

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 differenziert, 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-

gung mit dem Problem des Übels negative praktische Konsequenzen habe, indem sie diese Übel legitimiere, statt ihnen ein Ende zu setzen (29). Dies zeige, dass mit dem rationalistischen Ansatz der analytischen Philosophie irgendetwas nicht stimme. Im nächsten Kap. widmet sich T. der Unterscheidung zwischen der analytischen und der kontinentalen Tradition der Philosophie, in der er den Grund für die Unzulänglichkeit analytischer Religionsphilosophie zu finden glaubt. Analytische Philosophie versteht er dabei als die Art von Philosophie, die heute üblicherweise im angelsächsischen Sprachraum verbreitet sei und auf Frege, Moore und Russell zurückgehe, während die kontinentale Philosophie ihren Ursprung auf dem europäischen Kontinent habe und sich wesentlich aus dem Denken Hegels, Husserls, Heideggers oder Nietzsches speise (33). T. demonstriert die tiefen Unterschiede zwischen beiden Formen der Philosophie anhand eines Stilvergleichs zwischen Alvin Plantinga und dem Derrida-Schüler John Caputo und folgert, dass die stilistischen Unterschiede in einer weitaus tieferen Differenz begründet sein müssen (45). Nach T. liegt diese Differenz vor allem im Selbstverständnis der Philosophie und in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft. Analytische Philosophie ist für ihn Philosophie nach dem Vorbild der Wissenschaften, nicht nur stilistisch, sondern auch strukturell und methodisch; analytische Philosophie kenne wie die Naturwissenschaften eine Vielzahl von separaten Unterdisziplinen und verfare nach den Methoden von Hypothesenbildung und Begründung (47f.). Kontinentale Philosophie hingegen orientiert sich nach T. eher an der modernen Kunst und sieht ihre Aufgabe nicht darin, Wissen zu akkumulieren, sondern neue und geistreiche Perspektiven auf die Welt zu entwickeln, ist also in gewissem Sinne anti-wissenschaftlich (51). Im folgenden Kap. überträgt nun T. diese Unterscheidung auf das Feld der Religionsphilosophie. Kontinentale Religionsphilosophie, so T. unter Berufung auf Merold Westphal und wieder John Caputo, habe eine Nähe zum biblischen Prophetentum durch den persönlichen, unzeitgemäßen und politischen Charakter ihrer Rede (55) und stehe daher im Gegensatz zur Wissenschaft. Dies sei nicht zuletzt auf das für die kontinentale Philosophie prägende Bekenntnis zum Perspektivismus zurückzuführen. Darüber hinaus habe die kontinentale Religionsphilosophie ein gänzlich anderes Gottesbild, nach dem Gott eben nicht (wie für die Analytiker) als ein Objekt wie andere verstanden werden darf und Aussagen über Gott weder als faktische Behauptungen interpretiert noch in logische Kalküle eingebunden werden können (61f.). Gott sei vielmehr das ganz Andere, ein konkretes Wesen jenseits von Existenz und Nicht-Existenz, dem wir uns existenziell, aber nicht wissenschaftlich nähern können (63ff.). T. setzt sich nun mit einigen Einwänden aus dem analytischen Lager gegen eine solche Form der Philosophie auseinander. Zunächst diskutiert er den Vorwurf, kontinentale Philosophie pflege einen unklaren und unverständlichen Stil, den er mit dem Argument kontert, was als klarer und deutlicher Stil aufgefasst werde, variere in den unterschiedlichen Traditionen (67). Anschließend geht T. auf zwei inhaltliche Einwände ein, nämlich die Unhaltbarkeit des Perspektivismus und des Antirealismus. Auch wenn T. nicht bereit ist, die Inkohärenz des Perspektivismus (bzw. Relativismus) anzuerkennen (72), so akzeptiert er doch eine solche Position als „dialectically impotent“ (72), da sich aus ihr keine Gründe ergeben können, einen anderen von der eigenen Perspektive zu überzeugen. Das allerdings ließe sich akzeptieren, wenn man das Ideal einer neutralen und unpersönlichen Vernunft aufgebe zugunsten eigener Bilder und Erzählungen, die die eigene Stellung in der Welt erklären können, auch wenn sie anderen möglicherweise nicht vermittelbar sind (73f.). Auch Einwände gegen einen religiösen Antirealismus lässt T. nicht gelten – insbesondere, da eine realistische Position für ihn bedeuten würde, die Objektivität religiösen Wissens anzuerkennen (76). Aus all dem zieht T. die Konsequenz, dass eine Annäherung der beiden philosophischen Lager notwendig ist, die in eine Überwindung des Gegensatzes von Realismus und Antirealismus, von wissenschaftlicher und prophetischer Rede münden soll. Dies erfordere, so T., einen gänzlich neuen Weg des Philosophierens. Das folgende, fünfte Kap. illustriert dann, wie man sich eine solche gänzlich neue Art des Philosophierens vorzustellen habe und lässt den Rez. etwas ratlos mit der Frage zurück, wie man den Gehalt dieses Kap. wiedergeben soll. An der Oberfläche handelt es sich um eine Interpretation des Franziskus-Romans „Der arme Mann Gottes“ von Nikos Kazantzakis, die aber bereits durch ihre Form irritiert, denn sie ist

