

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

knowledge“ betont, wonach Wissenschaft treiben ein wertdurchdrungenes Unternehmen ist.

Insgesamt vertritt P. eine realistische Position, die aber den Kantischen Gesichtspunkt einer Konstitution des Erkennens nicht hinreichend ins Spiel bringt. Die Grenzen der Naturwissenschaft liegen darin, daß sie den personalen Hintergrund ihrer selbst nicht thematisieren kann, ferner in der Unfähigkeit, metaphysische Grundfragen zu beantworten wie die, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.

Im dritten Teil über ‚Theologie‘ versucht P., diese Disziplin gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern zu verteidigen, indem er ihre Wissenschaftlichkeit herausstreicht. Er unterscheidet zwischen religiösen Erfahrungen, die der natürlichen Theologie zugrunde liegen, und religiösen Erfahrungen im eigentlichen Sinn. Eine natürliche Theologie ließe sich ableiten aus der Schönheit, Werthaftigkeit und Erkennbarkeit der Welt, der Sehnsucht nach Unsterblichkeit, ferner aus dem *fine-tuning* der Naturkonstanten. Die eigentliche religiöse Erfahrung sei mystisch (Immanenz), numinos (Transzendenz) oder vermittelt (Heilige Schrift, Tradition, Lebensvollzug usw.). Aus der religiösen Erfahrung lasse sich eine „Theologie erster Ordnung“ ableiten, die sich zu dieser Erfahrung verhalte wie die Physik zum Experiment. Eine „Theologie zweiter Ordnung“ = „theological metaphysics“ sei der Versuch, Theologie als Interpretament auch der Naturwissenschaft heranzuziehen, also das, was man auch ‚Theologie der Natur‘ genannt hat.

In einem vierten Teil beschreibt Steinke die „Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie“, die für P. ihre Übereinstimmung kennzeichnet, aber eine solche, die „Komplementarität“ nicht ausschließt. Die Konsonanz beider wird in methodologischer und inhaltlicher Rücksicht hergestellt. In methodologischer Rücksicht gleicht P., wie angemerkt, das Vorgehen der Theologie weitgehend dem der Naturwissenschaft an. Inhaltlich bezieht er sich etwa auf das *fine-tuning* der Naturkonstanten, das im Licht des Glaubens neue Plausibilität gewinnt. Sodann können von hier aus das ‚Leib-Seele-Problem‘ oder das Handeln Gottes in der Welt oder Topoi wie Sündenfall und Eschatologie neu interpretiert werden. Das Problem ‚mentaler Verursachung‘ des Eingreifens Gottes in den Weltzusammenhang wird so ‚gelöst‘, daß P. unterstellt, die Welt sei nicht kausal geschlossen. Die Chaostheorie im Konnex mit der Quantentheorie hätten ferner gezeigt, daß es kausale Einflüsse ohne Energieübertrag geben könne, die rein auf sogenannte „aktiver Information“ beruhen und eine „downward causation“ möglich machen. Auch das Leib-Seele-Problem wird so ‚gelöst‘, daß die Seele nicht etwa ‚Form‘, sondern „Information“ des Körpers ist.

In einem fünften Teil beleuchtet und kritisiert Steinke den „philosophischen Hintergrund“ P.s, indem er die Abhängigkeit von Polanyis Konzept nachweist, vor allem aber seinen Erfahrungsbegriff kritisiert, der allzu undifferenziert sei. Es sei z. B. nicht klar, welche Rolle das kognitive Moment in der religiösen Erfahrung spiele, inwiefern dieser Begriff sich nicht doch am Subjekt-Objekt-Schema der Naturwissenschaften orientiere und ob er nicht wesentliche Aspekte ignoriere, wie z. B. die ‚transzendente Erfahrung‘ bei Karl Rahner, die durch alltägliche Vollzüge vermittelt sei.

Weiter kritisiert Steinke zu Recht den von P. vertretenen „dual aspect monism“ als unverträglich mit seinem mathematisch und ethisch motivierten Platonismus, ferner das Unausgegrenzte seiner „downward causation“ und einer Vorstellung von Seele als „Information“, die Gott instand setzen soll, nach der Auferstehung neue Körper mit ihr zu verbinden. Steinke fragt zu Recht, ob personale Identität dann noch gewährleistet sein könne. Insgesamt ist zu fragen, ob ein derart eng mit den physikalischen Prozessen verbundener Gott nicht zum immanenten Weltprinzip degeneriert, dessen Transzendenz nicht mehr zu halten ist?

Die philosophische Kritik Steinkes trifft überall wunde Punkte, aber vielleicht sollte man noch einen hinzufügen: Nach P. – und Steinke folgt ihm hierin – bietet eine christliche Schöpfungsmetaphysik eine konsistentere Erklärung der Gesamtheit von Erfahrung als der Naturalismus oder Materialismus. Naturwissenschaft reißt Fragen auf, die sie selbst nicht beantworten kann.

