

Andreas Krebs

„[I]ch sehe jedes Problem von einem religiösen Standpunkt.“

Gibt es eine religiöse Fortschrittskritik bei Wittgenstein?



Abstract: “I cannot help seeing every problem from a religious point of view.” **Does Wittgenstein offer a religious critique of progress?** This article examines Ludwig Wittgenstein’s critique of the modern ideology of progress and its relation to religion. Wittgenstein, having a deep interest in the Christian religion, sees his philosophical quest for clarity as a self-sufficient ethical act, rather than a means to an end, and understands this attitude not only as fundamentally opposed to modernity, but also as ‘religious’ in some sense. Against first appearances, however, Wittgenstein’s criticism of modernity cannot be attributed to a Christian-conservative type. His decidedly anti-dogmatic understanding of the Christian religion, mainly shaped by dissident Christian thinkers such as Tolstoi and Kierkegaard, is anything but traditional. The article concludes by suggesting that Wittgenstein’s ideas of Christianity and of being ‘religious’, though ethically powerful, remain disengaged from the habitual, ritual and narrative character of lived Christian practice.

1 Fortschrittskritik und „religiöser Standpunkt“

Vor mehr als 20 Jahren nahm ich meine Promotion zu Wittgensteins *Über Gewißheit* auf. Ich bewarb mich um Stipendien, und ein Gutachter wollte im Gespräch erfahren, welcher wissenschaftlicher Fortschritt von meiner Arbeit zu erwarten sei. Nun wusste ich, dass nach Wittgenstein der Begriff „Fortschritt“ für die Philosophie nicht taugt. So schreibt er etwa:

Man hört immer wieder die Bemerkung, daß die Philosophie eigentlich keinen Fortschritt mache, daß die gleichen philosophischen Probleme, die schon die Griechen beschäftigten, uns noch beschäftigen. Die das aber sagen, verstehen nicht den Grund, warum es so sein muß. Der ist aber, daß unsere Sprache sich gleich geblieben ist und uns immer wieder zu denselben Fragen verführt. (Ms 111: 133, 24.8.1931; zit. nach VB 1984: 470)

Prof. Dr. Andreas Krebs, Alt-katholisches Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Adenauerallee 33, 53113 Bonn, Deutschland, krebs@uni-bonn.de

 Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter.  Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. <https://doi.org/10.1515/witt-2025-0015>

Wittgenstein kann diesen Punkt auch drastischer ins Wort bringen: „Die Philosophie hat keinen Fortschritt gemacht? – Wenn einer kratzt, wo es ihn juckt, muß ein Fortschritt zu sehen sein? Ist es sonst kein echtes Kratzen und kein echtes Jucken?“ (Ms 174: 10r–10v, 1950; zit. nach VB 1984: 573)

Ganz im Geiste Wittgensteins gab ich dem Gutachter zur Antwort: Es gehe mir um Klärungen; „Fortschritt“ sei keine Kategorie der Philosophie. Das Stipendium erhielt ich nicht. Beim nächsten Versuch und einem anderen Geldgeber bediente ich die Rede vom wissenschaftlichen Fortschritt und wurde mit Erfolg belohnt. Wittgenstein war weniger kompromissbereit. Seinen *Philosophischen Untersuchungen* stellte er ein Motto von Johann Nepomuk Nestroy voran: „Überhaupt hat der Fortschritt an sich, daß er viel größer aussieht, als er wirklich ist.“ (PU 1984: S. 5; vgl. dazu Barker 2013.)

Selbstverständlich war sich Wittgenstein bewusst, wie wenig sein Philosophieren akademischen Regeln entsprach. Und weit mehr als das: Er sah sein Projekt im Fundamentalwiderspruch zu nicht weniger als der gesamten westlichen Zivilisation. Im November 1930 entwarf er zwei Varianten für ein Vorwort zu den *Philosophischen Bemerkungen*. In der ersten Variante – in der Werkausgabe in den *Vermischten Bemerkungen* abgedruckt – heißt es:

Dieses Buch ist für die geschrieben, die seinem Geist in dem es geschrieben ist freundlich gegenüberstehen. Dieser Geist ist, glaube ich, ein anderer als der des Stromes der großen europäischen und amerikanischen Zivilisation. Der Geist dieser Zivilisation, dessen Ausdruck die Industrie, Architektur, Musik, der Faschismus und Sozialismus unserer Zeit ist, ist dem Verfasser fremd und unsympathisch. (Ms 109: 204f., 6.11.1930; zit. nach VB 1984: 458f.)

Wittgenstein – der als Begründer einer philosophischen Richtung gilt, die für rigorose Sachlichkeit bekannt ist – erwartet von Lesenden also: Freundlichkeit. Er offenbart seine Furcht, dass er unverstanden bleibe, wo eine gewisse Welt- und Zeitfremdheit, gewisse Sympathien und Antipathien nicht geteilt würden. Was charakterisiert für Wittgenstein die Zivilisation, in der er sich so heimatlos fühlt? Es ist die Idee des Fortschritts:

Der Fortschritt ist ihre Form nicht eine ihrer Eigenschaften daß sie fortschreitet. Sie ist typisch aufbauend. Ihre Tätigkeit ist es ein immer komplizierteres Gebilde zu konstruieren. Und auch die Klarheit dient doch nur wieder diesem Zweck & ist nicht Selbstzweck. Mir dagegen ist die Klarheit die Durchsichtigkeit Selbstzweck. (Ms 109: 207, 6.11.1930)

Nach Wittgenstein ist Fortschritt nicht bloß eine Erscheinung dieser Zivilisation unter vielen anderen; vielmehr ist er ihre *Form*, die all ihre Erscheinungen durchdringt. Wittgenstein ahnt womöglich, dass auch *sein* denkerisches Unternehmen der Form des Fortschritts angeglichen werden kann: Auch Klarheit kann

Zwecken unterworfen werden, dem ‚wissenschaftlichen Fortschritt‘ etwa. Wittgensteins Texte prägten für Jahrzehnte die akademische Welt und tun es zum Teil bis heute. In welchem Maß geschieht das um den Preis, dass der Umgang mit diesen Texten an die Form des Fortschritts angeglichen wird? In eben dem Maß bleibt Wittgensteins Philosophie nach eigener Aussage unverstanden. Für ihn kann echte Klarheit nur ein „Selbstzweck“ sein.

