

Ludwig Wittgenstein und die Religion

Von Wilhelm BAUM (Klagenfurt, Österreich)

„Die Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten. Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.“ (Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen)

„Obwohl er immer viel über ganz bestimmte Themen spricht, fühlt man aber doch, daß er über mehr noch schweigt. Manches kann man dem andern eben nicht mitteilen.“

(Maxim Gorki über Tolstoi)

Die Geschichte der Philosophie ist leider oft auch die Geschichte von Mißverständnissen und „Apperzeptionsverweigerungen“ (H. von Doderer). Dadurch, daß Wittgenstein sozusagen von den Mitgliedern des „Wiener Kreises“ und englischen Neopositivisten „entdeckt“ wurde, wurde er, völlig zu Unrecht, bis heute in der gängigen philosophischen Literatur als Positivist angesehen. Eine Auseinandersetzung der Theologie mit der Philosophie Wittgensteins hat bisher kaum begonnen.¹ Dieses Mißverständnis durchzieht Wittgensteins Leben wie ein

¹ W. Baum, Wittgensteins tolstojanisches Christentum, in: Österreichische Philosophen und ihr Einfluß auf die analytische Philosophie der Gegenwart (= Conceptus XI, 28/30) (1977) 339 bis 349; ders., Der Glaube Ludwig Wittgensteins, in: Horizont Nr. 38 (1978) 8, und ders., Die Weltanschauung Wittgensteins, in: Wittgenstein, der Wiener Kreis und der kritische Rationalismus. Akten des 3. internationalen Wittgenstein Symposions 1978 (1979, im Druck).

Die religiöse Haltung Wittgensteins wurde gewürdigt von K. T. Fann, Die Philosophie Ludwig Wittgensteins (1971). Hier findet sich auch eine Bibliographie im Anhang. Aus der immer zahlreicher werdenden Literatur zu Wittgenstein sei für unsere Fragestellung besonders erwähnt: Wittgenstein und sein Einfluß auf die gegenwärtige Philosophie. Akten des 2. internationalen Wittgenstein Symposions 1977 (1978) (künftig zitiert als: Proceedings II) und der o. g. Band mit den Referaten des Symposions von 1978.

Im deutschen Sprachraum gibt es bisher nur wenig Literatur zu dieser Thematik. Hier sind besonders einige Dissertationen zu nennen: K. Studhalter, Ethik, Religion und Lebensform bei L. Wittgenstein (= Veröffentlichungen der theol. Fakultät Innsbruck) (1973); I. d'Hert, Wittgenstein's relevance for theology (Fribourg 1975); R. A. Dietrich, Untersuchungen über den Begriff des „Mystischen“ in Wittgensteins Tractatus (Göttingen 1971). Von der französischen Literatur sei erwähnt: A. Lajacke, Wittgenstein. La logique d' un dieu (Paris 1975). Siehe auch: J. N. Glebe, Wittgenstein og religionen (Kopenhagen 1969). In England setzte sich besonders der Moralphilosoph W. D. Hudson aus Exeter mit dieser Problematik auseinander: Wittgenstein

roter Faden. Wittgenstein war kein Positivist,² obwohl er sich in seiner streng wissenschaftlichen Methode von positivistischen Denkansätzen inspirieren ließ. Als sein „Tractatus“ erschien, lehnte er die Einleitung seines Lehrers und Freundes Bertrand Russell ab, da er sich von ihm falsch verstanden fühlte. Über seinen Lehrer Frege schrieb Wittgenstein 1919: „Er versteht kein Wort von meiner Arbeit und ich bin schon ganz erschöpft vor lauter Erklärungen.“³ Zwischen 1929 und 1932 kam es zu Gesprächen Wittgensteins mit Angehörigen des „Wiener Kreises“.⁴ Carnap berichtet darüber in seinen Memoiren: „Einmal, als Wittgenstein über Religion sprach, wurde der Gegensatz zwischen seiner und Schlicks Auffassung offenbar. Beide waren sich natürlich darin einig, daß die Lehren der Religion in ihren verschiedenen Formen keinen theoretischen Gehalt hätten. Aber Wittgenstein verwarf Schlicks Ansicht, daß die Religion zur Kindheitsphase der Menschheit gehöre und allmählich im Lauf der kulturellen Entwicklung verschwinden werde.“⁵ Friedrich Waismann stellte den Kontakt zwischen dem „Wiener Kreis“ und Wittgenstein her. Einer der letzten Überlebenden dieser Gruppe, Heinrich Neider, besuchte Waismann einmal nach dem Zweiten Weltkrieg in Oxford und erkundigte sich nach Wittgenstein. Waismann aber sagte zu ihm: „Ja, ich habe mit Wittgenstein völlig gebrochen, Wittgenstein ist die große Enttäuschung meines Lebens. Er ist völlig ins Lager der Dunkelmänner übergegangen.“⁶ Waismann las Neider dann abfällige Formulierungen über Metaphysik und Religion vor, „alles offenbar aus dem Gegensatz zu Wittgenstein“⁷.

Die religiös-mystische Komponente im Denken Wittgensteins hebt ihn nicht nur aus der Gruppe der analytischen Philosophen seiner Zeit heraus, sondern ist auch heute noch den meisten „Wittgensteinianern“ ein Dorn im Auge und wird gewöhnlich ignoriert.⁷ Hier gilt es, Apperzeptionsverweigerungen abzubauen, und auf der anderen Seite, die Vertreter der Religionen zu einer Auseinander-

and Religious Belief (= New Studies in the Philosophy of Religion, London-Basingstoke [1975]) (künftig zitiert als: Hudson, Religious Belief) und ders., L. Wittgenstein. The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief (Richmond/Virginia 1970) und ders., Some Remarks on Wittgensteins Account of Religious Belief, in: Talk of God, Royal Institute of Philosophy, Lectures II (London-New York 1969) 36–51.

² St. Toulmin, Wittgenstein war kein Positivist, in: Neues Forum 17 (1970) 620–624, und ders., Der Metaphysiker Wittgenstein, in: Neues Forum 17 (1970) 699–703; H. Lübke, Wittgenstein ein Existentialist?, in: Philos. Jahrbuch 69 (1962) 311–321; L. Adler, L. Wittgenstein. Eine existenzielle Deutung (1976); K. O. Apel, Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik, in: Philos. Jahrbuch 75 (1967) 56–94.

³ L. Wittgenstein, Briefe an Ludwig von Ficker, hrsg. v. G. H. von Wright (Salzburg 1969) 90.

⁴ L. Wittgenstein, Schriften, Bd. 3: Wittgenstein und der Wiener Kreis, von Friedrich Waismann, hrsg. v. B. F. Mc Guinness (1967).

⁵ Hier zitiert nach K. T. Fann, Die Philosophie Ludwig Wittgensteins (1971) 35.

⁶ Gespräch mit Heinrich Neider, Persönliche Erinnerungen an den Wiener Kreis, in: Österreichische Philosophen und ihr Einfluß auf die analytische Philosophie der Gegenwart (= Conceptus XI, 28/30) (1977) 33.

⁷ Ebd.

setzung mit der Philosophie Wittgensteins zu animieren, was nicht zuletzt ein Motiv der vorliegenden Untersuchung ist.

Bekanntermaßen wird die Philosophie Wittgensteins gewöhnlich in eine frühe und eine späte Philosophie eingeteilt. Dabei wurde bisweilen die Meinung vertreten, Wittgenstein hätte sich nur in seiner frühen Phase mit der Religion auseinandergesetzt. Mit derartigen Aufstellungen sollte man schon deswegen vorsichtig sein, weil noch längst nicht alles aus dem Nachlaß veröffentlicht ist. 1971 erschienen die um 1938 gehaltenen Vorlesungen über den religiösen Glauben⁸ und 1977 die zahlreiche Bemerkungen zur Religion enthaltenden „Vermischten Bemerkungen“⁹ von 1914 bis 1951. Für die Art und Weise der Herausgabe der Schriften Wittgensteins sei hier nur ein Beispiel erwähnt. 1915 schrieb der Philosoph aus der Festung Krakau an Ludwig von Ficker: „Kennen Sie die ‚Kurze Erläuterung des Evangeliums‘ von Tolstoi? Dieses Buch hat mich seinerzeit geradezu am Leben erhalten.“¹⁰ In einer Fußnote dazu auf der gleichen Seite heißt es: „Am 2. September 1914, als er auf dem Weichsel-Schiff diente, schrieb Wittgenstein in sein Tagebuch: ‚Gestern fing ich an in Tolstois Erläuterungen zu den Evangelien zu lesen. Ein herrliches Werk.‘ In den Aufzeichnungen aus der nächstfolgenden Zeit wird immer wieder auf Tolstoi hingewiesen.“¹¹ Sucht man jedoch in den im 1. Band der „Schriften“ veröffentlichten Tagebüchern von 1914 bis 1916 (die Wittgenstein selbst vernichtet haben wollte) nach derartigen Eintragungen, wird man dies vergeblich tun; man findet nichts darin. Da der Nachlaß nur mit Erlaubnis aller Nachlaßverwalter einzusehen ist, ist dies fast unmöglich, obwohl die Universität Tübingen Kopien des gesamten Nachlasses verwahrt. Die Exklusivität des esoterischen Wittgenstein-Kreises wurde ja schon sehr früh von Popper in „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ kritisiert.¹²

Man wollte Wittgenstein von Anfang an von seinem metaphysischen Hintergrund lösen, der eine Affinität zur antirationalistischen Tradition eines Jacobi, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche hatte, die das diskursive Denken einschränken und begrenzen wollten.¹³ Ein weiterer Grund für die mißverständliche oder einseitige Interpretation¹⁴ von Wittgensteins Werk war und ist der aphorismenartige und kryptische Stil des Werkes, der eine Interpretation mit Hilfe des biographischen Materials notwendig macht. Erst jüngst meinte P. M. S. Hacker, es sei immer noch unklar, was Wittgenstein mit dem Mystischen

⁸ L. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, hrsg. v. Cyril Barret (1971).

⁹ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, hrsg. v. G. H. von Wright (1977).

¹⁰ L. Wittgenstein, Briefe an Ludwig von Ficker (s. Anm. 3) 28.

¹¹ Ebd.

¹² K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2: Falsche Propheten (1975) 29.

¹³ J. Zimmermann, Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik (= Philosophische Abhandlungen 46) (1975) 60.

¹⁴ Eine der ausführlichsten Darstellungen der Philosophie Wittgensteins behandelt das Mystische in ein paar Zeilen: George Pitcher, Die Philosophie Wittgensteins. Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften, übers. v. Eike von Savigny (1967) 192.

meinte.¹⁵ Dies zu klären, ist daher eines der Hauptziele der vorliegenden Untersuchung.

Die alte Streitfrage, ob Wittgenstein sich auch nach Veröffentlichung des Tractatus mit religiösen Fragen beschäftigte, können wir vorerst bejahen, insbesondere, nachdem die Vorlesungen zur Religion von etwa 1938, die „Vermischten Bemerkungen“, die Gespräche mit dem Wiener Kreis und die vermutlich nach 1948 entstandenen Bemerkungen zu James Georges Frazers (1854–1941) „The Golden Bough“¹⁶ ediert wurden. Ein abschließendes Urteil wird jedoch erst möglich sein, wenn einmal eine vollständige Gesamtausgabe aller Schriften Wittgensteins vorliegt und der gesamte Nachlaß zugänglich ist, so daß Wittgenstein das Schicksal Nietzsches erspart bleibt.¹⁷ Nachdem Wittgenstein, wie wir sehen werden, die Religion als eine Lebensform ansah und immer wieder betonte, daß das Mystische sich im Leben zeige und nicht aussprechen lasse, sollen hier wenigstens einige Bemerkungen zum *Leben Wittgensteins* gemacht werden, die der allgemeinen Bekanntheit entbehren und in unserem Zusammenhang wichtig sind.

