Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 45 (1986)

Artikel: Religion und Vernunft : eine Rekonstruktion von Wittgensteins Religionsphilosophie

Autor: Portmann, Franz

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883109

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 45/1986

FRANZ PORTMANN

Religion und Vernunft

Eine Rekonstruktion von Wittgensteins Religionsphilosophie

Die Rezeption des Wittgensteinschen Beitrages zur Religionsphilosophie hat, mehr noch als diejenige seines übrigen Werkes, einen ebenso bewegten wie kontroversen Verlauf genommen. Dies wohl vor allem deshalb, weil es bei Wittgenstein ein zwar ausserordentlich interessantes, aber nicht sehr umfängliches religionsphilosophisches Material gibt, welches noch dazu bisweilen in fragmentarischer und zumeist in ziemlich elliptischer Form gehalten ist. Angesichts einer solchen Textlage ist die Möglichkeit divergierender Interpretationen gross, und sie ist umso grösser, je weniger die einzelnen Texte in den Gesamtzusammenhang der übrigen gestellt werden. Eine solche Gesamtsicht ist aus Gründen der Editionsfolge für lange Zeit nicht möglich gewesen. Die Publikation von Wittgensteins spezifisch religionsphilosophischen Texten erfolgte zum einen nicht in der Reihenfolge ihrer Entstehung, und zum anderen mit erheblicher Verzögerung. Heute scheint es um die Voraussetzungen für eine Interpretation besser zu stehen. Das einschlägige Schriftmaterial des Philosophen sollte nach der 1977 vorgenommenen Publikation der *Vermischten Bemerkungen* durch G.H. von Wright nun vollständig vorliegen, und zudem sind auch in letzter Zeit noch als zuverlässig zu erachtende und das Bild der Wittgensteinschen Religionsphilosophie abrundende Sekundärquellen veröffentlicht worden[1], so dass es angebracht sein mag, Wittgensteins «Reli-

[1] Es seien hier die wichtigsten einschlägigen Texte in chronologischer Reihenfolge ihrer Publikation aufgeführt. Man muss dabei beachten, dass ein nicht unbedeutender Teil davon nicht von Wittgensteins eigener Hand stammt, sondern von der Hand von Wittgensteins Gesprächspartnern und Studenten, die von Wittgensteins Äusserungen Mitschriften oder Protokolle anfertigten.

TLP Wittgensteins Sätze über Gott, den Sinn des Lebens und das Mystische am Schluss des «Tractatus logico-philosophicus», den er 1918 fertiggestellt und 1921 selber veröffentlicht hat. In: Schriften I, Frankfurt a.M. 1960.

LE Der Vortrag, den Wittgenstein zwischen 1929 und 1930 geschrieben und in Cambridge, wahrscheinlich vor einer Gesellschaft, die sich «The Heretics» nannte, gehalten hat. Veröffentlicht als «A Lecture on Ethics», in: Philosophical Review 74 (1965) 3–12.

LRB Yorick Smythies' Aufzeichnungen von Wittgensteins Cambridger Vorlesungen über den religiösen Glauben. Publiziert als «Lectures on Religious Belief» in: Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, Oxford 1966. Dt: «Vor-

Korrespondenzadresse: lic.phil. F.Portmann, Brüggli 8, CH-6072 Sachseln

gionsphilosophie» in unvoreingenommener Weise und in systematischer Absicht neuerlich zu interpretieren. Diese Interpretation muss um des elliptischen Charakters des Materials willen die Form einer Rekonstruktion annehmen.

Auch wenn hier eine systematische Übersicht angestrebt wird, empfiehlt es sich dennoch, die Konzeption des frühen und diejenige des späteren Wittgenstein so weit als nötig gesondert darzustellen. Der spätere Wittgenstein hat zwar seine frühere Religionsphilosophie, ebenso und aus den gleichen Gründen wie seine frühe Sprachphilosophie, in wichtigen Punkten mit Recht revidiert. Wenn sie hier trotzdem als ganze referiert und diskutiert werden soll, so deshalb, um für die Darstellung der späteren Konzeption die notwendigen Voraussetzungen zu schaffen.

1. *Der «Mystizismus» des frühen Wittgenstein*

Der frühe Wittgenstein war aus sprachphilosophischen Erwägungen der Meinung, dass die religiöse Sprache eine Nonsens-Sprache sei, dass mithin allen religiösen Aussagen jeglicher sprachliche Sinn abgehe und dass es deshalb besser sei, weder etwas Religiöses zu sagen noch etwas Religiöses zu glauben. Nichtsdestotrotz zollte er dem Religiösen, sofern es sich des Sprechens und Glaubens enthielt, die grösste Wertschätzung und betrachtete sich selbst als religiösen Menschen. Diese Position, die, nicht zuletzt in Anlehnung an einige Sätze des *Tractatus logico-philosophicus,* in welchem sie grundgelegt ist, als «Mystizismus» bezeichnet worden ist, soll nun näher untersucht werden, und zwar zunächst vor dem Hintergrund des *Tractatus* selbst. Sie kommt dort u.a. in den folgenden Sätzen zum Ausdruck:

lesungen über den religiösen Glauben», in: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, Göttingen 1968.

BFr Wittgensteins Notizen zu James George Frazers ethnologisch-religionswissenschaftlichem Werk «The Golden Bough» aus der Zeit von 1931 und später. Veröffentlicht als «Bemerkungen über Frazers ‹The Golden Bough›», in: Synthese 17 (1967) 233–253.

VB Die dem Nachlass entstammenden, mehr oder weniger unzusammenhängenden Notizen Wittgensteins zum Gegenstand der Religion aus den Jahren 1929–1951, die enthalten sind in: Vermischte Bemerkungen, Frankfurt a.M. 1977.

Ein grosser Teil von M.O'C. Drurys Aufzeichnungen seiner Gespräche mit Wittgenstein zwischen 1921 und 1951. Veröffentlicht als «Conversations with Wittgenstein» in: Rush Rhees (Hg.), Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections, Oxford 1981.

Andere zitierte Schriften:

NB Notebooks 1914–16, Oxford 1961.

Philosophische Bemerkungen, Schriften II, Frankfurt a.M. 1964.

PU Philosophische Untersuchungen, Schriften I, Frankfurt a.M. 1960.

UeG Über Gewissheit, Frankfurt a.M. 1970.

Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen (1.1).
Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt (5.6).
Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen (7).
Gott offenbart sich nicht *in* der Welt (6.432).
Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische (6.522).

1.1. *Die Grenze des Sagbaren*

Wittgensteins These der Unsagbarkeit alles Religiösen lässt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Dies gilt aber nicht auch ebenso für ihre Begründung. Dass «die Welt die Gesamtheit der Tatsachen» sei, scheint zwar den Anspruch zu erheben, Begründung zu sein, muss für uns aber so lange eine Leerformel bleiben, wie wir (erstens) nicht wissen, was Wittgenstein unter «Tatsache» versteht, und (zweitens), warum religiöse Sätze seiner Meinung nach keine Tatsachensätze sein können.

Auf die erste Frage gibt uns der *Tractatus,* vor allem in 2-2.0272, noch klare, wenn auch nicht immer explizite Auskunft: Eine Tatsache ist das «Bestehen von Sachverhalten», und ein Sachverhalt ist eine «Verbindung von Gegenständen». Während die Tatsache real ist, kann der Sachverhalt auch bloss möglich sein. Er ist eine «mögliche» Verbindung von Gegenständen, oder wie es auch heisst: eine mögliche «Konfiguration» von Gegenständen. Die Gegenstände bilden die «Substanz der Welt»: sie sind «einfach», d.h. unzusammengesetzt, voneinander unabhängig, eigenschaftslos und unveränderlich. Wie Wittgenstein in seinem Tagebuch vermerkt, können wir sie uns als so etwas wie Raumpunkte zwar vage vorstellen (vgl. NB S.45), aber weder sehen noch sonstwie ihrer habhaft werden (vgl. NB S.61). Diesen Definitionen fügt Wittgenstein ein erstes grundlegendes Postulat hinzu. Es ist von ontologischer Art und besagt, dass die materiellen Gegenstände unserer Erfahrungswelt aus «einfachen Gegenständen» zusammengesetzt sind, dass diese, obwohl in der Wirklichkeit nicht aufweisbar, tatsächlich existieren. Wenn wir Definitionen und Postulat zusammennehmen, erhalten wir auf unsere erste Frage nun die folgende Antwort: Eine Tatsache ist eine bestehende Konfiguration von real existierenden unzusammengesetzten, voneinander unabhängigen, eigenschaftslosen und unveränderlichen Gegenständen.

Die zweite Frage: Warum können religiöse Sätze für Wittgenstein keine Tatsachensätze sein? ist weniger leicht zu beantworten. Betrachten wir zunächst, nach der ontologischen, Wittgensteins sprachphilosophische Doktrin, deren Kern in TLP 2.1–3.22 niedergelegt ist. Diese betrachtet die Sprache gewissermassen als Spiegel der Welt und definiert den «Elementarsatz», der ebensowenig in der Sprache auffindbar ist wie die einfachen Gegenstände in der Realität, als isomorphes «Abbild» eines Sachverhalts. Der Elementarsatz ist deshalb fähig, einen Sachverhalt isomorph abzubilden, weil seine Bestandteile,

als «einfache Zeichen», für einfache Gegenstände stehen können, und weil die Konfiguration seiner einfachen Zeichen mit der Konfiguration der einfachen Gegenstände des Sachverhalts kongruent sein kann. Diesen Definitionen folgt auch hier ein grundlegendes Postulat. Es besagt, in Analogie zum ontologischen, dass die Sätze unserer Sprache aus Elementarsätzen zusammengesetzt sind, dass es Elementarsätze, obwohl in der Sprache nicht aufweisbar, tatsächlich gibt, und dass die sinnhaften Sätze unserer Sprache insofern aus Elementarsätzen zusammengesetzt sind, als sie «Wahrheitsfunktionen» von Elementarsätzen darstellen, d.h. eine Verknüpfung von Elementarsätzen mit Hilfe der logischen Konstanten ‹und›, ‹oder›, usw.

