

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

Gott führt schließlich Weltes Eckhart-Auslegung: Gott ist der Name für das Erscheinen des an sich namenlosen, übernamigen Geheimnisses. Jenseits der Vielheit der Epiphanien und daraus erwachsenden Religionen führt allein die Abgeschiedenheit zum weislosen Gott. – Im Schlußwort unternimmt K. Rückblick und Würdigung. Er hebt auf die dreifache Differenz ab, die W. bedacht hat: ontologisch, phänomenologisch, schließlich theologisch (in der Umkehr vom Weg des Menschen zu Gott zu dem Gottes auf ihn zu). Die Rückfragen werden naturgemäß und sympathischerweise ganz zurückhaltend formuliert. Sie sprechen die Möglichkeit und Wünschbarkeit weiterer Differenzierungen sowie vor allem eingehenderer Klärungen der Voraussetzungen an. Doch bleibt die Arbeit fast ganz immanent, eine umfassende und detaillierte Darstellung (mit entsprechend ausführlicher Bibliographie). (Bedauerlich, eine Anfrage auch an das Lektorat, das Ausmaß an verbliebenen Fehlern [konsequent falsch wird übrigens K. Kienzler geschrieben].) So sei dem Rez. erlaubt, statt beim Verfasser, anhand seiner getreuen Darstellung, bei W. selbst anzufragen.

Hier wäre zuerst wohl der fraglose Ausgang von Heidegger zu thematisieren. Mit welchem Recht wird dessen Sicht von Philosophie und Theologie, sein – unzutreffendes – Dictum über die *causa sui* (das höchstens für die nichtchristliche, neuzeitliche Metaphysik gilt), sein Reden vom Gottesfehl etc., alles unbestreitbar doch auch seiner ganz persönlichen Lebenssituation verdankt, zum allgemeinen Maßstab genommen? Insbesondere weckt die durchgängige pejorative Verwendung von „Metaphysik“ und „metaphysisch“ schließlich Unmut und Überdruß. Vor allem darum, weil hier motivational, also psychologisierend und moralisierend argumentiert wird, nämlich mit der Unterstellung, es gehe hier immerfort darum, sich Gottes zu bemächtigen. Eine derartige Penetranz, die auffällig von dem Wohlwollen für die verschiedensten Formen von Antichristlichkeit und Atheismus absticht, ruft ihrerseits geradezu nach psychologischer Rückfrage: auf Projektion hin nämlich, also danach, welch verdrängter Bemächtigungswille sich wohl darin und im Insistieren auf dem namenlosen „Gott über Gott“ verberge. (Theologisch: Sünder sind wir alle, und Entsühnung gibt es nicht durch Sündenbocksuche.) Um nicht bei einem leeren „tu quoque“ stehen zu bleiben, einige Konkretionen: Wieweit „rächt“ sich Weltes Metaphysik-Mißachtung nicht schon in seiner Hypothese-Methodik (z. B. 332)? Die Hypothese (Abduktion, logisch: der *modus ponens*) ist die Methode der Naturwissenschaft; sie bleibt 1. vorläufig, 2. schließt sie von vorneherein andere Hypothesen nicht aus. Metaphysische Argumentation hingegen ist vom *modus tollens* bestimmt; nicht weniger erfahrungsabhängig, im Gegenteil vielmehr, weil nicht vorgreifend, sondern dem unvordenkbar Erfahrenen nach-denkend; eben so aber end-gültig und entschieden. – Doch bedeutsamer die inhaltliche Frage. (Beiseite gelassen sei auch, ob Meister Eckhart so nach- oder übermetaphysisch sei, wie hier gemeint. Andeutungen von Kritik an der Heidegger-Perspektive bzw. zu Weltes Metaphysik übrigens S. 265, A. 74; S. 297, A. 149.) – Gewiß kann man sich Gottes – bei seinem Namen – bemächtigen wollen, darum die Namenabsage an Moses; aber ist es biblisch, Gott ohne Namen zu suchen (363), den „göttlichen Gott“ hinter jenem, der sich uns zusagt, genauer: in Jesus Christus sich zugesagt hat? Und wenn immerfort von Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung die Rede ist: wie steht es um die Wahrung eines personalen Gegenübers? Gibt es nur ein Habenwollen durch und auf Eigenschaft hin und nicht auch ein aufgeklärteres durch Loslassen (Hegel: „Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin . . . bin alles, bin nur es“)? Sollte es nicht statt um ein Einswerden mit Gott darum zu tun sein, ihn anzubeten? Gott selbst aber betet sich nicht an. Christlich halte ich gerade nicht das Schweigen für das Äußerste, denn schon im Anfang war das Wort bei Gott – und selber Gott. Ziel wäre eine „Gegenwart, die nicht mehr den Unterschied enthält zwischen dem Gegenwartenden und dem, dem es gegenwartet“ (366)? Wie könnte dann das Ziel noch Liebe heißen? (Rückt von dorthier bei den Welte-Schülern dann das Dialogische so in den Vordergrund? Auch wenn sie die Umakzentuierung nicht betonen – und bei ihnen dann Weltes Eins in der *Zwei-Einheit* des Dialogischen fortwirkt? Aber das wäre Thema eines eigenen Gesprächs.) – Wäre nicht schließlich die „phänomenologische Differenz“ auch in dem Sinn zu überwinden, daß – um auf den Einstieg meiner Rückfragen zurückzukommen – die Erfahrung von Gottesferne, -fehl und -finsternis in ein tieferes Verständnis „aufgehoben“ würde: weil wir