Wittgenstein wurde 1889 in einer jüdischstämmigen protestantischen Wiener Millionärsfamilie geboren. Seine Mutter war katholisch „and it was in her church that Wittgenstein had been baptised and subsequently instructed in the Christian religion“¹⁸. Nach Abschluß der Schule 1906 studierte er an der Technischen Hochschule in Berlin, wo sein Bruder Rudolf Selbstmord beging. Über die Berliner Zeit Wittgensteins ist nahezu nichts bekannt. In seiner Jugend verlor er den religiösen Glauben, den er nunmehr verachtete. 1908 ging er als Forschungsstudent an die Universität Manchester, wo er Aeronautik studierte. 1910 hatte er ein mystisches Erlebnis, das für sein weiteres Leben bestimmend blieb. In einer Vorstellung von Anzengrubers „Kreuzelschreiber“ hörte er den Satz, daß dem Menschen nichts geschehen könne, was auch immer passiere. Noch etwa 20 Jahre später formulierte Wittgenstein in seinem Vortrag über Ethik diese „Erkenntnis“ als eine mystische Einsicht.¹⁹ „In Wittgensteins Leben sind die Jahre 1906 bis 1912 eine schmerzliche Zeit des Suchens und des seelischen Erwachens zu der Erkenntnis einer Berufung. Er sagte mir, daß er sich damals immer unglücklich gefühlt habe.“²⁰ Sein Interesse wechselte vom Maschinenbau zur Mathematik, dann zur Logik und schließlich zur Philosophie. Er las Schopenhauers „Die Welt

¹⁵ P. M. S. Hacker, *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*, übers. v. U. Wolf (1978) 104.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough'*, hrsg. mit einer Anmerkung von Rush Rhees, in: *Synthese* 17 (1967) 233–253.

¹⁷ Die Suhrkamp-Ausgabe kann nicht als Gesamtausgabe in diesem Sinn angesehen werden. Wie sehr die Gemüter durch „Forschungen“ erhitzt werden können, zeigt die Kontroverse um W. W. Bartley III, *Wittgenstein* (Philadelphia und New York 1973), ein Buch, das sehr viel Staub aufwirbelte.

¹⁸ Hudson, *Religious Belief* 8.

¹⁹ L. Wittgenstein, *Ethik*, in: *Neue Züricher Zeitung* Nr. 27 (14. Januar 1968) 49 f.

²⁰ G. H. von Wright, *Biographische Betrachtung*, in: *Ludwig Wittgenstein, Schriften*, Beiheft 1 (21972) 84. (Herrn Prof. von Wright möchte ich in diesem Zusammenhang für ermutigende Hinweise zu dieser Thematik herzlichst danken.)

als Wille und Vorstellung“ und ging 1911 nach Jena zu Gottlob Frege, der ihm riet, nach Cambridge zu Bertrand Russell zu gehen. Am 18. Oktober 1911 lernte Wittgenstein Russell kennen. Am 22. Juni 1912 schrieb er an seinen Lehrer: „Whenever I have time I now read James's ‚Varieties of religious experience‘. This book does me lot of good. I don't mean to say that I will be a saint soon, but I am not sure that it does not improve me a little in a way in which I would like to improve *very much*: namely I think that it helps me to get rid of the ‚Sorge‘ (in the sense in which Goethe used the word in the 2nd of Faust).“²¹ Die intensive Auseinandersetzung mit William James, der zu den wenigen, in den „Philosophischen Untersuchungen“ zitierten Philosophen gehört, bestimmte Wittgensteins eigene pragmatistische Einstellung zur Religion.

1912 und nicht, wie oft gesagt wurde, im Ersten Weltkrieg, begann Wittgensteins Auseinandersetzung mit Tolstoi. Im Sommer 1912 schrieb er an Russell: „I have just read ‚Chadschi-Murat‘ by Tolstoy! Have you ever read it? If not, you ought to for it is *wonderful*.“²² 1914 las er Tolstois „Kurze Erläuterung des Evangeliums“. Dieses Werk beeinflusste ihn sehr. Damals kam es auch zum Streit mit Russell. Am 3. März 1914 schrieb er ihm: „Du magst darin recht haben, daß wir selbst vielleicht nicht einmal so sehr verschieden sind: aber unsere Ideale sind es ganz und gar . . . Mein Leben ist VOLL von den häßlichsten und kleinlichsten Gedanken und Taten (dies ist keine Übertreibung) . . . Mein Leben war bisher eine große Schweinerei – aber soll es immer so weitergehen?“²³ Kurz vor Ausbruch des Krieges schrieb Wittgenstein, der sich damals oft mit Selbstmordgedanken trug, im Juni oder Juli 1914 aus Wien an Russell: „Hier geht es mir jeden Tag anders: Einmal glaube ich, ich werde verrückt, so stark gärt alles in mir; den nächsten Tag bin ich wieder ganz und gar phlegmatisch. Am Grunde meiner Seele aber kocht es fort und fort wie am Grunde eines Geisirs. Und ich hoffe immer noch es werde endlich einmal ein endgültiger Ausbruch erfolgen, und ich kann ein anderer Mensch werden.“²⁴ Als der Krieg ausbrach, meldete Wittgenstein sich freiwillig und kam nach Polen. Hier setzte er seine Auseinandersetzung mit Tolstoi fort. Aus seinen Tagebuchaufzeichnungen aus dieser Zeit, die uns zufälligerweise erhalten sind, weil Wittgenstein sie an sich vernichtet haben wollte, kann man die Entstehung des Tractatus verfolgen, der zum großen Teil aus (fast) wörtlichen Tagebuchzitaten besteht. Am 25. Mai 1915 heißt es dort: „Der Trieb zum Mystischen kommt von der Unbefriedigtheit unserer Wünsche durch die Wissenschaft. Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unser Problem noch gar nicht berührt ist. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“²⁵ Im Sommer 1916, als Wittgenstein während der Brussilow-Offensive in Galizien mit der Tapfer-

²¹ L. Wittgenstein, Letters to Russell, Keynes and Moore, ed. with an Introduction by G. H. von Wright (Oxford 1974) 10.

²² Ebd. 16.

²³ Ebd. 52.

²⁴ Ebd. 57.

²⁵ L. Wittgenstein, Schriften I: Tractatus Logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen (1960) 142.

keitsmedaille ausgezeichnet wurde, finden sich die konzentriertesten Aussagen über Gott und das Mystische in den Tagebüchern. Im Herbst kam Wittgenstein an die Offiziersschule in Olmütz, wo er den jüdischen Architekten Paul Engelmann auf Empfehlung des Wiener Architekten Adolf Loos kennenlernte.²⁶ Während der Kämpfe an der Ostfront und der Südfront in Italien, wohin Wittgenstein im März 1918 versetzt wurde, vollendete er den Tractatus, den er im Sommer niederschrieb und nach seiner Gefangennahme im November 1918 an Bertrand Russell schickte. Im Kriegsgefangenenlager für österreichische Offiziere in Monte Cassino lernte er Franz Parak kennen, dem er erzählte: „Zwar würde ich am liebsten Geistlicher werden, aber ich werde auch als Lehrer mit den Kindern das Evangelium lesen.“²⁷ Damals las Wittgenstein begeistert Dostojewski. Seinen Freunden gegenüber bezeichnete er sich in Monte Cassino einmal als „Wiedergeborener“. Seine Freunde wußten zunächst nicht, was er damit meinte, bis er ihnen einmal den Schlußabsatz aus Dostojewskis „Schuld und Sühne“ vorlas: „Doch damit beginnt eine andere Erzählung, die Geschichte einer fortschreitenden Erneuerung als Mensch, die Geschichte seiner Wiedergeburt, seines Überganges von einer Welt in eine andere, seines Bekanntwerdens mit einer neuen, ihm bisher völlig unbekannt gewesenen Wirklichkeit.“²⁸ Wittgenstein wollte eigentlich Priester werden. Weil ihm das Theologiestudium aber zu mühselig war, dachte er daran, Volksschullehrer zu werden, weil er auch so im Sinne Tolstois den Kindern das Evangelium beibringen konnte.²⁹ Wittgenstein glaubte, mit dem Tractatus die philosophische Problematik endgültig gelöst zu haben. „Dagegen scheint mir die Wahrheit der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv. Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben. Und wenn ich mich hierin nicht irre, so besteht nun der Wert dieser Arbeit zweitens darin, daß sie zeigt, wie wenig damit getan ist, daß die Probleme gelöst sind.“³⁰ Deshalb wollte er sich jetzt, wie Tolstoi, einem unphilosophischen Leben als Lehrer zuwenden.³¹ Er wollte „get the peasantry out of the muck“. Im Tractatus hatte er dargelegt, daß das Mystische nicht aussprechbar sei, sondern sich „zeige“. Stegmüller hat die drei verschiedenen Verwendungformen des Wortes „zeigen“ bei Wittgenstein genau analysiert.³² Das „mystische Zeigen“ vollzog sich nicht in Worten, sondern in der gelebten Praxis: „The two spheres in which apparently thought that the mystical can show itself are art and action.“³³ Daher wandte Wittgenstein sich jetzt vom philosophischen Diskurs ab

²⁶ P. Engelmann, Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen, hrsg. v. B. F. Mc Guinness (1970).

²⁷ F. Parak, Ludwig Wittgensteins Verhältnis zum Christentum, in: Proceedings II, 91.

²⁸ Ebd.

²⁹ Freundliche Mitteilung von Dr. Franz Parak, Baden/Wien, der mir Einblick in seine Aufzeichnungen gab und meine Forschungen wohlwollend unterstützte.

³⁰ L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus (1973) 8 (Vorwort).

³¹ W. Baum, Die „unphilosophischen Jahre“ des Ludwig Wittgenstein, in: Horizont, Nr. 41 (1978) 10.

³² P. Bachmaier, Zeigen: Zentralbegriff im Werk Wittgensteins, in: Proceedings II, 245–247, und W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 1 (1969) 555 ff.

³³ Hudson, Religious Belief 94.

und der „action“³⁴ zu. Er besuchte die Lehrerbildungsanstalt im 3. Wiener Bezirk und bereitete sich auf seine Volksschullehrerlaufbahn vor. Vom 13.–20. Dezember 1919 traf er sich in Den Haag mit seinem Freund Bertrand Russell. Dieser schrieb am 20. Dezember an seine Freundin Lady Ottoline einen Brief, der Wittgensteins Situation beleuchtet und hier ganz mitgeteilt werden soll, weil er in der Forschung bisher kaum beachtet wurde: „I have much to tell you that is of interest. I leave here today, after a fortnight's stay, during a week of which Wittgenstein was here, and we discussed his book every day. I came to think even better of it than I had done; I feel sure it is a really great book, though I do not feel sure it is right. I told him I could not refute it, and that I was sure it was either all right or all wrong, which I considered the mark of a good book; but it would take me years to decide this. This of course didn't satisfy him, but I couldn't say more.

I had felt in his book a flavour of mysticism, but was astonished *when I found that he has become a complete mystic*. He reads people like Kierkegaard and Angelus Silesius, and he seriously contemplates becoming a monk. It all started from William James's *Varieties of Religious Experience*, and grew (not unnaturally) during the winter he spent alone in Norway before the war, when he was nearly mad. Then during the war a curious thing happened. He went on duty to the town of Tarnov in Galicia, and happened to come upon a bookshop, which, however, seemed to contain nothing but picture postcards. However, he went inside and found that it contained just one book: Tolstoy on *The Gospels*. He bought it merely because there was no other. He read it and re-read it, and thenceforth had it always with him, under fire and at all times. But on the whole he likes Tolstoy less than Dostoevski (especially *Karamazov*). He has penetrated deep into mystical ways of thought and feeling, but I think (though he wouldn't agree) that what he likes best in mysticism is its power to make him stop thinking. I don't much think he will really become a monk – it is an idea, not an intention. His intention is to be a teacher. He gave all his money to his brothers and sisters, because he found earthly possessions a burden. I wish you had seen him.“³⁵ Den Sommer 1920 verbrachte Wittgenstein dann auch als Klostergehilfe in Klosterneuburg. Die mittlerweile eingetroffene Einleitung Russells zum *Tractatus* lehnte Wittgenstein ab. Immer wieder trägt er sich in dieser Zeit mit Selbstmordgedanken. Am 21. Juni 1920 schrieb er an Engelmann: „Ich bin nämlich in einem Zustand, in dem ich schon öfters im Leben war, und der mir sehr furchtbar ist: Es ist der Zustand wenn man über eine bestimmte Tatsache nicht hinweg kommt . . . Ich weiß, daß der Selbstmord immer eine Schweinerei ist. Denn seine eigene Vernichtung kann man gar nicht wollen . . . Alles läuft natürlich darauf hinaus, daß ich keinen Glauben habe! Nun wir werden sehen!“³⁶ Wittgenstein rang damals immer noch mit der Problematik des Sinns des Lebens,

³⁴ Vgl. dazu M. Blondel, *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik* (1965).

³⁵ L. Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore* (s. Anm. 21) 82.

