

Wittgenstein und die Religion

Franz DOMASCHKE (München)

Keineswegs zu den zentralen, nicht einmal zu den wichtigeren Themen gehören Religion und Glaube im Werk Ludwig Wittgensteins. Dennoch entbrannten heftige Auseinandersetzungen um Stellenwert und Bedeutung dieser Themen im Œuvre des Philosophen und wuchsen sich schließlich zu unterschiedlichen, ja bis hin zu entgegengesetzten Deutungen aus, die entweder Wittgensteins Äußerungen zu diesen Themen als vollkommen irrelevant und eher peinlich für seine Reputation als Philosoph ansahen oder aber diese zu einem, wenn nicht gar dem einzigen Schlüssel zu seiner Philosophie erhoben. Für die Abwegigkeit beider extremer Interpretationen soll im Folgenden argumentiert und zugleich die Gründe für derartige Fehldeutungen deutlich gemacht werden. In einem ersten Schritt soll auf einige der nahe liegenden Gründe für solche Fehldeutungen eingegangen werden. Ein zweiter Schritt soll einen stimmigen Interpretationsschlüssel für Wittgensteins Äußerungen zu Religion und Glauben umreißen. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei naturgemäß den offenkundig in religiöser Diktion verfassten Aussagen Wittgensteins. In einem dritten Schritt sind schließlich noch die Konturen von Wittgensteins religionsphilosophischen Ansätzen nachzuzeichnen. Indem die Verschiedenheit der Ansätze und Perspektiven von Wittgensteins Überlegungen zu Religion und Glaube dargelegt wird, zeigt sich zugleich auch indirekt die Absurdität jeglicher Versuche, darin ein einheitliches (religions-)philosophisches System erblicken zu wollen.

I. Drei interpretatorische Grundforderungen

1. Unterscheidung nach Textsorten

Wie konnte es nur dazu kommen, dass die Themen von Religion und Glaube bei Wittgenstein so gänzlich entgegengesetzten Einschätzungen unterliegen? Die Gründe sind ganz schlicht und einfach in der Thematik der Religion und des Glaubens und ihrer Behandlung bei Wittgenstein selbst zu sehen. Denn anders als andere Themen der Philosophie hat Wittgenstein Religion und Glaube in zweifacher Perspektive behandelt. Neben die Perspektive der philosophischen Auseinandersetzung in einem quasi „distanziert-objektiven“ Sinn tritt bei den Themen von Religi-

on und Glaube auch noch die Perspektive der persönlichen Auseinandersetzung, sein eigenes existentielles Ringen um diese Fragen und ihre Bedeutung für seinen Lebensentwurf, für die eigene Sicht seines Lebens. Diese doppelte Perspektivität – man könnte von einer objektiven Perspektive der dritten Person und einer subjektiv-existentialen Perspektive der ersten Person sprechen – bedingt die besondere Stellung von Religion und Glaube im Werk Ludwig Wittgensteins. Das lässt sich in vielfacher Weise nachweisen. Deutlich wird dies bereits in der Textgestalt, in der uns seine Auseinandersetzungen zu diesem Thema überliefert wurden. Der Nachlass etwa zeigt formal unterscheidbare Textsorten auf, in denen sich die beiden genannten Reflexionsperspektiven der ersten und dritten Person gut unterschieden widerspiegeln. Behandelt zumeist der uncodierte Textbestand des Wittgenstein-Nachlasses die Thematik von Religion und Glaube in der Perspektive der dritten Person, so finden sich in den codierten Textbeständen des Nachlasses die Zeugnisse eines eindringlichen existentiellen Ringens um den Bedeutungsgehalt von Religion und religiösem Glauben. Es kann nicht übersehen werden, dass Wittgenstein diese beiden Ebenen der Auseinandersetzung selbst unterschieden hat und auch unterschieden wissen wollte. Das heißt nun andererseits aber auch nicht, dass es überhaupt keine Zusammenhänge und werksgeschichtlich bedeutsame Einflüsse gegeben hätte. Vielmehr ist bereits das Gegenteil nachgewiesen worden.¹

Aber genau den angesprochenen Sachverhalt zu übersehen und der Wittgensteinschen doppelten Perspektive auf Religion und Glauben keine Rechnung zu tragen, seine persönlichen Auseinandersetzungen mit seinen philosophischen Reflexionen über diese Themen zu vermengen und den vermeintlichen Gehalt der Letzteren unter Rückgriff auf Erstere zu elaborieren, ist einer der Fehler, der vor allem in den theologisierenden Wittgenstein-Deutungen der letzten 20 Jahre Platz gegriffen hat, angefangen von Wilhelm Baum bis hin zu Klaus von Stosch – um nur zwei der interessanteren theologisierenden Fehldeutungen zu nennen. All diesen Interpretationen ist gemeinsam, immer wieder die von Wittgenstein selbst intendierte Unterscheidung seiner eigenen Auseinandersetzung mit Religion und religiösem Glauben und seine philosophische Auseinandersetzung damit zu überspielen. Dass bei einem solchen Vorgehen Interpretationen entstehen, die entweder in der Forderung gipfeln, die christliche Lebensform und Religion zur Matrix für jede Interpretation der Philosophie Wittgensteins zu erheben – wie Wilhelm Baum dies getan hat² –, oder auch nur das bescheidenere Ziel verfolgen, in Wittgenstein einen Gewährsmann für den Entwurf einer zeitgemäßen, den Glauben verantwortenden Theologie finden zu wollen – so Klaus von Stosch³ –, kann kaum noch verwundern.

¹ Vgl. Domaschke (2000).

² Vgl. Baum (1991), 175.

³ Vgl. von Stosch (2001). Entsprechend fällt bei von Stosch im Gegensatz zu Baum auch die Bewertung der christlichen Lebensform in der Biografie Wittgensteins etwas vorsichtiger aus: von Stosch (2001), 211–222. Dennoch scheint auch nach von Stosch deutlich zu sein, „dass Wittgenstein auf seiner Stufe der Religiosität viele kognitiv-propositionale Elemente des christlichen Glaubens nicht nachvollziehen konnte, ohne deshalb weniger nach einem in der Praxis verankerten (christlich-)religiösen Bezugssystem zu streben“ (ebd., 220). Der Weg von solch einem an kognitiv-propositionaler Armut leidenden „Kryptochris-

Aber auch das umgekehrte Phänomen, vor allem diejenigen von Wittgensteins privaten Aufzeichnungen, die unleugbar Überlegungen zur Religion und auch religiöse Sprachformen selbst erkennen lassen, zu übergehen oder gar mit Wittgensteins schlechter psychischer Verfassung oder dem bedenklichen zeitweiligen Einfluss einiger religiöser Schriftsteller zu erklären, um so der Frage nach ihrem rätselhaften Bezug zu seiner ihn berühmt machenden Philosophie entweichen zu können, gehört zu jenen methodisch unachtsamen Einseitigkeiten in der Erörterung dieses Themas, deren Gewinn auf den obligatorischen Gewinn von Fehlinterpretationen beschränkt bleibt.

