

migkeit von Großmutter Weil (54f.). Für ihre „traurige, zartfühlende“ Urgroßmutter Eugénie ergreift sie Partei gegen deren Schwiegertochter Selma, die ihr mit Antipathie begegnete. Überhaupt recherchiert sie die Familiengeschichte von galizischer wie elsässischer Seite; sie erarbeitet sich das Judentum der Vorfahren von Grund auf, Hebräisch lernend, und gewinnt den Raschi zum Gefährten (208). – In einer der Spiegelscherben: Offenbarung (203–207), erklärt Simone ihr gar, sie sei ihre Tochter – und zeigt ihr damit beglückend ihren „wahr[e]n Platz in der Familienkonstellat[i]on“. Im Zentrum indes steht doch der Vater André, angefangen von der Sorge des kleinen Mädchens, passenden Gesprächsstoff für ihn zu finden (40), bis zu den mühsamen Spaziergängen, wo sie, sagt er, „einen alten, blinden und tauben Hund [ausführt], der nach jedem dritten Schritt stehenbleiben muss“ (einen alten Gaul, repliziert sie – 190). Ein Kabinettstück schildert die Verleihung des Kyotopreises, bei dem sie ihn (die Mutter ist schon verstorben) begleitet. – Das Schluss-Bild: S. W. im Kirschblütengestöber in Yokohama. Zuerst wie ekstatisch „high“, bis zum Umschlag in ein Sich-Entgleiten [„lost ...“], in Erinnerung an die sterbenskranke Mutter unter einem blühenden Kirschbaum; an die Großeltern seinerzeit in New York, ähnlich „analphabetisch“ wie jetzt sie; an das Grab der Eltern unter Kirschen ... Doch wie man Silvie Weil inzwischen kennengelernt hat, mit ihrer charmanten Chuzpe (die sie selbst natürlich ihren Hauptpersonen attestiert), ihrer Offenherzigkeit wie Diskretion, gibt es noch einen Epilog: Ein Mann, „äußerst sympathisch“, hat ihr nach Gesprächen im Rahmen seines Simone-Projekts freundlich unbefangen erklärt, wie glücklich er sei, sie – bei diesen Großeltern und Eltern – erblich unbelastet gefunden zu haben. „Somit hätten André und Simone den der Familie Weil zugestandenen Vorrat an grauen Zellen aufgebraucht? – Ja, so in etwa ...“ (220). J. SPLETT

RELIGIÖSE ERFAHRUNG. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie. Herausgegeben von *Thomas M. Schmidt / Siegfried Wiedenhofer*. Freiburg i. Br./München: Verlag Karl Alber 2010. 311 S., ISBN 978-3-495-48401-2.

Geburtstage sind Anlässe zum Feiern – insbesondere dann, wenn es sich um einen runden Geburtstag handelt. Dabei ist es im akademischen Betrieb üblich, die Jubilare durch einen Sammelbd. zu ehren. Das zu besprechende Werk mit dem Titel „Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie“ wurde von *Thomas M. Schmidt* und *Siegfried Wiedenhofer* gemeinsam herausgegeben. Es geht zurück auf ein Symposium, das 2007 anlässlich des achtzigsten Geburtstages von *Richard Schaeffler* im Mai 2006 durchgeführt wurde und nicht nur den Jubilar ehren wollte, sondern den kritischen Dialog mit ihm fortführen will. Insofern können die Ansprüche dieses Sammelbds. als durchaus ambitionierter gegenüber vielen anderen gewertet werden.