³⁶ P. Engelmann (s. Anm. 26) 29.

des Selbstmordes und der Religion. Von 1920 bis 1922 war Wittgenstein Volksschullehrer in Trattenbach, 1922 bis 1924 in Puchberg und 1924 bis 1926 in Otterthal in Niederösterreich. In der Schule las er jedoch nicht mit den Kindern die Evangelien, sondern hielt sich in religiöser Hinsicht zurück. Bei einer Wanderung in der Dunkelheit in den Wäldern sagte er jedoch den Kindern, wenn sie Angst hätten, sollten sie einfach an Gott denken, dann vergehe das.³⁷ In seiner Bibliothek im Museum in Kirchberg finden sich nicht nur die Werke von Origenes, Basilius dem Großen und Augustinus, sondern auch ein Brief an seinen Freund Hänsel, in dem er Reclamausgaben von Tolstoi bestellte, die er dann an die Kinder verschenkte.

1922 traf Wittgenstein sich in Innsbruck mit Bertrand Russell; ein Jahr später besuchte sein Freund Frank Ramsey ihn in Puchberg. Ramsays Kritik brachte ihn dazu, sich wieder mit Philosophie zu beschäftigen. Im gleichen Jahr 1922 hielt der Wiener Mathematiker Hans Hahn ein Seminar über den 1921 erschienenen Tractatus ab. Ende 1924 bemühte sich Moritz Schlick um Kontakte mit Wittgenstein. 1925 besuchte Wittgenstein erstmals wieder England. Ein Jahr später mußte er nach einer psychiatrischen Behandlung den Schuldienst aufgeben,³⁸ was ihn sehr bedrückte, weil er gerne Lehrer gewesen war. Bartley vermutet, daß Wittgenstein „was consciously or unconsciously, for better or worse, engaging in an imitation of Christ, when he set off to ‚get the peasantry out of the muck‘“³⁹. Er suchte nun in Wien in einem Mönchskloster in Hütteldorf Unterkunft. „Damals hatte er die Absicht, ins Kloster zu gehen, ein Gedanke, der auch später immer wieder auftauchte. Daß er nie zur Ausführung kam, beruht wohl auf dem Umstand, daß die inneren Voraussetzungen nicht bestanden.“⁴⁰

Es wurde vorher gesagt, daß das Mystische sich in der Kunst und in der Aktion zeige. Die nächsten zwei Jahre verbrachte Wittgenstein, der sich jetzt „Architekt“ nannte, damit, für seine Schwester in der Kundmangasse im 3. Wiener Bezirk ein Palais im Stil der „neuen Sachlichkeit“ zu bauen, das sozusagen seine Philosophie darstellen sollte. Der Dichter Thomas Bernhard beschreibt dies in seinem Roman „Korrektur“, in dem von dem Cambridger Professor Roithamer die Rede ist, der einen „Kegel“ baute und neben Schopenhauer „Ernst Bloch und weil er in ihnen sich selbst zu erkennen glaubte, die Schriften von Wittgenstein, welcher aus der gleichen Landschaft wie Roithamer gekommen und immer ein aufmerksamer Beobachter der roithamerschen Landschaft gewesen war, immer nur einige wenige philosophische und dichterische Werke . . . immer bei sich hatte“.⁴¹

Im Hause seiner Schwester Margarethe begannen nun die Gespräche Wittgensteins mit Vertretern des Wiener Kreises und Karl und Charlotte Bühler. 1929

³⁷ Hudson, Religious Belief 103.

³⁸ Ebd. 101.

³⁹ Ebd. 103.

⁴⁰ G. H. von Wright (s. Anm. 20) 90.

⁴¹ Th. Bernhard, Korrektur (1975) 64. Siehe dazu: F. Wallner, Wittgenstein und die Auswirkungen. Über Ingeborg Bachmann, Peter Handke und Thomas Bernhard, in: Morgen, Nr. 5 (1978) 246–251.

übersiedelte er dann nach England. In seinem berühmt gewordenen Vortrag über „Ethik“ beschrieb Wittgenstein dann drei mystische Erlebnisse, die er gehabt habe: Über das erste heißt es: „Ich glaube, ich kann es nicht besser beschreiben als mit diesen Worten: daß ich, wenn ich es habe, staune, *daß die Welt existiert* . . . Und ich möchte gleich noch ein weiteres Erlebnis erwähnen, das mir geläufig ist und manchen von ihnen bekannt sein mag: man könnte es das Erlebnis nennen des Gefühls, absolut geborgen zu sein. Ich meine damit den Seelenzustand, in dem man sagen möchte ‚Ich bin in Sicherheit, und was auch immer geschehen mag, kann mir nichts anhaben‘.“⁴² Gerade das zweite mystische Erlebnis erinnert wieder an die Aufführung der „Kreuzelschreiber“ von 1910. „Ein drittes Erlebnis der gleichen Art ist das des Schuldgefühls; und auch dieses ist beschrieben worden durch den Satz: daß Gott unser Betragen mißbillige.“⁴³ In diesem Zusammenhang sprach Wittgenstein von der „großen und komplizierten Allegorie“: Alle Begriffe der Religion scheinen ihm als Gleichnis oder Allegorie verwendet zu werden. Das 1. mystische Erlebnis, das Staunen, daß die Welt existiert, meint dasselbe wie die Religion, wenn sie sagt, daß Gott die Welt geschaffen habe. Das Gefühl der Sicherheit ist auch mit den Worten beschrieben worden, daß wir uns in Gottes Hand sicher fühlen.⁴⁴ Ein gewisser „positivistischer Rest“ darf freilich nicht übersehen werden, wenn Wittgenstein sagt, daß hinter den Gleichnissen keine Tatsachen stehen. Es gibt aber einen Weg, diesem Paradox zu begegnen, das Anrennen gegen die Grenzen der Welt. Er stellt fest, „daß wir, was wir ausdrücken möchten, nicht ausdrücken können und daß alles, was wir über das absolut Wunderbare sagen, Unsinn bleibt“.⁴⁵ Hier läßt sich bereits die starke Beeinflussung Wittgensteins durch Kierkegaard⁴⁶ feststellen. Seinem irischen Freund Maurice O’Connor Drury sagte Wittgenstein einmal, „er hielte Kierkegaard für den bei weitem größten Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts“.⁴⁶ Ihm gestand er auch einmal, er könne nicht an Dinge glauben, an die seine Freunde glaubten, die Mitglieder bestimmter Kirchen seien. Aber er könne doch nicht anders als „alles von einem religiösen Standpunkt aus zu sehen“.⁴⁷ Daran änderte sich auch in England in der zweiten Phase nichts. Inzwischen erkannten Carnap und die Vertreter des „Wiener Kreises“, daß Wittgensteins Einstellung zur Religion einen unüberbrückbaren Graben zwischen ihm und den „Wienern“ bildete. Am 17. Dezember 1930 sagte Wittgenstein zu Schlick: „Ist das Reden wesentlich für die Religion? Ich kann mir ganz gut eine Religion denken, in der es keine Lehrsätze gibt, in der also nicht gesprochen wird. Das Wesen der Religion kann offenbar nicht damit etwas zu tun haben, daß geredet wird, oder vielmehr: wenn geredet wird, so ist das selbst ein Bestandteil der religiösen Handlung und keine Theorie. Es kommt also auch gar nicht darauf an, ob die Worte

⁴² L. Wittgenstein, Ethik (s. Anm. 19) 50.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd. (Die drei Erlebnisse haben eine gewisse Affinität zu dem, was Karl Rahner in seiner Transzendentalphilosophie als „übernatürliche Existenzialien“ bezeichnet.)

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ K. T. Fann (s. Anm. 5) 58.

⁴⁷ M. O’C. Drury, The Danger of Words (New York 1973) XIV (vom Verf. übersetzt).

wahr oder falsch oder unsinnig sind. Die Reden der Religion sind auch kein Gleichnis; denn sonst müßte man es auch in Prosa sagen können. Anrennen gegen die Grenze der Sprache? Die Sprache ist ja kein Käfig. Ich kann nur sagen: Ich mache mich über diese Tendenz im Menschen nicht lustig; ich ziehe den Hut davon. Und hier ist es wesentlich, daß das keine Beschreibung der Soziologie ist, sondern daß ich von mir selbst spreche.“⁴⁸

1930 verfaßte Wittgenstein auch die „Philosophischen Bemerkungen“, in deren Vorwort es nach einem Zitat von Augustinus, den Wittgenstein sehr schätzte und auch in den „Philosophischen Untersuchungen“ zitierte, heißt: „Ich möchte sagen, ‚dieses Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben‘, aber das wäre heute eine Schurkerei, d. h., es würde nicht richtig verstanden werden.“⁴⁹ 1931 begann Wittgenstein auch mit seinen kritischen Bemerkungen zur Religionskritik Frazers, die er erst kurz vor seinem Tode abschloß. In einer seiner ganz wenigen Bemerkungen über Jesus schrieb er damals: „Welches Gefühl hätten wir, wenn wir nicht von Christus gehört hätten? Hätten wir das Gefühl der Dunkelheit und Verlassenheit? Haben wir es nur insofern nicht als es ein Kind nicht hat, wenn es weiß, daß jemand mit ihm im Zimmer ist?“⁵⁰ Im gleichen Jahre betonte Wittgenstein einmal, er sei in seinem Denken immer nur reproduktiv gewesen und habe keine Gedanken erfunden. Sie seien ihm immer von anderen gegeben worden. Er selbst habe sie dann leidenschaftlich zu seinem Klärungswerk aufgegriffen. „Was ich erfinde, sind neue Gleichnisse“, heißt es dann.⁵¹ Und in einer weiteren Bemerkung von 1931: „Wenn manchmal gesagt wird, die Philosophie eines Menschen sei Temperamentssache, so ist auch darin eine Wahrheit. Die Bevorzugung gewisser Gleichnisse ist das, was man könnte Temperamentssache nennen und auf ihr beruht ein viel größerer Teil der Gegensätze, als es scheinen möchte.“⁵² Wittgenstein hatte damit eine wichtige psychologische Einsicht ausgesprochen. Während die Vertreter des „Wiener Kreises“ von einer außerordentlich aggressiven Metaphysikfeindschaft gekennzeichnet waren und Carnap z. B. in seinem „empiristischen Sinnkriterium“ jede nicht verifizierbare Aussage als sinnlos bezeichnete, war Wittgenstein eher ein metaphysischer Grübler und Mystiker, der einer ganz anderen Denkwelt angehörte. Nicht umsonst wurde Wittgenstein oft mit Laotsees „Tao te King“ verglichen.⁵³ In einem nicht gedruckten Vorwort zu den „Philosophischen Bemerkungen“ hatte Wittgenstein 1930 geschrieben, der Geist dieses Buches sei ein anderer als der des großen Stromes der europäischen und amerikanischen Zivilisation, die durch die Industrie, den Faschismus, Sozialismus, die Musik und die Architektur der Gegenwart gekennzeichnet sei, welche ihm unsympathisch seien.⁵⁴ Wittgenstein fühlte sich einer ganz anderen

⁴⁸ L. Wittgenstein, Schriften, Bd. 3 (s. Anm. 4) 117 f.

⁴⁹ L. Wittgenstein: Schriften, Bd. 3: Philosophische Bemerkungen (1964) Vorwort.

⁵⁰ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 9) 33.

⁵¹ Ebd. 43.

⁵² Ebd. 45 f.

⁵³ So z. B. vom polnischen Philosophen Boguslaw Wolniewicz, der 1978 auf dem 3. intern. Wittgenstein-Symposium über „Wittgenstein und der Positivismus“ sprach und der die Entstehung der vorliegenden Untersuchung durch kritische Bemerkungen gefördert hat.

⁵⁴ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 9) 20.

