

bloß höflich, sondern auch ungerecht [gar undankbar?] finden könnte. So wird zum Heiligen zwar auf das Heil abgehoben; doch wäre das Heilige ambivalent anstatt vielmehr das „Numinose“ bzw. das Verständnis seiner als Sakralität? Ist nicht das Heilige – vor jeder explizit sittlichen Konnotation – die Wirklichkeit, der Anbetung gebührt?.

Einigermaßen entschieden demgegenüber – in fünf Kapiteln – Teil IV: *China – der Bewährungsfall*. Es geht um die Spannung zwischen – wie man früher sagte – „Patriotischer“ und „Untergrundkirche“, nunmehr weniger emotionalisiert: „offizieller“ und „nicht offizieller Kirche“. Ein Bewährungsfall ist dies für interkulturelle Begegnung überhaupt, des näheren für jene mit den Religionen Ostasiens; aber auch für ein menschenwürdiges und christgemäßes Zueinander von Lokal- und Universalkirche. Einerseits gehört zur neutestamentlichen Botschaft eine Distanzierung gegenüber Volks- und Nationalbindung [was übrigens sogar innerchristlich ein Thema „schwesterlicher“ Anfrage darstellt: an Kirchen der Reformation wie der Orthodoxie], und das gilt auch China gegenüber – zumal hier die Bildzeichen u. a. auch für eine gewisse Lern- und Wandlungsunfähigkeit stehen (448 ff.); andererseits gibt es nicht bloß Loyalitäten „dem Kaiser“ gegenüber bzgl. dessen, „was sein ist“, sondern auch ekklesiologische Gründe wie für Einheit und Verbundenheit der Kirchen so auch für eine gebotene Eigenständigkeit (Stichworte: Mündigkeit des Christen, Prinzip Ortskirchlichkeit). In der Tat wichtig und ermutigend, daß solche Überlegungen „selbst in den römischen Dikasterien ... als hilfreich eingeschätzt werden“ (478). Darf man – bei allem Realismus – auf Schritte zu einem „*spiritual sharing*“ (508) auch über solche Gräben hinweg hoffen?

Ein Namen- und ausführliches Sachregister vervollständigen – vor den Quellennachweisen – den reichhaltigen Band. „Östlich“ wirkt außer dem Angemerkten auch mitunter eine gewisse Andeutungshaftigkeit und „Umwegigkeit“ in den Wortmeldungen (gegenüber westlich dezidiierter Direktheit). Nicht bloß fern hinwieder, obgleich nötig (also naheliegend), erschiebt Rez. jedoch der wiederholte Hinweis, der auch hier am Schluß stehen soll, daß – wie beim Ignatianischen Exerzitienbuch (215²²) – ein Bezug bloß auf Lektüre völlig ungenügend wäre.

J. SPLETT

KNOWLEDGE AND BELIEF IN AMERICA. ENLIGHTENMENT TRADITIONS AND MODERN RELIGIOUS THOUGHT. Hrsg. von *William N. Shea* und *Peter A. Huff* (Woodrow Wilson Center Series). Washington, D. C. und Cambridge: Woodrow Wilson Center Press und Cambridge University Press 1995. 360 S.

