

Gründe des Glaubens

Hat die Frage nach Gott auf dem Weg zum Spätwerk noch einen Ort in Wittgensteins Denken?

KLAUS VON STOSCH

Während die Tagebuchnotizen aus der Abfassungszeit des *Big Typescripts* eine ganze Reihe von Bezugnahmen auf seinen auch nach seiner Rückkehr zur Philosophie starken religiösen Glauben enthalten, finden sich im *Big Typescript* ähnlich wie in den *Philosophischen Untersuchungen* kaum explizite Erörterungen religionsphilosophischer oder theologischer Fragen. Dennoch finden sich einige Notizen, die verdeutlichen, daß sein philosophisches Grundanliegen stark religiös imprägniert ist. In diesem Sinne scheint mir nicht nur Wittgensteins Suche nach dem „erlösenden Wort“¹ in der Philosophie, sondern auch seine im Streben nach Gerechtigkeit faßbare ethische Zielsetzung religiös motiviert zu sein.² Den deutlichsten Ausdruck der religiösen Motive in seiner Bestimmung der Aufgaben der Philosophie stellt aber Wittgensteins Götzenkritik dar: „Alles, was die Philosophie tun kann ist, Götzen zerstören. Und das heißt, keinen neuen – etwa in der ‚Abwesenheit eines Götzen‘ – zu schaffen“ (BT 413).

Mit dieser Kampfansage an jede Form der Vergötzung richtet sich Wittgenstein nicht nur gegen die Selbstüberschätzung traditioneller Metaphysik, sondern auch gegen die Selbstvergötzung einer Form von Philosophie, die die Einsicht in die Perspektivität der eigenen Denkbewegungen nutzt, um in performativ selbstwidersprüchlicher Weise der Abwesenheit jeder perspektivenunabhängigen Verbindlichkeit selbst noch einmal die Dignität letzter Verbindlichkeit zu geben. Wittgensteins theoriekritischer Impetus und sein Eifer für eine Selbstbegrenzung des Denkens wird auf diese Weise als eine sich an keiner Stelle abschließende Dynamik kenntlich, die im Letzten einer religiös imprägnierten Idolatriekritik dient.

Von dieser in der mittleren und späten Periode von Wittgensteins Denken gleich bleibenden Grundhaltung der Philosophie gegenüber abgesehen gibt es im *Big Typescript* aber kaum Hinweise auf Wittgensteins religiöse Überzeugungen. Noch viel weniger lassen sich zumindest auf den ersten Blick religionsphilosophisch bedeutsame Überlegungen auffinden. Ja, Wittgenstein scheint sogar – ganz im Stil der *Logisch-philosophischen Abhandlung* – jeder Form religiöser

1 BT 409: „Der Philosoph trachtet, das erlösende Wort zu finden, das ist das Wort, das uns endlich erlaubt, das zu fassen, was bis jetzt immer, ungreifbar, unser Bewußtsein belastet hat.“

2 Vgl. BT 420: „Unsere Aufgabe ist es nur, gerecht zu sein. D.h., wir haben nur die Ungerechtigkeiten der Philosophie aufzuzeigen und zu lösen, aber nicht neue Parteien – oder Glaubensbekenntnisse – aufzustellen.“

Rede vom Transzendenten eine Absage zu erteilen, wenn er festhält, daß „keine Sprache denkbar (ist; Vf.), die nicht diese Welt darstellt“ (BT 429). Die vom mittleren Wittgenstein geforderte Selbstbegrenzung des Denkens und Sprechens ermöglicht keinen Blick über diese Grenze hinaus, sondern erfordert gerade die Demut mit meinem Sprechen diesseits der Grenzen meiner Sprache zu bleiben.³ Insofern darf Wittgensteins Selbstbegrenzung rationaler Erörterung keineswegs als Freibrief für religiöse Bekenntnisse aller Art verstanden werden. Vielmehr ist sie in Kontinuität mit Wittgensteins früher Philosophie noch ganz von dem Verdikt geprägt, „daß die Grenzen der Sprache [...] die Grenzen meiner Welt bedeuten“ (Tlp 5.62) und daß die Artikulation dessen, was jenseits dieser Grenzen liegt, „einfach Unsinn sein“ wird (Tlp Vorwort).

Wegen der hiermit angedeuteten Kontinuität der Wittgensteinschen Haltung zum religiösen Glauben möchte ich in meinem Beitrag so vorgehen, daß ich in einem ersten Schritt Wittgensteins Haltung zur Rede von Gott im Frühwerk in Erinnerung rufe (1.). Danach werde ich versuchen deutlich zu machen, wie sich das Verhältnis von Glaube und Wissen im *Big Typescript* darstellt und dabei insbesondere mein Augenmerk auf die Frage richten, wie der Glaube in Wittgensteins Augen begründet ist (2.). In einem dritten Schritt will ich dann diese Überlegungen zur Glaubensbegründung für die nähere Bestimmung der Architektur religiösen Glaubens aus der Sicht des mittleren Wittgenstein nutzen und in diesem Zusammenhang andeuten, welche Rolle philosophische Theologie in einer Wittgensteinschen Perspektive spielen kann (3.).

1. Wittgensteins Haltung zur Rede von Gott im Frühwerk

Wittgenstein ging – wie bereits oft herausgearbeitet wurde – in seinem Frühwerk davon aus, daß religiöse Glaubenssätze nicht sinnvollerweise gesagt werden können. Dies liegt daran, daß gemäß dem *Tractatus* die Welt die Gesamtheit der Tatsachen ist (vgl. Tlp 1.1) und sinnvolle Sätze nur solche sind, die innerhalb des durch die logische Form eröffneten Horizonts einzelne dieser Tatsachen abbilden. Da religiöse Sätze durch die Thematisierung Gottes von etwas handeln, das als Inbegriff des Sinns der Welt *per definitionem* nicht bloß eine einzelne Tatsache in der Welt sein kann, sind sie notwendigerweise nicht im vom *Tractatus* begrenzten Sinne sinnvoll. Die Religion hat insofern aus der Sicht des frühen Wittgenstein „nur die Wahl, entweder das Thema zu verfehlen oder unsinnige Sätze zu produzieren“⁴.

3 Genauso wie in der *Logisch-philosophischen Abhandlung* sieht Wittgenstein auch im *Big Typescript*, daß es tief im Verlangen des Menschen verwurzelt ist, diese Selbstbegrenzung nicht mitzuvollziehen. Vgl. BT 424: „Und dies befriedigt im Übrigen ein Verlangen nach dem Überirdischen/ Transcendenten/, denn, indem sie die ‚Grenze des menschlichen Verstandes‘ zu sehen glauben, glauben sie natürlich, über ihn hinaus sehen zu können.“

4 Martin Laube, *Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert*, Berlin / New York 1998, 331. M.a.W.: „Religiöse Rede von Gott ist als Rede von

Anders als der diese Einschätzung rezipierende logische Positivismus⁵ wollte Wittgenstein mit ihr aber nicht die Religion als solche abwerten oder gar ad absurdum führen, sondern nur den erkenntnistheoretischen Status religiöser Sätze näher bestimmen. In der tractarianischen Konzeption fallen religiöse, wie auch ethische und ästhetische Sätze in den Bereich des Nichtsagbaren. Das soll natürlich nicht bedeuten, daß sie sprachlich nicht artikulierbar, unkommunizierbar oder nicht wahrnehmbar wären. Es geht Wittgenstein einfach nur darum, daß sie nicht in einem bedeutungsvollen, dem Prinzip der Bipolarität unterliegenden Satz ausgedrückt werden können⁶ und insofern als unsinnig anzusehen sind.