Welt zugehörig als der Welt der Positivisten. Er war ein faustischer Sucher, ein Faust unserer Zeit, der immer wieder neue Pläne schmiedete und auch in beruflicher Hinsicht ganz unkonventionell dachte und wie ein Außenseiter lebte, schon zu Lebzeiten von Legenden umwoben. 1935 plante er, sich in der UdSSR niederzulassen und reiste nach Rußland. Aber auch dies war nur eine Phase in seinem bewegten Leben. 1936 hielt er sich wieder in der Einsamkeit Norwegens auf, wo er sich eine Hütte baute, in der er nachdachte und sich lange Zeit aufhielt. 1937 begann er mit der Niederschrift der „Philosophischen Untersuchungen“. Durch William James' „The varieties of religious experience“ war er mit John Bunyans „The pilgrim's progress“ bekannt geworden, ein Werk, mit dem er sich 1937 wieder beschäftigte. Der Einfluß Kierkegaards zeigt sich auch wiederum, wenn es 1937 heißt: „Das Christentum ist keine Lehre, ich meine, keine Theorie darüber, was mit der Seele des Menschen geschehen ist und geschehen wird, sondern eine Beschreibung eines tatsächlichen Vorgangs im Leben des Menschen. Denn die ‚Erkenntnis der Sünde‘ ist ein tatsächlicher Vorgang, und die Verzweiflung desgleichen und die Erlösung durch den Glauben desgleichen. Die, die davon sagen (wie Bunyan), beschreiben einfach, was ihnen geschehen ist, was immer einer dazu sagen will.“⁵⁵ In diesem Jahr wird Kierkegaard in zahlreichen Bemerkungen zur Religion erwähnt.⁵⁶ Zwischen beiden Denkern bestehen große Parallelen: „They claimed rather to clarify or deepen what one had already known . . . Wittgenstein had a great admiration for Kierkegaard. He thought of his own idea of the thrust of ethics against the limits of language as similar to Kierkegaard's thrust against paradox.“⁵⁷ Auch zwischen 1939 und 1940 finden sich Bemerkungen zur Religion. Um 1938 hielt er auch seine Vorlesungen über den religiösen Glauben, in denen er die Religion als Lebensregel bezeichnet.⁵⁸ 1939 wurde Wittgenstein dann als Nachfolger von G. E. Moore zum Philosophieprofessor in Cambridge ernannt. Es ist bekannt, daß er eine starke Abneigung gegen die Universitätsphilosophie hatte und Studenten vom Philosophiestudium abriet und sogar dazu brachte, das Studium überhaupt aufzugeben,⁵⁹ auch eine Haltung, die an Kierkegaard erinnert. Seinem Schüler und Freund Norman Malcolm gegenüber bezeichnete er den Beruf des Philosophieprofessors einmal als „absurde Stellung“ und „eine Art Lebendig-Begrabensein“.⁶⁰ Ihm berichtete er auch, daß er Kierkegaard sehr bewundere und für einen „wahrhaft frommen Mann“ hielt. Er habe seine „Abschließende wissenschaftliche Nachricht“ gelesen, aber als „zu tief“ für sich empfunden.⁶¹ Ein andermal heißt es über Kierkegaard: „Er verwirrt mich, ohne gute Folgen zu bewirken, wie er es in tieferen Seelen

⁵⁵ Ebd. 59.

⁵⁶ Ebd. 65 f. und 78 (1940) und 102 (1946).

⁵⁷ M. P. Gallagher SJ, Wittgenstein's admiration for Kierkegaard, in: Month, N. S. 39 (1968) 43–49, hier 44. Dazu auch St. Cavell, Existentialism and Analytical Philosophy, in: Daedalus, 93 (1964) 946–974, insbes. Teil III, 957–972, wo Kierkegaards „Unwissenschaftliche Nachschrift“ mit Wittgensteins „Philosophischen Untersuchungen“ verglichen wird.

⁵⁸ L. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche (s. Anm. 8) 88.

⁵⁹ J. Zimmermann (s. Anm. 13) 61.

⁶⁰ N. Malcolm, Ludwig Wittgenstein. Ein Erinnerungsbuch (1960) 58.

⁶¹ Ebd. 91.

täte.“⁶² Kierkegaard hatte immer wieder betont, daß die Religion keine Theorie oder Lehre, sondern eine Existenzmitteilung sei. Ähnlich dachte Wittgenstein, daß das Mystische sich in der Kunst und im praktischen Handeln zeige und daß religiöse Überzeugungen Regeln für das Handeln in der Praxis seien. Dem entsprach er auch konsequent in seinem eigenen Leben. 1940 finanzierte er Malcolms Studium und gab die Professur auf und wurde Krankenpfleger an Krankenhäusern in London und Newcastle, wo er 1943 am Royal Victoria-Krankenhaus im klinischen Untersuchungslaboratorium arbeitete. 1944 kehrte Wittgenstein nach Cambridge zurück, wo er 1945 seine Vorlesungen wieder aufnahm. Jetzt entstanden die „Zettel“. Zu dieser Zeit äußerte er sich in Briefen an Malcolm wieder über Tolstoi,⁶³ den er immer noch sehr schätzte.⁶⁴ Am meisten schätzte er Tolstois „Volkserzählungen“ und die „Kurze Darlegung des Evangeliums“, weniger jedoch den Roman „Auferstehung“. An Malcolm schrieb er dazu 1945: „Weißt Du, wenn Tolstoi einfach eine Geschichte erzählt, macht er auf mich unendlich mehr Eindruck, als wenn er sich an den Leser wendet. Wenn er dem Leser den Rücken kehrt, scheint er mir am allereindrucksvollsten. Vielleicht können wir einmal darüber sprechen. Seine Philosophie scheint mir durchaus wahr, wenn sie in der Erzählung verborgen ist.“⁶⁵ Wittgenstein schätzte auch Tolstois Buch „Was ist Kunst?“, in dem die Forderung aufgestellt wird, die Kunst müsse, um an möglichst viele Menschen heranzukommen, einfach genug sein, um auch dem einfachsten Menschen verständlich zu sein.⁶⁶ Der Einfluß Tolstois auf Wittgenstein wurde jedoch oft zu undifferenziert gesehen. Wittgensteins Forderung, daß man das, was man sagen wolle, klar sagen müsse⁶⁷ und seine Auffassung, daß das Mystische sich in der Kunst und in einfachen Volkserzählungen zeige, erinnern sehr an Tolstoi. Es ist auch anzunehmen, daß Tolstois Lebensstil, seine Zivilisationsfeindlichkeit, sein Engagement als Lehrer und seine soziale Tätigkeit für Wittgensteins Leben ein Vorbild waren. Von einem Einfluß Tolstois auf Wittgensteins Philosophieren wird man aber wohl kaum sprechen können.⁶⁸

1945 las Wittgenstein auch wieder die Bibel.⁶⁹ 1946/1947 studierte Malcolm noch einmal bei ihm in Cambridge. 1947 verzichtete er endgültig auf seinen Lehrstuhl in Cambridge und übersiedelte nach Irland in die Einsamkeit, wo er seine letzten philosophischen Werke in Angriff nahm. Seine Reflexionen über die Religion in dieser Zeit zeigen wieder den Einfluß von Kierkegaard und William James: „Das Christentum sagt unter anderem, glaube ich, daß alle guten Lehren

⁶² Ebd. 95.

⁶³ Ebd. 57 ff.

⁶⁴ D. Magnanini, Tolstoy and Wittgenstein als „Imitators of Christ“, in: Proceedings II, 490 bis 493; R. M. Davison, Wittgenstein and Tolstoy, in: Proceedings II, 50–53.

⁶⁵ N. Malcolm (s. Anm. 60) 59.

⁶⁶ P. Engelmann (s. Anm. 26) 70 f.

⁶⁷ L. Wittgenstein, Tractatus Logico-philosophicus (s. Anm. 30) Vorwort.

⁶⁸ Hier hat mich die Kritik, die Wittgensteins Freund Rush Rhees, London, brieflich an meinem eingangs genannten Aufsatz über „Wittgensteins tolstojanisches Christentum“, übte, zu einer Differenzierung meiner Sicht veranlaßt. Ich bin Prof. Rhees für seine Kritik zu besonderem Dank verpflichtet.

⁶⁹ N. Malcolm (s. Anm. 60) 60.

nichts nützen. Man müsse das Leben ändern . . . Weisheit ist leidenschaftslos. Dagegen nennt Kierkegaard den Glauben eine Leidenschaft.⁷⁰ Seine Wissenschaftsfeindlichkeit nimmt wieder zu. 1947 heißt es: „Man kann kämpfen, hoffen und auch glauben, ohne *wissenschaftlich* zu glauben . . . Die Wissenschaft: Bereicherung und Verarmung.“⁷¹ „Die Weisheit ist grau. Das Leben aber und die Religion sind farbenreich . . . Möge Gott dem Philosophen Einsicht geben in das, was vor aller Augen liegt.“⁷² Der Glaube ist für ihn eine Entscheidung für ein Bezugssystem,⁷³ das das Leben regelt. 1948 übersiedelte Wittgenstein auf einen Bauernhof an der irischen Westküste, wo er den zweiten Teil der „Philosophischen Untersuchungen“ abschloß. 1949 besuchte Wittgenstein Malcolm in Ithaca/New York in den USA, wo er an Gesprächen an der Cornell University teilnahm. Im Oktober 1949 kehrte er krebskrank nach England zurück. Von 1949 bis 1951 fertigte er in England und Wien letzte Aufzeichnungen an, die mittlerweile unter dem Titel „Über Gewißheit“⁷⁴ erschienen sind. Auch in diesen Notizen kommt Wittgenstein immer wieder auf das Problem von Glauben und Wissen zu sprechen. Beim „Wissen gibt es eine Rechtfertigung, beim Glauben keine oder höchstens eine subjektive“.⁷⁵ Insofern kann, ganz im Sinne Kierkegaards, ein Glaube nie begründet sein. Glaube und Wissen gehören verschiedenen Sphären an, zwei Welten, die auf ganz verschiedenen Ebenen liegen. Einmal stellt Wittgenstein kurz vor seinem Tode sogar expressis verbis den „wissenschaftlichen Glauben“ dem „mystischen Glauben“ gegenüber.⁷⁶ Es ist verfehlt, den Glauben „beweisen“ zu wollen. Die sogenannte „Glaubensbegründung“, der klassische Traktat der „Demonstratio Religiosa“ der Fundamentaltheologie, wird immer daran ihre Grenze finden, daß sich das Mystische nicht sagen läßt. „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube.“⁷⁷

In seinen letzten Äußerungen zur Religion bleibt Wittgenstein konsequent auf der Linie, die er seit 1910 verfolgte. Damals überwand der 21jährige Wittgenstein den glaubensfeindlichen Standpunkt seiner Jugend. Bertrand Russell sagte dazu: „He had been dogmatically anti-christian, but in this respect he changed completely.“⁷⁸ Noch kurz vor dem Tode wies er die Religionskritik von Frazer in den Bemerkungen zu dessen Werk „The Golden Bough“⁷⁹ zurück. Aber sein Glaube blieb immer ein wortloser Glaube, ohne konkreten Inhalt. Wittgenstein wehrte sich wie Kierkegaard immer dagegen, daß dieser Glaube mit Philosophie und Wissenschaft vermengt wurde. Insofern blieb die Philosophie für ihn eine Tätigkeit der Sprachreinigung, wie es im Tractatus heißt: „Sie wird das Un-

⁷⁰ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 9) 102.

⁷¹ Ebd. 116.

⁷² Ebd. 121.

⁷³ Ebd. 122.

⁷⁴ L. Wittgenstein, Über Gewißheit, hrsg. v. G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright (1977).

⁷⁵ Ebd. 53.

⁷⁶ Ebd. 65.

⁷⁷ Ebd. 69.

⁷⁸ W. D. Hudson, L. Wittgenstein. The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief (Richmond/Virginia 1970) 6.

⁷⁹ Siehe Anm. 16.

sagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.“⁸⁰ Insofern konnte Wittgenstein 1949 noch einmal feststellen: „Wenn das Christentum die Wahrheit ist, dann ist alle Philosophie darüber falsch.“⁸¹ Am 29. April 1951 starb Wittgenstein in Cambridge, nachdem er seinen Freunden einen letzten Gruß mitteilte: „Sagen Sie ihnen, daß ich ein wundervolles Leben gehabt habe!“⁸²

Wittgensteins nominalistischer Mystizismus

„Wie das Beispiel Ockhams und der spätmittelalterlichen nominalistischen Schule zeigt, ist eine Verbindung von Nominalismus und echtem religiösen Interesse nichts Außergewöhnliches.“⁸³ Wie Kant betont hat, kann man ja auch Raum für den Glauben schaffen, indem man die Grenzen des rationalen Denkens absteckt. Dies hat Ockham getan, indem er die Theologie von der Philosophie trennt. Die Dogmen der Religion waren für Ockham widervernünftig und müssen als solche hingenommen werden. Es gibt auch keine vernunftmäßigen Beweise für die Existenz oder bestimmte Eigenschaften Gottes. Dies kann höchstens durch Analogieschlüsse wahrscheinlich gemacht werden und dies auch nicht „den Weltweisen und denen, die sich vorzugsweise auf die natürliche Vernunft stützen“.⁸⁴ Da die Erfahrung die Grundlage allen Wissens ist und wir von Gott in diesem Sinne keine Erfahrung haben können, ist ein eigentliches, natürliches Wissen von Gott unmöglich. Daher ist auch eine Theologie nie als Wissenschaft möglich. Aus dieser unserer natürlichen Unwissenheit über die wichtigsten Probleme folgert der Franziskaner Ockham die Notwendigkeit der Offenbarung. Er hält es für einen verdienstlichen Willensakt, das Unbeweisbare zu glauben. Damit war das von der Scholastik geknüpfte Band zwischen Glauben und Wissen und zwischen Theologie und Philosophie zerschnitten. Beide Bereiche standen nun einander gegenüber und schreiten in getrennten Bahnen weiter.

