

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-

leys und Troeltschs gegenüber Wundern beruht und wenig überzeugend ist. Besonders aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist H.s Rechtfertigung des Rechtes und der Pflicht der rationalen Rechtfertigung religiösen Glauben gegen Bultmanns und Kierkegaards Einwände. In Kapitel sieben verteidigt H. den traditionellen Wunderbegriff zum einen gegen die Kritik Schleiermachers und Leibniz, ein Eingreifen Gottes in den Naturverlauf impliziere eine Unvollkommenheit in Gott bzw. seiner Schöpfung, und zum anderen gegen den Einwand, die Rede von der Durchbrechung wirklicher Naturgesetze sei selbstwidersprüchlich. H. kommt zu dem Ergebnis, daß weder theologische noch philosophisch-wissenschaftstheoretische Gründe gegen den Kern des traditionellen Wunderbegriffes sprechen. – Die folgenden drei Kapitel sind einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Humes Argument gewidmet. Hume führe gegen die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten die Evidenz für die Naturgesetze an, die durch Wunder verletzt würden. Da Naturgesetze hervorragend bestätigt seien, handle es sich bei Wundern notwendig um prinzipiell sehr unwahrscheinliche Ereignisse. Weil die Wahrheit der Berichte von unwahrscheinlichen Ereignissen sehr unwahrscheinlich sei, folge, daß die Wahrheit von Wunderberichten von vornherein sehr unwahrscheinlich sei. H. bestreitet diese These, da im Kontext des Wunderproblems die Evidenz für die Naturgesetze nicht per se gegen Wunder spreche und die Unwahrscheinlichkeit eines Ereignisses qua Ereignis einer bestimmten Art nicht einfachhin die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit der Berichte über es bestimme. Die entscheidende Schwäche in Humes Wunderkritik liege darin, daß sie nur eine ganz bestimmte Art von apologetischen Argumenten im Blick habe, die ein Fundament des apologetischen Arguments, in diesem Fall eine Verletzung von Naturgesetzen, voraussetze, das völlig unabhängig von dem zu verteidigenden religiösen System sei. Ausgehend von diesem Fundament solle, mit Hilfe anderer Prämissen, geschlossen werden, daß Gott die Ursache dieser Naturgesetzverletzung sei und deswegen Gott existieren müsse. D. h. der Apologet geht von dem wunderbaren Ereignis p aus, um die religiöse Hypothese q zu beweisen. Da p die Wahrheit von q voraussetze, folge aus p die Wahrheit von q . H.s Argument hat dagegen eine andere Struktur: es geht nicht von einem Ereignis mit einer eindeutigen Bedeutung aus, sondern von einem Ereignis, das interpretations- und erklärungsbedürftig ist. H. beansprucht, mit der Interpretation dieses Ereignis als Folge eines besonderen Handelns Gottes, d. h. als Wunder, die beste Erklärung des Ereignisses zu geben. Wenn die theistische Erklärung des berichteten Wunderereignisses und der Entstehung und Überlieferung des Wunderberichtes am besten mit dem sonstigen relevanten Wissen (z. B. über die Naturgesetze oder den Charakter der Zeugen/-innen des Wunders oder die Absichten Gottes) zusammenpasse, mache sie die Annahme der Verursachung eines bestimmten Ereignisses durch ein besonderes Handeln Gottes wahrscheinlich. In einem solchen Argument ist das Beweismaterial bzw. dessen Interpretation nicht fest vorgegeben, sondern die Interpretation des Beweismaterials ist Aufgabe des Argumentes, das die Einschätzung der Bedeutung des Materials und seines apologetischen Nutzens, selbst zu leisten hat. Epistemologische Einwände gegen ein solches Vorgehen versucht H. im elften Kapitel zu entkräften. Er zeigt unter Bezug auf die epistemologische Foundationalism-Diskussion, daß völlig uninterpretierte Erfahrungen nicht Fundament von Überzeugungen bzw. Argumenten sein können, es also kein vorgegebenes völlig „objektives“ Fundament von Argumenten gibt. Im letzten Kapitel zieht H. die Konsequenzen seiner Humekritik für die theologische Behandlung der Wunderfrage und kritisiert die weitverbreitete Tendenz in der gegenwärtigen Theologie, von vornherein Wunderberichten Wahrheit im literalen Sinn abzusprechen. – Das fundamentaltheologisch relevante Ergebnis von H.s Arbeit ist die philosophische Rechtfertigung der These, daß Wunder(-berichte) nicht rein objektive Gegebenheiten und deshalb nicht letztes objektives Fundament der Rechtfertigung der Rationalität religiöser Überzeugungen sind. Wunder können also nicht die Funktion erfüllen, die ihnen in der Philosophie bzw. Apologetik der Neuzeit und der Neuscholastik zugeschrieben wurde. Aber trotzdem können sie einen Beitrag zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen leisten. Allerdings hätte H. stärker beachten sollen, daß weder Thomas v. Aquin noch Locke und auch nicht Hume das Wunderargument als einen Gottesbeweis behandelten, sondern es ihnen um die Möglichkeit der Rechtfertigung von Offenbarungsansprüchen geht. In der Terminologie der traditionellen Fundamentaltheologie ausgedrückt: Das

