

knüpfungspunkte für eine andere, nicht mehr antijudaistische Theologie angelegt erscheinen. Hier setzt die AZ an, da sie schließlich „Perspektiven einer systematisch-theologischen Neuorientierung“ (258–270) formuliert. Sie tut es in fünf Thesen, denen erläuternde Kommentare beigegeben sind. Dabei geht es im wesentlichen um die innere Zusammengehörigkeit von Glaube und Gesetzeswerk, wie es etwa in der These 2 angezeigt wird: „Gesetz und Glauben stellen nicht zwei verschiedene Heilzugänge, sondern einen Heilsweg in zwei Gestalten dar“ (262). Der tora-orientierte jüdische Glaube setzt sich christlich im Glauben an das Evangelium, der sich in vom Glauben getragenen Werken entfaltet, fort. Das Neue des Neuen Bundes besteht vor allem darin, daß „das, was bisher Israels ureigene Gotteserfahrungen sind, zu Gotteserfahrungen aller Menschen werden können und die bislang allein dem jüdischen Gottesvolk widerfahrene Gerechtigkeit Gottes nunmehr allen Menschen zukommen kann“ (268).

Das Anliegen von AZ kommt in solchen Überlegungen am entschiedensten zum Zuge. Hier zeigt sich, in welcher Weise der ins Stocken geratene ökumenische Dialog einen neuen Impuls bekommen könnte. In der Tat könnten aus einer Vernetzung des katholisch-lutherischen Gesprächs mit dem jüdisch-christlichen neue und zukunftsstrahlende Bewegungen entstehen. Daß dies erhofft werden könnte, ist auch die Auffassung von Otto-Hermann Pesch, der dem Bd. ein aufschlußreiches Geleitwort geschenkt hat (11–14).

Die Erkenntnisse, die die Verf.n vor allem auf den letzten Seiten ihrer Arbeit dargeboten hat, ließen sich in viele Konkrete hinein entfalten. Am wichtigsten wäre wohl, daß die Werke des Gesetzes, in denen sich der Glaube darstellt, konkret als der lebendige, leibhaftige, gemeinschaftliche Vollzug der Kirchengliedschaft, die ihrerseits in der Taufe gründet, verstehbar gemacht würden.

W. LÖSER S. J.

DEUSER, HERMANN, *Gottesinstinkt*. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus (Religion in Philosophy and Theology; 12). Tübingen: Mohr Siebeck 2004. VIII/352 S., ISBN 3-16-148355-3.

Der Bd. enthält 16 neu bearbeitete und aufeinander abgestimmte Aufsätze, die von 1994 bis 2003 an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurden; vier von ihnen sind auch in englischer Übersetzung erschienen. Die „Einleitung: American Philosophy“ beschreibt die Entwicklung von Jonathan Edwards' (1703–1758) Theorie der religiösen Affekte über den Transzendentalismus R. W. Emersons (1803–1882) zum Pragmatismus von William James (1842–1910) und Ch. S. Peirce (1839–1914), mit einem Ausblick auf R. C. Neville, der diese Tradition heute in Religionsphilosophie und Theologie weiterführt. Sachlicher Mittelpunkt ist der Begriff des Zeichens, der zu einer realistischen Ontologie führt. Ein Ding an sich jenseits aller Erfahrung ist ein Widerspruch, „weil alles Denken zeichenvermittelt und also auf etwas Bestimmtes bezogen sein muss“ (14); Wirklichkeit ist immer Ereignis ihres Werdens und sich Darstellens; die Realität ist ein Zeichenprozeß, in dem der Grund der Welt zur Darstellung kommt.