Mit Ockhams Nominalismus trat ein neues Problem auf, das sich schon seit einiger Zeit ankündigte. Ibn Rushd Averroes (1126–1198) hatte in seiner „*Destructio destructiones*“ dargelegt, daß die Religion die philosophische Wahrheit nur allegorisch darstelle. Die christlichen Averroisten, besonders Siger von Brabant († 1282) hatten daraus die Idee der „doppelten Wahrheit“ entwickelt und die Unabhängigkeit der philosophischen Lehren von der Religion gefordert. Ockham trennte nun endgültig Religion und Wissenschaft voneinander. Jede entwickle sich in Eigengesetzlichkeit und ohne Rücksicht auf die andere. Die „Idee von der doppelten Wahrheit“ wird zur „Idee der zwei Welten“, der Glaubenswelt und der Welt der Empirie, die sich fortan gegenüberstehen. In der Neuzeit steckte Kant die Grenze des sinnvollen Theoretisierens neu ab. Hier vertrat Wittgenstein ganz ähnliche Gedanken. „Mit einem Schlagwort könnte man sa-

⁸⁰ Tractatus 4. 115.

⁸¹ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* (s. Anm. 9) hier 157.

⁸² N. Malcolm (s. Anm. 60) hier 126.

⁸³ G. Küng, *Wittgensteins nominalistischer Mystizismus*, in: *Proceedings II*, 239–241.

⁸⁴ K. Vorländer, *Philosophie des Mittelalters* (= *Geschichte der Philosophie II*) (1976) 105.

gen, daß er Kants transzendentalen Idealismus von der Ebene der Vernunft auf die Ebene der Sprache transformierte.“⁸⁵ Stegmüller analysierte, daß Wittgenstein den Ausdruck „zeigen“ in dreifacher Bedeutung verwendet: Das „äußere Zeigen“ läßt die Struktur des Sachverhaltes erkennen. Das „innere Zeigen“ meint, daß Sätze die innere Struktur der Wirklichkeit zeigen, aber nicht darstellen können. Wie für Kant, so ist es aber auch für Wittgenstein Ziel der Transzendentalphilosophie, die Grenzen sinnvollen Theoretisierens oder die „Grenzen der theoretischen Vernunft“ aufzuzeigen. Man könnte nach Stenius daher Wittgensteins Position als „*transzendentalen Lingualismus*“ bezeichnen,⁸⁶ d. h., Wittgenstein wollte aufzeigen, wie weit ein sinnvoller Diskurs gehen kann. Jenseits der Grenzen sinnvollen Theoretisierens war für Kant nicht nichts. Man kann hier aber nicht mehr argumentieren und beweisen. Mit dem Transzendenten betreten wir das Feld der „praktischen Vernunft“. „Mit einem rein logisch nicht zu rechtfertigenden Schluß können wir aus einem Interesse der praktischen Vernunft zu dem Glauben an die Existenz dessen übergehen, was dieses Interesse erfüllt. Auf diese Weise gewinnen wir nach Kant den Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Für Wittgensteins transzendentalen Lingualismus fällt das, was jenseits der Grenze des Erfahrbaren liegt, zusammen mit dem, was in einer sinnvollen Sprache nicht mehr beschreibbar ist.“⁸⁷ Metaphysische Aussagen sind für Wittgenstein sinnlose sprachliche Gebilde. Die richtige Methode der Philosophie wäre für ihn eigentlich die, nichts zu sagen als das, was sich sagen läßt (also: Sätze der Naturwissenschaft) und immer dann, wenn einer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben habe. Wittgenstein ist sich freilich darüber im klaren, daß diese Methode nicht befriedigen würde, „aber sie wäre die einzig streng richtige“⁸⁸. Trotzdem ist auch für ihn wie für Kant und Ockham jenseits der Grenze einer sinnvollen Theorie nicht nichts. Hier treffen wir auf das „*mystische Zeigen*“⁸⁹. Es meint ein „zeigen“, das überhaupt nicht durch die Sprache vollzogen wird, sondern den Weg über das mystische Erlebnis nehmen muß – wie ja Wittgenstein ein solches etwa 1910 bei der Aufführung der „Kreuzelschreiber“ hatte. Was sich in diesem Sinne nach Wittgenstein zeigt, „ist das Analogon zu dem, was für Kant nur als ein ‚Postulat der praktischen Vernunft‘ gegeben ist“⁹⁰. Darüber aber kann man nicht mehr reden. So muß Wittgenstein resigniert schließen: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“⁹¹ „Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden des Problems. (Ist dies nicht der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.) Es gibt aller-

⁸⁵ W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 1 (41969) 555.

⁸⁶ Ebd. 558.

⁸⁷ Ebd. 558 f.

⁸⁸ Tractatus 6.53.

⁸⁹ W. Stegmüller (s. Anm. 85) 559.

⁹⁰ Ebd. 559.

⁹¹ Tractatus 6.52.

dings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“⁹² Stegmüller betont, daß Wittgensteins Philosophie von hier aus eine Wendung hätte nehmen können, die sie dann aber nicht genommen hat: das Unterordnen des Philosophierens als Tätigkeit der Gewinnung einer mystischen Schau. „Wenn auch vom ersten Satz des ‚Tractatus‘ an das ‚Unaussprechliche‘ ständig mitschwingt, so hatte doch Wittgenstein keine Neigung, die Philosophie als Mittel zur Erlangung irrationaler Erlebnisse zu verwenden.“⁹³ Er glaubte ja auch, alles gesagt zu haben, was man in der Philosophie sagen kann und hörte auf, sich mit Philosophie zu beschäftigen.

Es gilt nun, den Begriff des „Mystischen“ noch systematisch zu analysieren. Am ausführlichsten äußerte sich Wittgenstein 1916 in seinem Tagebuch über Gott und den Sinn des Lebens. Nachdem diese Ausführungen bekannt sind,⁹⁴ sollen sie hier nur kurz zusammengefaßt werden: Der Sinn der Welt liegt außerhalb der Welt. Gut und Böse hängt mit ihm zusammen. „Den Sinn des Lebens, d. i. den Sinn der Welt, können wir Gott nennen. Und das Gleichnis von Gott als einem Vater daran knüpfen.“⁹⁵ Unabhängig von der Welt bin ich nur, indem ich auf einen Einfluß auf die Geschehnisse verzichte. Dostojewski hat recht, wenn er sagt, daß der, welcher glücklich ist, den Zweck des Daseins erfüllt. Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. „An einen Gott glauben, heißt, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen. An einen Gott glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An einen Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat . . . Jedenfalls sind wir in einem gewissen Sinne abhängig und das, wovon wir abhängig sind, können wir Gott nennen. Gott wäre in diesem Sinne einfach das Schicksal oder, was dasselbe ist: die – von unserem Willen unabhängige – Welt.“⁹⁶ Um glücklich zu sein, muß man in Übereinstimmung mit der Welt sein. Dann ist man in Übereinstimmung mit dem fremden Willen, von dem man abhängig ist und kann sagen, man tue den Willen Gottes. Die Furcht vor dem Tode ist das Zeichen eines schlechten Lebens. Das Gewissen kann man als „Stimme Gottes“ bezeichnen. Die Ethik ist eine Bedingung der Welt und handelt nicht von ihr. Sie hat nichts mit Lohn und Strafe zu tun. Lohn und Strafe müssen in der Handlung selbst liegen. Die Ethik läßt sich nicht aussprechen. Es gibt kein objektives Merkmal eines glücklichen Lebens, das man beschreiben könnte. Dieses Merkmal kann nur ein metaphysisches und transzendentes sein. „Die Ethik ist transcendent.“⁹⁷ Am 1. August 1916 notiert Wittgenstein dann: „Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält. Nur aus dem Bewußtsein der *Einzigkeit meines Lebens* entspringt Religion – Wissenschaft – und Kunst.“⁹⁸ Der Mensch kann

⁹² Tractatus 6.521 und 6.522.

⁹³ W. Stegmüller (s. Anm. 85) 560 f.

⁹⁴ L. Wittgenstein, Tagebücher 1914–1916 (s. Anm. 25) 142–185; s. dazu auch meinen in Anm. 1 genannten Aufsatz „Wittgensteins tolstojanisches Christentum“, insbes. 343.

⁹⁵ L. Wittgenstein, Tagebücher 1914–1916 (s. Anm. 25) 165.

⁹⁶ Ebd. 166 f.

⁹⁷ Ebd. 171.

⁹⁸ Ebd. 171.

glücklich werden durch das „Leben der Erkenntnis. Das gute Gewissen ist das Glück, welches das Leben der Erkenntnis gewährt. Das Leben der Erkenntnis ist das Leben, welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz. Nur das Leben ist glücklich, welches auf die Annehmlichkeiten der Welt verzichten kann. Ihm sind die Annehmlichkeiten der Welt nur so viele Gnaden des Schicksals.“⁹⁹ Soweit die Äußerungen Wittgensteins in seinen Tagebüchern 1916 über das „Mystische“. Sie wurden zu einem Teil in den „Tractatus“ übernommen, dessen transzendentalphilosophischer Ausblick eine große Anzahl von Interpretationen nach sich gezogen hat.¹⁰⁰ Hierzu müssen nun einige Anmerkungen gemacht werden. Zunächst einmal wollte Wittgenstein diese Tagebücher vernichten. Sie blieben nur durch einen Zufall erhalten. Im Tractatus drückt er sich bezüglich des „Mystischen“ wesentlich zurückhaltender aus. Gerade die Aussagen über Gott nahm er nicht in den Tractatus auf. Die christlichen Theologen werden sich schwer tun, Wittgenstein für sich zu vereinnahmen, sagt er doch expressis verbis im Tractatus: „Gott offenbart sich nicht *in* der Welt.“¹⁰¹ Es gilt nun, die übrigen Aussagen Wittgensteins zur Interpretation dieser Aussagen heranzuziehen. Im Vorwort betont der Philosoph, daß das Buch dem Ausdruck der Gedanken eine Grenze ziehen wolle. Im ersten Teil des Tractatus entwickelt er das ontologische Fundament, dann die Abbildungstheorie. Danach kommt er auf die Philosophie zu sprechen. Sie ist keine Naturwissenschaft, sondern eine logische Klärung der Gedanken. Insofern sind ihr Resultat keine „philosophischen Sätze“, sondern das Klarwerden von Sätzen.¹⁰² Die Philosophie begrenzt das bestreitbare Gebiet der Naturwissenschaft und soll das Denkbare abgrenzen und damit das Udenkbare. Von innen her soll sie dann das Udenkbare durch das Denkbare begrenzen und somit das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.¹⁰³ Die Welt ist durch die Angabe aller Elementarsätze vollständig beschrieben.¹⁰⁴ Insofern kann man sagen: „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt.“¹⁰⁵ Schließlich kommt Wittgenstein auf die Logik zu sprechen, die

⁹⁹ Ebd. 173 f.

¹⁰⁰ B. F. McGuiness, *The Mysticism of the Tractatus*, in: *Philosophical Review* 75 (1966) 305–328. (Hier wird Wittgensteins Mystik als eine Art Naturmystik gesehen, eine Ansicht, der wir uns nicht anschließen können.) E. Wasmuth, *Das Schweigen L. Wittgensteins. Über das Mystische im Tractatus logico-philosophicus*, in: *Wort und Wahrheit* 7 (1952) 815–822; D. Favreholdt, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus* (Kopenhagen 1964) Kap. V: *Solism and the Ineffable*, 144–189; L. H. Ehrlich, *Mystery and Mysticism in Wittgenstein*, *Aquinas and Jaspers*, in: *Journal of Philosophy* 64 (1967) 745 f.; E. Zemach, *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*, in: *Review of Metaphysics* 18 (1964) 38–57. (Hier wird Gott einerseits mit der Natur identifiziert, andererseits nicht.) K. Nielsen, *Wittgenstein's Fideism*, in: *Philosophy* 42 (1967) 191–209; ders., *Wittgenstein's Fideism again. A Reply to Hudson*, in: *Philosophy* 44 (1969) 65 f. J. H. Gill, *Wittgenstein and Religious language*, in: *Theology today* 21 (1964) 59–72; ders., *God – Talk. A Review of current Literature*, in: *Southern Journal of Philosophy* 6 (1968) 115–124.

¹⁰¹ Tractatus 6.432.

¹⁰² Ebd. 4.11–4.112.

¹⁰³ Ebd. 4.113–4.115.

¹⁰⁴ Ebd. 4.26.