Totgesagte leben länger. Die Aufklärung verkündet seit langem den Tod der Religion, und die Postmoderne verkündet neuerdings den Tod der Aufklärung. Dennoch lebt die Aufklärung, und ebenso lebt die Religion, vor allem in den USA, „that most religious and most modern of nations“ (4). Der vorliegende Band geht zurück auf eine Tagung des Woodrow Wilson International Center for Scholars, die drei Fragen diskutierte: In welcher Form begegnet uns die Aufklärung in Amerika? Ist sie vorüber, und wenn ja, was kam danach? Was waren und was sind die Beziehungen zwischen religiösem Glauben und Aufklärung in Amerika? – Der Band ist in drei Teile gegliedert. Der erste befaßt sich mit dem Verhältnis der verschiedenen religiösen Traditionen zur Aufklärung. *James T. Kloppenberg* gibt einen Überblick über die neueren historischen Forschungen zum Verhältnis von Aufklärung und Religion im öffentlichen Leben der USA seit der Kolonialzeit, *Giles Gunn* verfolgt das Thema in der amerikanischen Belletristik, und in den folgenden drei Kapiteln wird das Verhältnis dargestellt aus der Sicht eines Protestanten (*Mark A. Noll*), eines Katholiken (*Patrick W. Carey*) und eines Juden (*Jacob Neusner*). Teil II geht auf repräsentative Gestalten ein: Edwards und Franklin (*John E. Smith*), Emerson (*Stanley Cavell*), Lincoln (*Andrew Delbano*), James, Santayana und Dewey (*Henry Samuel Levinson*), Wallace Stevens und T. s. Eliot (*Denis Bonoghue*). Der abschließende Teil bringt die Antwort zweier Theologen (*Schubert M. Ogden*, *David T. Tracy*) und eines Philosophen (*Richard J. Bernstein*) auf die Frage nach dem Ende der Aufklärung.

Der Beitrag von *Carey* bietet einen informativen Überblick über die Geschichte und die gegenwärtige Situation des amerikanischen Katholizismus und der katholischen Theologie in den USA. Die Aufklärung kann unterschiedlich gesehen werden: als Propagierung der Würde der menschlichen Freiheit und Vernunft oder als religiöser Indif-

ferentismus, Rationalismus und Agnostizismus. Umstritten war unter den amerikanischen Katholiken, welche Elemente der Aufklärung nicht nur positiv zu bewerten seien, sondern darüber hinaus eine innere Beziehung zur katholischen Tradition hätten. Die Akzeptanz der positiven sozialen und politischen Wirkungen der Aufklärung, z. B. des konstitutionellen Staates, der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche, durch den amerikanischen Katholizismus stand in scharfem Gegensatz zu den entsprechenden päpstlichen Verurteilungen. Der Einfluß der Aufklärung zeigte sich in der vom Cartesianismus bestimmten katholischen Apologetik, die nach dem Vatikanum I offizielle Lehre wurde. Carey weist auf deren Gefahren hin: ihren Individualismus, ihren cartesianischen Dualismus, ihr extrinsisches Verständnis der Offenbarung, die Reduzierung des Glaubens auf die intellektuelle Zustimmung und die einseitige Betonung der externen Autorität der Kirche. Damit erwies diese Apologetik sich als troianisches Pferd: Sie wollte die Aufklärung bekämpfen, während sie tatsächlich deren Individualismus, Säkularismus und Rationalismus den Boden bereitete. Als Gegenbewegung bildete sich seit der Mitte der 40er Jahre des 19. Jhdts. ein „romantischer Katholizismus“, der an den (vor allem durch Emerson repräsentierten) amerikanischen Transzendentalismus und die amerikanische Oxfordbewegung anknüpfte. Seit Mitte der 80er Jahre bis zum frühen 20. Jhd. war der amerikanische Katholizismus gespalten in die Konservativen und die quasi modernistischen „Americanizer“, deren Forderung, die Kirche solle sich der amerikanischen Kultur anpassen und Einfluß auf die modernen Wissenschaften nehmen, 1889 zur Gründung der Catholic University of America in Washington, D. C. führte; historische Kritik, Soziologie und Psychologie fanden Eingang in die Ausbildung des Klerus. Die konservativen Gegner sahen in der Antimodernistenzyklika Pius' X *Pascendi dominici gregis* (1907) eine an die „Americanizer“ gerichtete Warnung. Damit beginnt in den USA der bis Ende der 50er Jahre dauernde Neothomismus, bei dem Carey drei Perioden unterscheidet: Von 1895 bis in die frühen 20er Jahre steht der Dialog mit den empirischen Wissenschaften im Mittelpunkt; es folgt bis in die Mitte der 30er Jahre eine extrem antimodernistische Welle; schließlich entwickeln die Neothomisten unter dem Einfluß von Jacques Maritain eine positive Sicht der modernen freien und pluralistischen Gesellschaft. In der nachkonziliaren amerikanischen Theologie zeichnen sich drei Lager ab. Eine konservative Richtung, für die James Hitchcock steht, beklagt den Verlust des Übernatürlichen und den Ausverkauf an die Moderne. Avery Dulles SJ repräsentiert einen gemäßigten Reformismus, der sich der historischen und soziologischen Bedingungen der Theologie bewußt ist. David Tracy, auf den unten einzugehen ist, bezeichnet die von ihm vertretene Richtung als „revisionistisch“. Aber in allen drei Formen versteht die katholische Tradition sich als kritische und schöpferische Alternative zu einer zeitgenössischen Welt, die zu ausschließlich auf Zweckrationalität und Konsum setzt.

