

lich den Bezug auf die gesellschaftliche Dimension aufzugeben. Von daher ist nach S. „Rosenzweigs Interpretation der Religionsphilosophie als Aufbruch an neue Ufer durchaus richtig“ (302). Gleichzeitig ist er freilich der Überzeugung, daß Rosenzweig „die Tragweite dieser Neuorientierung verkennt“ (ebd.). Kritisch an die Adresse Rosenzweigs gewandt, formuliert er: „Cohen hat nicht die Absicht, sein System hinter sich zu lassen, sondern geht auf neue Themen ein, gerade um sein System, vor allem aber die Ethik, zu retten. Er reagiert auf die Fragen der Zeit, ohne sich auf jenen platten inhaltlosen Eigentlichkeitsdiskurs einzulassen. Statt dessen versucht er, den Individualaspekt mit dem Allheitsaspekt zusammenzubringen und eine Philosophie zu entwerfen, die den Menschen vollständig, d. h. als Individuum und als Allheit, erfäßt“ (ebd.). Spätestens hier fragt sich, ob S. seine Neutralität hinsichtlich des Auslegungsstreits um Cohens späte Religionsphilosophie wirklich durchhalten kann. Denn er selbst beschreibt die Alternative, um die es bei diesem Auslegungsstreit geht, wie folgt: „Auf der einen Seite wird behauptet, daß Cohen mit seiner religiösen Spätphilosophie ... die Enge seines philosophischen Systems sprengt und eine Philosophie entwerfen. Andererseits wird argumentiert, daß er in seiner Spätphilosophie zwar neue Gedanken einbringe, dadurch aber sein systematisches Gebäude nicht verlasse“ (293). Nach Meinung des Rez. argumentiert S. in seiner Rosenzweigkritik im Sinne des zweiten Interpretationstyps und verwirft den ersten, von Rosenzweig vertretenen Interpretationstyp.

S. nennt aber noch zwei weitere Gründe für Cohens Neuorientierung in seiner Spätphilosophie. Die Erfahrung der Armut, mit der er nicht nur bei seinen aus dem Ostjudentum stammenden Glaubensgenossen in Berlin, sondern auch bei seinen ausge dehnten Reisen in den Osten konfrontiert wurde, habe, so meint er, „Cohen zusätzlich bewegt, eine Neukonzeption der praktischen Philosophie ins Auge zu fassen“ (303). Zudem bot die Thematisierung des Sündenbewußtseins nach S.s Meinung einen Anstoß zur Beseitigung der sozialen Sünde. Denn „die Einsicht in die notwendige und immerwährende Sündhaftigkeit führt dank dem Wissen um die Erlösung durch Gott aus der Resignation hinaus und wird zur Kraft, die jene soziale Sünde, d. h. die Armut, auf der Welt beseitigen kann“ (308). Das vorzügliche Mittel dazu aber ist die Menschenliebe, die in Form des Mitleids eine affektive Zuwendung zum leidenden Du ermöglicht. S. resümiert: „Erst der liebende Blick auf den armen, leidenden Anderen erweckt jene Begeisterung für die sittlichen Ideen, die Cohen bereits in der ErW als Grundlage für den Fortschritt der Sittlichkeit in Anspruch genommen hat. Die Religion liefert in diesem Sinn die emotionale Basis für die Sittlichkeit. Hierin liegt ihre Ergänzung zur Ethik“ (ebd.).