Diese Einsicht in die paradoxe Grundstruktur religiöser und ethischer Sätze bringt Wittgenstein aber nicht zu einer Verurteilung von Religion und Ethik. Im Gegenteil bekennt er noch unmittelbar nach seiner Rückkehr zur Philosophie, daß das Anrennen gegen die Grenze der Sprache, das durch sie sichtbar wird, einen Trieb darstellt, den er um keinen Preis der Welt verachten würde⁷. In diesem Sinne darf man auch Wittgensteins Metaphysikkritik, die man sicherlich als geheime Mitte von Wittgensteins Philosophieren ansehen kann, nicht aus einer „positivistischen“ Verachtung und Ablehnung der Lebensphänomene (verstehen; Vf.), die dem metaphysischen Denken und Sprechen zugrundeliegen. Sie geschieht vielmehr [...] aus der besonderen Achtung vor der Dignität dieser Phänomene“⁸. Ihr Ziel ist die Herbeiführung einer existentiellen Krisis der Reflexi-

Gott notwendig unsinnig“ (ebd.; vgl. Matthias Kroß, *Klarheit als Selbstzweck. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit*, Berlin 1993, 103: „Sätze der Theologie überspringen die Grenze der Sagbarkeit deshalb, weil sie sich nicht auf verifizierbare oder falsifizierbare Tatsachen in der Welt beziehen, sondern sich auf die Gesamtheit von Tatsachen beziehen sollen.“)

- 5 Man denke nur an die bekannten Angriffe von Alfred J. Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1970, 153ff.
- 6 Vgl. Peter M.S. Hacker, „Als das Pfeifen verstummen mußte“, in: H.J. Schneider / M. Kroß (Hrsg.), *Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*, Berlin 1999, 95-117, hier 101.
- 7 „Es drängte mich, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen, und dies ist, glaube ich, der Trieb aller Menschen, die je versucht haben, über Ethik oder Religion zu schreiben oder zu reden. Dieses Anrennen gegen die Wände unseres Käfigs ist völlig und absolut aussichtslos. [...] Doch es ist ein Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewußtsein, das ich für mein Teil nicht anders als hochachten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde.“ (VüE 18 f.) Vgl. WWK 68: „Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Denken Sie z.B. an das Erstaunen, daß etwas existiert. [...] Alles, was wir sagen mögen, kann a priori nur Unsinn sein. Trotzdem rennen wir gegen die Grenze der Sprache an. Dieses Anrennen hat auch Kierkegaard gesehen und es sogar ganz ähnlich [als Anrennen gegen das Paradoxon] bezeichnet.“
- 8 Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart 1985, 178; vgl. A. Burkhardt, „[...] das Udenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen“, in: R. Haller / J. Brandl (Hrsg.), *Wittgenstein – eine Neubewertung. Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums 1989 in Kirchberg*, Bd. 3, Wien 1990, 138-143, hier 138f.: „Metaphysik ist möglich – aber nicht als Wissenschaft, sondern vielmehr als eine Geisteshaltung bzw. Le-

on⁹, die uns ermutigen soll, Sinn nicht mehr reflexiv sichern zu wollen, sondern aus der Krisis aller reflexiven Sicherungsversuche am Ende der Sprache zur Einsicht in die Unverfügbarkeit dieses uns immer schon vorgegebenen Sinns zu kommen.¹⁰ Denn auch wenn der metaphysisch-religiös-ethische Grundtrieb nur zu unsinnigen Sätzen führen könne, so deute er doch auf etwas hin¹¹; nämlich auf das Absolute bzw. Göttliche, das allein dem Leben Sinn verleihen kann.¹²

Dieser Verweischarakter auf das Absolute oder Ethische prägt auch den *Tractatus* als Ganzen¹³, der als Ganzer eine Sprechhandlung darstellt, die „das ‚Anrennen‘ gegen die Grenzen der Welt der Tatsachen, gegen die Grenzen des Lebens, gegen die Grenzen sinnvoller Sprache“¹⁴ zeigt und insofern als Sprachereignis Vollzug einer auf das Absolute verweisenden Grenzziehung ist. Man hat den *Tractatus* deshalb zu Recht als „*quasitheologisches* Werk, das im Medium der logischen Grundlagenforschung angelegt ist“¹⁵, bezeichnet. Denn dadurch, daß Wittgenstein in ihm das Sagbare, Faktische von innen her begrenzt, möchte er gerade den Blick freigeben, für das Unsagbare, Absolute und einer Profanisierung des Göttlichen entgegenwirken.¹⁶

Es ist für den frühen Wittgenstein nämlich gerade nicht sinnvoll, von diesem Absoluten zu reden. „Vielmehr nimmt er die Destruktion religiöser *Sätze* zum

benseinstellung.“

- 9 Vgl. Rentsch, Anm. 8, 216f., der diese als eine „Reflexion (näher bestimmt; Vf.), die letztlich vermeint, sich denkend und theoretisch begreifend in den Besitz eines Sinnes zu bringen, von dem sie praktisch immer schon abhängig ist und dessen sie gerade deshalb nie mächtig werden kann.“
- 10 Vgl. Rentsch, Anm. 8, 217f.: „Menschliches Sinnverlangen führt in die Verzweiflung und absolute Hoffnungslosigkeit, wenn es den Sinn reflexiv gesichert wissen will. [...] Und weil Reflexion hier sprachlich gedacht ist, kann nur das Ende der Sprache: die Unsagbarkeit, die Krisis sein, die den unverfügbaren Sinn zeigt.“
- 11 Vgl. WWK 69: „Aber die Tendenz, das Anrennen, *deutet auf etwas hin*. Das hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistviech, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!“
- 12 Vgl. Tb 8.7.16: „An Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat.“
- 13 Vgl. nur Wittgensteins oft zitierten Brief an Ficker, in dem Wittgenstein schreibt, sein Werk bestehe „aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, daß es, *streng*, NUR so zu begrenzen ist. Kurz, ich glaube: Alles das, was *viele* heute *schwe-feln*, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige“ (B 96f.).
- 14 Rentsch, Anm. 8, 188.
- 15 Christian P. Berger, *Erstaunte Vorwegnahmen. Studien zum frühen Wittgenstein*, Wien-Köln-Weimar 1992, 50f.; vgl. auch Russell Nieli, *Wittgenstein: From mysticism to ordinary language. A study of Viennese positivism and the thought of Ludwig Wittgenstein*, Albany/ N.Y. 1987, 69, der im *Tractatus* von der ersten Zeile an „an explication and interpretation of an experience of mystic flight“ sieht.
- 16 Vgl. Nieli, Anm. 15, 159: „The *Tractatus* was Wittgenstein’s *De Civitate Dei*, written in opposition to the profanation of the *majestas* of God.“

Ausgangspunkt, um einer davon zu unterscheidenden religiösen *Glaubenshaltung* erst zu ihrem Recht zu verhelfen¹⁷. Diese religiöse Haltung läßt sich nicht durch irgendwelche wissenschaftlichen oder logischen Sätze nahelegen, sondern folgt aus der Einsicht in deren Begrenztheit, die schließlich zum Schweigen zwingt¹⁸ – zu einem Schweigen, das insofern nicht im Ungesagten aufgeht, als es „als beredtes die Rede vom *Unsagbaren*“ ist.¹⁹ Die Scheinsätze des *Tractatus* ermöglichen es uns durch die von ihnen erzwungene Einsicht in ihre Bedingtheit, die Welt richtig zu sehen²⁰ – nämlich aus einer religiös-ethischen Grundhaltung heraus, die den Sinn des Ganzen erspürt, ohne ihn in Worten fassen zu können.²¹

Dieser Sinn des Ganzen ist das Unausprechliche bzw. das Mystische, das sich nicht *sagen*, sondern nur *zeigen* läßt.²² Dieses Mystische ist nicht das *Wie*, sondern das *Daß* der Welt (vgl. Tlp 6.44); es ist das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes (vgl. Tlp 6.45). Dabei ist ‚begrenzt‘ hier wie ‚kontingent‘ zu verstehen, d.h. das „mystische Gefühl ist das Staunen über die Welt angesichts des Gedankens, daß die Welt als Ganzes auch nicht sein könnte“²³.