uns nicht bloß auf die „*Predigt Jesu*“ beziehen (Erinnerung an Martin Heidegger 255). – Mit einem Wort, Rez. wünschte sich, Bernhard Welte hätte der christlichen Metaphysik auch nur ein Viertel des Wohlwollens und Entgegenkommens gezeigt, das er für seine (jedenfalls „im üblichen Sinne“) nicht-christlichen Gesprächspartner bringt – und umgekehrt Martin Heidegger gegenüber den gleichen Bruchteil der kritisch-prophetischen Distanzierung, die er zu jener hält. Dies nicht zuletzt, um es bei aller gebotenen Diskretion doch nicht zu verschweigen (immerhin berichtet W. selbst a. a. O. von seinem Austausch), auch Heideggers selber wegen: Heimat(erde) und Abgeschiedenheit (251) sind vielleicht doch nicht alles, was ein Christ, auch und gerade als Denker, zu bezeugen hätte. Gehört das Wort, dem er verpflichtet ist, in das Geviert des Heimatlichen hinein (dem dann eine Werk-Ausgabe erwidert), oder bricht nicht durch all das ein Anruf, der eine ganz andere Antwort – und in ganz anderem Sinne „nachmetaphysisch“ – erheischt?
J. SPLETT

BURGGRAEVE, ROGER, *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire* (1929–1985). Leuven: Peeters 1986. 142 S.

Nachdem das Denken von Levinas schon lang einen prägenden Einfluß auf das französische Geistesleben hatte, sind nun auch in anderen romanischen Ländern sowie in Belgien und den Niederlanden, ja in den USA und in den Ländern deutscher Zunge, überall die Spuren seiner Gegenwart erkennbar. So ist es sehr zu begrüßen, daß B. seine früheren bibliographischen Bemühungen aus den Jahren 1977 und 1982 mit der vorliegenden Publikation, die bis zum Jahr 1985 reicht, wieder aufgegriffen und weitergeführt hat. Da sowohl L. selbst wie noch mehr die sich mit ihm beschäftigenden Autoren recht aktiv sind, hat B. die drei Etappen seiner bibliographischen Auflistung nicht in eine einzige Liste vereinheitlicht, sondern einfach nacheinander abgedruckt; das hat den Vorteil, daß Kenner früherer Fassungen das Neue nicht erst mühsam aus der Universalliste heraussuchen müssen – natürlich auch den Nachteil, daß die Nummerierung nun zwischen Primär- und Sekundärliteratur hin- und herschwingt. Zwar wird dieser Nachteil durch ausführliche Indices nahezu wieder kompensiert. Vielleicht aber wäre es besser gewesen, durch entsprechende Präfixe (z. B. A und B) die beiden großen Klassen der Titel von Anfang an zu unterscheiden. Die erste dieser beiden Klassen enthält die unter dem Namen von L. selbst stehenden Titel; mit allen Mehrfachpublikationen und Übersetzungen gibt das inzwischen 382 Nummern. In der zweiten Klasse findet man folgende vier Sektionen: (1) Schriften über L., (2) Veröffentlichungen, die sich auf L. beziehen oder unter seinem Einfluß entstanden sind, (3) Rezensionen der Bücher von und über L., (4) eine Auswahl von Dissertationen über L. Insgesamt führt B. in dieser Sektion, die auch einige erst angekündigte Publikationen einschließt, über 900 Titel an. Die international wachsende Zahl derer, die sich für das Denken L.' interessieren, wird B. für diese sehr sorgfältig gemachte Arbeit dankbar sein.

G. HAEFFNER S. J.

2. Erkenntnistheorie

SCHEIDT, FRIEDRICH, *Grundfragen der Erkenntnisphilosophie – Historische Perspektiven* (UTB 1419). München/Basel: Reinhardt 1986. 255 S.

Dieses Werk stellt eine Einführung in die Grundfragen der Erkenntnisphilosophie dar (Sch. vermeidet den Ausdruck „Erkenntnistheorie“, da Theorien gewöhnlich in Einzelwissenschaften beheimatet seien), wobei auf die klassische Epoche des Entstehens dieser Fragen zurückgegriffen wird: Rationalismus, Empirismus, Kant. Dabei gibt Sch. von vornherein zu verstehen, daß er der Position Kants nahesteht. Vor dem Einstieg in die Historie steht die Einführung der verschiedenen Termini, die in der Erkenntnisphilosophie von Bedeutung sind. Dies geschieht auf eine didaktisch vorzügliche Weise: an Hand von Beispielen, unter Bezugnahme auf den Sprachgebrauch sowie mit Verweisen auf maßgebliche klassische und zeitgenössische Philosophen und philo-