Auffällig ist, daß bei S.s Deutung von Cohens später Religionsphilosophie der funktionale Aspekt dominiert. Der Religion wird eine Ergänzungsfunktion zugeschrieben in puncto Ethik bzw. eine Trostfunktion für das von der Verzweiflung bedrohte Individuum. Daß diese funktionale Außenansicht von Religion ein ‚fundamentum in re‘ in Cohens Werk hat, ist keine Frage. Freilich fragt sich, ob in dieses nicht auch Momente einer existenziellen Innenansicht von Religion Eingang finden. Diese Frage ist seit Rosenzweigs Cohen-Interpretation kontrovers. Man wird sie mit Blick auf den Textbefund auch nicht eindeutig beantworten können. Aber es spricht einiges dafür, daß das Schwanken, das S. bei Cohens Behandlung des Gottesgedankens konstatiert, auch für Cohens Behandlung anderer religiösen Themen gilt. Insofern sind Zweifel angebracht, ob der von S. unternommene „Versuch einer Neuinterpretation der späten Religionsphilosophie Cohens“, der darauf hinausläuft, daß diese eine „stringente Weiterführung der politischen und sozialen Ziele der Ethik mit anderen Mitteln“ (5) darstellt, der Vielschichtigkeit von Cohens religionsphilosophischem Spätwerk genügend gerecht wird.

H.-L. OLLIG S. J.

CHARLES SANDERS PEIRCE, *Religionsphilosophische Schriften*. Übersetzt unter Mitarbeit von Helmut Maaßen, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Hermann Deuser (Philosophische Bibliothek 478). Hamburg: Felix Meiner 1995. LII + 602 S.

Bekannt ist Charles Sanders Peirce (1839–1914) vor allem als der geistige Vater der idealen Kommunikationsgemeinschaft und der Begründer der Semiotik. Nicht weniger

bedeutend ist seine Kritik an der mit Descartes beginnenden modernen Philosophie und seine Hinwendung zur philosophischen Tradition des Mittelalters und der Antike; sie ist nicht zu trennen von seiner Kritik am Nominalismus und seiner realistischen Wissenschaftstheorie. In den USA ausführlich diskutiert, in Deutschland dagegen fast unbekannt ist seine Philosophie der Religion. Peirce ist einer der ganz Großen auf dem Gebiet der Wissenschaftstheorie, und die Bedeutung seiner Religionsphilosophie liegt darin, daß für ihn Religion und Wissenschaft keinen Gegensatz bilden, sondern einander bedingen: Es gibt nur die eine Wahrheit. Die Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis lassen sich ohne theologische und metaphysische Begriffe nicht formulieren; in diesem Sinne ist Peirces Religionsphilosophie Bestandteil seiner Wissenschaftstheorie. Der Begriff, der sowohl im Mittelpunkt der Wissenschaftstheorie als auch der Religionsphilosophie steht und so beide verbindet, ist der des Instinkts: „It is the instincts, the sentiments, that make the substance of the soul. Cognition is only its surface [...] If I allow the supremacy of sentiment in human affairs, I do so at the dictation of reason itself; and equally at the dictation of sentiment, in theoretical matters I refuse to allow sentiment any weight whatever“ (XXVII).

Der vorliegende Band ist Ergebnis eines durch die Fritz-Thyssen-Stiftung geförderten Projektes an der Bergischen Universität Wuppertal und dann an der Justus-Liebig-Universität Gießen. *Deuser* hat den gesamten (auf Mikrofilm zugänglichen) Peirce-Nachlaß der Houghton Library in Harvard durchgearbeitet. Die Textauswahl ist in drei Perioden gegliedert. Die erste reicht bis 1870. In die zweite fällt die Entwicklung des Pragmatismus, etwa in dem berühmten Aufsatz ‚How to make our ideas clear‘ (1878). Die für die Religionsphilosophie mit Abstand wichtigste Periode ist die dritte (ab 1898). Im Oktober 1908 erschien in *The Hibbert Journal* der Aufsatz ‚A neglected argument for the reality of God‘, Peirces bedeutendster religionsphilosophischer Text; er ist in diesem Band ergänzt durch Vorarbeiten und erläuternde Texte von Peirce. – Der Auswahl ist eine dichte, anspruchsvolle Einleitung in Peirces Philosophie vorangestellt. Die ausführlichen Anmerkungen beschreiben und datieren die Manuskripte und bringen sachliche Erläuterungen. Die Primärbibliographie ist zugleich eine wertvolle Information über den Stand der Peirce-Edition; die ausführliche Bibliographie zur Sekundärliteratur bietet eine wertvolle Orientierungshilfe über den Stand der Forschung. Weniger glücklich ist, daß die Bibliographien sich an verschiedenen Stellen innerhalb des Bandes finden; die Sekundärbibliographie wie zu erwarten am Ende, während man die Primärbibliographie schließlich in ihrem Versteck zwischen der Einleitung und den Texten entdeckt.

