

und sittlichen Erkenntnis eine unersetzliche Funktion zukommt. Hinsichtlich des Materials, anhand dessen diese Fragen erörtert werden, ist der Bogen weit gespannt. (I) Die Übersetzung der Bibel in afrikanische Sprachen führe zu einem vertieften Selbstverständnis der Werte der eigenen Kultur (*Lamin Sanneh*). Welchen Widerstand leistet ein Text einer willkürlichen Interpretation? *David L. Jeffrey* geht auf diese Frage nicht ein anhand naturwissenschaftlicher Texte oder von Texten der historischen Wissenschaft; seine Beispiele entstammen der Literatur der Reue; hier werde nicht der Text durch den Leser, sondern der Leser durch den Text interpretiert, d. i. verwandelt. Ein Vergleich zwischen dem Tod des Sokrates und dem Tod Jesu als Symbolen für zwei verschiedene literarische und kulturelle Traditionen soll die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Säkularen in Frage stellen (*George Steiner*). Das Buch Hiob beantworte die Theodizeefrage nicht durch eine Argumentation, die zeigt, daß das Leiden mit der Güte Gottes vereinbar ist; es sei vielmehr die Erzählung einer persönlichen Erfahrung, die Hiob mit Gott macht (*Eleonore Stump*). (II) *James Billington* berichtet von der Bedeutung der Geschichten, des Glaubens und der Werte des orthodoxen russischen Christentums am Vorabend des Zusammenbruchs des Sowjetregimes. *John B. Carman* und *Robert E. Frykenberg* gehen der Frage nach, ob Indien ein Geschichtsbewußtsein hat. (III) Freud, so *Paul Vitz*, habe den Nobelpreis in Literatur und nicht in Naturwissenschaft erhalten; sein Einfluß liege im Bereich der Literatur und nicht der Naturwissenschaft. Vitz fordert deshalb, man solle nicht die Literatur psychologisch, sondern die Psychologie literarisch interpretieren; die literarischen und narrativen Begriffe seien grundlegender und hätten einen höheren Erklärungswert. Die *phenomena*, von denen die ethische Reflexion des Aristoteles ausgeht, sind nach *Jon N. Moline* Erzählungen. Die christliche Theologie hatte, so *Gabriel Facker*, immer die Form einer Erzählung; die evangelische Frömmigkeit betone die Bekehrung; der bekehrte Gläubige sehe im Leben Jesu die Quelle und das Vorbild seines eigenen Lebens. *Nicholas Wolterstorff* fragt, was es bedeutet, in einem Text zu leben. Es könne einmal so verstanden werden, daß man ein Teil der Welt sei, auf welche der Text sich bezieht. Das sei wegen der historischen Bibelkritik heute nicht mehr möglich. Man könne aber auch so in einem Text leben, daß man Teil einer Gemeinschaft sei, die in einem früheren Stadium der Geschichte durch den Text definiert wurde und die sich weiterhin durch eine Beziehung auf diesen Text definiere. (IV) Religionen und Glaubensbekenntnisse, so die These von *Paul Griffiths*, enthalten Aussagen darüber, was ist und was gut und zu tun ist; in diesem Sinn enthalten sie eine Metaphysik und eine Ethik. Solche Aussagen seien von ihrem Wesen her systematisch und nicht narrativ. Jede narrative Ethik ist nach *Keith F. Yandell* relativistisch. Die rationale Bewertung einer Erzählung sei selbst kein narratives Unternehmen; keine Erzählung könne ihren eigenen Wahrheitsanspruch einlösen. Es sei keine Ethik möglich, die nicht letztlich auf ahistorischen Prinzipien beruhe. F. RICKEN S. J.

RELIGION WITH/OUT RELIGION. The Prayers and Tears of John D. Caputo. Edited by *James J. Olthuis*. London: Routledge 2002. XI/185 S., ISBN 0-415-26007-6.

Die neun Beiträge dieses Bds. gehen zurück auf ein Symposium am Institute for Christian Studies in Toronto im April 1998; sie setzen sich auseinander mit John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, 1997. Caputo (= C.), der sich selbst als postmodernen Katholiken bezeichnet, ist Professor für Philosophie an der Villanova University, Pennsylvania, wo er seit 1968 lehrt; in den 80er Jahren war er Präsident der American Catholic Philosophical Association. Derridas Dekonstruktivismus, so der Werbetext des Buches, sei als nihilistisch und antireligiös kritisiert worden; dagegen zeige C.s Interpretation der jüngsten Schriften Derridas diesen als einen Mann des Glaubens, der zwischen jüdischen und christlichen Traditionen vermittele und dessen Dekonstruktivismus prophetische und messianische Züge trage.