Aber hier wäre rückzufragen: Könnte es nicht sein, daß solche Fragen schon innerhalb einer Metaphysik der Natur beantwortet werden können, die voraussetzungsärmer, d. h. nicht schon = „theological metaphysics“ wäre, wie z. B. Whiteheads oder Peir-

ces Metaphysik? Solche Autoren haben doch gerade den Anspruch erhoben, P.s Frage zu beantworten: „What ties it all together?“ Welche Eigenschaften der Synthese P.s machen es erforderlich, in eine voraussetzungsreichere „Theologie zweiter Ordnung“ umzuschwenken, statt sich mit einer Metaphysik der Natur zu begnügen?

Vielleicht hätte man sich auch manchmal eine etwas schärfere Kritik an der Theologie P.s gewünscht. Während Steinke in Teil 5 die Philosophie kritisiert, fehlt ein solcher Teil für die Theologie. Doch der Systemzwang, unter den sich P. setzt, indem er Naturwissenschaft und Theologie zu stark parallelisiert, hat zuweilen desolante Konsequenzen. Nach P. verhält sich Experimentalphysik zu Theoretischer Physik wie religiöse Erfahrung zur Theologie. Weil nun in der Physik die Theorie der Praxis übergeordnet ist, führt dies zu einer falschen Gewichtung der Theologie gegenüber dem Glaubensakt: Er wird sekundär.

Weil die Physik nach P.s Auffassung ‚bottom-up‘ vorgeht, überträgt er dies auf die Theologie. Läßt sich in einer solchen Konzeption die Gnade überhaupt noch denken, denn wenn irgendetwas ‚top-down‘-Charakter hat, dann wohl das Geschenk der Gnade, wobei ironischerweise hinzukommt, daß eine gut begründete Auffassung von Naturwissenschaft dieser ebenfalls ‚top-down‘-Charakter zuschreibt, nämlich die Poppersche. (Steinke kritisiert mit Recht P.s ausfallende Kantrezeption, aber dasselbe gilt auch für seine verkürzte Darstellung der Popperschen Philosophie, die im wesentlichen auf Kant aufbaut.)

Die erzwungene Parallelisierung zwischen Physik und Theologie hat auch die merkwürdige Konsequenz, daß P. die Theologie über die Offenbarung stellen muß. So vergleicht er z. B. Vorläufervertreter der Quantentheorie wie Niels Bohr mit der Bibel und die endgültige Formulierung dieser Theorie mit dem Credo von Chalzedon, oder er nennt umstandslos das Neue Testament ein „experimental notebook to science“! Auch das Credo ist noch theoretisch überbietbar: „Christology has not yet found it's Dirac.“ Das heißt, so wie Dirac den Welle-Teilchen-Dualismus der Quantentheorie in der Quantenfeldtheorie aufhob, so müsse man die zwei Naturen Christi in einer höheren Theorie aufheben!

Die Überphysikalisierung zeigt sich auf Schritt und Tritt: P. identifiziert z. B. das Modelldenken der Physik mit dem symbolischen Denken der Theologie. Doch ein Modell trifft etwas Wahres am Gegenstand direkt und abstrahiert von anderen Aspekten, während ein Symbol seinen Gegenstand *immer* nur indirekt trifft.

So spricht auch P. Gott die Allwissenheit, also das Wissen um die Zukunft, ab, weil die Zukunft nicht vollständig determiniert sei. Das setzt voraus, daß Gott so in der Zeit ist wie wir und daß sein Wissen auf nomologisches Wissen beschränkt ist wie das unsrige. Woher weiß das P.?

Die zuletzt genannten Engführungen findet man auch bei Jan Barbour und bei Arthur Peacocke. Es scheint im angelsächsischen Bereich eine Tendenz zu geben, Theologie allzu sehr nach Maßgabe der Naturwissenschaft zu stilisieren. Vielleicht sollte man ihre Differenzen stärker herausarbeiten, auch wenn das bei den Zeitgenossen nicht so gut ‚ankommt‘.

All dies mindert jedoch nicht den Wert von Steinke's Arbeit. Obwohl die Einführung von Astrid Dinter (1999) in P.s Werk viel ausführlicher ist als seine, bleibt sie doch hinter Steinke zurück, einerseits, weil sie einen mißgünstigen Blick auf diesen Autor wirft, andererseits, weil ihre oft sehr negativen Urteile nicht so scharfsinnig sind wie die von Steinke, der zudem immer das Prinzip der wohlwollenden Interpretation beachtet.

H.-D. MUTSCHLER

SALA, GIOVANNI B., *Kant, Lonergan und der christliche Glaube*. Ausgewählte philosophische Beiträge. Festgabe zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von Ulrich L. Lehner und Ronald K. Tacelli. Nordhausen: Bautz Verlag 2005. 569 S., ISBN 3-88309-236-3.

Vorliegender Bd., der von zwei Freunden des langjährigen Dozenten an der Hochschule für Philosophie, München, herausgegeben wurde, umfaßt sechzehn, bereits in verschiedenen Organen veröffentlichte Beiträge. Der Verf. selbst hat eine einleitende Übersicht der einzelnen Artikel vorangestellt. Der Löwenanteil ist Kant zugefallen, was nicht