Die sprachphilosophische Doktrin des *Tractatus* enthält somit implizit ein Kriterium des sinnhaften Satzes, welches wie folgt formuliert werden kann: *Ein Satz hat dann und nur dann Sinn, wenn er eine Wahrheitsfunktion von Elementarsätzen ist.* Aus dem Text wissen wir, dass Wittgenstein nur die Sätze der Naturwissenschaften als sinnhafte Sätze anerkennt, dass also nur diese dem Kriterium gerecht werden können (TLP 6.53), nicht aber die Sätze der Logik, des Psychischen, der Ethik und Ästhetik, und auch nicht die Sätze der Religion. Warum aber sollte es sich so verhalten? Der Versuch, das formulierte Kriterium des sinnhaften Satzes anzuwenden, bringt uns in Verlegenheit. Wie sollte es uns helfen können, zwischen sinnhaften und unsinnigen Sätzen zu unterscheiden, wenn wir wegen der Unbekanntheit der einfachen Gegenstände gar nicht in der Lage sind, irgendwelche Sätze auf Elementarsätze zurückzuführen! Das Kriterium scheint auf den ersten Blick unnütz zu sein. Dennoch erbringt es, auf den zweiten Blick, eine gewisse Leistung. Es vermag zwar nicht für jeden einzelnen Satz zu sagen, ob er Sinn hat oder nicht, aber es vermag eine Gruppe von Sätzen auszusondern, die prinzipiell Sinn haben könnten, und eine Gruppe von Sätzen, die prinzipiell keinen Sinn haben können. Die letzteren sind dem Kriterium nach einfach jene, für welche a priori feststeht, dass sie keine Wahrheitsfunktionen von Elementarsätzen sind, und die Sätze, die prinzipiell Sinn haben könnten, sind jene, für welche dies nicht a priori feststeht.

Der hier vorgezeichnete Weg ist von mehreren Interpreten eingeschlagen worden[2]. Diese haben in der Regel auf die folgende Weise zu definieren versucht, unter welchen Bedingungen a priori feststeht, dass Sätze keine Wahrheitsfunktionen von Elementarsätzen sind:

[2] Siehe z.B. Leo Adler, Ludwig Wittgenstein. Eine existenzielle Deutung, Basel und München 1976, S.28, und Guido Küng, Wittgensteins nominalistischer Mystizismus, in: E. Leinfellner u.a. (Hg.), Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought, Wien 1978, S.240.

D1: Ein Satz ist genau dann a priori keine Wahrheitsfunktion von Elementarsätzen, wenn er mindestens einen Namen enthält, der keinen gewöhnlichen, d.h. aus einfachen Gegenständen zusammengesetzten Gegenstand, sondern einen komplexen Sachverhalt vertritt.

Unter «komplexem Sachverhalt» wird hier eine Wahrheitsfunktion von Sachverhalten im Wittgensteinschen Sinn, d.h. eine Wahrheitsfunktion von möglichen Konfigurationen einfacher Gegenstände verstanden. Die Definition ist aber, weil sie nicht alle Vertreter der genannten fünf Gruppen von Sätzen, die laut *Tractatus* unsinnige Sätze sind, als a priori unsinnige Sätze zu erfassen vermag, falsch. Sie macht zwar diejenigen Sätze zu unsinnigen, welche Namen für Wahrheitsfunktionen von Sachverhalten enthalten; denn eine Wahrheitsfunktion von Sachverhalten ist Sinn, und ein Sinn kann unmöglich auf einfache Gegenstände zurückgeführt werden. Er ist etwas von Gegenständen kategorial Verschiedenes, oder, wie Wittgenstein mehrmals sagt, etwas «Höheres». «Sätze», so meint er, «können nichts Höheres ausdrücken» (TLP 6.42), und man kann für unseren Autor hinzufügen: sie können auch nichts «Höheres» enthalten. Dass die genannte Definition aber nicht alle der für Wittgenstein unsinnigen Sätze zu erfassen vermag, zeigt sich, wenn wir die folgenden Beispielsätze der Logik, der Ethik, der Ästhetik, des Psychischen und der Religion betrachten:

(1) A Der Satz *p* enthält ein Eigenschaftswort.
B ‹Gelb› ist ein Eigenschaftswort.
(2) A Die Handlung *h* ist gut.
B Paul ist gut.
(3) A Das war ein schöner Tanz.
B Das ist ein schönes Bild.
(4) A Ich glaube, dass *p*.
B Ich sehe einen Baum.
(5) A Gott liebt die guten Taten und hasst die bösen.
B Gott hat diesen Baum erschaffen.

Die vorgeschlagene Definition des a priori unsinnigen Satzes trifft nur die Sätze vom Typ A, welche alle irgendeinen Namen enthalten, der für einen komplexen Sachverhalt steht (‹Satz *p*›, ‹Handlung *h*›, ‹Tanz›, ‹*p*›, ‹Taten›), aber nicht die Sätze vom Typ B, die solche Namen nicht enthalten. Nichtsdestotrotz sind auch die Sätze vom Typ B für Wittgenstein unsinnige Sätze, und wir müssen vor dem Hintergrund der Lehre des *Tractatus* eine Definition des a priori unsinnigen Satzes suchen, von der auch sie zu solchen gemacht werden. Ich schlage die folgende Definition vor:

D2: Ein Satz ist genau dann ein a priori unsinniger Satz, wenn er keine Wahrheitsfunktion von Elementarsätzen ist, und er ist genau dann keine Wahrheitsfunktion von Elementarsätzen, wenn er mindestens einen Namen enthält, der entweder einen komplexen Sachverhalt vertritt, oder der (in einem anderen Satz) sinnvoll mit einem Namen in Beziehung gebracht werden kann, der einen komplexen Sachverhalt vertritt.

Definition D2 macht nun auch die Sätze vom Typ B zu unsinnigen Sätzen: Die Namen ‹Eigenschaftswort›, ‹gut›, ‹schön›, ‹ich› und ‹Gott› sind, wie die Sätze vom Typ A zeigen, allesamt von der Art, dass sie mit Namen, die einen komplexen Sachverhalt vertreten, sinnvoll in Verbindung gebracht werden können. Sie vermag also auf unsere zweite Frage: Warum können religiöse Sätze keine Tatsachensätze sein? eine definitive Antwort zu geben. Trotzdem ist sie äusserst problematisch, und zwar aus zwei Gründen. Erstens ist sie zirkulär: Um mit ihrer Hilfe feststellen zu können, ob ein Satz keinen Sinn hat, müssen wir in einigen Fällen auf einen Satz rekurrieren, der schon irgendeinen Sinn hat. Der Sinn, auf den wir dann rekurrieren müssen (der Sinn der Sätze vom Typ A), ist anders geartet als der Sinn, den die Definition im Auge hat, und zwar so, dass er der Definition nach ein Unsinn ist. Unmittelbar damit hängt ihre zweite Schwierigkeit zusammen: Nicht nur rekurriert die Definition auf sinnhaft-unsinnige Sätze, sondern macht auch sich selbst zu einem sinnhaft-unsinnigen Satz, ist sie doch voll von Namen, die in einem sinnhaften Satz nicht vorkommen dürften!

Wittgenstein war sich zwar bewusst, dass er die Sätze des *Tractatus* und die daraus abgeleiteten Sätze allesamt zum Nonsens erklären musste (vgl. TLP 6.54), aber das Problem des performativen Widerspruchs ist durch diese Einsicht ja nicht schon behoben. Wenn D2 als Definition des a priori unsinnigen Satzes, wie ich annehmen möchte, eine gute Ergänzung zu Wittgensteins elliptischem Text ist, dann können wir den Schluss ziehen, dass der frühe Wittgenstein in der Durchführung seines Programms: das «Undenkbare von innen durch das Denkbare zu begrenzen» (TLP 4.114), gescheitert ist. Um die Grenze des «Denkbaren» bestimmen zu können, musste er eine ganze Menge «Undenkbares» denken. Wollte man solch paradoxe Formulierungen vermeiden, müsste man, durchaus gegen Wittgensteins Absicht, aber nicht ohne Fundament in seiner Schrift, den Namen ‹Sinn› mit Indizes versehen und das Vorkommen der folgenden drei Arten von Sätzen postulieren:

(a) *Sinnhafte Sätze:*
Sätze der Naturwissenschaften. Sie haben Sinn_1.

(b) *Uneigentliche Scheinsätze:*
Sätze des *Tractatus,* Sätze der Logik, der Ethik und Ästhetik, des Psychischen und der Religion. Sie haben Sinn_2.

(c) *Eigentliche Scheinsätze:*
Sätze wie ‹Sokrates ist identisch›. Sie haben weder $Sinn_1$ noch $Sinn_2$.

