

Gerhard Streminger

**Nichts als >Krankheitsphantasien<
(*sick men's dreams*)?**

**Einige Überlegungen auf der Grundlage
der Humeschen Religionspsychologie**

© 2005 Gerhard Streminger, Bad Radkersburg (Austria)

Der Text einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Autors unzulässig. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen sowie die Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gerhard Streminger

Nichts als >Krankheitsphantasien< (*sick men's dreams*)? Einige Überlegungen auf der Grundlage der Humeschen Religionspsychologie

(Wesentlich überarbeiteter Aufsatz, herausgegeben von K. Salamun:
Sozialphilosophie als Aufklärung. Festschrift für Ernst Topitsch. Tübingen 1979, S. 297-314.)

- I. *Einführendes* 1
- II. *Grundthese: Religiosität ist ein zeitlich sekundäres Phänomen* 4
- III. *Ursprung des Polytheismus* 6
- IV. *Ursprung des Monotheismus* 10
- V. *Die Lex Hume* 15
- VI. *Religion und Mora* 17l
 - a. *Aktivität und Passivität* 17
 - b. *Toleranz und Intoleranz* 19
 - c. *Religiosität, eine Gefahr für Moralität* 22
- VII. *Zusammenfassung des Ganzen* 24

I. *Einführendes*

Die erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Schriften David Humes waren in der deutschen Philosophie aufgrund der Wertschätzung, die Immanuel Kant ihnen entgegengebracht hatte, Gegenstand eines kontinuierlichen, wenn auch unter der Last des Königsberger Denkers eher bescheidenen Interesses. Zumeist wurde die Philosophie Humes als einer der beiden Brennpunkte verstanden, der durch Kants Kritizismus überwunden und aufgehoben worden war; neben dem Skeptizismus von Hume gilt René Descartes' rationalistischer Dogmatismus als der zweite Brennpunkt der neuzeitlichen, vorkantischen Philosophie.

Aber es gab auch begründete Zweifel, ob Kants Kritizismus tatsächlich die Vollen-
dung von Skeptizismus und Dogmatismus sei. Bertrand Russell etwa war der Ansicht,
daß die Philosophie Kants, die ja >die (empirische) Wissenschaft einschränken wollte,
um dem (religiösen) Glauben Platz zu schaffen<, in Wirklichkeit gar keine Überwindung
des Dogmatismus sei. Humes Philosophie, die sich ausschließlich am Diesseits orien-
tiert, eigne sich, so Russell, als philosophischer Kritizismus weitaus treffender. In den
letzten Jahrzehnten hat sich aber auch im deutschen Sprachraum die Einschätzung der
Philosophie Humes grundlegend gewandelt, und diese wird nicht nur dafür geschätzt,
daß sie den deutschen Meisterdenker aus dem dogmatischen Schlummer gerissen und
dessen Denken eine ganz andere Richtung gegeben hatte.

Während also die Humesche Philosophie in Deutschland lange Zeit unter der Last der
kantischen Tradition nicht zur Entfaltung kam, war dies in Österreich, das sich – so Otto

Neurath – >den Umweg über Kant erspart hatte<, ein wenig anders. Österreichische oder in Österreich lehrende Philosophen wie Ernst Mach, Franz Brentano, Alexius Meinong, Friedrich Jodl oder Edmund Husserl zollten der Philosophie Humes größere und umfassendere Anerkennung. Wollte man beispielsweise den Logischen Empirismus des heute so berühmten Wiener Kreises um Moritz Schlick und Rudolf Carnap in aller Kürze charakterisieren, so wäre jene Kennzeichnung, wie sie oft für Russell verwendet wurde, wohl am passendsten: *Hume plus moderne Logik*.

Aber der schottische Aufklärer hatte sich nicht nur für erkenntnistheoretische und moralphilosophische Themen interessiert, sondern ganz im Gegenteil: Die Beschäftigung mit dem Phänomen >Religion< zieht sich wie ein roter Faden durch sein Leben und seine Schriften (siehe dazu u.a. meine Arbeit *David Hume, Sein Leben und sein Werk*. Paderborn²1994). Generell sind es zwei große Fragestellungen, die den Religionskritiker Hume interessierten:

- Zum einen ist es die religionsphilosophische Frage nach den *Gründen* theologischer Behauptungen. Wie vernünftig ist etwa die These, daß es einen und nur einen Gott gibt? Welche Argumente stützen die Behauptung, daß dieser Gott götig und barmherzig sei? Läßt sich aus der Ordnung der Natur ein intelligenter Plan erschließen? Inwieweit ist das Höchste Wesen der Garant für Moralität und die Vorstellung einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits? Mit einigen dieser Fragen der >Rationaltheologie< hatte sich der junge Hume schon vor der ersten Publikation im Jahre 1739 beschäftigt, aber seine diesbezüglichen Einsichten wurden erst in den postumen *Dialogues concerning Natural Religion* in konzentrierter Form veröffentlicht, vielleicht d e m Meisterwerk der Aufklärung. (dt.: >Dialoge über natürliche Religion<. Stuttgart: Reclam 1981).
- Neben dem Problem der religionsphilosophischen Begründung religiöser Behauptungen in der Vernunft interessierte sich Hume für die religionspsychologische Frage nach den *Ursachen* des Glaubens: Inwiefern ist die Religion anthropologisch fundiert? Entspringt sie einem metaphysischen Bedürfnis oder einem Gefühl der Dankbarkeit oder einem solchen der Unsicherheit, soll doch gerade *Not beten lehren*? Spiegeln religiöse Vorstellungen die sozialen Gegebenheiten einer Gesellschaft wider und erfüllen religiöse Riten das natürliche Bedürfnis nach Geselligkeit? Hume hat sich mit einem Großteil dieser Fragen vor allem in der 1757 veröffentlichten *Natural History of Religion* beschäftigt (dt.: >Die Naturgeschichte der Religion<. Hamburg: Meiner 1984; dort auch eine reiche Auswahl an Literatur). Diese Arbeit Humes gilt als die erste systematische Abhandlung zur Religionspsychologie – und zugleich als einer ihrer Höhepunkte.

Schon der Titel, der eine >Naturgeschichte der Religion< ankündigt, war (und ist) für Gläubige äußerst provokant. Das Phänomen der Religion soll nämlich, so wird suggeriert, der wissenschaftlichen Sichtweise unterworfen und damit dem unergründlichen Ratschluß Gottes entzogen werden. Zu Humes Zeiten gab es bereits eine Naturgeschichte der Pflanzen und Tiere; nun soll eine solche der angeblich erhabensten Dinge begründet werden.

Mit denselben Methoden wie Pflanzen und Tiere wird in der *Natural History of Religion* das Phänomen der Religion analysiert und aus der Natur des Menschen und seiner Umwelt heraus verstanden. Wenn dies gelingt, dann wird Religion der supra-naturalen, der >übernatürlichen< Bedeutung entkleidet. Kann gezeigt werden, daß Religiosität in gewissen anthropologischen Konstanten und externen Umständen, auf die Menschen reagieren, ihren Ursprung hat, so wird die Behauptung, daß sie göttlichen Ursprungs sei, zum Aberglauben. Denn der Geist weht eben nicht, wo er will, und die Religiosität eines Menschen ist eben kein unerklärlicher Ausfluß göttlicher Gnade mehr.

In der *Natural History of Religion* geht es also um keine übernatürliche Geschichte vom heilsamen Wirken des heiligen Geistes, sondern um eine intersubjektiv nachvollziehbare wissenschaftliche Analyse des Phänomens >Religion<. Hume will hier leisten, was Astronomen schon lange geleistet hatten. Sie konnten nämlich zeigen, daß die auf den ersten Blick so chaotischen Bewegungen der Planeten kein gelegentlicher Fingerzeig Gottes wären, sondern daß sie genau bestimmbaren Gesetzmäßigkeiten unterliegen. Dadurch werden die Himmelschauspiele – etwa eine Sonnenfinsternis – vorhersehbar und ihres transzendenten Geheimnisses beraubt.

Interessanterweise war es hinsichtlich der Frage nach den anthropologischen Ursachen von Religiosität ein berühmter Philosoph, der im deutschen Sprachraum für lange Zeit als Einziger die grundlegende Bedeutung von Humes Religionspsychologie erkannt hatte, nämlich Arthur Schopenhauer: „Aus jeder Seite von David Hume“, so schreibt er in seinem philosophischen Hauptwerk, „ist mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämtlichen philosophischen Werken zusammengenommen.“ (*Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig 1892, II. Band, S. 685.) Schopenhauer bezog sich hier explizit auf Humes *Natural History of Religion* – ein Werk, für das er sogar eine Übersetzung anfertigen wollte, für die sich aber kein Verleger interessierte.

Gewiß hätte sich Hume über diese große Wertschätzung in einer sonst in Dunkelheit gehüllte Landschaft gefreut, und hinsichtlich der Kritik am Theismus hätte er in Schopenhauer natürlich einen kongenialen Geistesverwandten gefunden. Über andere Teile der Schopenhauerschen Philosophie wäre Hume aber wohl eher zurückhaltend geblieben. Mit dessen Metaphysik etwa, nämlich der konkreten Bestimmung des Dinges an sich, hätte er sich kaum anfreunden können und, vor allem: Hume hätte Schopenhauers weitgehend ahistorische Analysen als zu statisch abgelehnt. Im Gegensatz zu Schopenhauers Pessimismus, den dieser durch eine Daseinsanalyse begründete (>Leid ist im Leben der Lebewesen häufiger als Freude<), unterschied Hume in seiner Geschichtstheorie >hellere< und >dunklere< Zeiten. Wie man u.a. seiner *History of England* entnehmen kann, zählte Hume die Antike und die Zeit der Aufklärung zu den helleren Epochen, das Mittelalter hingegen zu den finsternen. Das Kriterium, >hellere< von >dunkleren< Zeitaltern zu unterscheiden, war für Hume die Rolle der Religion bzw. der Rang des Theismus in der Gesellschaft. Beherrschen diese das Geistesleben, so übt die Religion ihren eher schädlichen Einfluß auf die Moral der Menschen aus. In helleren Epochen ist der Einfluß des Theismus hingegen geringer; und durch die philosophische Kritik der Religion – und nur diese – wird eine hellere Epoche möglich.

Hume trifft sich hier mit Epikur, der ebenfalls überzeugt war, daß der Philosophie die Aufgabe zukomme, die Angst der Menschen zu bekämpfen. Eine ganz wesentliche Angst ist diejenige vor den Göttern. Also müsse untersucht werden, ob diese Gottesfurcht berechtigt sei oder nicht, konkret: ob es überhaupt Götter gebe und diese mächtig genug seien, daß wir uns vor ihnen fürchten.

Versuchte man Hume, trotz all seiner Originalität, zu irgendeiner Philosophenschule zu zählen, so wäre es wohl am ehesten die demokriteische Schule des Epikur und Lukrez. Denn sie alle waren überzeugt, daß die Religion schädliche Auswirkungen auf die Psyche der Menschen haben könne und deshalb aufklärerische Religionskritik notwendig sei. Hume könnte man also noch am ehesten zu den Epikureern zählen, die dann Dante Alighieri im untersten Kreis des Infernos in Flammengräbern büßen sah.

Diese Arbeit über mögliche Krankheitsphantasien hat Humes Religionspsychologie und nicht dessen Religionsphilosophie zum Gegenstand. Deshalb zu letzterer nur eine kurze Zusammenfassung:

Hume war überzeugt, daß es unmöglich sei, die >letzten< Probleme rational zu lösen. Die Frage nach der Existenz und Beschaffenheit von Erstsursachen vermag der menschliche Verstand in keiner begründeten Weise zu beantworten und tappt hier im Dunkel. Vor allem in seiner 1748 veröffentlichten *Enquiry concerning Human Understanding* (dt.: >Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand<, Stuttgart: Reclam 1983) untersuchte Hume Methoden und Grenzen des Verstandes. Er unterschied, insbesondere im Kapitel XII, der Sache nach *zwei* Formen von Ungewißheit: eine prä-analytische und eine post-analytische.

Zum einen gibt es Probleme, die der menschliche Verstand mit einem hohem Grad an Wahrscheinlichkeit lösen und damit Ungewißheit reduzieren kann – das ist der Bereich der Logik und der empirischen Wissenschaften. Versucht jedoch die Ratio Dinge außerhalb des relativ windgeschützten Hafens der Insel des Empirischen zu begreifen, dann bewegt sie sich auf einem Gebiet, auf dem nichts Begründetes erkannt werden könne – dasjenige der altehrwürdigen Metaphysik und, insbesondere, das Gebiet der Theologie. Humes Erkenntniskritik richtet sich also gegen die theologische Anmaßung, die dort mit Gewißheit behauptet, wo der endliche Verstand zu schwach ist, um Lösungen zu finden, und deshalb dort Unsicherheiten stiftet, wo Einsichten möglich wären. Die Wirkung metaphysischer Spekulationen ist nämlich nicht selten die, daß uns selbst das Alltäglichsie unsicher und fremd wird.

Humes Argumente träfen sich hier durchaus mit manchen der von den alten Franziskanern und den modernen Fideisten vorgebrachten Bedenken. Denn sie alle lehnten den metaphysischen Anspruch, ins göttliche Denken eindringen zu wollen und die Ideen Gottes erkennen zu können, als blasphemische Überheblichkeit ab. Um die Grenzen des menschlichen Verstandes zu wissen und deshalb keine Aussagen zu machen, wo nichts erkannt werden kann, ist also nicht bloß die skeptische Position Humes, sondern auch eine mögliche theologische.

Aber hier enden auch schon die Berührungspunkte. Denn der nach der Einschränkung des Verstandes von religiösen Denkern üblicherweise empfohlene Sprung in den Glauben – also in etwas, das man voraussetzungsgemäß gar nicht näher wissen könne – ...

diesen Salto mortale der Glaubenden lehnte Hume entschieden ab. Bezüglich des Wissens um die Grenzen des Verstandes gäbe es also Gemeinsamkeiten mit mancher theologischen Position, aber dann folgen sogleich entscheidende Unterschiede: Während für viele gerade der Bereich jenseits des Verstandes zum Mittelpunkt ihres Lebensinteresses wird – *zur Mitte* –, ist der Aufklärer Hume überzeugt, daß – um bei dem Bild zu bleiben – ein endliches Leben auf der Insel der Erfahrung all unserer Mühe lohnt: Um ein glückliches und sinnvolles Leben zu führen, bedarf es des Denkens und der Erfahrung, aber keines unbegründeten Wissens, warum sich ein ewiger Gott überhaupt zum Schöpfungsakt entschlossen hat; und warum es deshalb vor 15 Milliarden von Jahren im Universum geknallt hat; und warum überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts ist. Um ein glückliches und zufriedenes Leben zu führen, braucht man sich, wie gesagt, um alles dies nicht zu kümmern und sich nicht von Leuten belästigen zu lassen, die Antworten auf Fragen vortäuschen, die nur wenige interessieren. Es genügt, sich auf der Insel des Empirischen heimisch zu fühlen oder, etwas bescheidener in den Worten Epikurs formuliert: die Freuden des Gartens zu genießen.