Der interessanteste Teil des Buches ist ein Interview von B. Keith Putt mit C.; es gibt einen Einblick in die gegenwärtige Situation der Religionsphilosophie in den USA und in die Traditionen, denen C. sich verpflichtet fühlt. C. bezeichnet die Richtung, welcher er sich zurechnet, als „American Continental philosophy“, und er stellt sie der „Anglo-American philosophy of religion“ gegenüber. Letztere sei eine Form der „onto-theo-lo-



gic“. C. nennt Swinburnes Gottesbeweise und die These der Reformed Epistemology, der Glaube an Gott sei ein basic belief. Anders als diese rationalistische Richtung seien die Kontinentalisten „Phänomenologen, Postphänomenologen, Quasiphänomenologen oder Hyperphänomenologen“ (153). Jede der beiden Richtungen sei dem disziplinierten Denken verpflichtet, aber die Art der Disziplin sei verschieden. Die Kontinentalisten, so laute das gängige Urteil, könnten keine Logik und die Analytiker keine fremden Sprachen lernen. Die methodische Strenge der Kontinentalisten habe zu tun mit der Sensitivität für Erfahrungen und Einsichten; es sei die Disziplin, welche zum Lesen von Literatur erforderlich sei.

Der rote Faden, welcher das Interview durchzieht, ist das Verhältnis von Philosophie und Religion. „Religiöse Erfahrung ist ein elementarer, fruchtbarer und reicher Teil der menschlichen Erfahrung, und die meisten Philosophen schenken ihr keine Aufmerksamkeit.“ Der Ursprung von Heideggers Denken sei in den frühen Paulusbriefen und in der Nikomachischen Ethik zu suchen. „Der junge Heidegger zeigt, daß die Philosophen sich von einer reichen phänomenologischen Ader abschneiden, wenn sie die Religion ignorieren“ (151). Den jungen C. beeindruckten Jacques Maritains Analysen der mystischen Erfahrung, und C. war erstaunt, dieselben mystischen Motive beim späten Heidegger wiederzufinden. Ein Motto für Derridas und sein eigenes Denkens sieht C. in dem Satz aus Augustins *Confessiones* „quaestio mihi factus sum“. Dieses Nichtwissen sei ein positiver Faktor in der Struktur unseres Lebens, weil es uns die Notwendigkeit des Glaubens, einer nicht in einer rationalen Argumentation begründeten Orientierung erkennen lasse. Die Interpretation der Welt aus dem Glauben müsse immer im Anblick von Nietzsches Nihilismus vollzogen werden. Dekonstruktion sei konstruktiv, weil es darum gehe, das Nicht-Dekonstruierbare freizulegen. Religion werde in dem Augenblick gefährlich, wo wir vergessen, daß wir nicht wissen, wer wir sind; C. verweist auf 1 Kor 13, 12. Dekonstruktion sei der Versuch zu sagen, daß wir immer von einer Sehnsucht oder einer Sehnsucht über die Sehnsucht hinaus getrieben werden. „[D]econstruction is structured like a religion, structured around a radical affirmation and faith in something we cannot understand or see or know [...] The religious dimension of deconstruction consists in being a repetition of prophetic Judaism“ (160). Wiederholt wird auf den Augustin der ‚*Confessiones*‘ verwiesen; er artikuliere eine grundlegende Dimension unserer Erfahrung. Die Auslegung der Schrift dürfe nicht hinter die historisch-kritische Exegese zurückgehen, was eine phänomenologische Lektüre der Bibel nicht ausschließe. Die Schrift biete „eine große Phänomenologie unserer Begegnung mit Gott“ (176). Es sind zwei Merkmale, die C. den göttlichen Ursprung der Bibel zeigen: das Übermaß der Gnade und Liebe und der Widerspruch gegen die menschliche Selbstliebe und Selbstgefälligkeit. Ob er mit seinem postmodernen dekonstruktivistischen Religionsverständnis, so wird C. gefragt, unter den Katholiken nicht als Häretiker gelte? Die jüngste kontinentale Religionsphilosophie, so die Antwort, fordere die Katholiken auf, zu Augustin zurückzukehren und ihn mit neuen Augen zu lesen.

F. RICKEN S. J.

TAYLOR, CHARLES, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, aus dem Englischen von Karin Wördermann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. 102 S., ISBN 3-518-29168-8.

Am Ende des 20. Jhdts. liest Taylor in seinen nun erweitert vorliegenden Gifford Lectures (1999) folgenreiche Gifford Lectures des Jahrhundertanfangs: W. James' „The Varieties of Religious Experience“. Mit ihnen macht er sich auf die Spur unseres „säkularen“ Zeitalters. Sein Ergebnis (Kap. IV) ist, daß James' Individualismus (in den Elementen von selbsterfahren [Kap. I] und bekehrt/zum zweiten Mal geboren, Kap. II) nicht ausreicht, gegenwärtige Individualisierung (Kap. III) zu beschreiben.

Taylor ordnet James' Betonung eigener Erfahrung in die Tradition der Entwertung gemeinsamer Rituale ein, die über einen religiösen Humanismus ins Hochmittelalter zurückgeht. Einige Formen von Religiosität kann ein individualistischer Erfahrungsansatz nicht fassen. Dazu zählen die amouröse Metaphorik mancher Mystik und kollektive Beziehungen zu Gott wie die einer Glaubensgemeinschaft oder der sakramental verstandenen Kirche. Zudem ist jede Erfahrung über die geteilte Sprache längst gemeinschaftlich