Es darf gegen den frühen Wittgenstein der Vorwurf erhoben werden, dass er in Wirklichkeit etwas anderes unternahm, als er zu unternehmen vorgab. Er gab vor, den Bereich der sinnhaften Sätze zu bestimmen, bestimmte aber in Wirklichkeit nur den Bereich der Sätze der Naturwissenschaft. Er gab ferner vor, diese Bestimmung von der Mitte des Bereichs der sinnhaften Sätze aus vorzunehmen, schrieb aber lauter Sätze, die von ausserhalb dieses Bereiches stammen, und von denen uns sein eigener Text zu sagen nötigt, dass sie von eigentlichen Unsinn-Sätzen verschieden sind und selbst irgendeinen Sinn haben müssen: einen logischen, ontologischen oder metaphysischen. Und endlich scheint ihm entgangen zu sein, dass diese Bestimmung noch auf den Sinn einer weiteren Gruppe von Sätzen rekurrieren muss, denen er jeglichen Sinn meinte absprechen zu müssen: auf den Sinn von Sätzen der Ethik, Ästhetik, des Psychischen und der Religion. Dies sind grobe Fehler, und grobe Fehler haben zumeist eine schwerwiegende Ursache. Sie besteht hier darin, dass er, wie er später selber bekennt, in seinem sprachphilosophischen Bemühen, das «Wesen der Sprache» zu bestimmen, sich vom Vorurteil leiten liess, dieses «Wesen» müsse in ihrer Beziehung zur Realität gesucht werden. Die Sprache schien ihm die alleinige Funktion zu haben, Realität abzubilden, und wenn sie eine *exakte* Sprache sein sollte, d.h. eine solche, welche die Realität abzubilden vermochte, wie sie wirklich war, dann *mussten* Realität *und* Sprache so beschaffen sein, wie seine Schrift es fordert: Die Wirklichkeit musste eine materielle Substanz haben, sie konnte mithin nur eine materielle Wirklichkeit sein, und die Sprache musste diese Materie, musste die «Konfiguration» der materiellen «Gegenstände» isomorph widerspiegeln können.

Wenn die Sprache auf irgendeine Weise vage sein würde, so meinte der frühe Wittgenstein, könnte man ihr «Wesen» nicht bestimmen, und sie würde den Namen «Sprache» gar nicht verdienen. «Die Forderung der einfachen Dinge ist die Forderung der Bestimmtheit des Sinnes» (NB S. 63). Und: «Die Forderung der Möglichkeit der einfachen Zeichen ist die Forderung der Bestimmtheit des Sinnes» (TLP 3.23). Um dieser Bestimmtheit des Sinnes der Sprache willen musste er die Konsequenz in Kauf nehmen, dass die Sprache zu allem Nicht-Materiellen, wovon das Religiöse nur ein Teil ist, keinen Zugang haben konnte. Die wirklichen Verhältnisse in der Sprache mochten es ihm erleichtern, diese Konsequenz zu ziehen: In der Tat ist ja unser Sprechen über nichtmaterielle Dinge wesentlich rätselhafter als dasjenige über die materielle Welt.

1.2. *Die Natur des «Mystischen»*

Dass die religiöse Sprache eine Nonsens-Sprache sei, behauptete der frühe Wittgenstein zu seiner Zeit nicht allein. Seine nachmaligen Gesprächspartner im sogenannten «Wiener Kreis» sollten, wenn auch aus etwas anderen Gründen, zum gleichen Ergebnis gelangen. Im Gegensatz zu diesen Philosophen war aber für Wittgenstein die Sache der Religion damit nicht schon abgetan. Zwar gebot auch er, dass man im Religiösen schweigen müsse, aber er war im Gegensatz zu jenen der Meinung, dass es durchaus etwas zu *verschweigen* gab: «Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische» (TLP 6.522). Über die Natur dieses Wittgensteinisch «Mystischen» ist in der Interpretation viel spekuliert worden, wird sie doch im *Tractatus* nur an der folgenden, mehr verwirrenden denn klärenden Stelle angesprochen:

> Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist (6.44).
> Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische (6.45).

Während z.B. Erik Stenius im Wittgensteinschen «Mystischen» den Inbegriff aller Inhalte der «praktischen Vernunft», also etwas Prädikatives, gesehen hat[3], wollte Charles Lawson Crowe nur das Gefühl bei der Anschauung der Existenz der Welt «sub specie aeterni», also etwas Nicht-Prädikatives, darunter fassen[4]. Der Text des *Tractatus* scheint Crowe recht zu geben, aber er ist zu elliptisch, um in dieser Frage die definitive Antwort liefern zu können. Einer solchen kommen wir näher, wenn wir zwei andere Schriften des frühen Wittgenstein zu Rate ziehen.

In seinen *Bemerkungen über Frazers ‹The Golden Bough›,* die ein Jahrzehnt nach dem *Tractatus* entstanden sind und eine äusserst geistreiche Kritik an Frazers ethnologisch-religionswissenschaftlichem Werk[5] enthalten, vertritt Wittgenstein die These, dass die religiösen Bräuche und Riten der sogenannt primitiven Völker *nicht* in einem falschen Glauben über die Natur ihre Grundlage hätten, wie Frazer angenommen hatte, ja überhaupt nicht in irgendeinem (prädikativen) Glauben (vgl. BFr S.240). Sie seien vielmehr der Ausdruck tief liegender Gefühle und Dispositionen dieser Menschen, die eine erste vorprädikative Reaktion auf das Unergründliche ihrer Existenz darstellten (vgl. BFr S.239). Gefühle und Dispositionen dieser Art würden aber nicht nur die sogenannt Primitiven kennen, sondern, ohne dass wir uns immer schon dessen bewusst seien, auch wir aufgeklärten Europäer. Nicht umsonst

[3] Erik Stenius, Wittgenstein's Tractatus, Oxford 1960, S.222.
[4] Charles Lawson Crowe, A New Estimate on the Significance of Wittgenstein's ‹Tractatus› for the Analysis of Theological Discourse, Ph.D., Columbia University 1961, S.124–125.
[5] James George Frazer, The Golden Bough, London ^{3}1911–1915.

habe Frazer, um gewisse Bräuche zu beschreiben, wie selbstverständlich Ausdrücke wie «ghost» oder «shade» bei der Hand gehabt, und nicht umsonst vermöchten einige seiner Beschreibungen uns einen seltsamen Schauder einzujagen: «Nein, dies Tiefe und Finstere versteht sich nicht von selbst, wenn wir nur die Geschichte der äusseren Handlung erfahren, sondern *wir* tragen es wieder hinein aus einer Erfahrung in unserm Innern» (BFr S. 249).

Ist der Typus der hier beschriebenen vorprädikativen Erfahrungen nun das «Mystische», von dem im *Tractatus* die Rede ist? Ein dritter Text des frühen Wittgenstein vermag unsere Vermutung zu bestätigen. In seiner um 1930 entstandenen *Lecture on Ethics* unterstreicht er die prinzipielle Unaussprechbarkeit alles absolut Werthaften und Religiösen erneut, geht aber gründlicher als im *Tractatus* der Frage nach, was dieses Etwas denn sei, welches wir in Ethik und Religion immer wieder auszudrücken versuchten und doch nie vermöchten. Er spricht in diesem Zusammenhang von ausserordentlichen «Erlebnissen» und «Bewusstseinszuständen», und erwähnt als Beispiele seine ganz persönlichen ethisch-religiösen Erlebnisse «par excellence»: Das erste sei das Staunen über die Existenz der Welt (wir erinnern uns an TLP 6.44–45), das zweite bestehe in einem Gefühl absoluter Sicherheit und Geborgenheit, und das dritte sei das Gefühl von Schuld (vgl. LE S. 8–10). Wir haben, vor allem wegen der Parallelität zu TLP 6.44–45, guten Grund, diese Erlebnisse im Wittgensteinschen Sinn als «mystisch» zu bezeichnen. In allen drei Fällen handelt es sich um «Gefühle», also um Einstellungen des menschlichen Geistes, die vorprädikativer Natur sind. Es ist darum gewiss falsch, wenn bei Erik Stenius und anderen das Wittgensteinisch «Mystische» mit einem eigenständigen Sinnbereich, mit einer der Sprache unzugänglichen speziellen «domain of practical reason» identifiziert wird, denn wo Vernunft ist, muss etwas Prädikatives sein. Wir müssen uns das «Mystische» aber (erstens) als Vorprädikatives denken, und zwar als ein solches, das (zweitens) eine aussergewöhnliche intentionale Richtung hat: Es ist von gewöhnlichen Erfahrungen des Staunens, der Sicherheit, der Schuld, der Furcht usw., die alle auf etwas Innerweltliches gerichtet sind, grundverschieden, und korrespondiert mit dem Übernatürlichen, dem Transzendenten. Wie Wittgenstein in der *Lecture on Ethics* ferner sagt, hat es (drittens) die Tendenz, prädikativ werden zu wollen, zur Sprache hinzudrängen. Jeder religiöse Mensch, auch er selber, heisst es da, sei dieser Tendenz unterworfen, aber es sei (viertens) absolut hoffnungslos, dass sie je zu einem befriedigenden Ergebnis gelange, wenn man ihr stattgebe.

Wenn Menschen der Tendenz, ihren religiösen Gefühlen sprachlichen Ausdruck zu geben, sie zu Wort kommen zu lassen, stattgeben, dann möchte Wittgenstein sich nicht über sie lustig machen (LE S. 12). Er meint aber trotzdem, dass es besser wäre, sich dieser Tendenz nach Kräften zu erwehren. Denn was

immer in der Religion gesagt wird: Es kann keinen Sinn haben. «Ethics», und man kann hinzufügen: «and religion», «if it is anything, is supernatural and our words will only express facts; as a teacup will only hold a teacup full of water and if I were to pour out a gallon over it» (LE S. 7). Was sich aber in der Sprache unmöglich sagen lässt, solches nicht zu sagen ist für Wittgenstein eine Tugendpflicht der Vernunft. «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen» (TLP 7). Was man aber nicht sagen darf, darf man auch nicht denken (vgl. TLP 4.116), und was man nicht denken darf, darf man auch nicht glauben.