II. Grundthese: Religiosität ist ein zeitlich sekundäres Phänomen

Doch zurück zu den Problemen der Religionspsychologie. Schon seit dem Hochmittelalter wurde auch im christlichen Abendland da und dort der Versuch gewagt, sich primär nicht mehr um ein besseres Verständnis der angeblich von Gott geoffenbarten Wahrheiten zu bemühen, sondern auf dem Boden der Erfahrung und des Experiments selbst nach der Enträtselung der Naturgeheimnisse zu suchen. Langsam gewann die Auffassung an Gewicht, daß es lehrreicher sei, im großen Buch der Natur lesen zu lernen als zu behaupten, daß die berechtigten Fragen nach dem *Woher? Wohin? und Wozu?* in heiligen Büchern ein für allemal beantwortet wären.

Francis Bacons Plädoyer für eine *interpretatio naturae*, also eine >Interpretation der Natur<, im Gegensatz zur fruchtlosen *anticipatio mentis*, also >Vorwegnahme (vorgefaßte Meinung) des Geistes<, charakterisiert treffend diesen Paradigmenwechsel. Bacons berühmtes, 1620 in London veröffentlichtes *Novum Organon*, also >NEUES Werkzeug<, beginnt mit den Worten: „Homo, Naturae minister et interpres, tantum facit et intellegit quantum de Naturae ordine re et mente observaverit, nec amplius scit aut potest.“ Also: >Der Mensch, der Diener und Interpret der Natur, wirkt und weiß nur so viel, wie er von der Ordnung der Natur durch die Sache oder den Geist beobachtet hat; mehr weiß oder vernag er nicht.<

Obwohl sich Bacon – schon im Titel seines Buches – ausdrücklich von der aristotelischen und peripatetischen Methode abgrenzte, konnte der englische Lordkanzler selbst auf antikes Gedankengut zurückgreifen. Denn die Redeweise vom Menschen als dem >Diener der Natur< wurde mehrmals von Galen unter Berufung auf Hippokrates und die damalige empirische Ärzteschule gebraucht.

Die übersinnliche Wunderwelt gläubigen Christentums hatte also für einen wichtigen Teil der Gelehrten den Primat gegenüber der empirischen Welt der Natur, dem Diesseits,

verloren. In der Renaissance wurde wieder der Mensch in seiner Individualität Gegenstand der Neugierde und des Interesses, und man stellte sich die Frage nach den menschlichen Freuden und Leiden, nach den natürlichen Anlagen und der Möglichkeit ihrer Entfaltung.

Zentral für ein Verständnis von Humes religionspsychologischer Ausgangsfrage ist nun der primär von Lord Eduard Herbert of Cherbury in *Tractatus de Veritate* (1624) sowie in *De religione Gentilium* (1645) gemachte Versuch, die Frage nach den natürlichen Anlagen des Menschen mit dem Phänomen von Religiosität in Verbindung zu bringen. Die von ihm (und anderen) postulierte >natürliche< Religion sollte im Jahrhundert der konfessionellen Kämpfe, die nicht zuletzt *in den widersprüchlichen Aussagen des Heiligen Buches* ihren Ursprung hatten, der Menschheit dauerhaften Frieden bringen. Seine Grundthese – im wesentlichen eine christliche Umdeutung der stoischen Lehre des >logos spermatikos< – lautete, daß der Mensch mit einem religiösen Instinkt geboren sei, der mit den überkonfessionell gültigen Dogmen des Christentums in Einklang stehe.

Zwei dieser Dogmen sind jenes von der Existenz Gottes sowie jenes von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele als dem Ort für jenseitige Belohnungen und Bestrafungen – für diesseitiges Tun. Der Wahrheitsanspruch der christlichen Religion sollte durch den Hinweis auf einen religiösen Instinkt eingelöst und, wie etwa die Gesetze der Assoziation, sollte Religiosität als ein Wesensmerkmal der menschlichen Natur gelten. *Es sei eben natürlich*, so die Botschaft, *an das Übernatürliche zu glauben*.

Der Auffassung, daß es einen derartigen religiösen Instinkt gäbe (heute spricht man eher von einem >metaphysischen Bedürfnis<), unterzieht Hume einer fundamentalen Kritik. Seit er sich mit Schwierigkeiten von seiner calvinistischen Erziehung befreit hatte, war er überzeugt, daß der Gottesglaube und die darum gruppierten Riten – bei manchen Glaubensgemeinschaften intensiver, bei anderen schwächer – sehr problematisch seien; einmal spricht Hume, auf die größte Kirche anspielend, sogar despektierlich von >katholischem Mummenschanz<.

Nach gängiger Bedeutung der Begriffe müßte man Hume – in Zeiten, als dies lebensgefährlich war – als konsequenten Agnostiker oder, wenn damit nicht gerade der *Beweis* der Nicht-Existenz Gottes gefordert ist, als *Atheisten* bezeichnen. Interessanterweise war auch Hume im Gebrauch dieser Begriffe nicht gerade zimperlich. In dem Brief vom 30. Juni 1743 nannte er die üblichen Formen christlicher Frömmigkeit immerhin *atheistisch* (!) und unterschied, unter Berufung auf Platon, „three kinds of Atheists. The first who deny a Deity, the second who deny his Providence [Voraussicht], the third who assert, that he is influenc'd [beeinflußt] by Prayers and Sacrifices.“ (R.Klibansky/E.C.Mossner [eds.], *New Letters of David Hume*. Oxford, S. 11. Auch in der *Natural History of Religion* bezeichnet Hume im übrigen das bei den verschiedensten Formen religiöser Verehrung übliche Bitten, Betteln und Beschenken immer wieder als >atheistisch<.)

Aber zurück zur zentralen Ausgangsthese. Im Gegensatz zur üblichen Behauptung, daß Religiosität ein >natürliches Bedürfnis< sei, weil letztlich angeboren, will Hume zeigen, daß Religiosität, auch die christliche, vielmehr ein zeitlich *sekundäres*, also *abgeleitetes*

Phänomen sei, und das heißt: Es hängt von bestimmten äußeren Umständen ab, ob Menschen religiös sind oder nicht. Sind diese gegeben, dann werden viele Menschen religiös; sind sie nicht mehr gegeben, so werden viele irreligiös. Die Religion der Menschen fußt also auf keinem angeborenen Verhaltensmuster, sondern entsteht unter gewissen Umständen, bei deren Fehlen sie wieder verblaßt.

Um welche Umstände es sich dabei handelt, versucht Hume – wie gewohnt – streng empirisch zu beantworten. Was lehrt uns zu diesem Problem die Erfahrung?

Ehe auf die besagte Frage näher eingegangen wird, die eine Kritik der Behauptung von Lord Cherbury ist, soll noch auf eine Gemeinsamkeit der beiden Denkansätze hingewiesen werden: Cherbury wollte, in Zeiten religiösen Wahns, eine gemeinsame Basis aller Konfessionen entdecken. Um Ähnliches ging es Hume und den Aufklärern. Auch sie wollten ein festes Fundament für Werte und Moral finden, dem allerdings nicht nur alle Konfessionen, sondern alle Menschen schlechthin zustimmen können. Dies leiste, so die aufgeklärte Meinung, aber nicht der religiöse Glaube, sondern nur die Vernunft; und nur Menschen, die ihre Vernunft bemühen, können dieses Fundament erkennen und akzeptieren.

Den Aufklärern ging es also darum, jene Grundsätze und Argumente ausfindig zu machen, die vor dem >Gerichtshof der Vernunft<, wie Kant es formulierte, bestehen und als Basis menschlichen Zusammenlebens dienen können. In der Suche nach einer Basis gäbe es also Gemeinsamkeiten zwischen den klassischen Aufklärern mit den religiösen Frühaufklärern. Im Gegensatz zu den Plädoyers für den Glauben ging es den Aufklärern aber um Vernunft; deshalb ihr Gegensatz zu den verschiedensten Formen des Fideismus (siehe zum Verhältnis von aufgeklärter Vernunft und religiösem Glauben die klassischen Ausführungen Schopenhauers in *Parerga und Paralipomena*, Kap. 15, Zürich: Diogenes 1977).

Aber *gibt* es nun einen religiösen Instinkt oder nicht? Was läßt sich empirisch dazu sagen?

Humes erste Beobachtung in der *Natural History of Religion* zu diesem Thema ist die, daß es ganze Völker zu geben scheint, die nicht religiös sind. Während alle Menschen ganz natürlich und notwendigerweise etwa das Bedürfnis nach Hunger und Durst verspüren, gibt es viele Menschen, die ein Bedürfnis nach Religiosität, nach einer >Rückbindung an ein Höheres Wesen<, nicht kennen. Die klassische Belegstelle aus Humes *Natural History of Religion* lautet so:

„Some nations have been discovered, who entertained no sentiments of Religion, if travellers and historians may be credited; and no two nations, and scarce any two men, have ever agreed precisely in the same sentiments. It would appear, therefore, that this preconception [vorgefaßte Meinung] *springs not from an original instinct or primary impression of nature*, such as gives rise to self-love, affection between the sexes, love of progeny [Nachkommenschaft], gratitude, resentment; since every instinct of this kind has been found absolutely universal in all nations and ages, and has always a precise determinate object [ein genau bestimmbares Objekt], which it inflexibly pursues [anstrebt]. *The first religious principles must be secondary*; such as may easily be perverted [verändert] by various accidents and causes, and whose operation too, in some cases,

may, by an extraordinary concurrence [Zusammentreffen] of circumstances, be altogether prevented [verhindert]. What those principles are, which give rise to the original belief, and what those accidents and causes are, which direct its operation, is the subject of our present enquiry.”(*Natural History of Religion*. Diese Schrift, die ursprünglich als eine von *Four Dissertations* 1757 in London erschienen ist, kürze ich im folgenden mit >NHR< ab und zitiere aus der immer noch vollständigsten Gesamtausgabe von Humes Werk: Th.H.Green/Th.H.Grose [eds.], *David Hume. The Philosophical Works*, 1882 [repr. Aalen 1964]. Volume IV. Das Zitat findet sich auf S. 309f, m.H. Eine moderne Ausgabe des Originaltextes von 1757 ist jene von John Immerwahr, Bristol 1995.)

Religiosität ist also nach Hume ein zeitlich sekundäres, von gewissen äußeren Umständen abhängiges Phänomen. Schränkt man Religiosität auf den Glauben an *einen* Gott ein, so ist Humes These, wenn man etwa an China oder Japan denkt, wohl zutreffend. Versteht man Religiosität aber nicht nur als die Rückbindung an *ein* Höheres Wesen, sondern allgemeiner als eine Rückbindung an eine nicht-empirische, transzendente Wirklichkeit, dann dürfte es schwer sein, Humes These, daß es irreligiöse *Völker* gebe, zu stützen. Denn Historiker und Reisende berichten, daß es überall ein Interesse an Transzendtem gibt.

Was sich allerdings kaum bestreiten läßt, ist die Tatsache, daß es irreligiöse *Personen* gibt – gleichgültig, ob man Religiosität in einem engeren oder weiteren Sinn versteht; und die Zahl irreligiöser Menschen nimmt zumindest in Europa stetig zu.

Die *Natural History of Religion* handelt also darum, jene empirischen, externen Umstände ausfindig zu machen, von denen Religiosität abhängt. Diese Frage untersucht Hume in den ersten zwei von vier großen Problemkreisen:

- Ursprung des Polytheismus, also des Vielgötterglaubens (hier: Kapitel III) sowie
- Ursprung des Monotheismus, also des Eingottglaubens, oder kurz: des Theismus (hier: Kapitel IV)

Neben diesen Problemen handelt die *Natural History of Religion* noch von den beiden folgenden großen Themen:

- Das Auf und Ab von Monotheismus und Polytheismus (hier: Kapitel V) sowie
- Auswirkungen von Religiosität auf die Psyche und die Moral der Menschen (hier: Kapitel VI).

III. Ursprung des Polytheismus

Der Polytheismus hat seinen Ursprung, so Hume, in der Erfahrung der Ambivalenz des Daseins, also der Erfahrung von

„contrary events of human life ... Storm and tempests [hier: heftige Unwetter] ruin what is nourished [genährt] by the sun. The sun destroys what is fostered [gepflegt] by the moisture [Feuchtigkeit] of dews [Tau] and rain.“ (NHR, S 314)

Menschen erleben die Gegensätzlichkeit des Daseins, wobei ihnen die Ursachen des Geschehens unbekannt sind. Aus Angst und Unwissenheit versuchen sie deshalb, sich von diesen Ursachen eine Vorstellung zu machen, und sie bemühen dazu die Einbildungskraft. Das Bekannte dient als Ausgangspunkt, und das Unbekannte wird in Analogie dazu gedacht. Konkret heißt dies: Den unbekanntem Ursachen werden menschliche Eigenschaften zugeschrieben, sie werden *vermenschlicht*.

