe ist das Geheimnis der Inkarnation. Diese ist die tatsächliche, sinnliche Erscheinung von der menschlichen Natur Gottes.
> (ii) Was in der Religion Prädikat ist, das dürfen wir zum Subjekt, was in ihr Subjekt ist,

[471] Hierzu Rosa Soares, Claudia dalla, *Ludwig Feuerbach´s Critique and Transformation of the Concept of Philopsophy*, in: Revista Portuguesa de Filosofia 2016, 469.
[472] Rosa Soares: ebd., 472: Liebe und Mitgefühl werden zentral in Feuerbachs Philosophie.
[473] Hierzu Förster, Herbert, *Die neue Philosophie Ludwig Feuerbachs,* 128.
[474] Fundstellen im *Wesen* in der Reihenfolge (i) bis (xi): 5. Kapitel, GW V, 101 ff; 6.Kapitel, GW V, 119 ff; 8. Kapitel, GW V, 153; 13. Kapitel, GW V, 223; 14. Kapitel, GW V, 227; 16. Kapitel, GW V, 247 ff; 17. Kapitel, GW V, 262 ff; 19. Kapitel, GW V, 300; 19. Kapitel, GW V, 309; 28. Kapitel, GW V, 444; 28. Kapitel, GW V, 448.

> zum Prädikat machen, also die Orakelsprüche der Religion umkehren, gleichsam als contre-verités auffassen. Gott leidet. Was heißt das auf Deutsch? Nichts Anderes als: Leiden für andere ist göttlich; wer für andere leidet, handelt göttlich, ist dem Menschen Gott.
> (iii) Das zweite Wesen in Gott, in Wahrheit das erste Wesen der Religion, ist das gegenständliche Wesen der Phantasie. Die Bestimmungen der zweiten Person sind vorzüglich Bilder.
> (iv) Das Gebet verändert den Naturverlauf - es bestimmt Gott zur Hervorbringung einer Wirkung, die mit den Gesetzen der Natur in Widerspruch steht. Das Gebet ist das Verhalten des menschlichen Herzens zu sich selbst. Das Gebet ist die Selbstteilung des Menschen in zwei Wesen.
> (v) Der Glaube ist nichts anderes als die zuversichtliche Gewissheit von der Realität, d.i. unbedingten Gültigkeit und Wahrheit des Subjektiven im Gegensatz zu den Schranken, d.i. Gesetzen der Natur und Vernunft.
> (vi) Die Grunddogmen des Christentums sind erfüllte Herzenswünsche - das Wesen des Christentums ist das Wesen des Gemüts. Die Sehnsucht ist Notwendigkeit des Gemüts; und das Gemüt sehnt sich nach einem persönlichen Gott.
> (vii) Das Christentum lässt die Gattung fahren, hat nur das Individuum im Auge.
> (viii) Die Unsterblichkeitslehre ist die Schlusslehre der Religion - ihr Testament, worin sie ihren letzten Willen äußert.
> (ix) Wie Gott nichts Anderes ist als das Wesen des Menschen, gereinigt von dem, was dem menschlichen Individuum, sei es nun im Gefühl oder Denken, als Schranke, als Übel erscheint: so ist das Jenseits nichts anderes als das Diesseits, befreit von dem, was als Schranke, als Übel erscheint.
> (x) Das erste Gesetz ist die Liebe des Menschen zum Menschensein.
> (xi) Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigentum, die Staatsgesetze respektiert finden, so hat dies nicht in der Religion seinen Grund, sondern in dem ursprünglich, natürlich sittlichen und rechtlichen Bewusstsein, dem die rechtlichen und sittlichen Verhältnisse als solche für heilig gelten."

Alle diese Aussagen gelten für Feuerbach, ohne dass Gott eine Rolle spielt. Sie gälten aber auch für den Fall, dass Gott existiert. Feuerbachs Lehre ist daher nicht zwingend atheistisch, sie lässt Gott nur außen vor.

(2) *Wesen des Christentums* - Kapitel 27

Die erste zentrale Erkenntnis des 27. Kapitels des *Wesens des Christentums* ist, dass die Nächstenliebe einziger Inhalt von Feuerbachs „Religion" ist. Dies kommt klar und prägnant im Abschlusssatz des 27. Kapitels des Wesens des Christentums zum Ausdruck:

> „Wer also den Menschen um des Menschen willen liebt, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, [..] der ist Christ, der ist Christus selbst. Er tut, was Christus tat, was Christus zu Christus machte. Wo also das Bewußtsein der Gattung als Gattung entsteht, da

> verschwindet Christus, ohne daß sein wahres Wesen vergeht; denn er war ja der Stellvertreter, das Bild des Bewußtseins der Gattung.“[475]

Zweite zentrale Erkenntnis ist, dass die Liebe im Widerspruch zum Glauben steht. Der Glaube trennt den Gläubigen vom Ungläubigen, während die Liebe Menschen vereinigt. Der Glaube ist immer in Gefahr, Nicht- oder Andersgläubige im Namen Gottes auszugrenzen, auch zu verfolgen. Dass dies auch im Namen des Christentums, der Religion der Liebe, geschah, unterstreiche die Unvereinbarkeit der beiden Gefühle bzw. Handlungsmaximen. Diese Aussage Feuerbachs entspricht der Zentralerkenntnis Humes zu den realen Kirchen und begründet dessen Kampf gegen *enthusiasm* und *superstition*. Sie ist daher auf *true religion* übertragbar. Der Glaube, so Feuerbach, trennt diesen vom (Mit)Menschen und daher auch von der Liebe zum Nächsten.[476] In ihm liege ein böses Prinzip.[477] Er sei das Gegenteil der Liebe und gehe notwendig in Hass, der Hass in Verfolgung über, wo die Macht des Glaubens keinen Widerstand findet.[478] Diese Schlussfolgerung Feuerbachs liegt Hume allerdings fern, obwohl auch er die Gefahren des religiösen Fanatismus oft und klar benennt.

(3) Abschließend soll auf zwei oft erhobene Kritikpunkte an Feuerbach eingegangen werden.

(a) Ihm wird vorgeworfen, er sei einem Anthropologismus unterfallen, da er das Menschliche zum Maßstab des Universums machte. Damit werde die (objektive) Wahrheit dieser Welt von der Existenz des Menschen abhängig gemacht. Ohne Menschen gäbe es keine Wahrheit.[479] Richtig ist: Die Anthropologie hat als einzige Grundlage den Menschen; damit ist der menschliche Maßstab der für die Anthropologie allein gültige Maßstab. Da Feuerbach aber, wie Hume, lediglich Aussagen über die menschliche Psychologie macht, tritt seine Lehre nicht als die Wahrheit der Welt schlechthin auf, sondern als Wahrheit seiner Anthropologie – die von anderen, von uns (noch) nicht erkennbaren Standpunkten aus, in Zukunft noch korrigiert werden kann oder zumindest immer unter dem Vorbehalt einer solchen Korrektur steht.

(b) Eng verwandt mit dem Anthropologismusvorwurf ist der gegen Feuerbach erhobene Psychologismusvorwurf. Er besteht darin, dass man die Geltung, den

---

[475] GW V, *Wesen*, 27. Kapitel, 442 f.
[476] GW V, *Wesen*, 27. Kapitel, 409 f.
[477] GW V, *Wesen*, 27. Kapitel, 418 und 420.
[478] GW V, *Wesen*, 27. Kapitel, 425 und 429.
[479] Williams, Robert, *Intentionality of Religious Consciousness*, 428.

Wahrheitsgehalt und den Wert eines geistigen Phänomens aus der psychologischen Analyse seiner Genesis erheben zu können meint. Sein Atheismus sei unbegründet. Feuerbach begründe seine Schlussfolgerung lediglich aus seiner Psychologie heraus, da er nur diese in seiner Religion zu Worte kommen lasse. Dies reiche nicht aus, um die Existenz Gottes ontologisch zu verneinen.[480] Insofern liege eine Kategorienverwechslung vor.[481]
Auch diese Kritik ist unbegründet, wenn man Feuerbachs Lehre, nicht private Meinung, nicht dahin missversteht, dass sie Gottes Existenz verneint. Diese nimmt vielmehr zur Realität Gottes nicht Stellung, sondern verweist ins Diesseits, in die menschliche Natur. Zu Recht erkennt Starcke in Feuerbachs Lehre deren strukturelle Offenheit gegenüber religiös Gläubigen, allerdings fälschlich davon ausgehend, Feuerbachs Lehre, nicht Privatmeinung, sei per se atheistisch:

> „In die Kritik der Lehre Feuerbachs wie einer jeder anderen ernsten atheistischen Lehre laufen verschiedene grobe Fehler ein, für gewöhnlich ohne das eigene Wissen des Kritikers und sehr häufig auch nicht ohne eigene Schuld des Atheisten. Es sieht gewöhnlich so aus, als wenn der Atheist denen, die an einen Gott glauben, alle religiöse Wahrhaftigkeit absprechen müsste, aber dem ist bei weitem nicht so.“[482]

V.4. William James

V.4.1. Religiöse Erfahrung ist Grundlage aller Religionen

William James hat - aus der Psychologie kommend - das religiöse Erlebnis in den Mittelpunkt seiner Philosophie gestellt.[483] Damit nimmt er wie Hume der rationalen Theologie ihre Berechtigung: „Ich glaube, wir müssen feststellen, dass

---

[480] Wimmer, Reiner, *Gott - Schöpfung des Menschen? Kant und Feuerbach im Vergleich*, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 2004, 158.
[481] Ebd., 159 f.
[482] Starcke, Carl Nicolai, *Feuerbach*, 227 f.
[483] Lyman, Eugene W., *William James: Philosopher of Faith*, in: Journal of Religion 1942, 242 nennt ihn den Philosophen des Glaubens, der Empirismus, Voluntarismus und Mystizismus abdecke. Forsyth, James, *Psychology, Theology, and William James*, in: Soundings: An Interdisciplinary Journal 1982, 402 beschreibt ausführlich wie es James gelingt, den Dialog zwischen Philosophie und Psychologie zu vollenden. Beide Autoren unterstreichen damit, dass James - im Übrigen als der erste bedeutende Psychologe - den Weg zurück von der empirischen Psychologie in die Philosophie gegangen ist. Die Psychologie jedoch bleibt der Grund, von dem aus er startet - auch nachdem er in der Philosophie längst gelandet ist. Alexander, Gary T., *Psychological Foundations of William James´s Theory of Religious Experience*, in: Journal of Religion 1979, 421 ff.

der Versuch die Wahrheit der Aussagen über religiöse Erlebnisse durch rein intellektuelle Prozesse zu erfassen, absolut hoffnungslos ist."[484] Dies macht (Gottes)Beweise von vornherein sinnlos.[485] Metaphysik und Moral haben für James nichts mit Religion zu tun.[486] Religion ist nach James „im weitesten und allgemeinsten Sinn [..] der Glaube, dass es unsichtbare Ordnung gibt, und dass unser höchstes Gut darin besteht, uns an dieser auszurichten."[487] Den Gottesbegriff nutzt er kaum, denn Religion ist für ihn Lebenshaltung und Reaktion des Menschen auf die Welt. „Religion [..] bedeutet für uns Gefühle, Handlungen und Erfahrungen des Einzelnen in seiner Einsamkeit."[488] Diese Definition seines spät erschienenen Hauptwerkes, den *Varieties*, entspricht ganz seiner frühen, psychologischen Linie.[489] Religion ist für James immer religiöses Erlebnis.[490] Folgende Aspekte sind als Positiv- oder Negativfolie für eine Nutzung zur Interpretation von Humes *true religion* wichtig:

(1) James beschränkt sich in seinem Werk auf die private Religion und behandelt die religiöse Gemeinschaft nicht, allenfalls am Rande.[491] Obwohl er dies erst in den *Varieties* deutlich ausspricht, betrifft dies cum grano salis sein gesamtes Werk. „In diesen Vorlesungen werde ich die institutionelle Religion ignorieren, nichts über Kirche sagen, möglichst wenig über systematische Theologie referieren und über die Ideen von Göttern."[492] James möchte keine Religion aus zweiter Hand betrachten, denn dadurch gehe die ursprüngliche Erfahrung des Erlebnisses verloren.[493]

---

[484] VRE, 408.

[485] VRE, 392 ff.

[486] VRE, 399 ff. Dogmatische Theologie ist für James überflüssig, da sie nichts beweisen kann, vgl. Dumbreck, Geoff, *Schleiermacher and Religious Feeling,* 147 f. und Seibert, Christoph, *Religion im Denken von William James,* 307 f.

[487] VRE, 55.

[488] VRE, 36. Hierzu Thörner, Katja, *William James´s Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung,* 151.

[489] Siehe Thörner, Katja, ebd., 148 f.

[490] James geht so weit, dass er die religiöse Bekehrung in den Mittelpunkt seiner Religionsphilosophie stellt - nicht wie Hume die Erziehung. Daher bezieht er sich häufig und gerne auch auf Luther. Ausführlich zur Bedeutung des Bekehrungsprozesses bei James siehe Ricken, Friedo, *William James über religiöse Erfahrung*, in: Zeitschrift für katholische Theologie, 2009, 433 ff.

[491] Slater, Michael R., *Reconsidering James´s Account of Religion*, in: International Philosophical Quarterly 2014, 195f m. Nw.und 200 ff, zur Kritik an diesem Vorgehen. In den *Varieties* gibt es verschiedenste Beschreibungen ein und derselben personalen Religion.

[492] VRE, 34.

[493] Vgl. Seibert, Christoph, *Religiöse Erfahrung, Handeln, Öffentlichkeit. Überlegungen zur Frage nach Vermittlungspotentialen in William James Religionskonzept*, in: *Religiöse*

(2) Er kennt, wie Hume, kein religiöses Gefühl per se.[494] „Das religiöse Gefühl ist kollektiver Name für viele Gefühle und enthält nichts von einer psychologisch besonderen Natur."[495] Gefühle des Alltags wie Angst, Liebe, Bewunderung usw. machen das „religiöse Gefühl" aus.[496] Diese steigern sich in der religiösen Aura zu Erkenntnissen nicht-rationaler Art.[497] Er beschreibt berichtete religiöse Erlebnisse, die er als mögliche Offenbarungen der Gottheit ansehen möchte. Er nennt sie auch „feeling of unreality.*"*[498] Diese Gefühle stammten aus einem tieferen Level der menschlichen Natur, dem Unterbewusstsein, unseren Begehrlichkeiten, und seien überzeugender als rationale Begründungen. Jeder, der anerkenne, dass es in diesem Sinne religiöse Erfahrung gibt, müsse zugleich auch zustimmen, dass Gott oder eine andere religiöse Wirklichkeit existiert.[499]
(3) Religion sei wenig rational.[500] James schließt die *Varieties* mit den Worten: „So far, however, as this analysis goes, the experiences are only psychological phenomena."[501] Dies mache sie nicht minderwertig gegenüber unserer Ratio, ganz im Gegenteil, denn „verglichen mit dieser Welt lebendiger individueller Gefühle ist die Welt verallgemeinerter Objekte, die dem Intellekt entsprechen, ohne Solidität oder Leben."[502] Auch die Rationalität ist ein Gefühl, wie ein *Essay* titelt: *The Sentiment of Rationality*.[503] Dieses definiert er wie folgt: „I am sufficient as I am. This feeling [..] is what I call the Sentiment of Rationality."[504] Der Begriff *Sentiment of Rationality* knüpft an James´ Wissenschaftskritik an. Die

---

Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen, hg.v. Thies, Christian, Wiesbaden 2009 31: Die Lebensbewegungen individueller Personen bringen die Phänomene, um die es hier geht, viel reiner zum Ausdruck als sämtliche kollektiven Erscheinungsformen der Religion. So auch Heil, Joachim, *We live forward*, 17.

494 Hierzu Döring, Sabine u.a., *Was sind religiöse Gefühle?* 51 f.; Campbell, James, *Early Reception of James´s Varieties*, 74 f.

495 VRE, 33.

496 VRE, 33.

497 VRE, 74: Feierlichkeit aller religiösen Gefühle. Später, VRE, 249: „The collective name for the ripe fruits of religion in a character is Saintliness."

498 VRE, 60 f und 64.

499 Hansberger, Andreas, *Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt?* 40, auch 22 ff, 39 ff.

500 VRE*,* 452 f*:* „The faith state may hold a very minimum of intellectual content. When, however, a positive intellectual state is associated with a faith-state, it gets invincibly stamped in upon belief*."*

501 VRE, 455.

502 VRE, 449.

503 *Sentiment*, 504 ff und 950 ff. Vgl. ausführlich zum Thema Campbell, James, *William James - Belief in a pluralistic World*, Charlottesville/London 2017, 79 ff.

504 *Sentiment*, 505.