1.3. *Die Zeigbarkeit des «Mystischen»*

Von einigen der Dinge, die für den frühen Wittgenstein unaussprechbar sind, behauptet er, dass sie dennoch erkennbar, ja zum Teil kommunikabel seien: sie *zeigten* sich oder liessen sich *zeigen*. Dem *Tractatus* zufolge gehört zu diesen Dingen namentlich das folgende: Erstens das, was wir mit den Sätzen der Logik sagen möchten, aber nicht sagen können (vgl. TLP 4.121), zweitens das, was Wittgenstein mit dem Satz «Die Welt ist *meine* Welt» (Solipsismus-Satz) sagen möchte, aber nicht sagen kann (vgl. TLP 5.62), und drittens das «Mystische». Es erscheint nun ratsam, diese Gegenstände des Zeigens exakter zu bestimmen. Betrachten wir dazu die folgenden drei Möglichkeiten, etwas zu sein, was sich zeigen kann:

(a) es zeigt sich, dass etwas der Fall ist;
(b) es zeigt sich, dass eine Person glaubt, dass etwas der Fall ist;
(c) es zeigt sich, dass eine Person gewisse Gefühle hat.

Im Fall der Sätze der Logik und des Solipsismus-Satzes haben wir es mit der ersten Art des sich-Zeigenden zu tun: Es zeigt sich, was der Fall ist, nämlich das, was wir bzw. Wittgenstein mit diesen Sätzen sagen möchten, aber anscheinend nicht sagen können. Von welcher Art des sich-Zeigenden ist aber das «Mystische»? Wenn unsere Bestimmung seiner Natur richtig ist, dann weder von der ersten noch von der zweiten. Denn wenn das «Mystische» etwas Vorprädikatives ist, dann kann nicht, wenn es sich zeigt, etwas sich zeigen, was der Fall ist, und es kann auch nicht sich zeigen, dass jemand glaubt, dass etwas der Fall ist. Wenn das «Mystische» in «mystischen» Gefühlen besteht und sich zeigt, dann zeigt sich, dass jemand bestimmte «mystische» Gefühle hat. Es fällt also unter die dritte Art des sich-Zeigenden.

Wir müssen nun nach dem *Wie* des sich-Zeigens fragen. Von dem, was wir mit den Sätzen der Logik ausdrücken möchten, aber nicht können, sagt Wittgenstein, dass es sich, als die «logische Form» der sinnhaften Sätze, an diesen selbst zeige. «Der Satz *zeigt* die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie

auf. So zeigt ein Satz ‹fa›, dass in seinem Sinn der Gegenstand a vorkommt, zwei Sätze ‹fa› und ‹ga›, dass in ihnen beiden von demselben Gegenstand die Rede ist. Wenn zwei Sätze einander widersprechen, so zeigt dies ihre Struktur; ebenso, wenn einer aus dem anderen folgt. Usw.» (TLP 4.121–1211). Diese Art des sich-Zeigens ist plausibel. Leider suchen wir im *Tractatus* vergeblich nach ebenso plausiblen Antworten auf die Fragen, wie denn das, was Wittgenstein mit dem Solipsismus-Satz meint, und wie das «Mystische» sich zeigen können. Was den Solipsismus-Satz betrifft, finden wir die wenig aufschlussreiche Sentenz: «Dass die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, dass die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe), die Grenzen *meiner* Welt bedeuten» (TLP 5.62). Und über das Wie des sich-Zeigens des «Mystischen» schweigt der *Tractatus* sich gänzlich aus.

Nach William Donald Hudson war Wittgenstein der Ansicht, das «Mystische» offenbare sich in der Kunst und im Handeln[6]. Dass es sich seiner Meinung nach in der Kunst zeigen könne, so Hudson, habe Wittgenstein im Brief vom 9.4.1917 an seinen Freund Paul Engelmann unmissverständlich zum Ausdruck gebracht. Wittgenstein schreibt hier über das Gedicht «Graf Eberhards Weissdorn» von Ludwig Uhland das folgende:

> Das Uhlandsche Gedicht ist wirklich grossartig. Und es ist so: Wenn man sich nicht bemüht das Unaussprechliche auszusprechen, so geht *nichts* verloren. Sondern das Unaussprechliche ist – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen enthalten![7]

Uhland zeichnet in seinem Gedicht in knappen Versen die Lebensgeschichte eines mittelalterlichen Morgenlandfahrers, und es gelingt ihm in der Tat, allein durch die äussere Beschreibung der Handlungen dieses Mannes, ein Stück von dessen tieferer, oder mit Wittgenstein: ein Stück von dessen «mystischer» Gefühlswelt aufscheinen zu lassen. Wenn aber die Kunst durch blosses Beschreiben von Handeln das «Mystische» sichtbar machen kann, dann muss auch das Handeln selbst, ohne Beschreibung durch die Kunst, es können. Auch dies ist, wie seine *Bemerkungen über Frazers ‹The Golden Bough›* dokumentieren, Wittgensteins Meinung gewesen: Die rituellen Handlungen, von denen dort die Rede ist, sind ja von der Art, dass sie unmittelbar auf die ihnen zugrundeliegenden aussergewöhnlichen Gefühle der so Handelnden hinzeigen können. Und wie das Beispiel Frazer zeigt, vermögen sie dies auch für jene, die sich solchen Gefühlen gegenüber blind geben und stattdessen nach allerlei rationalen oder pseudorationalen Erklärungen für die rituellen Praktiken suchen. Vernünftige Menschen haben es im Umgang mit dem «Mystischen» anscheinend schwer.

[6] William Donald Hudson, Wittgenstein and Religious Belief, London 1975, S.94–104.

[7] In: Paul Engelmann, Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen, Wien und München 1970, S.16–17. Das Gedicht Uhlands ist ebenda abgedruckt, S.63.

Dies zeigt nicht zuletzt das Beispiel des frühen Wittgenstein selber. Er hat das «Mystische» zwar, im Gegensatz zu Frazer, als sein Eigenes erkannt und anerkannt, aber er mochte dessen Tendenz, in den Bereich des Glaubens und Redens vorzudringen, um dort gewissermassen einen Rückhalt zu finden, aus Vernunftgründen nicht stattgeben. Wenn wir uns auf das stützen wollten, was im *Tractatus* behauptet wird, müssten wir sagen, dass diese Vernunftgründe sprachphilosophische Gründe seien: dass Wittgenstein darum nichts Religiöses glauben und sagen mochte, weil es in seinen Augen nichts als Unsinn gewesen wäre. Nun hat unsere Erörterung aber gezeigt, dass wir das, was Wittgenstein im *Tractatus* implizit über sein Denken sagt, gewissermassen nicht für das letzte Wort halten dürfen, und dass wir besser daran tun, uns zu überlegen, was wir auf der Grundlage dessen, was er sagt, vernünftigerweise von seinem Denken halten sollen. Wir haben unter Zuhilfenahme der Hinweise des späteren Wittgenstein für seine Grenzziehung zwischen sinnhaften und unsinnigen Sätzen ein verstecktes Motiv gefunden, und wenn wir dieses berücksichtigen würden, müssten wir den Schluss ziehen, dass Wittgenstein eigentlich nicht um des Sinns, sondern um der *Exaktheit* des Sinns der Sprache willen nichts Religiöses glauben und sagen mochte.

Wir können hier nur mutmassen, aber meine Vermutung geht dahin, dass auch das letztere für Wittgensteins Glaubensabstinenz noch nicht der wahre Grund ist. Man kann sich nur schwer vorstellen, dass jemand, der eigentlich glauben möchte, aus solchen Erwägungen allein auf einen religiösen Glauben verzichten würde. Zudem hat Wittgenstein von den Sätzen der Logik, den Sätzen der Religion und von allen anderen Sätzen, die wir unter dem Namen «uneigentliche Scheinsätze» zusammengefasst haben, gleicherweise behauptet, dass sie unsinnige Sätze seien, und wir verfügen über genügend Indizienmaterial um annehmen zu dürfen, dass er sich des religiösen Glaubens enthielt. Es ist aber, der Konsequenzen des von uns aufgefundenen Sinnkriteriums zum Trotz, absurd anzunehmen, dass er auch das, was die Sätze der Logik und die Sätze des *Tractatus* sagen wollen, nicht geglaubt hat. Wenn es sich aber so verhält, dann hat Wittgenstein hier Dinge, deren Gleichartigkeit er behauptet hat, wesentlich ungleich behandelt. Dies muss Gründe haben, die wir in seinen frühen Schriften aber vergeblich suchen.

2. *Eine Rehabilitation des religiösen Glaubens?*

Zu Beginn der dreissiger Jahre sah sich Wittgenstein nach einer längeren Zeit philosophischen Schweigens veranlasst, an seiner Konzeption der Sprache eine grundlegende Revision vorzunehmen. Von ihr kann vielleicht am treffendsten gesagt werden, dass die *Entdeckung des sprechenden Subjekts*

sie motiviert habe. Im *Tractatus* war das Subjekt ja als irrelevant aus der Betrachtung herausgefallen. Das «Wesen» der Sprache wurde darin gesehen, gegenständliche Welt isomorph abbilden zu können, und dies vermochte sie auch dann, wenn niemand sich ihrer bediente, genauso wie ein Spiegel einen Gegenstand auch dann widerspiegeln kann, wenn niemand auf den Spiegel schaut. Mit Wittgensteins später Entdeckung des Subjekts, welches zwischen Sprache und Wirklichkeit steht und auf nicht ganz durchschaubare Art deren gegenseitige Beziehungen organisiert, geht die Entdeckung derjenigen Verstandesmechanismen einher, die für Fehlleistungen wie derjenigen des Übersehens des sprechenden Subjekts die Ursache sind und – nach Wittgenstein – immer wieder sein werden: Verstandesmechanismen, die auf einem Missverstehen des wirklichen Funktionierens der Sprache beruhen. Wittgensteins zweite Philosophie ist grösstenteils der Versuch, dieses Funktionieren seiner allgemeinen Form nach zu beschreiben. Wir können nun nicht umhin, uns die wesentlichen Züge dieser Beschreibung vor Augen zu führen, dies umso mehr, als sie solcher Art sind, dass sie einer Rehabilitation, wenn vielleicht auch nicht des religiösen Glaubens, so jedenfalls der religiösen Sprache gleichkommen.