Durch diese Projektion von Bekanntem in Unbekanntes erscheint die ambivalente Welt von nun an als ein Schlachtort, an dem einige Wesen den Menschen wohl gesonnen sind und andere ihnen übel mitspielen. Hin- und hergerissen und in ständiger Sorge fühlen Menschen sich diesen Mächten ausgeliefert, der vermeintlichen Ursache von Angenehmen und Unangenehmen, von Lebensförderndem und Lebensverneinendem, von Freude und Leid, von Genuß und Schmerz, von Gutem und Bösen. In den Worten Humes:

„We are placed in this world, as in a great theatre, where the true springs and causes of every event are entirely concealed [verborgen] from us; nor have we either sufficient wisdom to foresee, or power to prevent those ills, with which we are continually threatened [bedroht]. We hang in perpetual suspence [Schwebe] between life and death, health and sickness, plenty and want [Mangel]; which are distributed amongst the human species by secret and unknown causes, whose operation is often unexpected, and always unaccountable [unberechenbar].“ (NHR, S. 316)

Getrieben von Angst und Hoffnung personifizieren Menschen also die Ursachen der Naturereignisse („... represent them as intelligent voluntary agents, like ourselves“), um sie, wie es unter Menschen üblich ist, durch Bitten und Geschenke beeinflussen zu können. Wie Lob und Aufmerksamkeiten uns Menschen erfreuen und verpflichten, so sollen Riten und Opfer die parteiischen Götter wohlgesinnt stimmen: *Do ut des!*, also: >ich gebe, damit Du gibst!< (Siehe dazu: H.Kelsen, *Vergeltung und Kausalität*. Den Haag 1946). Hume weiter:

„These *unknown causes*, then, become the constant object of our hope and fear; and while the passions are kept in perpetual alarm by the anxious expectation of the events the imagination is equally employed [beschäftigt] in forming ideas of those powers, on which we have so entire a dependence [Abhängigkeit].“ (NHR, S. 316)

Somit ergibt sich als ein erstes Zwischenergebnis hinsichtlich der Frage, ob Religiosität primär oder sekundär sei, folgendes: Die Erklärung dafür, warum Menschen sich Vorstellungen von etwas Göttlichem machen, *weshalb es überhaupt Religiosität gibt*, ist kein religiöser Instinkt, kein angeborenes Verhaltensmuster, vielmehr sind es konkrete, empirisch lokalisierbare Umstände: die verschiedenen Formen von Unsicherheit, also

„the anxious concern for happiness, the dread [Angst] of future misery [Elend], the terror [Schrecken] of death, the thirst of revenge, the appetite for food and other necessities [Notwendigkeiten].“ (NHR, S. 316)

In Zeiten des Glücks nehmen wir dieses als selbstverständlich hin, fragen kaum nach den Ursachen und ergehen uns in keinen großen Spekulationen über das Jenseits, sondern genießen. Aber das Glück ist ein Vogerl. In Zeiten der Angst und des Schreckens imagieren wir mit Hilfe der Einbildungskraft übernatürliche Realitäten. Diese Phantasieprodukte werden, um den „Druck der Realität“ zu mildern, dann zu beeinflussen gesucht. (Der Ausdruck >Druck der Realität< stammt aus S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien 1930; siehe auch E. Topitsch, >Vom göttlichen Wissen<, in: Ders., *Gottwerdung und Revolution*. München/Pullach 1973, S. 390-434). Schon Statius wußte darum: *Primos in orbe deos fecit timor*, also: >Die Angst schuf in der Welt die ersten Götter [Als erstes schuf Angst die Götter]<. Vor allem Thomas Hobbes und Baruch de Spinoza haben dann in der Neuzeit diese Auffassung geschichtsmächtig wiederbelebt.

Je ungewisser das Los der Menschen ist, desto lebendiger und blumiger wird der Aberglauben. Ist diese Überlegung richtig, dann müßte ihre Gültigkeit auch in der modernen Gesellschaft zu beobachten sein, und tatsächlich: Als jene Menschen, die zu seiner Zeit am deutlichsten dem blinden Schicksal ausgeliefert waren, ortet Hume Seeleute und Spieler, und diese sind am abergläubischsten:

„gamsters and sailors, who, though, of all mankind the least capable of serious reflection, about [ergehen sich] most in frivolous and superstitious apprehensions [Auffassungen]“ (NHR, S. 318).

Weil Seeleute und Spieler, die üblicherweise in abstrakter Überlegung nicht sehr geschult sind, in der Gesellschaft am abergläubischsten sind, ist dies ein weiteres Indiz dafür, daß diese Form der Religiosität nicht der Reflexion, sondern einem Gefühl der Ungewißheit und dem Bedürfnis nach Sicherheit entspringt. Und je größer diese Ungewißheit ist, desto stärker wird in Grenzsituationen der Wunsch, anhand bekannter Vorstellungen das Schicksal begreifen zu können, es also anthropomorph zu deuten und den vertrauten sozialen Kategorien zu unterwerfen. Bekanntes wird in Fremdes projiziert, um dessen Fremdheit zu überwinden und es letztlich dem eigenen Willen unterwerfen zu können.

Nochmals diese Überlegung in den prägnanten Worten Humes:

„There is an 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 [und welcher Eigenschaft sie sich genau bewußt sind]. 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 [Bosheit] and good-will to every thing, that hurts or pleases us.“(NHR, S. 317)

Diesen Anthropomorphismus, demzufolge sich u.a. ein König im Universum damit befaßt, uns zu belohnen oder zu bestrafen (Sündflut!), hatte schon Xenophanes, der >Sturmvogel der Aufklärung<, mit aller Klarheit durchschaut. Aus der Tatsache, daß die

Götter der Menschen menschenähnlich sind, schloß er messerscharf: >Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber haben.< Wie Ernst Topitsch in seiner umfassenden Studie *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (Wien 1958) gezeigt hat, sind es vor allem *drei* Modelle, die von Menschen verwendet werden, um das ihnen Unbekannte in Analogie zu Bekanntem zu denken.

Aus der Welt handwerklich-technischen Könnens stammen die *technomorphen* Modelle. So wurde mit ihrer Hilfe etwa bei den Pythagoreern der Kosmos als ein riesiges Musikinstrument gedacht, oder Gott als großer Werkmeister verehrt, der – Bibel (!) – wie ein Töpfer den Menschen aus Lehm formt und ihm Leben einhaucht. Neben den Modellen aus der Welt des Handwerks gibt es die *biomorphen* Modelle aus der (biologischen) Lebenswelt: Der Kosmos wird hier nicht etwa als Musikinstrument, sondern als riesiger Organismus gedeutet, der in den verschiedensten Varianten als Körper, Baum oder Riesenei gedeutet wird. Schließlich gibt es noch die verschiedensten und besonders wichtigen *soziomorphen* Modellvorstellungen. Nach diesem Muster werden die Beziehungen der sozialen Welt in den Kosmos projiziert, der dann als riesige Familie oder als Staat gedeutet wird, in dem die verschiedenen Objekte in familiärer oder staatlicher Beziehung zueinander stehen. Das göttliche Wesen übernimmt in den soziomorphen Modellen für den gesamten Kosmos die Rolle des herrschenden und richtenden Königs. Derartige soziomorphe Vorstellungen spiegeln die konkreten Verhältnisse des Sozialverbandes wider, in der sie entstanden sind.

Die Sehnsucht nach Geborgenheit, basierend auf Unwissenheit, Angst und Unsicherheit, ist die Mutter all dieser Entwürfe. Schopenhauer verglich die Religionen deshalb mit Leuchttürmen, die der Dunkelheit bedürfen, um zu leuchten. Es ist durchaus im Interesse der verschiedensten Priester, Pastoren, Mullahs und Rabbis, daß eine gewisse Dunkelheit erhalten bleibt. Sind Menschen aufgeklärt und erfreuen sie sich ihres Daseins, dann muß durch Hinweise auf Todesgewißheit, Höllenstrafen und ewige Schuld rasch wieder Angst geschürt werden – so lange, bis der inzwischen kaum noch religiöse Mensch sich von solcher Schwermut und Sündenlast bedrückt fühlt, daß übernatürliche Mächte nötig werden, um die Last zu heben. Über den heißen Draht zu den transzendenten Wesen verfügen dann, etwa aufgrund der Verheißung: >Wem ihr die Sünden behaltet, dem sind sie behalten, wem ihr sie nachläßt, dem sind sie nachgelassen<, natürlich die Priester selbst. Die Freude am Diesseits haben sie vielen vergällt, um die Lust am Jenseits zu erhöhen. Nun stehen sie, die an der diesseitigen Macht über Menschen schon Gefallen fanden, auch noch an der Pforte zur Seligkeit und gewähren Einlaß den Gebeugten. In den Worten Humes:

„No topic is more usual with all popular divines [Prediger] than to display [zeigen] the advantages of affliction [Elend], in bringing men to a due sense of religion; by subduing [unterdrücken] their confidence and sensuality [Sinnlichkeit], which, in times of prosperity [Wohlstand], make them forgetful of a divine providence [Vorsehung].“ (NHR, S. 319)

Jene Klammer, die die Glieder einer Kirche zusammenhält, ist Unwissenheit:

„*Ignorance is the mother of devotion [Frömmigkeit]: A maxim that is proverbial [sprichwörtlich], and confirmed [bestätigt] by general experience.*“ (NHR, S. 363)

Und die Alternative dazu: Vernunft und Stolz. Es ist wohl kein Zufall, daß der Aufklärer Hume im zweiten Buch des *Treatise of Human Nature* an zentraler Stelle *pride*, >Stolz<, analysiert und – ganz im Gegensatz zur christlichen Lehre und in guter antiker Tradition – darin keine Todsünde, sondern eine *Tugend* sah.

Fassen wir diesen komplexen Punkt – *Ursprung des Polytheismus* – zusammen. Menschen sind bedürftige Wesen, die zur Aufrechterhaltung ihres körperlichen Wohlbefindens, gleich anderen Lebewesen, den ständigen Austausch mit ihrer Umwelt benötigen. Aber die Gegenstände um uns sind nicht nur angenehm, sondern sie sind auch die mögliche Quelle von Schmerz und Leid. Die Ursachen dieser rätselhaften Geschehnisse sind den frühen Menschen unbekannt. Um sie beeinflussbar zu machen, werden sie personifiziert und den üblichen sozialen Kategorien unterworfen. Die Triebfedern dieses Prozesses sind Angst und Unsicherheit, die wiederum die Einbildungskraft anregen, mit deren Hilfe Bekanntes in Unbekanntes projiziert und damit vertraut gemacht wird. Unsicherheit angesichts einer ambivalenten Welt, Unwissenheit und Analogiedenken sind also der Ursprung des Polytheismus.

Ein Adam im Paradies, wenn er den Himmel und die Pflanzen, die Wolken und die Gebirgsbäche und die Löwen, die mit den Lämmern herumtollen ... wenn er alles dies und auch seinen Körper sähe, die Hände und im ruhigen Wasser sein Gesicht und erkannte, wie er mit den Augen blinzeln und die Welt um sich wahrnehmen und verschwinden lassen könnte ... wenn Adam alles dies sähe, so könnte er aus einem Gefühl der Erhabenheit und Größe heraus auf einen wohlwollenden Schöpfer schließen. Doch so, wie die Menschen nun einmal beschaffen sind – voller Bedürfnisse und Notwendigkeiten, weshalb sie nur mit großer Anstrengung überleben können und dem Aussterben schon mehrmals nahe waren –, werden sie auf die Idee eines gütigen Schöpfers kaum kommen; und selbst der Adam, von dem die Bibel berichtet, war unter paradiesischen Umständen mit der Situation unzufrieden, tat Verbotenes und hatte sich, aus dem Garten Eden vertrieben, wohl nicht als das Geschöpf eines barmherzigen Gottes erlebt. Es geht ein Riß durch die Schöpfung, und Humes Vermutung, daß gerade die Ambivalenz des Daseins der Ursprung des Polytheismus sei, erscheint als gut begründet.

Aber wie steht es um Humes These, daß der Polytheismus auch die erste Religion war, womit er den Deisten seiner Zeit grundsätzlich widersprach? Seiner Ansicht nach hat sich, mit einigen skeptischen Relativierungen, die Religion vom Animismus über den Polytheismus zum Monotheismus entwickelt. Der Glaube an den *einen* Gott ist also erst nach dem Glauben an *viele* Götter entstanden. Hume konnte hier u.a. auf das Alte Testament verweisen und auf den Kampf des Moses mit den alten Götzen, den Goldenen Kälbern.

Humes Argumente erscheinen zunächst ebenfalls als plausibel, denn keine Kontemplation der Ordnung der Werke der Natur, sondern die Sorge um das tägliche Brot ist wohl der Ursprung von Religiosität, und da dieses Dasein als ambivalent empfunden

wird, spricht dies dafür, daß der Polytheismus die ursprüngliche Religion war. Zudem steht diese Entwicklung, worauf Hume ebenfalls verweist, sehr gut in Einklang mit der Entwicklung des menschlichen Geistes, der sich zunächst mit konkreten Dingen beschäftigt und dann erst abstrakte Vorstellungen entwickelt; und die Vorstellung von *einem* Höchsten Wesen, das das Universum geschaffen hat und erhält, also die Frage nach der Existenz und Beschaffenheit von Erstursachen, ist noch dazu besonders weit abgehoben von der Ebene konkreter Dinge. Hume gebraucht hier das Bild, daß Menschen nicht zuerst Paläste und dann erst Katen gebaut haben, sondern umgekehrt.

Man frage das Mitglied eines Naturvolkes, woher er oder sie stamme.

>Aus der Paarung der Eltern<, wird man zu hören bekommen.

>Und woher diese?<

>Aus der Paarung von deren Eltern.<

Dann werden wahrscheinlich die Ahnen angerufen werden, aber hier endet auch schon die Neugierde. Die Fragen: >Woher kommt denn das erste Lebewesen?< Oder gar: >Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?<, wird er oder sie verwundert und leeren Blicks zur Kenntnis nehmen.

Alle diese Argumente machen Humes These vom Polytheismus als der ersten Religion sehr plausibel, aber einen *Beweis* liefern sie nicht, und zwar aus folgendem Grund: Die Frage nach der ursprünglichen Form von Religiosität bleibt *so* – Hume – *oder so* – Deisten – spekulativ. Denn es müßte gezeigt werden, daß *vor* einem bestimmten Zeitpunkt ein kultureller Wandel auszuschließen sei. Aber weder Hume noch die Deisten haben dies geleistet – etwas, das selbst heute aufgrund der Faktenlage noch unmöglich ist. Die Frage nach der *ersten* Religion bleibt also unbeantwortet, somit die Behauptung von der Ursprünglichkeit des Polytheismus letztlich unbegründet.

Aber Hume dürfte diese Schwierigkeit geahnt haben und hat ihr insofern Rechnung getragen, als er ausdrücklich die Möglichkeit in Erwägung zog, daß und wie sich der Polytheismus auch *aus dem Monotheismus* heraus entwickeln kann. Der Glaube an viele Götter entsteht also *nicht nur aus Unwissenheit und Unsicherheit angesichts der Ambivalenz des Daseins*, sondern er entwickelt sich manchmal auch aus dem Monotheismus. Wie dies möglich sein soll, wird im Abschnitt V über die *Lex Hume* gezeigt werden.

Fragt man aber nicht nach der ersten Religion, sondern nach dem, was Poly- und Monotheismus gemeinsam ist, so könnte sich eine Antwort finden lassen: Gemeinsam ist allen Religionen die Annahme eines (oder mehrerer) Wesen *mit höherer Macht, sei diese nun eingeschränkt oder nicht, wodurch die Höheren Wesen zu gewissen, den Menschen nicht möglichen Handlungen befähigt werden*. Man nehme als Beispiel irgendeine Gottheit und überzeuge sich von der Gültigkeit dieses Grundsatzes! Die Annahme einer (oder mehrerer) Höheren Macht (Mächte) ist das Gemeinsame aller Religionen. Diese Einsicht ist zwar keine Antwort auf die Frage nach der ersten Religion, *aber sie ist die Antwort auf die Frage nach dem Anfang aller Religionen*.