nichts weniger als eine Abhandlung, sondern eher eine Collage verschiedener Gedanken, die sich assoziativ mit dem Text verknüpfen. In sehr lockerem, aphoristischem und stellenweise lyrischem Stil reiht T. Zitate aus dem Roman mit persönlichen Erinnerungen, Bibelstellen und Zitaten aus anderen philosophischen oder literarischen Werken aneinander, so dass zeitweise gar nicht mehr klar erkennbar ist, um wessen Text es sich eigentlich handelt. Wenn es irgendetwas Sagbares gibt, das dieses Kap. vermitteln will, dann vielleicht den radikalen Unterschied zwischen „the impoverished doctrinal gods of the philosophers and the living God who grabs his followers by the scruff of the neck, and tosses them from peak to peak until they break into a thousand pieces.“ (104) T. schließt sein Buch mit der Diagnose, dass die analytische Philosophie der Gegenwart durch ihre Systematisierung und ihre Einbindung in wissenschaftliche Institutionen ihren eigentlich philosophischen Charakter verloren habe, da sie auf der Suche nach Wissen keine Weisheit mehr kenne (113). Um der Philosophie ihre Bedeutung für das menschliche Leben und ihre Fähigkeit, existenzielle Fragen zu beantworten, wieder zu geben, plädiert T. für einen philosophischen Neuanfang jenseits wissenschaftlicher Institutionen und künstlicher Abgrenzungen einzelner Disziplinen. „Philosophy, in short, must become a way of life“ (120).