2. Unterscheidung nach Lebensphasen

Aber es ist nicht nur die doppelte Perspektive, in der Wittgensteins Aufzeichnungen zur Gretchenfrage sich im Nachlass finden lassen und die zu berücksichtigen zum methodischen Handwerkszeug einer jeden Interpretation auf diesem Gebiet gehören muss. Hinzu kommt vielmehr noch der Umstand, dass Wittgensteins Auseinandersetzung mit Fragen der Religion und des religiösen Glaubens – wohl gemerkt in der angezeigten doppelten Perspektive – auch noch in verschiedenen Phasen seines Lebens unterschiedlich intensive Gestalt angenommen hat, was für eine Bestimmung des philosophischen Gehalts aber auch der biografischen Bedeutsamkeit dieser Thematik keinesfalls unterschlagen werden darf. Genauer gesagt sind es zwei Phasen, in denen sich eine intensive Auseinandersetzung – in der genannten doppelten Perspektive – mit Religion und religiösem Glauben zweifelsfrei ausmachen lassen. Es sind die biografisch und werksgehistorisch bedeutsamen Zeiträume von 1914 bis 1918 und von 1936 bis 1937 bzw. 1938. Allein schon ein statistischer Befund belegt dies unbezweifelbar. Nach Erstvorkommen berechnet entfallen z. B. ca. 70% aller Erwähnungen des Wortes „Gott“ innerhalb des Gesamtzeitraums der Entstehung des Wittgensteinschen Nachlasses von 1914 bis 1951 auf die beiden genannten Phasen von nur insgesamt fünf bzw. sechs Jahren. Berechnet man die statistische Häufigkeit allein für die Erwähnungen in den Texten, die eindeutig der Perspektive der ersten Person, also Wittgensteins persönlicher Auseinandersetzung zuzurechnen sind, so ergibt sich gar ein Wert von über 80% für die Zeiträume von 1914–1918 und 1936/37. Ähnlich hohe statistische Wert lassen sich auch für die Wortfelder „Sünde“ (ca. 75%), „beten“ (ca. 60%) und andere einschlägige Termini in den genannten Zeiträumen nachweisen. Kann angesichts allein schon der wortstatistischen Erschließung kein Zweifel daran bestehen, dass es in Wittgensteins Biografie vor allem zwei durch den Nachlass dokumentierte Phasen der intensiven Auseinandersetzung mit Religion und religiösem Glauben gegeben hat, so wird diese Aussage durch die entsprechenden inhaltlichen Ausführungen,

ten“ Wittgenstein zum heimlichen Kirchenvater Wittgenstein als dem Gewährsmann einer fundamentalen Theologie ist dann auch nur noch vergleichsweise gering.

wie sie vor allem in den codierten Teilen der MSS 101–103⁴ sowie im zweiten Teil des MS 183⁵ zu finden sind, unabweisbar dokumentiert.

Zu den klassischen Fehldeutungen von Wittgensteins philosophischen und persönlichen Ansichten über das Themenfeld von Religion und Glaube gehört es leider, genau diese Tatsache der zeitlichen Beschränkung einer intensiven Auseinandersetzung zu übergehen und Äußerungen aus diesen beiden Phasen zur Erläuterung von Überlegungen aus anderen Phasen seines Philosophierens heranzuziehen. Zweifelsohne wäre dies kein Problem, wenn nachgewiesen werden könnte, dass Wittgensteins Ansichten zu Religion und Glaube sowohl in philosophischer als auch persönlicher Perspektive über die Jahre hinweg gleich geblieben wären. Aber ein solcher Nachweis lässt sich – von einigen ganz allgemeinen, unten aufgeführten Grundeinsichten abgesehen – nicht erbringen, vielmehr ist das Gegenteil der Fall, wie eine genauere Textexegese ergibt.⁶ Wenn dem aber so ist, so ergibt sich für eine jede Interpretation die elementare methodische Forderung der Unterscheidung der einzelnen zeitlichen Phasen. Jede Inanspruchnahme eines Textes zur Interpretation eines Textes aus einer anderen Phase ist notwendig mit der Beweislast verbunden, für die betreffende Fragestellung den Nachweis zu erbringen, dass sich Wittgensteins Meinung zwischen den beiden Zeitpunkten nicht relevant verändert hat. Diese eigentlich selbstverständliche hermeneutische Forderung im Umgang mit Texten ist in weiten Bereichen der Wittgensteinforschung natürlich gängiger Standard, wenn hier allein an die klassische – und in der jüngeren Forschung durch immer feinere Klassifikationen ersetzte – Unterscheidung von frühem, mittlerem und spätem Wittgenstein erinnert werden darf, die jedem Schüler bereits im Unterrichtsfach Philosophie nahe gebracht wird. Es kann eigentlich nur ratlos staunen machen, dass diese elementare methodische Sensibilität gegenüber den Texten Wittgensteins gerade in den theologisierenden Interpretationen der letzten Jahre so vollkommen zu fehlen scheint.

3. Unterscheidung nach semantischen Determinanten

Neben den beiden bereits genannten methodischen Forderungen der form- und literarkritischen Unterscheidung sowie der zeitlichen Differenzierung des Textbestandes ist aber vor allem eine dritte methodische Forderung angesichts der Eigenart der Wittgensteinschen Aufzeichnungen aus der Perspektive der ersten Person, also den Texten, in denen sein persönliches Ringen sich dokumentiert, von entscheidender Bedeutung. Es ist die Forderung nach einer eigenen semantischen Untersuchung der Wittgensteinschen religiösen Diktion, die hinsichtlich der Bedeutung der religiösen Sprache nicht in erster Linie auf externe, sondern auf interne, dem Werke Wittgensteins und seiner Genealogie entnommene semantische Deter-

⁴ Vgl. die von Baum so genannten *Geheimen Tagebücher* in Baum (1991). Eine Erstveröffentlichung der codierten Tagebucheinträge erfolgte 1985 durch Baum in der spanischen Zeitschrift *Saber*; vgl. Baum (1985).

⁵ Aus dem so genannten Koder-Nachlass in mustergültiger Edition 1997 veröffentlicht: Wittgenstein (1997).

⁶ Vgl. Domaschke (2000).

minanten zurückgreift. Gemeint ist damit die Selbstverständlichkeit, dass man bei Texten von Autoren danach fragt, was das Geschriebene bedeutet, was genau die Bedeutung der verwendeten Worte und Sätze in der Intention des Autors ist. Es gehört wohl zu den am meisten zu bedauernden Erscheinungen der Wittgenstein-Interpretation, dass diese methodische Selbstverständlichkeit im Umgang mit Texten eigens betont werden muss. Andererseits muss man freilich auch zugeben, dass Wittgensteins religiöse Diktion, wie er sie vor allem in den Manuskripten aus den beiden genannten Phasen in seiner persönlichen Auseinandersetzung verwendet, für theologisch interessierte Interpreten zu Fehlschlüssen geradezu einlädt. In den angeführten Manuskripten aus der genannten ersten Phase kommen immer wieder orationenhafte Wendungen wie „Gott helfe mir.“ (25.8.1914), „Dein Wille geschehe.“ (6.11.1914), „Gott erleuchte mich! Gott erleuchte mich! Gott erleuchte meine Seele!“ (29.3.1916) oder „Möchte Gott mich erleuchten. Ich bin ein Wurm, aber durch Gott werde ich zum Menschen. Gott stehe mir bei. Amen.“ (4.5.1916) usw. vor. Die persönlichen Aufzeichnungen aus der zweiten Phase von 1936/37 enthalten zwar mehr deliberative Anteile. Dennoch finden sich auch dort zahlreiche gebetsartige Wendungen: „Möge Gott Erbarmen mit mir haben!“ (28.1.1937) oder „Gott allein sei Lob!“ (11.4.1937). Der fast schon klassisch zu nennende Fehlschluss, der sich in den letzten Jahren in den theologisierenden Wittgenstein-Interpretationen finden lässt, besteht nun darin, diesen Wendungen die gleiche Bedeutung stillschweigend beizulegen wie man dies etwa bei einem traditionell gläubigen Christen tun würde, wenn man ihn in einer Kirche etwa diese Wendungen sprechen hörte⁷, also einfach auf externe Determinanten des semantischen Gehalts solcher Formulierungen zurückzugreifen, anstatt danach zu fragen, welches die semantischen Determinanten bei Wittgenstein selbst gewesen sein mögen, was er also selbst darunter verstanden hat.