Wissenschaft hätte die Ratio zum einzigen Gerichtshof unserer Wahrheiten gemacht. Dem hält er entgegen, „dass der Gedanke unter merkwürdigen Bedingungen arbeite. Reine Vernunft ist nur eine von tausend Möglichkeiten unseres Denkens."[505] Dies wird bezeichnet als „M + X"-Argument, was treffend beschreibt, dass Realität mehr ist als das von uns Wahrnehmbare. Es lautet:
(i) Die reale Welt ohne die Reaktion des individuellen Denkers auf sie sei M. Die Reaktion des Denkers auf diese Welt sei X. X ist immer ein *belief* oder *faith*.
(ii) So ist klar, dass die gesamte Realität immer auch von X abhängig ist.
(iii) Und damit ist X ein Faktor, der zur Gesamtwahrheit gehört.[506]
Ein solcher *belief* oder *faith* (X) wird vom Individuum als wirklich erfahren und ist nach James auch rational. Er gibt allerdings zu, dass ein Wissen der X sämtlicher Denker niemals vollständig möglich sein wird.[507] Da X zur Wirklichkeitserkenntnis jedes Individuums dazugehört, sei es ein *Sentiment of Rationality*. Dieses bestätige sich ebenso wie es die Wissenschaft tue.[508] Wie fühlt sich dieses rationale Gefühl des Glaubens an? Es ist ein Gefühl von Sicherheit, Ruhe und Frieden, das jegliche Gefühle der Verwirrung und Unruhe bzw. Angst beendet.[509] Ist nach James *faith* auch rational, so ist andersherum jedes Denken auch emotional, denn Denken verfolgt immer subjektive Interessen, damit ein gefühlsmäßig angesteuertes Ziel.[510] Auch bei James, wie bei Hume, ist somit die Vernunft Dienerin der Gefühle.[511] Religiöse Erfahrung wird Teil der Wirklichkeit, mit dem Wissen vereint unter der Leitung des Glaubens.[512] Ein Unterschied zwischen beiden verbleibt: Wissenschaft schreitet in einem überindividuellen Prozess fort, der religiöse Glaube hat seinen Platz im existenziellen Vollzug eines Individuums.[513] Religiöses Erlebnis ist Erfahrung. *Radical empiricism* im Sinne James postuliert den Grundsatz, dass wir nur dann zu einer angemessenen Sicht der Wirklichkeit im Ganzen kommen können, wenn wir allen menschlichen Erfahrungen, nicht nur den wissenschaftlichen, sondern auch den religiösen, das

---

[505] *Psychology*, 243.
[506] O´Connell, Robert J., *Faith and Facts in James´s Will to Believe*, in: International Philosophical Quarterly 1995, 286.
[507] Ebd., 287.
[508] Ausführlicher Robinson, David, *How religious experience „works"*, 778.
[509] Campbell, James, *Belief in a pluralistic World,* 81 mit entsprechenden Zitaten von James.
[510] *Psychology*, 336 ff.
[511] Vgl. zur Einbindung des Denkens in das Gefühl Kapitel XXII: *Psychology*, 330 ff.
[512] Diaz-Bone, Rainer, u.a., *William James,* 118. Thörner Katja, *James´s Konzept*, 81 ff: 3.4.1. *Faith* als Verbindung zwischen Wissenschaft und religiösem Glauben.
[513] Thörner, Katja, ebd., 97.

Recht einräumen, eine Erfahrung von Realität zu sein.[514]
In seiner *Psychology* unterschied James gröbere von feineren Gefühlen, wobei die ersteren besser erkennbar sind.[515] Beide Schichten werden in der Religion stimuliert und stimulieren ihrerseits Religion. Religion gebe dem Menschen Stabilität und Hoffnung, die unser propositionales Wissen sogar übertrifft. Diese Aussage erinnert an die *stability theory*, der James sich unbedingt verpflichtet gefühlt hätte. Private Religion und Gefühle sind dem Menschen immer näher als jegliches propositionale Wissen.[516] Auch in unseren religiösen Büchern dienten Opfergaben, Bekenntnis und Gebet ausschließlich unserer psychischen Stabilität.[517]
(4) James verkennt nicht, dass religiöse Gefühle jederzeit in einen krankhaften Zustand wechseln können, und dass sie immer auch - in den Worten Humes - *superstition* und *enthusiasm* hervorrufen können und dies in der Regel auch tun.[518] Vor diesem Hintergrund teilt er das religiöse Gemüt aller Menschen in zwei Hauptrichtungen ein, die auf den ersten Blick dem psychotherapeutischen Sprachgebrauch entstammen könnten, aber in gewisser Weise die Art und Weise der Menschen beschreiben, mit der Religion Stabilität zu erlangen. Es sind dies die Status der „Healthy and Sick Soul".[519] In Anlehnung an Newman nennt er sie auch die Religion der „once-born" und „twice-born."[520] Erstere sehen Gott nicht als strengen Richter und mächtigen Herrscher, sondern als Weltseele einer schönen, harmonischen Welt, wohltätig und liebend. Sie schauen nicht in sich, sondern wie die Kinder auf Gott. Diese Verhaltensweise schreibt er der katholischen Kirche zu. Die polytheistischen Griechen neigten auch zu dieser Variante.[521] Es ist „auf den ersten Blick" die gesündere Art, Religion zu haben, aber auch die weniger tiefschürfende.[522] In starker Abgrenzung hierzu stehen die Gläubigen der „twice-born", die in die menschliche Seele und nicht auf Gott

[514] Ebd., 173 f.
[515] Hierzu Bird, Graham, *William James,* 139.
[516] In diesem Sinne zu verstehen VRE, 447.
[517] VRE, 414.
[518] VRE*,* 29 f*:* „To pass now to religious phenomena, take melancholy which, as we shall see, constitutes an essential moment in every complete religious evolution" und VRE, 389.
[519] *The Religion of the Healthy-Mindedness*, VRE, 77ff. Dies ist nicht im ontologischen Sinne zu verstehen, sondern rein psychologisch, vgl. VRE, 182. *The Religion of the Sick Soul*; VRE, 121 ff.
[520] VRE, 79.
[521] VRE, 133.
[522] Seibert, Christoph, *Religion im Denken von William James*, 267 spricht von einer positiv gestimmten Einstellung der Welt gegenüber, während die kranke Seele ein negativ gestimmtes Selbst- und Weltverhältnis habe.

schauen und somit die Schuld des Menschen in den Vordergrund stellen.[523] Diese sieht James in direktem Gegensatz zu den antiken Religionen und verortet sie einerseits bei den Stoikern und Epikureern und andererseits im Brahmanismus, Buddhismus, Islam und Teilen des Christentums, insbesondere den Mystikern und Protestanten.[524] Hier gilt es nicht in erster Linie glücklich zu werden, sondern Sünde und Unglück zu vermeiden. Dies allerdings kann zu einer pathologischen Melancholie und Depression führen.[525] Das gesamte welthafte Engagement des Einzelnen vollzieht sich für James vor dem Hintergrund von Temperamentslagen.[526] Beide Varianten missbilligten die jeweils andere. Für die „sick soul" ist die „healthy soul" blind und seicht, anders herum erscheint die „sick soul" krank. Folge beider Seelenzustände ist, dass es zwei Konzeptionen religiöser Erfahrung gibt.[527]

Welche Variante der Mensch nunmehr annimmt, liegt vor allem in seinem Charakter begründet. Die religiöse Erfahrung der „sick soul" ist intensiver als die des „healthy mind." Im Vordergrund steht der Rettungsgedanke, und James legt viel Wert auf diese Bekehrung des Menschen durch das religiöse Erlebnis.[528] Da es verschiedenste Mischungen dieser Varianten gibt, ist das religiöse Gefühl bei den Menschen äußerst unterschiedlich. Bei religiösen Führern (auch Propheten), nicht zwingend Anhängern oder Priestern, ist in der Biographie fast immer ein psychopathisches Temperament im Vordergrund, d.h. sie gehören zur Gruppe der „twice-born" oder „sick soul."[529]

Eine gewisse Schwachstelle von James Argumentation ist die Frage, inwieweit religiöse Erlebnisse, besonders bei der „sick soul", für Dritte von einer psychischen Anomalie oder Erkrankung abgrenzbar bleiben. Dies ist die seit den Kirchenvätern bekannte Abgrenzungsschwierigkeit des Glaubens von Absurditäten (*superstition*) und Wundern. Diese Kritik konnte James nicht befriedigend entkräften, denn es gibt, ausgenommen von Extremerscheinungen, keine Möglichkeit eine *religious experience* des Einzelnen hieraufhin zu untersuchen. Leuba stellte als Vertreter der Kritiker zu Recht die Frage: Wie kann

---

[523] VRE, 124: „A way of maximizing evil".

[524] VRE, 134.

[525] VRE, 136.

[526] Ausführlicher hierzu Seibert, Christoph, *Religion im Denken von William James*, 265.

[527] VRE, 155.

[528] Hierzu Schneider, Hans Julius, *Der Begriff der religiösen Erfahrung bei William James und seine Weiterentwicklung bei Wittgenstein,* in: sammelpunkt.philo.at/1744/1/Schneider.pdf., 320.

[529] VRE, 428.

ein fremdes, mystisch erscheinendes Bewusstsein, den Anspruch erheben, meine Rationalität zu entkräften?[530] James antwortete darauf: „Meine Erfahrungen und deine Erfahrungen existieren nebeneinander. Meine passt zu mir, deine zu Dir auf eine Weise, wie beide niemals zueinander passen würden.“[531] Folge ist, dass für James nicht offensichtliche krankhafte Halluzinationen von Dritten nicht von *religious experiences* der *sick soul* unterschieden werden können. Dies rechtfertigt er wie folgt:

(a) Wissenschaft sollte gegenüber religiösen Erfahrungen Unvoreingenommenheit zeigen.[532] Es liegt in der Natur des Glaubens (*faith*), dass wir einen ersten Schritt tun müssen, um uns von der Wahrheit der Sache überzeugen zu können. Wie in zwischenmenschlichen Beziehungen, so James, müssen wir dieser Wahrheit auf halber Strecke entgegenkommen. Wie das permanente Misstrauen in die Zuneigung einer anderen Person geradezu verhindert, dass wir uns mehr und mehr von der Echtheit der Zuneigung überzeugen können, wird auch der religiöse Glaube seine Evidenz verlieren, wenn wir ihn beständig hinterfragen.[533]

(b) Offensichtlich existiere kein idealer, überindividueller und für alle Bedingungen und Erkenntniszwecke angemessener Körperzustand, so dass niemand apriori das Recht besitze, den Körperzustand und den darauf bezogenen Erkenntniszugang einer anderen Person epistemisch abzuqualifizieren. Es ist von daher nicht statthaft, *religious experiences* von Dritten ohne besondere Umstände als Wahnvorstellung abzutun, denn niemand kann diese Erfahrung bestätigen oder widerlegen, wenn sie sich nicht auf die (überprüfbare) Welt bezieht.

(c) Auch die das jeweilige individuelle Erleben bedingenden realen sozio-kulturellen Parameter können mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht erfasst werden.[534]

Da es in der Religion für James nicht vorrangig um Wahrheit, sondern um die Frage des Ergreifens einer *living option* geht, kann und muss er die Kritik wohl so stehen lassen, wenn es um die persönliche Religion geht. Bei der Schaffung von Grundlagen eines gemeinschaftlichen Glaubens, *overbelief*, entscheidet ohnehin nicht der Einzelne, so dass sich in diesem Fall die Kritik zumindest stark relativiert. Letztendlich hat für James der Kritiker nur die Möglichkeit, diese

---

[530] Leuba, James H., *Professor William James´s Interpretation of Religious Experience,* in: International Journal of Ethics 1904, 333.

[531] *World*, 1162.

[532] Ausführlich mit Nachweisen zu diesem Thema Krämer, Felicitas, *Himmel und Hölle im Hirn?* 96 ff.

[533] So die Interpretation bei Thörner, Katja, *Religion im Denken von William James,* 119.

[534] Krämer, Felicitas, *Himmel und Hölle im Hirn?* 99 ff.

religiöse Option nicht anzunehmen. Dies führt zum zentralen Punkt von James´ Religionsverständnis, nämlich:

(5) „It makes a tremendous emotional and practical difference to one whether one accept the universe in the drab discolored way of stoic resignation to necessity, or with the passionate happiness of Christian saints."[535]

Religiöse Erlebnisse zwingen den Menschen zur Wahl. Der religiöse Glaube ist eine Option, die der Gläubige wählen kann.[536] Und nur er selber entscheidet, ob die Option *living* ist oder *dead*. Es bleibt immer eine individuelle Entscheidung des Gläubigen.[537] Die für Dritte nicht bewertbare Entscheidung des Einzelnen rechtfertigt James wie folgt:
(i) Wir begegnen beständig der Tatsache, dass sich Menschen von *religious experiences* bestimmen lassen. Also müssen wir zugestehen, dass es im menschlichen Bewusstsein einen Realitätssinn, ein Gefühl einer subjektiven Gegenwart oder einer Wahrnehmung von etwas gibt, von dem wir nicht mehr wissen, als dass es „da" ist und das tiefer reicht und von allgemeinerer Art ist als jedes unserer einzelnen Sinnesorgane.[538]
(ii) Ein Zustand der Entscheidungslosigkeit gegenüber Religion ist nicht möglich; Religion ist Gefühl und kennt, anders als die Epistemologie, keinen Agnostizismus.[539] Somit haben wir nur zwei Möglichkeiten: Wie wählen die Option Religion als *living option* oder wir entscheiden uns dafür, sie als *dead option* anzusehen.
(iii) James entscheidet sich für Religion als *living option*. Der zu seiner Zeit verbreitete wissenschaftliche Materialismus - sprich: Atheismus - ist für James eine *dead option*. Warum wählt James die religiöse Option? Aus Gründen der psychischen Stabilität. Religion (*faith*) gibt, wie auch wissenschaftliche Erkenntnis (*belief*) „a strong feeling of ease, peace, rest."[540] Gerade auch in Bezug auf unsere Endlichkeit bedürfen wir der Religion. „Act for the best, hope for the best, and take what comes. If death ends all, we cannot meet death better."[541]

Die Frage der religiösen Option vermischt sich bei James stark mit der Bekehrung des Einzelnen durch ein *religious experience*. Nicht ohne Grund beschreibt er zu

---

[535] VRE, 44 f.
[536] *Will*, 464.
[537] *Will*, 45 f.
[538] So, Thörner, Katja, *Religion im Denken von William James*, 41 f.
[539] *Will*, 475.
[540] *Sentiment*, 504. Vgl. zur Option, Thörner, Katja, ebd., 108.
[541] *Will*, 479.

Beginn der *Varieties* die Bekehrung des Paulus und widmet dann in den *Varieties* zwei volle Kapitel (IX und X) - angefüllt mit vielen Beispielen - der Bekehrung des Gläubigen durch ein religiöses Erlebnis. Verborgen hinter dem Bericht eines Franzosen beschreibt James hier sogar an dieser Stelle der *Varieties* seine eigenen Erfahrungen.[542] Dies unterstreicht seine Aussage, dass die *twice-born*, die meist über solche *religious experiences* zum Glauben finden, eine Tiefe des Glaubens erreichen, die sich den *once-born*, die aus Erziehung und wegen ihrer kulturellen Beeinflussung glauben, nicht bietet.[543] Die christliche Religion, darin ähnelt James Schleiermacher, ist nicht die einzige lebendige Option, aber für ihn die beste Wahl. Der Glaube an die einzelnen Dogmen einer Religion, beim Christentum der Offenbarungsglaube, ist Teil dieser besten Wahl, ist aber, da nicht vom religiösen Erlebnis gedeckt, ein sog. *overbelief*.
(6) Wie beantwortet James die Wahrheitsfrage von Religion? Diese Frage muss von jeder geschichtlichen Religion beantwortet werden - und wird dies über Offenbarungen.[544] Dieser Weg bleibt dem Psychologen und Philosophen James versperrt.[545] Deshalb weiß James aber: Viele der Zuhörer seiner Vorlesungen (*Lectures*) der *Varieties* würden eine solche Rechtfertigung erwarten. Und deshalb führt er aus: „Ich glaube, dass das Gefühl eine tiefere Quelle der Religion ist als philosophische oder theologische Formeln."[546] James kann die Wahrheitsfrage mit seiner Religionsphilosophie nicht wissenschaftlich beantworten. Auch der von ihm eingeräumte *overbelief* wird nicht in Bezug auf objektive Wahrheit gebraucht und kann es nicht. James sieht Religion ausschließlich unter dem Aspekt der (psychischen) Nützlichkeit. Dies wurde scharf kritisiert,[547] insbesondere von Russell:

> „I have always found that the hypothesis of Santa Claus "works satisfactorily" in the widest sense of the word. Therefore, Santa Claus is true although Santa Claus does not exist."[548]

Dem würde James entgegnen: Über die Wahrheit wird genau so entschieden wie über eine lebendige religiöse Option. In beiden Fällen hat der Glaube, hier *belief*,

---

[542] Hierzu Heil, Joachim, *We live forward*, 19.
[543] Hierzu O´Connell, Robert J., *Faith and Facts*, 283 f.
[544] So Raters, Marie-Luise, *Wer glaubt wird selig - und das sofort. Kritische Überlegungen zur pragmatischen Religionsphilosophie William James*, in: *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen*, hg.v. Thies, Christian, Wiesbaden 2009, 56.
[545] Hierzu Belzen, Jacob A., von, *Errungenschaften, Desiderata, Perspektiven,* 136.
[546] VRE, 387.
[547] Nachweise dieser Kritik bei Campbell, James, *The Early Reception*, 82 ff.
[548] Zitiert bei Bird, Graham, *William James*, 43.

da *faith*, Vortritt, in beiden Fällen entscheidet letztendlich das Gefühl.[549] Dies hebt den Zeichencharakter des Geglaubten hervor und entspricht den hier vertretenen Ansichten zur Wunderfrage (vgl. oben II.1.3. der Arbeit).
(7) Kommunizierte Religion ist nach James immer *overbelief*, der die private Religion überlagert und öffentliche Religion voraussetzt, die der Gläubige aufnehmen kann, nicht muss. „Um Religion aus ungesunder Privatheit zu retten und ihr einen öffentlichen Status und das universelle Recht auf Verbreitung zu geben,“ [550] ist ein *overbelief* vernünftig. Jede Religion verlangt ein Minimum an Kommunikation, die zu konkreten Religionsformen, den *overbeliefs,* führen. Einem *overbelief* liegt also immer ein kommuniziertes persönliches Erlebnis, in der Regel in Form der Offenbarung zugrunde, dem sich andere Gläubige anschließen.[551] Der Glaube an Offenbarung ist aber niemals für alle möglich, was Gläubige von Ungläubigen trennt mit allen Folgen, die auch Hume erfahren musste. Durch den Glauben an die Offenbarung, mithin durch den *overbelief*, ist nur für die Gläubigen die Wahrheitsfrage beantwortet. James Lösung für dieses Problem ist im wahrsten Sinne pragmatisch, denn „jene, die nicht glauben, müssen draußen bleiben.”[552] Hume hätte dies nicht besser formulieren können. Der Glaube an die Offenbarung ist nach ihm ein Wunder in der Person des Gläubigen.[553] Es ist nicht jedem gegeben, aber für die, denen es gegeben ist, ist es Wahrheit. Nicht Wahrheit, sondern Glaube (*faith*) entscheidet. Mit James: „By their fruits we shall know them, not by their roots. “[554]