IV. Der Ursprung des Monotheismus

Die Frage nach dem Ursprung des Monotheismus scheint zunächst, wie beispielsweise Deisten dies versucht hatten, mit dem Hinweis auf die Schönheit, vor allem aber auf die Geordnetheit des Kosmos, beantwortet zu sein. Weil auf den Winter immer wieder der Frühling folgt und Steine stets nach unten fallen und es nach der Nacht immer wieder Tag wird, herrscht eine Ordnung in der Natur, die auf eine ordnende Intelligenz schließen läßt. Und hat nicht Isaac Newton gezeigt, daß sich selbst die Himmelskörper in geordneten Bahnen bewegen? Aufgrund all dieser Gleichförmigkeiten und Geordnetheiten liegt es durchaus nahe, *einen* Schöpfer des Ganzen anzunehmen.

Die aristotelischen Gottesbeweise, der >kosmologische< und, vor allem, der später so genannte >physiko-theologische< Gottesbeweis, handeln davon. Bereits vor Aristoteles hatte im übrigen Anaxagoras das Funktionieren des Universums auf eine höhere Intelligenz zurückgeführt. In seinen *Dialogues concerning natural Religion*, die zwar erst posthum veröffentlicht worden waren, aber bei der Komposition der *Natural History of Religion* schon zu einem wesentlichen Teil ausgearbeitet waren, beschäftigt sich Hume mit der seiner Meinung nach noch interessantesten theologischen Behauptung: dem *design-argument*. Diesem zufolge offenbare die Natur die Existenz eines Plans, der Rückschlüsse auf eine intelligente und wohlwollende Macht zuließe.

Hume hielt allerdings, bei näherer Betrachtung, auch diesen Schluß von (der Ordnung) der Welt auf (einen christlichen) Gott für wenig plausibel, und zwar aus folgendem Grund: Die Behauptung der Schönheit und Geordnetheit des Kosmos ist höchstens dann einleuchtend, wenn man die Fülle an vermeidbarem Leid ausblendet. Die christliche Konzeption vom mächtigen und gütigen Schöpfer des Alls aus dem Nichts, die die aristotelische Konzeption des >unbewegten Bewegers< an Wertgesichtspunkten ja noch weit übertrifft, ist für Hume mit der Beschaffenheit der Welt, mit den verschiedensten Leiden – oft völlig unschuldiger Kinder und Tiere, beispielsweise – gänzlich unverträglich. Seiner Meinung nach harret die berühmt-berüchtigte Theodizeefrage – *Si deus unde malum?*, also >Wenn es einen (gütigen) Gott gibt, woher dann das Übel?< – noch der Lösung. Das positive Gottesbild der Hochreligionen ist mit der Wirklichkeit unverträglich.

Zudem beruht – wie Hume insbesondere im Kapitel XI der *Enquiry concerning Human Understanding* herausgearbeitet hat – die Behauptung von Gott als der >Ursache der Welt< auf einem Kategorienfehler, auf einer ungerechtfertigten Extrapolation kausalen Denkens über die empirische Erfahrungswelt hinaus; und dieses unkontrollierte Denken schaffe nur neue Schwierigkeiten.

Denn kausales Denken, also die Zuschreibung der Eigenschaften: >Ursache< bzw. >Wirkung<, setzt zumindest die wiederholte Beobachtung des regelmäßigen Zusammentreffens der Ereignisse voraus. Aber von der angeblichen kausalen Beziehung >Gott ist die Ursache der Welt< haben wir keine, schon gar keine wiederholte Erfahrung; also ist die Behauptung von Gott als der >Ursache< und diejenige von der Welt als der >göttlichen Wirkung< unbegründet.

Und schließlich müßte Gott, wenn er die Ursache der Welt wäre, selbst als unverursacht gedacht werden. Denn wäre er verursacht, so gäbe es noch ein höheres Wesen als das Höchste, was unsinnig ist. Sollte aber denkbar sein, daß Gott >unverursacht< ist, daß er eine *causa sui*, also >Ursache seiner selbst< sei, dann könnte auch die Materie als unverursacht gedacht werden und es wäre unnötig, einen Gott einzuführen und damit die ontologischen Voraussetzungen zu erweitern. Wie mit besonderer Autorität zur damaligen Zeit Isaac Newton gefordert hat, sollten nur so viele Ursachen angenommen werden, wie sie zur Erklärung der Phänomene unbedingt erforderlich sind.

Wenn also der Begriff der >unverursachten Materie< denkbar ist, dann sollte auf den >unverursachten Gott< verzichtet werden. Oder aber es ist *nicht* denkbar, daß etwas unverursacht ist, dann trägt der Begriff >Gott, der unverursachte Verursacher< nichts zur Klärung der Existenz der empirischen Welt bei.

Wie man die Frage auch dreht und wendet, zusammengefaßt heißt dies: Die Vorstellung von >Gott als der Ursache der Welt< ist höchst problematisch. Denn die Zuschreibung der Eigenschaft >Ursache zu sein< ohne jede mögliche Erfahrung ist rein willkürlich; und der Begriff eines >unverursachten Gottes< ist entweder denkbar – aber dann ist es auch der Begriff der unverursachten Materie; oder aber der Begriff des >unverursachten Gottes< ist nicht denkbar. Wozu dann aber der ganze Aufwand, der nur Verwirrung stiftet? Und zu guter Letzt: Der Begriff eines >gütigen, barmherzigen Gottes< provoziert zudem mit Nachdruck das ungelöste (und unlösbare) Theodizee-Problem (siehe dazu u.a. meine Arbeit *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992. Dort wird auch ausführlich der wohl häufigste Lösungsversuch der Theodizeefrage diskutiert, nämlich die Übel der Welt auf die menschliche Willensfreiheit zurückzuführen. Aber es scheint bessere Argumente dafür zu geben, daß es die menschliche Willensfreiheit im traditionellen Sinn gar nicht gibt; aber wenn es sie nun doch gäbe, dann hätte ein vollkommener Gott wohl die *bestmögliche* Willensfreiheit geschaffen. Eine Willensfreiheit jedoch, die den Genozid erlaubt, aber keine Freiheit läßt, sich zu entscheiden, ob man aus dem Stand zwei Meter hoch springen will oder nicht, ist wohl nicht die bestmögliche Lösung. Auch diese berühmte Antwort auf das Theodizee-Problem scheitert, und der Verdacht liegt nahe, daß die Willensfreiheit nur postuliert wurde und wird, um andere bestrafen zu können.)

Aus der Tatsache, daß die menschliche Ratio nicht imstande ist, die angebliche Geordnetheit des Kosmos mit der Annahme der Existenz eines trans-empirischen und gütigen Wesens zu erklären und alle Begründungsversuche letztlich mißlingen, schließt Hume, daß Anderes im Spiel sein müsse, das Menschen zur Annahme der Existenz höherer Wesen veranlaßt. Sieht man einmal von den wenigen Intellektuellen ab, die aufgrund der teilweisen Geordnetheit des Universums die Annahme *eines* Gottes für attraktiv halten, so sind es gerade *Störungen im gewohnten Lauf der Dinge*, die viele Menschen religiös werden lassen. Eine Mißgeburt etwa bringt sie zum Zittern, zum Beten und zum Opfern.

Hume beobachtet, daß in Zeiten, in denen nichts Außergewöhnliches sich ereignet, die Religiosität der Menschen stetig abnimmt, während bei Störungen und Ungeordnetheiten, bei vermeintlichen *Wundern*, viele auf die Knie fallen. Gerade dann, wenn die Ursachen

unbekannt und daher nicht voraussagbar sind, überantworten Menschen ihr Schicksal einem göttlichen Willen. Man wirft sich vor so viel Ungewohntem in den Staub und fühlt sich angesichts so großer Wunder als wertloser Wurm.

Die naheliegendste Erklärung für alle diese Unwägbarkeiten, wenn wissenschaftliche Theorien fehlen, ist die eigene Schuld, derzufolge einen zurecht das Schicksal trifft und man zurecht Schläge erfährt. Das war schon früher so: Erdbeben waren für die antiken Griechen der Zorn Neptuns, seine zumindest zum Teil *berechtigte* Reaktion auf unterlassene Aufmerksamkeiten, etwa Mißachtung der notwendigen Riten. Eine andere Erklärungsmöglichkeit als >unterlassene Aufmerksamkeiten und eigene Schuld< gab es in vorwissenschaftlichen Epochen, im Zeitalter des Mythos, eben noch nicht.

Aber diese Schrecken gehen vorbei, und fühlen Menschen sich besser, dann gilt das Glück als selbstverständlich und Religiosität nimmt rasch wieder ab. Allerdings haben sich dann schon häufig ein Klerus und eine Kirche etabliert, in deren Interesse es ist, daß Menschen religiös bleiben. Manchmal besitzen sie bereits gesellschaftliche Macht und damit die Möglichkeit zu verschiedenen Sanktionen. Die in Wirklichkeit gar nicht mehr so Gläubigen werden dadurch gezwungen, einen festen Glauben vorzutäuschen und dies in aufgeblasener Sprache zu bekunden. Kirchen, die immer vorgeben, die Werte zu bewahren und die Moral zu stärken, schwächen sie in diesem Fall, weil sie Menschen zu Heuchlern machen.

Mit seinen Ausführungen zu den >Störungen im Naturverlauf< hat Hume einen weiteren, wesentlichen Ursprung von Religiosität erkannt, nämlich Erlebnisse in Ausnahmezuständen. Dies können Störungen im gewohnten Lauf der Dinge sein, die empirisch beobachtbar sind und sich nicht in die vorhandene Weltdeutung einfügen lassen, etwa eine Sonnenfinsternis zu einer Zeit, als noch keine astronomischen Regelmäßigkeiten bekannt waren; oder aber solche Störungen sind nicht >Wunder< in diesem Sinn, sondern Ausnahmezustände der Art: Traum, Trance, Ekstase. Von diesen Ausnahmezuständen diskutiert Hume nur den letzteren ausführlicher, wobei er, der kultivierte Bürger des 18. Jahrhunderts, dem die Religionskriege des vergangenen Jahrhunderts noch in den Knochen steckten, seiner Abstoßung Luft macht:

„Convulsions [Zuckung] in nature, disorders ..., miracles, though the most opposite to the plan of a wise superintendent [Aufseher], impress [beeindrucken, eigentlich: >eindrücken<] mankind with the strongest sentiments of religion; the causes of events seeming then the most unknown and unaccountable [unerklärlich]. Madness [Verrücktheit], fury [Wut], rage [Wut, Rage], and an inflamed [entzündet] imagination, though they sink men nearest to the level of beasts [obwohl sie Menschen fast auf das Niveau der Tiere herabsinken lassen], are ... often supposed to be the only dispositions [Veranlagung], in which we can have any immediate communication with the Deity.“ (NHR, S. 329f.; zur Wirkungsgeschichte ekstatisch-kathartischer Vorstellungen siehe E. Topitschs *Erkenntnis und Illusion*. Hamburg 1979).

Also nicht die vernünftige Einsicht in einen weisen Plan eines moralisch vollkommenen Gottes, für den es keine guten Gründe gibt, ist eine der Wurzeln des Gottesglaubens, sondern es sind u.a. ekstatisch-kathartische Ausnahmezustände, die Hume zufolge >Men-

schen fast auf das Niveau der Tiere herabsinken lassen<; für ihn sind diese extremen Schwärmereien Ausdruck eines kranken Gemüts. Wie die Angst uns drängt, das Unergründliche zu begreifen, so treibt sie uns zu >heiliger Krankheit< und verrückt die natürliche Sicht der Dinge.

Humes harsches Urteil mag überraschend und ungerecht sein, aber wenn man an jene Ekstatiker denkt – im christlichen Abendland und anderswo –, die sich in aller Öffentlichkeit – *Andere müssen von meiner Gottesfürchtigkeit beeindruckt sein!* –, mit Schaum vor dem Mund selbst geißeln, dann wird man Humes Urteil vielleicht gar nicht so anstößig finden. Aber natürlich stellt sich mit allem Nachdruck die Frage, ob *alle* Formen von Religiosität, die sich auf etwaige Ausnahmeerfahrungen beziehen, bloß solche wirren Schwärmereien seien.

Rudolf Otto hat in seiner einflußreichen Studie *Das Heilige* (1917) im Anschluß an Friedrich Schleiermacher und William James zu zeigen versucht, daß es zumindest *einen* Typus an religiöser Erfahrung gibt, der keinesfalls mit dem Etikett >krankhaft< abgetan werden könne. Es ist dies die >numinose< Erfahrung, deren Gegenstand das *Mysterium tremendum et fascinans* ist. In der großen Theophanie der Bagavadgita etwa nimmt Arjuna Gott Vishnu in seiner furchterregenden und zugleich anziehenden Gestalt wahr. Daß es derartige Erlebnisse gibt, ist vernünftigerweise nicht zu bezweifeln, aber die Frage stellt sich, ob derartige Erlebnisse – wie behauptet – tatsächlich religiösen Ursprungs seien oder nicht.

Religiösen Ursprungs wären sie dann, wenn sie von einer übernatürlichen Macht *außerhalb von uns* verursacht sind. Aber dagegen spräche zunächst einmal der Freudsche Einwand, daß derartige Erlebnisse einen ganz anderen Ursprung als den behaupteten religiösen haben, und zwar: den strafenden und zugleich liebenden Vater. Aber diese Erklärungsmöglichkeit sei hier, wo es primär um eine kritische Weiterentwicklung der Humeschen Position geht, nicht näher verfolgt.

Jedenfalls hat Hume derartige Erlebnisse, wie sie von Otto beschrieben werden, nicht ausdrücklich diskutiert. Aber Hume – und noch ungleich deutlicher sein Bekannter Edmund Burke – haben einen Typus ästhetischer Erfahrung analysiert, der den numinosen Erfahrungen ähnelt. Burke spricht von Erfahrungen des Erhabenen (*sublime*), bei denen ebenfalls das Erlebnis durch die Gegensätzlichkeit der Inhalte bestimmt wird. Dies gilt auch für Naturschönes. Nähert man sich beispielsweise einem Wasserfall, dessen dumpfes Dröhnen schon lange zu hören war, so wird für viele der Inhalt der Erfahrung zugleich anziehend und abstoßend, furchterregend und faszinierend sein.

