

bzw. „materiellen Objekten (einer materiellen Außenwelt)“ (ebd.) nicht sinnigültig bestritten. Denn Erfahrung muß „immer auch Erfahrung einer objektiv-reidentifizierbaren ‚Welt‘ materieller Objekte sein können“ (ebd.). So gesehen, führt für N. „die Idee einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffs zum Postulat eines Primats der Erfahrung von Personen als objektiv-identifizierbarer Basis-Elemente eines über Redestrukturen organisierten diskursiven Kosmos ‚sozialer‘ Bedeutungen“ (ebd.) Demgegenüber hat für N. die Erfahrung ‚bloßer‘ Gegenstände „nur sekundären, obwohl gleichermaßen basalen Wert“ (ebd.).

Im ganzen zeigt die vorliegende Untersuchung, die in Frankfurt als Habilitationsschrift eingereicht wurde, daß die Transzendentalpragmatik in die Jahre gekommen ist. Bezeichnend ist, daß sich N. zu einer Reformulierung des ursprünglichen Anliegens der Transzendentalpragmatik genötigt sieht – Stichwort „revisionäre Transzendentalpragmatik“ –, ohne doch den transzendentalen Ansatz überhaupt zu verabschieden. Dabei ist er sich der Probleme eines solchen Reformulierungsversuchs durchaus bewußt.

Im Vorwort schreibt er, der Versuch einer diskurstheoretischen Grundlegung der Idee der Transzendentalpragmatik bringe „philosophisch nichts als Ärger“ (7), denn für die einen gehöre ein solcher Versuch nicht mehr zur Transzendentalphilosophie, für die anderen noch zu sehr. N. zieht sich hier so aus der Affäre, daß er beiden Seiten recht gibt und darin eine kritische Rechtfertigung seines Entwurfs sieht. Eine weitere Rechtfertigung für diesen Entwurf liegt für ihn „in dem Umstand der Überzeugung, daß die Philosophie noch nicht den Nachweis geführt hat, daß sie tatsächlich berechtigt ist, die Idee eines Transzendentalen nur mehr als Kapitel ihrer Geschichte zu betrachten“ (ebd.). Die Möglichkeit eines solchen Nachweises, so räumt N. ein, sei nicht auszuschließen, doch fügt er gleich hinzu: Sofern ein solcher Nachweis „überhaupt diskursiv geführt werden könnte, würde damit zugleich der Boden betreten, welcher der des Transzendentalen ist“ (ebd.). Schließlich spricht N. hinsichtlich seines eigenen Ansatzes von einer „umwegigen Theorie“, welche sich nur dem erschließt, der die Bereitschaft aufbringt, sich darauf einzulassen. Diese Einschätzung kann der Rez. durchaus teilen. Doch spricht das noch nicht gegen einen solchen Theorieansatz. Denn auch andere Theorieansätze von Rang zeichnen sich durch eine solche Umwegigkeit aus. Auf einem anderen Blatt steht freilich die Erschließungskraft solcher Theorieansätze. Diesbezüglich ist ein abschließendes Urteil über N.s Diskurstheorie des Transzendentalen wohl derzeit noch nicht möglich, da er lediglich Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendentalen vorlegt und davon spricht, daß sich „die einzelnen Segmente einer Diskurstheorie des Transzendentalen ... abzeichnen“ (217), aber noch nicht im Detail ausgearbeitet sind.

H.-L. OLLIG S. J.

LAUBE, MARTIN, *Im Bann der Sprache*. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert (Theologische Bibliothek Töpelmann; Band 85). Berlin: de Gruyter 1998. IX/498 S., ISBN 3-11-015456-0.