Diese Selbstzweckhaftigkeit wiederum hängt für Wittgenstein mit Religion zusammen. Denn eben dort, wo die erste Fassung des Vorworts von Klarheit als Selbstzweck spricht, heißt es in der zweiten Fassung:

Ich möchte sagen „dies Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben“, aber das wäre heute eine Schmockerei d.h. es würde nicht richtig verstanden werden. Es heißt es ist in gutem Willen geschrieben & soweit es nicht mit gutem Willen also aus Eitelkeit etc. geschrieben ist, soweit möchte der Verfasser es verurteilt wissen. (Ms 109: 212, 8.11.1930)¹

Der gute Wille will das Gute, weil es das Gute ist, und nicht, weil er Belohnung wünscht oder eine Strafe fürchtet. Guter Wille ist konstitutiv auch für Philosophie, denn Klarheit soll sie allein deshalb erstreben, weil Klarheit *als solche* erstrebenswert ist. Wittgensteins Philosophie ist ein *ethisches* Unterfangen.

Und genau hier kommt Gott ins Spiel (vgl. Somavilla 2022). Etwas um seiner selbst willen, es mit gutem Willen tun, das hätte man früher genannt: „etwas zur Ehre Gottes tun“. Ein Jahr zuvor notierte Wittgenstein: „Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich.“ Und weiter: „Nur das übernatürliche kann das Übernatürliche ausdrücken.“ (Ms 107: 192, 10.11.1929; VB 1984: 454, 1929) Das Göttliche kann demnach das Gute ausdrücken und das Gute das Göttliche, weil beide „übernatürlich“, natürlichen Wünschen und Zwecken enthoben sind. Auf diese Weise hängen Klarheit, das Gute und Gott zusammen: Eine Philosophie, die dem Fortschrittsglauben zum Trotz Klarheit als Selbstzweck anstrebt, gibt es nur mit jenem guten Willen, der nichts zur eigenen Ehre, sondern alles zur Ehre Gottes will. Zu Maurice Drury hat Wittgenstein einmal gesagt: „[...] ich kann nicht anders: ich sehe jedes Problem von einem religiösen Standpunkt“ (MDN 1992: 121).

¹ In der Werkausgabe, PB 1984: 7, erscheint „Schurkerei“ statt „Schmockerei“, ein Lesefehler des Herausgebers. Das heute seltene, aus dem jiddischen „shmok“ abgeleitete Wort bezeichnet leeres Gerede (<https://de.wiktionary.org/wiki/Schmock>, 07.09.2024).

2 Eine christlich-konservative Fortschrittskritik?

Dieser Aussage Wittgensteins geht freilich eine andere direkt voraus: „Ich bin zwar kein religiöser Mensch [...].“ Das Religiöse hat bei Wittgenstein eine eigentümliche Gebrochenheit, die auch in der zweiten Fassung des Vorworts zu den *Philosophischen Bemerkungen* erkennbar ist: „Ich möchte sagen ‚dies Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben‘, aber das wäre heute eine Schmockerei“ (meine Hervorh.). Ich komme noch darauf zurück. Zuvor will ich der Bedeutung der Religion für Wittgensteins Fortschrittskritik nachgehen. Häufig tritt religiöse Fortschrittskritik in einer konservativen Gestalt auf, die eine hergebrachte Religion und ihre Tradition gegen die Veränderungen der Moderne ausspielt. Nun wird darüber, ob Wittgenstein Denken konservativ sei oder auf Erneuerung und Veränderung ziele, schon seit Längerem debattiert.² Ist Wittgensteins Fortschrittskritik also der genannten christlich-konservativen Gestalt zuzurechnen?

Eine Antwort setzt zu verstehen voraus, was Wittgenstein überhaupt meint, wenn er von Religion spricht. Zunächst ist festzuhalten: Die Religion, die Wittgenstein ein Leben lang beschäftigte, war das Christentum. Zwar war Wittgenstein jüdischer Herkunft und sich dieser Herkunft auch bewusst. Doch soweit wir das, was Wittgenstein beschäftigte, in seinen Aufzeichnungen greifen können, zeigte er für jüdische Religion und Lebensweise keine Neugier – und das, obwohl er Zeitgenosse einer jüdisch-religiösen Renaissance war, die mit Autoren wie Franz Rosenzweig und Martin Buber weit über jüdische Kreise ausstrahlte.³ Ebenso wenig teilte Wittgenstein das zu seiner Zeit schon verbreitete Interesse an Ostasien und seinen Religionen. Ihm ging es also um das Christentum. Doch um *welches* der vielen Christentümer ging es ihm? Er war römisch-katholisch getauft. Aber auch das Römisch-Katholische – Volksglaube, Liturgie, Institution, Autorität, das komplexe und verbindliche Lehrgebäude – glänzt in Wittgensteins Schriften fast vollständig durch Abwesenheit.⁴ Vom Anglikanismus und überhaupt der religiösen Landschaft Englands, wo er Jahrzehnte verbrachte, nahm er ebenfalls kaum Notiz.