Numinose Erfahrungen könnten also einen ganz anderen Ursprung als den religiösen haben. Zum einen sind sie vielleicht ins Kosmische gesteigerte Dramatisierungen der Beziehung zwischen Kind und Eltern. Zum anderen sind sie vielleicht eine Extrapolation ästhetischer Erlebnisse des Erhabenen in die Sphäre imaginiertes religiöser Welten. Und es gibt noch weitere skeptische Fragen: Wie sollten derartige numinose Erfahrungen, wegen der Gegensätzlichkeit des Erlebten (*tremendum et fascinans*), das positive Gottesbild der Hochreligionen stützen? Und wie können Erlebnisse von etwas >Faszinierendem und zugleich Furchterregendem< konkrete Aussagen über Gott (>Das höchste Wesen ist gütig und barmherzig ...<)) stützen?

Die Existenz derartiger Erfahrungen läßt sich zwar nicht leugnen – der Atheist Sigmund Freud spricht hier von >ozeanischen Gefühlen<. Aber deren Ursache bleibt unklar, ebenso die Frage, wie derartige Erlebnisse zu anderen Lehren der etablierten Religionen in Beziehung stehen. Und zu guter Letzt: Zur Begründung eines *Monotheismus* taugen diese Erlebnisse kaum. Könnte doch gezeigt werden, daß sie tatsächlich religiösen Ursprungs seien, so wäre dies keine Vorentscheidung für den Glauben an *einen* Gott. Denn um einen Monotheismus zu rechtfertigen, müßte derjenige, der über diese Erfahrung verfügt, das ganze Universum überschauen und zum Schluß kommen, daß das, was er als *tremendum et fascinans* erlebt, tatsächlich das einzige göttliche Wesen im Universum ist. Aber das zu zeigen, dürfte schwierig sein, weshalb die numinose Erfahrung keine Quelle des Monotontheismus sein kann.

Der Ursprung des Eingottglaubens ist ein anderer. Mögen auch die Ausnahmezustände Einzelner gelegentlich zur religiösen Andacht vieler führen, so gibt es nach Hume für einen Sozialverband zwei andere, entscheidendere Gründe, den Polytheismus durch einen Monotheismus oder zumindest durch eine Hierarchisierung des Götterhimmels zu ersetzen.

Das eine ist ein *nationaler* Grund, nämlich die Auszeichnung *einer* Gottheit als Schutz und Symbol der Integration. Der andere Grund ist eine *soziomorphe Projektion* der weltlichen Hierarchie in die Götterschar. Das Volk, so meint Hume,

„may either suppose, that in the distribution of power and territory among the gods, their nation was subjected [wurde abhängig] to the jurisdiction of that particular deity; *or* reducing heavenly objects to the *model of things below*, they may represent one god as the prince or supreme magistrate of the rest, who, though of the same nature, rules them with an authority, like that which an earthly sovereign exercises over his subjects and vassals.”(NHR, S. 330; m.H.)

Zur ersten Ursache der Entstehung des Monotheismus: Hume beobachtet hier den Zusammenhang von Eingottglauben und >Nationalismus< und dürfte unmittelbar an die zwölf Stämme Israels und deren Integration gedacht haben. Jeder einzelne Stammesverband, der zunächst wahrscheinlich seine eigenen Gottheiten verehrte, huldigte nach dem Zusammenschluß dem *einen* Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Mit der Ausbildung einer nationalen Schutzgottheit ging allerdings die Abgrenzung anderer Völker einher, und das spätere paulinische Christentum ging ganz bewußt über diese >nationale< Grenze hinaus: *Alle* Menschen, so lautete nun die Botschaft, sind *Geschöpfe eines Gottes*.

Nun zur zweiten Ursache einer Herausbildung des Monotheismus, nämlich zur soziomorphen Projektion. Diese setzt voraus, daß der jeweilige Sozialverband hierarchisch geordnet ist, etwa durch die Zunahme der Bevölkerung und die dadurch notwendige größere Organisation der Gesellschaft, oder aufgrund der Hochstilisierung der Ältesten durch das Hofpersonal.

„We often find, among barbarous nations, and even sometimes amongst civilized, that, when every strain of flattery [Schmeichelei] has been exhausted [ausgeschöpft] towards arbitrary princes, when every human quality has been applauded to the utmost; their servile courtiers [unterwürfige Höflinge] represent them, at last, as real divinities

[Gottheiten], and point them out to the people as objects of adoration [Anbetung]. How much more natural, therefore, is it, that a limited deity, who at first is supposed only the immediate author of the particular goods and ills in life, should in the end be represented as sovereign maker and modifier [Gestalter] of the universe?“ (NHR, S. 331)

Fassen wir auch die komplexen Humeschen Ausführungen zur Frage nach dem Ursprung des Monotheismus kurz zusammen. Zunächst liegt der Gedanke nahe, daß aufgrund der Geordnetheit des Universums die Annahme *eines* Gottes plausibel sei. Aber wenn man der Gottheit die üblichen christlichen Wertgesichtspunkte (Güte, Barmherzigkeit, Weisheit) zuschreibt, dann ist der Schluß von der Geordnetheit der Welt auf die Güte der Gottheit unbegründet. Also muß es eine andere Erklärung für den Ursprung des Monotheismus geben.

Zunächst beobachtet Hume, daß nicht die Ordnung, sondern gerade die *Unordnung* Menschen religiös werden läßt. Diese >Störungen im üblichen Lauf der Dinge< können zum einen jene überraschenden Ausnahmen sein, die sich mit dem damals verfügbaren Weltbild nicht vereinbaren lassen und als *Wunder* gelten, z.B. eine Sonnenfinsternis in der Antike; oder aber diese Ungeordnetheit äußert sich in emotionalen Ausnahmezuständen, in Traum, Trance, Ekstase. Alle diese Erlebnisse können Ursprünge menschlicher Religiosität sein und zur Annahme höherer Wesen führen. Aber dies bedeutet noch keine Vorentscheidung für den Eingottglauben, dessen Entwicklung nach Hume zwei Dinge voraussetzt:

Im Götterhimmel wird ein höheres Wesen als nationale Schutzgottheit ausgezeichnet oder soziomorphe Vorstellungen werden in den Götterhimmel projiziert, wodurch dieser hierarchisiert wird. Ist dies erreicht, dann konzentriert sich – wie im täglichen Leben – das allgemeine Interesse an der Höchsten Gottheit, am *primus inter pares*, von dem man sich ja auch einiges erwartet. Die Höchste Gottheit wird immer mehr mit Vollkommenheitsattributen überhäuft, bis sie schließlich zur einzigen Gottheit und gar zum Schöpfer des Universums geworden ist. Aus dem Glauben an viele Götter entwickelte sich so der Glaube an den einen Gott, der Monotheismus.

Bezüglich der von Hume nicht näher diskutierten numinosen Erfahrung stellt sich die Frage, ob sie, wie behauptet, tatsächlich von einem äußeren, spirituellen Objekt verursacht wurde; aber auch wenn dem so wäre, so könnte diese Erfahrung bestenfalls eine der vielen Quellen des Polytheismus – und nicht des Monotheismus – sein.

V. Die Lex Hume

Nach Hume ist der Polytheismus die ursprüngliche Religionsform, und hat sich der Monotheismus aus diesem erst später entwickelt. Aber das bedeutet keinesfalls, daß der Eingottglaube ein für allemal polytheistisches Gedankengut abgelöst hätte. Hume entdeckt vielmehr eine zunächst rätselhafte Gesetzmäßigkeit, die Anton Thomsen die *Lex Hume* genannt hat (>David Hume's History of Natural Religion<, in: *The Monist*, vol. 19/2, S. 284), nämlich den beständigen Wechsel von Poly- und Monotheismus, der

wiederum korreliert mit dem Wechsel menschlicher Interessen. Ändern sich diese (der Unterbau), so ändern sich auch die religiösen Vorstellungen (der Überbau):

„Men’s exaggerated [übertrieben] praises and compliments still swell their idea upon them; and elevating [erheben] their deities to the utmost bounds of perfection, at least beget [erzeugen] their attributes unity and infinity, simplicity and spirituality. Such refined ideas, being somewhat disproportioned to vulgar comprehension [übliche Auffassungskraft], remain not long in their original purity; but require to be supported by the notion of inferior mediators or subordinate agents, which interpose between mankind and their supreme deity.“ (NHR, S. 335)

Als Hume 1757 die *Natural History of Religion* veröffentlichte, arbeitete er intensivst an seiner *History of England*, deren ersten Band 1754, deren zweiter Band 1756, deren dritter Band 1759 und deren vierter (und letzter) Band Ende 1761 veröffentlicht wurde. Hume konnte also, wie auch die Fülle an verarbeiteter Literatur in der *Natural History of Religion* zeigt, hinsichtlich historischer Quellen aus dem Vollen schöpfen, und diese Berichte zeigten einen beständigen Wechsel von poly- und monotheistischen Gedanken. Welche menschlichen Interessen liegen nun diesem Spiel der Gezeiten, dieser Ebbe und Flut an Gedanken zugrunde?

Zum *einen* verspüren religiöse Menschen das Bedürfnis – um der göttlichen Gunst teilhaftig zu werden –, den *einen* Gott mit Komplimenten zu überhäufen. Aber dadurch fällt es dem EINZIGEN und UNENDLICHEN immer schwerer, zur empirischen Welt noch in Beziehung zu treten. Als letzte Konsequenz sind menschliche Kategorien gar nicht mehr imstande, IHN in seiner Herrlichkeit und Macht zu begreifen.

Mit Ausnahme der Existenz sind etwa die Eigenschaften des neuplatonisch *Hen*, des >Einen<, nur noch negativ zu umschreiben, also zu sagen, was das göttliche Hen *nicht* ist. Denn alle möglichen Attribute stammen notgedrungen aus der Welt des Vielen und können so dem EINEN nicht gerecht werden. Auf diese Weise, auf der *via negativa*, dem >negativen, verneinenden Weg<, wird Gott zum Absoluten, zu dem von der empirischen Welt *ganz anderen*. Zwar taucht das Theodizee-Problem nicht auf, da das so verstandene *ens perfectissimum*, das >vollkommenste Wesen<, sich in seiner Erhabenheit kaum noch um die empirische Welt kümmert und deshalb auch nicht die Ursache menschlichen Leids sein kann.

Aber welche Bedeutung hat für uns ein Gott, von dem sich in letzter Konsequenz nicht einmal mehr sagen läßt, daß er die Welt erschaffen hat und sich ernsthaft um sie kümmert?

Mediatoren, also ein Trupp an Gehilfen muß die Kommunikation zwischen dem abgehobenen Höchsten und der Welt aufrechterhalten. Der Himmel bevölkert sich alsbald wieder mit einer Reihe von Heiligen, die in konkreten Notsituationen – etwa bei Blitzschlag: >Heiliger Florian, verschon’ dies Haus, zünd’s andere an!< – angerufen werden; oder aber beim Chef ein gutes Wort für die mißratene Tochter einlegen. (So entspricht in der Zweigötterlehre des Numenios der eine Gott den Absolutheitskriterien, während der andere den Vorstellungen des Anthropomorphismus genügt.)

Zum *anderen* verspüren also religiöse Menschen, wie die Heiligenverehrung im Rahmen des Monotheismus zeigt, das verständliche Bedürfnis, daß die transzendenten We-

sen >greifbar< und zugänglich bleiben. Ihnen werden deshalb sehr wohl menschliche Eigenschaften – und nicht die Eigenschaft der Absolutheit – zugeschrieben; die Gottheit (oder ihre Helfer) werden also *anthropomorph* gedeutet. Verschiedene menschliche Interessen (einmal das Bedürfnis nach einem *ens perfectissimum*, dem man sich unterwirft; dann wieder das Bedürfnis nach einem sehr menschlichen Höheren Wesen, das einen begleitet, sind also dafür verantwortlich, daß es immer wieder zu einem Wechsel poly- und monotheistischer Gedanken kommt.

Aber wir müssen – Stichwort: Numenios – keineswegs einige Jahrtausende zurückgehen, um diesen Zyklus vom Mono- und Polytheismus zu beobachten. Wie die Geschichte des Protestantismus zeigt, regt sich nach einiger Zeit vehement der spirituelle Wunsch, die wuchernde Verehrung von Heiligen zu stoppen und die Huldigung wieder auf die Ursache alles dessen, auf den Schöpfergott selbst zu lenken. Dadurch rückt dieser wieder >näher< und wird unmittelbarer in die Belange der empirischen Welt eingebunden. Aber damit wird mit aller Schärfe erneut das Theodizee-Problem akut. Spätestens seit dem Pseudo-Dionysios, wodurch die *via negativa* Eingang in die christliche Theologie gefunden und sich neben die *via affirmativa*, dem >positiven, bejahenden Weg<, etabliert hat, existiert also für christliche Theologen das folgende Dilemma:

Entweder wird aus mystischer, ekstatisch-kathartischer Quelle Gott als das >Absolute< von der empirischen Welt abgehoben (*absolvere*, >loslösen<). Dann aber gibt es für Menschen in letzter Konsequenz keine Möglichkeit mehr, zu Gott in Beziehung zu treten. Denn wäre dies möglich, dann wäre Gott nicht mehr das Absolute. Selbst dessen Existenz, die ja seine Nicht-Existenz ausschließt, könnte in letzter Konsequenz nicht mehr behauptet werden. Aber welche Bedeutung hätte dann noch ein so verstandener Gott für den Menschen? Denn auch ein Buch, dessen Inhalt wir nicht kennen – ja, von dem wir nicht einmal in begründeter Weise sicher sein können, ob es überhaupt existiert –, läßt uns im Grunde völlig kalt.

Oder aber der Höchste erfüllt weiterhin die von uns erwarteten Pflichten eines obersten Herrschers und Richters (und Rächers), genüge also dem Wunsch vieler Menschen nach einer sinnvollen Weltordnung; dann aber bleibt uneinsichtig, weshalb dieses angeblich mächtige und moralisch vollkommene Wesen in Milliarden von Jahren keine bessere Welt als die unsere zustande gebracht hat. Natürlich bliebe angesichts des Problems des Übels noch die Möglichkeit, die übertriebenen Eigenschaften Gottes so lange zu reduzieren, bis endlich ein Ausgleich mit den hiesigen Jammertälern geschaffen wäre: *Gott ist natürlich gütig, aber auch er kann halt nicht!* Aber wenn Gott nicht einmal mehr mächtig genug ist, um Vernichtungslager und Flutkatastrophen zu verhindern, dann gibt es keinen vernünftigen Grund mehr zur Hoffnung, daß das Jenseits zur großen Korrektur werden wird.

Fassen wir auch diese Überlegungen, die *Lex Hume* betreffend, zusammen: Hume beobachtet, daß es keine rationale Entwicklung und damit auch keinen echten Fortschritt in religiösen Dingen, sondern nur ein ständiges Auf und Ab von Poly- und Monotheismus gibt.