Wunderargument hat seinen Ort nicht in der *demonstratio religiosa*, sondern in der *demonstratio christiana*. H.s Ziel dagegen scheint die *demonstratio religiosa*, die Unterstützung der theistischen Hypothese der Existenz eines Gottes mit bestimmten Eigenschaften zu sein (158). Trotzdem handelt es sich bei „Reported Miracles“ um ein empfehlenswertes Buch, das nicht zuletzt einen interessanten Einblick in die lebhafteste Diskussion über den epistemischen Wert von Wunderberichten in der zeitgenössischen englischsprachigen Religionsphilosophie bietet. Es weckt zumindest den Verdacht, daß manche theologischen Ausführungen zur Wunderthematik zweifelhaft philosophische Prämissen voraussetzen und könnte so den Anstoß zu einer neuen systematischen theologischen Auseinandersetzung mit der Wunderproblematik geben. O. WIERTZ

RUSECKI, MARIAN, *Funkcje cudu*. Sandomierz-Lublin: Selbstverlag 1997. 352 S.

Die Wunderfrage, die immer ein Objekt eines regen Interesses der christlichen Gedankenwelt war, ist auch heute einer der wichtigen Aspekte der Fundamentaltheologie. Deshalb entstand anfangs des 20. Jahrhunderts zusammen mit einem neuen Verständnis der Apologetik als Fundamentaltheologie auch ein neues Verständnis des Wunders. Der Anstoß zu einem neuen Verständnis der Fundamentaltheologie ergab sich durch folgende Änderungen: (a) durch jene, die durch den Einfluß von philosophischen Strömungen wie Phänomenologie, Existentialismus und Personalismus verursacht wurden; (b) und auch diejenigen, die sich innerhalb der Theologie im Zusammenhang mit der Rückkehr zu den biblischen Quellen und der Entwicklung der Bibel-Wissenschaft vollzogen. – Die Veränderungen waren auch die direkte Ursache für das Erarbeiten der Zeichenkonzeption des Wunders. Diese Konzeption knüpft an das biblische Verständnis des Wunders an und betont seinen Zeichen-Charakter. Danach ist das Wunder ein Zeichen Gottes, das eng mit der göttlichen Offenbarung verbunden ist. Dabei ist das Wunder keine externe Tatsache, sondern geht in die Struktur der Offenbarung hinein. Dieser erneuerte Blick auf das Wunder hat zur Folge, daß die Wunderfrage heute nur aus der theologisch-biblischen bzw. existenziell-biblischen Perspektive vorgestellt wird (vgl. J. Imbach, *Eine existenzielle Auslegung Würzburg 1995*; J. Zink, *Die sieben Zeichen. Die Wunder im Johannesevangelium als Zeichen zum Heilwerden*, Freiburg 1996; H. J. Blum, *Biblische Wunder – heute. Eine Anfrage an die Religionspädagogik*, Stuttgart 1997). Selten erscheinen Bücher (wie z. B. von K. Berger, *Darf man an Wunder glauben?*, Stuttgart 1996), die sich mit der Theorie des Wunders befassen. Das Buch von R. (Funktionen des Wunders), beleuchtet die Wunderliteratur von der Seite der Theorie des Wunders. Der Verfasser, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität in Lublin, setzt sich in seiner Arbeit das Ziel, die Evolution im Verständnis der Motivierungsfunktion des Wunders, sowie anderer Funktionen des Wunders zu zeigen.

Das vorliegende Buch besteht aus fünf Kapitel. In der etwas längeren Einleitung (9–45) stellt der Autor u. a. die wichtigsten Wendepunkte im Wunderverständnis, wie das Wunderverständnis in der Urkirche, bei Augustinus, bei Thomas von Aquin, beim Vaticanum I dar. Das erste Kapitel *Objawieniowa funkcja cudu* (47–100) zeigt, daß das Wunder begriffen als Zeichen Gottes, einen theophanischen Charakter hat und eine Art der göttlichen Offenbarung ist. Das Wunder, das ein Element der Offenbarung ist, wird dann zum Motivierungswert, wenn man es insgesamt mit der ganzen Offenbarung betrachtet, also mit der wörtlichen Offenbarung und mit Werken Gottes, die vollbracht wurden in der Heilsgeschichte, vor allem im Hinblick auf die Person Jesu Christi. Im zweiten Kapitel *Chrystologiczna funkcja cudu* (101–149) weist der Verfasser auf das Wunder als Zeichen der göttlichen Mission Christi hin. Aus den Erwägungen in diesem Kapitel ist zu ersehen, daß die biblischen Wunder, besonders in den Evangelien, alle auf Christus (Messias) und seine göttliche Mission ausgerichtet sind. Deswegen kann man sagen, daß sie einen messianischen Charakter und Sinn haben. Im dritten Kapitel *Soteryczna funkcja cudu* (150–202) wird der Heilscharakter des Wunders dargestellt. R. geht von der Verbindung zwischen dem Wunder und den Paschaereignissen aus und zeigt, daß Wunder nicht nur auf die Paschaereignisse hinweisen, sondern auch zu ihnen führen und sie vergegenwärtigen. Wunder, die völlige Erlösung ansagen und sie zu Beginn realisieren, beglaubigen sie gleichzeitig. Der Inhalt des vierten Kapitels *Eklezjotwórcza*