

Religion und transzendentale Ontologie bei Wittgenstein

AZELARABE LAHKIM BENNANI

1. Einleitung

Wir werden die Ausführungen Wittgensteins zur Religion aus seinen verstreuten Anmerkungen zum Glauben schildern. Die gesamte Untersuchung wird aber von dem Hintergrund der Probleme der Religionsphilosophie ausgeführt. Wenn wir den theologischen Zusammenhang der Beschäftigung mit Religion im Auge haben, können wir das Unternehmen Wittgensteins besser verstehen. Ausgehend von dieser historisch-theologischen Perspektive darf man die Einstellung Wittgensteins zur Religion als ontologisch-transzendentale verstehen, in der Weise, in der Gott, Ich, Welt, Ethik und Ästhetik im *Tractatus* transzental sind. Die metaphysischen Begriffe verdanken ihren *unsinnigen* Charakter einem ständigen “Anrennen gegen die Grenzen der Sprache.”¹ Von diesem Standpunkt aus, setzen wir voraus, dass Wittgenstein seine frühere Einstellung zur Religion in seinem späten Werk nicht grundsätzlich modifiziert hat.² Aber es gibt keinen vermeintlichen theoretischen Faden, der diese Ausführungen zusammenhält. So wie er in den “Philosophischen Untersuchungen” keine abgeschlossene Liste der Sprachspiele aufgestellt hat, so hat er auch keine systematische Beschreibung des Wortes “Gott” aufstellen wollen.³

Trotzdem, wie wir im Einzelnen sehen werden, sind seine Ausführungen zur Religion in mehrfacher Hinsicht originell. Denn “Religion” ist nicht identisch mit einer historisch existierenden Konfession. Der “religiöse Glaube” hat auch keine kognitive abgeschlossene Bedeutung, wie der Begriff Got-

¹ Wittgenstein 1965, 12.

² Dies bezeugt sein phänomenologischer Ansatz, der auf die Unterscheidung von ‘Beschreiben’ und ‘Erklären’ setzt. Z.B. “Es werden Lebensregeln in Bilder gekleidet. Und diese Bilder können nur dienen, zu *beschreiben*, was wir tun sollen, aber nicht dazu, es zu *begründen*. Wittgenstein 1994, 67.

³ Vgl.: Wittgenstein 1994.

tes selbst. Das Ziel der Religion gleicht demjenigen der Philosophie, dem der therapeutischen Überwindung aller Lehrmeinungen bzw. theoretischen Einstellungen. „Es ist mir durchaus nicht klar, dass ich eine Fortsetzung meiner Arbeit durch Andere mehr wünsche, als eine Veränderung der Lebensweise, die alle diese Fragen überflüssig macht (darum könnte ich nie eine Schule gründen.)“⁴ Dieser Grundsatz hat dazu geführt, dass Wittgenstein in seinen Vorträgen und *Vermischten Bemerkungen* zum religiösen Glauben⁵ keine fertige Religionsphilosophie aufgestellt hat, wie auch keine Sprachphilosophie im *Tractatus*, und zwar aus ähnlichen Gründen. Die Erinnerungen Drurys, veröffentlicht in der Herausgabe von Rush Rhees, geben diesen verstreuten Bemerkungen Wittgensteins ihren historischen Hintergrund.⁶ Wir möchten durch den Begriff ‘Religion’ einen neuen Zugang zu Wittgenstein vorschlagen. Aber Wittgensteins Philosophie von einem “religiösen Standpunkt” aus zu interpretieren, ist weitaus sehr umstritten.⁷

2. Wechselspiel zwischen Philosophie und Religion

Auf Anhieb dürfen wir die starken Bedenken gegen eine solche religiöse Interpretation von Wittgenstein aufheben. Denn wir stehen vor einem ernsthaften Dilemma: Erstens es bestehen ernsthafte Zweifel gegen alle Religionsphilosophien, die ontologisch nicht neutral sind. Eine religiös inspirierte Lektüre von Wittgenstein verstößt gegen das Gebot der *Neutralität* der Philosophie – im Sinne Habermas’ – gegenüber allen Konfessionen.⁸ Denn als ‘Schiedsrichterin’ hat die Philosophie den Anspruch auf Unparteilichkeit im Umgang mit den kontroversen Fragen der Religion erhoben. Zweitens soll man nicht Gefahr laufen, Religionsphilosophie in religiöse Philosophie zu verwandeln. Eine solche Gefahr besteht in der Tat, wenn Wittgenstein aus der Perspektive der protestantischen Theologie bzw. der religiösen Mystik verstanden wird.

⁴ Wittgenstein 1994, 121.

⁵ Wittgenstein 1966 (Franz. Übers.: Wittgenstein 1992). Wittgenstein 1994.

⁶ Wittgenstein 1984.

⁷ Eine Auseinandersetzung wurde entfacht zwischen Norman Malcolm und Peter Winch in Bezug auf die sog. Analogien zwischen Philosophie und Religion. Siehe: Malcolm 1994.

⁸ Siehe: Maly 2005, 546-565.