2.1. *Die Rehabilitation der religiösen Sprache*

Nach Wittgensteins «transzendentaler Wende» konnte seine Antwort auf die Frage, ob ein Satz Sinn hat oder nicht, nicht mehr davon abhängen, ob die Struktur des Satzes mit der Struktur der Wirklichkeit identisch ist oder nicht. Denn die Sprache konnte nun nicht mehr reines Abbild der Realität sein, sondern musste vielmehr als eines ihrer Konstituentien begriffen werden. Wenn aber *wir* als sprechende Subjekte es sind, die mittels der Sprache die Struktur der Wirklichkeit festlegen, dann sind auch *wir* es, die den Sätzen ihren Sinn geben. Wir tun dies durch die Art und Weise, wie wir sie verwenden. «Die Bedeutung eines Wortes», heisst es in den *Philosophischen Untersuchungen,* «ist sein Gebrauch in der Sprache» (PU Nr. 43). Wenn aber die Bedeutung der Wörter durch unseren Gebrauch bestimmt wird, dann auch die Bedeutung der Sätze. Für den späteren Wittgenstein sind die Elemente der Sprache – Ausrufe, Wörter, Sätze – mit den Werkzeugen einer Werkzeugkiste vergleichbar (vgl. PU Nr. 11): So wie die Werkzeuge der Kiste von sich aus nichts bewirken, sondern immer des Handwerkers bedürfen, der etwas *mit* ihnen bewirkt, tun auch die Elemente der Sprache von sich aus nichts, sondern immer ist es der Sprechende, der etwas *mit* ihnen tut. Und wie der Handwerker ein Werkzeug auf verschiedene, wenn auch nicht auf beliebige Weise verwenden kann, kann der Sprechende ein Element der Sprache zwar nicht beliebig, aber jedenfalls auf verschiedene Weise verwenden. Mit dem Mittel der Sprache als solcher las-

sen sich – neben der Operation des Beschreibens von materieller Wirklichkeit – so disparate Operationen vornehmen wie z. B. befehlen, über einen Vorgang Vermutungen anstellen, eine Geschichte erfinden, Theater spielen, Rätsel raten, einen Witz machen, bitten, danken, fluchen, grüssen, beten (vgl. PU Nr. 23). Die Operation des Beschreibens von materieller Wirklichkeit scheint uns die unter ihnen am wenigsten rätselhafte zu sein, was wohl die Ursache dafür ist, dass sie nicht selten, wie im *Tractatus,* als die einzig mögliche sprachliche Operation überhaupt angesehen worden ist.

Die verschiedenen sprachlichen Operationen sind nicht durch die Verwendung spezifischer Wörter, sondern vielmehr durch die *Regeln,* nach denen ihre Wörter verwendet werden, voneinander zu unterscheiden. Eine sprachliche Operation ist durch Regeln festgelegt wie ein Zug beim Schachspiel durch die Regeln des Schachspiels. Wittgenstein spricht deshalb von den verschiedenen Typen sprachlicher Operationen als von «Sprachspielen». Die Sprache gilt ihm als ein Gesamt von verschiedenen Sprachspielen, von denen jedes, genau wie die gewöhnlichen Spiele, seine je eigenen Regeln hat. Die Regeln der Sprachspiele bilden, ebenso wie die Regeln der gewöhnlichen Spiele, ein «kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen» (PU Nr. 66), und sie sind, ebenfalls den gewöhnlichen Spielen vergleichbar, nicht immer bis ins letzte festgelegt, sondern können der Praxis gewissermassen «eine Hintertür offenlassen» (UeG Nr. 139): Sprachspiele sind veränderlich, alte Sprachspiele können verschwinden, und neue können erfunden werden.

Das Gesamt der Regeln eines Sprachspiels nennt Wittgenstein die «Grammatik» dieses Sprachspiels, oder genauer: seine «Tiefengrammatik». Er unterscheidet zwischen «Oberflächengrammatik» und «Tiefengrammatik» in der folgenden Weise: Die Oberflächengrammatik ist jene Grammatik, die wir alle im Sprachunterricht gelernt haben. Sie handelt von der Verwendungsweise der Wörter im Satz und ist in allen Sprachspielen einer bestimmten Sprache die gleiche. Die Tiefengrammatik hingegen handelt von der Verwendungsweise der Wörter und Sätze im Leben, und sie ist von Sprachspiel zu Sprachspiel verschieden (vgl. PU Nr. 664). Ein Sprachspiel beschreiben heisst darum, seine Tiefengrammatik beschreiben.

Der Sinn eines Satzes liegt für den späteren Wittgenstein in seiner Verwendung, und von dieser Verwendung unterstellt er, dass sie sich innerhalb eines durch Regeln mehr oder weniger vollständig festgelegten Sprachspiels abspielt. Wenn er ein Kriterium des sinnhaften Satzes formuliert hätte, oder wie man nun besser sagen würde: des sinnhaften sprachlichen Ausdrucks, müsste es daher folgendermassen lauten: *Ein sprachlicher Ausdruck hat dann und nur dann Sinn, wenn er Bestandteil eines Sprachspiels ist.* Es ist aber unsicher, ob dieses Kriterium wirklich von Bedeutung ist, denn es kann nur dann von

Bedeutung sein, wenn es auch sprachliche Ausdrücke gibt, die nicht Bestandteil eines Sprachspiels sind. Die Wittgensteininterpretation steht hier vor einer Schwierigkeit, die als «Privatsprachenproblem» schon einige Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Soweit wir aber die Frage nach der Sinnhaftigkeit des religiösen Sprechens stellen, sind wir von diesem Problem nicht betroffen und wollen es deshalb nicht weiter verfolgen.

Für den späteren Wittgenstein ist das meiste religiöse Reden, wenn vielleicht auch nicht jedes, ein regelgemässes Reden, welches in seiner spezifischen regelgemässen Verwendung der Elemente der Sprache seinen Sinn findet. Es gibt für ihn unzweifelhaft ein religiöses Sprachspiel, oder, wenn man den Begriff etwas enger fasst: mehrere religiöse Sprachspiele, von denen eines oder einige sogar von der Art sind, dass in ihnen geglaubt wird, dass etwas Bestimmtes im Religiösen der Fall sei. Wenn ein Bekannter von uns für immer nach China reisen würde und beim Abschied zu uns sagte, dass wir uns vielleicht erst nach dem Tod wiedersehen würden, so Wittgenstein in den 1938 gehaltenen *Lectures on Religious Belief,* dann würde diese Rede nicht allein die Zuneigung unseres Bekannten zu uns zum Ausdruck bringen, sondern darüber hinaus auch seinen religiösen Glauben. «It says what it says. Why should you be able to substitute anything else?» (LRB S. 71). Und an anderer Stelle: «Why shouldn't one form of life culminate in an utterance of *belief* in a Last Judgement?» (LRB S. 58, Hervorhebung von mir). Die erste Sprachkonzeption Wittgensteins hatte noch die Konsequenz, dass es nicht nur kein sinnhaftes religiöses Reden geben konnte, sondern auch keinen sinnhaften religiösen Glauben. Beides ist nach der zweiten Konzeption jetzt möglich: Sie gewährleistet nicht nur, dass man im Religiösen mit Sinn reden, sondern auch, dass man assertorisch mit Sinn reden kann. Denn das Sprachspiel des assertorischen religiösen Redens wird gespielt, und was immer man sonst dazu sagen will: Was im Rahmen dieses Sprachspiels geäussert wird, ist jedenfalls etwas, das Sinn hat. Wenn man aber mit Sinn etwas Religiöses bejahen kann, dann kann man auch einen sinnhaften religiösen Glauben haben. Damit ist allerdings noch nichts darüber ausgesagt, ob man vernünftigerweise auch darf oder dürfte, was man kann.

2.2. *Grammatische Missverständnisse*

Wenn ein Sprachspiel so etwas wie eine Familie sprachlicher Operationen darstellt, die durch eine Gruppe von Regeln festgelegt sind, dann könnte man meinen, es sei ausgeschlossen, *innerhalb* eines Sprachspiels einen formalen Fehler zu begehen. Was immer jemand innerhalb eines Sprachspiels unternimmt, ist ja durch Regeln bestimmt, und wie sollte man gegen das in sich Regelgemässe irgendwelche *formalen* Einwände erheben können! Nehmen

wir an, jemand sagte etwas von der Art, welches wir üblicherweise als logischen Fehler bezeichnen. Er würde auf unseren Vorwurf hin geltend machen, er spiele eben ein Sprachspiel, welches unter anderem auch durch die Regel definiert sei, dass in gewissen Fällen die Regeln der Logik missachtet werden dürften. Wir müssten uns in diesem Fall geschlagen geben. In weniger gesuchten Fällen könnte es aber sein, dass der Sprechende uns darin zustimmen würde, einen logischen Fehler begangen zu haben: dass er eigentlich ein logisch einwandfreies Sprachspiel spielen wollte und ihm dies nicht ganz gelungen sei. Es kann aber jemand einen logischen Fehler begehen und dennoch ein Sprachspiel spielen, welches wir völlig zu recht als «logisches» Sprachspiel bezeichnen würden, genauso wie wir von einem, der ab und zu einen Rechenfehler macht, dennoch zu recht sagen, dass er rechnet. Das Sprachspiel ist durch seine Regeln definiert, und partielle Verstösse gegen diese Regeln, gegen seine Grammatik, machen es nicht schon zu einem anderen Spiel.