In welcher Form begegnet uns die Aufklärung in Amerika? Levinsons Vergleich zwischen Kant und drei der klassischen amerikanischen Pragmatisten führt ins Zentrum dieser Frage. Nach Levinsons Interpretation zeigt vor allem die Religionsschrift die Grenzen der Kantischen Transzendentalphilosophie; sie kann auf die Fragen des radikalen Bösen, der sittlichen Wiedergeburt des Menschen und nach dem Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit keine Antwort geben. Hier können die Pragmatisten an Kant anknüpfen. Levinson zeichnet eine prägnante Skizze ihrer Religionsphilosophie. Mit seiner Theorie des „subliminal self“ gibt James eine letztlich metaphysische Erklärung der religiösen Erfahrung. Dagegen ist für Santayana Religion ausschließlich ein kulturelles und ästhetisches Phänomen, Dichtung, die über die Tatsache hinwegtäuscht, daß sie Dichtung ist. Dewey unterscheidet zwischen „religious“ und „religiousness“. Während Religion seiner Ansicht nach unvermeidlich mit Fanatismus und Aberglauben verbunden ist, ist Religiosität (religiousness) die Qualität einer Erfahrung, welche den Einsatz für ein Ideal trotz drohender persönlicher Verluste begleitet. Der Graben, welcher die Pragmatisten von Kant trennt, ist die Epistemologie. Sie dekonstruieren die „transzendente Maschine“ der *Kritik der reinen Vernunft* und setzen an deren Stelle eine von Darwin beeinflusste fallibilistische Erkenntnistheorie.

Ist die Aufklärung vorbei und das Zeitalter der Postmoderne angebrochen? Die Antwort ist ein differenziertes, aber klares Nein. Religion und Aufklärung sitzen nach Og-

den in einem Boot. Religion ist die Wahrheit über die menschliche Existenz; ihre Autorität beruht auf ihrem Wahrheitsanspruch. Wenn sie wahr ist, dann ist sie in demselben Sinn wahr wie alles andere wahr ist, und das heißt, daß sie durch die normale menschliche Erfahrung und die Vernunft muß verifiziert werden können. Bernstein weist auf die für die Europäer wichtige Tatsache hin, daß die Aufklärung in Amerika zwar antidogmatisch, aber niemals antireligiös war. Er entwickelt eine „Dialektik der Postmoderne“. Die postmoderne Kritik ist insofern methodologisch selbstwidersprüchlich, als sie einen essentialistischen Begriff der Aufklärung voraussetzt, welcher dem differenzierten historischen und sachlichen Tatbestand nicht gerecht wird. Auch die Postmoderne argumentiert im Horizont der Aufklärung, für die, wie ihre Rezeption im Fallibilismus der Pragmatisten zeigt, die skeptische Einstellung wesentlich ist. Ambivalenz und Schattenseiten der Aufklärung werden damit in keiner Weise bestritten.