Man muss vermuten, dass Wittgensteins Begriff vom Christentum vor allem auf Leseerfahrungen beruht. Prägende Lektüren waren die *Kurze Darlegung des Evangelium* von Leo Tolstoi sowie dessen *Volkserzählungen*, die der schlichten

² Eine Übersicht zu Wittgensteins schillernden politischen Einstellungen findet man bei Vinten 2020.

³ Esther Heinrich-Ramharter und Ann-Catherine Pielenhofer resümieren m.E. zutreffend: „Von Glauben und religiöser Sprache ist in Wittgensteins Überlegungen zum Jüdischen nicht die Rede; diese Themen werden nur im Zusammenhang mit dem Christentum aufgebracht.“ (Heinrich-Ramharter/Pielenhofer 2022: 361)

⁴ Eine Ausnahme ist Ms 118: 86v–87r; 11.9.1937; VB 1984: 489, 1937.

Moralität und Frömmigkeit einfacher Menschen ein Denkmal setzen (vgl. Weiberg 2022). Für diese und weitere religiöse Schriften wurde Tolstoi vom Heiligen Synod der russischen orthodoxen Kirche exkommuniziert. Man legte Tolstoi zur Last, „mit dem Eifer eines Fanatiklers die Vernichtung aller Dogmen der orthodoxen Kirche und des wirklichen Wesens des Christenglaubens“ zu predigen (Heiliger Synod 1901). Tatsächlich vertrat Tolstoi ein radikales, praktisches Christentum; er galt als Anarchist, und der Kirche hatte er, wie er dem Heiligen Synod antwortete, schon vor der Exkommunikation längst abgeschworen. Er bekannte sich dazu, Lehren wie die Trinität oder die Gottmenschlichkeit Jesu Christi für „Märchen“ zu halten (Tolstoi 1902: 107). Er glaube jedoch, so Tolstoi weiter, „daß das wahre Glück des Menschen in der Erfüllung von Gottes Willen besteht. Sein Wille aber ist, daß der Mensch den Nebenmenschen liebe und darum gegen den Nebenmenschen so handle, wie er wünscht, daß gegen ihn gehandelt werde; so heißt es auch im Evangelium, darin besteht das ganze Gesetz und die Propheten“ (ebd.: 109). In diesem Geist schreibt Wittgenstein: „Das Christentum sagt unter anderem, glaube ich, daß alle guten Lehren nichts nützen. Man müsse das *Leben* ändern. (Oder die *Richtung* des Lebens.)“ (Ms 132: 167, 11.10.1946; zit. nach VB 1984: 525.)

Doch charakterisiert Wittgenstein damit wirklich „das“ Christentum? *Tolstoïs* ethische und undogmatische Auffassung vom Christentum bringt Wittgenstein damit auf den Punkt. „Das“ Christentum ist damit aber nicht identisch. Vielmehr machte das Mehrheitschristentum während der längsten Zeit seiner Geschichte geltend, *Orthodoxie* und *Orthopraxie*, rechter Glaube und rechte Lebensführung, seien voneinander nicht zu trennen.⁵ Dementsprechend verwandte das Christentum auf „gute Lehren“ mindestens so viel Mühe wie auf die „Richtung des Lebens“. Wittgenstein setzt mit „dem“ Christentum gleich, was in Wahrheit eine dissidente Variante davon ist.

Unkonventionell ist auch ein weiterer Denker, der Wittgensteins Verständnis des Christentums formt: Søren Kierkegaard, der dänische Philosoph und religiöse Autor, der gegen die lutherische Staatskirche seiner Zeit rebellierte. Auch er besteht darauf, das Christentum sei „keine Lehre“. Die Orthodoxie hält er mit ihrem „Streit über dieses und jenes“ für ein „Unwesen“. Vielmehr sei das Christentum eine „Existenz-Mitteilung“. Christus habe „keine Docenten eingesetzt – sondern Nachfolger“. Das Christentum könnte „nur dargestellt werden – dadurch daß man existiert“ (Kierkegaard 1934: 74 = Papirer IX, A207 [1848]). Kierkegaards Zugang zum Glauben charakterisiert Wittgenstein wie folgt: „Weisheit ist leidenschaftslos. Dagegen nennt Kierkegaard den Glauben eine Leidenschaft.“ (VB 1984: 525)

5 Differenzierte Klärungen zur Unterscheidung zwischen *Orthodoxie* und *Orthopraxie* findet man bei Lefebvre 2023.

Diese Gegenüberstellung von Weisheit und Glaube kann sich auf Paulus berufen, der das Wort vom Kreuz eine „Torheit“ nennt (1Kor 1,18–25). Dennoch identifiziert sich das real existierende Christentum – gegen das Tolstoi und Kierkegaard sich auflehnen – mehrheitlich eben doch durch Lehren, die in gewissem Maß auch rational durchdrungen werden können.⁶

Für Wittgensteins Religionsverständnis wichtig ist zudem das Werk *Varieties of Religious Experience* von William James. Dieser stammte aus einer swedenborgianischen Familie und war Mitglied der Theosophischen Gesellschaft⁷ – also ebenfalls kein Mainstream-Christ. Sein religionstheoretischer Versuch kreist darum, hinter theologischen Begriffen ursprüngliche Erfahrungen auszumachen: „Ich glaube in der Tat, dass das Gefühl die tiefere Quelle der Religion ist und dass philosophische und theologische Formeln sekundäre Produkte sind [...]“ (James 2014: 426) Dementsprechend verhält sich James’ Projekt ausdrücklich kritisch zur begriffsorientierten christlich-theologischen Tradition. Sie gilt ihm als beispielhaft für den „Intellektualismus in der Religion“, dem er jede „Berechtigung absprechen möchte“ (ebd.: 428). So referiert James etwa Grundzüge der traditionellen christlichen Lehre von den Eigenschaften Gottes. Hierauf macht er geltend – unter Berufung auf Charles Sanders Peirce –, dass theologische Unterscheidungen nur dann eine verständliche Bedeutung besitzen könnten, wenn sie für das konkrete Verhalten der Gläubigen einen Unterschied machten. Einen solchen Unterschied jedoch kann James mit Blick auf die göttlichen Attribute nicht erkennen: „Bitte, mit welchem konkreten Verhalten könnte ich der Einfachheit Gottes besser entsprechen? Oder was hilft es mir bei der Ausrichtung meines Handelns, dass ich weiß, seine Seligkeit ist irgendwie absolut vollkommen?“ (Ebd.: 439.) Mit diesem Handstreich erklärt James zentrale christlich-theologische Überlieferungsbestände für obsolet.