17 Laube, Anm. 4, 331; vgl. ebd.: „Im Hintergrund der wittgensteinschen Kritik steht insofern der Versuch, an die Stelle des inhaltlich bestimmten Glaubens ein Verständnis der Religion als Haltung treten zu lassen. [...] Wittgenstein wendet sich insofern nicht lediglich gegen eine kognitivistische Interpretation religiöser Sätze, sondern noch darüber hinaus gegen jegliche inhaltliche Bestimmtheit von Religion überhaupt.“

18 Vgl. Tlp 7: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“

19 Günter Wohlfart, „Das Schweigen. Philosophische Bemerkungen zum Begriff des Schweigens bei Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein“, in: *Reports on Philosophy* 15 (1995) 131-144, hier 143.

20 Vgl. Tlp 6.54: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“

21 Vgl. Brian McGuinness, „Die Mystik des *Tractatus*“, in: Joachim Schulte (Hrsg.), *Texte zum Tractatus*, Frankfurt a.M. 1989, 165-191, hier 177: „Durch die Scheinsätze des *Tractatus* erkennen wir, wie sich die Dinge wirklich verhalten, und sind in intellektueller Hinsicht befriedigt, ohne jedoch erklären zu können, wieso; durch die Quasierfahrung der Mystik spüren wir, was der Sinn des Ganzen ist, obwohl wir anschließend außerstande sind, ihn in Worte zu fassen.“ Diese Unfähigkeit ist auch der Grund, warum eine pantheisierende Deutung des Unsagbaren bzw. Mystischen zu kurz greift und Mystik bei Wittgenstein (übrigens in ähnlicher Weise wie bei Pseudo-Dionysius Areopagita) als Selbstbegrenzung der Sprache zu verstehen ist (vgl. Peter Kunzmann, „Mystik als Selbstbegrenzung der Sprache. Wittgenstein und Dionysios Areopagita“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 101 (1994) 157-164).

22 Vgl. Tlp 6.522. In dem Auftreten der Unterscheidung von Sagen und Zeigen ist auch der Grund des Wechsels der Grundkonzeption von den *Aufzeichnungen über Logik* zum *Tractatus* zu sehen (vgl. Peter M.S. Hacker, *Insight and illusion. Themes in the philosophy of Wittgenstein. Reprint of the revised and corrected 1989 edition*, Bristol 1997, 101).

23 Friedo Ricken, „Sprache und Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie“, in: *Stimmen der Zeit* 207 (1989) 341-352, hier 346. Es ist zwar sicherlich

Dieses unsinnige Staunen über die unverfügbare Gegebenheit des *Daß* der Welt ist deshalb auch für Wittgenstein *das* Kennzeichen einer religiösen Lebenshaltung par excellence.²⁴ Es stellt den grundlegenden Unterschied des Glaubens im Vergleich zum Aberglauben dar, der auf der ständigen Suche nach dem Kausalnexus alles erklärend sichern und verfügbar machen will.²⁵ Wer meint, über das ‚Daß‘ der Welt und – in der späteren Philosophie – die Unverfügbarkeit der Sprachspiele und Lebensformen nicht mehr staunen zu müssen, etwa weil durch die Wissenschaft alles erklärt oder erklärbar sei, erweist sich aus Wittgensteins Sicht gerade dadurch als abergläubisch und primitiv.²⁶ Denn alle wissenschaftlichen Erklärungen darüber, *wie* die Welt beschaffen ist, machen – auch wenn sie noch so exakt sein mögen – die Tatsache, *daß* sie überhaupt ist, keinen Deut weniger mysteriös und wundervoll.²⁷ Dieses Staunen, das sich an jedem Ereignis entzünden kann, ist es, das Wittgenstein vor der es bedrohenden philosophischen Trübe in Schutz nehmen will.²⁸

Es darf nur nicht durch die Produktion metaphysischer Scheinsätze, die versuchen zu sagen, was nur gezeigt werden kann, zerstört und zerredet werden, sondern es soll Raum schaffen für „das mystische Gefühl einer immer schon vorgängigen Vermitteltheit von Ich und Welt“, das „seine angemessene Realisierung in einer religiös-ethischen Haltung (findet; Vf.), die die Welt nicht von außen her zu bezwingen sucht, sondern sich in sie einfügt und in dieser Übereinstimmung mit der Welt zu einem glücklichen Leben gelangt“²⁹. Denn das

richtig, daß diese Bestimmung des Mystischen nicht mit der gleichgesetzt werden darf, die christliche Theologie der Mystik traditionellerweise zumißt (vgl. Felix Gmür, *Ästhetik bei Ludwig Wittgenstein. Über Sagen und Zeigen*, München 1997, 41). Eine überzeugende Begründung dafür, daß das Paradigma aller mystischen Erfahrungen hingegen die ästhetische Erfahrung darstellt und die Ästhetik bei Wittgenstein als ‚prima philosophia‘ fungiert (vgl. ebd., 284), bleibt Gmür in meinen Augen jedoch schuldig.

24 Vgl. Rentsch, Anm. 8, 325: „Die *religiöse* Grundeinsicht besteht in der Einsicht in die Unverfügbarkeit und unerklärliche, ungeschuldete Gegebenheit des Sinns der Welt und des Lebens im ganzen.“

25 Zur Wittgensteinschen Abgrenzung von Glaube und Aberglaube vgl. Joachim Schulte, *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt a.M. 1990, 43-58.

26 Vgl. Cyril Barrett, *Wittgenstein on ethics and religious belief*, Oxford 1991, 217; John Churchill, „Wonder and the end of explanation. Wittgenstein and religious sensibility“, in: *Philosophical Investigations* 17 (1994) 388-416, 411-414.

27 Vgl. Barrett, Anm. 26, 217.

28 Vgl. VB 530 (1947) sowie VB 457 (1930): „Als ob der Blitz heute alltäglicher oder weniger staunenswert wäre als vor 2000 Jahren. Zum Staunen muß der Mensch – und vielleicht Völker – aufwachen. Die Wissenschaft ist ein Mittel um ihn wieder einzuschläfern. D.h., es ist einfach falsch zu sagen: Natürlich, diese primitiven Völker *mußten* alle Phänomene anstaunen. [...] Daß sie sie anstaunen mußten, ist ein primitiver Aberglaube.“

29 Laube, Anm. 4, 316; vgl. ebd. die wichtigen Verweise auf entsprechende Tagebuchstellen sowie ebd., 348: „Das glückliche Leben sucht also nicht mehr über die Grenzen der Welt hinauszukommen, sondern findet umgekehrt gerade *in* dieser begrenzten Welt selbst die Erfüllung des Lebenssinns.“

sich im Staunen über das *Daß* der Welt ausdrückende Erlebnis der Vorgegebenheit und Unverfügbarkeit der Welt ist nach Wittgenstein ja Erlebnis des Absoluten. In diesem Sinne könnte man überspitzt formulieren, daß das *Daß* der Welt Gott ist.³⁰ Und in der Tat hat Wittgenstein ja auch in einer Tagebuchaufzeichnung das unverfügbare *Daß* des Wie der Welt, das Wesen der Welt allen Seins, die Form allen So-seins wie auch sein unabhängiges Ich als ‚Gottheit‘ bezeichnet.³¹ Denn das zum ausdehnungslosen Punkt geschrumpfte solipsistische Ich, das ja als Grenze der Welt diese formt³², ist wie die zugleich gegebene Unverfügbarkeit der Welt das, von dem wir in seiner Unsagbarkeit in allem schlechthin abhängig sind und das insofern als Gottheit bezeichnet werden kann.

Solche Kennzeichnungen sind für den frühen Wittgenstein jedoch allesamt unsinnig und können nur zu der von ihm propagierten Glaubenshaltung und damit einer bestimmten Praxis einladen. Bei aller Wertschätzung der Religion und des Mystischen scheint die Rede von Gott und damit die Theologie in Wittgensteins früher Konzeption deshalb zur Sprachlosigkeit verdammt zu sein. Letztlich verliert sich, wie Martin Laube in Übereinstimmung mit den meisten Interpreten des frühen Wittgenstein, festhält, alles „in dem – zudem unsinnigen – Verweis auf ein mystisches Gefühl, das in der mangelnden Anbindung an die inhaltliche Bestimmtheit des religiösen Glaubens ‚unmittelbar und resonanzlos in sich ver-glimmt‘“³³.