Die vorliegende Untersuchung ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund der in der protestantischen Theologie seit Jahren geführten Diskussion um die Legitimität bzw. Illegitimität des Barth'schen Ansatzes. Bei Barth, so die These des Autors, habe die Schwierigkeit der Theologie, „den christlichen Glauben im Medium des Allgemeinen bewahren und zugleich als das durch die exklusive Bindung an die Offenbarung ausgewiesene Besondere bewahren zu müssen“ (464), eine radikale Zuspitzung erfahren. Denn ausgehend von einer strikten Ausrichtung auf die Offenbarung des Wortes Gottes gelange Barth zu dem Schluß, „das Problem des Verhältnisses des Allgemeinen und des Besonderen sogar noch als Problem verabschieden zu müssen“ (ebd.). An die Stelle der offenen Auseinandersetzung um die Wahrheit des christlichen Glaubens trete bei ihm „die schlichte Entfaltung des christlichen Wirklichkeitsverständnisses“ (ebd.). Laube [= L.] unternimmt in seiner Studie nun den Versuch, „die ... Diskussionszusammenhänge der analytischen Religionsphilosophie für die Problemlage der deutschen protestantischen Theologie aufzuschließen“ (9).

Mehr vorbereitenden Charakter haben die drei ersten Kap. seiner Arbeit, in denen er a) in knappen Strichen die Entwicklungsgeschichte der analytischen Sprachphilosophie

skizziert, ausgehend vom Logischen Empirismus des Wiener Kreises über Quine und Dummett bis hin zu Davidson, b) die Anfänge der analytischen Religionsphilosophie bei Ayer, Flew und Braithwaite darstellt und c) den Blick auf die epistemische Wende in der analytischen Religionsphilosophie richtet, mit der „ein erneutes Aufmerken auf die Besonderheit religiöser Rede als religiöser Rede“ einsetze, die sich allmählich „zur Forderung ihrer völligen Eigenständigkeit“ (466) ausweite.

Eingehend werden sodann von L. in den Kap. 4 und 5 die Ansätze der beiden profiliertesten Vertreter der Eigenständigkeitsthese, A. Plantinga und I. U. Dalferth, dargestellt. Plantinga sucht, wie L. formuliert, „ein epistemologisches Modell zu entwickeln, das den christlichen Glauben an Gott seiner Begründungspflichtigkeit enthebt und statt dessen als ‚properly basic‘ aufzuweisen erlaubt“ (11). Dalferth hingegen wendet sich „im Zuge seiner Ausrichtung auf die Begründungsfähigkeit religiöser Rede der sprachlich-propositionalen Struktur religiöser Äußerungen zu“ und sucht „deren spezifische Religiosität ... in einer nichtsprachlichen Anrede-Erfahrung zu verankern, die zwar in jenen Äußerungen ihren Niederschlag finde, der allgemeinen Sprachlichkeit aber als eigenständige Größe gegenüberstehe“ (12).

Nach L. führen beide Ansätze freilich nicht zum Ziel. Die offensichtliche Widersprüchlichkeit von Plantingas Ansatz wird für ihn schon an Plantingas Versuch deutlich, „den Erlaß der Begründungsforderung selbst wieder begründen zu wollen“ (11). Außerdem diagnostiziert L. bei Plantinga ein „eigentümliches Schillern in der Durchführung“ (ebd.). Plantinga changiert ihm zufolge „zwischen dem Festhalten an einer epistemologischen Apologie der Religion und dem Übergang zu einer selbst bereits theistisch argumentierenden Epistemologie“ (ebd.).

Bei Dalferth sieht L. die Schwierigkeit, daß diesem zufolge zwar die religiöse Rede als propositional strukturiert gedacht werden muß und insofern auch einen Wahrheitsanspruch erhebt, der sie in den Horizont der allgemeinen Begründungspflicht stellt, die Einlösung dieser Begründungsforderung aber dem Glauben überlassen werden muß.