Wittgensteins Literaturauswahl zum Thema Religion zeigt also – aus Sicht eines traditionellen Christentums – eine ausgeprägte Vorliebe für Kritiker, Häretiker und Rebellen. Nur mit einem Text hat sich Wittgenstein beschäftigt, der ohne Zweifel zum Kanon der westlichen Theologie gehört: mit Augustinus’ *Confessiones*. In religiöser Hinsicht faszinierte Wittgenstein an diesem Werk, dass es durchgehend als

6 Genia Schönbaumsfeld (2018), 22–34, argumentiert, dass Wittgenstein trotz der extremen Aussage, das Christentum sei „keine Lehre“, zwar das klassische Verständnis christlicher Dogmatik mit Kierkegaard zurückgewiesen, deshalb aber – wieder wie Kierkegaard – keineswegs einen religiösen Irrationalismus vertreten habe. An dieser Argumentation leuchtet vieles ein. Mir geht es an dieser Stelle lediglich um die Feststellung, dass Wittgenstein sich von Kierkegaard zu einer existentiellen und undogmatischen Auffassung des Christentums inspirieren ließ, die der traditionellen Mainstream-Auffassung nicht entspricht.

7 Wie sehr bei James und und auch bei anderen prägenden Persönlichkeiten der Religionswissenschaft die Theosophie im Hintergrund steht, beschreibt Jason Storm (2021).

direkte Zwiesprache mit Gott gestaltet ist (vgl. GB 1989: 29). Mit den Lehren des lateinischen Kirchenvaters dagegen konnte Wittgenstein weniger anfangen. Augustins höchst anstößige Theorie der Gnadenwahl etwa, wonach alle Menschen, unabhängig von ihren Taten, von Gott entweder zur Erlösung oder zur Verdammnis vorbestimmt seien, reduziert Wittgenstein auf eine existenzielle Erfahrung und entschärft sie damit: „Eher als eine Theorie, ist es ein Seufzer, oder ein Schrei.“ (Ms 118: 118 BCr; 24.9.1937; zit. nach VB 1984: 491) Ein Klassiker wiederum der englischen Literatur ist *The Pilgrim's Progress* des Baptistenpredigers John Bunyan aus dem 17. Jahrhundert; an ihm interessiert Wittgenstein die Redeform der religiösen Allegorie (vgl. Ms 137: 130b, 22.12.1948; zit. nach VB 1984: 559; vgl. auch Ms 118: 117v–118v, 24.9.1937; zit. nach VB 1984: 490) und das Sündenbewusstsein; vor allem aber geht es ihm auch hier um die religiöse *Erfahrung*, die Bunyan beschreibe und die von einer begründbaren und debattierbaren Lehre zu unterscheiden sei (vgl. Ms 118: 56v, 4.9.1937; zit. nach VB 1984: 488). Dem Gedanken, dass religiöse Überzeugungen nicht (induktiv) begründet werden können, begegnet Wittgenstein in anderer Weise bei John Henry Newman, einem vom Anglikanismus zum römischen Katholizismus konvertierten Theologen (Newman 1874). Er ist es, der vermutlich im ersten Abschnitt von *Über Gewißheit* wegen einer „komische[n]“ Bemerkung erwähnt wird (ÜG 1984: 1); möglicherweise war er für Wittgensteins Nachdenken über Gewissheiten eine wichtige Inspiration (vgl. Kienzler 2006, Pritchard 2015). Newmans *religiöse* Ideen und seine Apologie des römischen Katholizismus spielen für Wittgenstein aber keine Rolle.

Damit dürfte ein zwar grobes, aber einigermaßen vollständiges Bild der religiösen und theologischen Autoren skizziert sein, auf die Wittgenstein sich positiv bezieht. Wichtig sind ihm Themen wie moralische Praxis, Sündenbewusstsein, existenzielle oder mystische Erfahrung, das Unbegründetsein religiöser Überzeugungen. Ein durchgehendes Motiv ist die Relativierung des lehrhaften, dogmatischen Elements im Christentum. Zentral sind Positionen, die gerade nicht zum Mainstream der christlichen Tradition gehören. Für Wittgensteins Fortschrittskritik schließe ich daraus: Sie kann *nicht* zum konservativen, christlich-traditionellen Typ gehören. Denn von einem konservativen, traditionellen Christentum hat Wittgenstein keine Vorstellung und keinen Begriff.