V.4.2. Theismus als natürliche Glaubensform

James widmet dem Theismus einen eigenständigen Essay, *Reflex Action and Theism*.[555] Dort unterstreicht er seine eigene theistische Position gegründet auf seinen Erfahrungen als Psychologe.[556] In diesem *Essay* weist James die genuine teleologische Grundstruktur des menschlichen Geistes auf und setzt sie mit der theistischen Annahme eines höheren personalen Wesens in Beziehung. Dabei

[549] Vgl. Diaz-Bone, Rainer, u.a., *William James,* 112. Seibert, Christoph, *Religion im Denken von William James,* 154 ff.
[550] VRE, 388.
[551] Thörner, Katja, *Religion im Denken von William James,* 172 ff.
[552] VRE, 459f.
[553] EHU X.41.
[554] VRE, 26.
[555] *Theism*, 540 ff.
[556] Hierzu Thörner, Katja, *Religion im Denken von William James,* 16.

geht es ihm darum, dass die Resultate der wissenschaftlich-empirischen Forschung des menschlichen Geistes durchaus mit einem theistischen Weltbild konformgehen können, ja nach seiner Meinung sogar auf diese Form der Wirklichkeit verweisen. Auch in *The Will to believe* kommt dem Nachweis des teleologischen Charakters erneut eine zentrale Rolle zu.[557] Um für die Vernünftigkeit des Theismus argumentieren zu können, genügt es James zufolge, von zwei Attributen Gottes auszugehen, die Gott essentiell zugesprochen werden müssen. Zum einen muss Gott als tiefste Kraft im Universum verstanden werden. Die Begründung hierfür kann er mit Humes *irregular argument* liefern, ohne es zu nennen. Und diese Kraft muss zweitens als eine geistige Persönlichkeit aufgefasst werden. Nach James ist der Theismus der dem Menschen gemäße, „gesündere" Typus Religion. Er ist aber nur eine religiöse Option. Mit Humes Worten: Die Geneigtheit des Menschen, anthropomorph zu denken entspricht der grundsätzlichen Struktur unserer Psyche - und ist für diese deshalb auch gesünder. „Our volitional nature must then, until the end of time, exert a constant pressure upon the other departments of the mind to induce them to function to theistic conclusions."[558] Hieraus folgt: Gott ist für unsere Psyche eine normale Vorstellung. Jede Vorstellung, die Gott nicht erreicht, bezeichnet James als irrational. Jede Vorstellung, die versucht über Gott hinauszudenken, ist unmöglich. Beide sind unzureichend für die in der menschlichen Natur liegenden Stimuli.[559] Wie der menschliche Geist Gott erreicht, ist für James gleichgültig. Es genügt, dass der Mensch um Gott weiß und ihn braucht. Damit positioniert sich James mit seinem psychologisch erklärten Theismus in der Mitte zwischen Agnostizismus und dem Gnostizismus, Glaubensformen die für ihn beide praktisch unmöglich sind.[560]

V.5. Ergebnis der Kapitel IV und V:

Humes subjektivistische Religionsphilosophie wirkt in vielerlei Hinsicht fort, nicht nur in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, sondern auch in der protestantischen Theologie und der Psychologie. Welche Erkenntnisse der drei vorgestellten Protagonisten lassen sich wie in seiner Philosophie wiederfinden? Alle drei wurden von Hume beeinflusst (vgl. die Ausführungen unter V.1.) und

[557] Ebd., 45.
[558] *Theism*, 552.
[559] Ebd., 556 f.
[560] Ebd., 563.

können (1) mit vielen Einzelheiten ihrer Erkenntnisse die Ausfüllung von Humes *true religion* unterstützen. (2) Humes *true religion* kann mit dieser Unterstützung noch detaillierter und konkreter reformuliert werden.

(1)

(a) Methodisch möchte ich mit Feuerbach beginnen, da dieser, anders als der offenbarungs-gläubige Theologe Schleiermacher, wie Hume Theologie in reine Anthropologie umdeutet. Die Frage, ob Feuerbach, wie gemeinhin angenommen, Atheist ist, spielt hier keine Rolle. Sollte Feuerbach Atheist sein, dann vermeinte er, mit seiner Projektionstheorie die Existenz Gottes widerlegt zu haben. Dies wäre ein Psychologismus, der nach Hume nicht zu halten wäre, da er seiner *Fork* widerspräche.
(i) Feuerbach folgte Hume vollständig darin, dass er den einzig möglichen Zugang zu Gott aus der Rationalität und dem Offenbarungsglauben in die Psyche des Menschen verlegte. Er beschreitet mit seiner Methode der analytischen Chemie[561] denselben Weg wie Hume mit seiner *experimental method*.[562]
(ii) Er erkennt wie Hume in den menschlichen Religionen Anthropomorphismen, mit denen diese Ängste und Wünsche in ihr Gottesbild spiegeln, um von den Göttern oder von Gott Hilfe für ihr angeborenes Glückseligkeitsstreben zu erlangen. Wie für Hume ist für Feuerbach praktizierte Religion ohne Bezug zur Transzendenz. Für wenige, die *learned*, gibt es nach Hume die Möglichkeit, Anthropomorphismen in der Religion zu überwinden. Feuerbach vermeinte, weitergehender, das anthropomorphe Gottesbild mit seiner Lehre vollständig ablösen zu können.
(iii) Religion ist für Feuerbach Nächstenliebe. Er übernimmt die Lehren Jesu und wandelt diejenigen, die das Verhältnis des Menschen zu Gott betreffen, in solche um, die der Mensch seiner eigenen Gattung, also der Menschheit, gegenüber einnehmen soll. Diese Religion der Menschenliebe entspricht zwar nicht Humes *true religion*, da sie Moral mit Religion vermischt. Aber de facto könnte Hume alle Lehren der christlichen Nächstenliebe akzeptieren.

(b) Nach James ist der Theismus[563] die dem Menschen gemäße Form des religiösen Glaubens. Diese Auffassung vertritt auch Hume, der den Theismus als *living option* annimmt.
(i) James´ *overbelief*, den christlichen Glauben, könnte Hume akzeptieren, würde

[561] S.o. FN 167, Kapitel V dieser Arbeit.
[562] S.o. Kapitel III.2.2. dieser Arbeit.
[563] Mono- oder Polytheismus.

ihn aber selbst nicht annehmen.
(ii) Ähnlich James betonte auch Hume die positive Bedeutung von *true religion* für die menschliche Psyche (*stability theory*).
(iii) Die Wahrheitsfrage im logischen Sinne lassen beide offen, bejahen aber, dass die psychologische Gewissheit der Existenz Gottes an die Stelle der Wahrheit tritt (*feeling of design*).
(iv) James entwickelte Kriterien, die eine unterschiedliche Herangehensweise von Menschen an Religion erklären.[564] In der Wunderfrage hätten diese Erkenntnisse Hume helfen können, die seiner Meinung inhärente Diskrepanz von objektiver Möglichkeit von Wundern und subjektiver apriorischer Unglaubwürdigkeit entsprechender Zeugenaussagen im hier vertretenen, von Hobbes übernommenen Sinne zu vermeiden.

(c) Schleiermacher kommt mit seinem Begriff der Frömmigkeit Humes *true religion* sehr nah. Diese gründet bei Schleiermacher im unmittelbaren Selbstbewusstsein des Menschen, nicht in separaten *religious experiences*. Aus der für alle Menschen stattfindenden Einwirkung des Universums schöpfen die Gläubigen ihr religiöses Gefühl, das der „schlechthinnigen Abhängigkeit". Dies entspricht Humes *feeling of design*, das unabhängig ist von konkreten religiösen Erlebnissen und Dogmen.
(i) Wie bei Hume ist für Schleiermacher Religion weder Wissen noch Tun, sondern Gefühl.
(ii) Schleiermachers Begriff der „schlechthinnigen Abhängigkeit" beschreibt exakt das, allerdings religiös prägnanter, was Hume eher umständlich in Kapitel XII der *Dialogues* versuchte auszudrücken. „A purpose, an intention, a design strikes everywhere the most careless, the most stupid thinker."[565] Hume selber nutzte den Begriff der Abhängigkeit an einer Stelle eher beiläufig als er von menschlicher Unwissenheit hinsichtlich der Gründe spricht, die „being at the same time so anxious concerning their future fortune should immediately acknowledge a dependance on invisible powers, possessed of sentiment and intelligence."[566] Dass nicht alle Menschen dieses Gefühl entwickeln, ist begründet im emotionalen, nicht im reflektierenden Teil dieses Gefühls. Dieser kann bei manchen Menschen fehlen. In der Emotionsforschung nennt man dies „value-

[564] *Healthy Minded* und *Sick Souls*.
[565] DNR XII.2.
[566] NHR III.2.

blindedness.“[567] Diese Erkenntnisse der modernen Psychologie erhärten die Annahme, dass Gott kein *natural belief* ist.
(iii) Religion ist Frömmigkeit. Nichts Anderes ist nach Schleiermacher konstitutiv für Religion. Wie hätte Hume dem nicht zustimmen können? „To know God, says Seneca, is to worship him. All other worship is indeed absurd, superstitious, and even impious.”[568] Schleiermachers Ausführungen zur Frömmigkeit können, wenn der christliche Anteil außer Betracht bleibt, für Humes Gläubigkeit und *true religion* übernommen werden.
(iv) Es verbleibt die von Schleiermacher betonte Geselligkeit von Religion. Für Hume ist dieses menschliche Bedürfnis zentrales Thema von Religion (vgl. IV.2.3.). Geselligkeit betrifft das Feld, dem die *Science of Man* sich verpflichtet fühlt: „Human nature.“ Für ein soziales Wesen wie den Menschen sind Aussagen über seine Natur nicht möglich ohne Bezug zur menschlichen Gemeinschaft.

(2)

Unter Einbeziehung der hier unter (1) dargestellten Punkte aus den Lehren der drei Referenzautoren kann Humes unter IV.2.2. dieser Arbeit dargestellte *true religion* wie folgt reformuliert bzw. ergänzt werden:

- Religion im Sinne von *true religion* ist Gegenstand unseres Gefühls, nicht unseres Intellekts. Da es ein reflektierendes Gefühl ist, hat es gleichwohl rationale Elemente. James´ Formulierungen können die von Hume zugegebenen Schwierigkeiten bei der Beschreibung und der Definition von *belief* und damit auch von *faith* unterstützen. *Faith* ist „kollektiver Name für viele Gefühle und enthält nichts von einer psychologisch besonderen Natur.”[569] Es gibt kein religiöses Gefühl per se. *Faith* hat „a very minimum of intellectual content.” Dieser „gets invincible stamped in upon belief.”[570] Da er auf dem *natural belief* „Ordnung des Kosmos” beruht, der zwar nicht rational, aber für unserer Rationalität erforderlich ist, ist er ein „Sentiment of Rationality.”[571]

---

[567] Mulligan, Kevin, *Emotions and Values*, in: *Philosophy of Emotion*, hg.v. Goldie, Peter, Oxford 2010, 486: „The inability to feel values of a certain type is the most basic type of value-blindedness. “
[568] DNR XII.32.
[569] VRE, 33.
[570] VRE, 452 f.
[571] *Sentiment*, 504 ff und 950 ff. Vgl. ausführlich zum Thema Campbell, James, *Belief in a pluralistic World*, 79 ff.

- *Belief* und *faith* dienen als Gefühle unserer psychischen Stabilität, ersteres im Alltag, zweiteres in der Religion. Für Hume gibt es in der Natur des Menschen einen Hang, an personale Götter oder einen personalen Gott zu glauben. Der so auftretende Theismus unterstützt diese stabilisierende Funktion von *faith*. Dies sieht auch James.[572] Unvermeidlich tritt in den *popular religions* daher die Opfergabe, das Bekenntnis und das Gebet in das Zentrum der Religion.[573] Hume hält dies für *superstition*, sieht aber, dass dieser menschliche Zwang unvermeidlich ist und von *true religion* nicht abgeschafft werden kann, aber kontrolliert werden muss. Denn:
- *True religion* ist nur für Wenige, die *few*, erkennbar, da sie voraussetzt, alle (drei) Stadien von *true philosophy* durchlaufen zu haben, was nur Menschen gelingt, die sich philosophisch mit der Frage einer möglichen Erkenntnis Gottes und seines vermeintlichen Willens beschäftigt haben. Ergebnis dieses Prozesses ist die Erkenntnis, dass Gottes Existenz nur geglaubt, mithin nicht gewusst werden kann, und seine Eigenschaften für uns unerkennbar bleiben. Dieser Glaube (*faith*) umfasst die vom *irregular argument* umfasste Erkenntnis, dass es dieser Gott ist, der unser Universum erschaffen hat und der unendlich ist. Dieser Glaube entspricht dem in unserem Selbstbewusstsein verankerten Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ im Sinne Schleiermachers und ist nicht universell, kein *natural belief*, sondern muss als *living option* im Sinne James von uns angenommen werden.
- Die weitaus überwiegende Mehrheit der Menschen verbleibt, wenn sie den Gottesglauben als *living option* annimmt, was nicht alle tun werden, jedoch im Stadium von *popular religion*. Sie kann sich von ihren anthropomorphen Vorstellungen von Gott und dessen Eigenschaften nicht trennen. Diese Vorstellungen überschreiten unsere Erkenntnis-möglichkeiten, da sie unzulässigerweise den Horizont unserer möglichen Erfahrungen überschreiten, und führen zu *false religion*. Gleiches gilt für die Projektion unserer Wünsche, sei es in Form der Bitte (Gebet), sei es in den Charakter Gottes (Allgüte, Allbarmherzigkeit, Gott als Richter im Jenseits usw.). Im Sinne Feuerbachs ist die Projektion dieser Wünsche auf eine transzendente Ebene der entscheidende subjektive Irrtum der

[572] *Sentiment*, 504. In: *Theism*, 552 führt er aus: „Our volitional nature must then, until the end of time, exert a constant pressureupon the other departments of the mindto induce them to function to theistic conclusions. “
[573] VRE, 414.

Religionen. Diesseitige Wünsche bedürfen diesseitiger Wunschadressaten, diesseitige Probleme müssen hier auf Erden gelöst werden. Gott gebührt bloße Verehrung. „To know God is to worship him. All other worship is [..] impious. “[574] Alles andere ist *false religion*.

- Aufgabe der *few*, die *true religion* erkannt haben, ist es, diese Form von Religion zu bewahren und - noch wichtiger - sie der Masse der Menschen zu lehren. Diese kann auf Religion ebenso wenig verzichten wie auf praktizierte, religiöse Rituale und die Möglichkeit, ihre diesseitigen Wünsche und Ängste ins Jenseits zu kommunizieren. Entgegen der Auffassung von Feuerbach gibt es keine Möglichkeit, diesen Hang der Menschen zu heilen, aber *true religion* im Sinne Humes weiß um dieses Bedürfnis. Daher bedarf es, meist in der Gestalt von Priestern, der Anleitung der Gläubigen. Zu Recht bemerkte Schleiermacher hierzu, dass es mit der Religion sich ebenso verhält wie mit allem anderen. Man bedarf der Anleitung durch einen Lehrer. *True religion* weiß aber auch darum, dass dies zu einer Machtfülle bei den Priestern führen kann, die der Staat kontrollieren muss. Die Eindämmung der Macht der Priester und deren Überwachung durch den Staat ist daher ebenfalls Bestandteil von *true religion*. *Popular religion* aber wird so zum Bestandteil von *true religion* in Form eines *overbelief* im Sinne von James. Und *true religion* ist immer tolerant, da sie nur dazu dient „to regulate the heart of men and to humanize their conduct “.[575]
- *True religion*, die der Masse der Menschen als *popular religion* nahezubringen ist, ist eine Religion der Frömmigkeit, die verschiedene Formen annehmen kann, je nach entsprechender Hintergrundkultur des angenommenen Glaubensbekenntnisses, des *overbelief*. Wichtig ist, dass Moral und Metaphysik niemals Inhalt von *true religion* sein können. Dies sind in der Formulierung Schleiermachers auch für Hume andere Provinzen des menschlichen Gemütes. Insoweit ist Feuerbachs Ansatz, die Lehre Jesu vom Kopf auf die Füße zu stellen, also statt auf Gott auf die Menschheit zu beziehen, für Hume in größeren Teilen eine Vermischung von Religion und Moral. Weil die Masse der Gläubigen dies aber nicht versteht, könnte aus Humes Sicht *popular religion* sinnvollerweise Elemente der christlichen Lehre übernehmen.

[574] DNR XII.32.
[575] DNR XII.12.

- Der Glaube an Wunder ist für Hume kein Bestandteil von *true religion*. Dieser kann als Bestandteil des persönlichen Glaubens auch nicht Bestandteil der von den Priestern gelehrten Religion werden.
- *True religion* enthält sich einer Aussage zu einem Leben nach dem Tode. Hume wäre aber mit James´ pragmatischer Regel einverstanden: „Act for the best, hope for the best, and take what comes. If death ends all, we cannot meet death better."[576]

[576] *Will*, 479.

Kapitel VI. Fazit

Was hat die Betrachtung von Humes Religionsphilosophie ergeben? Hier bietet es sich an, auf die Ausgangsthesen in der Einleitung zurückzukommen und als erstes zu prüfen, ob diese durch die Ausführungen der Arbeit bestätigt werden konnten.

Hume hat meines Erachtens nachgewiesen, dass die Suche nach Erkenntnissen „beyond experience" epistemologisch nicht sinnvoll ist. Sie müssen als Metaphysik betrachtet werden. Für innerweltliche Vorgänge verlangt das *Copy Principle* Anknüpfungspunkte in der Welt, nämlich *impressions*. Ideen, die Tatsachen betreffen, sind ohne *impressions* leer.[1] Die Idee von Gott ist dann, wenn sie mehr als eine Existenzbehauptung ist, aus diesem Grunde leer. Damit ist **These (1a)** bestätigt: „Religion ist in keiner Weise rational versteh- oder begründbar."