Allerdings übersieht man bei solchen Urteilen leicht die Rezeptionsmöglichkeiten, die sich seitens der Tradition negativer Theologie ergeben³⁴, wenn man sich klar macht, daß Wittgensteins Reflexionen letztlich „ganz orthodox [...] wiederholen [...], was traditionelle negative Theologie und Analogielehre seit Beginn des christlichen Abendlandes gelehrt haben: Daß Gott eigentlich unerkennbar,

30 Vgl. Eddy M. Zemach, „Wittgenstein’s philosophy of the mystical“, in: J.V. Canfield (Hrsg.), *„My world and its value“* = The philosophy of Wittgenstein. A fifteen volume collection; III, New York-London 1986, 294-313, hier 298; McGuinness, Anm. 21, 184.

31 Vgl. Tb 8.7.1916; Rentsch, Anm. 8, 1985, 199.

32 Vgl. die Überlegungen zum Solipsismus im Beitrag von Joachim Schulte sowie Laube, Anm. 4, 340.

33 Laube 1998, 349f.

34 In der Tradition negativer Theologie verortet wird Wittgenstein etwa von Brian Davies, „Wittgenstein on God“, in: *Philosophy* 55 (1980) 105-108, hier 107f. und Wilhelm Baum, „Wittgensteins Tolstojanisches Christentum“, in: *Conceptus* 11 (1977) 339-349, hier 340-342, wobei letzterer sogar Wittgensteins abschließendes Schweigen „mit dem alten Bilderverbot der Juden“ (ebd., 348) in Verbindung bringt. Auf Ähnlichkeiten zu Cusanus weist Berger Anm. 15, 54 hin. Auch wenn an derartigen Hinweisen im Detail Korrekturbedarf angemeldet werden kann, dürfte ein generelles Verdikt gegen die Möglichkeit jeder positiven und negativen Theologie nach dem frühen Wittgenstein, wie es etwa Peter Kampits, *Ludwig Wittgenstein. Wege und Umwege zu seinem Denken*, Graz / Wien / Köln 1985, 170 ausspricht, auch auf mangelnde Kenntnis der Tradition negativer Theologie zurückzuführen sein.

unfaßbar und unsagbar ist“³⁵. Nichtsdestoweniger wird man allerdings wohl kaum bestreiten können, daß mit dem frühen Wittgenstein wenigstens affirmative Formen der Theologie als unsinnig anzusehen und zugunsten einer Haltung des Schweigens und Staunens aufzugeben sind. Gerade wenn man an einer Verantwortung einer material näher bestimmbaren Artikulation religiöser Überzeugungen Interesse hat, wird man deshalb überlegen müssen, ob die religionsfreundliche, aber thelogiekritische Haltung des frühen Wittgenstein sich auf dem Weg zu seiner Spätphilosophie ändert.

Um an dieser Stelle klarer zu sehen, möchte ich im Folgenden den Versuch wagen, aus dem *Big Typescript* eine Konzeption abzuleiten, die einerseits Wittgensteins religiöse Grundhaltung stützt, die andererseits aber auch Spielraum für theologische Denkbewegungen eröffnet. Dies ist nur möglich, wenn man zunächst einmal unabhängig von den Spezifika religiösen Glaubens generell das Verhältnis von Glaube und Wissen beim mittleren Wittgenstein einer näheren Untersuchung unterzieht.

2. Gründe des Glaubens im *Big Typescript*

Ein gängiges Konzept der Verhältnisbestimmung zwischen Glaube und Wissen besteht darin, Glaube als schwächere Form des Wissens aufzufassen. In diesem Sinne kann man beispielsweise beim Entdecken eines sich bewegenden Punktes am Horizont des Wilden Westens *glauben*, daß es sich um einen Indianer handelt. Wenn man beim Näherkommen des Punktes sieht, daß es sich um einen Büffel handelt, hat sich der Glaube als falsch erwiesen, und man *weiß*, daß es sich um einen Büffel handelt. Natürlich ist auch dieses Wissen wieder fehlbar und kann sich als falscher Glaube entpuppen – etwa dann, wenn sich der Indianer nur perfekt als Büffel getarnt hatte. Aber dann würden wir zugeben, daß es sich gar nicht um Wissen gehandelt hat, sondern daß wir nur etwas zu wissen geglaubt haben. Dieses übliche Verständnis des Verhältnisses von Wissen und Glauben weist dem Wissen eindeutig die höhere epistemische Dignität zu und läuft auf das Ideal hinaus, alles Glauben in Wissen zu überführen.

Bereits im *Big Typescript* stellt Wittgenstein ganz im Einklang mit seiner späteren Philosophie diese Art der Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen in Frage³⁶, indem er uns darauf aufmerksam macht, daß all unsere Bemühungen um Wissen und um die Suche nach Gründen des Wissens an ein Ende kommen. Nur innerhalb eines bestimmten Kalküls bzw. Sprachspiels lassen sich Gründe angeben. Schließlich aber kommt die Kette der Gründe an ein Ende³⁷. An dieser Stel-

35 Thomas Rentsch, „Anrennen gegen das Paradox – Wittgenstein, Heidegger und Kierkegaard“, in: *Wittgenstein-Studies* 15-2-97.

36 Vgl. bereits Wittgensteins Hinweis, daß er gerade nicht sagen will: „Für's Glauben genügt eben weniger, als für das Wissen.“ (BT 397)

37 „(Ein Grund läßt sich nur *innerhalb* eines Spiels angeben.) Die Kette der Gründe kommt zu einem Ende und zwar dem Ende in diesem Spiel/ und zwar (an) der Grenze des

le kann sie sich nicht mehr auf Gründe und damit auch nicht mehr auf irgendeine Form des Wissens berufen. Vielmehr gründet sie sich auf einen unerschütterlichen Glauben, der allen Begründungsbemühungen und jeder Form des Wissens ermöglichend vorausliegt.

Besonders deutlich wird diese Form des Glaubens dann, wenn man Furcht vor einem sicher erwarteten Ereignis empfindet. In diesem Sinne hält Wittgenstein fest:

Die Natur des Glaubens an die Gleichförmigkeit des Geschehens wird vielleicht am klarsten im Falle, in dem wir Furcht vor dem erwarteten Ereignis empfinden. Nichts könnte mich dazu bewegen, meine Hand in die Flamme zu stecken, obwohl ich mich doch *nur in der Vergangenheit* verbrannt habe. Daß mich das Feuer brennen wird, wenn ich die Hand hineinstecke: das ist Sicherheit. [...] (Ich glaube *das*, weil ich nicht anders glauben kann.) (BT 228)

Interessant ist, daß diese Form des Glaubens ohne jede Bezugnahme auf Begründungsfiguren auskommt. Auch wenn es theoretisch möglich wäre, daß eine rot glühende Herdplatte gar nicht heiß ist, und ich es nicht im strengen Sinne wissen kann, ob ich mich an ihr verbrennen würde³⁸, wird niemand auf die verwegene Idee kommen, seine Hand auf sie zu legen. Zwar wäre es denkbar, eine Reihe von Gründen zu nennen, die dafür sprechen, warum ich mich tatsächlich an der Platte oder im Feuer verbrennen würde.³⁹ Aber all diese Gründe verleihen der Gewißheit, daß ich mich am Feuer verbrennen werde, keine größere handlungsleitende Kraft. Letztlich wird mit ihnen lediglich ein System markiert, in das die jeweilige Sicherheit eingebettet ist.⁴⁰

In diesem Sinne ist es etwa auch ohne Angabe näherer Gründe gewiß, daß das Haus, in dem ich mich gerade befinde, ohne äußere Einflußnahme nicht in einer halben Stunde zusammenstürzen wird. Eine derartige Gewißheit trägt auch ohne Rekurs auf einen Grund. Wer hier erst glauben will, wenn Wissen diesen Glauben stützt, hat den eigentlichen Witz dieses Glaubens nicht verstanden.