*Richard Schaeffler* kommt gleich im ersten Aufsatz zu Wort, in dem er die These vertritt, dass die Transzendentalphilosophie eine Geschichte hat, und von der Antike bis in die Gegenwart hinein sich solche Ansätze finden lassen. Dabei war die „Transzendentalphilosophie der Alten“ als Ontologie konzipiert, die nach Prädikaten suchte, welche auf alle Objekte anwendbar sind und alle Zuschreibungskontexte transzendiert. Kant transformierte die transzendente Fragestellung, indem er die Frage nach der Gegenstandskonstitution und der objektiven Geltung der so konstituierten Gegenstände stellte. Nach Schaeffler ist die nächste Stufe in der transzendentalen Hierarchie die Erweiterung der Frage durch eine Dialogtheorie, die es gestattet, die Wirklichkeit als gleichberechtigtes Moment mit dem Subjekt zu denken. Gott bildet auch in dieser Transzendentalphilosophie den „höchsten Punkt“, d. h. den systematisch alle anderen transzendentalen Begriffe wie Selbst und Welt synthetisierenden Begriff. *Gunther Ludwig* wendet Schaefflers Theorie der Erfahrung auf Probleme des interreligiösen Dialogs in Indien an. Hierbei zeigt sich, dass mit den Konzepten der Theorie sowohl individuelle als auch kollektive Konfliktsituationen rekonstruiert werden können, wie Ludwig durch das Beispiel „Henri Le Saux“ und die Skizze des interreligiösen Dialogs zwischen Christentum und *advaita vedanta* zeigt. *Hansjürgen Verweyen* steuert ein Manuskript zu einem Vortrag bei, den er als Korreferent mit Richard Schaeffler im WS 1966/67 hielt. Das Thema dieses Diskussionspapiers ist die Frage des Verhältnisses zwischen dem atheistischen Humanismus Sartres und dem christlichen Humanismus. Für Verweyen