Kap. I „Grundlegung“ beginnt mit einer Einführung in Peirce (Kategorienlehre, Semiotik, Pragmatismus) (I 1). Peirce' Unterscheidungen zum Begriff des Phänomens werden zur Interpretation der Trinitätslehre herangezogen; der „Qualität“ entspricht die immanente, der „Existenz bzw. Relation“ die ökonomische Trinität und der „Repräsentation“ der Lebensprozeß im schöpferischen Geist Gottes (I 2). „Variationen über den Nominalismus“ (I 3) verweist auf den ursprünglichen Zusammenhang von Glaube und Wissen. „Glaube eröffnet Wissen, kann in seiner Struktur wie in seinen Inhalten wissentlich ausgedrückt werden; und diese Darstellungsvorgänge führen erneut zu Glauben auf weiteren Ebenen und für weitere Eröffnungen“ (70). Der Nominalismus hat um des präzisen Wissens willen dieses Band zerschnitten, und es geht heute darum, diese Verbindung neu aufzurichten. I 4 geht auf das Problem einer Definition von ‚Religion‘ ein. Religionsdefinitionen leiden in der Regel unter ihrer Allgemeinheit oder ihrer Herkunft aus einem kulturell fixierten Umfeld. Dagegen „hilft nur, auf die systematische Abstraktion religiöser Erfahrung zurückzugreifen, die zugleich in ihrer phänomenologischen Strukturbeschreibung für spezifische kultur- und religionsgeschichtliche Bindungspunkte offen ist“ (74). Religiöse Erfahrung vollzieht sich in religiöser Reprä-

sensation bzw. Symbolisierung, deren Bedingungen im Anschluß an Peirce entfaltet werden. Religiöse Symbolisierungen erschließen Wirklichkeit; ihre Kraft liegt darin, daß sie die nicht-weltlichen Bedingungen des Weltlichen ins Spiel bringen.

Kap. II „Gottesverständnis“: In Augustins trinitarischer Entdeckung des inneren Wortes, so die These von II 5 „Trinität und Relation“, „ist die Einsicht der kategorialen Semantik abgebildet, daß Einheit und Dreiheit sich nicht widersprechen müssen“ (104); sie läßt sich erst heute aufgrund der Einsichten von Peirce' Kategorienlehre, Semiotik und Metaphysik der Evolution wirklich nachvollziehen. In diesem Zusammenhang setzt Deuser (= D.) sich mit dem Symbolbegriff von Rahner und Tillich auseinander. II 6 interpretiert Peirce' vernachlässigtes Argument für die Existenz Gottes. Es besteht darin, „den religiösen Glauben im Rahmen eines wahrhaft *realistischen* Weltbildes aus wissenschaftlichen wie aus religiösen Gründen für natürlich und selbstverständlich zu halten“ (136). II 7 unterscheidet zwei Weisen, vom Handeln Gottes zu sprechen, und fragt nach deren Verhältnis: die anthropomorphe Rede der Bibel und Frömmigkeit und die distanzierte Begrifflichkeit der wissenschaftlichen Theologie und Religionskritik. Das moderne Problem der Inkarnationslehre (II 8) besteht darin, ohne den Substanzbegriff der mittelalterlichen Philosophie auf der Grundlage des Geschichtsbewußtseins der Neuzeit die für das Christentum entscheidende Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch zu erfassen. D. versucht mit Hilfe des Begriffs der Repräsentation zu zeigen, wie die Aussagen der klassischen Inkarnationslehre in ihren Anliegen, nicht aber in ihren Denkmitteln aufgenommen werden können.