Ich nehme an, daß dieses Haus nicht in einer halben Stunde zusammenstürzen wird. [...] Nun sagt man: Du mußt aber doch einen Grund

Spiels/.“ (BT 187) „Hier geht die Kette der Gründe *nicht* weiter.“ (BT 395)

38 „War es nicht möglich, daß die Hitze der Platte im nächsten Augenblick aufgehört hätte? konnte ich es wissen?“ (BT 400)

39 „Warum glaubst Du, daß Du Dich an der Herdplatte verbrennen wirst? – Hast Du Gründe für diesen Glauben, und brauchst Du Gründe? [...] Was für einen Grund habe ich, anzunehmen, daß mein Finger, wenn er den Tisch berühren, einen Widerstand spüren wird? Was für einen Grund, zu glauben, daß dieser Bleistift sich nicht schmerzlos durch meine Hand stecken läßt? Wenn ich dies frage, melden sich hundert Gründe, die einander gar nicht zu Wort kommen lassen wollen.“ (BT 394)

40 Vgl. BT 231: „Wenn man nun nach dem Grund einer einzelnen Denkhandlung (Kalkülhandlung) fragt, so erhält man als Antwort die Auseinandersetzung eines Systems dem die Handlung angehört.“

haben, das anzunehmen, sonst ist die Annahme ungestützt und wertlos (erinnere Dich daran, daß wir zwar auf der Erde stehen, die Erde aber nicht wieder auf irgend etwas; und Kinder glauben, sie müsse fallen, wenn sie nicht gestützt ist). Nun, ich habe auch Gründe zu meiner Annahme. Sie lauten etwa: daß das Haus schon jahrelang gestanden hat, aber nicht so lang, daß es schon baufällig sein könnte, etc. etc.. [...] Soll aber nun ein Grund für diesen ganzen Kalkül angegeben werden, so sehen wir, daß er fehlt. Fragt man aber, ob der Kalkül also eine willkürliche Annahme ist, so ist die Antwort, daß er es so wenig ist, wie die Furcht vor dem Feuer oder einem wütenden Menschen, der sich uns nähert (BT 229f.).

Mit dieser letzten Bemerkung deutet Wittgenstein an, worin eigentlich die Grundlage für den Glauben an derartige Einsichten herrührt. Sie besteht in bestimmten instinktiven, eingefleischten Handlungsweisen⁴¹, die mit elementaren Kalkülen bzw. Sprachspielen eng verwoben sind. An ihnen können wir nicht zweifeln, weil sie zu eng mit instinktiv unausweichlich befolgten, Orientierung ermöglichenden Handlungsweisen verwoben sind. Wir können auch nicht versuchen, unsere in diesen Handlungsweisen gegründete Grammatik mit der Wirklichkeit zu vergleichen, um so im Sinne der Korrespondenztheorie nach ihrer Wahrheit zu fragen. Denn derartige Handlungsweisen und die mit ihnen zusammenhängenden Formen des Glaubens sind zu sehr konstitutiv für unseren Zugang zur Wirklichkeit, als daß sie noch einmal mit ihr verglichen werden könnten.

Die beim Wissen angestrebte Übereinstimmung zwischen Denken und Wirklichkeit läßt sich nicht noch einmal unabhängig von unserer jeweiligen Grammatik herstellen, sondern ist gerade in der Grammatik begründet.⁴² Die Grammatik selber und der in ihr zum Ausdruck kommende Glaube ist als Grundlage des Gründens nicht noch einmal zu rechtfertigen. Oder mit einer berühmt gewordenen Aussage Wittgensteins: „Die Grammatik ist keiner Wirklichkeit verantwortlich. (Die Grammatik ist der Wirklichkeit nicht Rechenschaft schuldig.)“⁴³

41 Joachim Schulte, *Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, München-Wien 1987, 29; Joachim Schulte, „Die Hinnahme von Sprachspielen und Lebensformen“, in: W. Lütterfelds / A. Roser (Hrsg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Frankfurt a.M. 1999, 156-170, 163 sowie Stefan Majetschak, *Ludwig Wittgensteins Denkweg*, Freiburg / München 2000, 211-215.

42 Vgl. BT 189: „Übereinstimmung von Gedanke und Wirklichkeit. Wie alles Metaphysische ist die (prästabilisierte) Harmonie zwischen Gedanken und Wirklichkeit in der Grammatik der Sprache aufzufinden.“

43 BT 234; vgl. BT 234f.: „Es kann keine Diskussion darüber geben, ob diese Regeln oder andere die richtigen für das Wort ‚nicht‘ sind. Denn das Wort hat ohne diese/ die/ Regeln noch keine Bedeutung, und wenn wir die Regeln ändern, so hat es nun eine andere Bedeutung (oder keine) und wir können dann ebensogut auch das Wort ändern. Daher sind diese Regeln willkürlich, weil die Regeln erst das Zeichen machen.“

Andererseits ist die mit diesem Diktum zum Ausdruck kommende Willkür und Autonomie der Grammatik dadurch begrenzt, daß die Grammatik so leistungsfähig sein muß, daß sie die Zwecke der Sprache erfüllt.⁴⁴ So wie die Wahl einer Maßeinheit prinzipiell beliebig ist, aber durch die jeweiligen Zwecke des Messens pragmatisch zu rechtfertigen ist, gilt auch für die Grammatik, daß ihre Willkür nur in einem sehr grundsätzlichen Sinne gilt.⁴⁵ Die unterschiedlichen Regeln der Grammatik sieht Wittgenstein jeweils als Instrumente an⁴⁶, die zwar nicht wie etwa das Kochen durch einen bestimmten Zweck festgelegt sind, für die aber dennoch gilt, daß sie wie Sprache durch ein ganzes Bündel von Zwecken geleitet wird und in diesem Sinne pragmatisch gerechtfertigt ist. Wer sich nach anderen Regeln richtet, als denjenigen, die in der eigenen Grammatik festgelegt sind, spricht nicht schlecht, sondern anders.⁴⁷ Insofern kann seine Rede nicht als unwahr oder dumm abqualifiziert werden. Aber dennoch gilt, daß sich die jeweiligen Regeln bzw. die jeweilige Gestalt der Grammatik im Umgang mit der Wirklichkeit bewähren müssen. Diese Bewährung kann allerdings nur geglaubt, nicht aber noch einmal nachgewiesen und gewußt werden.

„Aber Du glaubst doch auch, daß mehr Kessel explodieren würden/mehr Kesselexplosionen wären/, wenn die Kessel nicht berechnet würden.“ – „Ja, ich glaube es; – aber was will das sagen?“ Folgt daraus, daß weniger *sein* werden? Und was ist denn die Grundlage dieses Glaubens? (BT 231)

Die Grundlage des hier angesprochenen Glaubens ist nicht noch einmal in einer Reflexion zu sehen und kann nicht als eine Form des Wissens angesehen werden. Vielmehr geht es Wittgenstein hier – wie weiter oben bereits deutlich wurde – um eine unbegründete Handlungsweise, die keiner Rechtfertigung mehr bedarf.

3. Die Rolle philosophischer Theologie aus der Perspektive des mittleren Wittgenstein

Bedenkt man die Implikationen der im *Big Typescript* entwickelten Konzeption von Glauben und Wissen im Zusammenhang mit der Einordnung religiösen Glaubens scheint Wittgenstein zwei grundlegende Einsichten im Blick zu haben. Zum einen scheint er darauf zu bestehen, daß die kognitiv-propositionalen Ge-

44 Vgl. BT 194: „Der Zweck der Grammatik ist der Zweck der Sprache. [...] Wir können aber sagen: Ohne Sprache können wir die Menschen nicht beeinflussen. Oder, nicht trösten. Oder: nicht ohne eine Sprache Häuser und Maschinen bauen.“

45 Vgl. BT 236: „Die Regeln der Grammatik sind so (d.h. in demselben Sinne) willkürlich, wie die Wahl einer Maßeinheit. Aber das kann doch nur heißen, daß sie von der Länge des Zumessenden unabhängig ist. Und daß nicht die Wahl der einen Einheit ‚wahr‘, der andern ‚falsch‘ ist, wie die Angabe der Länge wahr oder falsch ist.“