T.s Buch hinterlässt nach der Lektüre den Eindruck, dass hier etwas Richtiges erkannt, dies aber falsch verstanden wurde. Die generelle Diagnose, dass es bestimmte Strömungen in der gegenwärtigen (Religions-)Philosophie gibt, die nicht in der Lage sind, der existenziellen Bedeutung ihrer Fragen gerecht zu werden, kann man durchaus zustimmen, jedoch der theoretischen Grundlage, auf der sie aufbaut, nicht. Schon die Dichotomie von analytischer und kontinentaler Philosophie, auf die T. sich stützt, ist mehr als fragwürdig. Er schreibt: „Analytic philosophy refers to the kind of philosophy that takes Gottlob Frege, G. E. Moore and Bertrand Russell as its founding fathers, and is usually practised today in English-speaking philosophy departments. Continental philosophy describes the kind of philosophy that is derived from the European continent, especially Germany and France, and is heavily indebted to the writings of the ‚three H’s‘, Hegel, Husserl and Heidegger, as well as to the ‚masters of suspicion‘ Marx, Nietzsche and Freud“ (33). Angesichts einer solchen Definition muss man sich fragen, welchen Wert diese Kategorien noch haben können. Denn was soll überhaupt kontinentale Philosophie sein? Wie viel hat Husserl wirklich mit Hegel gemein oder mit Nietzsche? Sind nicht die Gemeinsamkeiten zwischen Husserl und Frege weitaus größer? Entgegen dieser Definition stützt sich T. in seinen Beispielen für kontinentales Philosophieren auch stets auf Vertreter der französischen Postmoderne und ihre englischsprachigen Schüler (und Nietzsche), während von den oben Genannten nie die Rede ist. Wohl aus guten Gründen, denn wie ließe sich behaupten, dass Husserl ein kontinentaler Philosoph und damit laut T. anti-wissenschaftlich ist? Nicht weniger dubios ist sein Verständnis von analytischer Philosophie, was sich schon darin zeigt, dass er in seiner Aufzählung den analytischen Philosophen *par excellence*, Wittgenstein, vergisst. Auch das dürfte seine Gründe haben, denn wie ließe sich dann ein Wittgensteinianer wie D. Z. Phillips als Gewährsmann gegen die analytische Philosophie ins Feld führen? Wie ließe sich behaupten, dass sich Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“ am Vorbild der Wissenschaften orientieren? T. hat zwei bestimmte Stiltypen in der Philosophie der Gegenwart durchaus treffend charakterisiert, aber die Etiketten, die er auf sie kleben möchte, passen einfach nicht. Es ist nicht zu bestreiten, dass bestimmte Formen der Religionsphilosophie in der Gegenwart einen streng wissenschaftlichen Charakter haben und ihnen dadurch religiöses Pathos oder existenzielle Ergriffenheit fehlt – was man bedauern kann. Doch wenn T. klagt: „[...] Philosophy of religion, pursued under the banner of science, may serve as a pastime for the leisurely classes, but not as spiritual medicine in the crises of our time“ (58), dann muss die Frage erlaubt sein, ob das denn die Aufgabe der Religionsphilosophie sein soll. Religion ist nicht Religionsphilosophie, und rationale Reflexion über religiöse Fragen kann und soll wohl auch nicht eine tatsächliche religiöse Praxis ersetzen. Ob sie sich ohne Verluste aseptisch von ihr trennen lässt, ist natürlich eine ganz andere Frage. T.s Anklage, dass manche Formen der gegenwärtigen Religionsphilosophie schal und leer wirken und damit ihrem Gegenstand nicht völlig gerecht werden, ist berechtigt, auch wenn die Begründung dieses Vorwurfs

nicht recht überzeugen will. So liegt der Wert dieses Buches wohl eher in den Fragen, die es aufwirft, als in den Antworten, die es gibt. S. GÄB

PHILOSOPHIE AN DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT. Die philosophische Lehre an der Universität Ingolstadt-Landshut-München von 1472 bis zur Gegenwart. Herausgegeben von *Hans Otto Seitschek* in Verbindung mit *Wolfgang Henckmann*, *Martin Mulsow* und *Peter Nickl*. Sankt Ottilien: EOS Verlag 2010. 381 S., ISBN 978-3-8306-7422-1.

