

Wirkung entfalte. Sch. untersucht die wichtigsten Strömungen des englischen Deismus von Herbert of Cherbury über Charles Blount und John Locke hin zu John Toland und Matthews Tindal. Die ihr gebührende Beachtung habe die „Religionsphilosophie der Aufklärung“ bislang nicht gefunden, obgleich „die Auseinandersetzung von natürlicher Vernunft und übernatürlicher Offenbarung ... sowenig erledigt ist“ wie das praktische Bestreben, „Freiheit und Friede in Religionsdingen herbeizuführen“ (205). – Weitere Beiträge des Sammelbandes beschäftigen sich mit der Rede von Gott in der Liturgie und in der praktischen Theologie. KL.-J. GRÜN

CLARK, STEPHEN R. L., *Civil Peace and Sacred Order. Limits and Renewals 1.* Oxford: Clarendon 1989. VIII/198 S.

–: *A Parliament of Souls. Limits and Renewals 2.* Oxford: Clarendon 1990. VIII/192 S.

–: *God's World and the Great Awakening. Limits and Renewals 3.* Oxford: Clarendon 1991. VIII/246 S.

Diese drei Bände, die auf Vorlesungen in Cambridge (1987/88) und Oxford (1990) zurückgehen, bilden vom Anliegen, von der Methode und vom inhaltlichen Aufbau her eine Einheit. Themen sind die Gesellschaft (Limits and Renewals [LR] 1), die Seele (LR 2) und die Welt (LR 3). Auf die einfachste Formel gebracht lautet Clarks (C.) Anliegen: Das Christentum und der Islam müssen ihr eigenes intellektuelles Erbe wiederentdecken oder sterben (LR 3, VIII); die antike, vor allem die platonische philosophische Tradition, deren bedeutendster Vertreter für C. Plotin ist. C. möchte einen traditionellen Theismus der Art verteidigen, wie er als Wesen des Anglikanismus angesehen wurde; die Trilogie beginnt deshalb mit einem Abschnitt über die „Berufung eines anglikanischen Philosophen“. Die Philosophie, die er vertritt, so wird er nicht müde zu betonen, sei durch und durch traditionell. C.s Entwurf sprengt die übliche Unterscheidung von Philosophie und Theologie. Im Streit der frühen Patristik über das Verhältnis von christlichem Glauben und Philosophie stellt er sich gegen Tertullian auf die Seite der Logoslehre Justins des Märtyrers. Es ist bezeichnend, daß der am meisten zitierte Autor des religionsphilosophischen Entwurfs von LR 3 Philon von Alexandria ist. Der christliche Glaube, wie er in den altkirchlichen Symbola formuliert ist, sei selbst Philosophie, und die verbreiteten zeitgenössischen Philosophien wie der Marxismus, der Existentialismus, der Dekonstruktivismus und auch die Neuscholastik seien Häresien. Es geht C. darum, das Evangelium als Beitrag zu einer „gesunden Philosophie“ zu verstehen. Eine durchgehende Fragestellung von LR 3 ist deshalb das Verhältnis von jüdisch-christlichem Glauben und griechischer Philosophie. C. wendet sich gegen die Hellenisierungsthese: Sein Anliegen ist es, die innere Übereinstimmung der beiden Traditionen zu zeigen.