46 Vgl. BT 241: „Die Regel möchte ich eine Instrument nennen.“

47 Vgl. BT 237.

halte von Religion erst innerhalb eines solchen basalen Glaubens artikulierbar sind. Erst auf der Basis bestimmter eingefleischter Handlungsweisen und der durch sie etablierten Grammatik werden die enzyklopädischen Gehalte religiöser Überzeugungen verständlich. Selbst die Behauptung einer Offenbarung Gottes braucht einen solchen vorgängigen Zusammenhang, um einen Sinn haben zu können.⁴⁸

Zum anderen scheint Wittgenstein an einer bestimmten Form des Umgangs mit dieser Ebene mir vorgegebener Glaubenszusammenhänge Charakteristika religiösen Glaubens festmachen zu wollen. In diese Richtung scheint es mir jedenfalls zu weisen, wenn er festhält:

Eine Redensart, die den Anfang des Raisonnements verhüllt und hier/ an diesem Anfang eine ähnliche Rolle spielt, wie der Schöpfer am Beginn/ Anfang/ der Welt, der/ welcher/ zwar in Wirklichkeit nichts erklärt, aber ein den Menschen acceptabler Anfang ist./ einen den Menschen acceptablen Anfang macht./ (BT 230)

So, wie der Schöpfungsglaube an die Stelle eines erklärenden Zugriffs auf den Anfang der Welt tritt, so gilt dem mittleren Wittgenstein zufolge insgesamt, daß eine religiöse Lebenshaltung das unableitbare Daß des am Anfang aller vernünftigen Überlegung Geglaubten als gegeben akzeptiert und nicht im wissenschaftlichen Zugriff zu sichern sucht. Ebenso wenig wie beim frühen Wittgenstein zeichnet sich beim mittleren der Versuch ab, die soeben entfalteten Überlegungen zu verwenden, um bestimmte Gehalte von Religion zu verantworten oder mit Mitteln der Vernunft zu untersuchen. In dieser Richtung nutzt er seine im *Big Typescript* entwickelte Grundkonzeption erst ab seinem längeren Aufenthalt in Norwegen 1937/38.⁴⁹

In der Zeit kurz nach seiner Rückkehr zur Philosophie dominiert noch Wittgensteins Skepsis vor jeder mit Mitteln der Vernunft diskutierten, konkreten inhaltlichen Füllung des Religiösen. Statt dessen wirbt er für die bereits im *Tractatus*

48 Vgl. BT 270: „Wenn mir ein Gott offenbarte, A sei mein Ahne, aber nicht, der wievielte, so könnte auch diese Offenbarung für mich nur den Sinn haben, ich werde A unter meinen Ahnen finden, wenn ich nur lang genug suche; da ich aber die Zahl N von Ahnen durchsuchen werde, so muß die Offenbarung bedeuten, A sei unter jenen N Ahnen.“ D.h. die Offenbarung wird von mir zunächst einmal innerhalb meines Bezugssystems eingeordnet. Entsprechend müßte zur Explikation eines Offenbarungsanspruch zunächst einmal der von diesem Anspruch betroffene Adressat in seiner Lebensform in den Blick genommen werden – eine Vorgehensweise, die vom Grundansatz her in der katholischen Theologie durch die anthropologische Wende Karl Rahners vollzogen wurde, auch wenn Rahner noch nicht den Blick auf bestimmte Lebensformen, sondern den Menschen im allgemeinen richtet.

49 Vgl. etwa die kurz danach entstandenen *Vorlesungen über den religiösen Glauben*. Zur Möglichkeit einer Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft aus der Perspektive der Spätphilosophie Wittgensteins vgl. Klaus von Stosch, „Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 49 (2002) 328-346.

grundgelegte Ehrfurcht vor dem unableitbaren *Daß* der Kalküle und Handlungsweisen, die all meinen erklärenden Zugriffen auf die Wirklichkeit vorausliegen.

Der diese Ebene hinnehmende religiöse Glaube ist allerdings zu unterscheiden von dem Glauben, der auf der Ebene des *Daß* selber herrscht. Die Tatsache, daß ich meine Angst vor dem Feuer nicht noch einmal begründe, hat nichts mit religiösem Glauben zu tun. Aber der Lebenshaltung, die in diesem Verzicht auf letzte Begründungen und erklärende Sicherungen den adäquaten Zugang zur Wirklichkeit erkennt, billigt Wittgenstein sehr wohl religiöse Bedeutung zu und sieht in ihr den entscheidenden Unterschied zum Aberglauben.

Wittgenstein scheint mir also mehrere Stufen des Glaubens zu unterscheiden, die jeweils in unterschiedlichem Maß Begründungspflichten mit sich bringen. Auf der basalen Ebene steht der instinktive Glaube, der nichts mit religiösem Glauben zu tun hat und der unter normalen Umständen keiner Rechtfertigung bedarf, weil er jedem Bemühen um Rechtfertigung ermöglichend zugrunde liegt. Eine religiöse Dimension kommt erst dann ins Spiel, wenn sich die Frage stellt, auf welche Weise der einzelne Mensch mit der Vorgegebenheit dieses Glaubens umgeht. Verzichtet er darauf, den instinktiven Glauben erklärend zu sichern, sondern vertraut er darauf, daß er sich in diese Vorgegebenheit einfügen darf, ist nach Wittgenstein bereits ein religiöses Grundgefühl erreicht. Dieses besteht darin, daß der religiöse Mensch ein Verhältnis zu seinen Lebensverhältnissen einnimmt, in dem er gegenüber dem ihm unverfügbar Vorgegebenen eine Haltung des Staunens einnimmt. Diese Haltung des Staunens, die sich aus dem mystischen Erleben heraus mit einer Haltung der Sorglosigkeit und absoluter Sicherheit verbinden kann, ist die Form des religiösen Glaubens, für die der mittlere Wittgenstein bewußt eintritt⁵⁰. Sie macht keine Begründungsleistungen für einzelne kognitive Gehalte bestimmter Religionen erforderlich, sondern wird durch eine Grenzziehung gegenüber überzogenen Ansprüchen von Philosophie und Wissenschaft untermauert.

50 Jedenfalls ist es beim Bekehrungserlebnis des jungen Wittgenstein ebenso wie im *Vortrag über Ethik* des mittleren Wittgenstein das „Erlebnis der absoluten Sicherheit“ (VüE 14), das er – religiös umschrieben durch die Redeweise, „daß wir uns in Gottes Hand geborgen fühlen“ – für eines der zentralen Merkmale religiösen Erlebens hält. Ähnlich wie hinsichtlich des Staunens hält Wittgenstein gegenüber diesem Sicherheitsgefühl fest, daß sich sinnvollerweise nur von einer relativen Sicherheit hinsichtlich bestimmter Gefahren sprechen lasse; „deshalb ist es Unsinn zu behaupten, ich sei sicher, *egal*, was passiert“ (VüE 16). Eben dieses für Wittgensteins Bekehrung so wichtige ‚Nix kann dir g’schehn‘ ist es aber, worin das religiöse Grunderlebnis besteht, auf das etwa auch Jesus in der Bergpredigt rekurriert, wenn er uns die Sorglosigkeit der Vögel des Himmels und der Lilien auf dem Felde als Vorbilder vor Augen führt (vgl. Mt 6,26ff.). Und für diese Lebenshaltung wirbt Wittgenstein, auch wenn er ihren reflexen Ausdruck in der mittleren Periode seines Schaffens offenkundig immer noch für unsinnig hält.

Diese religiöse Grundhaltung ist zu unterscheiden vom religiösen Glauben im eigentlichen Sinne, den Wittgenstein in seiner mittleren Schaffensperiode noch nicht näher beleuchtet. Aus seiner Propagierung einer religiösen Grundhaltung läßt sich allerdings eine Kriteriologie zur Verantwortung religiöser Überzeugungen ableiten. Denn natürlich dürfen materiale religiöse Überzeugungen nicht gegen die Intuitionen der religiösen Grundhaltung verstoßen und können daraufhin untersucht werden, wie gut sie dieser zum Ausdruck verhelfen. Auf dieser Ebene ergeben sich Spielräume für theologische Denkbewegungen, die der mittlere Wittgenstein noch nicht im Blick hat.