¹⁰⁵ Ebd. 5.6.

keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt ist. Sie ist transzendental. Im Sinne Humes ist die Induktion für ihn nicht logisch, sondern nur psychologisch begründet. Am Ende bricht schließlich der Pessimismus durch, der Wittgenstein von den Positivisten trennt: „Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien.“¹⁰⁶ Der Sinn der Welt muß außerhalb liegen. Auch die Ethik ist transzendental. An Tolstoi erinnert die Feststellung: „Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit.“¹⁰⁷ Wie die Welt ist, ist für das Höhere gleichgültig, denn Gott offenbart sich nicht in der Welt. „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist. Die Anschauung der Welt *sub specie aeterni* ist ihre Anschauung als begrenztes Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.“¹⁰⁸ Dann folgen die bekannten Ausführungen zum Unaussprechlichen, das sich zeigt. Wittgenstein schließt mit dem Leiter-Paradoxon, daß der Leser sein Werk wie eine Leiter benutzen solle, auf der man hinaufsteigt und die man dann wegwirft. „Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“¹⁰⁹ Es ist leicht verständlich, wieso Wittgenstein mit diesem Werk glaubte, alles gesagt zu haben, was man in der Philosophie sagen kann und sich nun einem unphilosophischen Leben zuwandte. Seine Ausführungen über das Mystische sind jedoch kryptisch und müssen genauer interpretiert werden.

Seine klarste Interpretation zu diesem Thema gab Wittgenstein in seinem berühmten Brief an Ludwig von Ficker, die wir trotz ihrer allgemeinen Bekanntheit hier noch einmal wiedergeben wollen. Darin schrieb Wittgenstein 1919: „Der Sinn des Buches ist ein Ethischer. Ich wollte einmal in das Vorwort einen Satz geben, der nun tatsächlich nicht darin steht, den ich Ihnen aber jetzt schreibe, weil er Ihnen vielleicht ein Schlüssel sein wird: Ich wollte nämlich schreiben, mein 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 schwefeln, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige.“¹¹⁰ Was meint Wittgenstein nun mit dem Unsagbaren? Bertrand Russell schrieb in seiner Einleitung zum *Tractatus*, daß Wittgenstein eine ganze Menge über das sage, was man nicht sagen könne. Das hinterlasse ihm ein gewisses Gefühl intellektueller Unbehaglichkeit.¹¹¹ Die Geschichte der analytischen Philosophie be-

¹⁰⁶ *Tractatus* 6.371.

¹⁰⁷ Ebd. 6.4312. Vgl. dazu L. Tolstoi, *Der Tod des Iwan Iljitsch* (Leipzig o. J.) 76: „Ich habe doch alles getan, was man tun soll, sagte er sich und jagte diese einzige Lösung des Rätsels vom Leben und Tod von sich fort, als wäre das ganz und gar unmöglich.“

¹⁰⁸ *Tractatus* 6.44 und 6.45.

¹⁰⁹ Ebd. 654 und 7.

¹¹⁰ L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker* (s. Anm. 3) 35.

¹¹¹ B. Russell, Vorwort zum *Tractatus logico-philosophicus*, in: L. Wittgenstein, *Schriften*, Beiheft 1 (1972) 80.

gann mit Russells und Moores Revolution gegen den idealistischen Monismus von Francis Herbert Bradley (1846–1924), der behauptet hatte, daß die wahre Wirklichkeit im Gegensatz zur Erscheinung eine mystische, nicht in Worte zu fassende Einheit bilde. Zwischen den Dingen gebe es innere Relationen, die zum eigentlichen Wesen gehörten. Russell ersetzte den mystifizierenden Monismus von Bradley durch einen ontologischen Pluralismus, nach dem die Wirklichkeit aus einer Vielzahl von Gegenständen, Eigenschaften und Relationen besteht. Dagegen opponiert auch Wittgenstein, wenn er sagt, das Mystische sei nicht, *wie* die Welt ist, sondern *daß* sie ist.¹¹² In der klassischen Metaphysik konnte der Intellekt beides umfassen: Metaphysik und Wissen. Der Positivismus „restricts the intellect to the empirical and denies the meaningfulness of problems that lie beyond“.¹¹³ Für Theologen blieb hier nur die Offenbarung, für Wittgenstein aber das Mystische. Mystik ist auf etwas Wesenhaftes hin gerichtet. „Ihr Anliegen geht auf eine besondere Tiefe, auf den rätselhaften Grund der Welt und des Ich, auf jenen Urgrund, der sich dem naiven und oberflächlichen Blick des Alltagsmenschen verbirgt und der prinzipiell unaussprechbar, oder zumindest nur mit großer Einschränkung aussprechbar ist.“¹¹⁴ Zugang zur Mystik erhält man durch die „Praxis“ als Erlebnis und mystische Grundeinstellung, die eine bestimmte Geisteshaltung der Welt und dem Leben gegenüber zur Folge hat, durch die Lehre und Theorie, die sich auch in der Dichtung äußern kann, und schließlich durch die philosophische Aufgabe, die mystische Lehren untersucht. Das Mystische ist kein Lückenbüßer für das Gebiet, wo wir mit dem rationalen Diskurs nicht weiterkommen. „Wir sind erst dann berechtigt, von ihm zu sprechen, wenn im Bereich des Rationalen selbst, beim Verfolgen seines Wesens, seiner Grundlagen und Grenzen Stellen auftreten, die jenes Wesentliche aber nicht eigentlich Aussprechbare erkennen lassen, das wir als ‚das Mystische‘ bezeichnet haben.“¹¹⁵ Für Wittgenstein liegt das Absolute nicht einfach jenseits des Rationalen. In religiösen Fragen ist Wittgenstein kein eigentlicher Rationalist, wie die Unterscheidung von „sagen“ und „zeigen“ verdeutlicht. Das Mystische wird sich uns erst zeigen, wenn wir nicht mehr das Rationale anwenden, sondern „wenn wir das Rationale gleichsam als Ganzes zu überblicken versuchen“.¹¹⁶ Das „sagen“ ist Repräsentant des Rationalen und Logischen, das „sich zeigen“ steht für das außerhalb der Logik Liegende. Wir können das Unsagbare zwar nicht aussprechen, aber die Grenzen des Begreifbaren und Aus-sagbaren sozusagen „von innen“ abschreiten. Freundlich betont daher, daß das Verhältnis des Mystischen zum Rationalen ein sprachtheoretisches Problem ist, das Verhältnis der allumfassenden natürlichen Sprache zu einer „Bereichssprache der Rationalität“.¹¹⁷

¹¹² Tractatus 6.44; vgl. E. Zemach, Wittgenstein's Philosophy of the Mystical (s. Anm. 100) 41 (Verweis auf F. H. Bradley).

¹¹³ L. H. Ehrlich, Mystery and Mysticism (s. Anm. 100) 746.

¹¹⁴ R. Freundlich, Logik und Mystik, in: Ztschr. f. philos. Forsch. 7 (1953) 554–570, hier 556.

¹¹⁵ Ebd. 557.

¹¹⁶ Ebd. 557.

¹¹⁷ Ebd. 570.

Wittgensteins Philosophie ist demnach eine Neuauflage der alten Theorie von der „doppelten Wahrheit“.¹¹⁸ Neben dem rationalen Erfassen der Wirklichkeit steht das mystische. In einem Kommentar zu Uhlands Ballade „Graf Eberhards Weißdorn“, in der von einem Kreuzritter die Rede ist, den ein aus Palästina mitgebrachter Dornbusch noch Jahrzehnte später an seine Erlebnisse dort erinnert, schrieb Wittgenstein 1917 an Engelmann: „Wenn man sich nicht bemüht, das Unaussprechliche auszusprechen, so geht *nichts* verloren. Sondern das Unaussprechliche ist, – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen enthalten!“¹¹⁹ Wittgenstein konnte sich schon deshalb nicht als „gläubig“ betrachten, weil eine Glaubensgemeinschaft immer versucht, das Unaussprechliche auszusprechen. Insofern konnte er 1918 an Engelmann schreiben: „Wenn Sie nun sagen, daß ich keinen Glauben habe, so haben Sie *ganz recht*, nur hatte ich ihn früher auch nicht. Es ist ja klar, daß der Mensch, der, so zu sagen, eine Maschine erfinden will um anständig zu werden, daß dieser Mensch keinen Glauben hat. Aber was soll ich tun? *Das eine ist mir klar*: Ich bin viel zu schlecht um über mich spintisieren zu können, sondern, ich werde entweder ein Schweinehund bleiben oder mich bessern, und damit basta! *Nur kein transzendentes Geschwätz, wenn alles so klar ist wie eine Watschen.*“¹²⁰

In der vielfältigen Literatur zu Wittgensteins Tractatus usw. wurde der Einfluß des amerikanischen Pragmatisten William James (1842–1910) bisher kaum beachtet.¹²¹ James wollte den Glauben an Gott gegen die Wissenschaft schützen. Befriedigend war für ihn nur eine Weltauffassung, die den Menschen anspornt, sich human zu verhalten. Der Intellekt sollte den Widerspruch zwischen Glauben und Wissen aufheben und zum Theismus führen. Es sollte eine Philosophie entstehen, die das wissenschaftliche Weltbild mit unserem Bedürfnis nach einem göttlichen Wesen vereinigte. James kam zu dem Ergebnis, daß es spezielle Erfahrungen gebe, die nicht in den Umkreis der gewöhnlichen psychologischen Gesetzmäßigkeiten fallen.¹²² Dazu gehört nach James besonders auch das mystische Leben, bei dem der Mensch, obwohl er er selbst bleibt, das Gefühl hat, das Leben Gottes zu leben. Typisch für derartige Menschen sei, daß sie die Gewißheit hätten, daß ihnen nichts passieren könne. Die Religion widerspreche der Wissenschaft nicht, sondern gehe darüber hinaus. Obwohl James sich als Christ fühlte, lehnte er die christliche Popularreligion ab. Die Entscheidung über den Gottesbegriff überließ er dem Gläubigen. Wichtiger war für ihn, daß man die „Wahrheit“ einer Lehre an ihren Früchten erproben könne.

Wittgenstein setzte sich 1912 eingehend mit James' „*Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*“ auseinander. In diesem Werk unterscheidet James zwei Haupttypen religiöser Existenz. Der leichtmütig-aktive Typ sei optimistisch und neige zum Katholizismus. Er lasse sich vor allem durch die Vernunft

¹¹⁸ Dazu H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (31975) 105 ff.

¹¹⁹ P. Engelmann (s. Anm. 26) 16 f.

¹²⁰ Ebd. 18 f.

¹²¹ Eine Ausnahme bildet hier auch wieder K. T. Fann (s. Anm. 5) 52 f.

¹²² C. Stumpf, William James nach seinen Briefen. Leben, Charakter, Lehre (1928) passim.

leiten und führe ein natürliches Leben. Für ihn sei die Welt eindeutig. Er sei ein „Einmalgeborener“.¹²³ Ihm stellt er den pessimistisch-mystischen „wiedergeborenen“ Menschen entgegen, für den die Welt doppeldeutig und voller Rätsel sei und der gewöhnlich das aktive Leben aufgebe, um sich einem kontemplativ-geistigen Leben zu widmen. Nach James ist die Disharmonie zwischen Intellekt und Moral die psychologische Grundlage dieses Menschentyps. Ein solch „faustischer“ Mensch irre ruhelos umher und schlage in seinem Leben viele „Zickzackkurse“. Ein solches Leben sei ein einziges Drama von Schuld, Reue und Umkehr. Für derartige Menschen spielten auch irdische Güter keine Rolle. Augustinus, Tolstoi und John Bunyan seien Musterbeispiele für derartige Typen. „Ihr Geist streitet wider ihr Fleisch, ihre Wünsche sind unvereinbar; unstete Triebe unterbrechen die besterwogenen Pläne, und ihr Leben ist ein langes Drama voll reuevoller Versuche, Fehler und Vergehen wieder gut zu machen.“¹²⁴ James betont auch, daß der Mystiker die ersehnte Rechtfertigung nicht durch Taten herbeiführen könne, es sei denn, man verstehe darunter den Rückzug von der Welt in ein geistliches Leben.