In den *Dialogues concerning Natural Religion* verwendet Hume elf Kapitel, um dies ausführlich und mit möglichst allen relevanten, historischen Argumenten zum Thema zu begründen.[2]

These (1b) lautete: „Wunder und Offenbarungen können für Hume nicht als Grundlage für eine Religion dienen." In Kapitel X seiner *Enquiry concerning Human Understanding* hat Hume diese These zu begründen versucht. Der regelmäßige Verlauf der Naturgesetze, den Wunder nach Hume stets verletzen, grenzt an einen Beweis, der nicht durch Zeugenaussagen überwunden werden kann (*Of Miracles*). Dies versuchte Hume mit seinem „ever lasting" Check nachzuweisen. Es ist ihm allerdings nach hier vertretener Ansicht nicht gelungen, da er Tatsachenfragen annimmt, wo es um Glaubensfragen geht. Was die christliche Religion betrifft ist Hume zu Recht der Auffassung, dass diese ohne Offenbarung nicht geglaubt werden kann: „We must conclude, that the Christian Religion not only was at first attended with miracles, but even at this day cannot be believed by any reasonable person without one. "[3]

Für seine Zeitgenossen war dies Atheismus. Wie in Kapitel II.1.2.6. dieser Arbeit ausgeführt, war Hume aber kein Atheist. Er war vielmehr *philosopher of faith*. Es ist allerdings einzuräumen, dass den Zeitgenossen diese Erkenntnis nicht oder kaum möglich war, so dass **These (1c)** zu besprechen ist. Sie lautet: „Humes

---

[1] Vielfach werden Ideen nur mittelbar aus Eindrücken und daraus folgenden Gefühlen gespeist, wie z.B. bei der Idee der Gerechtigkeit. Von ihr gehaltvoll zu reden vermag der Mensch nur, wenn er dieser Idee sinnhaft erfahrene Sachverhalte zugrunde legen kann.

[2] Grundsätzliches legte er bereits im *Treatise* und der *Enquiry concerning Human Understanding* fest.

[3] EHU X.41.

Zeitgenossen haben seine Skepsis, die erste Stufe seiner Philosophie, nicht verstanden und haben seinen Naturalismus, die zweite Stufe, nicht erreicht. Nur so sind ihre Reaktionen Hume gegenüber verständlich. Dieses Missverstehen Humes wirkt in der Betrachtung seiner Religionsphilosophie zu Unrecht noch heute fort.“ In Kapitel II.2. wurden ausführlich die zeitgenössischen Reaktionen auf Humes Philosophie beschrieben. Humes *mitigated scepticism* wurde von seinen Zeitgenossen nicht verstanden. Sein Weg, außerhalb von Dogmatismus und bloßem *common sense*, war ein Weg des reinen Glaubens, *faith*, außerhalb von *natural theology* und geschichtlicher Offenbarung. Er war nicht christlich, aber auch nicht atheistisch. In Verkennung des nur auf *faith* beruhenden Religionsverständnisses Humes galt dieser über ein Jahrhundert als *sceptic* und Vertreter eines *downright atheism.* Dieser fast vollständige Konsens über Hume führte dazu, dass er nicht wörtlich genommen, sondern auf der Grundlage der tradierten, auf einem Missverständnis beruhenden skeptischen Überzeugungen beurteilt wurde. Pointiert ausgedrückt: Er wurde nicht mehr gelesen, sondern (falsch) interpretiert. Mit zwei Aufsätzen von Norman Kemp Smith im Jahre 1905 änderte sich dies. Humes Philosophie wurde nunmehr als naturalistisch betrachtet. Der Atheismusverdacht jedoch blieb überwiegend, zu Unrecht, wie in der Arbeit nachzuweisen versucht wurde.

Der hier rekonstruierte gläubige Hume bejahte einen minimalistischen theistischen Glauben. Die Ausgangsthesen hierzu haben sich alle als gerechtfertigt bestätigt. Sie lauten:

These (2a): „Hume bejaht die Möglichkeit von *true religion*. Diese liegt begründet in einem *feeling of design*, einem Gefühl der Existenz des Göttlichen. Als Objekt von *faith* ist Gott aber kein *natural belief*.“

Humes *feeling of design* beruht nach hier vertretener Auffassung auf einem rational nicht bezweifelbaren, in der Natur des Menschen liegenden *natural belief*. Dieser ist unser Glaube an die Ordnung im Universum. Gott selbst ist kein *natural belief*, da der Glaube an ihn weder universal noch für unser Leben notwendig ist.

These (2b): „Hume betrachtet Religion als psychologisch erklärbares Phänomen. Gleichzeitig gesteht er dem Objekt menschlicher Religion, Gott, einen möglichen ontologischen, d.h. realen Status zu.“ Hume versteht unter Gefühl in seiner Religionsbetrachtung immer ein indirektes, kognitives. Religion ist nicht bloßes Gefühl, sondern ein Ausgangsgefühl mit reflektierenden Elementen. *Faith* entstammt der „*belief*-Familie“, die immer auch Ratio beinhaltet. *Belief* und *natural belief* beziehen sich auf nachprüfbare innerweltliche *impressions*. Der rationale Anteil ist hier stärker als bei *faith*, das *beyond experience* liegt.

Außerhalb der Existenzfrage Gottes verirrt sich die Ratio in leerer Metaphysik. Gottes Existenz ist für Hume aber unbezweifelbar. Denn: **These (2c)**: „Hume ist gläubiger Theist." Hierzu bekennt er sich unmissverständlich an vielen Stellen seines Werkes. Sein Theismus ist insofern minimalistisch, als sein Glaube die moralischen Eigenschaften Gottes ausdrücklich nicht einschließt. Dies gilt auch für alle menschenähnlichen, auf Gott projizierten Eigenschaften.[4] Der Theismus unterstützt den Glückseligkeitstrieb des Menschen. „The most genuine method of serving the divinity is by promoting the happiness of his creatures. "[5] Aber auch Feuerbach spricht im Sinne Humes, wenn er ausführt: „Die Sehnsucht ist Notwendigkeit des Gemüts, und das Gemüt sehnt sich nach einem persönlichen Gott."[6] Hume würde beiden zustimmen, dass Religion dem Leben der Menschen im Diesseits nützt. „The proper office of religion is to regulate the heart of men, humanize their conduct, infuse the spirit of temperance, order, and obedience."[7] Diese Auffassung hat eine große Schnittmenge zu Feuerbach und bestätigt darüber hinaus **Thesen (3a)**: „*True religion* bekämpft Aberglauben und religiösen Eifer und setzt sich für eine tolerante, staatlich kontrollierte Kirche ein, die das in der Natur des Menschen liegende Bedürfnis befriedigt, Glückseligkeit zu erhoffen" und **(3b)**: „Kirchliche Observanzen und Rituale dienen der Stabilität der menschlichen Psyche, sind aber in keiner Weise notwendig und daher auch nicht verpflichtend."

Die **Thesen (4a) und (4b)** betreffen das Näheverhältnis Humes zu den Lehren der drei Referenzautoren in Kapitel V. Sie lauten:

(4a): „Hume ist Vorläufer sowohl der modernen Religionspsychologie (James) als auch moderner, gefühlsbasierter Religionsauslegung (Schleiermacher). Der atheistische Feuerbach steht zwar auch in der Tradition von Humes Religionsphilosophie, aber er verlässt den Boden, den Hume bereitet hatte."

(4b) „Die Auffassung von William James entspricht derjenigen von Hume am besten; insoweit ist James ein Hume 2.0".

Jeder der drei Referenzautoren steht mittelbar oder unmittelbar in der Tradition Humes. Es war Hume, der die Gottesfrage vom Standpunkt des Menschen aus betrachtete. Auf dieser Grundlage bauten alle drei Referenzautoren ihre Lehren auf.

James kommt aus der Psychologie zurück zur umfassenderen philosophischen

---

[4] Hierzu zählen Eigenschaften wie Liebe, Güte, Allmacht, Allwissenheit u.a.

[5] NHR XIV.6.

[6] Feuerbach, GW V, 247 ff.

[7] DNR XII.12.

Betrachtung von Religion und erweitert Humes Empirismus zu einem *radical empiricism*. Schleiermacher begründet innerhalb der protestantischen Theologie einen subjektivistischen Zugang zu Religion, den er mittelbar von Hume übernahm. Feuerbachs Projektionstheorie schließlich illustriert Humes Erkenntnis zu Anthropomorphismen, die zu *false religion* führen. Feuerbach zeigt treffend, dass Humes psychologisches Herangehen an Religion sowohl dem Glauben (*faith*) als auch dem Atheismus Platz lässt - ganz im Sinne von Humes *faith* und James Optionslösung. Die letzte These, nämlich **(4c)** „*true religion* kann mit Elementen aus den Lehren aller drei Protagonisten im Sinne Humes konkretisiert werden“ führt zu den in V.5. unter (2) ausführlich dargestellten Reformulierungen und Ergänzungen von Humes *true religion*. Abschließend verbleibt aus meiner Sicht folgendes Resümee:

Mit den *Dialogues* und der *Natural History* ist Hume Begründer des subjektivistischen Ansatzes in der Religion, ihrer Psychologisierung und der Verweltlichung ihrer Inhalte in der Gewissheit der Existenz Gottes. Er ist Kritiker des Offenbarungsglaubens und der mit ihm oft einhergehenden Auswüchse von Religion, wie sie in der Welt an der Tagesordnung sind *in all times and all places*. Alle durch die Exegese der Quellen und die Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur gestützten Thesen zusammen erklären auch den Titel der vorliegenden Arbeit:

Skeptisch, naturalistisch, aber gläubig - David Humes Psychologisierung der Religion.

Literaturverzeichnis:

I. Primärtexte

I.1. David Hume:

Hume, David: *The History of England (6 vols.). From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688. Based on the Edition of 1778, with the Author´s Last Corrections and Improvements*, London, 1778. https://oll.libertyfund.org/titles/hume-the-history-of-england-6-vls

- *A Treatise of Human Nature*, hg.v. Mossner, Ernest C., London 1985.
- *An Enquiry concerning Human Understanding*, hg.v. Millican, Peter, New York ^{2}2008.
- *Essays, Moral, Political and Literary*, hg.v. Miller, Eugene F., Carmel, Indiana 1987.
- *Dialogues and Natural History of Religion*, hg.v. Gaskin, J.C.A., New York ^{3}2008.
- *An Abstract*, Edinburgh 1740, http://www.davidhume.org/texts/abs.html
- *Letter from a* Gentleman, Edinburgh 1745, http://www.davidhume.org/texts/lg.html
- *Early Memoranda*, Edinburgh 1729-1740, https://www.jstor.org/stable/2707220
- *The Letters of David Hume.* 2 Bände, hg.v. Greig, J.Y.T., Oxford/New York 2011.
- *New Letters of David Hume*, hg.v. Klibansky, Raymond und Mossner, Ernest C., Oxford 2011.

I.2. Andere:

Adams, William, *An Essay in Answer to Mr. Hume´s Essay on Miracles*, London 1752, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 38-90.

Agutter, William, *On the Difference between the Deaths of the Righteous and the Wicked*, Oxford 1786, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, X, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 167-174.

Anderson, George, *An Estimate of the Profit and Loss of Religion*, Edinburgh 1753, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 110-116.

Anonymous, *Admonitions from the Dead, in Epistles to the Living*, London 1754, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 10-24.

- *Democritus, To the Publishers of the Weekly Magazine*, Edinburgh 1771, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 212-216.
- *On the Death-Bed of Hume. The Christian Observer*, London 1831, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 324-326.
- *Letter on Hume´s Character (London Chronicle)*, London 1776, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 339-341.
- *Review of the Treatise of Human Nature*, Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen, Göttingen 1740, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings*, III, hg. Fieser, James, Bristol 2005, 41-43.
- *Common Sense or The Englishman´s Journal*, London 1740, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings*, Bd. III, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 86.

Baxter, Richard, *The Arrogancy of Reason against Divine Revelation*, London 1655.

Beattie, James, *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, Edinburgh 1776.

- *Grundlinien der Psychologie, natürlichen Theologie, Moralphilosophie und Logik*, hg.v. Moritz, Karl Philipp, Berlin 1790.

- *Evidences of the Christian Religion briefly and plainly stated*, Edinburgh ²1786.
- *The Castle of Scepticism*, Aberdeen 1767, in *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 174-195.
Benson, George, *The Reasonableness of the Christian Religion as delivered in the Scripture*, London 1743. Berkeley, George, *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen* Erkenntnis, hg.v. Kulenkampff, Arend, Hamburg 2004.
- *Drei Dialoge zwischen Hylas und* Philonous, hg.v. Breidert, Wolfgang, Hamburg 2005.
Biggar, Douglas, *An Estimate of the Manners and Principles of the Times*, London ²1757.
Bonar, John, *An Analysis of the Moral and Religious Sentiments contained in the Writings of Sopho and David Hume Esq. Addressed to the Consideration of the Reverend and Honourable Members of the General Assembly of the Church of Scotland*, Edinburgh 1755, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 35-48.
Boswell, James, *An Account of my last Interview with David Hume*, Edinburgh 1776, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 286-291.
Broadie, Alexander, *The Scottish Enlightenment. An Anthology*, Edinburgh 1997.
Brown, John, *An Estimate of the Manners and Principles of the Times*, London 1757.
Brown, Thomas, *Observations in the Nature and Tendency of the Doctrine of Mr. Hume, concerning the Relation of Cause and Effect*, Edinburgh 1806, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings*, IV, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 77-151.
Butler, Joseph, *The Analogy of Religion*, hg.v. Malcom, Howard, Philadelphia [17]1873.
Campbell, George, *A Dissertation on Miracles containing an Examination of the Principles advanced by David Hume, Esq*., London 1824, in: *Anthology*, hg.v. Broadie, Alexander, Edinburgh 1997, 319-330.
Carus, Friedrich August, *Geschichte der Philosophie*, hg.v. Jeschonnek, Rolf, New York 1990.
Cicero, *De natura deorum*, hg.v. Blank-Sangmeister, Ursula, Stuttgart 1995.
Clarke, Samuel, *A Demonstration of the Being and Attributes of God more particularly in Answer to Hobbes, Spinoza and their Followers*, London 1704.
- *The Scripture-Doctrine of Trinity in Three Parts*, London 1712.
Cogan, Thomas, *Ethical Questions; or Speculations on the principal Subjects of Controversy in Moral Philosophy*, London, 1817, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings*, IV, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 153-189.
Collins, Anthony, *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion in Two Parts*, London 1724.
Cudworth, Ralph, *The true intellectual System of the Universe*, London, hg.v. Harrison, John, London 1845.
Descartes, René, Meditationen, hg.v. Wohlers, Christian, Hamburg 2009.
Dodwell, Henry, *Christianity not founded on Argument and the true Principle of Gospel-Evidence assigned in a Letter to a young Gentleman at Oxford*, London 1741.
Dodwell, William, *Two Sermons on the Nature, Procedure and Effects of a Rational Faith*, Oxford 1745.
Douglas, John, *The Criterion or, Miracles examined*, London 1754, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 139-165.
Ellys, Anthony, *Remarks on an Essay concerning Miracles*, London 1752, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 91-109.
Ferguson, Adam, *Institutes of Moral Philosophy*, Edinburgh ²1773.
Feuerbach, Ludwig, *Gesammelte Werke* (GW), hg. v. Schuffenhauser, Werner, Berlin 1969-2004, hier:

- *Geschichte der neueren Philosophie.*
- *Das Wesen des Christentums.*
- *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.*
- *Das Wesen der Religion.*
- *Vorlesungen über das Wesen der Religion.*
- *Theogonie.*

Fieser, James, *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings*, Bände 3 und 4, Bristol [2]2005.
- *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, Bände 5 und 6, King s Linn, Norfolk, 2005.
- *Early Responses to Hume´s History of England,* Bände 7 und 8, Bristol [2]2005.
- *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, Bände 9 und 10, Bristol [2]2005.

Flexman, Roger, *Review of the History of Great Britain*, *The Monthly Review*, London 1754, in: *Early Responses to Hume´s History of England*, VII, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 1-21.

Haley, William, *An Essay on History; in three Epistles to Edward Gibbon*, London 1780, in: *Early Responses to Hume´s History of England*, VIII, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 114-118.

Hamann, Johann Georg, *Socratische Denkwürdigkeiten* und *Aesthetica in Nuce*, hg.v. Jörgensen, Sven-Aage, Stuttgart 2011.

Hepburn, Thomas, *A Specimen of the Scots Review*, London 1774, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 235-241.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, hg.v. MacPherson, C.R., London 1985.

Home, Henry, Lord Kames, *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, hg.v. Moran, Mary Catherine, Indianapolis 2005.

Home, John, *A Sketch of the Character of Mr. Hume*, London 1776, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 347-359.
- *Remarks on the Life and Character of the late David Hume, Esq*., London 1776, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 353-359.

Horne, George, *A Letter to Adam Smith. On the Life, Death and Philosophy of his Friend David Hume*, London 1799, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 388-399.

Hurd, Richard, *Remarks on Mr. David Hume´s Essay on the Natural History of Religion*, London 1757, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 301-348.

Hutcheson, Francis, *An Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, hg.v. Kivy, Peter, Den Haag 1973.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Werke*, hg.v. Hammacher, Klaus, Hamburg 2000.

James, William, *Writings 1878-1899*, hg.v. Myers, Gerald, New York [3]1992. Insbesondere:
- *Psychology, Briefer Course*, 1-444.
- *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, 445-704.
- *The Sentiment of Rationality*, 504-539.
- *Reflex Action and Theism,* 540-565 und 950-985.
- *The Psychology of Belief,* 1021-1056.

James, William, *Writings 1902-1910*, hg.v. Kuklick, Bruce, New York 1987. Insbesondere:
- *The Varieties of Religious Experience,* 1-477.
- *Pragmatism,* 479-624.
- *A pluralistic Universe*, 625-819.
- *A World of pure Experience,* 1159-1182.
- *Is Radical Empiricism Solipsistic?* 1203-1205.

Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga 1783.

Leland, John, *A View of the principal deistical Writers that have appeared in England in the last and present Century,* London 1755, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 170-251.

- *Remarks on a late Pamphlet, Entitled "Christianity not founded on Argument*", London 1744.

Locke, John, *Versuch über den menschlichen Verstand,* Buch I und II, hg.v. Verlag Meiner, Hamburg 2006.

- *Reasonableness of Christianity,* New Edition, London 1824.