Nimmt man beispielsweise ernst, daß die soeben skizzierte religiöse Grundhaltung jeder erklärenden Sicherung und Verzweckung des Daseins entgegensteht, dürfte auch eine religiöse Überzeugung nicht eine solche Sicherung und Verzweckung des Daseins behaupten. Eben diesem Anliegen trägt die christliche Tradition dadurch Rechnung, daß sie die Weltentstehung als *creatio ex nihilo* beschreibt und dadurch die Selbstzwecklichkeit des Schöpfungsgeschehens deutlich macht.

Dadurch, daß religiöser Glaube ebenso wie die zuvor konturierte religiöse Grundhaltung von der Ebene des basalen Glaubens zu unterscheiden ist, kommt ihr auch ein anderer epistemischer Status zu, und es wird ihr in der Architektur des Wittgensteinschen Denkens ein Platz zugewiesen, der Begründungsleistungen ermöglicht.⁵¹ Dabei geht es in bezug auf die religiöse Grundhaltung um Begründungsleistungen, die die Favorisierung eines bestimmten Umgangs mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen begründen. Es geht also nicht um das Wissen und den Glauben in bezug auf diese Welt selbst, sondern um unsere Haltung zu beidem, die der mittlere Wittgenstein ebenso wie der frühe Wittgenstein in einer Haltung des Staunens und der Ehrfurcht münden lassen will.

Ebenso, wie die Ebene des *Daß* des *Tractatus* ist die Ebene der Weltbilder und Sprachspiele nach Wittgensteins Rückkehr zur Philosophie, wie T. Rentsch zu Recht festhält, „ursprünglich, unableitbar, primär selbstgegeben, unvorhersehbar, sinnkonstitutiv, unbegründbar, nicht zu rechtfertigen, unhintergebar und unverfügbar. Demgegenüber ist alles, was *in* den Sprachspielen gespielt, *in* den Lebensformen gelebt wird, abgeleitet, sekundär, hintergebar“⁵². Aber dadurch, daß die Lebensformen und Sprachspiele aufgrund ihrer Durchlässigkeit bzw. aufgrund der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise⁵³ miteinander vergli-

51 Damit ist zugleich klar, daß religiöser Glaube sich nicht gegenüber Zweifeln und Anfragen immunisieren darf (vgl. Klaus von Stosch, „Religiöser Glaube und Zweifel“, in: W. Löffler / P. Weingartner (Hrsg.), *Knowledge and Belief. Papers to the 26th International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg 2003, 334-336). In diese Richtung weist bereits Wittgensteins Beobachtung in BT 391: „Glauben. Hiermit verwandt ist: erwarten, hoffen, fürchten, wünschen. Aber auch: *zweifeln, suchen, etc.*“ (Herv. v. Vf.)

52 Rentsch, Anm. 8, 227.

53 Vgl. PU 206 sowie Klaus von Stosch, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg

chen werden können und aufgrund ihrer Pluralität Entscheidungen nötig machen, kann im Zuge der weiteren Entfaltung von Wittgensteins Spätphilosophie nicht mehr durchgängig von einem Hinnehmen ihrer Faktizität die Rede sein.

Das instinktive Regelfolgen in eingefleischten Handlungsweisen wird immer wieder unterbrochen und in Frage gestellt, so daß in bezug auf die grundsätzliche religiöse Grundhaltung die Frage entsteht, an welcher Stelle die Haltung der Ehrfurcht berechtigt ist und an welcher Stelle stattdessen eine Änderung der Lebenshaltung versucht werden sollte. Diese Frage macht aber spezifisch theologische Denkbewegungen erforderlich, um der religiösen Grundhaltung klarere Konturen zu geben und sie zur jeweiligen Grammatik – einschließlich etwaiger religiöser Bestandteile – in Beziehung zu setzen.

Genauso, wie Wittgenstein eine als Grammatik verstandene Philosophie anerkennt, räumt er deshalb in seiner Spätphase auch einer als Grammatik konzipierten Theologie eine wichtige Stelle ein und nimmt so sein zumindest implizit vorhandenes Verdikt gegen die Theologie ausdrücklich zurück.⁵⁴ Allerdings bleibt er nähere Ausführungen zu einer so verstandenen Theologie schuldig, so daß es mir berechtigt erscheint, orientiert an Wittgensteins philosophischer Grundkonzeption und unter Aufnahme und Weiterführung einiger seiner expliziten Äußerungen eine eigene Explizierung dieses Themas im soeben angedeuteten Sinne vorzunehmen⁵⁵.

Auch wenn der mittlere Wittgenstein sich von der Rigidität der Begrenzung religiöser Sprache in dem Maße löst, in dem er die Abbildtheorie der Sprache überwindet, hat in seinen Denkbewegungen doch die Einsicht bleibenden Ernst, daß der religiöse Glaube nicht dem Denken und Sprechen voranfliegend eine von der rationalen Kontrolle unabhängige Bedeutung in Anspruch nehmen kann. Bedeutung wird dem zur Philosophie zurückgekehrten Wittgenstein zufolge nicht durch die Abbildung der Wirklichkeit, aber eben auch nicht durch eine Bezugnahme auf metaphysische Entitäten hergestellt. Vielmehr wird die Bedeutung eines Wortes dadurch deutlich, daß sein Ort in der Sprache bzw. in der Grammatik gesehen wird⁵⁶ und man seine Gebrauchsweise in der Sprache einübt.⁵⁷ Eine Erklärung der Bedeutung wird dann möglich, wenn man schaut, wie ein Wort in der Sprache verwendet wird. Sie ergibt sich deshalb nicht durch theoretische Operationen, sondern durch das Schauen auf das Erklären: „Die

2001 (ratio fidei; 7), 43-49.

54 Vgl. M.O.C. Drury, „Gespräche mit Wittgenstein“, in: Rush Rhees (Hrsg.), *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*, Frankfurt a.M. 1987, 142-235, 143: „Gegen Ende seines Lebens kam es einmal vor, daß ich ihn daran erinnerte, er habe in einem unserer ersten Gespräche gesagt, so ein Fach wie ‚Theologie‘ gebe es eigentlich gar nicht; und da erwiderte er: ‚Genau solche dummen Bemerkungen pflegte ich damals zu machen.‘“

55 Zur näheren Entfaltung vgl. Stosch, Anm. 53, 258-320.

56 Vgl. BT 31: „Der Ort eines Wortes in der Sprache/ Grammatik/ ist seine Bedeutung.“

57 Vgl. BT 34: „Man sagt dem Kind: ‚nein, kein Stück Zucker mehr!‘ und nimmt es ihm weg. So lernt das Kind die Bedeutung des Wortes ‚kein‘.“

Bedeutung ist das, was wir in der Erklärung der Bedeutung eines Wortes erklären“ (BT 37), und sie erfolgt durch Explikation unserer jeweiligen Grammatik.⁵⁸

Mit dieser neuen Art der Betrachtung des Bedeutungsproblems wird Wittgensteins philosophischer Grundansatz bereits in der Perspektive des *Big Typescripts* deutlich flexibler und offener für eine Analyse der Grammatik religiöser Rede als es seine wenigen Äußerungen zum Transzendenten nahe zu legen scheinen. Allerdings ist seine Absage an eine Theorie der Bezugnahme oder einer Abbild- oder Projektionstheorie zur Erhellung des Bedeutungsproblems noch keine Gewähr für die Aufgabe des Sinnlosigkeitsverdachts gegenüber der religiösen Rede. Auch der Glaubende muß die Bedeutung seiner Zeichen durch den Gebrauch seiner Zeichen und deren Verknüpfung mit entsprechenden Handlungsweisen verdeutlichen.⁵⁹ Es genügt nicht, die Bedeutung durch die kriterial nicht ausweisbare Bezugnahme auf eine transzendente Realität sicherzustellen, sondern Bedeutung muß sich zumindest auch in seiner regulativ-expressiven Funktion erschließen und durch die Bezugnahme auf eingefleischte Handlungsweisen erhellen lassen. Auch die Analyse der Bedeutung religiöser Rede läßt sich nicht ohne Betrachtung ihrer spezifischen Grammatik und der Art ihrer Verwobenheit in menschliche Handlungsweisen erhellen.