zeigt sich, dass Sartres Existenzialismus dem Phänomen der Verzweiflung nicht radikal genug auf den Grund geht. *William J. Hoye* greift die von Schaeffler verwendete Metapher vom Lesen im Buch der Welt auf und erläutert ihre geschichtlichen Hintergründe. Besonderer Wert wird bei dieser Darstellung auf die Rolle der Buchmetapher in der Auseinandersetzung zwischen Galilei und den Theologen der Inquisition gelegt. Dabei zeigt sich, dass die Metapher die Präsenz Gottes in der Welt zu präzisieren vermag, dass sie aber nicht dazu geeignet ist, unsere Welterkenntnis zu erläutern. *Oliver J. Wiertz* gibt eine Standortbestimmung von Schaefflers Religionsphilosophie vor dem Hintergrund der Geschichte der analytischen Religionsphilosophie und avisiert eine Erweiterung bzw. Vertiefung von Schaefflers Ansatz durch die kohärenzielle Rechtfertigungstheorie, weil diese Schaefflers Intuitionen am angemessensten aufnehmen kann. *Günter Krucke* setzt sich kritisch mit dem Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Schaeffler auseinander und konstatiert eine Differenz, die sich philosophisch nicht auflösen lässt und die den Beitrag einer transzendentalen Religionsphilosophie für die Theologie aufzulösen droht. Die Differenz lässt sich so beschreiben: Die Philosophie liefert formale Gottesbegriffe, die Theologie und die religiöse Erfahrung aber verwenden materiale bzw. gehaltvolle Gottesbegriffe, und es lässt sich zumindest philosophisch nicht mehr rechtfertigen, dass der formale Begriff den materialen Begriff enthält. *Friedo Ricken* reflektiert ebenfalls auf das Verhältnis von Religion und Philosophie. Religionen liefern umfassende Weltdeutungen, die Rolle der Philosophie besteht hier nach Ricken vor allem darin, die Religion vor Selbstmissverständnissen zu bewahren. Allerdings, so merkt Ricken unter Berufung auf Schaeffler an, besitzt Religion selbst so etwas wie eine kritische Vernunft. Die Frage, die sich für Ricken daraus ergibt, ist, ob es über diese religionsimmanente Vernunft hinaus einer spezifisch philosophischen Vernunft bedarf und welchen Beitrag sie leisten könnte. *Bernd Irlenborn* erkundet das Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. von Religionsphilosophie und Theologie, indem er zunächst die Erfahrungstheorie Schaefflers rekonstruiert und in einem zweiten Schritt aufzeigt, wie diese für die Theologie anschlussfähig gemacht werden kann. Gott als postulatorische Idee integriert die drei Postulate der Einheit der Welt (1.), Einheit des Subjekts (2.) und universalen Geschichte (3.). Gott wird so zum einheitsstiftenden Hoffnungspostulat. Nach Irlenborn besteht zwischen dem philosophischen Gottesbegriff und dem Gottesbegriff der Offenbarung keine Konkurrenz, da beide Begriffe durch ein hermeneutisches Wechselverhältnis aufeinander verwiesen sind. *Klaus Müller* rekonstruiert die Zielsetzung Schaefflers, die Transzendentalphilosophie durch eine Geschichte der reinen Vernunft zu erweitern. Dabei konstatiert Müller ein Defizit in der Analyse des Beitrags des Subjekts bei der Vergeschichtlichung der Vernunft. Er argumentiert für den idealistischen und durch Dieter Henrich als Referenzautor verbürgten Gedanken, dass Geschichtlichkeit und Unverfügbarkeit des Subjekts simultan hervorgehen. Somit muss das Unbedingte, als Quelle der Unverfügbarkeit des Subjekts, im Bewusstsein des Subjekts anwesend gedacht werden. Müller zieht daraus die Konsequenz, dass nur eine Theologie, die sich dem monistischen Denken zuwendet, den Herausforderungen der Moderne gewachsen ist. *Tobias Trappe* liefert in seinem Aufsatz eine Auseinandersetzung mit einem wenig beachteten Thema, nämlich dem Vertrauen und seiner quasitranszendentalen Rolle, menschliches Leben zu ermöglichen. *Bernhard Nitsche* weist in seinem Aufsatz auf die jüdischen Voraussetzungen hin, die Schaeffler im Verlauf seiner Forschung immer wichtiger wurden. Die Orientierung an fragiler, gewählter Subjektivität, an praktischen Lebensvollzügen und an der konkreten Geschichte sind wesentliche Momente, die Nitsche bei Schaeffler auf seinen jüdischen Hintergrund zurückführt. *Thomas M. Schmidt* argumentiert nicht genetisch, sondern zeigt, ausgehend von dem Bedürfnis, einen allgemeinen Begriff der Religion zu rekonstruieren, dass dieser Begriff seinen Ausgang beim religiösen Bewusstsein nimmt. In einem zweiten Schritt wird das religiöse Bewusstsein als Bewusstsein Gottes bestimmt und mit einem formalen Gottesbegriff verknüpft. Diese Position, die den Gottesbegriff ins Zentrum der religionsphilosophischen Analyse stellt, wird von Schmidt unter Berufung auf einige Thesen Robert Brandoms gegen Einwände verteidigt. *Siegfried Wiedenhofer* behandelt in seinem Aufsatz die Versuche Schaefflers, Kirche als Sprachgemeinschaft zu verstehen, die ihre Mitglieder befähigt, mit spezifischen Formen der Erfahrung umzugehen. An der konkreten

Gestalt der Kirche zeige sich in exemplarischer Weise die Problemstellung des Verhältnisses von empirischer Erfahrung und dem sie überwölbende transzendente Erfahrungshorizont. An der Entwicklung des Selbstverständnisses Israels und der kontinuierlichen Weiterentwicklung dieses Verständnisses im Selbstverständnis der Kirche zeigt Wiedenhofer die fruchtbare Anwendbarkeit und die normative Reichweite des schaefflerschen Ansatzes. *Jörg Wüst-Lückel* macht die sprachtheoretischen Überlegungen Schaefflers fruchtbar, um daraus Impulse für eine Theologie des Gebets zu nehmen. Dabei kann eine auf Schaefflers Sprachtheorie aufbauende Rekonstruktion des Gebets als spezifisch religiöse Rede transparent machen, dass der Belanglosigkeits- oder Sinnlosigkeitsvorwurf nicht greift. Zugleich kann auch die Wichtigkeit des Gebetes deutlich gemacht werden, da diese Sprachtheorie mit ihrer subjektivitätskonstitutiven Komponente die im Gebet sichtbar werdende Dynamik der lebensgeschichtlichen Kontinuität von Subjektivität erhellen kann.