C. sprengt nicht nur die Unterscheidung von Philosophie und Theologie, sondern auch die von Philosophie und Dichtung. Er vergleicht seine Vorlesungen mit einem Kaleidoskop. Es geht ihm um einen Wechsel in der Gestaltwahrnehmung: Verbreitete „modernistische“ Dogmen sollen entlarvt und die Wirklichkeit soll unter einer anderen Perspektive gesehen werden (vgl. LR 1, 1). Die Argumente werden nicht *more geometrico* entfaltet. Die Dichter seien ebenso zu hören wie die Philosophen, nicht wegen des „poetischen Gefühls“, das sie hervorrufen, sondern „wegen der Wahrheiten, die sie lehren“ (LR 1, 4). Ausführlich zitiert werden u. a. William Blake, John Donne, Gerard Manley Hopkins, Richard Kipling, William Butler Yeats, zusammen mit Gilbert Keith Chesterton, Plutarch, Henry David Thoreau und Simone Weil, um nur diese Namen zu nennen. C.s Methode ließe sich als Phänomenologie in einem weiteren Sinn bezeichnen; er selbst spricht einmal von „Meditationen“ (LR 3, 7); die außerordentlich zahlreichen Zitate wollen, wie ein Mosaik, etwas zeigen. Sie dienen zugleich einem anderen methodologischen Prinzip, dem „methodologischen Konservatismus“ (C. zitiert, damit niemand annehme, er trage seine eigenen Gedanken vor), der behauptet, man könne nicht alles beweisen und das Überlieferte habe so lange als richtig zu gelten, bis das Gegenteil erwiesen sei; dafür beruft C. sich u. a. auf Gadammers Ausführungen über das Vorurteil.

Am Anfang von LR 1 formuliert C. neun Dogmen des „liberalen Modernismus“ (5 f.). Damit ist eine allgemeine Charakterisierung des Gegners gegeben; sie läßt sich im

Rückblick der drei Bände zusammenfassen unter dem Stichwort ‚Antirealismus‘. Es sind vor allem drei Richtungen, gegen die C. sich wendet. Den liberalen Theologen wird der Vorwurf gemacht, die große Tradition der ersten fünf Jahrhunderte falsch interpretiert und den platonischen Realismus aufgegeben zu haben. Die beiden philosophischen Gegner sind der Szientismus und der „soziale Idealismus“ oder „soziale Relativismus“, wie er etwa formuliert ist in Wittgensteins Aussage, daß die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt sind; zu ihm rechnet C. auch die verschiedenen Formen einer Common-sense-Philosophie, und er zitiert Thoreau: „The commonest sense of all [is] that of men asleep, which they express by snoring“ (LR 3, 148). Mit der Abkehr vom platonischen, realistischen Theismus verfielen Philosophie, Wissenschaft und Sprache.

Inhaltlich decken die drei Bände einen weiten Bereich traditioneller Fragen und aktueller Kontroversen ab; hier müssen einige wenige Hinweise genügen. LR 1 diskutiert u. a. den Feminismus. Es entwickelt eine Theorie der vorstaatlichen Gemeinschaften auf stoischer Grundlage und betont die traditionelle Lehre vom *ordo caritatis*. Thomas von Aquins Lehre von der *lex naturalis* wird zitiert und im Sinne der *inclinationes naturales* interpretiert. Das Kapitel über die ökologische Ethik greift auf die Naturauffassung von Platons *Timaios* zurück; es behauptet einen Eigenwert der Natur und bestreitet einen Unterschied zwischen hebräischer und griechischer Naturauffassung. LR 2 kritisiert Rawls' Begriff der Person und deutet eine Sympathie mit kommunitaristischen Thesen an. C. wendet sich gegen einen anthropologischen kulturellen Relativismus. Die Wissenschaft könne die Welt, wie sie uns in unserer menschlichen Erfahrung gegeben ist, nicht erfassen; sie könne auf die Intuition nicht verzichten und sei nicht dogmatisch an eine unpersönliche Methode gebunden; das erste Prinzip, so ein Zitat aus Blake (LR 2, 38), sei der poetische Genius. Später wird Yeats zitiert: „Science is the opium of the suburbs“ (LR 3, 206). Im Zusammenhang der Kritik am Determinismus kommt C. auf die gegenwärtige Diskussion des Leib-Seele-Problems zu sprechen und vertritt gegen materialistische Theorien die Unrückführbarkeit der Intentionalität. Ausführlich wird auf das Tier als Metapher für die unteren Seelenvermögen des Menschen eingegangen. Die These von der moralischen Neutralität der Wissenschaft wird kritisiert; wiederholt arbeitet C. platonische Voraussetzungen der Wissenschaft heraus. Er vertritt einen Realismus bezüglich der moralischen Werte. Die Person oder das Selbst wird mit einem platonisierenden Aristoteles als *Nous* (EN 1177b26 ff.) verstanden. LR 3 kommt auf die philosophische Hermeneutik theologischer Texte und die Frage der Schriftinspiration zu sprechen. Theologische Zweifel werden mit Zweifeln an der Realität der Außenwelt und der Existenz anderer Menschen verglichen; hier wie dort könne die Lösung nur darin bestehen, daß wir mit unserer gewohnten Praxis fortfahren. Die ideologischen Gründe des modernen Atheismus werden analysiert. Szientismus und sozialer Relativismus hoben letztlich auch die Wissenschaft auf. Der hellenistische und der hebräische Hintergrund des johanneischen Logos-Begriffs werden dargestellt und die Formel von Chalkedon interpretiert; C. geht ein auf die Frage, ob Gott leiden kann. Der modernen Wissenschaftsauffassung wird die platonische entgegengestellt, deren Mittelpunkt der metaphysische Logos-Begriff ist. C. übernimmt die skotistische These, daß die Inkarnation nicht die Antwort auf die Sünde, sondern der Zweck der Schöpfung ist. Die Metapher von der Welt als dem Tempel Gottes erlaube es, den Unterschied zwischen der antiken Gleichsetzung der Welt mit Zeus und der Lehre von der Inkarnation zu verringern. Die dem platonischen Realismus entsprechende Haltung sei die freudige Dankbarkeit für das, was ist.