Hinter diesem Zyklus verbergen sich unterschiedliche menschliche Interessen: Zum einen haben wir den Wunsch, daß höhere Mächte gleichsam als Schutzengel uns begleiten und beistehen, also gelegentlich zu unseren Gunsten in den Ablauf der Dinge direkt eingreifen. Dann aber muß diesen Mächten der Lauf der Dinge und das menschliche Gemüt zugänglich bleiben, und sie dürfen nicht abgehoben sein von der Welt oder gar im Absoluten, sich selbst genügend, dahinschweben.

Auf der anderen Seite überhäufen wir dieses höhere Wesen, um uns ihm gewogen zu machen und seiner Gunst teilhaftig zu werden, so sehr mit Schmeicheleien und Lobpreisungen, etwa mit den Attributen der Einheit und Einzigkeit und moralischen Vollkommenheit und, unüberbietbar, mit dem Attribut der Unendlichkeit – *ein, einziger, absolut gültiger, unendlicher Gott!* –, daß der Höchste kaum noch mit der empirischen Welt, dem Stöhnen und Gekrächze hier, in Beziehung tritt. Dieses EINE – im Gegensatz zu dem Vielen – ist so erhaben, daß Menschen es gar nicht wagen, IHN mit ihren kleinen Problemen zu belästigen.

Deshalb müssen Fürsprecher und Vermittler – *Transmitter* – her, die die Kommunikation zwischen dem Hier und dem Dort, zwischen empirischer und trans-empirischer Welt aufrechterhalten. Auf diese Zwischengötter konzentriert sich von nun an die Verehrung. Aber diese wird alsbald immer gröber, und die Andacht geschieht nur noch in den Kategorien reinen Zweckdenkens: *Do ut des*, >Ich gebe, damit du gibst<. Immer offenkundiger wird die Unwissenheit der Frommen – Stichwort: der besonders abergläubische Katholizismus, die geradezu besessene Heiligenverehrung in weiten Teilen Italiens, dessen Norden Hume übrigens einige Jahre vor der Niederschrift der *Natural History of Religion* besucht hatte – ... Immer offenkundiger wird also die Unwissenheit der Frommen und immer nachdrücklicher regt sich spiritueller Widerstand gegen diese wenig verhohlene Selbstsucht. Das Rad dreht sich weiter, und die Verehrung verschiebt sich erneut auf den einzigen Erschaffer alles dessen: auf den gütigen, weisen und barmherzigen Schöpfer Himmels und der Erde – und damit auch auf den Erzeuger des heiligen Florians.

Bis zur Reformation genoß die Heilige Jungfrau im katholischen Abendland eine uneingeschränkte Verehrung. Sie wurde oft in einem Atemzug mit dem Höchsten genannt und verkörperte einige der Eigenschaften, vor allem Mitgefühl und Güte, die eigentlich für das Höchste Wesen reserviert waren. Durch Schmeicheleien, Bitten, Gebete und Opfer der Glaubenden – zunächst opfert man äußere Dinge wie Kerzen, Kirchen und Altäre, dann seinen Verstand, >gehe es doch um übernatürliche Mysterien< – ... durch diese Verehrung also machte Maria die vielleicht spektakulärste Karriere der Menschheitsgeschichte:

Von der lediglich frommen Miriam war sie zur Gottesmutter, zur Mutter des Schöpfers Himmels und der Erde, zur Gebärerin des Erzeugers von Milliarden von Sonnensystemen geworden, den sie – ohne durch männlichen Samen befleckt – empfangen, unter dem Herzen getragen und in einem Stall im Nahen Osten geboren hatte. Deshalb wird ihr, wenn dies alles stimmt, wie von katholischer Seite behauptet, *völlig zurecht* eine ganz außergewöhnliche Verehrung zuteil.

Aber die Reformatoren haben diese – aus ihrer Sicht – *abergläubische* Verehrung der Mutter Jesu bekämpft. Es kam mit ihren Anhängern zu vielen Auseinandersetzungen – in den zahlreichen Religionskriegen auch mit Feuer und Schwert –, und obwohl die absolute Monarchie des Vatikans hinter der heiligen Jungfrau stand, gelang es den Reformatoren, das Ansehen Mariä zurückzudrängen. Durch die Reformation nahm die Verehrung der Mutter Gottes (und diejenige des >heiligen Vaters< als des Stellvertreters Gottes auf Erden) ab und diejenige vom Sohn Mariä wieder zu.

Als Reformierter bringt man diesem kaum noch Opfer und Sakramente dar, aber dafür – wie ehemals – sich selbst. In ähnlicher Weise wie Maria ist Jehovah, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, durch Missionseifer und Verherrlichung von einer kleinen, lokalen und parteiischen Gottheit zum Schöpfer Himmels und der Erde und zum unparteiischen Herrn aller Menschen geworden.

Aber selbst diese Superlative genügen den spirituellen Anhängern gelegentlich noch nicht und man hört: Keine menschlichen Übertreibungen werden SEINER Großartigkeit gerecht! –

VI. Religion und Moral

In den letzten Kapiteln seiner *Natural History of Religion* beschäftigt sich Hume, nachdem er zuvor die Frage nach dem Ursprung von Poly- und Monotheismus sowie das zyklische Kommen und Gehen dieser beiden Religionsformen diskutiert hat, mit deren existentiellen Auswirkungen auf die Psyche der Menschen. Wie wirkt sich Religiosität auf das Verhalten der Menschen, insbesondere auf deren Werthaltungen aus? Humes Fragestellung geschieht hier durchaus im Sinne des Helden des Christentums: >Schön reden können auch die Pharisäer<, meinte Jesus, >aber an den Früchten sollt ihr sie erkennen!< Gesagt, gefragt: Welche Früchte wachsen am polytheistischen oder christlichen bzw. (mono-)theistischen Weinberg der(s) Herr(e)n?

a. Aktivität oder Passivität

Als erstes beobachtet Hume – offenbar wieder einmal den Gegensatz von Athen und Jerusalem vor Augen –, daß >Je menschenähnlicher die Götter sind, desto positiver ist ihre Wirkung auf uns Menschen<. Umgekehrt gilt: Ist die Gottheit weit abgehoben von der Ebene menschlicher Bedürfnisse und Fähigkeiten, so führt dies – zumindest in Zeiten des Schreckens und der Unsicherheit – eher zur Lähmung und Passivität als zu einer aktiven Lebensgestaltung.

Bei den polytheistisch gesinnten Griechen etwa kam es geradezu zu einem Wettstreit mit den Göttern, die ursprünglich oft selbst Helden und aus dem menschlichen Stand in den göttlichen gehoben worden waren. Ein derartiger Wettstreit fördert, so Hume, die menschliche Tugendhaftigkeit. Denn einen Herakles kann man bewundern und nachzuahmen trachten, aber ist die Gottheit weit abgehoben von der empirischen Welt, dann müssen auch die Anstrengungen, um mit ihm in Kontakt zu treten, außergewöhnlich sein.

Übliches vermag der Erhabenheit und Einzigartigkeit des Gegenstandes nicht gerecht zu werden!

Gewöhnliches genügt nicht, und es bedarf völliger Unterwürfigkeit, schmerzhafter Kasteiungen, gänzlicher Demut oder sklavischen Gehorsams – Dinge, wodurch Menschen auch zur Erduldung weltlicher Tyranneien abgerichtet werden.

Neben der Ausbildung >mönchischer Tugenden<, die eher zur Duldung, Passivität und Lähmung der Glaubenden führen, finden sich bei Theisten manchmal noch weitere problematische Verhaltensweisen:

Wenn – wie in den Hochreligionen üblich – die göttlichen Eigenschaften maßlos gesteigert sind, bis hin zur Allwissenheit und Allmacht, dann bleibt der Gottheit kein Schlupfwinkel der menschlichen Seele verborgen. Aber will man >fest im Glauben< sein, dann darf man sich die möglichen Zweifel und Bedenken kaum noch eingestehen, vielmehr muß alles Lobpreis und Eiapopeia sein. Eine solche Situation fördert aber Heuchelei und Verstellung, denn dasjenige, was wirklich empfunden wird, darf man nicht zugeben und diejenigen, die diese Zweifel zur Sprache bringen, müssen zum Schweigen gebracht werden – so, wie man ja auch die eigenen Zweifel unterdrückt.

Zu solcher Heuchelei führt nicht nur die göttliche Eigenschaft der Allwissenheit, sondern in vielleicht noch stärkerem Maße das positive Gottesbild der Hochreligionen schlechthin. Denn so, wie die Welt nun einmal beschaffen ist, in der beispielsweise ständig große Naturkatastrophen drohen, legt dies den Gedanken nahe, daß hier eine ambivalente oder gar teuflische Gottheit am Werk ist. Diese dunkle Ahnung muß jedoch verdrängt werden, da die Priester von den Kanzeln herab die Gottheit als gütig, gerecht, allbarmherzig und moralisch vollkommen verkünden. Denn nur so kann Gott bzw. Allah bzw. Jahwe

- der Garant für Moralität sein und
- für eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits sorgen und
- läßt sich zu IHM eine tiefe Vertrauensbeziehung aufbauen.

Diese Wunschvorstellungen setzen aber einen gütigen, zumindest gerechten Gott voraus. Aber die Realität spricht eine andere Sprache, nämlich die, daß – wenn überhaupt – eine zumindest ambivalente Gottheit >der Herr der Welt< ist. Und warum sollte auch, wie traditionelle Theisten behaupten, der Allmächtige *dort* gerecht sein, wenn ER es *hier* keineswegs ist? Das innere Empfinden straft also das, was trotzig und inbrünstig und aus Eigeninteresse verkündet wird, Lügen.

Eine Möglichkeit, mit diesen unlösbaren Konflikten oberflächlich fertig zu werden, besteht darin, sich diese Bedenken nicht mehr einzugestehen, sondern sie zu verdrängen und so zu tun, als wäre nichts. Zu den Schrecken der Welt, die uns alle angehen und vor denen wir uns in berechtigter Weise ängstigen, gesellen sich also für Anhänger der Hochreligionen noch zusätzlich diese schweren inneren Konflikte.

Fassen wir auch diesen Punkt (*Aktivität oder Passivität*) zusammen: Während die polytheistischen Religionen durch die Möglichkeit zur Nachahmung der göttlichen Vorbilder die Tugendhaftigkeit der Menschen eher fördern, sieht Hume die Wirkung der

theistischen Religiosität auf die menschliche Psyche vergleichsweise negativ: Denn ein Wesen, das mit den höchsten Attributen ausgestattet ist und vor einigen Milliarden von Jahren das Universum aus dem Nichts geschaffen haben soll, taugt zur Nachahmung kaum. Der Eingottglaube, in welchem dem Höchsten Wesen die überschwänglichsten Attribute zugeschrieben werden, führt eher dazu, daß die Gläubigen vor solcher Übergröße erlahmen und die mönchischen Tugenden übertriebener Demut und Kasteiung ausbilden, um der Erhabenheit Gottes irgendwie gerecht zu werden.

Im Gegensatz dazu ist die polytheistische Religion freudvoller, da auch die Macht der Götter beschränkt ist und selbst Fremdem Raum gelassen wird. Zudem sind den Vielgöttern viele menschliche Eigenschaften eigen, an denen wir uns messen und die wir sogar übertreffen können. Eine derartige Lebensfreude fördert die Tugendhaftigkeit. Hingegen führt die Eigenschaft der Allwissenheit des EINEN Gottes dazu, daß dem Höchsten nichts mehr verborgen bleibt, auch keine möglichen Bedenken und Zweifel. Gläubige dürfen sich somit ihre inneren Regungen nicht mehr eingestehen und werden, ohne es zu wollen, zu Heuchlern.

Die Eigenschaft der göttlichen Allgüte und Gerechtigkeit hat eine ähnliche Wirkung. Denn so, wie die Welt nun einmal beschaffen ist, lenkt kein gütiges und barmherziges Wesen die Geschicke. Auch diese Tatsachen darf man sich jedoch nicht eingestehen, will man ein braver Christ oder Muslim sein. Bei Friedrich Schiller hieß es dann: >Als die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher<; und bei Hume lautet die zentrale Stelle:

„When the deity is represented as infinitely superior to mankind, this belief ... is apt [geeignet], when joined with superstitious terrors [mit abergläubischen Schrecken], to sink [>versenken<] the human mind into the lowest submission [Unterwürfigkeit] and abasement [Erniedrigung], and to represent the monkish virtues [Mönchstugenden] of mortification [Verdruß], penance [Buße], humility [Demut], and passive suffering [Leiden], as the only qualities [Eigenschaften] which are acceptable to him [d.i. Gott]. But when the gods are conceived [begriffen] to be only a little superior to mankind, and ... many of them, to have advanced from that inferior rank [Stand], we are more at our ease [entspannt] in our addresses to them, and may even, without profaneness [Lästerung], aspire sometimes to a rivalry and emulation [Wetteifer] of them. Hence activity, spirit, courage, magnanimity [Großmut], love of liberty, and all the virtues which aggrandize [befördern] a people.” (NHR, S. 339)

Aber mag auch die Humesche Analyse der Auswirkungen der verschiedenen Religionen auf die Psyche der Menschen im großen und ganzen stimmen, so gibt es doch auch wichtige Gegenbeispiele,

etwa für den Polytheismus: Wenn man an die amourösen Abenteuer des größten aller griechischen Götter denkt, an Zeus nämlich, so war von den Griechen der Ehebruch offensichtlich vergöttlicht worden. Ob auch hier die Nachahmung eines Gottes die Tugendhaftigkeit der Menschen befördert, mag dahingestellt bleiben.

Zum Monotheismus: Daß diese Form der Religiosität oft die Lebensfreude und die aktiven Fähigkeiten ihrer Anhänger trübt, mag in vielen Fällen stimmen. Aber Religiosität

kann auch eine sehr aktivierende Größe sein. Dann nämlich, wenn Gläubige – an der Seite des Allmächtigen – sich als Auserwählte und Werkzeuge Gottes fühlen, dessen Gunst man nach langem Bemühen teilhaftig geworden ist. *Einmal war ich Trinker und zu Tode betrübt, aber jetzt bin ich born again und himmelhoch jauchzend!* Bezüglich dieses Phänomens ist das Urteil Friedrich Nietzsches tiefsinniger als dasjenige Humes, wonach es den Gläubigen nämlich nicht an außergewöhnlichen Fähigkeiten fehlt, gerade auch nicht an aktivierenden; *es fehlt ihnen aber das Maß.*

b. Toleranz und Intoleranz

Der zweite Gedankengang, die Auswirkungen der verschiedenen Religionen auf die menschliche Psyche betreffend, ist folgender: Der Polytheismus ist, so meint Hume, zumeist frei von den zuvor erwähnten speziellen erdrückenden Lasten. Aber er ist nicht nur weniger lähmend, er ist oft auch toleranter und friedlicher. Der Grund liegt erneut darin, daß die Macht der einzelnen Gottheiten und damit auch deren Einflußmöglichkeiten beschränkt sind, somit andere Götter, selbst fremde, problemlos an der Göttlichkeit teilhaben können.