Zwar vertritt Wittgenstein weder eine Religionsphilosophie, noch eine religiöse Philosophie, aber die religiösen Fragen sind ihm nicht gleichgültig. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, der Entfremdung Gottes in der Welt, der Säkularisierung, ist in Beziehung zu stellen zum *Tractatus*: “Gott offenbart sich nicht in der Welt”⁹. Wittgenstein behandelt die religiösen Fragen außerhalb der Religionsphilosophie, die sogar dem ‘Atheismus’ eine neue religiöse Signifikanz beilegt (in der Folge des philosophischen Nachdenkens Feuerbachs, Schopenhauers und Nietzsches).¹⁰ Eine solche Religion ohne Dogmatik und ohne biblische Gottheit hat die Scheidelinie zwischen Theismus und Atheismus mehr und mehr verwischt.

Ohne dieses Wechselspiel zwischen Philosophie und Theologie wäre die dialektische Theologie, die Wittgenstein anscheinend bekannt war¹¹, undenkbar gewesen. Zwar hat Mackie¹² diesen Theologien, und namentlich Hans Küng, in der neuen katholischen Schule vorgeworfen, dass sie verhüllte Formen des philosophischen Atheismus darstellen und nicht die Beweiskraft der Argumente und Gegenargumente in Bezug auf die Existenz Gottes unterschätzen dürfen.¹³ Tatsächlich gibt die Theologie (insbesondere die protestantische) den Argumenten für die Existenz Gottes kein Gewicht, da der Widerstreit der Argumente und Gegenargumente unlösbar bleibt. Wittgenstein weist darauf hin, dass erst, wenn wir schon an Gott glauben, nach Bestätigung des Glaubens suchen. “[A]ber ich denke mir, dass die *Gläubigen* die solche Beweise lieferten, ihren ‘Glauben’ mit ihrem Verstand analysieren & begründen wollten, obgleich sie selbst durch solche Beweise nie zum Glauben gekommen wären.”¹⁴ Wittgenstein rückt auch die Unterscheidung zwischen Beweis und festem Glauben in den Vordergrund, da sie zu unterschiedlichen Sprachspielen gehören. “Der feste Glaube. (An eine Verheißung z. B.) Ist er weniger sicher als die Überzeugung von einer mathematischen Wahrheit? – (Aber werden dadurch die Sprachspieler ähnlicher!). Außerdem findet die scharfe Unterscheidung zwischen Fragen der Geschichte und Fragen des Glaubens (in

⁹ Wittgenstein 1977 (TLP), 6.432. Zur Entfremdung siehe: Spaemann 1990, 25.

¹⁰ McIntyre 1969.

¹¹ “[...] Die Theologie, die auf den Gebrauch *gewisser* Worte & Phrasen dringt & andere verbannt, macht nichts klarer. (Karl Barth)”. Wittgenstein 1994, 160.

¹² Mackie 2002, 380-402.

¹³ Wittgenstein 1994, 141.

¹⁴ Wittgenstein 1994, 161.

der dialektischen Theologie) ihr Echo bei Wittgenstein: “Die historischen Berichte der Evangelien könnten, im historischen Sinn, erweislich falsch sein, & der Glaube verlöre doch nichts dadurch: aber *nicht*, weil er sich etwa auf ‘allgemeine Vernunftwahrheiten’ bezöge! Sondern, weil der historische Beweis (das historische Beweis-Spiel) den Glauben gar nichts angeht.”¹⁵

Darf man die Philosophie im Rampenlicht des Glaubens verstehen? Sicher steht fest, dass die Sprachspiele von Religion und Philosophie verschieden sind, trotz aller Ähnlichkeit: “Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen darliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht.”¹⁶ Obwohl die Begriffe ‘Folgerung’ und ‘Erklärung’ verschiedenen Sprachspielen angehören, dem Religion und der Philosophie, hatte N. Malcolm daraus vermeintliche Analogien zwischen Philosophie und Religion gezogen. Viele Leute “...would have no understanding of what it would *mean* to provide a ‘rational justification’ for their religious belief – nor do they feel a need for it.”¹⁷ Malcolm versteht die religiöse Praxis selbst als Sprachspiel, “...a pattern in which words and gestures are interwoven in acts of worship, prayer, confession, absolution, thanksgiving. Religious practices are part of the natural history of mankind and are no more explicable than are other features of this natural history.”¹⁸ Die Philosophie aber stellt ein anderes Sprachspiel als Religion dar, weil Glauben und Wissen in ihr anders verstanden werden als in der Religion. Deswegen, um Verwechslungen zwischen Fragen der Philosophie und denjenigen der Religion zu vermeiden, ist es vernünftiger, die Fragen der Religion gesondert zu behandeln und sie von dem Hintergrund der gängigen Religionsphilosophie zu beleuchten.

¹⁵ Wittgenstein 1994, 72-73. Siehe dazu auch das Buch von Rentsch 2003.

¹⁶ Wittgenstein 1977 (PU), § 126.

¹⁷ Malcolm 1994, 84.

¹⁸ Malcolm 1994, 85.

3. Philosophie und dialektische Theologie

Das Unternehmen von Malcolm, die philosophischen Fragen fast als religiöse zu behandeln, stößt auf Unverständnis, z. B. bei P. Winch.¹⁹ Dieser mag Recht haben in seinen Vorwürfen gegen die Analogien. Es gab seit jeher bei den Philosophen einen scharfen Unterschied zwischen ‘Glauben und Wissen’. Aber, was bedeutet Wittgensteins scharfe Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen?