Die vielen Abschweifungen und Zitate machen es nicht immer leicht, den roten Faden zu sehen. Die andauernde, ermüdende Polemik gegen den liberalen Modernismus wirkt manchmal pauschal und apologetisch. Das Arbeiten mit Zitaten verhindert eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Argumenten für die gegnerische Position. Auch wer kein Anhänger von Heidegger ist, wird es nicht unbedingt als ein faires Vorgehen betrachten, wenn C. als „Hellenic Christian“ sich wundert über die Achtung, mit der moderne Theologen dem Denken Heideggers begegnen, um dann sofort, als Zitat, den Satz anzuschließen „One would do well to read nothing of Heidegger's any more without raising political questions“ (LR 3, 151). C. sieht selbst, daß die Grenze zwischen der Art, wie er Philosophie treibt, und einer New-Age-Philosophie fließend ist (LR 2, 94).

Sein Anliegen, den Dogmen unserer Zeit die Tradition gegenüberzustellen, verdient ebenso wie seine Kritik des Szientismus volle Zustimmung; mit Recht weist er darauf hin, daß die meisten von uns Opfer eines außerordentlichen Anfalls von Amnesie sind, unter dem unser Jahrhundert leidet (LR 1,3). Das bedeutet jedoch nicht, daß man auch seinem methodologischen Konservativismus uneingeschränkt zustimmen könnte. Die These, eine tradierte Lehre gelte so lange, bis sie widerlegt sei, ist zu einfach. Sie übersieht, daß gerade die philosophischen und theologischen Aussagen, um die es geht, in einen komplizierten lebensweltlichen und geistesgeschichtlichen Hintergrund eingebettet sind. Auch wer von der Präsumption ausgeht, daß die Tradition die Wahrheit gesehen hat, steht vor der Aufgabe, die Thesen der Tradition so zu interpretieren, daß sie auch heute verstanden und in ihrer Relevanz erfaßt werden können. Das wird von C. weniger durch den großen Duktus einer positiven Argumentation als vielmehr durch seine Kritik an zeitgenössischen Thesen und die vielen phänomenalen Details geleistet. Die Trilogie bringt, vermittelt durch den außerordentlichen Reichtum des Materials, eine Fülle von wertvollen Intuitionen. Am besten argumentiert C. für den platonischen Realismus dort, wo er die unverzichtbaren Platonismen im Alltag und in der Wissenschaft aufzeigt. Man sollte die einzelnen Kapitel lesen als Vorlage für philosophische Meditationen, die den dort gegebenen Anstößen nachgehen.