Angestoßen von der langjährigen Sekretärin Rita Theresia Ries des 1. Lehrstuhls für Philosophie (der das Buch gewidmet ist), gestützt auf Vorarbeiten von Laetitia Böhm über Hans-Michael Körner bis zu Wolfgang Henckmann (= H.), ist nun die Darstellung durch den Assistenten am Guardini-Lehrstuhl (= S.) zu einem ersten Abschluss gebracht worden. Die fast sechseinhalb Jahrhunderte sind in sieben ungleich lange Kap. gegliedert. – I. Die Vorgeschichte von 1472 bis zur Aufhebung des Jesuitenordens 1773 (17–31) behandelt *Mulsow* nur kursorisch, weil statt summarischer Durchsicht der Lehrwerke „– man wird meist scheinbar dasselbe finden –“ (17) detaillierte Einzelstudien nötig sind, um die Ansätze einer Rehabilitierung jener Scholastik fortzuführen. 1571 ist der *Cursus philosophicus*, 1588 die gesamte philosophische Fakultät der Gesellschaft Jesu übertragen worden. In der Auseinandersetzung um die moderne Wissenschaft kommt es zu einer „katholischen Aufklärung“, wengleich, außer in der physikalischen Einzelforschung, mit „etwa fünfzigjähriger Verspätung“ (31). – II. Die letzte Ingolstädter Periode (1773–1799), behandelt von H. (33–51), der mit einem Rückblick auf den Konflikt zwischen Modernisierung und *Ratio Studiorum* beginnt, bringt einen intrigenreichen Kampf anderer Orden um die Professorenstellen, die Verschwendung des Jesuiten-Vermögens durch den Kurfürsten, zum WS 84/85 das erste deutsch gedruckte Vorlesungsverzeichnis. – H. berichtet auch über III. Landshut (1800–1826), mit Kämpfen zwischen Kantianern und Schellingianern, dann zwischen diesen und Anhängern Jacobis (53–72). – Und nun München: IV. Philosophie an der LMU bis zum Ende des 19. Jhdts. (*Nickl* = N., 73–103), von der „Ära Schelling“ (bis 41) zum Beginn der „Zweigleisigkeit“ mit G. v. Hertling, auf den sich der heutige Konkordatslehrstuhl be ruft, und, nach K. v. Prantl, C. Stumpf, gefolgt von Th. Lipps.

Ausführlicher und detaillierter fallen die drei folgenden Kap. aus: V. Bis zum Ende der Weimarer Republik. (105–158). H. setzt nochmals (V.1) bei 1894 ein: Hertling/Lipps, samt Vorstellung auch der Nichtordinarien und Privatdozenten. Dann (V.2) folgt die „Ära“ Baumker, Geysler, Külle, Becher, Hönigswald. Stichworte: Konkordatslehrstuhl, vom Psychologischen Institut zum Philosophischen Seminar II, Pädagogisches Seminar (Foerster, Fischer), Pfänder; abschließend wieder Kurzviten von Nichtordinarien und Privatdozenten. „Die Studenten waren die erste soziale Gruppe in der deutschen Gesellschaft, die sich in öffentlich wirksamer Weise für die nationalsozialistische Ideologie empfänglich zeigte“ (128: H. Titze). Um die Universität selbst geht es in Kap. VI. Zeit des Nationalsozialismus (159–222: H.), wobei die LMU nicht zu den „selbstgleichgeschalteteten“ gehört (160). „90 % von den Lehrern der Philosophie in München durften oder wollten in den Jahren 1933 bis 1945 ihre Lehrtätigkeit nicht mehr ausüben, und der unvergessliche Kurt Huber war Professor der Philosophie an unserer Universität“ (221). – VII. Philosophie in München von 1945 bis zur Gegenwart (223–369: M., H., S. u. a.). Nach einer allgemeinen Einleitung werden nacheinander behandelt der Konkordatslehrstuhl, das Philosophische Seminar II auf dem Weg zum Seminar für Logik und Wissenschaftstheorie, der Lehrstuhl II am Seminar I, das Extraordinariat (Lauth, Horstmann, Zöllner), Lehrstuhl III, der Guardini-Lehrstuhl, das Renaissance-Seminar, Lehrstuhl IV (Ökonomik), Lehrstuhl V, die Eingliederung der Lehrer der PH in Pasing. Schließlich gibt es Informationen über Privatdozenten, außerplanmäßige Professoren, Extraordinarien, Gast- und lehrbeauftragte Professoren. Angesichts der Ausweitung des Lehrkörpers konnte nicht bloß das Lehrgebot der Nichtabilitierten nicht berücksichtigt werden, sondern generell erhebt die Herausgeberschaft keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Auch nach der inzwischen erstellten 16-seitigen Ergänzung (Addenda et corrigenda), die einige Viten nachträgt, bleiben Lücken.