

herauf zu Nietzsche in die eine Epoche der sogenannten Metaphysik zusammen. Diese ist für ihn bestimmt durch die Vorherrschaft der „Subjektivität“, welche eine „gegenständliche“ Seinsvorstellung bedingt. Eine solche Vorstellung ist Voraussetzung der Technik, d. h. der systematischen Ausnutzung und „Stellung“ der Natur. So stellt z. B. ein Wasserkraftwerk den Fluß und zwingt ihn zur Hergabe seiner Kraft (vgl. „Sein und Zeit“ 70). Auf diese Weise freilich verschwindet das Sein in seiner Wahrheit und bleibt grundsätzlich verborgen. Seinsvergessenheit und technische Herrschaft wachsen im selben Maße. Soweit Heidegger, nun zurück zu Wust. Im elften (und letzten) Kapitel (Das Bekenntnis zum Geist widerstreitet der naturalistischen Anthropologie, 346–381) wird von V. herausgestellt, daß für Wust der Mensch wesentlich auf die Kultur ausgerichtet ist, denn in der Kultur und ihren Schöpfungen (den sogenannten Sinngebilden) bewältigt der Mensch seine Welt und erkennt sich selbst. Daß zu dieser Sicht der anthropologisch begründeten Kulturauffassung die naturalistische Interpretation des menschlichen Wesens in konträrem Gegensatz steht, kann nicht verwundern. Wust hat heftig bestritten, daß die Existenz und die Handlungen des Kulturwesens „Mensch“ mit Hilfe naturalistischer Thesen begründet oder auch nur zufriedenstellend beschrieben werden können. – Als Zusammenfassung der ganzen vorliegenden Untersuchung (also aller elf Kapitel) könnte das (verkürzte) Motto dienen, das V. von Kant übernommen und seiner Arbeit vorangestellt hat: „Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel.“

Ein Literaturverzeichnis (383–408), ein Personenverzeichnis (409–415) und ein Sachverzeichnis (416–436) schließen dieses schöne Buch ab. Zum Schluß noch eine kleine kritische Bemerkung: Die „Stichwortverzeichnisse“ zu Beginn der Kapitel II–XI machen wenig Sinn; man versteht nicht recht, wozu sie dienen sollen. Ich würde sie (bei einer Neuauflage) streichen.

R. SEBOTT S. J.

CLACK, BRIAN R., *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*. Edinburgh: University Press 1999. XII/137 S.

Unter den Leserinnen und Lesern, an die das Buch, Ergebnis einer langjährigen Lehrtätigkeit in London und Oxford, sich wendet, sind an erster Stelle Studierende der Theologie genannt. Clack (C.) versucht deshalb, Wittgensteins Philosophie der Religion in einen umfassenderen theologischen Rahmen einzuordnen. Die Einführung ist in einer klaren Sprache geschrieben; was von Wittgensteins Philosophie für seine Ausführungen über Religion vorausgesetzt werden muß, ist ohne technische Details auch für einen weiteren Kreis verständlich dargestellt. – Kapitel 1 skizziert, in eine Biographie eingebettet, die Grundgedanken des *Tractatus* und der (Philosophischen Untersuchungen). Unter der Überschrift „The Mystical“ interpretiert Kapitel 2 die religionsphilosophischen Aussagen des *Tractatus* zusammen mit denen der Tagebücher von 1914–1916 und den einschlägigen Stellen in den Briefen an Engelmann und Ficker. Zum Vergleich werden etwa Platons Höhlengleichnis und die Lehre der Upanishaden von Atman und Brahman herangezogen. Die engsten Beziehungen sieht C. zu Spinoza und von ihm beeinflussten Denkern: dem frühen Schleiermacher, Wordsworth und Blake. Die religionskritische Interpretation des *Tractatus* durch den Wiener Kreis lehnt er ab; Wittgensteins frühe Religionsphilosophie sei kein Logischer Positivismus, sondern „Logischer Romantizismus“ (48). Kapitel 3 „Later Thoughts on Religion“ interpretiert zunächst einige der ‚Vermischten Bemerkungen‘. Hier arbeitet C. vor allem ein negatives Anliegen Wittgensteins heraus: Der *prima-facie*-Eindruck, es handle sich bei den Sätzen des christlichen Glaubens um theoretische Aussagen über eine transzendente Wirklichkeit, sei falsch. Der folgende Abschnitt über Wittgensteins Bemerkungen zu Frazer stellt zunächst Frazers Theorie der Magie und Religion dar. Wittgensteins Kritik an Frazer wird als „Expressivismus“ verstanden: Magische und religiöse Riten drücken einen Affekt oder eine Einstellung aus. In den ‚Vorlesungen über den religiösen Glauben‘ fände sich „eine moralische Interpretation der Religion“ (71); von anderen Interpretationen dieser Art (z. B. Braithwaite) unterscheidet sie sich dadurch, daß nach Wittgenstein die religiö-