F. RICKEN S. J.

DEUSER, HERMANN, *Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirces Religionsphilosophie*. Berlin–New York: de Gruyter 1993. X/257 S.

Das zunehmende Interesse aus allen Wissensgebieten an Peirce (= P.) schlägt sich nieder in einer beeindruckenden Produktion von ernsthaften Studien gerade über jene Aspekte, die in der P.-Forschung der ‚semiotischen‘ Welle geflissentlich überlesen wurden. Daß P., über Lady Welby und dann B. Russell der ‚Stiefvater‘ der analytischen Philosophie, im Fortschreiten seines Denkens eine Metaphysik entwickelte, war ja eigentlich schon immer unübersehbar; J. Esposito nannte sie wegen ihrer ‚distanzierten Nähe‘ zu Hegel einmal ‚Objektiven Idealismus‘. Es war aber schon W. James, dem diese Seite des konsequent ausreflektierten pragmatischen und semiotischen P. schwer fiel nachzuvollziehen (von Ch. Morris und anderen ‚Post-Peirceanern‘ ganz zu schweigen). D.s ist eine jener neueren P.-Untersuchungen, die nicht ‚semiotische‘ P.-Interpretationen sind (i. S. e. Beschränkung auf Zeichentheorie). Vielmehr kehren sie die zentrale Stellung metaphysischer Gedankengänge hervor: Sehr schematisch gesagt, betont unter jüngst erschienenen Studien Kevelson in mehreren Werken die metaphysische Bedeutung der Freiheit oder des Zufalls, Wohlgemuth die ‚kosmologischer‘ Evolution (gegenüber Kevelson also mehr vom Ende her). D. – noch mehr vom Ende her – die metaphysische Unfaßbarkeit des ‚ultimate interpretant‘. – Die Kapitelüberschriften in D.s Buch suggerieren eine durchgehende Behandlung P.scher Metaphysik; es ist jedoch eine Sammlung jener seiner Veröffentlichungen aus einem Zeitraum von 8 Jahren, die sich z. T. recht lose um den Namen P. gruppieren. Eine Ausnahme bildet lediglich das bisher unveröffentlichte Kapitel 9, wo P. allerdings auch nur als knappe Fußnote vorkommt. Dennoch ist D.s Buch nicht so heterogen, wie seine Genese vermuten ließe, spiegelt sie doch die andauernde Bemühung eines protestantischen Theologen um einen großen Denker wider. Von D. ist außerdem bald die Übersetzung von P.s religionsphilosophischen Schriften zu erwarten, deren Nebenprodukt dieses Buch ist. D.s Anliegen, P. in die Theologie – es geht ihm dabei vor allem um die protestantische – einzubringen, ist angesichts der von ihm mit-kritisierten sprachanalytischen Theologie aber auch noch von besonderem Interesse.

Über allem steht (Einleitung und Kapitel 1, Antrittsvorlesung D.s von 1983) das Katastrophenszenario einer Theologie im Abseits der Kultur und sowohl der Geistes- als auch der Naturwissenschaften. P. also als Retter in einer verfahrenen oder festgefahrenen Theologie? Unter der Bedingung, daß mit ihm gelinge, die Dominanz Kants (3) zu brechen. Mit P. sei es wieder möglich, über Natur und Geist zu reden, ohne Gott dabei verdrängen zu müssen. Dazu braucht D. eine ‚Wahrnehmungstheorie, die das Geheimnis der Dinge wahrht ...‘ (4), die Realismustheorie und den P.schen Symbolbegriff. Die Wahrnehmbarkeit Gottes ist problematisch: Zunächst zeigt D.) wie durch die fatale Ent-