Logan, John, *Elements of the Philosophy of History*, Edinburgh 1781.

MacLaine, Archibald, *An ecclesiastical History, antient and modern*, London, Edition 1826, in: *Early Responses to Hume´s History of England*, VII, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 311-325.

MacLaurin, Colin, *An Account of Sir Isaac Newton´s Philosophical Discoveries*, London 1775[3].

Macqueen, Daniel, *Letters on Mr. Hume´s History of Great Britain*, Edinburgh 1756.

Manning, Owen, *An Inquiry into the Grounds and Nature of the several Species of Ratiocination*, London 1753, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 166-169.

Middleton, Conyers, *Free Inquiry into the miraculous Powers which are supposed to have subsisted in the Christian Church*, London 1749.

More, Hannah, *Hints towards forming the Character of a young Princess*, London 1805, in: *Early Responses to Hume´s History of England*, VIII, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 210-213.

More, Henry, *An Antidote against Atheism or, An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether there be not a God*, London 1662.

Newton, Isaac, *Optik*, hg.v. Abendroth, W., Frankfurt a.M. 1996.

- *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie,* hg.v. Dellian, Ed, Hamburg 1988.

Oswald, James, *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, London 1758.

Paley, William, *Evidences of Christianity,* New Edition, London 1851.

- *Natural Theology*, London 1803.

Palgrave, Francis, *Hume and his Influence upon History*, *Quarterly Review 1844*, in: *Early Responses to Hume´s History of England*, VIII, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 342-397.

Pope, Alexander, *Essay on Man*, hg.v. Breidert, Wolfgang, Hamburg 1993.

Priestley, Joseph, *Letters to a Philosophical Unbeliever*, Birmingham 1787.

Psalmazar, George, *Essays on the following Subjects*, London 1753, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 117-138.

Ramsay, Allan, *Dialogue on Taste*, London [2]1761.

Randolph, Thomas, *The Christian Faith a rational Assent; in Answer to a Pamphlet, entitled Christianity not founded on Argument*, Oxford 1744.

Reid, Thomas *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common* Sense, hg.v. Brookes, Derrek R., Edinburgh 1997.

- *Lectures on Natural Theology,* in: *Thomas Reid on Religion*, hg.v. Foster, J.S., Exeter, 2017.

- *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, Glasgow, 1788, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings*, III, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 387-393.

- *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Glasgow 1785, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings*, III, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 310-386.

- *Mr. Hume´s Notion of Causes*, Glasgow 1764, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical*

and epistemological Writings III, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 169-171.
Richter, Henry James, *On Mr. Hume´s Account of the Origin of the Idea of necessary Connection*, London 1797, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings*, IV, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 21-26.
Rutherford, Thomas, *The Credibility of Miracles defended*, London 1751, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 21-35.
Schleiermacher, Friedrich Daniel, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg.v. Ratschow, Carl Heinz, Stuttgart 1969.
- *Der christliche Glaube (Glaubenslehre)*,1830/31, hg.v. Schäfer, Rolf; Berlin ^{2}2008.
- *Dialektik* (1814/15), hg.v. Arndt, Andreas, Hamburg 1988.
Scougal, Henry, *The Life of God in the Soul of Man*, hg.v. Nichols und Noyes, Boston 1868.
Shaftesbury, Earl of Anthony-Ashley Cooper, *Ein Brief über den Enthusiasmus*, hg.v. Schrader, Wolfgang H., Hamburg 1980.
- *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times with a Collection of Letters*, London 1711.
Shepard, Mary, *An Essay upon the Relation of Cause and Effect controverting the Doctrine of Mr. Hume with Observations upon the Opinions of Dr. Brown and Mr. Lawrence connected with the same subject*, London 1824, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings*, IV, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 238-308.
Skelton, Philip, *Ophiomaches: Or Deism Revealed*, 2 Bde., London 1749.
Spearman, Robert, *An Enquiry after Philosophy and Theology tending to show when and whence Mankind came at the Knowledge of these two important Points*, Edinburgh 1755.
Sprat, Thomas, *The History of the Institution, Design, Progreß of the Royal Society of London. For the Advancement of Experimental Knowledge*, London 1667.
Stephen, Leslie, *English Thought in the Eighteenth Century*, ^{2}London 1881.
Stona, Thomas, *Remarks upon the Natural History of Religion by Mr. Hume*, London 1758, in: *Early Responses to Hume´s Writings on Religion*, V, hg.v. Fieser, James, Norfolk 2005, 353-368.
Tillotsen, John, *The Rule of Faith, or, an Answer to the Treatises of Mr. I.S. entituled sure-footing*, London ^{2}1676.
Tindal, Matthew, *Christianity as old as Creation or, Gospel A Republication of the Religion of Nature*, London 1732^{2}.
Towers, Joseph, *Observations on Mr. Hume´s History of England*, London 1778, in: *Early Responses to Hume´s History of England*, VIII, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 56-113.
Trenchard, John, *The natural History of Superstition*, London 1709.
Walker, Thomas, *Infidelity a proper Object of Censure*, Glasgow 1756, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 61-64.
- *An Account of the Debate upon the Motion for Censuring infidel Writers, Scots Magazine*, 1756, in: *Early Responses to Hume´s Life and Reputation*, IX, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 65-72.
Warburton, William, *Anonymous*, London 1739, in: *Early Responses to Hume´s metaphysical and epistemological Writings*, III, hg.v. Fieser, James, Bristol 2005, 1-40.
Watts, Isaac, *Discourses of the Love of God and its Influence on the Passions with a Discovery of the right Use and Abuse of them in Matters of Religion*, London 1798.
- *Logic: or the right Use of Reason in the Inquiry after Truth*, New Edition corrected, London 1792.
Wilkins, John, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, 2 Bde., London 1733.
Woolston, Thomas, *A Discourse on the Miracles of our Saviour in View of the present*

Controversy between Infidels and Apostates, London 1728. http://www.ftarchives.net/woolston/01tw.php.
- *Mr. Woolston´s Defense of his Discourses on the Miracles of our Saviour, against the Bishops of St. David´s and London and his other Adversaries*, London 1729.

II. Sekundärliteratur

Ahnert, Thomas, *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment 1690-1805*, Yale 2014.
Ainslie, Donald C., *Hume´s True Scepticism*, Oxford 2015.
Aldridge, Alfred Owen, *Shaftesbury and the Test of Ridicule*, in: Journal of the Modern Language Association 1945, 129-156.
Alexander, Gary T., *Psychological Foundations of William James´s Theory of Religious Experience*, in: Journal of Religion 1979, 421-434.
Alexander, W.M., *Johann Georg Hamann. Philosophy and Faith*, Den Haag 1966.
Allesch, Christian G., *Kosmos und das menschliche Maß*, in: *Ist der Mensch das Maß aller Dinge*? hg.v. Neumaier, Otto, Möhnesee 2004, 287-296.
Allison, Henry A., *Custom and Reason in Hume*, Oxford 2008.
Andic, Martin, „*Experimental Theism "and the verbal Dispute in Hume´s Dialogues*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 1974, 239-256.
André, Shane, *Was Hume an Atheist?* in: Hume Studies 1993,141-166.
Arndt, Andreas, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, Berlin/Boston 2013.
- *Einführung*, in: *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt, Berlin/Boston 2020, 1-14.
- *Einleitung*, in: *Dialektik* (1814/15), hg.v. Arndt, Andreas, Hamburg 1988, vii-xxvi.
- *Schleiermacher und die englische Aufklärung*, in: *200 Jahre Reden über Religion*, hgg.v. Barth, Ulrich u.a., Berlin 2000, 181-193.
- (Hg.): *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums*, Berlin/Boston 2020.
Baier, Annette C., *Hume´s Deathbed-Reading: A Tale of Three Letters*, in: Hume Studies 2006, 347-356.
- *The Pursuits of Philosophy. An Introduction to the Life and Thought of David* Hume, Cambridge (USA)/London 2011.
- *A Progress in Sentiments*, Cambridge ^{2}1994.
Bailey, Alan/O´Brian, Dan, (Hgg.), *The Bloomsbury Companion to Hume*, London 2012.
Bailey, Alan, *Hume on Scepticism and Moral Sciences*, in: *The Bloomsbury Companion to Hume*, hgg.v. Bailey, Alan/O´Brian, Dan, London 2012, 146-166.
- *Hume´s Critique of Religion: Sick Men´s Dreams*, Dordrecht 2014.
Baillie, James, *Hume´s Moral Sentimentalism*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M./Sages, Alex London/New York 2018, 236-247.
Bar, Ludwig von, *Die Philosophie Shaftesburys im Gefüge der mundanen Vernunft der frühen Neuzeit*, Würzburg 2007.
Barker, Stephen, *Hume on Logic of Design* in: Hume Studies 1983, 1-18.
Barnett, S.J., The *Enlightenment and Religion*, Manchester/New York 2003.
Barth, Roderich, *Das Projekt einer Theologie der Gefühle*, in: *Theologie der Gefühle*, hgg.v. Barth, Roderich/Zarnow, Christopher, Berlin/Boston 2015, 1-22.
- *Religion und Gefühle, Schleiermacher, Otto und die aktuelle Emotionsdebatte*, in: *Religion und Gefühl*, hgg.v. Charbonnier, Lars/Mader, Matthias/Weyel, Birgit, Göttingen 2013, 15-48.
Barth, Roderich/Zarnow, Christopher, (Hgg.), *Theologie der Gefühle*, Berlin/Boston 2015.
Barth, Ulrich u.a., (Hgg.), *200 Jahre Reden über Religion*, Berlin 2000.
Bayne, Steven M., *Hume on Miracles: Would it take a Miracle to believe in a Miracle?* in:

Southern Journal of Philosophy 2007, 1-29.
Becker, Ralf, *Der menschliche Standpunkt,* Frankfurt / M. 2011.
- *Anthropomorphismus II*. in: Archiv für Begriffsgeschichte 2008, 153-185.
Beebee, Helen/Hitchcock, Christopher/Menzies, Peter, (Hgg.), *The Oxford Handbook of Causation*, New York 2009.
Beetz, Manfred/von Lüpke, Johannes, (Hgg.), *Hamanns Briefwechsel. Acta des Zehnten Internationalen Hamann-Kolloquiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2010*, Göttingen 2016.
Bell, Martin, *Hume on the Nature and Existence of God*, in: *A Companion to Hume*, hg.v. Radcliffe, Elizabeth S., Oxford u.a. 2008, 338-352.
- *The Natural History of Religion*, in: Riviesta di Storia della Filosofia 2007, 389-410.
- *Hume on Superstition*, in: *Religion and Hume´s Legacy*, hgg.v. Phillips, Dewi Zephaniah/Tessin, Timothy, London/New York 1999, 153-170.
Belzen, von, Jakob A., *Errungenschaften, Desiderata, Perspektiven - Zur Lage der religionspsychologischen Forschung in Europa, 1970-1995*, in: *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie*, hgg.v. Henning, Christian/Nestler, Erich, Frankfurt a.M. 1998, 131-158.
Berlin, Isaiah, *Against the Current; Essays in the History of Ideas*, Oxford 1988.
- *Three Critics of the Enlightenment*, Princeton 2013.
Berman, David, *Introduction*, in: *Ophiomaches: Or Deism revealed*, hg.v. Berman, David, Bristol, 1990, v-xiv.
Berry, Christopher, *Hume, Hegel and Human Nature*, The Hague 1982.
Besser, Lorraine L., *Hume´s Moral Psychology and Contemporary Moral Psychology*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M./Sages, Alex, London/New York 2018, 458-469.
Bird, Graham, *William James*, London, New York 1986.
Bjelke, Johan Fredrik, *Wirklichkeitserkenntnis und Wirklichkeitsimagination bei Hume*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 1976, 23-39.
Black, Tim, *Hume´s Epistemic Naturalism in the Treatise*, in: Hume Studies 2011, 211-242.
- / Gressis, Robert, *True Religion in Hume´s Dialogues concerning Natural Religion*, in: British Journal for the History of Philosophy 2017, 244-264.
Bleichner, Howard, *The Development of the Religious Philosophy of William James*, Baltimore 1973.
Boehm, Miren, *Causality and Hume´s Foundational Project*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M./Sages, Alex, London/New York 2018, 110-123.
Bow, Charles Bradford, *Introduction*, in: *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, hg.v. Bow, Charles Bradford, Oxford 2018, 1-18.
- (Hg.), *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, Oxford 2018.
Boyle, Deborah, *The Ways of the Wise: Hume´s Rules of Causal Reasonings*, in: Hume Studies 2012, 157-182.
Brechtken, Josef, *Die Wirklichkeit Gottes in der Philosophie Ludwig Feuerbachs*, in: Tijdschrift voor Filosofie 1973, 87-108.
Breidert, Wolfgang, *Berkeleys Verhältnis zum Deismus* in *Gestalten des Deismus in Europa*, hg.v. Schröder, Winfried, Wiesbaden 2013, 65-77.
Brett, Nathan / Paxman, Katharina, *Reason in Hume´s Passions* in: Hume Studies 2008, 43-59.
Bricke, John, *On the Interpretation of Hume´s Dialogues* in: Religious Studies 1975, 1-18.
Brissenden, R.F., *Studies in the Eighteenth Century*, Canberra 1968.
Broadie, Alexander, *Reid in Context* in *Cambridge Companion to Reid*, hgg.v. Cuneo, Terence/Woudenberg, René van, Cambridge 2004, 31-52.
Bromand, Joachim und Kreis, Guido (Hgg.), *Gottesbeweise*, Berlin [5]2016.

Brose, Thomas, *Johann Georg Haman und David Hume*. 2 Bände, Frankfurt a.M. 2006.
- „*Ich war voll von Hume, wie ich die Sokr. Denkw. schrieb.* " *Der frühe Hamann und die Genese seiner Beziehung zu D. Hume im erhellenden Spiegel seiner Briefe* in *Hamanns Briefwechsel. Acta des Zehnten Internationalen Hamann- Kolloquiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2010*, hgg.v. Beetz, Manfred/Lüpke, Johannes, Göttingen 2016, 147-171.
Broughton, Janet, *Hume´s Naturalism and His Skepticism* in: *A Companion to Hume*, hg.v. Radcliffe, Elisabeth S., Oxford u.a. 2008, 425-440.
Brunner, Emil, Die Mystik und das Wort, Tübingen ^{2}1928.
Buchholtz, Klaus Dietwardt, *Isaac Newton als Theologe*, Witten 1965.
Buckle, Stephen, *Hume on the Passions*, in: Philosophy 2012, 189-213.
- *Hume´s Philosophy and its Modern British Debts*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Angela M./Sages, Alex, London/New York 2018, 23-36.
Butler, Ronald J., *Natural Belief and the Enigma of Hume*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 1960, 73-100.
Cabrera, A. Badia, *Hume´s Reflection on Religion*, Dordrecht/Boston/London 2001.
Campbell, James, *William James - Belief in a Pluralistic World*, Charlottesville/London 2017.
- *The Early Reception of James´s Varieties*, in: William James Studies 2016, 72-90.
Capaldi, Nicholas, *David Hume*, Boston 1975.
- *The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship*, in: Hume Studies 1992, 117-135.
Carroll, Thomas D., *The Traditions of Fideism*, in: Religious Studies 2008, 1-22.
Chappell, V.C., (Hg.), *Hume*, Doubleday 1966.
Charbonnier, Lars/Mader, Matthias/Weyel, Birgit, (Hgg.), *Religion und Gefühl*, Göttingen 2013.
Charland, Louis C., *Reinstating the Passions: Arguments from the History of Psychpathology*, in: *Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, hg.v. Goldie, Peter, Oxford 2010, 237-259.
Chibeni, Silvio Seno, *Hume on the Principles of Natural Philosophy*, in: Manuscrito 2003, 183-205.
Ciampi, Luc, *Zu den affektiven Grundlagen des Denkens*, in: System Familie 1997, 28-34.
Cierzan, Matthew, *The Idolatry of Philosophy*,
in: www.hss.ulb.uni-bonn.de/ 2019/5390/5390.pdf., Bonn 2019.
Clarke, Samuel, *Hume´s Uses of Dialogue*, in: Hume Studies 2013, 61-76.
Clattenburg, Kenneth, *The Early Moderns*, in: *The Oxford Handbook of Causation*, hgg.v. Beebee, Helen/Hitchcock, Christopher/Menzies, Peter, New York 2009, 55-72.
Colemann, Dorothy P., *Interpreting Hume´s Dialogues*, in: Religious Studies 1989, 179-190.
Collier, Mark, *Hume´s Science of Emotions: Feeling Theory without Tears*, in: Hume Studies 2011, 3-18.
Connell, O´, Robert J., *Faith and Facts in James´s "Will to Believe"*, in: Internat. Phil. Quarterly 1995, 283-299.
Connor, O´, David, *Hume on Religion*, London 2001.
Cordes, Martin, *Der Brief Schleiermachers an Jacobi*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1971, 195-211.
Costelloe, Timothy M., *Imagination in Hume´s Philosophy. The Canvas of the Mind*, Edinburgh 2018.
Coventry, Angela M./Sages, Alex, (Hgg.), *The Humean Mind*, London/New York 2018.
Craig, Edward, *David Hume. Eine Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a.M. 1979.
- *Hume´s Letter to Steward*, in: Hume Studies 1975, 70-75.
Crowe, Benjamin, *Religion and the Sensitive Branch of Human Nature*, in: Religious Studies 2010, 251-263.