L.s Studie kulminiert im 6. Kap. in einer umfangreichen Darstellung von Wittgensteins Früh- und Spätwerk. Gemeinhin werden Wittgensteins religionsphilosophische Äußerungen zwar so eingestuft, daß sie wegen ihrer religionskritischen Ausrichtung zu einem konstruktiven Verständnis religiöser Rede nicht allzuviel beitragen können. L. meint jedoch, gerade in dieser kritischen Stoßrichtung liege „die konstruktive Pointe des Wittgensteinschen Ansatzes“ (14). Durch alle Umbrüche seines philosophischen Schaffens hindurch, so betont er, ziehe sich „die Intention, um eines selbst wieder religiös-ethischen Interesses willen die überzogenen Ansprüche philosophisch-theologischer Abschlußdeutungen zu destruieren“ (ebd.). Dieser theoriekritischen Ausrichtung falle bei Wittgenstein jeder Versuch zum Opfer, „ein Weltbild auszuarbeiten, das – ob realistisch oder idealistisch, ontologisch oder konstruktivistisch, theologisch oder anderweitig verfaßt – einen letzten Halt in der Suche nach unumstößlichen Fundamenten des Seins und des Erkennens gefunden zu haben glaubt“ (ebd.). Wittgensteins Ziel sei es, gerade die Unbegründbarkeit und Unhintergebarkeit unseres vorfindlichen Selbst- und Weltverständnisses aufzuweisen und so den Blick für die Notwendigkeit zu öffnen, sich den Problemen des Lebens zu stellen, statt sie in immer neuen vergeblichen Anläufen lösen zu wollen. Er ziele auf eine religiös-ethische Haltung, die im lebensweltlichen Vollzug jenen Sinn realisiert, der allen Versuchen philosophisch-theologischer Sinnkonstruktion notwendig verschlossen bleibe.

Auch wenn L.s umfangreiche Untersuchung in dem vorliegenden Rahmen nicht im Detail diskutiert werden kann, sei doch auf einige Schwierigkeiten kurz hingewiesen. Probleme sieht der Rez. einmal bei L.s Theologiekonzept, für das er sich auf Wittgenstein beruft. Nach L.s Interpretation setzt Wittgenstein an die Stelle des überkommenen realistischen Paradigmas einen „funktionalen Ansatz“ (317), in dem religiöse Äußerungen nicht mehr unter der Frage in den Blick kommen, in welcher Weise sie als wahr gelten können bzw. inwiefern sie etwas über die Wirklichkeit aussagen, sondern auf ihre funktionale Leistungsfähigkeit und ihre lebensweltliche Erschließungskraft hin untersucht werden. Die Frage ist, ob mit einem solchen Ansatz das gläubige Selbstverständnis zureichend zu explizieren ist. Immerhin räumt L. selbst ein, daß noch weiterer Klärungsbedarf hinsichtlich der Frage bestehe, „in welcher Weise die funktionale Betrachtung

tungsebene dem Rechnung tragen kann und muß, was der Glaubende glaubt“ (462). Desgleichen betont er, Wittgensteins Ablehnung der Kognitivität religiöser Rede dürfe „nicht so verstanden werden, als vertrete Wittgenstein nun einen nichtkognitivistischen Ansatz“ (448), denn dieser gestehe durchaus die Propositionalität religiöser Bilder zu – wenn auch freilich nicht in einem realistischen Sinne –, und verweist in diesem Zusammenhang auf das Desiderat einer „genauere[n] Ausarbeitung der Wittgensteinschen Andeutungen“ (ebd.).

Weiterhin wird man dem Verf. gern zustimmen, wenn er seine Arbeit mit dem Hinweis auf die „immer wieder überraschende Kräftigkeit“ (471) religiöser Bildrede beschließt. Problematisch erscheint es aber, wenn er das Proprium religiöser Bildrede dahingehend bestimmt, daß diese es erlaube, „die Selbsttätigkeit des Ich ... in seinem Scheitern gegenüber der Welt festzuhalten“ (449). Geht es religiöser Rede, so muß man hier fragen, wirklich letzten Endes nur um die Wahrung der Selbsttätigkeit des Ich? Spielt hierbei nicht auch – zumindest, wenn man „die schier unüberschaubare Vielfalt religiöser Rede“ (471) unbefangen in den Blick nimmt – die von L. für obsolet erklärte Vorstellung eines göttlichen Gegenüber als Adressat solcher Rede eine entscheidende Rolle?