Kap. III „Pragmatistische Religionsauffassung“: III 9 interpretiert mit Hilfe von Peirce' Begriff der Abduktion das teleologische Argument des Cleanthes in Hume's Dialogen über die natürliche Religion. Der bekannte Einwand gegen James' Wahrheitsbegriff (III 10) lautet: Was nützlich ist, ist noch lange nicht wahr bzw. wirklich. „Hat W. James wirklich dergleichen vertreten“ (189)? Aus den praktischen Folgen, das gesteht Deuser dem Einwand zu, kann nicht auf die Realität eines metaphysischen Gegenstandes geschlossen werden. Was leistet das Praxiskriterium aber dann in Fragen der Religion und der Wahrheit? James antwortet mit dem Gefühl, aber das lasse die Frage offen, wie der Zusammenhang von Gefühl und Wahrheitsbewußtsein zu denken sei. John Dewey unterscheidet zwischen Religion und Religiosität (III 11). Er unterstellt der doktrinalen Religion einen veralteten Wahrheitsbegriff und lehnt sie als unwissenschaftlich ab, während er Religiosität „als wissenschaftsmethodisch notwendiges Organ für Imagination und Möglichkeit“ etabliert (208). II 12 entwickelt fünf Gemeinschaftsbegriffe: Platon, Aristoteles, Augustin, Schleiernmacher und Josiah Royce. Aus der Sicht der deutschen Entwicklung der Philosophie des 19. Jhdts. sei es ausgesprochen erstaunlich, daß Royce um die Wende zum 20. Jhd. noch eine Metaphysik in der Tradition des deutschen Idealismus vortrage. D. verweist zur Erklärung auf den Hintergrund des amerikanischen Protestantismus und auf die bewußte Weiterentwicklung der metaphysischen Tradition im Begriff der Community of Interpretation. Der Versuch, die Philosophie des Absoluten „als Metaphysik der Gemeinschaft neu zu fassen, [...] ist ein wesentliches Charakteristikum der American Philosophy um die Wende zum 20. Jahrhundert“ (228).

Kap. IV „Perspektiven“: IV 13 befaßt sich mit der Schöpfungs-, Bundes- und Trinitätstheologie des aus der Schule von Yale (Paul Weiss, John E. Smith) kommenden Theologen Robert C. Neville. Der Soziologe Ulrich Oevermann löst die Aporie von Wissenschaftlichkeit und religiöser Lebensform durch den soziologischen und handlungstheoretischen Begriff der Lebenspraxis bzw. von Praxissituationen (IV 14), was „religionsphilosophisch wie theologisch von höchstem Interesse ist“ (261). Goethe und Luther (IV 15) verbindet eine tiefliegende Gemeinsamkeit in der Wahrnehmung der Dinge; an Goethes Italienischer Reise kann gezeigt werden, „wie für diese organische, lebendige Naturauffassung der schöpfungstheologische Kontext unentbehrlich ist“ (290).

Das gemeinsame sachliche Anliegen dieser Arbeiten wird vor allem im Vorwort und in der abschließenden Abhandlung über das Verhältnis von Theologie und Religionsphilosophie (IV 16) deutlich, die in diesem Sinn das Ganze wie eine Klammer umschließen. Ohne auf die Frage einzugehen, inwieweit die Polemik gegen Kant (betont im Vorwort) berechtigt ist, verdient dieses Anliegen in seiner positiven Fassung volle