Das bedeutet erstens, dass sie in der Linie des Bruchs zwischen dem Christentum und der Kultur steht, der sich nach einigen Autoren “seit dem Auseinanderfallen der mittelalterlichen Christenheit, d. h. seit dem 13. Jahrhundert, vollzogen hat.”²⁰ Das bedeutet auch, dass die ‘gute Nachricht’ (Kerygma) unterschieden wird von hl. Buch selbst. “Das Christentum gründet sich nicht auf eine historische Wahrheit, sondern es gibt uns eine (historische) Nachricht & sagt: jetzt glaube! Aber nicht: glaube diese Nachricht mit dem Glauben, der zu einer geschichtlichen Nachricht gehört, – sondern: glaube, durch dick & dünn & das kannst du nur als Resultat eines Lebens.”²¹.

Wittgenstein fügt die verschiedenen religiösen Bedeutungen des Wortes ‘Glauben’,²² hinzu: Er verbindet ‚glauben‘ mit ‚lieben‘. „Diese Nachricht (die Evangelien) wird glaubend (d.h. liebend) vom Menschen ergriffen. Das ist die Sicherheit dieses Für-wahr-haltens; nichts *Anderes*.“²³ „Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben.“²⁴

Er verbindet auch Glauben mit Gewissheit: “Wenn ich aber *wirklich* erlöst werden soll, – so brauche ich Gewissheit, nicht Weisheit, Träume, Spekulation – und diese Gewissheit ist der Glaube. Und der Glaube ist Glaube an das, was mein *Herz*, meine *Seele* braucht, nicht mein spekulierender Verstand.”²⁵

¹⁹ Siehe die Nachwort Winchs zu dem Buch Malcolms: Malcolm 1994.

²⁰ Spaemann 1990, 26.

²¹ Wittgenstein 1994, 72.

²² Siehe die sorgfältige Behandlung des Wortes ‘belief’ in dem rationalen und dem religiösen rationalen Sinne bei: Swinburne 2005.

²³ Wittgenstein 1994, 73.

²⁴ Wittgenstein 1994, 74.

²⁵ Wittgenstein 1994, 74.

Wittgenstein stellt den Glauben der Weisheit gegenüber: “Die Weisheit ist etwas Kaltes, & insofern Dummes. (Der Glaube dagegen, eine Leidenschaft.”²⁶; “‘Die Weisheit ist grau’. ‘Das Leben aber & die Religion sind farbenreich’.”²⁷ Das Ziel des Glaubens ist keine Vermehrung des Wissens als vielmehr eine Lebenswandlung. Die Religion besagt, dass “...alle guten Lehren nichts nützen. Man müsse das Leben ändern. (Oder die Richtung des Lebens.)”²⁸

So sagt Wittgenstein: “Religiöser Glaube & Aberglaube sind ganz verschieden. Der eine entspringt aus Furcht und ist eine Art falscher Wissenschaft. Der andere ist ein Vertrauen.”²⁹ “Das Leben kann zum ‘Glauben an Gott’ erziehen.”³⁰ Wittgenstein fügt unmittelbar hinzu, in einem Lessing vergleichbaren Tonfall³¹: “Das Leben kann zum ‘Glauben an Gott’ erziehen. Und es sind auch *Erfahrungen*, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinneserfahrungen, die uns die ‘Existenz dieses Wesens’ zeigen, sondern z. B. Leiden verschiedener Art. Und sie zeigen uns Gott nicht wie ein Sinnesindruck einen Gegenstand, noch lassen sie ihn *vermuten*. Erfahrungen, Gedanken, – das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen.” Hier besteht Wittgenstein auf der Idee der Erziehung zum Glauben, soweit Menschen Leiden ausgesetzt sind, ohne dass diese Idee dem evolutionistischen Rahmen Lessings einzugliedern wäre. Die Vielfalt der religiösen Erfahrung ist das Schlüsselwort. Einerseits stimmt er keineswegs der Idee eines linearen historischen Fortschritts der Offenbarung zu.³² Andererseits, teilt er nicht Lessings Opti-

²⁶ Wittgenstein 1994, 112.

²⁷ Wittgenstein 1994, 123.

²⁸ Wittgenstein 1994, 106.

²⁹ Wittgenstein 1994, 138. Siehe auch Vossenkühl 1995, 299.

³⁰ Wittgenstein 1994, 161.

³¹ “Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte”; “Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.” Lessing 2003, 7-8.