Solche theologisierenden Interpretationen stehen vor zahlreichen Schwierigkeiten. Die größte besteht wohl darin, dass sie zunächst einmal die Tatsache plausibel erklären müssten, dass Wittgenstein zur selben Zeit, als er diese Wendungen in seinen Tagebüchern in codierter Schreibweise niederlegte, ebenfalls in philosophischer Perspektive Reflexionen über Gott verfasste, die in keiner Weise vereinbar sind mit der Überzeugung von einem persönlichen und Gebete erhörenden Gott.⁸ Will man nicht gerade zu der unglaubwürdigen These einer „doppelten Buchführung“ von persönlichem Glauben und philosophischer Leugnung eines personalen Gottes Zuflucht nehmen, so kommt man nicht umhin, nach dem semantischen Gehalt dessen zu fragen, was Wittgenstein in seinen Aufzeichnungen mit „Gott“, mit der Verwendung der orationenhaften Wendungen etc. gemeint haben mag. Um diese Frage allerdings beantworten zu können, ist es natürlich auch unumgänglich danach zu fragen, von welchen Quellen sich Wittgenstein in seinen Auseinander-

⁷ Das Problem einmal bei Seite lassend, dass es ohnehin eine offene Frage ist, was ein Gläubiger eigentlich meint, wenn er diese oder ähnliche Wendungen verwendet.

⁸ So etwa die Wendung vom 6.5.1916, die auch Eingang in den *TLP* gefunden hat (vgl. *TLP* 6.372): „So bleiben sie bei den ‚Naturgesetzen‘ als bei etwas *Unantastbarem* stehen, wie die Älteren bei Gott und dem Schicksal.“ Wittgenstein zählte sich eindeutig nicht zu jenen „Älteren“, wie nicht nur der gesamte *TLP* zeigt.

setzungen mit dem Thema der Religion und des religiösen Glaubens inspirieren ließ, aus welchen Quellen er das Verständnis dessen gewann, was er selbst als religiös ansah – sowohl mit Blick auf sich selbst als auch in der philosophischen Reflexion auf Religion und religiösen Glauben. Man mag vielleicht hier einwenden wollen, dass bei dieser methodischen Forderung die Philosophie sich zu stark auf die Biografie stützen solle. Jedoch muss demgegenüber erwidert werden, dass es keinen anderen seriösen Weg gibt, als den Gehalt und Geltungsanspruch der knappen und geradezu enigmatischen Wittgensteinschen religiösen Formeln über deren Genealogie zu erhellen, zu der dann freilich noch in einem zweiten Schritt die Frage nach der internen Konsistenz dieser religiösen Sprache und ihres Verhältnisses zum Gesamt der übrigen Überzeugungen und Plausibilitäten im Kosmos der Wittgensteinschen Wissensbestände hinzutreten muss. Aber den zweiten Schritt ohne den ersten Schritt tun zu wollen, hieße ohne verlässliche Kriterien den Texten Wittgensteins eine beliebige Bedeutung beizulegen, sei diese nun – im günstigeren Falle – aus einer anderen Textsorte oder zeitlichen Phasen seines Werkes genommen oder gleich aus gänzlich fremden Kontexten an die Texte herangetragen, wie dies in den religiös vereinnahmenden Interpretationen der Fall ist. Dass ein solchermaßen „zwangsgetauftes“ Œuvre Wittgensteins dann von selbst zur Karikatur wird, möchte man wohl zu den unfreiwilligen Ironien einer vermeintlich höheren Gerechtigkeit im Kosmos der hermeneutischen Driften zählen.

Angesichts der genannten drei Besonderheiten der Wittgensteinschen Texte zu Religion und Glaube und den sich daran anschließenden drei charakteristischen Möglichkeiten von Fehldeutungen muss also an den drei genannten Forderungen festgehalten werden: der literar- und formkritischen Unterscheidung der verschiedenen Textsorten, der Diachronizität der verschiedenen Phasen, in denen Wittgensteins Auseinandersetzung mit den Themen von Religion und religiösem Glauben stattfand, und natürlich an dem semantischen Vorbehalt, dass die Bedeutung der von ihm verwendeten religiösen Terminologie nur aus den eigenen, werkimmanenten bedeutungsgenerierenden Determinanten erhoben werden darf. Die unverzichtbare Beachtung dieser – eigentlich selbstverständlichen – drei grundlegenden Regeln im interpretatorischen Umgang mit Texten ergibt sich aus der dabei freilich gemachten Voraussetzung, dass das Ziel der Interpretation die möglichst weitgehende Freilegung der *intentio auctoris* sein solle. Wird diese Voraussetzung in der Interpretation nicht gemacht, werden freilich auch die genannten Forderungen gegenstandslos. Sollte eine Interpretation jedoch diese Voraussetzung weitgehend verabschieden wollen – wozu Interpretieren natürlich prinzipiell das Recht haben –, so würde dies offen zu benennen freilich die intellektuelle Redlichkeit gebieten.

II. Ein Schlüssel zur Interpretation: die Quellen

Die dritte Grundforderung einer jeden Interpretation zu den Themen Religion und Glaube bei Wittgenstein stellt zweifelsohne die wichtigste dar. Sind die Forderungen nach der literar- und formkritischen Unterscheidung sowie der Beachtung der Diachronizität der Texte Wittgensteins formale Forderungen, so ist die dritte

Forderung in direkter Weise auf die materialen Aspekte der Interpretation bezogen. Was Wittgenstein mit Wendungen wie „Gott helfe mir!“ etc. gemeint haben mag, stellt die interpretatorische Kernfrage dar, von deren Beantwortung die gesamte Lösung der Gretchenfrage bei Wittgenstein abhängt. Denn zweifelsohne stellen die orationenhaften Wendungen aus den Jahren 1914–1918 sowie den Jahren 1936–1937 die prononciertesten religiösen Aussagen Wittgensteins dar. Und dementsprechend wird ihnen auch in den theologisierenden Interpretationen das stärkste argumentative Gewicht beigelegt. Umso erstaunlicher ist es darum, dass die Frage nach der Bedeutung dieser Wendungen gerade in diesen Interpretationen überhaupt nicht in der nötigen Radikalität gestellt wird, sondern vielmehr die entsprechenden Eintragungen aus Wittgensteins Manuskripten für den unschlagbaren Beweis seines (mehr oder weniger traditionell verstandenen) Gottesglaubens ausgegeben werden. Dieser „Beweis“ kann aber nur darum seine Gültigkeit suggerieren, weil stillschweigend vorausgesetzt wird, dass die Bedeutung, in der Wittgenstein diese Wendungen gebraucht, ungefähr mit der übereinstimmt, wie sie gemeinhin in der Praxis und den authentischen Interpretationen der christlichen Religion Verwendung findet. Dann kann es freilich auch nicht erstaunen, wenn man mit solchen Wendungen meint belegen zu können, dass „Gott für ihn in dieser Zeit zum zentralen Lebensinhalt und Grund seiner neu gewonnenen Identität“⁹ wurde. Ein solches interpretatorisches Vorgehen kommt methodisch in etwa dem Versuch gleich, aus dem in Bayern üblichen „Grüß Gott!“ die Gottesgläubigkeit der solche Wendungen gebrauchenden Sprachgemeinschaft ableiten zu wollen, was offenkundig absurd ist.