Cruz, Helen de, *The Relevance of Hume´s Natural History of Religion for Cognitive Science of Religion*, in: Res Philosophica 2015, 653-674.
Cruz, Helen de/Smedt, Johan de, *A Natural History of Natural Religion*, Cambridge (USA) 2015.
Cuneo, Terence/Woudenberg, René, *Introduction*, in: *The Cambridge Companion to Reid*, hgg.v. Cuneo, Terence/Woudenberg, René van, Cambridge, 2004, 1-30.
- (Hgg.), *The Cambridge Companion to Reid*, Cambridge 2004.
Deigh, John, *Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology*, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, hg.v. Goldie, Peter, Oxford 2010, 17-40.
Diaz-Bone, Rainer und Schubert, Klaus, *William James*, Hamburg 1996.
Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers*, Berlin 1870.
Dixon, Thomas, *Revolting against Reid*, in: *Scottish Philosophy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, hg.v. Graham, Gordon, Oxford 2015, 23-46.
Döring, Sabine/Berninger, Anja, *Was sind religiöse Gefühle? Versuch einer Begriffsklärung*, in: *Religion und Gefühl*, hgg.v. Charbonnier, Lars/Mader, Matthias/Weidel, Birgit, Göttingen 2013, 49-64.
Doxsee, Carl Whitman, *Hume´s Relation to Malebranche* in: The Philosophical Review 1916, 692-710.
Draper, Paul, *Hume´s Reproduction of the Design Argument*, in: History of Philosophical Quarterly 1991, 135-148.
Dumbreck, Geoff, *Schleiermacher and Religious Feeling*, Leuven 2012.
Dybikowski, James, (Hg.), *Enlightenment and Dissent*, Aberystwyth 1997.
Dye, James, *Hume on Curing Superstition*, in: Hume Studies 1986,122-140.
- *A Word in Behalf of Demea*, in: Hume Studies 1989, 120-140.
Eckert, Michael, *Das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem in Schleiermachers Reden "über Religion"*, in:Archiv für Religionspsychologie 1983, 22-56.
Ellin, Joseph, *Streminger, Gerhard: Religion a Threat to Morality"*, in: Hume Studies 1989, 295-300.
Ellsiepen, Christof, *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva*, Berlin/New York 2006.
Engel, Gerhard, *Vorüberlegungen zu einem neuen Agnostizismus*, in: Aufklärung und Kritik 2010, 277-293.
Engels Kroeker, Esther, *Reid´s Response to Hume´s Moral Critique of Religion*, in: The Journal of Scottish Philosophy 2016, 85-100.
Eyghen, van, Hans, *Predictive Coding and Religious Belief*, in: Filosofia Unisinos 2018, 302-310.
Fairbairn, A.M., *Apologetics in the Eighteenth Century*, in: The American Journal of Theology 1897, 298-311.
Falkenstein, Lorne, *Hume´s Project in the Natural History of Religion*, in: Religious Studies 2003, 1-21.
Fate Norton, David/Taylor, Jaqueline, (Hgg.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge 2009.
Fate Norton, David, *An Introduction to Hume´s Thought* in: *The Cambridge Companion to Hume*, hgg.v. Fate Norton, David/Taylor, Jaqueline, Cambridge 2009, 1-39.
- *Hume´s Scepticism*, in: *The Cambridge Companion to Hume*, hgg.v. Fate Norton, David/Taylor, Jaqueline, Cambridge 2009, 209-237.
Feldtkeller, Andreas, *Die Bedeutung des Gefühls für die teilnehmende Beobachtung der Religion*, in: *Religion und Gefühl*, hgg.v. Charbonnier, Lars/Mader, Matthias/Weyel, Birgit, Göttingen 2013, 187-202.
Fenn, W.W., *Concerning Natural Religion*, in: The Harvard Theological Review 1911,460-476.

Ferguson, David, *Introduction,* in: *Scottish Philosophical Theology, 1700-2000,* hg.v. Ferguson, David, Exeter 2007, 1-11.
- (Hg.): *Scottish Philosophical Theology, 1700-2000*, Exeter 2007.
Ferraz, Maria, *Theatre and Religious Hypothesis*, in: Hume Studies 1989, 220-235.
Fieser, James, *Hume´s Classification of the Passions and its Precursors*, in: Hume Studies 1992, 1-18.
- *Beattie´s Lost Letter to the London Review*, in: Hume Studies 1994, 77-84.
Flew, Antony, *David Hume, Philosopher of Moral Science*, Oxford 1986.
- *Hume´s Philosophy of Belief*, Bristol 1997.
Flynn, Philip, *Scotland and Sin: Moral Philosophy and Scottish Culture in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, in: Dalhousie Review 1984, 50-73.
Förster, Herbert, *Die Neue Philosophie Ludwig Feuerbachs*, Bremen 2001.
Fogelin, Robert J., *Hume´s Presence in the Dialogues concerning Natural Religion*, Oxford 2017.
- *What Hume Actually Said About Miracles*, in: Hume Studies 1990, 81-87.
- *Hume´s Scepticism*, in: *The Cambridge Companion to Hume*, hgg.v. Fate Norton, David/Taylor, Jaqueline, Cambridge 2009
Foley, Rich, *Unnatural Religion: Indoctrination and Philo´s Reversal in Hume´s Dialogues Concerning Natural* Religion, in: Hume Studies 2006, 83-112.
Force, James E., *Hume and Johnson on Prophecy and Miracles; Historical Context*, in: *Philosophy, Religion and Science*, hg.v. Yolton, John W., Rochester 1990, 127-139.
Foreman, Terry H., *Schleiermacher´s Natural History of Religion: Science and the Interpretation of Culture in Speeches*, in: Journal of Religion 1978, 91-107.
Forsyth, James, *Psychology, Theology, and William James*, in: Soundings: An Interdisciplinary Journal 1982, 402-416.
Foster, Stephen Paul, *Melancholy Duty: The Hume-Gibbon Attack on Christianity,* Dordrecht 2010.
Franz, Albert, (Hg.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie,* Freiburg 2007.
Freeman, Lisa A., *The Cultural Politics of Antitheatricality: The Case of John Home´s Douglas*, in: The Eighteenth Century 2002, 210-235.
Frey, Ulrich, *Die Evolution religiösen Empfindens*, in: Aufklärung und Kritik 2010, 184-196.
Fuchs, Emil, *Der Charakter der Frömmigkeit Schleiermachers*, in: Theologie und Kirche 1912, 369-378.
Gajek, Bernhard, (Hg.), *Johann Georg Hamann und England: Hamann und die englischsprachige Aufklärung; Acta des Siebten Internationalen Hamann-Kolloquiums zu Marburg/Lahn 1996*, Frankfurt a.M. 1999.
Galliker, Mark/Klein, Margot/Rykart, Sybille, *Meilensteine der Psychologie*, Stuttgart 2007.
Garcia, Laura L., *Teleological and Design Arguments*, in: *Companion to Philosophy of Religion*, hg.v. Taliaferro, Charles, Oxford u.a. 2010, 375-384.
Garrett, Aaron/Harris, James A., (Hgg.), *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford 2015.
Garrett, Don, *Hume´s Theory of Ideas*, in: *A Companion to Hume*, hg.v. Radcliffe, Elisabeth S., Oxford u.a. 2008, 41-57.
- *Introduction,* in: *The Philosophy of David Hume*, hg. von Kemp Smith, Norman, New York 2005, i-xl.
- *A small Tincture of Pyrrhonian Skepticism and Naturalism in Hume´s Science of Man*, in: *Pyrrhonian Skepticism*, hg.v. Sinnott-Armstrong, Oxford 2004, 68-98.
- *Hume´s System of the Sciences*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M./Sages, Alex, London/New York 2018, 55-71.
- *What´s true about Hume´s True Religion?* in: Journal of Scottish Philosophy 2012, 199-220.

Gaskin, J.C.A., *Hume´s Philosophy of Religion*, London [2]1988.
- *Hume on Religion,* in: *The Cambridge Companion to Hume*, hgg.v. Fate Norton, David/Taylor, Jaqueline, Cambridge 2009, 480-514.
- *God, Hume and Natural Belief*, in: Philosophy 49 (1974), 281-294.
- *Contrary Miracles concluded*, in: Hume Studies 1984, 1-14.
Gawlick, Günter, *Eine antike Säule im Gebäude des Deismus*, in: *Gestalten des Deismus in Europa*, hg.v. Schröder, Winfried, Wiesbaden 2013, 79-99.
Gawlick, Günter / Kreimendahl, Lothar, (Hg.), *Hume in der deutschen Aufklärung*, Stuttgart 1987.
Gedö, Andras, *Vernunft im Widerspruch. Zur Aktualität von Feuerbachs „Kritik der unreinen Vernunft“*, in: *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, hg.v. Jaeschke, Walter, Berlin 1992, 1-26.
Gellera, Giovanni, *Common Sense and Ideal Theory in Seventeenth Century Scottish Philosophy*, in: *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, hg.v. Bow, Charles Bradford, Oxford 2018, 19-36.
Gill, Christopher, *Stoicism and Epicureanism*, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, hg.v. Goldie, Peter, Oxford 2010, 143-165.
Gill, Michael B., *Fantastick Associations and Addictive General Rules: A Fundamental Difference between Hutcheson and Hume,* in: Hume Studies 1996, 23-48.
Gladigow, Burkhard, *Friedrich Schleiermacher (1768-1834)*, in: *Klassiker der Religionswissenschaft*, hg.v. Michaels, Axel, München [3]2010,17-27.
Glatz, Uwe, *Religion und Frömmigkeit bei Schleiermacher*, Stuttgart 2010.
Goetz, Steward / Taliaferro, Charles, *The Encyclopedia of Philosophy*, Hoboken, New Jersey 2021.
Goldie, Peter, *The Emotions*, Oxford 2002.
- (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford 2010.
Goodnick, Elizabeth E., *The Role of Naturalistic Explanation in Hume´s Critique of Religious Belief*, Michigan 2010.
Goodson, Jacob L., *Experience, reason and the Virtues: On William James´s Reinstatement of the Vague*, in: American Journal of Theology & Philosophy 2010, 243-258.
Gorham, Geoffrey, *Early Modern Philosophical Theology in Great Britain*, in: *Companion to Philosophy of Religion*, hg.v. Taliaferro, Charles, Oxford u.a. 2010, 124-132.
Graham, Gordon, *Scottish Philosophy after Enlightenment*, in: *Scottish Philosophy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, hg.v. Graham, Gordon, Oxford 2015, 1-22.
- *Hume and the Scottish Intellectual Tradition*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M./Sages, Alex, London/New York 2018, 363-374.
- *Natural Theology and Natural Religion in the Scottish Enlightenment*, in: core.ac.uk/download/234720010.pdf , 67-88.
- *Morality and Feeling in the Scottish Enlightenment*, in: Philosophy 2001, 271-289.
- (Hg.), *Scottish Philosophy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford 2015.
Grandt, Jens, *Feuerbach und die Welt des Glaubens*, Münster 2006.
Graubner, Hans, *Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann´s Reception of Hume*, in: Hume Studies 1989, 377-385.
Grave, S.A., *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford 1960.
Greco, John, *Reid´s Reply to the Sceptic*, in: *The Cambridge Companion to Reid*, hgg. v. Cuneo, Terence/Woudenberg, René van, Cambridge 2004, 53-76.
Grom, Bernhard, *Was ist religiöses Erleben*, in: *Theologie der Gefühle*, hgg.v. Barth, Roderich/Zarnow, Christopher, Berlin/Boston 2015, 23-46.
Gupta, Bina, *Buddha and Hume: A Popular Comparison Revisited*, in: Int. Phil. Quarterly 1977, 135-146.

Guthrie, S.E., *Faces in the Clouds; a new Theory of Religion*, New York/Oxford 1993.
Hacker, P.M.S., *Philosophy: A Contribution, not to Human Knowledge, but to Human Understanding*, in: Royal Institute of Philosophy Supplements 2009, 129-153. https://doi.org/10.1017/S1358246109990087
Ha Lee, Thai, *Was Hume an Atheist?* in: Filozofia 2011, 240-257.
Hallich, Oliver, *Geltung und Genese*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 2008,181-208.
Han, Sang-Youn, *Schleiermachers Religionsbegriff und die Philosophie des jungen Heidegger*, Bochum 2005.
Hansberger, Andreas, *Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt?* Stuttgart 2009.
Hansen Soles, Deborah, *Hume, Language and God*, in: Philosophical Topics 1981, 109-119.
Hanson, Delbert J., *Fideism and Hume´s Philosophy*, New York u.a., 1993.
Hardin, Russell, *Hume´s Human Nature*, in: *The Bloomsbury Companion to Hume*, hgg.v. Bailey, Alain/O´Brian, Dan, London 2012, 303-318.
Harris, James A., *The Reception of Hume in Nineteenth-Century British Philosophy*, in: *The Reception of David Hume in Europe*, hg.v. Jones, Peter, London u.a. 2005, 314-326.
- *Hume - An Intellectual Biography*, New York 2015.
- *Hume and the Common Sense Philosophers*, in: *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, hg.v. Bow, Charles Bradford, Oxford 2018, 150-164.
Harrison, Frederic, *The Philosophy of Common Sense*, New York 1907.
Hartl, Peter Zoltan, *The Taming of Religion: Hume´s Sceptical Theism and his Criticism of Vulgar Religion in Context*, Budapest/Aberdeen 2019.
Heerdt, Jennifer, *Opposite Sentiments: Hume´s Fear of Faction and the Philosophy of Religion*, in: American Journal of Theology & Philosophy 1995, 245-259.
Hefelbower, S.G., *Deism historically Defined*, in: The American Journal of Theology 1920, 217-223.
Heil, Joachim, „*We live forward. We understand backward." Philosophie und Psychologie im Denken von William James*, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik 2011, 1-29.
Heimbrock, Hans-Günter, *Phänomenologie der Gefühle*, in: *Religion und Gefühl*, hgg.v. Charbonnier, Lars/Mader, Matthias/Weyel, Birgit, Göttingen 2013, 79-95.
Heinrich, Elisabeth, *Religionskritik in der Neuzeit; Hume - Feuerbach - Nietzsche*, Freiburg/München 2001.
Henning, Christian/Nestler, Erich, (Hgg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie*, Frankfurt a.M. 1998.
Hick, John, *Religion*, München 1996.
Hinske, Norbert, *Die Aufklärung und die Schwärmer - Sinn und Funktion einer Kampfidee*, in: Aufklärung 1988, 3-6.
Holden, Thomas, *Hume on religious Language and the Attributes of God*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M./Sages, Alex, London/New York 2018, 182-192.
Holley, David M., *Treating God´s Existence as an Explanatory Hypothesis*, in: American Philosophical Quarterly 2010, 377-388.
Horr, George E., *Bishop Butler and Cardinal Newman on Religious Certitude*, in: The Harvard Theological Review 1908, 346-361.
Huber, Eugen, *Die Entwicklung des Religionsbegriffes bei Schleiermacher*, Aalen 1972.
Hurlbutt, Robert B., *Hume, Newton and the Design Argument*, Lincoln 1965.
- *The Careless Sceptic - The "Pamphilian" Ironies in Hume´s Dialogues*, in: Hume Studies 1988, 207-250.
Husserl, Edmund, *Erste Philosophie*, hg.v. Ströker, Elisabeth, Hamburg 1992.
- *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Dordrecht/ Boston/London 1988.

Huxel, Kirsten, *Ontologie des seelischen Lebens*, Tübingen 2004.
- *Die empirische Psychologie des Glaubens*, Stuttgart 2000.
Immerwahr, John, *Hume´s aesthetic Theism*, in: Hume Studies 1996, 325-337.
- *The Failure of Hume´s Treatise*, in: Hume Studies 1977, 57-71.
- *David Hume on Incompatible Religious Beliefs*, in: *David Hume. Critical Assessments*, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995, 26-35.
Jaeschke, Walter, (Hg.), *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1992.
- *Das Wesen des Christentums in den religionsphilosophischen Diskussionen der Zeit*, in: *Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt Andreas, Berlin/Boston 2020, 15-30.
Jaffro, Lauret, *Ist die Evidenz der Existenz des Anderen ein Modell für Gotteserkenntnis*, in: Aufklärung, 2009, 51-74.
Jasper, David, (Hg.), The *Interpretation of Belief. Coleridge, Schleiermacher and Romanticism*, London 1986.
Jodl, Friedrich, *Leben und Philosophie David Humes*, Halle 1872.
- *Lehrbuch der Psychologie*, Stuttgart/Berlin ^{2}1903.
Jones, Peter, *Hume´s Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh 1982.
- *Hume on Context, Sentiment and Testimony on Religion*, in: *Religion and Hume´s Legacy*, hg.v. Phillips, D.Z./ Tessin, Timothy, London/New York 1999, 251-277.
- *Hume´s Two Concepts of God*, in: *David Hume. Critical Assessments*, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995, 84-96.
- (Hg.), *The Reception of David Hume in Europe*, London u.a. 2005.
Jong, Jonathan, *Explaining Religion (Away?). Theism and the Cognitive Science*, in: Sophia 2013 (52), 521-533.
Jordan, Will R., *Religion in the Public Square: A Reconsideration of David Hume and Religious Establishment*, in: Review of Politics 2002, 687-713.
Kail, P.J.E., *Hume on Naturalism and Scepticism*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M./Sages, Alex, London/New York 2018, 148-157.
- *Understanding Hume´s Natural History of Religion*, in: The Philosophical Quarterly 2007, 190-211.
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, *Religionskritik der Neuzeit*, München 1972.
- *Tendenzwende in der Religionskritik?* in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1991, 324-332.
Kasavin, Ilya, *David Hume and Contemporary Philosophy*, Newcastle upon Tyne 2012.
Kefee, Jeniffer, *James Frederic Ferrier*, in *Scottish Philosophy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, hg.v. Graham, Gordon, Oxford 2015, 67-94.
Keiler, Peter, *Friedrich Jodls Verhältnis zur Psychologie Ludwig Feuerbachs. Ein Forschungsbericht*, in: *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, hg.v. Jaeschke, Walter, Berlin 1992, 101-165.
Kelemen, Deborah, *Are Children „Intuitive Theists"?* in: Psychological Science 2004, 295-301.
Kemmerling, Andreas, *Glauben - Essay über einen Begriff*, Frankfurt a.M. 2017.
Kemp Smith, Norman, *The Philosophy of David Hume*, New York 2005.
- *The Credibility of Divine Existence*, New York 1967.
- *David Hume: Dialogues concerning Natural Religion*, Indianapolis/New York ^{2}1947 .
- *The Present Situation in Philosophy*, in: Philosophical Review 1920, 1-26.
King, E.H., *James Beattie´s Essay on Truth (1770): An Eighteenth Century "Top Seller"*, in: Dalhousie Review 1971, 390-403.
Kivelä, Jyrki, *On the Affinities Between Hume and Kierkegaard*, Helsinki 2013.
Klages, Andrea, *Religion als „Projektion menschlicher Sinnhaftigkeit in die öde Leere des*