³² Gott sollte nach Lessing “...bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maß halten müssen.” Die Rangordnung führt indessen vom Monotheismus zum Polytheismus: “Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem Einigen Götter sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgeteilte, und nicht erworbene Begriff

mismus des damaligen Zeitalters der Wissenschaft und Aufklärung.³³ Des Weiteren, war die Idee einer Unvereinbarkeit von ‘Glauben’ und ‘Wissen’ im Zeitalter der Moderne verbreitet. So Jacobi: “Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sey, kein übernatürliches, ausserweltliches, supramundanes Wesen.”³⁴ Jaeschke kommentiert Jacobi mit den Worten: “Über weite Strecken der religiösen Tradition des Abendlandes hat sich der Theismus nicht auf Erkenntnis, sondern auf den Glauben gestützt. Problematisch wird diese Situation erst unter den Bedingungen der Moderne: wenn die vermeintlich festen Stützen des Glaubens ins Wanken geraten und ‘Wissen’ zum Schlüsselbegriff kultureller Gestaltung aufgewertet wird.”³⁵ Wittgenstein seinerseits sieht Wissenschaft weder als Alternative³⁶ zum Glauben noch als dessen Begründung. Wenn wir die Grenze des Vertrauens überschreiten, und Glauben durch Wissen zu beglaubigen trachten, wird der Glaube zum Aberglauben. Wir müssen uns davor hüten, ‘Superstition’ ‘Aberglaube’ zu betreiben, ohne das richtige religiöse Gefühl in den Griff zu bekommen.³⁷ Aufgrund dieses Bruchs zwischen Religion und Wissenschaft bei Wittgenstein, und obwohl er katholisch getauft wurde, sind seine religiösen Gedanken in

unmöglich lange in seiner bestehen.”; “So entstand natürlicher Weise Vielgötterei und Abgötterei.” Lessing 2003, 8. Andere Philosophen, wie D. Hume, haben diese Rangordnung in der Geschichte der Offenbarung umgekehrt angesehen, d.h. ausgehend vom Polytheismus zum Polytheismus führend. Siehe Hume 1984 und Hume 2004. Der Streit um den monotheistischen, bzw. polytheistischen Ursprung der Religion ist von Wittgenstein, dank der Idee der Vielfalt der religiösen Erfahrung, beigelegt.

³³ “Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines *neuen ewigen Evangeliums*, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird.” Lessing 2003, 85.

³⁴ Jacobi: *Von den göttlichen Dingen*. Werke III, 384 f. Zitiert aus: Jaeschke 1999, 16.

³⁵ Jaeschke 1999, 16.

³⁶ “Es ist, z. B. nicht unsinnig, zu glauben, dass das wissenschaftliche & technische Zeitalter der Anfang vom Ende der Menschheit ist; dass die Idee vom großen Fortschritt eine Verblendung ist, wie auch von der endlichen Erkenntnis der Wahrheit; dass die wissenschaftliche Erkenntnis nichts Gutes oder Wünschenswertes ist & dass die Menschheit, die nach ihr strebt, in eine Falle läuft. Es ist durchaus nicht klar, dass dies nicht so ist.” Wittgenstein 1994, 111.

³⁷ “I am not talking about superstition but about real religious feeling.” Wittgenstein 1984, 101.

die Nähe des Protestantismus zu rücken, speziell der dialektischen Theologie.³⁸

Das Hauptmerkmal der undogmatischen Theologie besteht darin, dass sie das Schwergewicht auf den Begriff ‘Glauben an Gott’ legt, nicht auf wissenschaftliche bzw. kulturelle Begründung des Glaubens an Gott.³⁹ Der Inhalt der Theologie ist bei Bultmann ein “*Skandalon*”, d.h. ein ‘Ärgernis’ für den Menschen. “Und so ist der Vorwurf gegen die liberale Theologie der, dass sie sich diesem *Skandalon* [Ärgernis] zu entziehen oder es zu erweichen suchte.”⁴⁰ Die herkömmliche rationale Theologie wird damit bekämpft, dass man den Begriff ‘Gott’ durch *Vertrauen* und nicht durch *Beweis* einführt. In dieser Richtung stehen die Aufzeichnungen der Tagebücher Wittgensteins: “An einen Gott glauben heißt, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen. An einen Gott glauben heißt sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An Gott glauben heißt sehen, dass das Leben einen Sinn hat.”⁴¹ Diese stark verkürzte Zeitgeschichte des ‘Glaubens’ bezeugt den Abstand Wittgensteins und der dialektischen Theologie (K. Barth, der Wittgenstein bekannt war) gegenüber der *kulturellen* Färbung des Glaubens.⁴²

Wittgenstein denkt nicht an Religion aus der Sicht des Kulturprotestantismus, d.h. expressis verbis aus der Sicht der Scientisten, Modernisten und Ideologien des Fortschritts. “People who call themselves modernists are the more deceived of all. I will tell you what modernism is like: In the Brothers Karamazov the old father says that the monks in the nearby monastery believe

³⁸ Die dialektische Theologie hat einen siegreichen Kampf gegen die neo-kantianische Schule und die liberale Theologie geführt. Denn Religion fällt in ihrem Sinne mit keiner Kirche, Konfession oder historischen Gestalt zusammen. Neo-Kantianer bestehen auf dem Kulturprotestantismus, während die Theologie der Krise und des Paradoxes – dargestellt von K. Barth, Gogarten und Bultmann – eine scharfe und zerstörerische Kritik an Historismus, Idealismus und Kulturprotestantismus geübt hatte.