sen Bilder „nicht-reduzibel“ (72), d. h. nicht durch andere ersetzbar sind. Wer in Wittgensteins späteren Schriften, so das Ergebnis dieses Kapitels, nach einer systematischen Behandlung der Religion suche, werde enttäuscht; das negative Anliegen stehe im Vordergrund, und die alternativen Ideen erschöpften sich in Hinweisen.

In Kapitel 4 „Neo-Wittgensteinian Philosophy of Religion“ geht es um die Sprachspiele und Fideismus; die behandelten Autoren sind Rush Rhees, Peter Winch und vor allem D. Z. Phillips mit seinem Gegner Kai Nielsen. C. fragt, ob Wittgensteins Begriffe des Sprachspiels und der Lebensform sich überhaupt auf die Religion anwenden lassen und ob Phillips Position die Bezeichnung Fideismus verdiene. Der Fideismus sei eine Strategie, den religiösen Glauben zu verteidigen, aber der Wittgensteinianer schütze ihn nicht gegen Angriffe, sondern entkleide ihn jeglichen substantiellen Inhalts. So gesehen sei die Wittgensteinianische Religionsphilosophie keine Verteidigungsstrategie, „sondern eine volle Kapitulation vor dem Positivismus“ (101). Diese Kritik wird vornehm vorgebracht, und C. geht auf Phillips Antwort gegen den Vorwurf des Reduktionismus ein. – Das abschließende Kapitel 5 beginnt mit drei Einwänden Wittgensteins gegen eine Religionsphilosophie im traditionellen Sinn, in deren Mittelpunkt die Gottesbeweise stehen. Der religiöse Glaube, so die erste Objection, könne niemals Ergebnis von Gottesbeweisen sein; diese könnten nur die Aufgabe einer nachträglichen Reflexion haben. Zweitens wird der gegen Swinburnes Projekt, die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes zu zeigen, erhobene Einwand geprüft, für den Glaubenden sei die Existenz Gottes das Fundament des gesamten Lebens und dafür sei eine bloße Wahrscheinlichkeit zu schwach. Drittens seien religiöse Überzeugungen keine Theorien, sondern eher der Ausdruck von Werten („expressions of value“ 109), im Unterschied zu rational ausgearbeiteten Theorien entstünden sie spontan; hier verweist C. auf den Einfluß Tolstojs. C. fragt dann, inwieweit die radikal nicht-realistische Theologie von Don Cupitt sich auf Wittgenstein berufen kann. Nach Cupitt dient der Glaube als Steuerungssystem. „It provides us with a body of images, standards for self-assessment und goals that we can use as an itinerary to find our way through life“ (113). Den entscheidenden Unterschied sieht C. in Wittgensteins Konservativismus, der eine Revision der religiösen Bilder verbietet. Es folgt ein Abschnitt über den „Instinkt“ und die „Reaktion“ als vorrationale Grundlage der Sprachspiele und die Bedeutung dieser Begriffe für die Philosophie der Religion. Die abschließende Bewertung der Religionsphilosophie des späten Wittgenstein trägt die Überschrift „Atheism“. C. verweist auf den Einfluß Spenglers; auf ihn gehe Wittgensteins Transformation der Philosophie in eine Methode zur Destruktion der Metaphysik zurück. Die Konsequenz der Religionsphilosophie des späten Wittgenstein sei eine Form des Atheismus: „the frustrated and bitter recognition that the passionate beauty of religious life is no longer open to us“ (129). Sie ergibt sich für C. aus zwei Prämissen: aus Wittgensteins Auffassung, daß die Religion ein Produkt der Kultur ist, und aus der von Spengler inspirierten pessimistischen Zeitanalyse (127).