Universums", Hamburg 2005.
Kleinknecht, Reinhard, *Auswahlaxiom und causa prima,* in: *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie,* hg.v. Ricken, Friedo, Stuttgart 1991, 111-139.
Köppe, Manuela, *Das Wesen Gottes (Kap. 3 - 5),* in *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt, Andreas, Berlin/Boston 2020, 81-94.
Kohut, Adolph, *Ludwig Feuerbach. Sein Leben und seine Werke,* Hamburg 2013.
Kraal, Anders, *Anglicanism, Scottish Presbyterianism, and the Irreligious Aim of Hume´s Treatise*, in: Hume Studies 2013, 169-196.
Krämer, Felicitas, *Himmel und Hölle im Hirn? William James und die Neurotheologie*, in: *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen*, hg.v. Thies, Christian, Wiesbaden 2009, 93-107.
Kreimendahl, Lothar, *Humes verborgener Rationalismus*, Berlin/New York 1982.
- *Die Kirche ist mir ein Greuel*, Würzburg 2012
- *Humes frühe Kritik der Physikotheologie,* in: *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg.v. Kulenkampff, Jens, Berlin 1997, 197-214.
- *Humes Kritik an den Schwärmern und das Problem der „wahren Religion" in seiner Philosophie,* in: Aufklärung 1988 (Bd. 3), 7-27.
- *Bayles Destruktion der rationalen Theologie*, in: Aufklärung 2009, 9-27.
- *Einleitung,* in: *Naturgeschichte der Religion*, hg.v. Kreimendahl, Lothar, Hamburg ^{2}2000, vii -xlv.
- *Vorwort*, in: *Dialoge über natürliche Religion*, hg.v. Kreimendahl, Lothar, Hamburg 2016, ix-xxxviii.
Krikorian, Yervant H., (Hg.), *Naturalism and the Human Spirit*, New York 1946.
Kudella, Steffen, *Gott der Ordnung. Darstellung und Kritik der Religionsphilosophie David Humes,* Würzburg 2017.
Kuehn, Manfred, *Hume in the Göttingische Anzeigen*, in: Hume Studies 1987, 46-73.
- *The Reception of David Hume in Germany,* in: *The Reception of David Hume in Europe*, hg.v. Jones, Peter, London u.a. 2005, 98-138.
Kulenkampff, Jens, (Hg.), *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Berlin 1997.
Kuntz, Paul Grimley, *Hume´s Metaphysics: A New Theory of Order*, in: Religious Studies 1976, 401-428.
Kvist, Jyrki, *The Affinities between Hume and Kierkegaard*, Helsinki 2013.
Laird, John, *Hume´s Philosophy of Human Nature*, New York 2013.
- *Theism and Cosmology*, New York 1942.
Lamm, Julia, *The Early Philosophical Roots of Schleiermacher´s Notion of Gefühl 1788-1794,* in: Harvard Theological Review 1994, 67-105.
Lamprecht, Sterling P., *Naturalism and Religious Belief in Hume´s Philosophy*, in: *Naturalism and the Human Spirit,* hg.v. Krikorian, Yervant H., New York 1946, 17-39.
Landweer, Hilge, *David Humes Grammatik der Gefühle. Sympathy, Vergleich und Moral Sense,* in: Das Achtzehnte Jahrhundert 2015 (39), 160-175.
Langtry, Bruce, *Hume, Probability and Miracles,* in: Hume Studies 1990, 67-74.
Larkin, Edward T., *Friedrich Heinrich Jacobi: The End of Reason and the Void,* in: Historical Reflections 2000, 387-403.
Leahey, Thomas H., *A History of Psychology from Antiquity to Modernity*, Harlow (GB) 2014.
Lechler, Gotthard Victor, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart/Tübingen 1841.
Lefèvre, Wolfgang, *Wissenschaft und Philosophie bei Feuerbach,* in: *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, hg.v. Jaeschke, Walter, Berlin 1992, 81-100.

Legg, Catherine, *Naturalism and Wonder: Peirce on the Logic of Hume´s Argument against Miracles*, in: Philosophia 2001 (28), 297-318.
Leidholt, Wolfgang, *Vernunft, Erfahrung, Religion. Anmerkungen zu John Lockes Reasonableness of Christianity*, in: Aufklärung 2006, 159-178.
Lemmens, Willem, *Hume´s Atheistic Agenda*, in: International Journal in Philosophy and Theology 73 (2012), 281-303.
Letwin, Shirley Robin, *The Pursuit of Certainty. David Hume, Jeremy Benthem, John Stuart Mill, Beatrice Webb*, Cambridge 1965.
Leuba, James H., *Professor William James´ Interpretation of Religious Experience*, in: International Journal of Ethics 1904, 322-339.
Levine, Michael P., *Hume on Miracles and Immortality*, in: *A Companion to Hume*, hg.v. Radcliffe, Elisabeth S., Oxford u.a. 2008, 353-370.
- *Miracles and the Humean Mind*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M./Sages, Alex, London/New York 2018, 158-168.
Livingstone, Donald W., *Philosophical Melancholy and Delirium*, Chicago/London 1998.
Lobkowitz, Erich, *Common Sense und Skeptizismus*, Weinheim 1986.
Loeb, Louis E., *From Descartes to Hume*, Ithaca/London 1981.
- *Stability and Justification in Hume´s Treatise*, Oxford 2002.
- *Reflection and the Stability of Belief, Essays on Descartes, Hume and Reid*, Oxford 2010.
- *Inductive Inference in Hume´s Philosophy*, in: *A Companion to Hume*, hg.v. Radcliffe, Elisabeth S., Oxford u.a. 2008, 106-125.
Logan, Beryl, *The Irregular Argument in Hume´s Dialogues*, in: Hume Studies 1992, 483-500.
- *A Religion without Talking*: *Religious Belief and Natural Belief in Hume´s Philosophy of Religion*, New York 1993.
Löw, Reinhard, *Natur und Zweck*, in: Scheidewege 1984/85, 342-358.
Löwith, Karl, *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*, in: Theologische Rundschau 1933, 131-172.
Lohmar, Achim, *Humes Kritik religiösen Glaubens*, in: Aufklärung 2009, 75-101.
Ludwig, Bernd, *Zweifeln am Wunder*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 2001,52-78.
Lüthe, Rudolf, *David Hume*, Freiburg/München 1991.
Lyman, Eugene W., *William James: Philosopher of Faith*, in: Journal of Religion 1942, 233-250.
Maccall, William, *Agosticism. A Posthumous Essay*, in: The Monist 1893, 31-43.
Magnus, P.D., *Reid´s Defense of Common Sense*, in: Philosopher´s Imprint 2008, 1-14.
Malherbe, Michel, *Hume´s Natural History of Religion*, in: Hume Studies 1995, 255-274.
Mall, R.A., *Experience and Reason*, Den Haag 1973.
Mann, Otto, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, Heidelberg 1997.
Marcil-Lacoste, Louise, *Hume´s Scepticism and Reid´s Challenge*, in: Dalhousie Review 1980, 67-86.
McCormick, Miriam, *Hume on Natural Belief and Original Principles*, in: Hume Studies 1993, 103-116.
McIntosh, John R., *Church and Theology in Enlightenment Scotland. The Popular Party, 1740-1800*, East Lothian 1998.
McIntosh, J.J., *The Argument from the Need for similar or "higher" Qualities: Cudworth, Locke and Clarke in God´s existence*, in: *Enlightenment and Dissent*, hg.v. Dybikowski, James, Aberystwyth 1997, 29-58.
McIntyre, Jane L., *Reason and Artifice in Hume´s Account of Superstition*, in: *Religion and Hume´s Legacy*, hgg.v. Phillips, D.Z./Tessin, Timothy, London/New York 1999, 171-184.
McKenna, Antony / Moreau, Pierre-Francois, (Hg.), *Libertinage et Philosophie*, Paris 2017.

McPherson, Thomas, *The Argument from Design*, in: Philosophy 1957 (32), 219-228.
Meckenstock, Günter, *Schleiermachers Bibliothek*, Berlin/New York 1993.
- (Hg.), *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, Berlin/New York 1991
Meier, H., *Kausalität und Identität*, in: Philosophisches Jahrbuch 1907, 409-426.
Merlan, Philip, *Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume*, in: Rivista Critica di Storia della Filosofia 1967, 481-494.
Messinese, Leonardo, *Die Gottesfrage in der Philosophie der Neuzeit*, Berlin 2007.
Metz, Rudolf, *David Hume*, Stuttgart 1929.
Meyer, Annette, *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit*, Tübingen 2008.
Meyer, Stephen C., *The Return of the God Hypothesis*, in: Journal of Interdisciplinary Studies 1999, 1-38.
Michaels, Axel, (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München ^{3}2010.
Mikocki, Timon, *Anthropomorphismen von Dingen bei ausgewählten Vertretern der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Wien 2013.
Miller, Stephen, *The Death of Hume*, in: The Wilson Quarterly 1995, 30-39.
Millgramm, Elijah, *Was Hume a Humean?* in: Hume Studies 1995, 75-94.
Mills, R.J.W., *The Common Sense of a Poet: James Beattie´s Essay on Truth (1770)*, in: *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, hg.v. Bow, Charles Bradford, Oxford 2018, 125-149.
Mori, Gianluca, *Hume, Bolingbroke and Voltaire: Dialogues concerning Natural Religion, Part XII*, in: Etica & Politica 2018, 319-340.
Moser, Susanne, *Philosophie der Gefühle: Neuere Theorien und Debatten*, in: Actual Challenges in Philosophy, 2013, 20-33.
Mossner, Ernest Campbell, *The Religion of David Hume*, in: Journal of the History of Ideas 1978, 653-663.
- *Philosophy and Biography. The Case of David Hume*, in: *Hume*, hg.v. Chappell, V.C., Doubleday 1966, 7-34.
- *The Life of David Hume*, Oxford ^{2}1980.
- *Bishop Butler and the Age of Reason*, New York 1936.
Mounce, H.O., *Hume´s Naturalism*, London 1999.
Muck, Otto, *Funktion des Gottesbeweises in der Theologie*, in: *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, hg.v. Ricken, Friedo, Stuttgart 1991, 18-35.
Mulert, Hermann, *Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1908, 107-139.
Mulligan, Kevin, *Emotions and Values*, in: *Philosophy of Emotion*, hg.v. Goldie, Peter, Oxford 2010, 475-500.
Murphy, John L., *The Influence of Bishop Butler on Religious Thought*, in: Theological Studies 1963,361-401.
Nathan, George J., *Hume´s Immanent God*, in: *Hume*, hg.v. Chappell, V.C., Doubleday 1966, 397-423.
- *The Existence and Nature of God in Hume´s Theism*, in: *David Hume. Critical Assessments*, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995, 97-125.
Nelson, John O., *The Burial and Resurrection of Hume´s Essay Of Miracles*, in: Hume Studies 1986,57-76.
Neumaier, Otto, (Hg.), *Ist der Mensch das Maß aller Dinge*? Möhnesee 2004.
Norenzayan, Ara, *Belief in Supernatural Agents in Face of Death*, in: Personality and Social Psychology Bulletin 2006, 174-187.
Noxon, James, *Hume´s Philosophical Development*, Oxford 1973.

- *Hume´s Concern with Religion*, in: *David Hume. Critical Assessments*, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995, 3-25.
- *Hume´s Agnosticism*, in: *Hume*, hg.v. Chappell, V.C., Doubleday 1966, 361-383.
Nuyen, Tua, *Hume and Gould on Religion, Old and New*, in: Southern Journal of Philosophy Bd. 24 (1986), 261-272.
Nwancha, Bede Chibuike, *David Hume´s Theory of Emotions*, Aachen 2003.
Ohst, Martin, *Jesu Wunder als Thema der Dogmatik Schleiermachers*, in: *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, hg.v. Meckenstock, Günter, Berlin/New York 1991, 229-245.
Okie, Laird, *Ideology and Partiality in David Hume´s History of England*, in: Hume Studies, 1985, 1-32.
Orr, John: *English Deism*, Grand Rapids (Michigan) 1934.
Ortony, Andrew, *The Cognitive Structure of Emotions*, in: *The Cognitive Structure of Emotions*, hgg.v. Ortony, Andrew/Clore, Gerald/Collins, Allan, New York 1988, 1-33.
Ortony, Andrew/Clore, Gerald/Collins, Allan, (Hgg.), *The Cognitive Structure of Emotions*, New York 1988.
Osler, Margaret J., *John Locke and the Changing Ideal of Scientific Knowledge*, in: *Philosophy, Religion and Science*, hg.v. Yolton, John W., Rochester 1990, 325-338. .
Osthövener, Claus-Dieter, *Affectionate Religion*, in: *Theologie der Gefühle*, hgg.v. Barth, Roderich/Zarnow, Christopher, Berlin/Boston 2015, 79-112.
Ott, Walter, *Causality and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford 2009.
Owen, David, *Hume Versus Price on Miracles and Prior Probabilities*, in: *Miracles*, hg.v. Swinburne, Richard, New York/London 1989, 115-132.
Paganini, Gianni, *Theism, Atheism, and Scepticism*, in: *Gestalten des Deismus in Europa*, hg.v. Schröder, Winfried, Wiesbaden 2013, 203-243.
Pannenberg, Wolfhard und Wenz, Gunter, *Systematische Theologie*, Bd.1., Göttingen 2015.
- *Schleiermachers Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsgedanken*, Sitzungsbericht der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1996, München 1996.
Passmore, John, *Hume´s Intentions*, London ^{3}1980.
Penelhum, Terence, *Hume*, London 1975.
- *God and Skepticism*, Dordrecht 1983.
- *Themes in Hume: The Self, the Will, Religion*, Oxford 2000.
- *Hume´s View on Religion: Intellectual and Cultural Influences*, in: *A Companion to Hume*, hg.v. Radcliffe, Elisabeth S., Oxford u.a. 2008, 323-337.
- *Butler and Hume*, in: Hume Studies 1988, 251-276.
- *Fideism*, in: *Companion to Philosophy of Religion*, hg.v. Taliaferro, Charles, Oxford u.a., 2010, 441-448.
- *Natural Belief and Religious Belief in Hume´s Philosophy*, in: Philosophical Quarterly 1983, 166-181.
Perler, Dominik, *Transformationen der Gefühle*, Frankfurt a.M. 2011.
Peterson, John, *Is There Natural Purpose?* in: International Philosophical Quarterly 2008, 165-173.
Petzoldt, Matthias, *Theologische Perspektiven der Feuerbachschen Religionskritik*, in: *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt, Andreas, Berlin/Boston 2020, 205-224.
Pfeifer in Dillingen, Franz Xaver, *Widerstreiten die Wunder den Naturgesetzen, oder werden letztere durch die ersteren aufgehoben?* in: Philosophisches Jahrbuch 1893, 285-291.
Pfeil, Hans, *Der Psychologismus im englischen Empirismus*, Paderborn 1934.
Phalén, A.K., *Hume´s Psychological Explanation of the Idea of Causality*, in: International Philosophical Quarterly 1977, 43-57.

Phillips, Dewi Zephania/Tessin, Timothy, (Hgg.), *Religion and Hume´s Legacy*, London/New York 1999.
Piper, Otto, *Das religiöse Erlebnis*, Göttingen 1920.
Popkin, Richard H., *Hume and Spinoza,* in: Hume Studies, 1979, 65-93.
- *History of Scepticism*, Oxford 2003.
Potter, Vincent G., *Peirce´s Philosophical Perspectives*, New York 1996.
Prado, C.G., *Hume and the God-Hypothesis*, in: Hume Studies 1981,154-163.
Prince, Michael, *Hume and the End of Religious Dialogue*, in: Eighteenth Century Studies 1992, 283-308.
Pritchard, Duncan, Richmond, Alasdair, *Hume on Miracles*, in: *The Bloomsbury Companion to Hume*, hgg.v. Bailey, Alan/O´Brian, Dan, London 2012, 227-244.
Prozesky, Martin H., *Friedrich Schleiermacher´s Earliest Account of Religious Experience*, in: Religion in Southern Africa 1980, 71-86.
Purtill, Richard L., *Miracles: What if They Happen?* in: *Miracles*, hg.v. Swinburne, Richard, New York/London 1989, 189-205.
Pyle, Andrew, *Hume´s Dialogues concerning Natural Religion*, New York 2006.
- *David Hume and the Argument to Design*, in: *The Bloomsbury Companion to Hume*, hgg.v. Bailey, Alan/O´Brian, Dan, London 2012, 245-278.
Radcliffe, Elisabeth S., *Hume, Passions and Action*, Oxford 2018.
- (Hg.), *A Companion to Hume*, Oxford u.a. 2008.
Randall, John Herman Jr., *Epilogue: The Nature of Naturalism*, in: *Naturalism and the Human Spirit*, hg.v. Krikorian, Yervant H., New York 1946, 354-382.
Rasmussen, Dennis C., *The Infidel and the Professor*, Princeton 2017.
Raters, Marie-Luise, *Wer glaubt wird selig - und das sofort. Kritische Überlegungen zur pragmatischen Religionsphilosophie William James*, in: *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen* hg.v. Thies, Christian, Wiesbaden 2009, 55-74.
Rawidowicz, S., *Ludwig Feuerbachs Philosophie - Ursprung und Schicksal*, Berlin 1964.
Redmont, M., *The Hamann-Hume Connection*, in: Religious Studies 1987, 95-107.
Regenbogen, Arnim und Meyer, Uwe, (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 1998.
Reininger, Robert: *Locke, Berkeley, Hume*, München 1922.
Richman, Kenneth A., *Empiricism, Natural Belief and the New Hume*, in: History of Philosophy Quarterly, 1995, 425-442.
Ricken, Friedo, (Hg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1991.
- *William James über religiose Erfahrung*, in: Zeitschrift für katholische Theologie 2009, 429-440.
Roberts, William, *The Feeling of Absolute Dependence*, in: Journal of Religion 1977, 252-266.
Robinson, David, *How religious experience "works": Jamesian Pragmatism and the Warrants,* in: Review of Metaphysics 2003, 763-778.
Rogers, G.A.J., *Locke, Newton and the Cambridge Platonists on Innate Ideas*, in: *Philosophy, Religion and Science*, hg.v. Yolton, John W., Rochester 1990, 351-365.
Root, M., *Miracles and the Uniformity of Nature*, in: *David Hume. Critical Assessments*, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995, 427-443.
Rorty, Amélie Oksenberg, *From Passions to Emotions,* in: Philosophy 1982, 159-172.
Rosa Soares, Claudia dalla, *Ludwig Feuerbach´s Critique and Transformation of the Concept of Philosophy*, in:Revista Portoguesa de Filosofia 2016, 459-474.
Russell, Paul: *The Riddle of Hume´s Treatise*, Oxford 2008.
- "*Atheism" and the Title Page of Hume´s Treatise*, in: Hume Studies, 1988, 408-423.