Nicht nur in gänzlich anderem Licht, sondern auch in anderer Bedeutung erscheinen diese Wendungen in den Aufzeichnungen Wittgensteins nämlich dann, wenn man sich um die Quellen bemüht, aus denen Wittgenstein sein Verständnis dieser Wendungen speiste und die ihm auch allererst Anlass zu ihrer Verwendung gaben. Kein Zweifel mehr kann heute daran bestehen, dass es vor allem der bestimmende Einfluss von William James' *The varieties of religious experience* und Leo Tolstois *Kurze Darlegung des Evangelium* waren, die schon früh Wittgensteins Zugang zur Religion prägten und seine eigene Sicht und Formulierungsweise religiöser Fragen nachhaltig bestimmten.

1. William James

So finden sich bereits in den frühesten Dokumenten Wittgensteins Spuren seiner intensiven Auseinandersetzung mit William James' *Varieties of religious experience*.¹⁰ Die oder zumindest einige der von William James beschriebenen „religiö-

⁹ von Stosch (2001), 215.

¹⁰ Wittgenstein schreibt bereits unter Datum vom 22. Juni 1912 an Bertrand Russell: „Immer wenn ich dazu komme, lese ich jetzt James' ‚Varieties of religious experience‘. Dieses Buch tut mir *sehr* gut, womit ich nicht sagen will, dass ich bald ein Heiliger sein werde, doch ich bin mir einigermaßen sicher, dass es mich ein wenig weiterbringt auf einem Weg der Besserung, auf dem ich gern noch *sehr viel* weiterkommen würde: Es hilft mir nämlich, glaube ich, mich von der *Sorge* freizumachen (Sorge in dem Sinne, in dem

se[n] ‚Genies‘“¹¹ stellen auch in den folgenden Jahren unter der Bezeichnung „James-Mensch“ einen festen Topos im Gespräch mit seinen Geschwistern dar.¹² Es steht außer Frage, dass Wittgenstein im Typus dieser „religiösen Genies“ zur damaligen Zeit ein Ideal erblickte, dem gerecht zu werden er sich bemühte. Warum konnte sich Wittgenstein mit dem Ideal dieser James'schen „religiösen Genies“ identifizieren? Weil die Darstellung der Religion und des religiösen Erlebens bei James einerseits das Phänomen der Religion in gewisser Weise und nicht reduktiv zu erklären vermochte, ohne aber andererseits starke theologische oder metaphysische Voraussetzungen in Anspruch nehmen zu müssen. Vor allem James' empirische Herangehensweise an das Phänomen der Religion, sein Nichtreduktionismus, die nüchterne Beschreibung der Vielfalt religiösen Erlebens und Fühlens und sein pragmatischer Zugriff auf das Phänomen der Religion dürften Wittgensteins nüchternen Realismus in Fragen der Religion ebenso entgegengekommen sein¹³ wie sie auch der Sensibilisierung für psychologische Phänomene und Forschungen der aufgeklärten und den „Tendenzen der Zeit“ gegenüber aufgeschlossenen Bevölkerungsschichten in Wien, dem damaligen „Mekka“ der Psychologie und Psychoanalyse, entsprochen haben mögen. In William James' Werk konnte der das „populäre Christentum“ und den „scholastischen Theismus“ ablehnende Zeitgenosse¹⁴ einer Deutung religiöser Phänomene begegnen, die bei aller Distanz zu den etablierten und verfassten Religionen dennoch eine plausible Interpretation dieser Phänomene bereitstellte, die religiöse Erfahrung u. a. auch in den Bereich allgemeiner menschlicher Befindlichkeit depotenzierte. Und in einer solchen depotenzierten, quasi schwach naturalisierten Deutung der Religion vermochte sich Wittgenstein nachweisbar zumindest in längeren Phasen seines Lebens wiederzufinden. Vor allem die James'sche Unterscheidung hinsichtlich des intellektuellen Gehalts der Religion liefert eine Grundunterscheidung, die sich in Wittgensteins Äußerungen über Religion und religiösen Glauben, seien diese nun in der Perspektive der ersten oder der dritten Person verfasst, durchgehend wiederfindet.

William James unterscheidet den „intellektuellen Gehalt“ einer Religion in zwei Stufen der Religiosität, nämlich das „Unbehagen“, welches in dem „Gefühl“ („sen-

Goethe das Wort im 2ten Teil des Faust verwendet.“ (Wittgenstein (1980), 18); vgl. auch ebd., 101; Wittgenstein (1996), 27, 34; McGuinness (1988), 213; vgl. Domaschke (2000a), 292–297.

¹¹ James (1997a), 42.

¹² Vgl. Wittgenstein (1996), 27: „Wenn die Sache nicht so ernst wäre, würde ich sagen: es ist nach dem Krieg Zeit ein James-Mensch zu sein.“ (Hermine Wittgenstein an Ludwig Wittgenstein, 16. 4. 1916); ebd., 34: „Bist Du sehr ein James-Mensch? Du weißt schon was ich meine und bist nicht böse wenn ich Dich so frage.“ (Hermine Wittgenstein an Ludwig Wittgenstein, 20. 3. 1917)

¹³ Dabei kann die wahrscheinlich negativ zu beantwortende Frage, ob Wittgenstein die James'schen Hypothesen das „transmarginale Feld“ und das „subliminale Bewusstsein“ betreffend geteilt haben mag, auf sich beruhen bleiben. Es kennzeichnet ja gerade den James'schen Entwurf, dass seine klassifikatorische und explikative Kraft auch unabhängig von dieser Hypothese Bestand hat: „Ich möchte deshalb die Hypothese aufstellen, dass das ‚MEHR‘, mit dem wir uns in der religiösen Erfahrung verbunden fühlen, was immer es auf der *uns abgewandten* Seite sein mag, auf der *uns zugewandten* Seite die unterbewusste Fortsetzung unseres bewussten Lebens ist. Wenn wir so von einer anerkannten psychologischen Tatsache als unserer Basis ausgehen, bleiben wir offensichtlich in einem Kontakt mit der ‚Wissenschaft‘, der dem gewöhnlichen Theologen fehlt.“ (James (1997a), 491)

¹⁴ Vgl. James (1997a), 498.

se“) bestehe, „dass mit uns in unserem natürlichen Zustand *irgend etwas nicht stimmt*“, und die „Befreiung von ihm“, die in dem „Gefühl“ („sense“) bestehe, „dass wir *von der Unstimmigkeit geheilt* werden, wenn wir mit den höheren Mächten in die richtige Verbindung treten“. ¹⁵ Gerade diese Unterscheidung eröffnete Wittgenstein ein Verständnis von Religion, demzufolge er sich gemäß der ersten Jameschen Stufe der Religiosität selbst als religiös verstehen konnte; und darüber hinaus auch zeitweise die Unmöglichkeit bzw. Unfähigkeit, die zweite Stufe des intellektuellen Gehalts der Religion nach James selbst zu vollziehen, als Mangel oder Verlust zu verspüren. Gerade die zweite Stufe des intellektuellen Gehalts der Religion nicht einnehmen zu können, markiert auch die von Wittgenstein selbst festgehaltene Differenz zum Denken Sören Kierkegaards und anderen religiösen Denkern. Wittgenstein empfindet sein Leben als problematisch, vermag aber in der Religion im Sinne der zweiten Stufe des intellektuellen Gehalts – also dem, was man gemeinhin (im Gegensatz zu dem in sachlicher Hinsicht problematisch weiten Begriff von Religion gemäß der ersten Stufe) unter (Erlösungs-)Religion versteht – keine Lösung dieser Lebensprobleme für sich selbst zu sehen. ¹⁶ Gleichwohl bestreitet er nicht, dass es Menschen geben mag, die in einer Religion eine Lösung bzw. Auflösung ihrer Lebensprobleme finden, und dies als Erlösung im religiösen Sinne betrachten. Nur bleibt ihm selbst eben diese Perspektive unzugänglich oder gar verborgen. Dies hindert ihn aber nicht, Beschreibungen darüber zu suchen, was ein Gläubiger, ein religiöser Mensch gemäß der zweiten Stufe des intellektuellen Gehalts der Religion, eigentlich tut, wenn er glaubt, und vor allen Dingen, was er nicht tut. ¹⁷ Dabei ist sich Wittgenstein immer bewusst, dass er eben nicht selbst Gläubiger ist, in dem Sinne, in dem William James dies für die zweite Stufe für charakteristisch ansieht. So stehen Wittgensteins Bemerkungen über die Religion im eigentlichen Sinne, d. h. im Sinne der zweiten Stufe nach James, stets unter der besonderen Perspektive einer respektvollen und erklärtermaßen nichtreduktionistischen Beschreibung, der aber die immanente Differenz einer Außenperspektive zugleich immer eingeschrieben bleibt, die eben auch um die Grenzen des eigenen Verstehens der zu beschreibenden Phänomene weiß. Geradezu als Schibboleth einer solchen Betrachtungsweise kann der in seinen *Vorlesungen über religiösen Glauben* von 1938 überlieferte Satz gel-