In einer abschließenden Stellungnahme geht *Richard Schaeffler* auf alle Aufsätze ein. Hierbei zeigt sich, dass Schaeffler sehr kritisch mit seinem eigenen Ansatz umgehen kann, Problemfelder seines transzendentalen Ansatzes nicht ignoriert und auch für konstruktive Kritik offen ist. Schaeffler präzisiert vor allen Dingen seinen Ansatz im Kontrast zu einem hegelschen Ansatz, insofern Subjektivität für Schaeffler immer in einem Modus der Unverfügbarkeit gegeben ist, der in seinen Augen durch idealistische Ansätze unterlaufen wird. Abgeschlossen wird der Bd. durch ein ausführliches Schriftenverzeichnis, das Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel, Rezensionen und Herausgeberschaften umfasst. Obgleich bei diesem Bd. die Qualität einzelner Beiträge differiert, bietet das Buch insgesamt viele interessante Anknüpfungspunkte an die Philosophie Schaefflers. So zeigt es systematische Konfliktlinien bei der Rekonstruktion religiöser Erfahrung und reflektiert die Wichtigkeit einer transzendentalen Perspektive vor dem Hintergrund der Herausforderung religiöser Überzeugungen durch den Naturalismus. Der Band stellt eine würdige Ehrung des Jubilars dar. F. KOOB

TRAKAKIS, NICK, *The End of Philosophy of Religion*. London: Continuum 2008. VIII/172 S., ISBN 1-8470-6534-1.

Die Erfahrung hat gezeigt, dass es zumeist verfrüht ist und im Nachhinein ein wenig naiv wirkt, das Ende von etwas anzukündigen. Dessen ungeachtet verkündet Trakakis (= T.) in seinem Buch das Ende der Religionsphilosophie, allerdings, wie er eilig einschränkt, nicht das Ende der Religionsphilosophie überhaupt, sondern das Ende einer bestimmten Form von Religionsphilosophie, nämlich der analytisch geprägten, und beschreibt seine Studie als einen weiteren „Nagel zum Sarg der analytischen Philosophie“ (1). Sein Ziel ist es, durch den Vergleich mit der sogenannten kontinentalen Philosophie die Schwächen analytischer Religionsphilosophie herauszuarbeiten und eine neue Vorstellung von Religionsphilosophie, ja von Philosophie überhaupt, zu skizzieren. T. beginnt dieses Vorhaben mit einer Analyse des Theodizee-Problems, wie es in der analytischen Philosophie behandelt wird. Seine These ist dabei nicht bloß die, dass die bekannten Lösungsversuche unzureichend sind, sondern dass die bloße Vorstellung einer Theodizee inakzeptabel ist (6). So stellt er zunächst verschiedene Lösungsversuche für das Problem des Übels vor, wobei vor allem Hick und Swinburne als Vorlage dienen, um dann die prinzipielle Vorstellung, es könne eine rationale Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel der Welt geben, zurückzuweisen. Denn, so T. unter Berufung auf D. Z. Phillips, auch wenn es rationale Gründe gibt, ein Übel zuzulassen, so sei doch derjenige, der es bedenkenlos zulässt, hartherzig, und auch derjenige, der sich nach reiflicher Überlegung dafür entscheide, lade Schuld auf sich und müsse um Vergebung bitten; beides aber sei nicht mit einem vollkommen guten Gott vereinbar (14). Des Weiteren sei die Annahme einer Teleologie des Leidens nicht nur inkohärent (denn sie ersetzt Moralität durch Egoismus), sondern auch gefühllos gegenüber dem Leid der Anderen, die sie als Mittel zur eigenen moralischen Entwicklung betrachtet (18). T. illustriert im Folgenden diese Kritik anhand einer Episode aus Dostojewskis „Die Brüder Karamasow“ und verweist darauf, dass die nüchterne und theoretische Beschäfti-