³⁹ Im Gegensatz zu den Kantianern, die die dialektische Theologie angegriffen haben. So wendet Troeltsch zur dialektischen Theologie ein: “Während Kierkegaard sich vor allem gegen die Kirchen wendet, wendet sich Gogarten gegen die Kultur, gegen ihre sozialen Forderungen und wissenschaftlichen Gedanken, die alle historisch oder intellektualistisch sind.” Lorenzmeier 1968, 21 und 27-28.

⁴⁰ Lorenzmeier 1968, 39.

⁴¹ Siehe: (TB 8. 7. 1916) Vgl.: Rentsch 2003, 317.

⁴² Dies ist bezeugt von Drury, als er Wittgenstein aus dem Band K. Barths ‘*The Word of God and the Word of Man*’ vorlas. Wittgenstein 1984, 119 und Wittgenstein 1994, 160.

that the devils have hooks to pull people down into hell; ‘Now’, says the old father, ‘I can’t believe in those hooks.’ That is the same sort of mistake that modernists make when they misunderstand the nature of symbolism.”⁴³

Obwohl Wittgenstein einige Grundideen der dialektischen Theologie teilt, hängt er aber, allem Anschein nach, keiner bestimmten Konfession an. Denn er ist überzeugt, dass “...alle Religionen wundervoll sind, in welcher Weise auch immer die Leute ihre religiösen Gefühle ausdrücken”⁴⁴. Soweit der Glaube Ausdruck der Gemütszustände des Vertrauens und der Liebe, und soweit er in den Gemütsbewegungen der Leidenschaft und des Leidens ausgedrückt wird, soll er abgekoppelt werden von den herkömmlichen Fragestellungen der rationalen Theologie. Aus diesem Grunde kommt in den Auge Wittgensteins William James das höchste Verdienst zu.⁴⁵

4. Die Vielfalt der religiösen Erfahrung

Wittgenstein schreibt in einem Brief an Russell am 22 Juni 1912:

“Whenever I have time I now read James’s ‘Varieties of religious experience’. This book does me a lot of good. I don’t mean to say that I will be a saint soon, but I am not sure that it does not improve me a little in a way in which I would like to improve very much: namely I think that it helps me to get rid of the Sorge (in the sense in which Goethe used the word in the 2nd part of Faust).⁴⁶

Das Bekenntnis zu James erlaubt ihm, die ungeheuere Vielfalt der religiösen Erfahrungen in den Vordergrund zu stellen und sich von den Zwängen der kirchlichen Einrichtungen zu befreien. Denn die phänomenologische, sorgfältige Beschreibung des religiösen Materials hat William James eine langjährige positive Rezeption beschert.⁴⁷ Aus dieser Perspektive verstehen wir was folgende Bemerkung Wittgensteins gegenüber Drury sagt (zitiert von

⁴³ Wittgenstein 1984, 107.

⁴⁴ Wittgenstein 1984, 102.

⁴⁵ James 1997.

⁴⁶ Wittgenstein 1984, 219.

⁴⁷ “James trug eine Fülle von Material für seine Zwecke zusammen. Er verwendete zum einen Schriften, Tagebücher und Selbstdarstellungen religiöser Virtuosen: Heiliger, Sektengründer und anderer Genies des Glaubens aus allen Zeitaltern und Weltreligionen. Zum anderen benutzte er eine Sammlung autobiographischer Zeugnisse von Konversi-onserfahrungen zeitgenössischer Amerikaner.” Johas 2004, 65.

Drury): "...the religion of the future will be without any priests or ministers. I think one of the things you and I have to learn is that we have to live without the consolation of belonging to a church."⁴⁸ Weil Kirche nicht zum Leib der Religion gehört, besteht Wittgenstein auf der Vielfalt des Begriffs 'Religion'. So fühlte er sich nicht geschockt, den ägyptischen Gott *Horus* "...with an erect phallus in the act of ejaculation and collecting the semen in a bowl."⁴⁹ Dargestellt zu sehen. Dank der Idee der 'Vielfalt der religiösen Erfahrung' ist die Spannweite der 'Religion' größer als die eines bestimmten von einer Kirche vertretenen 'Glaubens', (der Kirche z. B. bei Paul).

"Die Quelle, die in den Evangelien ruhig & klar fließt, scheint in den Briefen des Paulus zu schäumen. Oder, so scheint es *mir*."; "Dort [in den Evangelien] sind alle Menschen gleich & Gott selbst ein Mensch; bei Paulus gibt es schon etwas wie eine Hierarchie, Würden & Ämter. – So sagt quasi mein GERUCHSSINN."⁵⁰

Das Entscheidende bei Wittgenstein liegt in der phänomenologischen Sichtweise des Glaubens, im Gegensatz zur rationalen Theologie, die sich seit jeher daran gewöhnt hat, zur Metapher '*Athen und Jerusalem*' Zuflucht zu nehmen.⁵¹ Er legt die Weichen für eine sorgfältige Beschreibung des Glaubens, ohne die religiösen Gefühle selbst in eine spekulative, d. h. formal-theoretische Argumentation zu verwandeln. So führt Wittgenstein fort:

"I would be afraid that you would try and elaborate a philosophical interpretation or defence of the Christian religion. The symbolism of Christianity is wonderful beyond words, but when people try to make a philosophical system out of it I find it disgusting."⁵²

⁴⁸ Wittgenstein 1984, 114

⁴⁹ Wittgenstein 1984, 148.