3 Exkurs: Grenzen von Wittgensteins Verständnis des Christentums

An dieser Stelle möchte ich die Frage aufwerfen, inwieweit Wittgensteins Vorstellungen vom Christentum *überhaupt* sachgemäß sind. Mir scheint, dass man keine konservative Theologie vertreten muss, um auf einer grundsätzlicheren Ebene

Wittgensteins Verständnis des Christentums zumindest unvollständig zu finden – und das nach Wittgensteins *eigenen* Maßstäben. Dass er es versäumt hat, den Kanon christlicher Theologie zu bewältigen, ist ihm nicht vorzuwerfen; auch den Kanon der Philosophie hat Wittgenstein nur bruchstückhaft und eigenwillig wahrgenommen. Schwerer wiegt, dass Wittgensteins Wissen vom Christentum wohl ein weitgehend angelesenes ist. Theologie, bemerkt Wittgenstein einmal, ist „Grammatik“ (PU 1984: 373). Und das heißt: Auch theologische Begriffe sind auf ihren Gebrauch im Alltag zurückzuführen, auf die Gepflogenheiten, in die sie eingebettet, auf die Kommunikationsweisen, auf die sie angewiesen, auf die „Lebensformen“ oder „Lebensmuster“ (PU 1984: II, S. 572; LSPP 1984: 211),⁸ mit denen sie verknüpft sind. In solch religiösem Alltag aber haben sündenbewusste Zerknirschung, existenzielle Erschütterung oder unaussprechliche Erfahrung keineswegs *die* herausgehobene Bedeutung, die Wittgenstein mit dem Christentum verbindet.

Stattdessen besteht religiöser Alltag gewöhnlicher Menschen zu großen Teilen aus Gewohnheiten. Ich kannte noch betagte römisch-katholische Frauen, die über dem Brotlaib ein Kreuz schlugen, bevor sie ihn anschnitten – einfach so, weil man das so machte. Manche evangelische Gläubige lesen morgens zwei ausgeloste Bibelverse – weil es ihnen zur Übung geworden ist und nicht, weil jeder einzelne Vers sie aufrüttelt oder unsagbar verzückt. Auch die christliche Praxis des Gebets hat viel mit Gewohnheit zu tun. Auswendig gelernte Formeln spielen dabei eine große Rolle – das Vaterunser, das Ave Maria –, Gebetsformeln, auf die man jederzeit zurückgreift, wenn es vielleicht helfen könnte, oder nur, weil es gerade nichts Besseres zu tun gibt. Praktizierende Christ*innen vollziehen Liturgien, die auf durchaus nüchterne Weise den Tag, die Woche, das Jahr, das Leben strukturieren. Wittgenstein dagegen scheint auf *außeralltägliche* Erscheinungsformen des Religiösen wie Heiligkeit und Mystik fixiert; religiöse Alltagspraxis hat er nicht im Blick.

Weitgehend übersehen scheint mir bei Wittgenstein aber vor allem, dass in der Mitte des Christentums bestimmte Narrative stehen. In christlichen Gottesdiensten werden wieder und wieder Geschichten erinnert, erzählt, ausgelegt und im Ritus als Gegenwart gesetzt. Entscheidend ist dabei die Geschichte von Jesu Leben, Tod und Auferweckung. Wer als glaubender Mensch in der Kirche Lieder mitsingt, Lesungen und Predigten zuhört und Eucharistie oder Abendmahl feiert, macht sich selbst zum Teil dieser Geschichten, sieht auch die eigene Geschichte im Licht jener großen Geschichten. Diesen *narrativen* Aspekt in den Mittelpunkt christlicher Theologie gerückt zu haben, ist ein wesentliches Verdienst des evangelisch-reformierten Theologen Karl Barth. Er denkt Gott nicht als Seienden, sondern als *Handelnden*, der

⁸ Siehe dazu Majetschak 2010.

mit den Menschen eine Geschichte habe.⁹ Nun war Wittgenstein gerade diesem Theologen bekanntlich nicht gewogen. Wittgenstein schreibt über Barth:

Die Theologie, die auf den Gebrauch *gewisser* Worte und Phrasen dringt & andere verbannt, macht nichts klarer (Karl Barth). Sie fuchelt sozusagen mit Worten weil sie etwas sagen will und es nicht auszudrücken weiß. *Die Praxis* gibt den Worten ihren Sinn. (Ms 173: 92v–93r; 1950; zit. nach VB 1984: 571.)

In einer früheren Bemerkung wundert sich Wittgenstein, wie Esther Ramharter herausgefunden hat (vgl. Ramharter 2018), über eine bestimmte Aussage Barths zur Jungfrauengeburt. Karl Barth schreibt darüber, dass Jesus von einer Jungfrau geboren sei:

Gerade der Mann muß als Verwirklicher der Menschheit hier zur Seite treten. Gerade seine „Genialität“, seine Schöpferrolle, kommt hier nicht in Betracht. Als sein Sohn wäre Christus ein Sünder wie alle anderen Menschen. (Barth 1982: 372)

Und Wittgenstein bemerkt dazu:

Inwiefern kann || darf die Dogmatik hypothetisch reden? – Darf sie also z.B. sagen: „Wäre Christus der Sohn eines Mannes, so wäre er ein Sünder wie andere Menschen.“? (Barth.) (Ms 130: 9, nicht datiert)

Esther Ramharter zeigt, dass Wittgenstein mit „hypothetisch[er]“ Rede hier die Form des indirekten Beweises meint: Es wird hypothetisch angenommen, Christus sei von einem Mann gezeugt, um daraus zu folgern, dass Christus Sünder sei, was im Widerspruch zur Sündlosigkeit Christi steht; also kann Christus nicht von einem Mann gezeugt sein. Nehme ich die beiden Bemerkungen Wittgensteins über Barth zusammen, ergibt sich: Aus Wittgensteins Sicht dringt Barth mittels eines vermeintlichen indirekten Beweises auf die „Phrase“, Christus sei nicht der Sohn eines Mannes, und „verbannt“ die gegenteilige Phrase – kein schlüssiges Argument, wie Wittgenstein findet, sondern ein Herumfucheln mit Worten, weil die Theologie hier etwas sagen wolle, das sie nicht auszudrücken wisse. Auch dies passt zu dem anti-dogmatischen Zug, der Wittgensteins gesamte Beschäftigung mit dem Christentum durchzieht.