Im Kapitel über das Mystische unterscheidet C. zwischen zwei möglichen Interpretationen: Nach der „anthropologischen“ ist Religion ausschließlich eine Tendenz des Menschen, Ausdruck menschlicher Wünsche und Schwäche, nach der „transzendentalen“ spricht Wittgenstein von einer höheren Realität (37f.). Für welche der beiden Interpretationen C. sich beim frühen Wittgenstein entscheidet, ist mir nicht deutlich geworden. Der späte Wittgenstein wird offensichtlich „anthropologisch“ gelesen; dafür spricht vor allem, daß die Bemerkungen zu Frazer als Expressivismus gedeutet werden. In der Auseinandersetzung mit Cupitt fragt C., ob Wittgensteins Religionsphilosophie realistisch oder nicht-realistisch sei, und er bezeichnet sie insofern als nicht-realistisch, als nach ihr die theologische Sprache nicht auf außerweltliche Entitäten und Ereignisse referiere. Ich halte beide Alternativen nicht für glücklich und das Kriterium für einen Realismus für zu eng. Der Vergleich mit Spinoza und dem frühen Schleiermacher weist, wie ich es sehe, in die richtige Richtung, die ich als ‚romantischen‘ Realismus bezeichnen würde; der späte Wittgenstein hat ihn modifiziert, aber nicht aufgegeben. Es ist schade, daß C. erst am Schluß auf Wittgensteins Begriff des Instinkts und der Reaktion eingeht; sie sind, wie ich es sehe, bereits für die Interpretation der Frazer-Bemerkungen unentbehrlich. Sie zeigen, daß die anthropologische und die transzendente Interpretation einander nicht ausschließen: Eine Reaktion ist eine Reaktion auf etwas und impliziert

insofern einen Realismus, aber sie ist immer eine für den Menschen typische Reaktion. Die These, Religion sei nach Wittgenstein ein Produkt der Kultur, bedarf einer Distinktion, welche den Schluß auf einen Atheismus in Frage stellt: Religion ist eine anthropologische Konstante oder ein Urphänomen, das freilich der Formung durch die Kultur bedarf; wenn eine Kultur dazu nicht imstande ist, dann zeigt das den Verfall dieser Kultur, aber nicht, daß die Religion ein Produkt der Kultur ist. – C. hat ein anregendes, perspektivenreiches, didaktisch gelungenes und gegenüber Wittgenstein und den Wittgensteinianern kritisches Buch geschrieben, das sich niemals in unnötige exegetische Streitigkeiten verliert, sondern immer die Sache der Theologie im Blick behält.

F. RICKEN S. J.

MÜLLER, MAX, *Macht und Gewalt*. Prolegomena einer politischen Philosophie. Herausgegeben und kommentiert von Anton Bösl. Freiburg i. Br., München: Alber 1999. 192 S.