⁵⁰ Wittgenstein 1994, 69. Das Zitat ist eine Andeutung auf die herkömmliche Unterscheidung von 'Geist und Buchstabe'. "Folglich sind die Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion." Lessing 2003, 53.

⁵¹ Wittgenstein 1984, 161. Deswegen sein Einwand gegen eine Mischung von Abraham und Aristoteles gegenüber Drury: "...your religious ideas have always seemed to me more greek than biblical. Whereas my thoughts are one hundred percent hebraic." Damit ist Wittgenstein sehr weit davon entfernt, eine Religionsphilosophie zu billigen, welche versucht, den Glauben mit den Mitteln der Vernunft oder der Moral zu begründen. Dieses hybride Gemisch aus Abraham und Aristoteles wirkt zum Schaden der religiösen Gefühle selbst.

⁵² Wittgenstein 1984, 86.

Es gilt deshalb auch nicht die biblische Dogmatik rational zu begründen:

“[B]ut the New-Testament does not have to be proved to be true by historians either. It would make no difference if there had never been a historical person as Jesus is portrayed in the Gospels; though I don’t think in any competent authority doubts that there really was such a person.”⁵³

Die oben angedeutete Unterscheidung von ‘Geist’ und ‘Buchstabe’ befreit den Glauben von der Einmischung der Geschichtsfakten in die Glaubensfakten. Alles was zu den Fakten gehört, wird der Dualität von ‘wahr’ und ‘falsch’ unterzogen. Soweit wir den Inhalt der Evangelien als Inhalt eines Wissens darstellen, ist er nicht immun gegen die Widerlegung. In Kontrast zu den Wissenschaftsfragen, gehören die Fragen der Philosophie keiner bestehenden Wissenschaft an; keine eingebildete Protowissenschaft ist musterhaft für das Vorgehen der Philosophie. Denn sie ist eine Aktivität und keine Dogmatik.⁵⁴ D. h. Philosophie ist keine Lehre im scholastischen Sinn, sondern eine ‘kritische’ Aktivität⁵⁵.

Zusammenfassend stellen wir wieder die Frage: Warum hat das Sprachspiel der Religion, insbesondere des Glaubens einen Sinn? Es sind die folgenden Antworten möglich:

- Ich glaube an Gott, d.h. ich habe eine vertrauensvolle Beziehung zu Gott;
- Ich glaube an Gott, d.h. ich habe eine liebende Beziehung zu Gott;
- Ich glaube an Gott, d.h. ich bin dazu erzogen worden;
- Ich glaube an Gott, d.h. ich bin ein anderer Mensch geworden;
- Ich glaube an Gott, d.h. die Welt hat einen Sinn; usw. ...

Der Glaube hat keinen bestimmten abgeschlossenen Sinn. Denn in verschiedenen Kontexten können wir verschiedene Bedeutungen des Glaubens hervorheben. Diese Bedeutungen sind keine theoretischen Gründe. Denn obwohl manche Philosophen den Glauben auf bestimmten Grundbegriffen aufgebaut haben (z.B. dem Gefühl der Abhängigkeit bei Schleiermacher), tragen diese Versuche der Vielfalt der religiösen Erfahrung keinerlei Rechnung. In dieser Hinsicht kann man den Glauben nicht theoretisch begründen:

⁵³ Wittgenstein 1984, 101.

⁵⁴ Wittgenstein 1977 (TLP), 4.112.

⁵⁵ Der Zusatz ‘kritische’ stammt aus Hadot 2004, 61.

- Ich glaube nicht an Gott, weil mein Glaube eine Folge des Wissens ist, dass das Dasein Gottes ontologisch bewiesen ist;
- Ich glaube nicht an Gott, weil mein Glaube eine Folge des Wissens ist, dass der kosmologische Gottesbeweis gültig ist;
- Ich glaube nicht an Gott, weil mein Glaube eine Folge des Wissens ist, dass der geschichtliche Inhalt der Evangelien wahr ist;
- Ich glaube nicht an Gott, weil ich einer bestimmten Kirche angehöre;
- Ich glaube nicht an Gott, weil ich die Erfahrung der Unverfügbarkeit habe.
- Ich glaube nicht an Gott, weil ich an einen personalen Gott glaube.⁵⁶
- Ich glaube nicht an Gott. Ich habe keine Ahnung, was ‘Glaube an Gott’ heisst, oder, ich versuche umsonst zu glauben.

Folgesätze stellen keine zwingenden Gründe zu glauben dar. Denn Glauben ist keine logische Folge des Wissens. Im Gegenteil, erst wenn ich an Gott glaube, versuche ich im Nachhinein den Glauben zu begründen. Deshalb, kann man den letzten Satz ‘ich glaube nicht an Gott’ weder bestätigen, noch widerlegen.⁵⁷ Wenn der Denker den Sinn des Glaubens beschreibt, ohne zur rationalen Theologie Zuflucht zu nehmen, dann soll er eine phänomenologische Beschreibung unternehmen, die keine theoretischen Ansprüche erhebt. Aber sein Unternehmen ist nicht weniger wichtig. “Der ehrliche religiöse Denker ist wie ein Seiltänzer. Er geht, dem Anschein nach, beinahe nur auf der Luft. Sein Grund ist der schmalste, der sich denken lässt. Und doch lässt sich auf ihm wirklich gehen.”⁵⁸

5. Transzendentale Ontologie: *sub specie aeternitatis*

Mit diesen Ausführungen zur späten Philosophie Wittgensteins ist es möglich, die angesprochenen Themen in der früheren Philosophie zu erhellen. In dieser Hinsicht steht die Religion im Rahmen einer transzentalen Ontologie, d.h.