Doch Wittgenstein verkennt hier, wie ich glaube, etwas Wichtiges. Barth argumentiert nicht mit strenger Aussagenlogik – obwohl seine Rhetorik diesen Anschein erweckt –, sondern mit der Struktur eines Narrativs. Das Christentum erzählt eine

⁹ Auf eine auch Nicht-Theolog*innen leicht zugängliche Weise erläutert den narrativen Charakter von Barths Theologie Ralf Frisch (2018).

Geschichte von Jesus Christus als sündlosem Menschen, der die Sünden der Menschen auf sich genommen und die Menschen dadurch erlöst habe. Nun geht Barth davon aus, dass Aktivität und Schöpfertum „männliche“ und zudem hochambivalente Eigenschaften seien, weil sie dazu verleiteten, den Menschen an die Stelle Gottes zu setzen und sich dadurch an Gott zu versündigen. Dass Jesus Christus keinen Mann als Vater hat, passt insofern zu seiner Sündlosigkeit. Nähme man dagegen an, Jesus Christus sei doch Sohn eines Mannes, würde das christliche Erlösungsnarrativ nach Barth gestört. Nun gibt es in der Theologie auch gegenteilige Positionen. Sie argumentieren, dass auch ohne Jungfrauengeburt das Narrativ von Jesus Christus als Erlöser noch immer funktioniert. Hierfür spricht, dass zwei der vier kanonischen Evangelien überhaupt keine Geburts geschichten kennen und das Thema in der neutestamentlichen Briefliteratur nicht vorkommt.¹⁰ Wir können in diesem Gesprächszusammenhang natürlich nicht darüber diskutieren, ob Barths Argument theologisch überzeugt – wichtig auch für uns ist aber, die *Art* seines Arguments und auch die *Art* möglicher Gegenargumente zu verstehen.

„Die Praxis gibt den Worten ihren Sinn“ (Ms 173: 93r; 1950; zit. nach VB 1984: 571), hält Wittgenstein Barths vermeintlichem Herumfuchteln mit Worten entgegen. Aus meiner Sicht fällt diese Kritik auf Wittgenstein zurück. In christlichen Gottesdiensten war er wahrscheinlich selten, sonst wäre ihm klar gewesen, wie sehr die christliche Glaubenspraxis davon bestimmt ist, unaufhörlich Geschichten von einem handelnden Gott zu hören, sie aufs Heute hin zu deuten und rituell an diesen Narrativen teilzuhaben. In Barths Dogmatik geht es darum, die Ermöglichungsbedingungen, die Kohärenz und die Implikationen dieser Narrative zu durchdenken. Auf Ermöglichungsbedingungen, Kohärenz und Implikationen derselben Narrative bezieht sich auch, wer zu anderen Schlüssen kommt als Barth und ihm deshalb widerspricht. In der angedeuteten Debatte ist die Streitfrage, ob die Kohärenz des christlichen Erlösungsnarrativs die Annahme der Jungfrauengeburt erfordert oder nicht. Darum drehen sich Argumente und Gegenargumente. Setzt man die Relevanz christlich-religiöser Praxis und damit auch die Relevanz des christlichen Erlösungsnarrativs voraus, wird hier eine ernste Frage verhandelt und nicht bloß mit Worten herumgefuchelt.

¹⁰ Von einer Jungfrauengeburt ist lediglich in Mat 1,18 und Luk 1,34 die Rede. Nur eine kleine Minderheit der Exeget*innen sieht auch in Gal 4,4 einen Hinweis darauf. Der Systematische Theologe Gregor Etzelmüller formuliert: „Das Neue Testament bewahrt neben dem Matthäus- und Lukasevangelium eine Fülle von Überlieferungen, in denen der Christusglaube nicht mir der Vorstellung einer Jungfrauengeburt verbunden ist. [...] Soll heißen: Vom Neuen Testament her besteht zwar die Möglichkeit, den christlichen Glauben im Bekenntnis zur Jungfrauengeburt Jesu auszudrücken, aber keine Notwendigkeit dies zu tun.“ (Etzelmüller 2018: 152) Karl Barths Hauptkontrahent in der Frage der Jungfrauengeburt war Emil Brunner (vgl. Brunner 1927: 288–292).

Ein zusätzlicher Witz von Barths Gedanke liegt übrigens noch auf einer anderen Ebene: Die Sünde, die bei Jesus dank Jungfrauengeburt vermieden worden sei, verbindet Barth nicht mit Sexualität, sondern mit der Männlichkeit des Vaters – Barth ersetzt die traditionell skeptische Sicht des Christentums auf Sexualität also durch Männlichkeitskritik! Auch diese Pointe geht an Wittgenstein offenbar vorbei. Ihm fehlt das Gespür für solche Diskussionen ganz – weil er kein Verständnis für die erzählende Dimension des Christentums besitzt. Tatsächlich ist es auch nicht Wittgenstein selbst, sondern – angeregt von Rush Rhees und Peter Winch – vor allem Dewi Z. Phillips, der *konkrete* christliche Praktiken wie etwa das Gebet untersucht hat – nach Methoden, die von Wittgenstein inspiriert sind, aber zu differenzierteren Beschreibungen gelangen als jene, die Wittgenstein selbst vorgetragen hat.¹¹ So weit ich sehe, müssten „Wittgensteinianische“ Untersuchungen christlicher *Narrative* sowie ihrer rituellen und praktischen Vergegenwärtigungen noch geleistet werden.¹²