- *Wishart, Baxter and Hume´s Letter from a Gentleman*, in: Hume Studies 1997, 245-276.
- *Hume´s Two Definitions of Cause and the Ontology of "Double Existence",* in: Hume Studies 1984, 1-25.
- *David Hume and the Philosophy of Religion*, in: *The Encyclopedia of Philosophy, Wiley Encyclopedia*, hgg.v. Goetz, Steward / Taliaferro, Charles, Hoboken, New Jersey 2019.

Ryan, Todd, *Pierre Bayle and the Regress Argument in Hume´s Dialogues concerning Natural Religion*, in:*Libertinage et Philosophie*, hgg.v. McKenna, Antony / Moreau, Pierre-Francois, Paris 2017, 163-187.

Ryle, Gilbert, *Hume*, in: *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg.v. Kulenkampff, Jens, Berlin 1997, 7-18.

Sass, Hartmut von, *Jenseits von Hume: Demea Eine Rehabilitierung in systematischer Absicht*, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 52 (2010), 413-439.

Schäfer, Alfred, *David Hume. Philosophie und Politik*, Meisenheim am Glan 1963.

Schäfer, Rolf: *Einleitung* in *Schleiermacher, F.D., Der christliche Glaube (Glaubenslehre),1830/31*, hg.v. Schäfer, Rolf, Berlin ^{2}2008, xi-xxix.

Schlesinger, George N., *Miracles*, in *Companion to Philosophy of Religion*, hg.v. Taliaferro, Charles, Oxford u.a. 2010, 398-404.

Schliesser, Eric, *The Obituary of a vain Philosopher: Adam Smith´s Reflections on Hume´s Life*, in: Hume Studies 2003, 327-362.

Schmid, Josef, *Die englischen Utopisten des 16. und 17. Jahrhunderts und die religiöse Frage*, Friedland 1933.

Schmidt, Erik K., *Ludwig Feuerbachs Lehre von der Religion*, in: Zeitschrift für systematische Theologie 1966, 1-35.

Schmieder, Falko, *Von der Methode der Aufklärung zum Mechanismus des Wahns*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 2005, 163-189.

Schmitt, Frederick F., *Loeb on Stability and Justification in Hume´s Treatise*, in: Hume Studies 2004, 297-328.

Schnall, Ira M., *Hume on „Popular "and „Philosophical" Skeptical Arguments,* in: Hume-Studies 2007, 41-66.

Schneider, Hans Julius, *Der Begriff der religiösen Erfahrung bei William James und seine Weiterentwicklung bei Wittgenstein* in: sammelpunkt.philo.at/1744/1/Schneider.pdf.

- *Nicht nur gibt es keinen Gott, sondern versuchen Sie mal am Wochenende einen Klempner zu kriegen (Woody Allen)*, in: *Zum Problem religiöser Erfahrung*, in: *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen*, hg.v. Thies, Christian, Wiesbaden 2009, 13-27.

Schneider, Martin, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts*, Darmstadt 2004.

Schönpflug, Wolfgang, *Geschichte und Systematik der Psychologie*, Weinheim ^{3}2013.

Scholtz, Gunter, *Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff*, in: Philotheos 2004, 66-81.

Schrader, Wolfgang, *Einleitung*, in: *Ein Brief über den Enthusiasmus.1708*, hg.v. Schrader, Wolfgang H., Hamburg 1980, vii-xxiii.

Schröder, Winfried, *Der Deismus in der Philosophie der Neuzeit*, in: *Gestalten des Deismus in Europa*, hg.v. Schröder, Winfried, Wiesbaden 2013, 7-27.

- *Paganorum vestigia. Das Erbe von Kelsos, Porphyrios und Julian Apostata im Deismus*, in: *Gestalten des Deismus in Europa*, hg.v.Schröder, Winfried, Wiesbaden 2013, 263-278.
- *Atheismus*, Hamburg 2021.
- (Hg.), *Gestalten des Deismus in Europa*, Wiesbaden 2013.

Schultz, Werner, *Schleiermachers Deutung der Religionsgeschichte*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1959, 55-82.

- *Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung*, in: Zeitschrift für

Theologie und Kirche 1956, 75-103.
Schütte, Hans-Peter, *Der „wunderbare Instinkt“ der Vernunft*, in: *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg.v. Kulenkampff, Jens, Hg., Berlin 1997, 153-176.
Schurman, Jacob Gould, *Agnosticism and Religion*, New York 1896.
Schwabe, Karl-Heinz, *“Science of Man” und “Criticism”: Zur anthropologischen Grundlegung der Ästhetik bei David Hume und Henry Home, Lord Kames*, in: Aufklärung 2002, 233-257.
Seibert, Christoph, *Religiöse Erfahrung, Handeln, Öffentlichkeit. Überlegungen zur Frage nach den Vermittlungspotentialen in William James Religionskonzept*, in: *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen*, hg.v. Thies, Christian, Wiesbaden 2009, 29-44.
- *Religion im Denken von William James*, Tübingen 2009.
Seppaleinen, Tom / Coventry, Angela, *Hume´s Empiricist inner Epistemology: A Reassessment of the Copy Principle*, in: *The Bloomsbury Companion to Hume*, hgg.v. Bailey, Alan/O´Brian, Dan, London 2012, 38-56.
Sessions, William Lad, *Reading Hume´s Dialogues. A Veneration for True Religion*, Bloomington 2002.
Shelley, Cameron, *The First Inconvenience of Anthropomorphism: The Disanalogy in Part IV of Hume´s Dialogues*, in: History of Philosophy Quarterly 19 (2002), 171-189.
Sher, Richard B., *Church and University in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh 1985.
Sherlock, Richard, *The Theology of Toleration; A Reading of Locke´s “The Reasonableness of Christianity”*, in: Jewish Political Studies Review, 1997, 19-49.
Shouse, J.B., *David Hume and William James: A Comparison*, in: Journal of the History of Ideas 1952, 514-527.
Sinnott-Armstrong, (Hg.), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford 2004.
Slater, Michael R., *Reconsidering James´s Account of Religion*, in: International Philosophical Quarterly 2014, 191-210.
Smith, Plinio Junqueira/ Sébastien, Charles (Hgg.), *Academic Scepticism in the Developmement of Early Modern Philosophy*, New York 2021.
Smith, Plinio Junqueira, *Hume´s Academic Scepticism in its French Context*, in: *Academic Scepticism in the Developmement of Early Modern Philosophy*, hgg.v. Smith, Plinio Junqueira/ Sébastien, Charles New York 2021, 345-364.
Spaemann, Robert, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus Vortrag am 8.2.2000 vor der Bay. Akademie der schönen Künste*, in: www.kath-info.de/wirklichkeit.html.
Sparling, Robert Alan, *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project*, Toronto u.a. 2011.
Sparshot, F.E., *In Defense of Kemp Smith*, in: Hume Studies 1975, 66-69.
Spitzer, Robert, *Proofs for the Existence of God, Part I: A Metaphysical Argument*, in: International Philosophical Quarterly 2001, 162-186.
Sprague, Elmer, *Hume, Henry More and the Design Argument*, in: Hume Studies 1988, 305-327.
Stalder, Robert, *Grundlinien der Theologie Schleiermachers*, Wiesbaden 1969.
Starcke, Carl Nicolai, *Feuerbach*, Stuttgart 1885.
Steen, Wim J. van der, *Science, Religion, and Experience*, in: International Philosophical Quarterly, 2000, 339-349.
Steers, Richard, *Zum Ursprung der Religionskritik bei Ludwig Feuerbach*, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 1968, 43-70.
Stephan, Horst, *Der neue Kampf um Schleiermacher*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1925, 159-217.

Steward, M.A., *The Early British Reception of Hume´s Writing on Religion*, in: *The Reception of David Hume in Europe*, hg.v. Jones, Peter, London u.a. 2005, 30-42.
Streetman, Robert, *Romanticism and the Sensus Numinis in Schleiermacher*, in: *The Interpretation of Belief. Coleridge, Schleiermacher and Romanticism*, hg.v. Jasper, David, London 1986, 104-125.
Streminger, Gerhard, *Hume*, München 2011.
- *Der natürliche Lauf der Dinge. Essays zu Adam Smith und David Hume*, Marburg 1995.
- *Religion a Threat to Morality: An Attempt to Throw some new Light on Hume´s Philosophy of Religion*, in: Hume Studies 1989, 277-294.
- *Hume´s Theory of Imagination*, in: Hume Studies 1980, 91-118.
- *Glauben und Aufklären*, in: Aufklärung 2010, 165-183.
Stromberg, Roland N., *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England*, Oxford 1954.
Stroud, Barry, *Hume*, London 1977.
Suderman, Jeffrey M., *Religion and Philosophy*, in: *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, hgg.v. Garrett, Aaron / Harris, James A., Oxford 2015, 196-238.
Susato, Ryu, *Taming "The Tyranny of Priests": Hume´s Advocacy of Religious Establishments*, in: Journal of History of Ideas 2012, 273-293.
Swinburne, Richard, (Hg.), *Miracles*, New York/London 1989.
Taliaferro, Charles, *Evidence and Faith*, Cambridge 2005.
- (Hg.), *Companion to Philosophy of Religion*, Oxford u.a. 2010.
Thies, Christian, (Hg.), *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen*. Wiesbaden 2009.
Thimme, W., *Ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl das religiöse Grundgefühl?* in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1920, 124-139.
Thörner, Katja, *William James Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung*, Stuttgart 2011.
Thomas, D.O., *Reason and Revelation in Samuel Clarke´s Epistemology of Morals*, in: *Enlightenment and Dissent*, hg.v. Dybikowski, James, Aberystwyth 1997, 114-135.
Thomsen, Anton, *David Hume´s Natural History of Religion*, in: The Monist 1909, 269-288.
Tilghman, B.R., *Religion after Hume: Tightrope Walking in the Age of Enlightenment*, in: *Religion and Hume´s Legacy*, hg.v. Phillips, D.Z./Tessin, Timothy, London/New York 1999, 221-234.
Tokiwa, Kenji, *David Hume und Johann Georg Hamann im Hinblick auf skeptische Tradition*, in: *Johann Georg Hamann und England: Hamann und die englischsprachige Aufklärung*, hg.v. Gajek, Bernhard, Frankfurt a.M. 1999, 305-318.
Tolonen, Mikko, *Hume in and out of Scottish Context*, in: *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, hgg.v. Garrett, Aaron/Harris, James A., Oxford 2015, 163-195.
Tomasoni, Francesco, *Schöpfung und Natur*, in: *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt, Andreas, Berlin/Boston 2020, 109-120.
Traiger, Saul, *Ideas and Association in Hume´s Philosophy*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M./Sages, Alex, London/New York 2018, 72-82.
Trapnell, W.H., *Who Thomas Woolston was*, in: British Journal for 18th Century Studies, 1988, 143-158.
- *What Thomas Woolston wrote*, in: British Journal for 18th Century Studies, 1991, 13-30.
Troeltsch, Ernst, *Psychologie und Erkenntnistheorie*, Tübingen 1922.
- *Empiricism and Platonism in the Philosophy of Religion: To the Memory of William James*, in: Harvard Theological Review 1912, 401-422.
Trumbull Ladd, George, *Study of Man*, in: Science 1913, 275-290.
Tuggy, Dale, *Reid´s Philosophy on Religion*, in: *The Cambridge Companion to Reid*, hgg.v. Cuneo, Terence/Woudenberg, René van, Cambridge, 2004, 289-312.

Tweyman, Stanley, *An Inconvenience of Anthropomorpism*, in: Hume Studies 1982, 19-42.
- *Scepticism and Belief in Hume´s Dialogues concerning Natural Religion*, Dordrecht u.a. 1986.
- *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors*, Den Haag 1974.
- *Secondary Sources on the Philosophy of David Hume: A David Hume Bibliography 1741-2005*. 2 Bände, Michigan 2006. Online veröffentlicht 4/2016.
- *Essays in the Philosophy of David Hume*, Delmar/New York 1996.
- (Hg.), *David Hume. Critical Assessments*, London/New York 1995.

Utsch, Michael, *Religionspsychologie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung*, in: *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie*, hgg.v. Henning, Christian/Nestler, Erich, Frankfurt a.M. 1998, 117-129.

Vidal, Fernando, *The Sciences of the Soul*, Chicago/London 2011.

Vink, A. G., *Philo´s Final Conclusion in Hume´s Dialogues*, in: Religious Studies 1989 (25), 489-499.

Wagner, Fritz, *Isaac Newton im Zwielicht zwischen Mythos und Forschung*, Freiburg/München 1976.

Waldow, Anik, *Hume and German Philosophy*, in: *The Humean Mind*, hgg.v. Coventry, Angela M./Sages, Alex, London/New York 2018, 375-387.

Wallmann, Johannes, *Ludwig Feuerbach und die theologische Tradition*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1970, 56-86.

Ward, Andrew, *Proof and Demonstration: Hume´s Account of the Causal Relations*, in: International Philosophical Quarterly 2008, 23-37.

Weber, Alexander M., *David Hume und Edward Gibbon. Religionssoziologie in der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990.

Weber-Guskar, Eva, *Religious Emotions as Experiences of Transcendency*, in: *Theologie der Gefühle*, hgg.v. Barth, Roderich/Zarnow, Christopher, Berlin/Boston 2015, 47-59.

Weckwerth, Christine, *Philosophische Perspektiven des Wesens des Christentums*, in: *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt, Andreas, Berlin/Boston 225-238.

Weltecke, Dorothea, *Der Narr spricht: Es ist kein Gott. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Frankfurt a.M./ New York 2010.

Wengenroth, Axel, *Science of Man*, Frankfurt a.M. 1997.

Wenley, R.M., *Philosophy of Religion and the Endowment of Natural Theology*, in: The Monist 1901, 21-48.

Wenz, Gunther, *Sinn und Geschmack fürs Unendliche*, München 1999.

Wertz, S.K., *Hume, History and Human Nature*, in: Journal of the History of Ideas 1975, 481-496.

Westfall, Richard, *Science and religion in seventeenth century England*, New Haven 1958.

White, Richard, *Hume´s Dialogues and the Comedy of Religion*, in: Hume Studies 1988,390-407.

Wiesing, Lambernd, *Warum Hume an Wunder glaubt, aber Religionen ablehnt*, in: Aufklärung und Kritik 2011, 150-156.

Wilde, Norman, *A Faith Philosopher of the Eighteenth Century*, in: Philosophical Review 1914, 317-322.

Williams, Robert, *Schleiermacher and Feuerbach on Intentionality of Religious Consciousness*, in: Journal of Religion 1973, 424-455.

Williford, Kenneth, *Demea´s a priori Theistic Proof*, in: Hume Studies 2003, 99-123.

Willis, André C., *Toward a Humean True Religion*, Pennsylvania 2014.

Wilson, Catherine, *Hume and vital materialism*, in: British Journal for the History of Philosophy 2016, 1-20.

Wilson, Fred, *The Logic of Probabilities in Hume´s Argument against Miracles*, in: Hume

Studies 1989, 255-275.
Wimmer, Reiner, *Gott - Schöpfung des Menschen? Kant und Feuerbach im Vergleich*, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 2004, 143-163.
Windelband, Wilhelm, *Geschichte der Philosophie*, Tübingen [12]1928.
Winkler, Karl Tilmann, *Enthusiasmus und gesellschaftliche Ordnung*, in: Aufklärung 1988 (Band 3), 29-47.
Wobbermin, Georg, *Religionsphilosophie*, Berlin [2]1925.
Wolf, Frieder Otto, *Das Wesen des Menschen im Allgemeinen (Kap.1)*, in: *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums*, hg.v. Arndt, Andreas, Berlin/Boston 2020, 47-62.
Wolf, Jean-Claude, *Humes Wunderkritik*, in: *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg.v. Kulenkampff, Jens, Berlin 1997, 177-196.
Woltersdorff, Nicholas, *Reid on Common Sense*, in: *The Cambridge Companion to Reid*, hgg.v. Cuneo, Terence/Woudenberg, René van, Cambridge 2004, 77-100.
Wood, Paul, *Thomas Reid and the Common Sense School*, in: *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, hgg.v. Garrett, Aaron/Harris, James A, Oxford 2015, 404-447.
Wright, John P., *The Scientific Reception of Hume´s Theory of Causation: Establishing the Positivist Interpretation in Early Nineteenth Century Scotland*, in: *The Reception of David Hume in Europe*, hg.v. Jones, Peter, London u.a. 2005, 327-347.
- *The Sceptical Realism of David Hume*, Minneapolis 1983.
- *Kemp Smith and the Kinds of Naturalism in Hume´s Philosophy*, in: Rivista di Storia della Filosofia 2007, 17-36.
Wulff, David M., *Psychology of Religion*, New York 1991.
Yandell, Keith E., *Hume on Religious Belief*, in: *David Hume. Critical Assessments*, hg.v. Tweyman, Stanley, London/New York 1995, 36-55.
- *Hume´s Inexplicable Mystery. His Views on Religion*, Philadelphia 1990.
Yolton, John W., (Hg.), *Philosophy, Religion and Science*, Rochester 1990.
Zalta, Edward N., (Hg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford 2017.
Zephania, Dewis/Tessin, Timothy, (Hgg.), *Religion and Hume´s Legacy*, London/New York 1999.
Zielinski, Thaddäus, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Darmstadt [5]1967.