Es besteht kein Zweifel, daß Wittgensteins Auffassungen des „Mystischen“ von James entscheidend beeinflusst wurden. „To grasp the world as a whole, to identify oneself with it, and to feel as if one has passed outside space and time so that death is no longer an important problem: these, which we have seen to be marks of the experience referred to by Wittgenstein, are commonplaces in the accounts of mystical experience quoted by James.“¹²⁵ McGuiness meint dann zur Verbindung von Ethik und Mystik bei Wittgenstein: „My own conjecture is that Wittgenstein in the *Tractatus* would not have associated ethics and the existence of the world with mysticism, unless the first and third of the experiences later described in his lecture had been felt by him with a degree of intensity beyond the normal, so that he was compelled to recognize their kinship with the experiences he had read of in James.“¹²⁶

Der Pragmatist James hatte sich für keinen besonderen Gottesbegriff ausgesprochen. „Daher kann die Sache der Religion in der verschiedenartigsten Weise vertreten werden.“¹²⁷ Das Wesen der Religion ist für James die Lebenshaltung, nicht Dogmen, Symbole oder Ideen. Alle religiösen Dogmen haben für ihn den gleichen Kern. Alle kommen darin überein, daß das Höhere wirklich existiert. Es sei eine „Tatsache, daß das bewußte Ich mit einem umfassenden Selbst in Zusammenhang steht, durch das ihm Befreiung und Erlösung zuteil wird“.¹²⁸ Zum Schluß heißt es dann: „Betrachte ich die menschliche Gesamterfahrung unbefan-

¹²³ W. James, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, hrsg. v. Georg Wobbermin (1925) 137.

¹²⁴ W. James, *Die religiöse Erfahrung* (s. Anm. 123) 139.

¹²⁵ B. F. McGuiness, *The Mysticism of the Tractatus* (s. Anm. 100) 324.

¹²⁶ Ebd. 327.

¹²⁷ W. James (s. Anm. 124) 383.

¹²⁸ Ebd. 397.

gen, so werde ich unerbittlich über die engen wissenschaftlichen Grenzen hinausgetrieben.“¹²⁹

Es ist verständlich, wieso Wittgenstein über „The Varieties of religious experience“ zu Schülern ganz im Gegensatz zu seinen sonstigen Gewohnheiten sagte, sie müßten es *unbedingt* lesen.¹³⁰ Auch für ihn war das Resultat der Arbeit „das Linksliegenlassen der Welt (Das In-die-Rumpelkammer-werfen der ganzen Welt)“.¹³¹ 1931 schrieb er über „das Mystische“: „Das Unaussprechbare (das, was mir geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag), gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.“¹³² 1946 heißt es: „Wie Du das Wort ‚Gott‘ verwendest, zeigt nicht, *wen* Du meinst – sondern, was Du meinst.“¹³³ Wittgensteins späte Äußerungen zur Religion liegen ganz auf der gleichen Linie wie die frühen, die uns teilweise auch aus den frühen Gesprächen mit Engelmann bekannt sind.¹³⁴ Seine Kritik an der Art und Weise, wie in den Religionen und theologischen Systemen versucht wird, das Unaussprechliche auszudeuten, zeigt eine große Affinität zur Kritik von Sören Kierkegaard an der christlichen Theologie. 1949 heißt es: „Wie wird uns das Wort ‚Gott‘ beigebracht (d. h. sein Gebrauch)? Ich kann davon keine ausführliche grammatische Beschreibung geben. Aber ich kann sozusagen Beiträge zu der Beschreibung machen; ich kann darüber manches sagen und vielleicht mit der Zeit eine Art Beispielsammlung anlegen.“¹³⁵

Es braucht nicht zu verwundern, daß Wittgenstein sich in der letzten Phase seines Lebens noch 1950 mit Karl Barth beschäftigte. In Opposition zur liberalen Theologie eines Harnack und Ritschl hatte Karl Barth die Universität verlassen und als Pfarrer in Safenwil in der Schweiz aus dem Erfordernis der Praxis heraus seinen „Römerbrief“ verfaßt. Gott und Welt waren für ihn total verschiedene Kategorien, zwischen denen eine „Todeslinie“ verlaufe, die der Mensch nie überschreiten könne. Im Rückgriff auf Kierkegaard bezeichnete er Jesus Christus als das „absolute Paradox“, in dem Transzendenz und Immanenz sich treffen. Sein Offenbarungsverständnis aber hatte erkenntnistheoretische Konsequenzen: „Im Raum menschlichen Erkennens gibt es keinen Zugang zu dem ‚unbekannten Gott‘. Kommt es zum ‚Bejahen und Verstehen Gottes‘, so geschieht das Unmögliche, das Wunder, das Paradox‘ im ‚Glauben‘. Im Anschluß an Kierkegaard, letztlich an die Reformation, ist es auch bei Barth wieder allein der Glaube, in dem Gott selber den Menschen für seine ‚unanschauliche‘, ‚unhistorische‘ Offenbarung erschließt.“¹³⁶ Letzten Endes kommt es nicht auf die Theorie, sondern auf die Praxis an. So kommt Wittgenstein wieder zu den pragmatischen Konsequenzen: „Die Theologie, die auf den Gebrauch *gewis-*

¹²⁹ Ebd. 400.

¹³⁰ K. T. Fann (s. Anm. 5) 52.

¹³¹ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 9) 26.

¹³² Ebd. 38.

¹³³ Ebd. 97.

¹³⁴ P. Engelmann (s. Anm. 26) 50–61, 74–97, 111–114.

¹³⁵ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 9) 155 f.

¹³⁶ E. Hübner, Evangelische Theologie in unserer Zeit (1969) 59.

ser Worte und Phrasen dringt, und andere verbannt, macht nichts klarer (Karl Barth). Sie fuchtelte sozusagen mit Worten, weil sie etwas sagen will und es nicht auszudrücken weiß. Die *Praxis* gibt den Worten ihren Sinn.“¹³⁷

Es ergibt sich nun die Frage, ob man Wittgensteins Sicht des „Mystischen“ in irgendeiner Weise näher bestimmen kann. Kann man also das Unsagbare mit dem Gott des christlichen Glaubensbekenntnisses identifizieren? Sicherlich nicht! In seinen Tagebüchern sagt er, Gott sei, wie sich alles verhalte. In gewisser Weise läßt sich dies pantheistisch deuten. Die christliche Mystik gipfelt in der Union mit Gott, wie etwa bei Meister Eckhart. McGuiness vergleicht das mystische Bewußtsein bei William James mit dem von Wittgenstein. „It indicates a number of the Wittgensteinian elements to be found in nature mysticism. I say ‚nature mysticism‘ but, of course, there is no indication by James that this is at all different from other forms of mysticism.“¹³⁸ Wittgenstein selbst hätte an derartigen Überlegungen sicher keine Freude gefunden, es wäre für ihn ein unerlaubter Versuch gewesen, die „Todeslinie“ Karl Barths zu überschreiten. Vieles, wie z. B. auch seine Verehrung für Spinoza, Angelus Silesius und Goethe, deuten darauf hin, daß Wittgenstein pantheistische Vorstellungen vielleicht nahelagen. Ich glaube daher nicht, daß man ihn wie Maurice Cranston einen Katholiken nennen kann.¹³⁹ Auch wenn er katholisch begraben wurde.¹⁴⁰ Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß er jemals den traditionellen Gottesbegriff des christlichen Dogmas oder der aristotelischen und scholastischen Metaphysik akzeptiert hätte. Genauso falsch wäre es aber, ihn als einen Atheisten zu bezeichnen. Malcolm berichtet: „Wittgenstein sagte einmal, er glaube, er könne die Vorstellung von Gott begreifen, sofern sie in dem Bewußtsein der eigenen Sünde und Schuld enthalten sei. Er fügte hinzu, daß er den Begriff des Schöpfers nicht verstehen könne. Ich glaube, daß die Ideen von göttlichem Gericht, Vergebung und Erlösung in gewisser Weise für ihn faßlich waren . . . Aber die Vorstellung eines Wesens, das die Welt schafft, war für ihn nicht begreiflich.“¹⁴¹ Die Idee eines richtenden und erlösenden Gottes war für Wittgenstein, der ein ausgeprägtes Schuldbewußtsein hatte und auch Verständnis für die Vorstellung der Prädestination¹⁴² aufbrachte, verständlich. „Aber irgendeine kosmologische Gottesvorstellung, abgeleitet von den Begriffen Ursache oder Unendlichkeit, widerstrebte ihm. Gottes-‚Beweise‘ und Versuche, der Religion rationale Grundlagen zu geben, machten ihn ungeduldig.“¹⁴³ Hier dachte er ähnlich wie Kierkegaard und Karl Barth. Auch von Wright betont, daß Wittgenstein sich Gott als Richter habe vorstellen können. In keinem Fall aber sei seine Religion „die eines christlichen Glaubensbekenntnisses“¹⁴⁴ gewesen, obwohl Wittgenstein

¹³⁷ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* (s. Anm. 9) 161.

¹³⁸ B. F. McGuiness, *The Mysticism of the Tractatus* (s. Anm. 100) 322.

¹³⁹ M. Cranston, *Bildnis eines Philosophen*, in: L. Wittgenstein, *Schriften*, Beiheft 1 (1972) 20.

¹⁴⁰ Hudson, *Religious Belief* 9.

¹⁴¹ N. Malcolm (s. Anm. 60) 90.

¹⁴² W. Young, *Wittgenstein and Predestination*, in: *Proceedings II*, 513–516.

¹⁴³ N. Malcolm (s. Anm. 60) 91.

¹⁴⁴ G. H. von Wright (s. Anm. 20) 97.

kein Pantheist gewesen sei. Wie dem auch sei, fest steht jedenfalls, daß Wittgenstein sich von 1910 bis zu seinem Tode in gleicher Weise vom „Unaussprechlichen“ affiziert fühlte, obwohl ihn dieses Thema – nach dem, was wir bis heute wissen – zeitweise mehr und zeitweise weniger beschäftigte. Die Grundlinie aber blieb gleich. Engelmann betont zu Recht, daß Wittgenstein kein Mystiker in dem Sinne war, daß ihn mystisch-gnostische Phantasien innerlich beschäftigten. „Nichts lag ihm so ferne wie die Ausmalung eines Jenseits (ob vor oder nach dem Tode), von dem man nicht sprechen kann.“¹⁴⁵ Daher muß unsere intellektuelle Neugierde hier ihre Grenzen finden. Wittgenstein war sicher das, was man einen „homo religiosus“ nennt, ohne daß irgendeine Konfession sich auf ihn berufen kann.

Konsequenzen

„Der ehrliche religiöse Denker ist wie ein Seiltänzer. Er geht, dem Anscheine nach, beinahe nur auf der Luft. Sein Boden ist der schmalste, der sich denken läßt. Und doch läßt sich auf ihm wirklich gehen.“¹⁴⁶ Wie die meisten der Äußerungen Wittgensteins zur Religion zeigt sich auch in dieser Bemerkung von 1948 der Einfluß Kierkegaards. Die Situation des Menschen ist so, daß er immer über die für ihn unüberschreitbaren Grenzen hinausmöchte. Kierkegaard bezeichnete das als „Paradox“. Am 30. Dezember 1929 sagte Wittgenstein darüber zu Schlick: „Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen . . . Alles, was wir sagen mögen, kann a priori nur Unsinn sein. Trotzdem rennen wir gegen die Grenzen der Sprache an. Dieses Anrennen hat auch Kierkegaard gesehen und es sogar ganz ähnlich (als Anrennen gegen das Paradoxon) bezeichnet . . . Aber die Tendenz, das Anrennen, deutet auf etwas hin. Das hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: ‚Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts.‘“¹⁴⁷ In den „Philosophischen Brocken“ formuliert Kierkegaard ähnlich: „Aber was ist denn dies Unbekannte, an dem der Verstand in seiner paradoxen Leidenschaft sich stößt, und das dem Menschen sogar seine Selbsterkenntnis stört? Es ist das Unbekannte. Aber es ist ja nicht irgend ein Mensch, soweit er diesen kennt, oder irgendein ander Ding, das er kennt. So laßt uns denn dies Unbekannte den Gott nennen. Es ist bloß ein Name den wir ihm damit geben. Beweisen zu wollen, daß dies Unbekannte (der Gott) da ist, kommt dem Verstand wohl kaum bei.“¹⁴⁸ Wie Kierkegaard und Karl Barth war auch Wittgenstein von der Vergleichenheit der Bemühungen der philosophischen oder wissenschaftlichen Glaubensbegründungen mit Gottesbeweisen usw. überzeugt. Im Sinne von Barth, Kierkegaard und Luther beruft er sich in den „Vorlesungen über den religiösen

¹⁴⁵ P. Engelmann (s. Anm. 26) 59.

¹⁴⁶ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 9) 139 f.

¹⁴⁷ L. Wittgenstein, Schriften, Bd. 3 (s. Anm. 4) 68 f.

¹⁴⁸ S. Kierkegaard, Philosophische Brocken (1975) 43.