Der antirationalistische, augustinische Zug von Peirces Religionsphilosophie wird bereits in einem Text von 1867/68 deutlich, dem *Deuser* den Titel ‚Kritik des Positivismus‘ gegeben hat. Peirce geht davon aus, daß der ursprünglichste, stärkste und unausrottbarste Antrieb des Menschen die Liebe zum Leben ist. Sie ist mehr als die Liebe zum sinnlichen Leben; sie ist auch eine Liebe zum vernünftigen Leben und nicht auf die Grenzen des eigenen Körpers beschränkt. Der Positivist kommt mit diesem Urphänomen nicht zurecht; der Theist interpretiert es so, daß alles, was ist, das Beste ist, was nicht bedeutet, die Existenz des Übels zu leugnen. Der Positivismus ist nur eine Art der Metaphysik und als solche mit vielen Unsicherheiten belastet. Seine Schlußfolgerungen sind nicht stark genug, um die praktischen Überzeugungen des theistischen Common Sense zu erschüttern. „Wir erwachen zur Reflexion und entdecken, daß wir Theisten sind“ (64).

Wissenschaft und Religion, so heißt es in einer Veröffentlichung vom 16. 2. 1893, sind gezwungen, einander als Gegner zu betrachten; die Einzelwissenschaften ermuntern zu einer Philosophie, die den gegenwärtig in der Religion vorherrschenden Tendenzen entgegengesetzt ist. Es wäre lächerlich zu fragen, wer an dieser Situation die Schuld trägt; elementaren Kräften kann man keine Schuld zuschreiben. Aber Peirce sieht den Tag kommen, „an dem ein religiöser Mensch, der von seinen Erfahrungen zuinnerst geprägt ist, diesen Stand der Dinge anerkennen kann“: Er wird jede religiöse Ängstlichkeit abwerfen; ebenso wie der Wissenschaftler wird er die Ergebnisse der Wissenschaft als Schritte auf dem Weg zur Wahrheit anerkennen, „und mit Freuden wird er in der Gewißheit vorangehen, daß die Wahrheit nicht in zwei widerstreitende Meinungen zerteilt ist und daß jede Veränderung, die das Wissen dem Glauben auferlegen kann, allein dessen Ausdrucksweise betrifft und nicht das tiefe Geheimnis, das er bedeutet“ (210f.).

Religion ist eine „verborgene Wahrnehmung – eine tiefe Erkenntnis von etwas im uns umgebenden All“ (209). In seinem Aufsatz ‚Was ist christlicher Glaube?‘ (veröffentlicht am 27.7.1893) vergleicht Peirce sie mit dem Bewußtsein von der Existenz anderer Menschen, das auch durch einen philosophischen Solipsismus nicht aufgehoben werden kann. Er unterscheidet zwischen religiösen Vorstellungen, die leicht in Zweifel gezogen werden können, und dem religiösen Phänomen. Es gibt innerhalb der Religion eine Degeneration „von der Wahrnehmung zum Vertrauen und vom Vertrauen zur Überzeugung, die mit der Zeit immer abstrakter wird“, bis schließlich „der lebendige Funke der Inspiration gänzlich ausgelöscht ist“ (213f.). Religion ist nicht „ein Haufen metaphysischer Sätze“ (214), sondern ein Weg: die Liebe. Diese Religion der Liebe kommt erst zu ihrer vollen Blüte in einer Kirche, deren Ausbreitung der jeweiligen Zivilisation entspricht. Peirce plädiert folglich für einen umfassenden Ökumenismus: „Wir wollen als unmoralisch all die Bewegungen verurteilen, die Unterschiede überbewerten oder die Bildung einer Gemeinschaft von bestimmten Formeln abhängig machen, die dazu erfunden wurden, Christen von der Kommunion mit anderen auszuschließen“ (216). Die Gemeinschaft der Liebe soll letztlich alle Menschen umfassen, die einen klaren Verstand mit intellektueller Integrität vereinigen. Peirce wendet sich gegen eine religiöse Ghetto-mentalität, die darauf aus ist, die Grenzen der Kirche gegenüber der großen Gruppe der gebildeten und selbständig denkenden Menschen so eng wie möglich zu ziehen. Ebenso werden die wissenschaftlich Gebildeten aufgefordert, die Anhänger der historischen Kirche nicht aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen. „Zweifelloos hängt an den historischen Kirchen eine Menge Aberglaube; doch Aberglaube ist der Schmutz auf dem ehrwürdigen Fußboden des heiligen Gebäudes, und wer diesen Fußboden aufwischen will, muß bereit sein, für diese Arbeit im Raum der Kirche auf die Knie zu gehen“ (218).