Auffällig ist schließlich, daß L. mit einem undifferenzierten Metaphysikbegriff operiert. Denn er unterstellt Metaphysik und Theologie en bloc, daß sie sich „in einem Zirkel von Leidenserfahrung und Sinnkompensation bewegen“ (448f.). Für manche Formen einer philosophischen Theologie mag das zutreffen – aber nicht für jede Art von Beschäftigung mit metaphysischen Fragen.

So hat sich in den letzten Jahren parallel zur analytischen Religionsphilosophie auch eine analytische Ontologie herausgebildet, die Fragestellungen der traditionellen Ontologie mit neuen begrifflichen Mitteln bearbeitet. Diesen ontologischen Arbeiten analytischer Provenienz geht es in der Regel nicht um den Entwurf umfassender metaphysischer Sinnkonstruktionen, sondern um die Klärung der Grundbegriffe unseres Wirklichkeitsverständnisses. Man wird der Bedeutung solcher Arbeiten gewiß nicht gerecht, wenn man ihnen vorhält, daß sie sich „dem Leben in seiner farbenreichen ... mit leidvollen Vielfalt zu entziehen suchen“ (461f.). Denn es gibt – worauf E. Angehrn mit Recht hingewiesen hat – Problemfelder, innerhalb derer die Konsequenzen ontologischer Klärungen für unser Welt- und Selbstverständnis unmittelbar evident sind; man denke nur an das Leib-Seele-Problem oder den Naturbegriff. Gerade die Auseinandersetzung mit dem modernen Materialismus ist ohne den Rückgriff auf ontologische Überlegungen nicht zu leisten. Daß es bei dieser Auseinandersetzung aber um Fragen geht, die am Ende auch von beträchtlicher lebensmäßiger Relevanz sind, wird sich schwerlich leugnen lassen.

H.-L. OLLIG S. J.

METAPHYSIK UND ONTOLOGIE. Herausgegeben von *Ludger Honnefelder* und *Gerhard Krieger* (Philosophische Propädeutik; Band 3). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2001. 355 S., ISBN 3-8252-2081-8.

Der dritte Band der bewährten, auf insgesamt vier Bände projektierten Philosophischen Propädeutik ist Fragen der Metaphysik und Ontologie gewidmet. Der einleitende Beitrag von *L. Honnefelder* [= H.] gibt einen instruktiven Einblick in die Geschichte des Metaphysikproblems, ausgehend von den griechischen Anfängen über die Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit bis hin zur Gegenwartsphilosophie. Besondere Beachtung verdient zweifellos H.s Darstellung der Metaphysik des Mittelalters. Diese stellt nicht etwa, wie es manchmal dargestellt wird, ein bloßes Anhängsel der Metaphysik der Antike dar, sondern H. spricht pointiert von einem „zweite[n] Anfang der Metaphysik im lateinischen Mittelalter“ (18) und erläutert diesen Neuanfang an den Metaphysikkonzepten von Thomas von Aquin, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Was die Metaphysik der Neuzeit angeht, so ist sie H. zufolge „nicht als ein von völlig neuen Voraussetzungen ausgehendes Unterfangen zu betrachten“ (40f.), sondern die Durchführung des Versuchs einer neuen Metaphysik bei Descartes und Kant geschieht „durchaus unter Rückgriff auf die im zweiten mittelalterlichen Anfang der Metaphysik entwickelten Ansätze und Formen“ (41). Hinsichtlich der Gegenwartsphilosophie betont H. schließlich, ungeachtet der regelmäßig wiederkehrenden Bestreitungen der Möglichkeit