¹⁵ James (1997a), 487; James (1997b), 393: „1. The uneasiness, reduced to its simplest terms, is a sense that there is *something wrong about us* as we naturally stand. 2. The solution is a sense that *we are saved from the wrongness* by making proper connection with the higher powers.“

¹⁶ So auch der Wittgenstein zeitweise sehr nahe stehende Paul Engelmann: „Für ihn war ‚das Leben eine Aufgabe‘ [...]. Alles aber an der Beschaffenheit des Lebens, alle Fakten also, gehörten für ihn mit zu den Voraussetzungen der gestellten Aufgabe; ebenso wie ein Mensch, dem z. B. als seine Aufgabe gegeben wird, ein bestimmtes mathematisches Problem zu lösen, nicht darauf verfallen darf, sich die Lösung der Aufgabe durch Abänderungen des Problems erleichtern zu wollen.“ (Engelmann (2006), 98) Engelmann macht aber zugleich auch sehr deutlich, dass Wittgenstein für Religion im Sinne der zweiten Stufe des intellektuellen Gehalts wenig übrig hatte, wenn er z. B. schreibt: „Vor allem war er nie in dem Sinne ein ‚Mystiker‘, dass ihn mystisch-gnostische Phantasien innerlich beschäftigten. Nichts lag ihm so ferne wie eine Ausmalung eines Jenseits (ob vor oder nach dem Tode), von dem man nicht sprechen kann. (Er sagt ja im Traktatus, dass die Tatsache eines Lebens nach dem Tode gar nichts erklären könnte.)“ (ebd., 98)

¹⁷ Dies ist ganz klar eine Pointe in seinen *lectures on religious belief* von 1938. Wiederholt widerspricht Wittgenstein den Vorschlägen seiner Studenten, wie man die von ihm herangezogenen Beispiele beschreiben und in einer Religionstheorie klassifizieren solle; vgl. Wittgenstein (1966), 53–72.

ten: „All I wished to characterize was the conventions he [the spiritualist, F. D.] wished to draw. If I wished to say anything more I was merely being philosophically arrogant.“¹⁸

2. Leo Tolstoi

Brachte die Rezeption James'scher Grundunterscheidungen hinsichtlich des Phänomens der Religion für Wittgenstein die Möglichkeit, sich mit einem depotenzierten Verständnis von Religion zumindest zeitweise identifizieren zu können, so trug ihm die Beschäftigung mit Leo Tolstois *Kurze Darlegung des Evangelium*¹⁹ eine Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks für eine solche Identifikation ein. Und dieses zuletzt genannte Werk Tolstois birgt auch den Schlüssel für das Verständnis von Wittgensteins orationenhaften Wendungen, wie sie sich in den MSS 101–103 finden und wie sie von theologisierenden Interpreten als Ausdruck von Wittgensteins Glauben an einen personalen transzendenten Gott im Sinne der jüdisch-christlichen Tradition missverstanden werden. In Leo Tolstois *Kurzer Darlegung des Evangelium* fand Wittgenstein während seines Fronteinsatzes im Ersten Weltkrieg ein anregendes Beispiel für eine in seinen Augen gelungene Durchführung, wie die religiöse Botschaft der Evangelien im Sinne der ersten Stufe des intellektuellen Gehalts der Religion nach James, also ohne die Annahme eines transzendenten Wesens, reformuliert werden kann.²⁰ Leo Tolstoi interpretiert die Botschaft des Evangeliums als „neue Lebensauffassung“ und setzt diese einer (orthodoxen) kirchlichen Interpretation entgegen, die als „mystische Lehre“ von einem transzendenten Gott apostrophiert wird, der die Menschen – vermittelt durch das Handeln der Kirche – erlösen würde. Diese hinsichtlich ihrer intellektuellen Implikationen gewissermaßen „niederschwellige Interpretation“ der christlichen Religion hat nach Tolstoi ihre Pointe gerade darin, dass statt eines transzendenten Wesens das Leben des Einzelnen den zentralen Fluchtpunkt aller Aussagen des Evangeliums darstellt: „Das Evangelium ist die Verkündigung dessen, dass der Allursprung kein äußerer Gott ist, wie die Menschen glauben, sondern die Erkenntnis des Lebens. Und deshalb tritt an Stelle dessen, was die Menschen Gott nennen, nach dem Evangelium die Erkenntnis des Lebens.“²¹ Eines der entscheidenden Interpretationsanliegen Tolstois besteht nun darin, den Wortlaut des Neuen Testaments im Sinne seiner Lebensphilosophie und in jedem Falle unter Ablehnung eines transzendenten Gottes auszulegen. Tolstoi benutzt dabei die gleichen sprachlichen Formulierungen, wie sie auch im Neuen Testament und der Glaubensüberlieferung verwendet werden, gibt ihnen aber eine andere oder – wie er meint – ihre richtige Bedeutung: Alle Aussagen des Neuen Testaments über Gott, beziehen sich nicht auf ein transzendentes, vom Menschen unterschiedenes Wesen, sondern auf nichts anderes als „das Leben“ des

¹⁸ Wittgenstein (1966), 72.

¹⁹ Tolstoi (1892).

²⁰ Vgl. MS 101: 12r, 13r, 20v, 21v, 37v, 38v; Wittgenstein (1980), 72 f., 101; von Wright (1990), 31, 43; McGuinness (1988), 344 ff.; Malcolm (1987), 96; Domaschke (2000a), 183–194.

²¹ Tolstoi (1892), 29.

Menschen. Und genau dies ist der Schlüssel für die gebetsformelartigen Eintragungen Wittgensteins in den MSS 101–103. Darin erweist sich Wittgenstein als Schüler Tolstojs, dass er die religiöse Sprache (des Neuen Testaments) aufnimmt, aber sie von jeder Glaubensüberzeugung an einen transzendenten Gott unabhängig macht. Allerdings gilt es in diesem Zusammenhang auch die Differenz zwischen Wittgenstein und Tolstoi zu markieren. So greift Wittgenstein in der für ihn spezifischen Rezeption die religiöse Sprache der Evangelien in den Formulierungen Tolstojs auf, übernimmt jedoch nicht die bei Tolstoi an die Stelle der Annahme eines transzendenten Wesens getretene vitalistische Überzeugung von dem allen Menschen gemeinsamen „Strom des Lebens“, so dass Wittgenstein mit Tolstoi nicht nur die christliche Lehre von einem transzendenten Gott ablehnt, sondern darüber hinaus auch noch das an deren Stelle getretene Tolstoische Substitut des einen, allen Menschen gemeinsamen Lebens.