Eben an dieser Stelle setzt Wittgensteins in der Abfassungszeit des *Big Typescripts* entstandene Kritik an dem Religionsethnologen James Frazer an. Anstatt sich die Bedeutung religiöser Glaubenssätze im Hineinfinden in die Grammatik der jeweiligen religiösen Menschen zu erschließen, macht Frazer in Wittgensteins Augen den Fehler, religiöse Sätze von der eigenen Grammatik aus zu betrachten, und verfehlt so deren eigentliche Pointe. Zum einen verschließt er sich so den Blick dafür, daß religiöse Sätze eine ganz andere grammatische Funktionsweise und Bedeutung haben können als im viktorianischen England Frazers⁶⁰; zum anderen legt er religiöse Sätze auf enzyklopädische Bedeutungen

58 Vgl. BT 37: „Die Grammatik erklärt die Bedeutung der Wörter, soweit sie zu erklären ist.“

59 „Ich werde nie einen Menschen mit 2 Köpfen sehen“; man glaubt, durch diesen Satz irgendwie in die Unendlichkeit zu reichen. Quasi, zum mindesten eine Eisenbahn dorthin gelegt zu haben, wenn wir auch noch nicht die ganze Strecke bereist haben. [...] So höre ich z.B., daß keine Erfahrung diesen Satz beweisen kann und das beruhigt mich über seine unendliche Bedeutung. Aus keiner Evidenz folgt, daß dieser Satz wahr ist. Ja, aber ich kann doch *glauben*, daß er wahr ist/ daß das der Fall ist, was er sagt! Aber was heißt das: ‚glauben, daß das der Fall ist‘? Reicht etwa dieser Glaube in die Unendlichkeit; fliegt er der Verifikation voran? – Was heißt es, das glauben? Diesen Satz mit bestimmten Gefühlen sagen? ist es ein bestimmtes Benehmen? denn etwas anderes kann es doch nicht sein. – Und dann interessiert es uns nur insofern, als es ein Kalkulieren mit dem Satz ist.“ (BT 269) D.h., dann interessiert er eben nicht mehr hinsichtlich seines enzyklopädischen Gehaltes, sondern nur noch in seiner expressiven Funktion.

60 „Welche Enge des seelischen Lebens bei Frazer! Daher: Welche Unmöglichkeit, ein anderes Leben zu begreifen, als das englische seiner Zeit! Frazer kann sich keinen Priester vorstellen, der nicht im Grunde ein englischer Parson unserer Zeit ist, mit seiner ganzen Dummheit und Flauheit.“ (BFGB 33); vgl. Hilary Putnam, *Für eine Erneuerung der Phi-*

fest, die sie vor dem Hintergrund der beobachteten Menschen gar nicht haben.⁶¹ Anstatt von seiner eigenen Grammatik aus die religiösen Sätze und Riten ihrer ursprünglichen Bedeutung zu entkleiden und als primitiv von sich zu weisen, hätte Frazer in Wittgensteins Augen besser daran getan, sich im Hin- und Hergehen zwischen den eigenen und den fremden Sprachspielen zunächst einmal über deren Bedeutung klar zu werden. Dabei hätte ihm auffallen können, daß er in mancherlei Hinsicht gar nicht so weit von den angeblich ‚Wilden‘ entfernt ist, insofern ihm in seiner Grammatik beispielsweise ein Wort wie ‚ghost‘ zur Erklärung der Handlungsweisen der ‚Wilden‘ zur Verfügung steht.⁶²

Wenn man also beispielsweise das „Wesen Gottes“ bestimmen will, gilt es in der Perspektive des mittleren Wittgenstein, wie bei der Suche nach der Bedeutung des Wortes ‚Gott‘, zunächst einmal nicht darum, durch spekulative Überlegungen herauszufinden, wie die Entität Gott beschaffen ist, sondern einfach nur darum zu schauen, wie wir das Wort ‚Gott‘ gebrauchen⁶³ und welche Rolle die mit diesem Wort gemeinte Wirklichkeit in unserem Leben spielt.⁶⁴ Theologie könnte in diesem Zusammenhang anders als in Wittgensteins früherer Periode insofern eine sinnvolle Rolle spielen, als sie wie die Philosophie als Beschreibung von Grammatik erhellend für den Status religiöser Rede wirkt. Wenn Wittgens-

losophie, Stuttgart 1997, 215: „Wir verkennen den gewaltigen Unterschied zwischen jemandem, der eines unserer Sprachspiele spielt und dabei einen Fehler begeht oder sich dumm anstellt, und jemandem, dessen Lebensform völlig anders geartet ist. [...] Im Grunde bezichtigt Wittgenstein uns des Hochmuts, ja nicht nur des Hochmuts, sondern des Narzißmus.“)

- 61 Vgl. BFGB 32: „Der selbe Wilde, der, anscheinend um seinen Feind zu töten, dessen Bild durchsticht, baut seine Hütte aus Holz wirklich und schnitzt seinen Pfeil kunstgerecht und nicht in effigie.“
- 62 Vgl. BFGB 36. „Er versteht also sehr wohl diesen Aberglauben, da er ihn uns mit einem ihm geläufigen abergläubischen Wort erklärt. Oder vielmehr, er hätte daraus sehen können, daß auch in uns etwas für jene Handlungsweisen der Wilden spricht.“
- 63 Daraus folgt nicht, daß es keine Entität Gott gibt oder nichts über sie gesagt werden kann. Es geht hier nur darum, ein in anderen philosophischen Zusammenhängen sehr erfolgreiches Rezept Wittgensteins auszuprobieren, daß man mit E.v.Savigny so beschreiben könnte: „Wenn du als *Philosoph* auf Wesensfragen stößt, frage nach den Verwendungsregeln für die einschlägigen Wörter [...]. Mir, Ludwig Wittgenstein, hat das bisher immer geholfen“ (Eike von Savigny, *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“*. Ein Kommentar für Leser, Frankfurt a.M. 1989, II, 59).
- 64 Vgl. Reiner Wimmer, „Anselms ‚Proslogion‘ als performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie“, in: Friedo Ricken (Hrsg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 174-201, hier 188: „[D]as Wesen Gottes ist [...] nichts, was hinter oder gar unabhängig von der Sprache [...] aufgesucht werden könnte. [...] Was das Wort ‚Gott‘ bedeutet, ist nur durch eine begriffliche Analyse der sprachlichen und nicht-sprachlichen religiösen Tätigkeiten zu erfahren, in die dieser Ausdruck eingebettet ist. An diesen Tätigkeiten ist demnach das ‚Wesen‘ Gottes abzulesen, nämlich, was Gott für ein Gegenstand‘ im Leben derer darstellt, die ihn verehren.“ Vgl. in ähnlicher Stoßrichtung Wilhelm Vossenkuhl, *Ludwig Wittgenstein*, München 1995, 244.

tein dabei betont, daß die Grammatik und die solchermaßen verstandene philosophische Theologie den Gebrauch der Wörter in der Sprache nur beschreibt und ihn dabei in keiner Weise erklärt (vgl. BT 417f.), so hat er dabei Erklärungskonzepte im Visier, die sich entweder am naturwissenschaftlichen Paradigma orientieren oder die nach Letzt- oder Totalerklärungen der Welt streben. Dagegen will Wittgenstein der Philosophie und Theologie als Grammatik keineswegs verwehren, durch (alltagssprachliche) Erklärungen bei der Ausräumung von in einem bestimmten Zusammenhang auftretenden konkreten Mißverständnissen zu helfen. Er will nur nicht diese Erklärungen zu einer geschlossenen Lehre oder Theorie zusammenfügen, sondern sie als *Erklärungshandlungen* verstehen und in das Konzept einer Theologie als *Tätigkeit* eingebettet sehen. Gerade ein solches Betreiben von Theologie und Philosophie als Tätigkeit bietet eine Möglichkeit, die religiöse Grundhaltung zu realisieren, auf die Wittgensteins gesamtes Werk deuten will.