Wittgenstein spricht im Zusammenhang der Grammatik der Sprachspiele noch von einer weit problematischeren Art von Fehlern als den eben genannten. Sie bestehen, als «grammatische Missverständnisse», nicht in eher zufälligen Verstössen gegen die Regeln eines Sprachspiels, sondern, so befremdlich es vielleicht klingen mag, in unausweichlichen. Grammatische Missverständnisse bestehen im Spielen eines Sprachspiels, dessen Regeln früher oder später mit Notwendigkeit verletzt werden *müssen* – weil sie inkompatibel sind. Ein solches Sprachspiel, welches man «tiefengrammatisch widersprüchlich» nennen könnte, ist eine Mischform aus zwei, für sich genommen, tiefengrammatisch widerspruchsfreien Sprachspielen, deren Regeln aber zusammengenommen nicht vollständig miteinander vereinbar sind. Es ist die gleiche Oberflächengrammatik der beiden Sprachspiele, die zu deren Fusion Anlass gibt, indem sie den Anschein erweckt, es handle sich bei den beiden im Grunde um ein und dasselbe Spiel. Wer ein tiefengrammatisch widersprüchliches Sprachspiel spielt, gerät früher oder später in Schwierigkeiten, aus denen nur eine tiefengrammatikalische Reflexion ihm wieder heraushelfen könnte. Ebendiese wird ihm aber oft genug durch die fortgesetzte «Verhexung» seines Verstandes durch die Oberflächengrammatik versperrt, und der solcherart Irregeführte wird dann geneigt sein, seine Schwierigkeiten insgeheim unter den Teppich des Vergessens zu kehren. Grammatische Missverständnisse scheinen eine unerschöpfliche Quelle menschlichen Selbstbetrugs zu sein.

Will man Wittgenstein folgen, so ist das religiöse Sprachspiel für Vermengungen mit anderen, nicht vollständig mit ihm kompatiblen Sprachspielen ganz besonders anfällig. Es ist ein ausserordentlich problematisches Sprachspiel: Es soll die Beziehungen des Menschen zum Transzendenten widerspiegeln, ist aber auf das Material der sprachlichen Verkehrsformen des Men-

schen mit dem Immanenten angewiesen, die es sich für seine besonderen Zwecke gewissermassen zurechtbiegen muss. Das religiöse Sprachspiel stellt ein Amalgam aus mehreren nicht-religiösen Sprachspielen dar, und es erstaunt, wenn man die Verführungskraft der Oberflächengrammatik in Rechnung stellt, keineswegs, wenn es nicht immer schon als tiefengrammatisch widerspruchsfreies Sprachspiel gespielt wird. Ein solches zu spielen scheint jedenfalls an die grammatische Disziplin höchste Anforderungen zu stellen.

Im Zusammenhang des religiösen Sprachspiels erwähnt Wittgenstein zwei hauptsächliche grammatische Missverständnisse, die nicht nur zwischen religiös Glaubenden und Nichtglaubenden, sondern auch zwischen Glaubenden selbst immer wieder zu unnützen Querelen Anlass gegeben haben. Das erste und wichtigste besteht im Missachten des nicht hintergehbaren *bildhaften* Charakters des religiösen Sprachspiels. Auf diesen hatte Wittgenstein schon in der *Lecture on Ethics,* freilich noch ohne das religiöse Sprachspiel als sinnhaftes anzuerkennen, aufmerksam gemacht:

> «All religious terms seem [...] to be used as similes or allegorically. For when we speak of God and that he sees everything and when we kneel and pray to him all our terms and actions seem to be parts of a great and elaborate allegory which represents him as a human being of great power whose grace we try to win, etc.» (LE S. 9).

Mit der religiösen Verwendung von ursprünglich nicht religiösen Ausdrücken meint der religiös Sprechende immer etwas weniger und zugleich immer etwas mehr, als der nicht religiös Sprechende mit ihnen meint. Man versteht aus diesem Grund ein religiöses Bild erst dann, wenn man weiss, welche «Konsequenzen» aus ihm zu ziehen sind, und welche nicht. «Are eyebrows going to be talked of, in connection with the Eye of God?», fragt Wittgenstein rhetorisch (LRB S. 71). Aber nie lässt sich *genau* angeben, bis zu welchem Punkt ein religiöses Bild noch stimmt und von welchem Punkt an es nicht mehr stimmt, denn um dies wissen zu können, müssten wir das, was wir mit den religiösen Metaphern meinen, auch auf nicht-metaphorische Weise ausdrücken können, was aber unmöglich ist (vgl. LE S. 10). Dieses prinzipiell bildhaften Charakters wegen eignet dem religiösen Sprachspiel eine aussergewöhnliche Unschärfe: «Man kann von religiösen Gleichnissen sagen, sie bewegen sich am Rande des Abgrundes» (VB S. 61). Religiös sprechende Menschen könnten sehr vielen Missverständnissen zuvorkommen, meint Wittgenstein, wenn sie diese Unschärfe ihres Sprachspiels nicht verheimlichen würden: «Anders wäre es, wenn auf Schritt und Tritt offen gesagt würde: ‹Ich brauche dies als Gleichnis, aber schau: hier stimmt es nicht›. Dann hätte man nicht das Gefühl, dass man hintergangen wird, dass jemand versucht mich auf Schleichwegen zu überzeugen» (VB S. 62). Nun ist natürlich der metaphorische Charakter der religiösen Sprache der Religionsphilosophie längst be-

kannt gewesen. Die mittelalterliche Scholastik hat nicht nur auf ihn hingewiesen, sondern darüber hinaus in ihrer Lehre vom vierfachen Schriftsinn auch versucht, durch subtile Distinktionen sein Wesen zu erfassen[8]. Was aber in Vergessenheit geraten ist, muss man wieder entdecken, und das Wiederentdeckte muss auch wieder gesagt werden, zumal dann, wenn für seine Verbreitung weiterhin gute Gründe bestehen.

Wenn das religiöse Sprachspiel ein metaphorisches ist, kann die Verwendung seiner Bilder nicht invariabel sein. Sie sind variabel, denn sie haben ja für den religiösen Menschen den «Dienst» zu erfüllen, sein vorprädikativ Religiöses im Raum des Prädikativen widerzuspiegeln und festzumachen, und es ist durchaus so, dass der gleiche Dienst für den gleichen religiösen Menschen durch verschiedene Bilder erfüllt werden könnte (vgl. LRB S.71). Religiöse Menschen würden deshalb, statt den Wortlaut ihrer Rede zu kanonisieren, besser sagen, dass sie aus gewissen Gründen geneigt seien, *diese* Bilder zu verwenden, dass aber andere Bilder für sie im wesentlichen den gleichen Dienst versehen könnten. «Und», so könnten sie mit Wittgenstein hinzufügen, «auf den Dienst kommt es an» (PU S.489).

Das zweite Missverständnis der Grammatik des religiösen Sprachspiels, auf welches Wittgenstein seinen Finger legt, besteht darin, dass der religiöse Glaube, dass etwas Bestimmtes der Fall ist, für begründbar gehalten wird. Der religiös Glaubende sieht sich der Verführungskraft der Oberflächengrammatik wegen durch fremde Herausforderung oder aus sich selbst leicht in die Lage versetzt zu meinen, sein religiöser Glaube müsse sich, wie der gewöhnliche Tatsachenglaube, begründen lassen, das nicht-evidente Religiöse liesse sich im Rückgang auf evidentes Nicht-Religiöses einsichtig machen. Wer sich auf die Herausforderung einlässt, statt sie als Irreführung durch die Oberflächengrammatik zu entlarven und zurückzuweisen, wird immer etwas Unmögliches versuchen: die prinzipiell nicht überbrückbare *Kluft* zwischen Immanenz und Transzendenz zu überbrücken. Und dies durchaus zum Schaden seines religiösen Glaubens:

«The point is that if there were evidence, this would in fact destroy the whole business. Anything that I normally call evidence wouldn't in the slightest influence me. Suppose, for instance, we knew people who foresaw the future; make forecasts for years and years ahead; and they described some sort of a Judgement Day. Queerly enough, even if there were such a thing, and even if it were more convincing than I have described but, belief in this happening wouldn't be at all a religious belief. Suppose that I would have to forego all pleasures because of such a forecast. If I do so and so, someone will put me in fires in a thousand years, etc. I wouldn't budge. The best scientific evidence is just nothing. A religious belief might in fact fly in the face of such a forecast, and say ‹No. There it will break down›» (LRB S.56).

[8] Vgl. beispielsweise Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q.1, a.10. In unserem Zusammenhang verdient die Untersuchung des «sensus allegoricus» besondere Erwähnung.

Was immer im Zusammenhang des religiösen Glaubens aus Begründungs- oder Beweisversuchen resultiert – es handelt sich dabei um nichts als um «Aberglauben» (vgl. LRB S. 59), der eine Art falscher Wissenschaft und eine Art falscher Religion zugleich darstellt: eine Vermischung von Regeln zweier Sprachspiele, die nicht vollständig kompatibel sind. Ihre Inkompatibilität zeigt sich z. B. darin, dass es absurd wäre, im religiösen Sprachspiel die Wendung ‹nun ja vielleicht, vielleicht aber auch nicht› zu verwenden, die doch im Sprachspiel des empirischen Glaubens ihren angestammten Platz hat (vgl. LRB S. 56). Wo aber nichts zu vermuten ist, ist auch nichts zu begründen, und zwar durch keinerlei Evidenz, auch nicht durch historische, wie sie in vielen Religionen geltend gemacht worden ist und wird. Wenn diese Religionen vom Aberglauben befreite, echte Glaubensreligionen werden wollten, wäre ihr *Verzicht* auf historische Evidenz unabdingbar. Sie würden, meint Wittgenstein, durch diesen Verzicht viel gewinnen und nichts verlieren:

«So sonderbar es klingt: Die historischen Berichte der Evangelien könnten, im historischen Sinn, erweislich falsch sein, und der Glaube verlöre doch nichts dadurch: aber *nicht,* weil er sich etwa auf ‹allgemeine Vernunftwahrheiten› bezöge!, sondern, weil der historische Beweis (das historische Beweis-Spiel) den Glauben gar nichts angeht. Diese Nachricht (die Evangelien) wird glaubend (d.h. liebend) vom Menschen ergriffen. *Das* ist die Sicherheit dieses Für-wahr-haltens, nicht *Anderes*» (VB S. 68).