Die von Wittgenstein benutzte religiöse Sprache, insbesondere in den unter dem unmittelbaren Einfluss der Lektüre Tolstojs entstandenen MSS 101–103, ist also keineswegs Ausdruck der Annahme eines transzendenten Wesens oder – allgemeiner im Sinne von James – höherer Mächte, sondern drückt das rational nicht rekonstruierbare und noch weniger rational aufzulösende Unbehagen aus, das nach James' erster Stufe des intellektuellen Gehalts der Religion darin besteht, „that there is *something wrong about us* as we naturally stand“²². Im Kontext und in der Sprache Wittgensteins gehört dies in den Bereich dessen, was er im *Tractatus* „Lebensprobleme“²³ bzw. das „Problem des Lebens“²⁴ nennt. Und so kann es auch nicht überraschen, dass die Trias des Unsagbaren von Ethik, Ästhetik und Lebensproblem(en) bzw. Sinn des Lebens, wie es der *Tractatus* ausdrückt²⁵, in den MSS 101–103 ebenso bereits als Trias von Ethik, Ästhetik und Religion zu finden ist²⁶, wie sie in dieser Form auch im *Vortrag über Ethik*²⁷ aus dem Jahre 1929 wiederkehrt.

3. Distanz zu religiösen Autoren und Denkern

Umgekehrt zeigt sich Wittgensteins Distanz zum herkömmlichen Gottesglauben zeit lebens gerade auch in seiner Haltung gegenüber religiösen Denkern im engeren Sinne, also Denkern, für die religiöse Gehalte zu den Voraussetzungen ihres Denkens gehören. Ihnen gegenüber bleibt Wittgenstein in einem für seine eigene religiöse Einstellung kennzeichnenden ambivalenten Verhältnis. Er liest Sören Kierkegaard²⁸, Augustinus²⁹, Blaise Pascal³⁰, Fjodor Dostojewski³¹, John Henry

²² James (1997b), 393.

²³ TLP 6.52.

²⁴ TLP 6.521.

²⁵ Vgl. TLP 6.41 – 6.522; Domaschke (2000b), 179–317.

²⁶ Vgl. vor allem MS 103: 10r; vgl. Domaschke (2000b), 179–317.

²⁷ Vgl. TS 207; in dt. Übersetzung: Wittgenstein (1989c), 9–19; vgl. Domaschke (2000b), 179–317.

²⁸ Vgl. MS 119: 76r; MS 122: 88r; MS 132: 167; MS 183: 68, 75, 102, 122, 136, 166, 176, 204, 211; vgl. Domaschke (2000a), 418–430.

²⁹ Vgl. MS 110: 178, 300; MS 111: 15–18, 19, 137; MS 113: 27v; MS 114: 23, 35–37, 179; MS 115: 106, 118, 166; MS 140: 14, 40; MS 141: 1, 3; MS 142: 1–4, 27, 79 f., 91 f.; MS 149: 7; MS 152: 38 f., 87; MS 153a: 58v, 82r; MS 153b: 2v; MS 157a: 46v; MS 183: 68; TS 209: i; TS 211: 10–12, 84, 311, 313, 575; TS 212: 93–

Newman³²; nimmt auch einen ihm zugesandten Auszug aus Nikolaus von Kues' *De deo abscondito* zur Kenntnis³³; setzt sich mit so verschieden religiös geprägten Schriftstellern wie dem von der Gefühls- und Vorstellungswelt des bengalischen Vishnuismus beeinflussten Neohinduisten Rabindranath Tagore³⁴ und dem amerikanischen Transzendentalisten Ralph Waldo Emerson³⁵ auseinander; auch *The Pilgrim's Progress* des Puritaners John Bunyan³⁶ und *The Journals* des Gründervaters der Quäker George Fox³⁷ zählen zu Wittgensteins Lektüre. Und natürlich gehört auch die Bibel zu Wittgensteins Kanon – sogar über das Maß des damals noch geläufigen bürgerlichen Bildungskanons hinaus.³⁸ Dennoch begegnet Wittgenstein gerade den prononciert religiösen Denkern unter den genannten Autoren, also Augustinus, Kierkegaard, Pascal mit starken Vorbehalten (für eine wirkliche Auseinandersetzung mit Nikolaus von Kues gibt es keinerlei Belege). Einerseits hegt er zwar eine gewisse Bewunderung für die von diesen Autoren in ihrer Religion gefundenen denkerischen Antworten, andererseits vermag er diese Antworten für sich gerade nicht zu übernehmen, obgleich er sie in ihrem Eigenrecht anerkennt und als Ausdruck ihres religiösen Glaubens in gewisser Weise auch bewundert. So bleibt also auch die (Nicht-)Rezeption religiöser Autoren von der doppelten Perspektive von Distanz und Anerkennung der von ihnen vertretenen Überzeugungen geprägt.

III. Grundzüge

Kann der methodisch-nüchterne Blick auf Wittgensteins religiöse Äußerungen diesen vor theologisierenden Vereinnahmungen bewahren, so gilt es auf der anderen Seite ebenso die religionsphilosophischen Aspekte und Ansätze in seinem Werk zu würdigen, um ein realistisches Gesamtbild von seinem Verhältnis zu und seiner Auseinandersetzung mit den Themen Religion und Glauben zu gewinnen.

Drei Merkmale kennzeichnen Wittgensteins Überlegungen zur Gretchenfrage: Sie

95, 470, 1824; TS 213: 25–27, 149r, 751; TS 219: 24; TS 220: i, iii, 2, 22, 66f.; TS 226: 0, 1r, 2, 22, 64; TS 227a: 4, 6–8, 28, 75f., 301; TS 227b: 4–8, 28, 75f., 242, 301; TS 228: 135, 179; TS 230: 47, 144; TS 233b: 20; TS 239: 1, 2a, 3, 22, 66f.; TS 302: 24; TS 309: 41 f.; TS 310: 1; siehe Domaschke (2000a), 365–370.

³⁰ Vgl. MS 125: 3v; MS 162a: 19; vgl. Domaschke (2000a), 529–534.

³¹ Vgl. Wittgenstein (1996), 31f., 52, 103; Wittgenstein (1980), 101, 108; Wittgenstein (1989a), 168 (6. 7. 1916 = MS 103: 13r); MS 129: 135; Wittgenstein (1997), Teil 1: 46, 58, 91 (= MS 183: 82f., 115, 204); Hänsel (1994), 52; Wittgenstein (1987), 16, 46f., 112f., 149, 154–156; von Wright (1990), 43; McGuinness (1988), 322, 364, 393, 421; Parak (1991), 150; Monk (1994), 581; Malcolm (1987), 75.

³² Vgl. MS 117: 203, 209, 223; MS 172: 1; Malcolm (1987), 97; Monk (1994), 505.

³³ Hänsel (1994), 30–33.

³⁴ Vgl. Domaschke (2000a), 480–482.

³⁵ Vgl. MS 102: 16v; MS 183: 13; vgl. Domaschke (2000a), 153–155.

³⁶ Vgl. MS 118: 56v, 117v; MS 136: 40b; MS 137: 52b; TS 232: 752; vgl. Malcolm (1987), 133.

³⁷ Vgl. Malcolm (1987), 97, 185.