Ein Jahr fünf nach dem Tod des bekannten Lehrers Max Müller (= MM) erfüllt ein Schüler und Freund seiner letzten Jahre ihm den Wunsch, das Buch, zu dem er noch in der Nacht vor seinem Tod Notizen gemacht hatte, der Öffentlichkeit vorzulegen. Als 1. Teil Prolegomena: Vorwort und editorische Rechenschaft, MMs Vorlesungsankündigung 1994/95, eine seinerzeit gemeinsam entworfene Vorrede und Gedanken über Macht und Gewalt aus der Filbinger-Festschrift von 1993. Das Kernstück stellen die drei Kapitel des 2. Teils dar: I. Die Autorität des Handelns (Ursprungs-Fassung des verknüpften Artikels ‚Autorität‘ im LThK³), II. Die Frömmigkeit des Denkens (leicht gekürzt der Vortrag auf der Jahrestagung 1991 der M. Heidegger-Gesellschaft), III. Die Würde des Seins (Abdruck der 4. Abhandlung aus dem Buch von 1980: Der Kompromiß). Der 3. Teil sammelt Arbeitsnotizen zur Thematik, bis zum letzten Eintrag (110): „Der andere Anfang.“ Den 4. Teil bildet ein behutsam sorglicher (was nicht heißt: unkritischer) Kommentar des Hgs.: zu Struktur und Inhalt des Werkes (= des 2. Teils) und zu „Macht und Gewalt“ im Werk MMs: von ihrer Bestimmung bei Aristoteles, mit der Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit, und Heideggers Aufnahme zu ihrer Rezeption bei MM, logisch, ontisch, ontologisch, anthropologisch und politisch, letzteres schon in den Werkblättern (mit der Abwehr von Mißdeutungen bzgl. „Volk“ und „Reich“; auch zum Person-Begriff läse man gern mehr als 157 ff.; der wird später ja nicht bloß individualisiert [169], sondern erst jetzt wirklich so unbedingt gefaßt [158] wie christlich geboten [173]: daß er jeden Menschen, auch den ungeborenen und schwerbehinderten, meint), sodann nach dem Krieg. Der Hg. kann hier auch die ungedruckten Tonbandnachschriften der Vorlesungen einbeziehen. Auf die Schlußbemerkung folgt das Literaturverzeichnis.

Es geht im wesentlichen um zwei Hauptaussagen, in Interpretation des berühmten Kapitels 10 von Buch θ der Metaphysik über die verschiedenen Bedeutungen von ‚sein‘. Von diesen tritt die kategoriale Vielfalt wie die Alternativität von wahr und falsch zurück hinter der Thematik der Seins-Modalitäten: Möglichkeit ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), Wirklichkeit ($\acute{\epsilon}\nu\theta\epsilon\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$), Werk ($\xi\theta\gamma\upsilon\nu$). Die erste Aussage nun kehrt, Heidegger folgend, die aristotelische Priorität um. Während das Werk bei MM „tot“ heißt, ist die Wirklichkeit mehr als im Vollzug im Vermögen zu diesem gegeben – gegen eine „Ruinanz“ von „Möglichkeit“ in der abendländischen Denkgeschichte, wonach sie zur bloß logischen Möglichkeit verkommt (141). Natürlich gilt diese Umkehr, wie der Kommentar klarstellt (152), nur im Ontisch-Seienden, nicht im Sein selbst (das weniger scholastisch als kantisch „omnitudo realitatum“ heißt): der reinen Wirklichkeit des *actus purus*. Die zweite Aussage stellt diesem Vermögen als „Macht“ die $\acute{\epsilon}\nu\theta\epsilon\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$ als „Gewalt“ gegenüber. Und das dürfte auf stärkere Vorbehalte stoßen. Macht sei ontologisch, Gewalt ontisch (19), „Autorität ist das Aussehen oder Ansehen – beides ist dasselbe – der Macht, das ihr gestattet, ohne Gewalt unser Handeln und Denken entscheidend zu beeinflussen.“ Gewalt entstehe so aus Ohnmacht (21). Gewalt im Denken übt der Begriff. Auf die Grenzen der Wahrheit eines solchen Verständnisses (Begriffs?) von Begriff weist der Kommentar hin, insofern „damit westliches Denken (Metaphysik) als unförmig qualifiziert wird“ (117). Und gilt diese