So, wie in einer Demokratie die Macht und die Einflußmöglichkeiten auf viele Menschen, Parteien und Verbände verteilt sind, so gilt dies auch für eine polytheistische Religion; und so, wie es in einer Demokratie gewaltfreier als in einer Diktatur (*ein Führer*) zugeht, müßte es auch in der spirituellen Welt des Polytheismus gewaltfreier zugehen. Denn es wird kein Anspruch erhoben, daß das Eigene den gesamten Bereich des Göttlichen abdeckt. Aber im Monotheismus grenzt man sich gegen das Andere, *das zugleich das Falsche ist*, ganz automatisch immer wieder ab, denn die ganze Sphäre des Göttlichen ist durch *ein* Höchstes Wesen, nämlich das eigene, ausgefüllt. Die Verehrung anderer Gottheiten ist daher gottlos und blasphemisch.

Aggressive und intrigante Menschen finden hier leicht einen Vorwand, ihre Aggressionen und Frustrationen gegen andere, zumeist völlig Unschuldige, auszuleben. Der heilige Eifer gegen die vermeintlichen Religionsschänder bekommt so ein geweihtes Betätigungsfeld.

Und dieser heilige Eifer richtet sich nicht nur gegen die – heute bedeutungslosere – Vielgötterei, sondern auch gegen andere Formen der Verehrung *innerhalb* des Eingottglaubens. Denn andere Zeremonien innerhalb des Monotheismus gelten offenbar als Bedrohung der Einheit des eigenen Glaubens, und das heißt: des Zusammenhalts der Gruppe, für die die Besonderheit ihres eigenen Ritus identitäts- und sinnstiftend ist.

Diese immanente Aggressivität wird natürlich durch die Schwierigkeit der ökonomischen Umstände beeinflußt und genährt. Das Alte Testament etwa ist geprägt durch die Erfahrungen eines unterdrückten und verschleppten Volkes, das sich in einem fruchtbaren, bereits bewohnten Land ansiedeln wollte (und ansiedelte). Zudem entstand das AT zum Teil zu einer Zeit, als es noch mehrere große Patriarchen gab – also eigentlich eine Machtaufteilung, die den Polytheismus begünstigte. Diese Tatsachen erklären wohl jene Passagen, die voll Aggressivität und Haß gegen andere sind, und es erklärt auch das

Bilderverbot, weil nämlich die Vielgötterei, also der >Götzendienst<, so bedrohlich nahe war. Sind die Ressentiments besonders heftig, also die Zwänge besonders groß, dann werden es auch die Rachegefühle des eigenen Gottes sein, um die Feinde zu bestrafen und die Toten zu rächen.

Ein weiterer Nährboden für Intoleranz gegen Andersgläubige ist also der Glaube, daß die Gottheit nur an den eigenen Riten Gefallen fände, somit eine andere Form der Verehrung blasphemisch sei. Daß Gott auch an ganz anderer Ehrfurcht Gefallen finden könnte, wird kaum als Möglichkeit gesehen, eben weil die eigenen Riten für die teilhabenden Individuen offensichtlich gruppen- und identitätsstiftend sind. In den Worten Humes:

„While one sole object of devotion is acknowledged, the worship of other deities is regarded as absurd and impious [gottlos] ... For as each sect is positive [totsicher] that its own faith and worship are entirely acceptable to the deity, and as no one can conceive, that the same being should be pleased with different and opposite rites and principles; the several sects fall naturally into animosity, and mutually discharge [ausgießen] on each other that sacred zeal [Eifer] and rancour [Haß], the most furious and implacable [unversöhnlich] of all human passions ... [T]he intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle of polytheists.“ (NHR, S. 337)

Aber mag auch in religiösen Belangen der Polytheismus toleranter als der Monotheismus sein, so bedeutet dies nicht, daß diese spirituelle Toleranz sich automatisch auf das Verhalten der Völker selbst auswirkte. In Glaubensfragen mögen die Assyrer toleranter als die Juden gewesen sein, aber ihr Vielgötterglaube machte sie nicht friedlicher, aus Wölfen keine Lämmer; in eingeschränktem Maße galt dies wohl auch für die Römer.

Aggressivität und Grausamkeit der Menschen hängt von vielen, insbesondere von ökonomischen Umständen, und nicht nur von religiösen Vorstellungen ab. Aber die spezifische Intoleranz, die – wie ausgeführt – durch den Theismus entstehen kann, fehlt in polytheistisch geprägten Kulturen.

Um diesen Punkt nochmals zu verdeutlichen: Wie die Geschichte zeigt, waren polytheistisch gesinnte Völker manchmal besonders grausam. Angesichts der Schädelpyramiden, die südamerikanische Indianer aufgeschlichtet hatten, waren selbst hart gesottene Spanier entsetzt. Also nicht immer ist die Tatsache, daß es nur *einen* Gott gibt, der eifersüchtig nur *eine* Form der Verehrung verlangt, eine Quelle der Zwietracht unter Menschen; es gibt auch andere, insbesondere das verständliche Streben nach sicheren Nahrungsquellen.

Dennoch gibt es selbst hier, in diesem Inferno der Grausamkeiten, noch Unterschiede: Sieht man einmal von der Unterdrückung anderer Völker aus reiner Macht- und Raffgier ab, so wurden die religiösen Menschenopfer im Polytheismus oft durch das Los entschieden, und die Bevölkerung blieb darüber hinaus eher unbehelligt. Den Göttern wurde an bestimmten Tagen Opfer zur Versöhnung oder als Geschenk dargebracht, und dies bedeutete, daß diese Dinge für Menschen unbrauchbar gemacht, hier: getötet wurden. Wir fügen uns selbst oder der Gemeinschaft, der wir angehören, einen schmerzhaften Schaden zu, um unseren guten Willen und unsere Opferbereitschaft gegenüber der Gottheit zu bezeugen!

Aber die Rache etwa der christlichen Inquisitoren war ganz ausdrücklich gegen jene Tugenden gerichtet, die heute für eine Zivilgesellschaft als unerlässlich gelten: allgemeines Wissen, selbständiges Denken, Kritikfähigkeit, Gewährenlassen Andersdenkender, sofern diese die Grundgesetze akzeptieren, also Zivilcourage, Toleranz und *Vernunft*.

Hinsichtlich der Frage nach der >Vernünftigkeit< ist es aber auch um den Vielgötterglauben ziemlich schlecht bestellt: Selbst wenn man einmal zugesteht, daß polytheistische Religiosität eher auf eine aktive, tolerante Lebensform schließen läßt, so bedeutet dies nicht, daß eine solche Form der Religiosität vernünftig wäre. Im Gegenteil: Der Polytheismus ist oft voller Absurditäten. Hume bringt ein Beispiel aus Ägypten, wo Katzen göttliche Eigenschaften zugesprochen wurden und sakrosankt waren. Aber bald gab es deshalb mehr kleine saugende Götter als Gläubige. Die klugen Ägypter – in ihrer Existenz bedroht – beschränkten deshalb, so vermutet Hume, ihre Verehrung ganz auf die erwachsenen Götter ... und ertränkten die göttlichen Nachkommen.

Aber vielleicht gibt es noch einen widersinnigeren Mythos als den von Göttern in Katzengestalt, den Mythos nämlich, daß man – *Doktrin von der leibhaftigen Gegenwart Gottes im Sakrament!* – den Leib Christi, also den Mensch gewordenen Gott, verspeisen könne. Dieser werde aber – trotz milliardenfacher Ausübung des besagten Ritus – keinerlei Schaden dadurch nehmen, sondern weiterhin unversehrt ewig währen. Es ist wohl nur Gewöhnung, daß uns die Absurdität dieser Vorstellung, wenn man sie wortwörtlich versteht, gar nicht mehr auffällt; oder aber es gilt die Umdeutung, daß das Gesagte (*corpus Christi*, >(Das ist) Der Leib Christi<) gar nicht so gemeint sei, wie gesagt wird. Von einem >rituellen Kannibalismus<, wie Sigmund Freud dies tat, könnte man dann gewiß nicht mehr sprechen, aber warum wird weiterhin so gesagt, wie nicht gemeint? Also handelt es sich bei der sonntäglichen Meßfeier entweder um einen Kannibalismus (>Leib Christi<) oder es handelt sich um eine plumpe Täuschung (>natürlich: kein Leib Christi<).

Eben weil es sich gar nicht um Vernunfttatsachen, sondern um Glaubenswahrheiten und Mysterien handelt (>*Geheimnis des Glaubens, Deinen Tod verkünden wir, Deine Auferstehung preisen wir ...* <), werden kritische Einwände zumeist sogleich als >gänzlich verfehlt< vom Tisch gefegt. Die Funktionäre Gottes sehen den Gebrauch der Vernunft, also die Fähigkeit, Tatsachen zu eruieren und im Lichte dieser abzuwägen, *zurecht* mit allergrößtem Mißtrauen. Denn nur Menschen, die ihren Verstand nicht gebrauchen, können sich ohne größere Schwierigkeiten der geistlichen Führung unterwerfen.

Für Kritiker des Theismus wird es spätestens dann, wenn der Glaube an göttliche Offenbarung mit grundsätzlichen Einwänden infrage gestellt wird – *Auch Andersgläubige berufen sich auf die Offenbarung Gottes und kommen zu ganz anderen Schlüssen!* – ... wenn also derartige fundamentale Zweifel vorgebracht werden, dann wird es zumeist bitterernst. Die Engherzigkeit und die lange Liste der Opfer religiösen Wahns ist sprichwörtlich geworden: *Tantum religio potuit suadere malorum*, also: >Zu solchem Übel kann die Religion raten<, wußte schon Lukrez.

Wenn die verschiedenen Kirchen die Macht dazu besaßen, so wurde zumeist nicht lange gefackelt, um Denkende, wenn man das Denken nicht mehr attackieren konnte, zum Schweigen zu bringen und sie, falls hartnäckig, dem reinigenden Feuer des Schei-

terhaufens zu überantworten. Und der Eifer wächst mit dem Irrtum: „... the zeal [Eifer] often rises in proportion to the error.“ (NHR, S. 547) Es ist eine gute Orientierungshilfe, bei den größten Fanatismen auch die größten Irrtümer zu erwarten.

Verständlicherweise hat Humes Aufklärung über die Struktur religiöser Weltanschauungen dort, wo sie überhaupt zur Kenntnis genommen wurde, Widerstände ausgelöst (vgl. dazu meine bereits genannte Arbeit über das Leben und Werk David Humes, Kap. 19). Sieht man einmal von rein persönlichen und polemischen Attacken ab, so gruppieren sich die vernünftigeren Einwände um folgendes: Hume betone die gelegentlich neutralen, zumeist jedoch negativen Konsequenzen der verschiedenen (mono-)theistischen Religionen. Aber sieht er denn nicht, daß Religiosität auch Liebe, Fürsorge und Mitleid bewirkt hat, seien wir doch alle >Kinder des *einen* Gottes<? Warum bleibt bei dem Aufklärer Hume die Tatsache so unterbelichtet, daß Menschen durch Religion auch >befriedet< werden?

Tatsächlich ist Hume überzeugt, daß monotheistische Religionen zumeist einen schädlichen Einfluß auf die Psyche der Glaubenden ausüben. Dieses Urteil wurzelt in der Einsicht, daß Menschen, ohne jede Transzendenz, *in natürlicher Weise moralisch sein können*. Während Herbert of Cherbury also dachte, daß wir mit einem religiösen Instinkt geboren werden, geht Hume davon aus, daß wir mit altruistischen Interessen zur Welt kommen. Diese Wünsche gehen allen rationalen Erörterungen voran und liegen einem Großteil der moralischen Empfindungen zugrunde. Hume vertrat hier im wesentlichen ein antikes Menschenbild, das er u.a. in den Schriften von Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, kennen gelernt und die er schon als Jugendlicher begeistert gelesen hatte. Wenn der einzelne Mensch sich moralisch angemessen verhält, so tut er dies, weil er Mensch ist, mit gewissen Dingen geboren und mit gewissen Fähigkeiten begabt; und er tut dies nicht, weil er religiös ist. (Aufgrund der Vorstellung einer individuellen jenseitigen Belohnung für moralisches Verhalten stellt sich ohnedies die Frage, ob aus diesem Grund – entgegen der allgemeinen Auffassung – traditionelle Religiosität den Egoismus der Menschen gar nicht bekämpft, sondern ihn geradezu fördert.)

c. Religiosität, eine Gefahr für Moralität

Die Einsicht, daß Religiosität eine mögliche Gefahr für Moralität ist, war wohl auch für Hume so überraschend, daß er dieses Phänomen noch weiter analysierte. Sein zentrales, ziemlich komplexes Argument läßt sich nun wie folgt rekonstruieren:

Im dritten Buch des *Treatise of Human Nature* (dt.: >Ein Traktat über die menschliche Natur<. Hamburg: Meiner 1989) und in der *Enquiry concerning the Principles of Morals* (dt.: >Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral<. Stuttgart: Reclam 2002) hatte Hume versucht, eine Ethik ohne jede Theologie und Metaphysik zu begründen. Er suchte das Moralische nicht im göttlichen Willen, sondern in der Natur des Menschen.

Im emotionalen Nahbereich, also in der Familie, unter Freunden oder in der Nachbarschaft, gibt es neben den egoistischen Interessen auch altruistische Empfindungen bzw.

Wünsche. Aufgrund dieser sehen wir Nahestehende nicht bloß als Mittel zu einem eigenen Zweck, sondern nehmen in natürlicher Weise an deren Schicksal Anteil. Wir freuen uns, wenn sie sich freuen und sind betrübt, wenn ihnen ein Unglück widerfährt.

Derartige altruistische Interessen reichen über den emotionalen Nahbereich jedoch selten hinaus, und während uns ein kleines Mißgeschick, das unsere Lieben trifft, nahe geht, läßt uns das große Unglück Fremder emotional ziemlich kalt. Aber diese emotionale Unbeteiligtheit bedeutet nicht, daß wir gegenüber Fremden einfach unserem kurzfristigen Egoismus frönen. *Denn wir verfügen auch über einen Verstand*, mit dessen Hilfe uns einsichtig wird, daß wir uns – aus Eigeninteresse – gegenüber allen, also auch gegenüber Fremden, rechtlich korrekt verhalten und unseren spontanen Egoismus hintanhalten müssen. Eine Schuld etwa, auch gegenüber Fremden, muß beglichen werden, denn verhalten wir uns anders, drohen Sanktionen oder – in letzter Konsequenz – ein rechtloser Zustand und der Zusammenbruch der Gesellschaft. Für die allermeisten, also auch für mich selbst, wäre dies von größtem Nachteil und lebensgefährlich.