³⁸ So lässt sich Wittgenstein z.B. noch während des Krieges und parallel zur Lektüre von Tolstojs Evangelienauslegung eine Bibel schicken: vgl. Wittgensteins Brief vom 4. 9. 1917 an Paul Engelmann: „Bitte sein Sie so gut und schicken mir die Bibel in einem kleinen aber noch leserlichen Format.“ (zitiert nach Somavilla (2006), 28)

zeigen einen originären Zugang zum Phänomen der Religion und des religiösen Glaubens zum einen, und sie sind zum anderen weitgehend Grundlagenreflexion über die Frage, was ein Glaubender eigentlich tut, wenn er glaubt, was es also heißt, zu glauben. Neben diesen beiden Merkmalen gilt es aber darüber hinaus gegenüber systematisierenden Interpretationen auch das Offenkundige festzuhalten, nämlich dass Wittgensteins Überlegungen zur Gretchenfrage kein System bilden, sondern aus einer Reihe verschiedener und unterschiedlich ausgearbeiteter Ansätze bestehen. Einige der wichtigsten Ansätze und Gesichtspunkte aus der Perspektivenvielfalt der späteren Konzeptionen seien im Folgenden kurz aufgeführt (1. und 2.), bevor die beiden zuerst genannten Merkmale noch kurz umrissen werden (3. und 4.).

1. *Das Unsagbare entzieht sich jeder Systematik (die frühe Konzeption)*

In eminentem Sinne als die vielleicht noch bestreitbare Tatsache, dass Wittgensteins Philosophieren ohnehin weniger ein oder mehrere Systeme darstellt, sondern vielmehr in den verschiedenen Phasen seiner Entstehung eine Bewegung des Denkens darstellt, in die es einzutreten gilt, lässt sich für Wittgensteins Betrachtungen und Gedanken zu Religion und religiösen Glauben der Anspruch einer systematisch entwickelten Religionsphilosophie nicht aus seinem Werk erheben. Dies ist für Wittgensteins frühe Konzeption im Umfeld des *TLP* leicht nachvollziehbar, da hier das Unsagbare sich ja gerade einer jeden Systematik entzieht. Dabei ist es nachrangig, ob mit dem Unsagbaren hier wörtlich die Trias von Ethik, Ästhetik und Lebensproblemen (so im *TLP*) oder die Trias von Ethik, Ästhetik und Religion (so in den MSS 101–103 und im *Vortrag über Ethik*) zu verstehen ist, da ja gemäß Wittgensteins Religionsverständnis – wie gezeigt – gerade in dieser frühen Phase diese beiden Triaden weitgehend identisch sind. In jedem Falle ist das Unsagbare per definitionem keiner darstellenden oder darstellbaren Systematik fähig, sondern gehört zum sich Zeigenden und nicht zum Sagbaren. Theologisierende Interpretationen, die hier einen Ansatz für eine *theologia negativa* meinen entdecken zu können, verfehlen gerade den sprachphilosophischen Ansatz Wittgensteins.

2. *Die Perspektivenvielfalt der späteren Konzeptionen*

2.1 Lebensform(en) und Religion:

„unsystematisches Leben“ – „unsystematische Religion“

Wie nur wenige Philosophen ist Wittgenstein in seiner Philosophie der intuitiv nahe liegenden Gewissheit gerecht geworden, dass das Leben eine in hohem Maße „unsystematische Angelegenheit“ ist. Dies kommt in seinen frühen Überlegungen ebenso zum Ausdruck wie es in den späteren ausführlicher thematisiert wird. Insbesondere seine Überlegungen zur Lebensform und ihrer grundlegenden Bedeutung sind hier an erster Stelle zu nennen. Dabei kann man es an dieser Stelle auf sich beruhen lassen, ob die beiden Bedeutungen, in denen Wittgenstein den Terminus Lebensform verwendet, miteinander harmonisierbar sind oder nicht. Unstrittig ist hingegen, dass Wittgenstein dem Kontextualismus der Lebensform(en) in zuneh-

memdem Maße eine immer stärkere argumentative Position und einen Zuwachs an argumentativem Gewicht beimaß. Interessanterweise betrachtete Wittgenstein das Problem der Religion immer im Rahmen dessen, was er später Lebensform bzw. Lebensformen nannte. Religion oder religiöser Glaube war für ihn in erster Linie immer eine Art zu leben, die zwar mit bestimmten Überzeugungen und formulierbaren Glaubensinhalten verbunden war, welche aber von ihm immer als sekundär und von der Art zu leben abgeleitet betrachtet wurden. Es ist letztlich nicht gänzlich klar, welches nun das genaue Verhältnis von Leben bzw. Lebensform und Religion nach Wittgenstein sein mochte, und nichts liegt angesichts der Textbefunde näher als die schlichte Einsicht, dass Wittgensteins Einschätzung dieses Verhältnisses verschiedenen Schwankungen unterlag und jedenfalls nicht so etwas wie eine feste Theorieform erreichte oder auch nur erreichen konnte. Ob die Religion nun selbst eine Lebensform sei oder nur zu einer solchen gehöre und vor allem in welcher Weise und was in diesem Zusammenhang unter „Lebensform“ zu verstehen sei, bleibt letztlich bei Wittgenstein auf verschiedene Interpretationsmöglichkeiten hin offen.³⁹ Aber eines wird bei Wittgenstein unzweifelhaft deutlich – und zwar nicht erst in seinen späteren Konzeptionen, sondern bereits schon seit seinen frühesten Auseinandersetzungen mit dem Problem der Religion –, dass nämlich die Religion zu den basalen Phänomenen des Lebens gehört oder selbst eine bestimmte Form des Lebens bzw. zu leben ist, die bestimmte Sichtweisen auf die Welt und das Leben eröffnet, welche ihrerseits wiederum in ihrem Gehalt nicht losgelöst von diesem Generierungszusammenhang von Leben und Religion verstanden werden können und in jedem Falle nicht eine abstrakte, d.h. von einer bestimmten Art zu leben unabhängige Lehre oder eine Menge von Überzeugungen sein kann. Dies war – mit unterschiedlichen Akzenten und Variationen in den verschiedenen Textsorten – bereits Wittgensteins Deutung im Anschluss an James und Tolstoi. Über diesen

³⁹ Im Nachlass findet sich *expressis verbis* die Aussage nicht, dass Religion eine Lebensform sei und es ist eher unwahrscheinlich, dass Wittgenstein Religion einfach als Lebensform begriff. Dennoch lassen aber einige Äußerungen Interpretationen in diese Richtung zu, so wenn Wittgenstein 1947 schreibt: „Es kommt mir vor als könne ein religiöser Glaube nur (etwas wie) das leidenschaftliche sich entscheiden zu einem 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.“ Dass Wittgenstein diese in MS 136: 16b, 17a niedergelegten Gedanken nicht wenig später verworfen hat, beweisen die Filiationen dieses Textes, so z. B. in MS 168: 4r, 4v. Der deutlichste Textbeleg für die Interpretation, Religion sei Lebensform, findet sich in den *Vorlesungen über religiösen Glauben* von 1938, in der Wittgensteins Aussage wiedergegeben wird, dass eine bestimmte Lebensform im Glauben an ein letztes Gericht kulminieren könne, vgl. Wittgenstein (1966), 58. Wittgensteins *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* werden oft zu Unrecht zur Untermauerung dieser Interpretation des Zusammenhanges von Religion und Lebensform herangezogen, da es hierbei nicht in erster Linie um das Verstehen der Religion geht, sondern um das Verstehen einer anderen Ethnie. – Auf der anderen Seite lassen sich wesentlich mehr Textbelege beibringen, die Religion als einen Teil, Bereich oder ein Moment verschiedener Lebensformen ausweisen, so etwa, wenn Wittgenstein davon schreibt, dass religiöse Bilder im Leben angewandt werden (vgl. MS 120: 4v), eine religiöse Frage nur entweder Lebensfrage sei oder leeres Geschwätz (vgl. MS 183: 203) oder Religiosität mit Gesten verglichen werden könne (MS 183: 61) usw.