Einen religiösen Glauben gewinnen heisst, ihn als ganzen leidenschaftlich ergreifen und an ihm festhalten (vgl. VB S. 124). Dieses Ergreifen ist ein «tatsächlicher Vorgang im Leben des Menschen» (vgl. VB S. 59), aber er stellt keinen Erkenntnisvorgang dar. Es begleiten ihn keine vernünftigen Gründe, sondern allenfalls Ursachen, und das Bedürfnis nach Gründen entsteht erst im nachhinein: wenn das Problematische an ihm entdeckt worden ist und zum Verschwinden gebracht werden möchte (vgl. VB S. 163). Wenn Nichtglaubende nach Gründen verlangen und Glaubende sie beizubringen versuchen, wird die Tiefengrammatik des Sprachspiels des religiösen Glaubens von beiden gleicherweise verletzt. Ihr Streit ist dann ein Scheingefecht, welches an ihrer wirklichen Differenz vorbeizielt. Diese besteht ja nicht darin, dass der eine etwas Bestimmtes glaubt und der andere das Gegenteil; sondern dort, wo der eine etwas glaubt, glaubt der andere nicht etwas anderes, sondern vielmehr nichts (vgl. LRB S. 55). Sie besteht darin, dass der eine ein Sprachspiel spielt, welches der andere in toto zurückweist. Der Widerspruch der beiden ist ein Scheinwiderspruch, denn widersprechen kann man nur *innerhalb* eines Sprachspiels, und wenn die beiden eine echte Debatte führen wollten, müssten sie zusammen in ein Meta-Sprachspiel eintreten, in welchem sie erörtern würden, ob man das Sprachspiel des religiösen Glaubens überhaupt spielen soll oder nicht.

Wenn das, was der religiöse Glaube sagt, weder unmittelbar evident noch

durch unmittelbar Evidentes begründbar ist, dann ist es weder wahr noch falsch. Diese Wahrheitsunfähigkeit des religiösen Glaubens ist von religionskritischer Seite häufig als völlige Willkürlichkeit interpretiert und als solche gegen ihn geltend gemacht worden[9]. Dem würde Wittgenstein sich nachdrücklich widersetzen. Religiöse Glaubensaussagen können für ihn zwar weder wahr noch falsch sein, sind aber dennoch nicht willkürlich. Er könnte sie «adäquat» bzw. «inadäquat» nennen, oder genauer: mehr oder weniger adäquat bzw. inadäquat, und der Grad ihrer Adäquatheit würde dann die Qualität des «Dienstes» bezeichnen, den sie für einen Gläubigen erfüllen. Dieser besteht darin, dessen vorprädikativ verfasste Religiosität im Bereich des Prädikativen widerzuspiegeln, was der bildhaften Natur der Mittel wegen zwar auf verschiedene, aber keinesfalls auf beliebige Weise geschehen kann. Die Übersetzung muss ja eine Übersetzung des zu Übersetzenden sein, und das zu Übersetzende ist in jedem Fall fest vorgegeben. Wenn aber die Übersetzung adäquat oder inadäquat, gut oder schlecht sein kann, dann muss es auch einen Diskurs geben, der auf spezifische Weise das Richtige und Falsche des religiösen Sprechens, bewege es sich in einem Sprachspiel des Glaubens oder nicht, zu bestimmen versucht. Man könnte diesen Diskurs das «theologische Sprachspiel» nennen, an welchem übrigens nicht nur religiös Sprechende, sondern auch nicht religiös Sprechende teilnehmen könnten, sofern sie nur das, was die Sprechenden bewegt, verstehen – weil auch sie es kennen.

Die in ein religiöses Sprachspiel zu übersetzenden Gefühle und Dispositionen sind allerdings bei verschiedenen religiösen Menschen verschieden. Sie sind für Wittgenstein wesentlicher Bestandteil dessen, was er die «Lebensform» nennt: Sie gehen mit dem Gesamt des menschlichen Fühlens, Denkens und Handelns auf eigentümliche Weise zusammen und können darum von Kultur zu Kultur, von Epoche zu Epoche, ja letztlich von Person zu Person variieren. Die Vielfalt der tatsächlichen religiösen Sprachspiele geht darum nicht auf historischen Zufall zurück, sondern gewissermassen auf historische Notwendigkeit. Um im Religiösen das Adäquate zu finden, meint Wittgenstein, sei es bisweilen sogar angebracht, zu experimentieren: «I believe it is right to try experiments in religion. To find out, by trying, what helps one and what doesn't»[10]. Wenn die Theologien die Aufgabe wahrnehmen, statt durch Experiment durch *Diskurs* zu bestimmen, was im Religiösen das Adäquate ist, dann müssen ihre Antworten in jeder konkreten historischen und gar individualgeschichtlichen Situation andere sein. Sie dürfen sich dann durch Glau-

[9] So z.B. von Kai Nielsen, der im übrigen meinte, das Übersehen dieser Willkürlichkeit auch Wittgenstein anlasten zu müssen. Kai Nielsen, The challenge of Wittgenstein. An examination of his picture of religious belief, in: Studies in Religion 3 (1973) 41.

[10] M. O'C. Drury, «Conversations with Wittgenstein», in: Rush Rhees (Hg.), Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections, Oxford 1981, S. 179.

benstraditionen, wenn nicht im Fundus dieser selbst die Vielfalt der Möglichkeiten bereits enthalten ist, in ihrer Arbeit nicht vollständig bestimmen lassen. Denn die Lebensform ist in Bewegung, und Traditionen laufen Gefahr, an veränderten religiösen Bedürfnissen, welche die Folge veränderter Lebensformen sind, vorbeizuzielen.

2.3. *Zwei Formen der Religion*

Die bisherige Menschheitsgeschichte ist glaubwürdig als Prozess fortschreitender Rationalisierung, als Vorgang zunehmender Ausdifferenzierung anfänglich diffus vermischter Geltungsbereiche der Vernunft ausgelegt worden[11]. Auch unser Jahrhundert hat diesen Weg noch beschritten, und wir dürfen von Wittgensteins Sprachphilosophie im allgemeinen und seiner Untersuchung des religiösen Diskurses im besonderen ohne Vorbehalt sagen, dass sie Marksteine auf diesem Weg darstellen. Die Rationalisierungsleistung, die er erbracht hat, ist allerdings nicht mehr nur als «Ausdifferenzierung von Geltungssphären der Vernunft» zu bezeichnen, sondern allgemeiner: als Ausdifferenzierung von Sprachspielen durch gegenseitige Abgrenzung ihrer Regeln.

Zur Leistung der Rationalisierung gehört es auch, Neues zu schaffen und Überkommenes als Veraltetes zurückzulassen. Auch das Stück Weges, welches Wittgenstein uns vorangegangen ist, ist von überlebten Denkformen, die nun gewissermassen ins Museum der Kulturgeschichte gehören würden, gesäumt. Er gab sich aber bezüglich ihres Verschwindens kaum Illusionen hin und mochte nicht einmal recht mit der Gefolgschaft der Philosophen rechnen, was ihn wohl zur Notiz veranlasste: «Möge Gott dem Philosophen Einsicht geben in das, was vor aller Augen liegt» (VB S. 123). Was vor aller Augen liegt, ist das natürliche, alltägliche Funktionieren der Sprache, und wenn es «eingesehen» würde, könnten als erste all jene künstlichen Sprachspiele, die von Wittgenstein manchmal «philosophisch» oder «metaphysisch», von uns aber besser «pseudophilosophisch» genannt werden, gar nicht mehr gespielt werden und müssten aus dem Repertoire der zulässigen Sprachspiele verschwinden. Denn es sind Sprachspiele, die dadurch entstehen, dass die Elemente der Sprache in tiefengrammatisch blinder Weise ihrem angestammten natürlichen Sprachspiel entrissen und im Labor der «Pseudophilosophen», für welche uns der frühe Wittgenstein selbst ein Beispiel gegeben hat, nach ihrem «Wesen» befragt werden.

Zu den Sprachspielen, die nach Wittgensteins tiefengrammatischer Ausdifferenzierung aus dem Repertoire eines aufgeklärten Zeitgenossen gestrichen werden müssten, gehören auch einige der religiösen. Es sind dies all jene, die

[11] Siehe Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1981.

mit den beschriebenen grammatischen Missverständnissen belastet sind. Einige religiöse Sprachspiele erweisen sich aber als tiefengrammatisch untadelig und vermögen den Test der Sprachkritik zu bestehen. Zu ihnen gehören die Sprachspiele des Betens, des Fluchens, und sicher auch das Sprachspiel des Erzählens religiöser Geschichten. Gehört zu ihnen nun auch das von Wittgenstein *bereinigte* Sprachspiel des Glaubens an das, was diese Geschichten sagen, das Spiel des Bekennens dieses Glaubens?