Im ‚Neglected Argument‘ (1908) sind drei Argumente miteinander verflochten; wir bewegen uns gleichzeitig auf der Ebene des religiösen Common Sense, der Wissenschaftstheorie und der (augustinischen) Theologie. Das erste Argument, das „bescheidene Argument“, ist eine Anleitung zur Meditation. Betrachtet werden sollen die drei Welten: die Welt der sinnlichen Erfahrung oder des physikalischen Universums, die Welt des Geistes in seinen hohen und niederen Formen; die Welt reiner Ideen oder willkürlicher Hypothesen, z. B. der Mathematik. Wir sollen so lange über die drei Welten nachsinnen, bis von selbst und ohne Zwang die Vermutung aufkommt, daß diese drei Welten möglicherweise einen gemeinsamen Urheber haben. Die Meditation des „bescheidenen Arguments“ ist die Grundlage aller anderen Überlegungen; sie kann durch nichts anderes ersetzt werden; in ihr wird der religiöse Common Sense sich seiner selbst bewußt. Damit betont Peirce die Unentbehrlichkeit der phänomenalen, gelebten, erfahrungsmäßigen Grundlage als Ausgangspunkt für jede Reflexion über die Religion. Die Erfahrung des „bescheidenen Arguments“ wird im wissenschaftstheoretischen und theologischen Argument reflektiert und gegen Einwände gesichert. Der Kern des wissenschaftstheoretischen Arguments ist, daß die Hypothese von der Realität Gottes, zu welcher die Meditation führt, auf dieselbe Weise gebildet wurde wie jede andere wissenschaftliche Hypothese. Das Glied, welches Meditation und wissenschaftliche Hypothesenbildung verbindet, ist der Instinkt, der in beiden am Werk ist. Auch die Theologie kann keinen ursprünglichen Zugang zum Phänomen eröffnen; sie kann nur beschreiben und verteidigen, was im „bescheidenen Argument“ eingesehen wurde. Sie entwirft eine Theorie der meditativen Erfahrung und erklärt die Tatsache, daß das Herz des Menschen von der Schönheit und Anbetungswürdigkeit Gottes, die sich in der Meditation zeigt, fortgerissen wird, durch die Hypothese, daß die verborgene Tendenz zum Glauben an Gott ein fundamentaler Bestandteil der menschlichen Seele ist.

Peirces Fragmente zu einer Philosophie der Religion stellen ihn neben Pascal und Schleiermacher; sein Bemühen, den Geist der modernen Logik, Mathematik und Naturwissenschaft mit der religiösen Tradition des Christentums zu verbinden, läßt sich mit dem von Alfred North Whitehead und Teilhard de Chardin vergleichen. Man kann nur wünschen, daß nicht nur Religionsphilosophen, sondern auch Theologen und Wissenschaftstheoretiker sich eingehend mit diesen Texten beschäftigen.

F. RICKEN S. J.