⁵⁶ “Ich kann nicht niederknien, zu beten, weil gleichsam meine Knie steif sind. Ich fürchte mich vor der Auflösung (vor meiner Auflösung) wenn ich weich werde.” Wittgenstein 1994, 111.

⁵⁷ Dieser Satz trägt auch der Tatsache Rechnung, dass Religion nicht zum Wesen der menschlichen Kultur gehört. Nach Daniel Dennett, mag es menschliche Kulturen gegeben haben, die keine Religion hatten, weder Gott, noch Kirche oder Ritual. Siehe: Dennett 2006.

⁵⁸ Wittgenstein 1994, 141.

einer Onto-Theologie, die die Unabhängigkeit der Sprachspiele postuliert. Unabhängig von den Fakten der Welt (im *Tractatus*) bzw. von dem Sprachspiel der theoretischen Begründung (in der späten Philosophie) stellt sich das phänomenologische Vorgehen im *Tractatus* als Spiegelbild der transzendentalen Sprachkritik dar. Als Ersatz für die historische Dogmatik steht der transzendentale Weg frei: „Das Kunstwerk ist der Gegenstand *sub specie aeternitatis* gesehen; und das gute Leben ist die Welt *sub specie aeternitatis* gesehen. Dies ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik.“

„Die gewöhnliche Betrachtungsweise sieht die Gegenstände gleichsam aus ihrer Mitte, die Betrachtung *sub specie aeternitatis* von außerhalb. So dass sie die ganze Welt als Hintergrund haben.“⁵⁹

Einige Philosophen haben den Positivismus des Weltverständnisses im *Tractatus* erwähnt, um den transzentalen Weg der Philosophie frei zu legen. Was Pierre Hadot einmal als den Positivismus Wittgensteins bezeichnete, nahm Bezug auf den ersten Satz des *Tractatus*: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ Die philosophischen Fragen hingegen sind ontologisch transzental; sie bestehen in einem ‘Anrennen gegen die Grenzen der Sprache’ und haben keinen Platz in einem transzendenten Reich.⁶⁰

In diesem Sinne beharrt der amerikanische Theologe Van Buren auf den Grundlinien der transzentalen Ontologie Wittgensteins. Er kritisiert den alten Begriff ‘Gott’ anhand der ‘Grenze der Sprache’, d. h. der ‘Grenze der Gemeinschaft’.⁶¹ Trotzdem ist das Unternehmen von Van Buren in ein schwerwiegendes Paradoxon verwickelt. Er sagt einerseits: “To take ‘God-talk’ as equivalent to ‘talk of or about God’, however, is to beg the whole question right from the start. This so-called ‘claims’ are in fact other words

⁵⁹ Wittgenstein Tagebücher 7. 10. 1916.

⁶⁰ Eine mystische Lesart am Beispiel der antiken Philosophie (neu-Platonismus) findet sich bei dem Franzosen Pierre Hadot: „...la dernière proposition de son Traité nous conduit à placer Wittgenstein dans la tradition des écrivains mystiques qui ont voulu nous conduire jusqu’aux portes du silence devant l’Ineffable.“ Hadot 2004, 45.

⁶¹ Van Buren schreibt: “‘God’, then, is not a separate, discrete concept or word for investigation, for any who wish to understand religious discourse. To examine the word in isolation from its context in the life of religious people is to pursue an abstraction. ‘God’ as a discrete concept regardless of context is simply not the same word ‘God’ that occurs in religious discourse. In religious discourse, this word is at the center of a complex linguistic pattern and the role it plays is related to every thing else that the religious person wants to say.” Siehe: van Buren 1972, 70.

used together with the word ‘God’.”⁶² Aber andererseits ist er ein Theologe, der von dem Hintergrund der Kritik am Begriff ‘Theologie’ die Theologie wieder aufbauen möchte. Th. Rentsch legt auch seinerseits großes Gewicht auf “...den transzental-sprachkritischen Aufweis von Lebensformen als Grenzen des Lebens (der Welt/der Sprache) im *Tractatus*”⁶³. Die transzental-ontologischen Fragen gleichen einem “Anrennen gegen die Grenzen der Sprache”. Denn die metaphysischen Aussagen im *Tractatus* sind weder *sinnlos* noch *sinnvoll*, sondern *unsinnig*. Sie bestehen in einem ständigen “Anrennen gegen die Grenzen der Sprache”⁶⁴. Begriffe wie Gott, ich, Ethik, Welt, sind transzental, Teil dessen, was gezeigt und nicht gesagt werden kann. Durch die transzendentale Sprachkritik, bzw. durch die Phänomenologie der Sprachspiele kann man nur das wiederfinden, was man schon glaubt. Dadurch wird aber die Philosophie aus dem Blickwinkel der Religion nicht zu einem einfachen *acte de foi* verwandelt, wie dies von Peter Winch gegen N. Wal-colm richtig dargestellt wurde.⁶⁵