4 Wittgenstein verstehen

Zum Schluss möchte ich noch einmal auf Wittgensteins Kulturkritik zu sprechen kommen. Trotz meiner Vorbehalte gegen Wittgensteins Verständnis des Christentums finde ich seine Verbindung von Kulturkritik und Religion bedenkenswert – und originell auch gerade deshalb, weil sie nicht in einem schlichten Sinn konservativ ist. Blicken wir erneut in die zweite Fassung des Vorworts zu den *Philosophischen Bemerkungen*: „Ich möchte sagen ‚dies Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben‘, aber das wäre heute eine Schmockerei d.h. es würde nicht richtig verstanden werden.“ Ich erwähnte schon, dass sich Wittgensteins Bezugnahmen auf Religion oft durch eine eigentümliche Gebrochenheit auszeichnen. Vollständig lautet Wittgensteins Bemerkung gegenüber Maurice Drury: „Ich bin zwar kein religiöser Mensch, aber ich kann nicht anders: ich sehe jedes Problem von einem religiösen Standpunkt.“ (MDN 1992: 121) Die Paradoxie dieser Aussage wird oft damit erklärt, dass Wittgenstein von der christlichen Religion fasziniert gewesen sei, sie sich im Letzten jedoch nicht habe zu eigen machen können.

11 Programmatisch formuliert Phillips: „To ask whether God exists is not to ask a theoretical question. If it is to mean anything at all, it is to wonder about praising and praying; it is to wonder whether there is anything in all that.“ (Phillips 1976: 181) Eine detaillierte Analyse der Praxis des Gebets hat Phillips mit seinem Buch *The Concept of Prayer* vorgelegt (Phillips 1966).

12 Eine wichtige Grundlage hierfür hat der Theologe Hans W. Frei gelegt, für dessen narrative Theologie Barth und Wittgenstein wichtige Bezugspunkte sind. Siehe Springs 2007 sowie die Gesamtdarstellung Springs 2010; eine deutschsprachige Gesamtdarstellung liegt mit Spreitzer 2020 vor.

Das mag so gewesen sein. Das Vorwort zu den *Philosophischen Bemerkungen* fügt dem aber einen weiteren Aspekt hinzu. „Ich möchte sagen ‚dies Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben‘, aber das wäre heute eine Schmockerei d. h. es würde nicht richtig verstanden werden“: Unter welcher Voraussetzung kann man den Ausdruck „zur Ehre Gottes“ sagen und richtig verstehen? Es braucht ein allgemein vertrautes Lebensmuster, in dem der Ausdruck einen Gebrauch, eine Bedeutung haben kann. Was aber, wenn solche Lebensmuster mehr und mehr verschwinden? Wie dies geschehen kann, beschreibt Dewi Z. Phillips eindrücklich am Beispiel des „Letzten Geleits“:

Denken Sie an die Weise, auf welche [beim Letzten Geleit] die Toten [von ihrer Wohnung durch die gesamte Stadt] zu ihren Gräbern geleitet wurden. Menschen gingen mit den Toten bis zum Ende. Sie teilten eine letzte Reise mit ihnen. Obwohl es Fuhrwerke gab, dachte, außer den Gebrechlichen, keiner daran, irgendetwas anderes zu tun als zu gehen. Dann kam das Auto. Zuerst schien alles in Ordnung. Selbst wenn man nicht länger zu Fuß ging, war es eine würdige Prozession, die ihren Weg langsam verfolgte und die kein anderes Fahrzeug kreuzen würde. Als immer mehr Leute sich ein Auto leisten konnten, brauchte man breitere Straßen. Die Verdichtung des Verkehrs und die Gesetze, die sie hervorbrachte, wurden ein Problem für die würdige Prozession der Toten. Die Prozession wurde schneller, und das erhöhte Tempo untergrub die Würdigkeit. Autofahrer hielten es nicht länger für nötig, wegen einer Begräbnisprozession anzuhalten. Langsam, aber sicher untergruben Faktoren, die zunächst wenig mit Religion zu tun haben schienen, eine religiöse Reaktionsweise. (Phillips 1986: 89f.; eigene Übersetzung)

Seit dem Aufkommen der Kremation, so Phillips weiter, wüssten die Trauernden schließlich auch, dass der Körper nicht wirklich während der Abschiedsfeier verbrannt würde. Damit sei die Praxis des „Letzten Geleits“ eigentlich verschwunden. Und sei es von da aus noch ein weiter Schritt zu sagen, man brauche um den Körper letztlich überhaupt kein Aufheben zu machen? Vielleicht wäre es besser, ihn rasch und hygienisch zu entsorgen (vgl. Phillips 1986: 89).

So beiläufig und zugleich unausweichlich können religiöse Praktiken erodieren, die einen Begriff wie „Letztes Geleit“ überhaupt erst möglich machen! *Pars pro toto* steht Phillips' Beobachtung für das Verschwinden religiöser Lebensmuster überhaupt. Die religiöse Sprache wird dadurch ausgedünnt; man kann einen Ausdruck wie „zur Ehre Gottes“ zwar noch aussprechen, aber er hat jenen Zusammenhang mit Lebensmustern längst verloren, der ihm nicht nur Farbe und Gewicht, sondern überhaupt erst Sagbarkeit und Verständlichkeit verleiht.

Wittgenstein setzt diese Situation vor fast hundert Jahren schon voraus. Es hilft gar nichts, mit dem Ausdruck „zur Ehre Gottes“ etwas sagen zu *wollen*, das niemand mehr versteht, denn was *ich* überhaupt mit einem Ausdruck *sagen kann*, wird durch das bestimmt, was *andere* unter ihm *verstehen können*. Wo solches Verständnis schlechthin fehlt, wird der Ausdruck „zur Ehre Gottes“ Schmockerei, leeres Gerede,

Wortgeklingel. Deshalb zitiert Wittgenstein den Ausdruck lediglich und antizipiert schon das Unverständnis – und bringt damit einen kommunikativen Akt hervor, der im Vollzug seine eigene Unmöglichkeit zur Sprache bringt.