Zudem erinnert uns der Verstand, wenn er nur gebraucht würde, an die Gleichheit der Menschennatur, also an die Tatsache, daß andere über ähnliche Gefühle und ähnliche Interessen verfügen wie wir selbst. *Was Du nicht willst, daß man Dir antut, das!*

Moralität basiert also auf altruistischen Interessen im Nahbereich und im Fernbereich auf rationalen Erwägungen, die den menschlichen Egoismus einschränken. Moralität ist somit ein natürliches Phänomen und ergibt sich zwanglos aus der Natur des Menschen und den Umständen, in denen wir leben. Ein Gott oder jenseitige Belohnungen und Bestrafungen kommen nirgendwo vor (siehe dazu meinen Aufsatz >Humes Entwurf einer natürlichen Ethik<, in: *Der natürliche Lauf der Dinge*. Marburg 1995, S. 55-110, wo Humes Ethik detailliert rekonstruiert wird).

Weil Moralität ein natürliches Phänomen ist, das zwar der Anstrengung und Kultivierung, aber keiner übernatürlichen Autorität und Gnade bedarf, geraten religiöse Menschen in einen neuerlichen Konflikt, hatten sie schon Schwierigkeiten, sich ihre Zweifel gegenüber der Behauptung von der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Wesens einzugestehen. Nun müssen sie sich zudem fragen, was sie eigentlich der Gottheit zuliebe tun, da Moralität ein natürliches und verständliches Phänomen ist. Handelt man sittlich, so erfüllen Menschen – um dies nochmals zu wiederholen – nur ihre Pflicht gegenüber sich selbst und der Gesellschaft, der sie notwendigerweise angehören, und sie müssen mit Sanktionen rechnen, falls sie dies nicht tun – direkt durch Strafe oder indirekt durch die Auflösung der Gesellschaft in einen rechtlosen Zustand, in dem auch eigene Interessen fundamental bedroht sind.

Der abergläubische Mensch, wenn er denn moralisch ist, sieht darin nichts, das er seiner Gottheit zuliebe getan hätte. Also übt er sich in Riten, die er der Gottheit umso wohlgefälliger erachtet, wenn sie mit Sittlichkeit nichts zu tun haben und von der praktischen Welt möglichst weit abgehoben sind.

Steht auch das Rituelle noch zumeist *neben* dem Sittlichen, so besteht die zweite Möglichkeit des religiösen Menschen gerade darin, daß er – weil eben das Moralische natürlich ist – zu *unmoralischen* Handlungen motiviert ist, um sich und anderen zu beweisen, wie religiös er ist. Mit dieser Überlegung hätte Hume eine wissenschaftliche

Erklärung gefunden, weshalb die Geschichte der theistischen Religionen so blutig ist.

Mit anderen Worten: Religiöse Menschen versuchen, sich die Gunst der Gottheit nicht durch gute Taten zu versichern – denn das ist zu gewöhnlich –, sondern durch leidenschaftliche Verzückungen, zügellosen Eifer, Glaube an die Widersinnigkeiten irrationaler Mysterien. Deshalb findet man in den fanatischeren und fundamentalistischeren Versionen der verschiedenen Religionen kaum die Beachtung moralischer Gebote – wohl aber die minutiöse Beachtung ritueller. Man bemüht sich eben nicht durch Moralität um die göttliche Gnade, denn das ist nichts Außergewöhnliches und macht keinen Unterschied zu Ungläubigen.

Selbst dann, wenn man annähme, daß es eine Religion gäbe, die nur Moralität als Zugang zur göttlichen Gnade predigte, so würde das Anhören dieser Predigten für viele bald wichtiger als das Tun guter Werke werden. Der Grund: Weil Moralität ein natürliches, wenn auch kein selbstverständliches Phänomen ist, ist es nichts, was der Gottheit zuliebe getan wird; wohl aber ist es das Anhören von Predigten zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort, wenn man anderes eigentlich lieber täte und dieses nützlicher für die Gesellschaft wäre.

Und dabei ist in den meisten Fällen ein so skizziertes moralisches Leben viel einfacher zu leben als die meisten Schuldbekennnisse oder Bußübungen, etwa das Fasten im Monat Ramadan. Warum Menschen dies dennoch tun, erklärt sich in derselben Weise: Je anstrengender und strapaziöser und absurder und gekünstelter das Ganze ist, und je schwieriger die Erfüllung eines Rituals als die Erfüllung einer moralischen Pflicht ist, etwa Wohlwollen zu üben, desto sicherer ist es ein Gottesdienst. In dem beschriebenen Sinn Gutes zu tun, ist wegen der altruistischen und durch Einsicht geläuterten egoistischen Interessen sogar angenehm; der Aberglaube ist hingegen anstrengend, und wenn man sich daran gewöhnt hat, dann werden neue Anstrengungen vonnöten. Denn: Je größer die irdischen Mühen, desto gewisser Gottes Gefallen und damit jenseitige Belohnung. Um Moral geht es bei diesen religiösen Dingen nicht: Was bei einem Mitmenschen als Produkt seiner Launenhaftigkeit gilt, heißt bei Gott: >weiser Ratschluß< oder >Gottes Wege sind unergründlich<, oder bei der Äußerung berechtigter Bedenken: >Wer bist du Mensch, daß du richten willst den Allmächtigen?<

Zurecht sollte man deshalb aus der peinlich genauen Beachtung religiöser Praktiken nicht auf die Moralität der Person schließen. >Fromm sein< bedeutet noch lange nicht *moralisch sein*, ganz im Gegenteil: Es ist klug, aus der Frömmigkeit einer Person, aus ihrem religiösen Getue, zunächst einmal auf ihren Mangel an Moralität zu schließen. Aber es gibt hier natürlich Überraschungen.

Und dabei wäre alles so einfach: >Der Gottheit gefällt am besten die Beförderung des Glücks ihrer Geschöpfe.< Aber das wäre eben zu einfach, und wie kann ich angesichts der Beschaffenheit der Welt – in der es den Schlechten oft gut und den Guten oft schlecht geht – überhaupt wissen, daß der Gottheit ein moralisches Verhalten tatsächlich am meisten gefällt?

Hume illustriert diese Überlegung mit dem Hinweis, daß siegreiche Religionen oftmals gerade darin triumphieren, wo sie Andersgläubige am meisten verletzen können. Sie zeigen Symbole, die Andersgläubige besonders demütigen, etwa das Kreuz als Symbol

des leidenden Gottes, das Juden und Muslime als blasphemisch ablehnen: Der Allmächtige, der Schöpfer des Himmels, der Engel und der Erde, soll sich vor 2000 Jahren von römischen Soldaten haben auspeitschen lassen? Für Juden und Muslime ist das: *Unglaublich*.

Fassen wir auch diesen Punkt kurz zusammen. Nachdem er in früheren Werken eine Ethik ohne jede Religion begründet hatte, geht Hume in der später geschriebenen *Natural History of Religion* noch einen Schritt weiter. Er will nun nicht mehr zeigen, daß Moralität unabhängig von Religiosität ist, sondern daß die Religion oftmals einen ausgesprochen negativen Einfluß auf die Moral ausübt. Der Grund ist der, daß es in den verschiedenen Religionen zwar bedenkenswerte moralische Forderungen gibt, daß aber die Beachtung des Ritualen alsbald wichtiger als das Befolgen moralischer Gebote wird. Noch problematischer ist die andere Möglichkeit: Eben weil Moralität ein natürliches Phänomen ist, existiert das Motiv, *aus religiösen Gründen* unmoralisch zu sein.

VII. Zusammenfassung des Ganzen

Hume geht es, wie es der Titel bereits andeutet, in der *Natural History of Religion* darum, eine systematische Wissenschaft von der Religion zu begründen. Menschliche Religiosität wird von ihm als ein Phänomen verstanden, das – wie etwa die Tatsachen, daß Menschen Häuser bauen oder Handel treiben – einer empirischen Analyse zugänglich ist.

Die Ergebnisse der Humeschen Überlegungen sind, auch wenn sie erst am Anfang der >Religionspsychologie< stehen, durchaus bedenkenswert. Den Ursprung der Vielgötterei erklärt sich Hume so, daß Menschen in einer gegensätzlichen Welt leben und ihnen die Ursachen der Ereignisse völlig unbekannt sind. Aus Überlebensgründen versuchen sie deshalb, sich dieses Fremde vertraut zu machen, indem sie es personifizieren, dadurch den sozialen Normen unterwerfen und beeinflussbar machen. Unsicherheit und Angst, diese *violent passions*, sowie Unwissenheit liegen den verschiedenen Versionen des Anthropomorphismus zugrunde.

Aber polytheistische Religionen vermögen die hohen Erwartungen, insbesondere nach einem Leben nach dem Tode, nur begrenzt zu erfüllen. Denn die polytheistischen Götter sind zwar mächtiger als wir Menschen, aber auch sie sind dem Schicksal unterworfen. Obwohl selbst unsterblich, reicht ihre Macht nicht aus, das Schicksal nach eigenem Willen zu formen. Bald beginnt deshalb ein Prozeß der Schmeichelei und Lobpreisung, wodurch einer der vielen Götter zum *primus inter pares* aufsteigt. Dieser wird immer mehr zum Objekt der Verehrung, und bald vereint er in sich die höchsten Attribute, etwa Allmacht, um die an ihn gerichteten Erwartungen erfüllen zu können.

Gefördert wird diese Entwicklung in entscheidender Weise durch zweierlei: Durch die Auszeichnung eines der Götter als nationale Schutzgottheit sowie durch die Tatsache, daß sich auch in der menschlichen Gesellschaft eine Oberschicht herausgebildet hat. Eine solche Entwicklung wurde, wie dann Humes Freund Adam Smith ausführte, durch ökonomische Veränderungen ermöglicht, nämlich durch den Übergang von der Nomaden- zur Viehzuchtkultur.

Diese Ausbildung eines Eingottglaubens aus dem Vielgötterglauben hat allerdings den Nachteil, daß dieser *eine* Gott – wenn überhäuft mit den Attributen der Einzigkeit, Ewigkeit und Unendlichkeit –, mit der empirischen Welt des Vielen und Vergänglichen kaum noch in Beziehung steht. Hilfsgötter, also Heilige, müssen die Kommunikation zwischen den Welten aufrechterhalten. Der Monotheismus wird dadurch langsam wieder zum Polytheismus, aber bald regt sich erneut spiritueller Widerstand, und das Rad dreht sich weiter, und das heißt: zurück.

Innerhalb der Religionen sieht Hume nur dieses Auf und Ab, diese Ebbe und Flut verschiedener religiöser Vorstellungen; einen wirklichen moralischen Fortschritt gibt es nicht. Wenn es dennoch manche Kirchen gibt, die die Werte der Toleranz und des Respekts (auch gegenüber Andersdenkenden) ernsthaft hochhalten, dann ist dies auf keiner innerkirchlichen Entwicklung zurückzuführen, sondern auf die Tatsache, daß es *außerhalb* der Kirchen eine Bewegung gibt, die auf die Kirchen zurückwirkt (weil man aus Gründen der Erhaltung der Macht dem Volk ja doch auf den Mund schauen muß); verliert diese außerkirchliche Bewegung aber an Bedeutung, so tun es auch die tolerant Gesinnten innerhalb der Kirchen.

Diese sind also kein wirklicher Garant für Moralität, sondern im Gegenteil: Kirchen verkörpern eher eine Gefahr. Hume sieht den Grund darin, daß Moralität ein natürliches Phänomen ist, das zwar der Rationalität, aber keiner Religiosität bedarf. Weil dem so ist, geraten religiöse Menschen in einen fundamentalen Konflikt. Sie müssen sich nämlich fragen, wie sie sich selbst und anderen vermitteln können, daß sie religiös sind, ist doch ein moralisches Leben etwas grundsätzlich Natürliches und Verständliches. Dies zu zeigen, vermögen sie durch das Befolgen moralisch eher neutraler Riten oder aber durch explizite Unmoral, also durch ein Verhalten, das nicht-natürlich ist.

Selbstverständlich äußert sich diese Unmoral nicht sogleich in der physischen Vernichtung Andersdenkender, schon deshalb nicht, weil die Kirchen in vielen Ländern gegenwärtig nicht die Macht dazu haben. Es ist jedoch entlarvend, wie auch heute noch die verschiedenen Kirchen gerade darin triumphieren, wo sie Andersgläubige am meisten demütigen können: Während die Muslime einen Propheten verehren, der im diesseitigen Leben durchaus erfolgreich war, verehren Christen jenen Gottmenschen, der auf Erden gänzlich gescheitert ist – und tragen stolz das Folterinstrument zur Schau. Aber die Vorstellung vom leidenden Gott ist für Muslime und Juden eine Blasphemie. Umgekehrt triumphieren Juden, eher im Stillen, mit dem Bilderverbot und *ihrem* von Gott geoffenbarten Buch; und Muslime, gegenwärtig weniger still, triumphieren zumindest mit dem Kopftuch für Frauen und *ihrem* von Gott geoffenbartem Buch. Wie sollte auf dieser Basis – für die einen ist Jesus der Messias (*geoffenbart*), für die anderen erfüllt er die Kategorien der Messianität nicht (*geoffenbart*), für die dritten ist er ebenfalls kein Messias, sondern nur ein Prophet, wenn auch ein wichtiger, aber doch nicht so wichtig wie Mohammed (*geoffenbart*) ... wie sollte auf dieser Ebene ein Frieden möglich sein? Die einzige Hoffnung sind säkulare, empirisch fundierte Menschenrechte.

Die Unmoral der verschiedenen Kirchen ist also, wenn Hume recht hat, nicht darauf zurückzuführen, daß die Menschennatur eben verderbt sei oder daß es eine menschliche Willensfreiheit gebe. Die Wahrheit ist eine ganz andere: Die Untaten der verschiedenen

Religionen geschehen, weil Menschen religiös sind und ihrem Herrn – bzw. ihren Herren hier – gefallen wollen. Wenn dem so ist, dann hätte Hume, wie beabsichtigt, ohne jeden Rückgriff auf Ursünde und Schuld eine empirisch-wissenschaftliche Erklärung dafür gegeben, warum die Geschichte der verschiedenen Kirchen, zumal der monotheistischen, so blutig ist; und religiöse Verhaltensmuster sind hartnäckig. Sie finden sich auch noch dort, wo von übernatürlichen oder transzendenten Göttern überhaupt nicht die Rede ist.