Glauben“ sogar auf Paulus: „Jeder, der die Briefe des Apostels Paulus liest, findet es ausgesprochen: nicht nur, daß der Glaube nicht vernünftig ist, sondern daß er eine Torheit ist. Er ist nicht nur nicht vernünftig, sondern gibt auch nicht vor, vernünftig zu sein.“¹⁴⁹ An die Theologie Bultmanns erinnern Ausführungen über die historischen Grundlagen des Christentums. „Es ist tausendmal von intelligenten Leuten gesagt worden, daß die Unbezweifelbarkeit in diesem Falle nicht ausreicht. Selbst wenn es ebensoviel Beweismaterial gibt wie für Napoleon. Weil die Unbezweifelbarkeit nicht ausreichen würde, um mich mein ganzes Leben ändern zu lassen.“¹⁵⁰ Immer wieder kommt Wittgenstein auf diese praktischen Konsequenzen zu sprechen. Daraus ergibt sich auch, daß die Glaubenszweifel eines Menschen nicht in erster Linie Zweifel an den historischen Grundlagen des Christentums sind.¹⁵¹ Das Wort „glauben“ wird in der Religion ganz anders verwendet als in der Wissenschaft. „Der auf Grund von Beweisen formulierte Glaube kann gewissermaßen nur das Endergebnis sein – in dem sich eine Anzahl von Denk- und Handlungsweisen kristallisieren und zusammenkommen.“¹⁵² Was man gewöhnlich „Beweise“ nennt, würde Wittgenstein nicht im mindesten beeinflussen, sein Leben zu ändern. Der Glaube an ein Ereignis oder einen Beweis wäre doch kein Glaube im religiösen Sinne. „In der Tat ist der Witz der Sache, daß die ganze Geschichte zerstört würde, sobald es Beweise gäbe.“¹⁵³ Darum bilden Glaube und Wissen keinen Gegensatz. Beide Begriffe gehören „ganz und gar verschiedenen Denkweisen“¹⁵⁴ an. „Die Sachen liegen auf einer ganz anderen Ebene.“¹⁵⁵ Der unerschütterliche Glaube zeigt sich nicht in der Argumentation, „sondern vielmehr dadurch, daß er sein ganzes Leben regelt“¹⁵⁶. „In einem gewissen Sinne muß man so etwas den festesten Glauben nennen, weil dieser Mensch für diesen Glauben Dinge wagt, die er für andere, ihm weitaus besser demonstrierte Sachen nicht riskieren würde.“¹⁵⁷ Der Glaube gehört also nicht in die argumentative Ebene, sondern in die praktische. „Es kommt mir vor, als könne ein religiöser Glaube nur etwas wie das leidenschaftliche Sich-entscheiden für ein Bezugssystem sein. Also obgleich es *Glaube* ist, doch eine Art des Lebens, oder eine Art, das Leben zu beurteilen. Ein leidenschaftliches Ergreifen *dieser* Auffassung. Und die Instruktion in einem religiösen Glauben müßte also die Darstellung, Beschreibung jenes Bezugssystems sein und zugleich ein ins-Gewissen-reden. Und diese beiden müßten am Schluß bewirken, daß der Instruierte selber, aus eigenem, jenes Bezugssystem leidenschaftlich erfaßt. Es wäre, als ließe mich jemand auf der einen Seite meine hoffnungslose Lage sehen, auf der anderen stellte er mir das Rettungswerkzeug

¹⁴⁹ L. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche (s. Anm. 8) 93.

¹⁵⁰ Ebd. 92.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd. 91.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Ebd. 90.

¹⁵⁵ Ebd. 88.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Ebd.

dar, bis ich, aus eigenem, oder doch jedenfalls nicht von dem *Instruktor* an der Hand geführt, auf das zustürzte und es ergriffe.“¹⁵⁸ An Kierkegaard und James erinnert die Bemerkung: „Das Christentum sagt unter anderm, glaube ich, daß alle guten Lehren nichts nützen. Man müsse das Leben ändern. (Oder die Richtung des Lebens.)“¹⁵⁹ Der Glaube ist eine Lebensregel. Von hierher muß man die Wertmaßstäbe nehmen. „Ob etwas ein Fehler ist oder nicht . . . – es ist ein Fehler in einem bestimmten System.“¹⁶⁰ Eine derartige Sicht der Religion zeigt große Affinitäten zu der pragmatistischen Sicht der Religion bei William James. Dieser vergleicht die mystische Erfahrung mit Fenstern, durch die der menschliche Geist in die überempirische Welt hinausblicken könne. Das religiöse Bewußtsein brauche von der Philosophie nicht mehr als ein Zulassen der Möglichkeit einer religiösen Weltanschauung.¹⁶¹ Der amerikanische Pragmatist Charles Sanders Peirce nannte die Überzeugungen Regeln für unser Handeln. „Der praktische Wert der Religion für das seelische Leben des Einzelnen und für das Geistesleben der Menschheit im ganzen ist der beste Wahrheitsbeweis, der sich für die Sache der Religion führen läßt.“¹⁶² Tolstoi habe recht, wenn er den Glauben zu den Kräften rechne, durch die der Mensch lebe. Ein solcher Glaube brauche nur ein geringes Maß an intellektuellem Gehalt. Im „Prinzip des Pragmatismus“ formuliert Charles Sanders Peirce, Gedankenelemente, die in praktischer Hinsicht bedeutungslos seien, könne man nicht als wesentlich bezeichnen. Um den Sinn eines Gedankens zu enthüllen, brauche man nur zu zeigen, was für ein Handeln er hervorzurufen vermag. Dieses Handeln sei der einzige Sinn des Gedankens.

Wittgenstein zeigt sich von derartigen Gedankengängen stark beeinflusst. 1937 schrieb er: „Das Christentum gründet sich nicht auf eine historische Wahrheit, sondern es gibt uns eine (historische) Nachricht und sagt: jetzt glaube! Aber nicht, glaube diese Nachricht mit dem Glauben, der zu einer geschichtlichen Nachricht gehört – sondern: glaube, durch dick und dünn und das kannst Du nur als Resultat eines Lebens. *Hier hast Du eine Nachricht, – verhalte Dich zu ihr nicht, wie zu einer anderen historischen Nachricht!* Laß sie eine ganz andere Stelle in Deinem Leben einnehmen. – Daran ist nichts Paradoxes!“¹⁶³

Es gehört mit in diesen Zusammenhang – obwohl dies hier nicht mehr behandelt werden soll –, daß Wittgenstein die religiösen Rituale und Institutionen kritisierte. An der Religionskritik Frazers aber kritisierte er dessen Annahme, daß religiöse Beobachtungen elementare wissenschaftliche Einsichten enthielten.¹⁶⁴ In der Kritik an den christlichen Kirchen verfolgte Wittgenstein die Linie Kierkegaards. Ein Beispiel mag für viele stehen: „Die Quelle, die in den Evangelien ruhig und durchsichtig fließt, scheint in den Briefen des Paulus zu schäu-

¹⁵⁸ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 9) 122 f.

¹⁵⁹ Ebd. 102; vgl. dazu D. Pears, Ludwig Wittgenstein (1971) 179.

¹⁶⁰ L. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche (s. Anm. 8) 95.

¹⁶¹ W. James (s. Anm. 123) 342.

¹⁶² Ebd. 362.

¹⁶³ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 9) 67.

¹⁶⁴ L. Wittgenstein, Bemerkungen über Frazers „The Golden Bough“ (s. Anm. 16).

men . . . Was hätte wohl Christus zu Paulus gesagt? Aber man könnte mit Recht darauf antworten: Was geht Dich das an? Schau, daß *Du* anständiger wirst . . . In den Evangelien – so scheint mir – ist alles *schlichter*, demütiger, einfacher. Dort sind Hütten; bei Paulus eine Kirche. Dort sind alle Menschen gleich und Gott selbst ein Mensch; bei Paulus gibt es schon etwas wie eine Hierarchie; Würden und Ämter. – So sagt quasi mein GERUCHSINN.¹⁶⁵ In zahlreichen Bemerkungen wird in diesem Sinne an der Institutionenkirche Kritik geübt.

Überblickt man die Einstellung Wittgensteins zur Religion, so stößt man auf gewisse Parallelen einer Religionsdeutung, wie sie etwa bei Origenes vorliegen. 1929 hatte Wittgenstein in seinem Vortrag über „Ethik“ gesagt, ihm schienen „alle Begriffe der Religion als Gleichnisse oder allegorisch verwendet zu werden. Denn wenn wir von Gott sprechen und davon, daß er alles sieht, und wenn wir knien und zu ihm beten, so scheinen alle unsere Wörter und Handlungen Teile einer großen und komplizierten Allegorie zu sein.“¹⁶⁶ Das erste mystische Erlebnis, das Staunen, daß die Welt existiert, können wir mit dem Bild bezeichnen, daß Gott die Welt geschaffen habe. Das Gefühl der Geborgenheit können wir mit dem Bild umschreiben, daß wir uns sicher fühlen in Gottes Hand. Das Gefühl der Schuld können wir mit dem Bild bezeichnen, daß Gott unser Verhalten mißbilligt. Auch das Böse kann man allegorisch deuten: „Ist der Sinn des Glaubens an den Teufel der, daß nicht alles, was als eine Eingebung zu uns kommt, von gutem ist?“¹⁶⁷ An sich sind Begriffe wie Güte Gottes und Höllenstrafe nicht miteinander vereinbar, aber der Begriff Höllenstrafe übt eine pädagogische Wirkung aus.¹⁶⁸ Für den Begriff „Schicksal“ kann man auch „Gottes Wille“ einsetzen.¹⁶⁹ In den Jugendtagebüchern hatte er das Wort „Gott“ als Chiffre für den Sinn des Lebens gebraucht. Das Gebet hatte er damals als Gedanken an den Sinn des Lebens bezeichnet. Das Gewissen war ihm dann die Stimme Gottes.¹⁷⁰ Eine derartige Interpretation läßt sich in einem gewissen Sinne mit der Hermeuneutik des Origenes vergleichen. Die Aussagekraft derartiger Bilder darf jedoch nicht überschätzt werden, sagt Wittgenstein am Schluß seiner Vorlesungen über den religiösen Glauben doch eindeutig: „Wenn ich sage, daß er (= jemand, der Bilder verwendet) ein Bild verwendet, ist das bloß eine *grammatische* Bemerkung: (Was ich sage), kann nur durch die Konsequenzen verifiziert werden, die er zieht oder nicht zieht.“¹⁷¹

Verifikation durch Konsequenzen – das ist Wittgensteins Kommentar und Appell zur Religion. Dies bedeutet die Formulierung neuer Kriterien für die „religiöse Wahrheit“: Entscheidend ist nicht, ob das, was der gläubige Mensch glaubt, wahr – und beweisbar – ist, sondern, ob die Begegnung mit dem „Unaus-

¹⁶⁵ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 9) 64.

¹⁶⁶ L. Wittgenstein, Ethik (s. Anm. 19) 50.

¹⁶⁷ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 9) 164.

¹⁶⁸ Ebd. 152.

¹⁶⁹ Ebd. 117.

¹⁷⁰ L. Wittgenstein, Tagebücher 1914–1916 (s. Anm. 25) 165 ff.

¹⁷¹ L. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche (s. Anm. 8) 110.

sprechlichen“, wo und wie sie sich auch immer vollziehen mag, den Menschen zufriedenstellt und ihm Glück und innere Erfüllung zu vermitteln vermag und andererseits, welche Konsequenzen ein derartiges Glaubensbekenntnis für die Praxis hervorzubringen vermag. Wittgenstein würde die Frage nach der besten Religion ähnlich beantworten wie der von ihm geschätzte Lessing in „Nathan dem Weisen“.

Hieraus ergeben sich nun zweierlei Konsequenzen. Einerseits dürfte durch die Ausführungen klar geworden sein, daß Wittgensteins Philosophieren über die Religion eine gewisse Affinität zur „*negativen Theologie*“ zeigt.¹⁷² In ihrem Bemühen, an das jeweilige temporäre geistige Bewußtsein der Zeit anzuknüpfen, könnte eine erneuerte christliche Fundamentaltheologie an der Philosophie Wittgensteins anknüpfen. Jedenfalls ist dieser Philosoph noch längst nicht in dem Maße von der Theologie entdeckt, wie er verdiente.

Andererseits leistet die Philosophie Wittgensteins auch eine gewisse Argumentationshilfe beim Zurückweisen des gewöhnlich z. B. von der marxistischen Seite erhobenen Vorwurfs an die diversen als „positivistisch“ bezeichneten Gruppen, ihre Philosophie sei praxisfern und leiste keinen Beitrag bei der Lösung der großen Probleme von Mensch und Gesellschaft. Insofern ist Wittgenstein ein Beispiel für eine bestimmte Harmonie von Theorie und Praxis, die wir im Leben und Schaffen mancher Philosophen und Theologen schmerzlich vermissen.

¹⁷² Ebd. 95 zum Wort „Gott“: „Ich habe gelernt, was es nicht bedeutet.“