Was sagt Wittgenstein damit über seine Philosophie? Wie die Lebensmuster der Religion, so könnte der Fortschritt auch jene Lebensmuster zerstören, die es ermöglichen, etwas einzig um seiner selbst willen zu tun – mit reinem Willen, weil es in sich gut ist. In einer Zivilisation, die das Um-seiner-selbst-Willen nicht mehr kennt, würde auch Wittgensteins Philosophie unverständlich. Was die Frage aufwirft: Wie steht es um unsere Zivilisation? Und: Verstehen wir Wittgenstein überhaupt?

Literatur

- Barker, Andrew: Ludwig Wittgenstein and the Conservative Legacy of Johann Nepomuk Nestroy, in: Sascha Bru, Wolfgang Huemer & Daniel Steuer (Hrsg.): *Wittgenstein Reading [On Wittgenstein 2]*, Berlin 2013, 137–151.
- Barth, Karl: *Die christliche Dogmatik im Entwurf. I. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927*, Zürich 1982.
- Brunner, Emil: *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*, Tübingen 1927.
- Etzelmüller, Gregor: Dogmatische Perspektiven auf Geist- und Jungfrauengeburt, in: Jens Herzer, Anne Käfer & Jörg Frey (Hrsg.): *Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik*, Tübingen 2018, 149–167.
- Frisch, Ralf: *Alles gut. Warum Karl Barths Theologie ihre beste Zeit noch vor sich hat*, Zürich 2018.
- [Heiliger Synod der Russischen Orthodoxen Kirche:] *Exkommunikation*, in: *Christliche Welt* 15 (1901), 318.
- Heinrich-Ramharter, Esther & Pielenhofer, Ann-Catherine: Ludwig Wittgenstein und Josef Schächter – zwei jüdische Religionsphilosophen des Wiener Kreises? Mit einem systematischen Ausblick, in: Esther Heinrich-Ramharter (Hrsg.): *Religionsphilosophie nach Wittgenstein. Sprachen und Gewissheiten des Glaubens*, Heidelberg 2022, 355–378.
- James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, übers. von Eilert Herms & Christian Stahlhut, Berlin 2014.
- Kienzler, Wolfgang: Wittgenstein and John Henry Newman on Certainty, in: *Grazer Philosophische Studien* 71 (2006), 117–138.
- Kierkegaard, Søren: *Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus*, übers. von W. Kütemeyer, Berlin 1934.
- Lefebvre, Solange: *Au cœur d'une théorie des religions. La tension entre orthodoxie et orthopraxie*, in: *Revue interdisciplinaire d'études religieuses* 31 (2023), <https://doi.org/10.7202/1111602ar>.
- Majetschak, Stefan: Lebensformen und Lebensmuster: Zur Deutung eines sogenannten Grundbegriffs der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins, in: Volker Munz, Klaus Puhl & Joseph Wang (Hrsg.): *Language and World, Part One. Essays on the Philosophy of Wittgenstein. Proceedings of the 32th International Ludwig-Wittgenstein-Symposium in Kirchberg 2009*, Heusenstamm bei Frankfurt a.M. 2010, 265–288.
- Newman, John Henry: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1874.

- Phillips, Dewi Z.: *The Concept of Prayer*, New York 1966.
- Phillips, Dewi Z.: *Religion Without Explanation*, Oxford 1976.
- Phillips, Dewi Z.: *Belief, Change, and Forms of Life*, London 1986.
- Pritchard, Duncan: Wittgenstein on Faith and Reason. The Influence of Newman, in: Miroslaw Szatkowski (Hrsg.): *God, Truth, and Other Enigmas*, Berlin 2015, 197 – 216.
- Ramharter, Esther: „Inwiefern darf die Dogmatik hypothetisch reden?“ Wittgensteins zwei Bemerkungen über Karl Barth, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 65 (2018), 443 – 463.
- Rhees, Rush: *Ludwig Wittgenstein. Portraits und Gespräche*, Frankfurt a. M. 1987.
- Schönbaumsfeld, Genia: *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, London 2018.
- Somavilla, Ilse: „Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich“. Der Zusammenhang zwischen Ethik und Religion bei Wittgenstein, in: Esther Heinrich-Ramharter (Hrsg.): *Religionsphilosophie nach Wittgenstein. Sprachen und Gewissheiten des Glaubens*, Heidelberg 2022, 29 – 48.
- Spreitzer, Anton: Ein Finger, der auf die Gnade Gottes verweist. Postliberale Theologie im Anschluss an Hans W. Frei, 2 Bde., Münster 2020.
- Springs, Jason A.: Between Barth and Wittgenstein. On the Availability of Hans Frei's Later Theology, in: *Modern Theology* 23 (2007), 393 – 413.
- Springs, Jason A.: *Toward a Generous Orthodoxy: Prospects for Hans Frei's Postliberal Theology*, Eugene/Oregon 2010.
- Storm, Jason Ānanda Josephson: A Theosophical Discipline: Revisiting the History of Religious Studies, in: *Journal of the American Academy of Religion* 89 (2021), 1153 – 1163.
- Tolstoi, Leo: Antwort an den heiligen Synod, in: *Christliche Welt* 16 (1902), 105 – 110.
- Vinten, Robert: Was Wittgenstein a conservative philosopher?, in: Ders.: *Wittgenstein and the Social Sciences*, London 2020, 69 – 86.
- Weiberg, Anja: Wittgenstein und Tolstoi, in: Esther Heinrich-Ramharter (Hrsg.): *Religionsphilosophie nach Wittgenstein. Sprachen und Gewissheiten des Glaubens*, Heidelberg 2022, 127 – 164.