

auch von verwandten oder weitergeführten modernen Auffassungen, so der evolutiven Sprachtheorie und oder der Sprachanalyse. Zur dergestalt aktualisierenden, ganz auf eine zu verstehende Sache (nicht auf geschichtliche Information über die Ideen eines Herrn E.) gerichteten Aufschließung schaltet W. ausführliche Exkurse ein (z. B. zu „Verhältnis“ und „Relation“ im Zusammenhang des Begriffes „Selbstverhältnis“, oder zu „Traum“, oder zur Abgrenzung von „sehen“ und „hören“). W. benützt auch Begriffe, die E. so nicht verwendet hat oder nicht verwenden konnte. Auffällig ist die Häufigkeit, mit der Heideggersche Sichtweisen herangezogen werden, erstaunlicherweise ohne daß sich der Eindruck von Inkongruenz einstellen würde, und das, obwohl das Du bei Heidegger nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt (so daß ihn z. B. Levinas für einen typischen Denker der monologischen Totalität hält). Doch W.s Liebe zu E., seine Überzeugung, daß bei E. auch heute sehr viel zu lernen ist, macht ihn keineswegs blind gegen dessen Schwächen, seien es solche, die er später überwinden konnte (wie den frühen Akosmismus), seien es solche, die ihm immer geblieben sind (zum die Unfähigkeit, lebend und denkend ein rechtes Verhältnis zur Sexualität und wie Institutionellen, insbesondere der Kirche, zu finden). Vielleicht könnte man, deutlicher als W. das tut, noch die Schwierigkeit E.s hinzufügen, der „dritten Person“ wirklich gerecht zu werden; damit hängt zusammen, daß er der immanenten Eigenständigkeit der Vernunftkultur gegenüber vielleicht doch zu mißtrauisch gewesen ist. – Die von W. gewählte Weise des Vorgehens, in einer sehr genauen und weit ausgreifenden Art sich auf die Grundlinien eines einzigen Textes zu beschränken, hat sich m. E. im großen und ganzen bewährt. Dem, der E. schon gut kennt, mag manche Entfaltung vielleicht vorlesungsartig breit vorkommen, obwohl gerade er es schätzen muß, daß W.s persönliche Interpretation durch eine genaue Darlegung der Textbasis überprüfbar wird. Dem aber, der eine echt philosophierende Einleitung in E.s Denken sucht, wird dieses feine Buch sehr willkommen sein. Es macht deutlich, daß wir in E. einen ursprünglichen Denker haben, dessen sehr sichtbare und nicht vertuschte Grenzen eher die Echtheit und Zuverlässigkeit seines Denkens bezeugen.

G. HAEFFNER S. J.

KAMPITS, PETER, *Ludwig Wittgenstein. Wege und Umwege zu seinem Denken*. Graz: Styria 1985. 223 S.

Der Akzent dieser für Anfänger geschriebenen Darstellung liegt auf Wittgenstein als religiösem und existentiellen Denker. Zentrale Texte sind die letzten Sätze des ‚Tractatus‘ über den Sinn der Welt, die Ethik und Gott und die ‚Lecture on Ethics‘ von 1929/30. Damit wendet K. sich zu Recht gegen das vor allem auf den Wiener Kreis zurückgehende und bis heute nicht zuletzt in christlichen Kreisen verbreitete Bild vom Positivisten Wittgenstein. Von Kap. I über das Leben (11–53) ist der Abschnitt über das Wien der Jahrhundertwende hervorzuheben. Hier wird der geistige Hintergrund vor allem des frühen Wittgenstein, für den Namen wie Karl Kraus, Robert Musil, Adolf Loos und Arnold Schönberg stehen, lebendig. (Ausführlich dazu: A. Janik/S. Toulmin, Wittgenstein's Vienna, New York 1973; dtsh. München 1984.) Bei Kap. II über den ‚Tractatus‘ (54–105) hätte man sich mehr Präzision gewünscht. Mißlich ist vor allem, daß der für die Ontologie und Abbildtheorie tragende Begriff der Form (in seiner Abgrenzung vom Begriff der Struktur) nicht sauber herausgearbeitet ist. Die Spätphilosophie (Kap. III; 106–167) interpretiert K. als „eine Form hermeneutischer Sprachreflexion“ (145). Eine eigene Note erhält das Buch durch die beiden letzten Kapitel. In „Wittgenstein und die Religion“ (IV; 168–181) wird, wie bereits am Ende von Kap. III, die wichtige Frage gestellt, ob der spätere Wittgenstein am ethischen Anliegen und am religionsphilosophischen Ansatz des ‚Tractatus‘ und der ‚Lecture on Ethics‘ festhält. Betont wird die Nähe zu Kierkegaard. Wittgensteins Einfluß auf die Dichtung und Äußerungen von Dichtern zu seinem Werk werden am Beispiel von Ingeborg Bachmann, Peter Handke und Thomas Bernhard dargestellt (V; 182–210). In der Bibliographie vermißt man zwei Arbeiten nur ungern: den für K.s zentrales Anliegen wichtigen Aufsatz von W. Baum, Wittgenstein und die Religion, in: PhJ 86 (1979), und den vor allem durch seine Exkurse grundlegenden Kommentar von G. P. Baker und P. M. S. Hacker zu den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ (Oxford 1980). Die das ganze Buch durch-

ziehende süffisante Attitüde gegenüber der professionellen Wittgenstein-Literatur („Wittgenstein-Scholastik“) ist wenig geeignet, die eigene Originalität zu unterstreichen. K.s Einführung vermittelt genügend sachliche Anregungen, um auf diese und andere Rhetorik nicht angewiesen zu sein.