6. Schluss

Die Philosophen sind eher skeptisch gegenüber dem Fach Religionsphilosophie. Es besteht Gefahr darin, dass die Philosophie, als rationale Argumentation, ihre exzentrische Stellung außerhalb der verschiedenen Weltanschauungen verlieren könnte. So kann Wittgenstein von allerlei Ideologien in Anspruch genommen werden (so etwa vom esoterischen Mystizismus). Trotzdem haben wir unsere Interpretation der Religion bei Wittgenstein aus der Perspektive seiner letzten Bemerkungen zum religiösen Glauben gemacht. Auf der Grundlage dieser Sichtweise ist es möglich wohlgegründet, die Einstellung Wittgensteins zu den philosophischen Fragen des Tractatus zu verstehen.

Ich habe die transzental-ontologische Perspektive deswegen erwägt, um eine Deutung der Philosophie Wittgensteins als Sprachphilosophie auszuschließen. Als Freidenker hat Wittgenstein eine scharfe Kritik an der rationalen Theologie geübt, ohne eine neue Dogmatik vorzuschlagen. Er hat die reli-

⁶² van Buren 1972, 138-139

⁶³ Rentsch 2003, 181.

⁶⁴ Wittgenstein 1965, 12.

⁶⁵ Winch 1994, 95-135.

giöse Erfahrung des Glaubens in seinen verschiedenen Kontexten geschildert, ohne den Kulturprotestantismus anzunehmen. Als Einzelgänger hat Wittgenstein Abstand genommen von der Ideologie der Aufklärung, die im Glauben an den Kausalkexus gipfelt, ohne dabei die kirchliche Hypostasierung der Religion zu akzeptieren. Er hat eine Phänomenologie der religiösen Erfahrung skizziert, ohne der gesamten traditionellen ‘Religionsphilosophie’ Rechnung zu tragen.

Literatur

- Buren, Paul M. van, 1972: *The Edges of language. An essay in the logic of a religion*, Macmillan Company, New York.
- Dennett, Daniel C., 2006: Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon, Penguin, London.
- Hadot, Pierre, 2004: *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris.
- Hume, David, 1984: *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*, (Übers. und hrsg. von L. Kreimndahl), Felix Meiner, Hamburg.
- Hume, David, 2004: *Dialoge über natürliche Religion*, (Übers. u. Hrsg. von N. Hoerster), Reclam, Stuttgart.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 2000: *Von den göttlichen Dingen*, in: *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*. (Hrsg. von Walter Jaeschke), Werke, Band 3. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Jaeschke, Walter 1999: *Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- James, William, 1997: The varieties of religious experience. In: Selected Writings. (Introduction by Robert Coles), Book-of-the-Month-Club, New York.
- Johas, Hans, 2004: Die Soziologie und das Heilige. In: Braucht der Mensch Religion. Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Herder Spektrum.
- Lessing, G. E., 2003: *Die Erziehung des menschlichen Geschlechts, und andere Schriften*. Nachwort von Helmut Thielicke, Reclam, Stuttgart.
- Lorenzmeier, Theodor, 1968: *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*, Furch Verlag, Hamburg.
- Mackie, John Leslie, 2002: *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Reclam, Stuttgart.

- Malcolm, Norman, 1994: *Wittgenstein: A Religious Point of View?* (Edited with a response by Peter Winch), Cornell University Press Ithaca, New York.
- Maly, Sebastian, 2005: Die Rolle der Philosophie in der postsäkularen Gesellschaft. Zur Religionsphilosophie von Jürgen Habermas, *Theologie und Philosophie*, 80/4, 546-565.
- McIntyre, Masdair, 1969: *P. Ricoeur: The religious significance of atheism*, Columbia Univesity Press, New York, London.
- Rentsch, Thomas, 2003: *Heidegger und Wittgenstein*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Spaemann, Robert, 1990: *Fénelon. Reflexion und Spontaneität*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Swinburne, Richard, 2005: *Faith and Reason*. 2. Edition, Oxford Univ. Press, Oxford.
- Vossenkühl, Wilhelm, 1995: *Ludwig Wittgenstein*, C. H. Beck, München.
- Winch, Peter, 1994: Discussion of Malcolm's Essay, in: Malcolm, 1994, 95- 135.
- Wittgenstein, Ludwig, 1965: Notes on Talks with Wittgenstein Friedrich Waismann. *The Philosophical Review*, 74/1, 12-16.
- Wittgenstein, Ludwig, 1966: *Lectures and Conversations. Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. (Edited by: Cyril Barret). Basic Blackwell, Oxford. (Französische Übersetzung: *Leçons et conversations*, Folio Essais Gallimard, Paris, 1992).
- Wittgenstein, Ludwig, 1977: *Tractatus logico-philosophicus (TLP)*, *Philosophische Untersuchungen (PU)*. Werkausgabe, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984: *Recollections of Wittgenstein*. (Edited by Rush Rhees), Oxford U. Press, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig, 1994: *Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M.