Dass es vernünftig sei, das Sprachspiel des religiösen Glaubens zu spielen, wird von Wittgenstein unmissverständlich verneint, und er verweist in diesem Zusammenhang auf ein nicht unbedeutendes Zeugnis: «Anyone who reads the Epistles will find it said: not only that it is not reasonable, but that it is folly. Not only it is not reasonable, but it doesn't pretend to be» (LRB S. 58). Es mag hier der erste Korintherbrief des Apostels Paulus angesprochen sein, in welchem dieser den Christenglauben eine «Torheit» nennt (I, 17–23). Was der Apostel für Gründe haben mochte, den religiösen Glauben als unvernünftig zu bezeichnen, sei hier dahingestellt. Welches aber sind Wittgensteins Gründe für dieses Verdikt? Der Umstand, dass der religiöse Glaube prinzipiell unbegründbar ist, kann jedenfalls nicht der Grund sein, denn dies gegen ihn vorzubringen, wäre ein grammatisches Missverständnis. Die Unvernünftigkeit des religiösen Glaubens muss für Wittgenstein vielmehr darin bestehen, dass er in einem tiefengrammatisch widersprüchlichen Sprachspiel beheimatet ist, und dessen Widersprüchlichkeit kann nur darin bestehen, dass es sich beim religiösen Glauben um einen Glauben handelt, dass so-und-so in der aussersubjektiven Welt der Fall sei, und *zugleich* um einen Glauben, von dem der aufgeklärte Glaubende weiss, dass sein Inhalt – als geglaubter, nicht als verstandener Inhalt – letztlich privat ist. Listen wir um der besseren Übersicht willen die bei Wittgenstein angesprochenen Eigenschaften des aufgeklärten religiösen Glaubens auf. Er ist

(a) ein Glaube, *dass so-und-so* in der aussersubjektiven Welt *der Fall* sei,
(b) ein Glaube, von dem der Glaubende weiss, dass sein Ausdruck variabel ist,
(c) ein Glaube, von dem der Glaubende weiss, dass er als solcher weder unmittelbar evident noch im Rückgang auf Evidentes begründbar ist,
(d) ein Glaube, von dessen Inhalt der Glaubende weiss, dass er eine adäquate sprachliche Übersetzung vorprädikativer Bestände sein muss und als geglaubter Inhalt letztlich *privat* ist.

Wenn ein grammatisch aufgeklärter Glaubender glaubt, dass so-und-so in der aussersubjektiven Welt der Fall sei, dann schliesst er aus, dass anderes der Fall sei, weiss aber, dass ein anderer Glaubender von diesem Ausgeschlossenen *mit gleichem Recht* glauben kann, dass es der Fall sei. Einen solchen Glauben zu haben und zu äussern, bedeutet noch immer, auch nach Wittgensteins

grammatischen Verbesserungsvorschlägen, ein Sprachspiel zu spielen, welches inkompatible Regeln aufweist, ein Sprachspiel, welches tiefengrammatisch widersprüchlich bleibt und bleiben muss, weil sein *letzter Widerspruch unaufhebbar* ist.

Wittgensteins frühe Philosophie ist eine ernstzunehmende Begründung für ihre These, dass man vernünftigerweise weder etwas Religiöses sagen noch glauben sollte, schuldig geblieben. Seine Spätphilosophie behauptet nur noch die Unvernünftigkeit des religiösen Glaubens, und sie liefert für diese Behauptung einen plausiblen Grund: Es ist deshalb unvernünftig, einen religiösen Glauben zu haben, weil er in einem tiefengrammatisch prinzipiell widersprüchlichen Sprachspiel beheimatet ist, und weil es eine Verletzung der Tugendpflicht der Vernunft ist, ein solches Sprachspiel zu spielen.

Wir verfügen über genügend Indizienmaterial, um annehmen zu dürfen, dass Wittgenstein aus seinen theoretischen Erwägungen auch die praktische Konsequenz gezogen und sich jedes religiösen Glaubens enthalten hat, und dies, wohlbemerkt, ohne aufzuhören ein religiöser Mensch zu sein. Seine Religiosität ist von Freunden, wie ich meine nicht ganz zutreffend, als «possibility of religion»[12] oder auch als «wortloser Glaube»[13] bezeichnet worden. Besser würde man von *glaubensloser Religion* sprechen, von welcher wir uns im Anschluss an unsere Untersuchungen nun das folgende Bild machen können: Die glaubenslose Religion ist eine solche, die in vorprädikativen Gefühlen und Dispositionen besteht, welche in Sprache und Glaube Ausdruck und Halt suchen, aber vom Subjekt aus Gründen der Vernunft nur zur assertorisch unverbindlichen Sprache, aber nicht zum assertorisch verbindlichen Glauben hinzugelassen werden. Wittgenstein gibt Beispiele für dessen Möglichkeit: «Wenn ich, der ich nicht glaube, dass es irgendwo menschlich-übermenschliche Wesen gibt, die man Götter nennen kann – wenn ich sage: ‹ich fürchte die Rache der Götter›, so zeigt das, dass ich damit etwas meinen kann, oder einer Empfindung Ausdruck geben kann, die nicht notwendig mit jenem Glauben verbunden ist» (BFr S. 240). Oder eines, das aus dem Vorwort der *Philosophischen Bemerkungen* stammt: «Ich möchte sagen ‹dieses Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben›, aber das wäre heute eine Schurkerei, d.h. es würde nicht richtig verstanden werden.» Es würde deshalb nicht richtig verstanden werden, weil man es als Äusserung eines religiös Glaubenden und nicht als solche eines Nichtglaubenden interpretieren würde.

Die glaubenslose Religion kann auf sprachliche Äusserungen aber auch verzichten und sich stattdessen im rituellen oder auch im ganz gewöhnlichen Handeln *zeigen*. Sie wirkt dann im Stillen, weswegen es bisweilen schwer sein

[12] Norman Malcolm, Ludwig Wittgenstein. A Memoir, London 1958, S. 72.

[13] Paul Engelmann, Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen, Wien und München 1970, Kap. VIII.

wird, sie überhaupt als Religion zu erkennen und anzuerkennen. Ganz anders verhält es sich mit jener Art von Religion, die man als *Glaubensreligion* bezeichnen könnte. Sie fügt der glaubenslosen Religion, als ihrer Basis, einen affirmativen Überbau, einen Glauben hinzu, um dessentwillen und um dessen problematischer Natur willen sie dann die Eigenschaft hat, viel zu reden und viel über sich reden zu machen.

Wissentlich ein grammatisch widersprüchliches Sprachspiel zu spielen, ist ein Verstoss gegen die Tugendpflicht der Vernunft, und Wittgenstein mochte sich (vielleicht muss man hinzusetzen: konnte sich) im Fall des religiösen Glaubens eines solchen Verstosses nicht schuldig machen. Vielleicht wider Erwarten war er aber gerade in diesem Punkt anderen gegenüber tolerant: «Glaube Du! Es schadet nicht» (VB S.91). Er wusste, was für andere der religiöse Glaube bedeuten konnte, galt er ihm doch für schwerwiegende Fälle existentieller Not als alleiniges Heilmittel: «Menschen sind in vorigen Zeiten ins Kloster gegangen. Waren das etwa dumme, oder stumpfe Menschen? – Nun, wenn solche Leute solche Mittel ergriffen haben, um weiter leben zu können, kann das Problem nicht leicht sein!» (VB S.97). Den religiösen Glauben untersagen zu wollen, und sei es vom ohnmächtigen Standpunkt der Vernunft aus, würde heissen, die Schwere und Dringlichkeit des Problems, für welches dieser die Lösung sein kann, zu verkennen, und es würde bedeuten, eine Lösung zu bekämpfen, für die es vom Standpunkt der Vernunft aus gar keinen Ersatz gibt.

Anscheinend darf jemand in Ausnahmefällen gegen die Tugendpflicht der Vernunft verstossen und kann trotzdem ein vernünftiger Mensch bleiben, solange er nur immer weiss, *wann* er gegen die Tugendpflicht der Vernunft verstösst. Wenn man dies in Rechnung stellt, muss man zu den obengenannten vier Wittgensteinschen Merkmalen (a) bis (d) des aufgeklärten religiösen Glaubens ein fünftes hinzufügen und sagen: Der aufgeklärte religiöse Glaube ist

(e) ein Glaube, von dem der Glaubende weiss, dass er gegen die Tugendpflicht der Vernunft verstösst, wenn er ihn glaubt.

Wenn aber die letzte Inkonsistenz des Sprachspiels des religiösen Glaubens in Kauf genommen werden darf, dürfen dann nicht auch die vorletzte und alle übrigen ebenso in Kauf genommen werden? Wenn schon der aufgeklärte religiöse Glaube als ein noch immer problematischer vom Vernunftstandpunkt aus toleriert werden soll, warum dann nicht auch der unaufgeklärte? Dies würde die Bankrotterklärung des Vernunftstandpunktes in Sachen der Religion bedeuten und entspricht Wittgensteins Meinung jedenfalls nicht. Er besass für die Dispens von der Tugendpflicht der Vernunft rein pragmatische Gründe, und diese reichen nur hin, um Ausnahmen, aber nicht, um ein gene-

relles laissez-faire zu gestatten. Es scheint deshalb nicht verfehlt zu sein, bei Wittgenstein hier von einer Restriktion zu sprechen, die man als *Gesetz des Minimums* bezeichnen könnte. Er schreibt z.B. von der christlichen Religion, dass sie nur für den sei, «der unendliche Hilfe braucht, also nur für den, der unendliche Not fühlt» (VB S.91). Und zur Paulinischen Lehre von der Gnadenwahl bemerkt er gar: «Gnadenwahl: So darf man nur schreiben unter den fürchterlichsten Leiden – und dann heisst es etwas ganz anderes. Aber darum darf dies auch niemand als Wahrheit zitieren, es sei denn, er selbst sage es unter Qualen» (VB S.63). Wittgenstein ist geneigt, im religiösen Sprachspiel Verletzungen der Tugendpflichten der Vernunft durchaus zuzugestehen, aber – Gesetz des Minimums – nicht über das notwendige Mass, nicht über die Schwere und Dringlichkeit der dieses Sprachspiel motivierenden Lebensprobleme hinaus. Andernfalls würde dieses Sprachspiel seine existentielle Grundlage verlieren und würde zur hohlen Farce, oder, wie man nach unserer Erörterung nun auch sagen könnte: zu einem grammatischen Missverständnis.