F. RICKEN S.J.

KUŠAR, STJEPAN, *Dem göttlichen Gott entgegen denken*. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes (Freiburger Theologische Studien 133). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986. X/419 S.

Thema der Arbeit ist der ganz eigene Denkweg B. Weltes in der Gottesfrage. „Es soll eine Bewegung des Denkens in ihren wesentlichen Schritten dargestellt werden, die auf der metaphysischen Ebene ansetzt, sich dann aber allmählich davon fortbewegt: von Gott als dem Sein selbst oder einfach als Transzendenz verstanden über das Heilige auf den göttlichen, d. h. nachmetaphysisch gedachten Gott hin“ (3). Verf. geht diese Aufgabe mit ungewöhnlicher Akribie an und dient mit ihrer Bewältigung nicht bloß dem Verständnis des großen Religionsphilosophen, sondern auch dem seiner „Sache“.

Ein hinführendes erstes Kapitel gilt der Bestimmung von Philosophie, Religion, Religionsphilosophie und Theologie bei Welte. Es ist ihm um ein Philosophieren auf den Glauben hin zu tun, im fundamentaltheologischen Sinn eines Aufweises der im menschlichen Dasein geborgenen Möglichkeiten des Glaubens (Entfaltung der *praeambula fidei* – 60 f.). Gerade an der Gottesfrage hat sich zu entscheiden, ob eine Philosophie sich selbstgenügsam verschließt oder in der Thematisierung der ihr eigenen Grenzen sich, der Offenheit des Menschen entsprechend, für Gotteserfahrung öffnet. – Kap. 2 zeichnet nach, wie Welte dies Programm zunächst in seiner Habilitationsschrift einlöst: Die Transzendenz – Das Sein selbst – Gott. Der philosophische Glaube bei Jaspers wird mit Thomas' Sicht unseres transzendierenden Daseinsvollzugs ins Gespräch gebracht, wobei die *quinque viae* existenziell phänomenologisch: anthropologisch interpretiert werden. W. nimmt Jaspersches Chiffren-Denken mit der Betonung der Überkategorialität Gottes beim Aquinaten zusammen. Außerdem wird schon von Heidegger her auf die ontologische Differenz aufmerksam gemacht, also darauf, daß das Sein nicht bloß als das des Seienden (als „Seiendheit“) zu denken wäre (175: A 264 unter Hinweis auf Puntel behutsame Kritik an diesem Sprachgebrauch, da *entitas* nicht gleich *esse* ist). Jedenfalls sind „das Sein“ bzw. „die Transzendenz“ nicht einfachhin Gott. Die Aufarbeitung der hier erscheinenden „phänomenologischen Differenz“ bildet die Aufgabe des weiteren Denkwegs. – Das dritte Kapitel wendet sich so Weltes Phänomenologie des Heiligen zu. Auch den Gottesbeweis wertet W. jetzt in diesem Sinn als Explikation der eigentümlichen Vernünftigkeit religiöser Erfahrung (210), als Einladung zum Sich-Öffnen für den Aufgang des heiligen Geheimnisses: als selbsthaft und göttlich. Läßt sich dies Göttliche nun näherhin als Erscheinen *Gottes* fassen? – Die Antwort gibt W. auf doppelte Weise. Die erste stellt Kap. 4 dar, die zweite Kap. 5 der Untersuchung. Dabei tritt im vierten Kapitel der Name Heideggers, im fünften der Meister Eckharts in den Vordergrund. Der erste Zugang ist in sich selbst nochmals gebabelt: angesichts des zwiefach erfahrenen Nichts. Nach einer einläßlichen Darstellung von Weltes Heidegger-Interpretation(en) geht es zunächst um das Nichts vor uns, also jenes Nicht-sein (unser), das uns erwartet. Es kann (erneute Doppelung) als zerstörerisch, vernichtend und leer aufgefaßt werden – oder, im Gedenken ernstlich unbestreitbarer Sinnerfahrung(en) des Daseins (und ihrer End-gültigkeit), als sinngewährendes Geheimnis. – Ähnlich steht es bzgl. des Nichts „hinter uns“, also unseres vergangenen Nicht-Daseins, wo achtsamem Denken das Nichts als grundgewährendes Geheimnis erscheint. – Im Rückblick kommen philosophische und theologische Kritiker dieser Denkschritte zu Wort; Welte und sein Interpret erwidern mit dem Hinweis auf die spezifische Eigenart des phänomenologischen Vorgehens, das eben nicht – wie die Kritik es mißverstehet – konstruiert, sondern aufdeckt. Was freilich hier immer noch bestehen bleibt, ist die phänomenologische Differenz zwischen dem Resultat des Denkwegs und dem göttlichen Gott, sei doch der genuin philosophische Name für Gott *causa sui*, zu der es kein religiöses Verhalten gebe (313). – Vom Geheimnis Gottes zum göttlichen