Die meisten positiven Ansätze für Religionsphilosophie und Theologie bietet die Antwort von Tracy. Der eine der beiden ungangbaren extremen Wege der Philosophie ist Rortys relativistischer Kontextualismus, der die Demokratie nur ethnozentrisch begründen kann und der zum Thema Religion schweigt. Ihm steht als letzter, aber nach wie vor gewichtiger Vertreter einer ahistorischen Vernunft der Positivismus gegenüber. Er ist für Tracy bereits deshalb eine unannehmbare Position, weil er keine Möglichkeit an die Hand gibt, die Fragen nach dem guten Leben, dem Glück und dem Sinn, die im Mittelpunkt des Denkens der großen Pragmatisten stehen, rational zu diskutieren. Für die Theologie ist der religiöse Fundamentalismus keine intellektuell ernstzunehmende Option. Tracy plädiert deshalb für eine Verbindung zwischen einer revidierten Form der Hermeneutik und einer revidierten Form des Pragmatismus. Er sieht in ihr nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine gesellschaftliche Notwendigkeit, weil alle emanzipatorischen Traditionen immer mehr unter die Herrschaft des techno-ökonomischen Gesellschaftssystems geraten; nur eine mit einer solchen Hermeneutik arbeitende nichtfundamentalistische Theologie sei imstande, die Errungenschaften der amerikanischen Aufklärung zu verteidigen. Der Postmoderne bleibt als einzige Aufgabe die Opposition gegen die Selbstgefälligkeit der Moderne und jede Form des ahistorischen Bewußtseins. Das Beste, was sie in ihrer theologischen Form leisten kann, ist, an die mystischen Traditionen in den Religionen zu erinnern. – Der Gewinn dieses Bandes liegt darin, daß er über die amerikanische Situation hinaus grundsätzliche Fragen über das Verhältnis von Religion und Aufklärung stellt.

F. RICKEN S. J.

HOUSTON, JOHN, *Reported Miracles. A critique of Hume*. Cambridge: Cambridge University Press 1994. XII/264 S.

Ziel des vorzustellenden Buches ist eine Widerlegung von Humes berühmter Kritik an der Glaubwürdigkeit von Wunderberichten im zehnten Kapitel seiner „Enquiry Concerning Human Understanding“. Gegen Hume vertritt Houston (H.) die These, daß Wunderberichte nicht prinzipiell unglaubwürdig sind, sondern einen Beitrag zur Verteidigung religiöser Überzeugungen leisten können. H. glaubt, daß die Widerlegung der Kritik Humes den Weg für eine neue theologische Integration von Geschichte und Glaube freimachen und Impulse zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft geben kann (256 f.). – In den ersten fünf Kapiteln seines Buches gibt H. einen Überblick über historische Stationen der Diskussion über Wunder (Augustinus, Thomas von Aquin, Locke, Hume, Bradley und Troeltsch). Ergebnis dieses Teils ist u. a. die Feststellung, daß Humes Definition von ‚Wunder‘ als „Übertretung eines Naturgesetzes durch einen besonderen Willensakt der Gottheit oder durch Vermittlung eines unsichtbaren Handelnden“ zwar nur eine unter mehreren möglichen ist, aber alle behandelten Autoren darin übereinstimmen, daß Wunder eine offensichtliche Ausnahme von dem regulären Naturverlauf sind. Viele Theologen/-innen der Gegenwart hätten aber gerade diesen Kern des traditionellen Wunderbegriffs kritisiert, da er den Ergebnissen der modernen Exegese der neutestamentlichen Wunderberichte und dem modernen Weltbild widerspreche. In den Kapiteln sechs und sieben versucht H., einen kohärenten Wunderbegriff zu erarbeiten. Er kommt in Kapitel sechs zu dem Ergebnis, daß ein Großteil der theologischen Kritik am traditionellen Wunderbegriff auf der Position Humes, Brad-