Unterstützung. Es geht um die „Einheit der wissenschaftlichen Welterschließung und die Aufhebung der gegenseitigen Isolation von Natur- und Geisteswissenschaften“ (VIII). Mit James und Peirce insistiert D. zu Recht auf einem allgemeinen, Wissenschaft und Lebensorientierung (Kunst, Religion, Philosophie) umfassenden Wahrheitsbegriff, weil alles andere zu einem Reduktionismus führe und auch für die Wissenschaft negative Folgen habe. Die Theologie ist für ihre Kommunikationsfähigkeit auf Wissenschaft angewiesen, und ebenso ist der Glaube konstitutiv für das Werden des Wissens. „Die Logik der Forschung schließt Glauben und Wissen (bei aller notwendigen Differenzierung nach den unterschiedlichen Einzelwissenschaften) so zusammen, wie Peirce Abduktion, Deduktion und Induktion als unterscheidbare, aber aufeinander angewiesene Schlussformen aller menschlichen Erfahrungsverarbeitung nachgewiesen hat“ (300). D. verdeutlicht sein Anliegen durch den Verweis auf zwei Dinge, welche die amerikanische Religionsphilosophie gegenüber der deutschen Diskussion, in der seit 200 Jahren der „transzendentalphilosophische Schnitt zwischen Wissen und Glauben“ vorherrschte, auszeichnet: „das Festhalten und Weiterentwickeln des Zusammenhangs von Religion und Kosmologie“ und „das Festhalten und Weiterentwickeln eines wissenschaftstheoretischen *Praxiskriteriums* im Zusammenhang von Glauben und Handeln“ (307). Kosmologie als spekulative Naturphilosophie hat auf die Frage zu antworten, was „die Natur selbst in ihrer schöpferischen Entwicklung und Regularität bedeutet, so dass in ihr zur Realität kommen kann, was Menschsein (in den Wissenschaften, in Kunst, Religion und Philosophie) offensichtlich ausmacht“ (307f.). Das ist freilich eine Aufgabe, die Theologie und Philosophie allein nicht leisten können. Der Hinweis auf die amerikanische Religionsphilosophie ist zugleich ein Appell an das Selbstverständnis der Naturwissenschaften, eine Frage an den Geist, in dem sie betrieben werden. Gefordert wird ein Geist der Forschung, in dem Lebenserfahrung, Wissen und Glauben sich nicht trennen lassen, weil zu einer schöpferischen Naturwissenschaft „die Lebens-, Lern- und damit Praxis-situation“ (309) derer gehört, die Wissenschaft betreiben.

F. RICKEN S. J.

STEINKE, JOHANNES MARIA, *John Polkinghorne*. Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie (Religion, Theologie und Naturwissenschaft; Band 4). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 132 S., ISBN 3-525-56976-9.

Obwohl John Polkinghorne (= P.) seit Jahrzehnten im Bereich ‚Naturwissenschaft – Theologie‘ tätig ist und im angelsächsischen Raum, zusammen mit Jan Barbour und Arthur Peacocke, einen großen Namen hat, wurde er in Deutschland nur sehr verhalten rezipiert, was wohl daran liegt, daß seine Bücher erst seit einigen Jahren und hier wiederum nur sehr zögerlich übersetzt werden.

In dieser Situation ist eine Einführung und Kritik seines Werkes von großem Nutzen. Wer sich einen ersten Überblick verschaffen will, ist mit Steinke's Arbeit, trotz ihres geringen Umfangs von gerade einmal 120 Seiten, sehr gut bedient.

Steinke geht in fünf Schritten vor. Erstens nimmt er den Menschen und das Prinzip der Personalität als Ausgangspunkt, handelt dann zweitens über Naturwissenschaft und drittens Theologie, beschreibt viertens das für P. zentrale Anliegen einer ‚Konsonanz‘ zwischen zweitens und drittens und beleuchtet und kritisiert in einem Teil fünf die philosophischen Hintergründe, um mit einer generellen Bewertung abzuschließen.

1. „Ausgangspunkt Mensch“: Dies gilt in einem doppelten Sinn. Einmal gibt es nach P. einen „Primat der Personalität“, insofern der Mensch kein Randphänomen im Universum ist und insofern sich auch Wissenschaft nur als von Menschen hervorbrachte verstehen läßt, andererseits steht auch der Mensch P. selbst im Mittelpunkt, insofern er zunächst Physiker, dann aber auch Theologe ist, der diese beiden Disziplinen vereinigen möchte. Dabei ist sein leitendes Interesse ein apologetisches: Er möchte den wissenschaftsgläubigen, atheistischen Kollegen zeigen, daß auch Theologie ein rationales Unternehmen ist, durchaus vergleichbar mit der Physik.

Im zweiten Teil über „Naturwissenschaft“ wird P.'s Epistemologie skizziert, wonach es eine Korrespondenz von Subjekt und Welt gibt, eine prinzipielle Intelligibilität, die beides verbindet. Dabei erfordert der Akt des Erkennens Kreativität und intuitive Fähigkeiten, nicht nur rein logische, wie P. im Anschluß an M. Polanyi's „personal