Zusammenhang fanden auch die Themen, die in den MSS 101–103 noch zum großen Teil und im Anschluss an Tolstois Diktion in religiöser Terminologie behandelt werden⁴⁰, im *TLP* als „Probleme des Lebens“ Eingang⁴¹. Von diesen Voraussetzungen geht auch Wittgenstein in seinen Gesprächen mit Vertretern des Wiener Kreises aus.⁴² Diesen engen Zusammenhang skizziert er in seinem *Vortrag über Ethik*.⁴³ Und natürlich ist dies ebenso auch die selbstverständliche Voraussetzung, die Wittgenstein in seinen persönlichen Auseinandersetzungen aus dem Jahre 1937 erkennen lässt⁴⁴, seinen *Vorlesungen über religiösen Glauben* aus dem folgenden Jahre zugrunde legt⁴⁵ und auch in gelegentlichen Notizen aus späteren Schriften zur Sprache bringt.⁴⁶

2.2 Rätselhafte Innenperspektive: radikales Offenhalten der Fragen

Bereits der frühe Wittgenstein machte in seiner persönlichen Auseinandersetzung mit der Religion und dem religiösen Glauben von unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten im Religionsverständnis Gebrauch, die es ihm in Aufnahme der ersten Stufe des intellektuellen Gehalts der Religion bei James und einer in seinen Augen gelungenen Entfaltung eines solchen Religionsverständnisses bei Tolstois selbst möglich machten, sich mit Fragen der Religion und des religiösen Glaubens in einem sehr persönlichen Sinne zu beschäftigen. Auch wenn seine Aufzeichnungen aus dieser frühen Zeit nicht wirklich erkennen lassen, inwiefern er sich dieser spezifischen Unterscheidungen in seiner Rezeption bewusst war, so zeugen doch gelegentliche Äußerungen davon, dass er einem Religionsverständnis nach James' zweiter Stufe des intellektuellen Gehalts distanziert gegenüberstand ohne dabei jedoch von seinen eigenen Überlegungen zu religiösen Themen abzulassen.⁴⁷

⁴⁰ Vgl. MSS 101–103.

⁴¹ Vgl. *TLP* 6.4 – 7.

⁴² Vgl. Wittgenstein (1989b), 117 f.

⁴³ Vgl. TS 207 (in dt. Übersetzung: Wittgenstein (1989c), 9–19).

⁴⁴ Vgl. MS 183: 142–242.

⁴⁵ Wittgenstein (1966), 53–72.

⁴⁶ Z. B.: MS 132: 167: „Das Christentum sagt unter anderm, glaube ich, dass alle guten Lehren nichts nützen. Man müsse das *Leben* ändern. (Oder die *Richtung* des Lebens.) Dass alle Weisheit kalt ist; & dass man mit ihr das Leben so wenig in Ordnung bringen kann, wie man Eisen *kalt* schmieden kann. Eine gute Lehre nämlich muss einen nicht *ergreifen*; man kann ihr folgen, wie einer Vorschrift des Arztes. – Aber hier muss man von etwas ergriffen & umgedreht werden. – (D. h., so verstehe ich's.) Ist man umgedreht, dann muss man umgedreht *bleiben*. Weisheit ist leidenschaftslos. Dagegen nennt Kierkegaard den Glauben eine *Leidenschaft*.“; MS 132: 190: „Die Religion ist sozusagen der tiefste ruhige Meeresgrund, der ruhig bleibt, wie hoch auch die Wellen oben gehen.“; MS 134: 9: „Die Weisheit ist etwas Kaltes, & insofern Dummes. (Der Glaube dagegen, eine Leidenschaft.) Man könnte auch sagen: Die Weisheit *verhehlt* Dir nur das Leben. (Die Weisheit ist wie kalte, graue Asche, die die Glut verdeckt.)“; MS 134: 181: „Die Weisheit ist grau' Das Leben aber & die Religion sind farbenreich.“; zum gesamten Textbestand und dessen Diskussion, mit einem Schwerpunkt auf dem Werk des frühen Wittgenstein: vgl. Domaschke (2000b).

⁴⁷ Vgl. z. B. die Ablehnung der (zumindest für die abrahamitischen Religionen charakteristischen) Jenseitsvorstellungen in *TLP*: „6.4312 Die zeitliche Unsterblichkeit der Seele des Menschen, das heißt also ihr ewiges Fortleben auch nach dem Tode, ist nicht nur auf keine Weise verbürgt, sondern vor allem leistet diese Annahme gar nicht das, was man immer mit ihr erreichen wollte. Wird denn dadurch ein Rätsel gelöst, dass ich ewig fortlebe? Ist denn dieses ewige Leben dann nicht ebenso rätselhaft wie das gegen-

Für die späteren Überlegungen Wittgensteins zur Religion – auch für sein späteres persönliches Ringen mit Fragen der Religion – ist es hingegen charakteristisch, dass er von verschiedenen Stufen der Religiosität ausgeht, die einen unterschiedlichen Grad der „Zugänglichkeit“ für Außenstehende besitzen. In seinen persönlichen Auseinandersetzungen von 1937 notiert Wittgenstein: „eigentlichen Christenglauben – nicht den Glauben – verstehe ich noch gar nicht. *aber ihn suchen das wäre Verwegenheit.*“⁴⁸ Und auch die einen Tag später verfasste Rechenschaft⁴⁹, die mit den Worten „Was ich jetzt glaube:“ eingeleitet wird, spricht explizit einerseits in einem weiten Sinne von einem Glauben, der das als problematisch empfundene Leben als Aufgabe annehmen will, und andererseits in einem engeren Sinne von religiösem Glauben an eine christlich interpretierte Erlösungsvorstellung, von der Wittgenstein schreibt, dass er genau diesen Glauben eben nicht hat. Wittgenstein beschreibt (zumindest Teile) seiner eigenen Lebenshaltung zwar in einem weiten Sinne als Glaube, setzt diesen Glauben aber von einem religiösen Glauben an eine Erlösung, an ein Jenseits usw. ab.⁵⁰

Diese Unterscheidung charakterisiert auch seine philosophischen Überlegungen, also jenen Teil seiner Aufzeichnungen, der oben als Textsorte aus der Perspektive der dritten Person umschrieben wurde. Dabei steht für die späten 30er Jahre vor allem die Überlegung zum „Gebrauch eines Bildes“ im Vordergrund, während in den späteren Jahren der religiöse Glaube als „Ergreifen eines Bezugssystems“ immer stärkere Betonung erfährt.

So findet sich nicht nur in den allein durch seine Schüler überlieferten und in ihrer Authentizität darum auch anfechtbaren *Vorlesungen über religiösen Glauben* von 1938 die anhand eines fiktiven Gesprächs über religiöse Glaubenssätze zwischen einem Gläubigen und einem Nichtgläubigen entwickelte Position, dass der Nichtgläubige nicht dem Gläubigen widerspricht, wenn der Nichtgläubige verneint, wovon der Gläubige sagt, dass er daran glaube, bzw. die weitergehende Aussage, dass Wittgenstein mit seinen Überlegungen nur eine grammatische Bemerkung zum Gebrauch eines Bildes seitens des Gläubigen machen wollte und alles darüber Hinausgehende „philosophisch arrogant“ gewesen wäre.⁵¹ Auch wenig später notiert Wittgenstein, dass es für verschiedene Stufen der Religiosität verschiedene Arten des Ausdrucks geben müsste, die den jeweiligen niedrigeren Stufen auch unverständlich sein könnten, und fügt dem sogleich in einer persönlichen Bemerkung hinzu, dass ihm z. B. die paulinische Lehre von der Gnadenwahl nur „Irreligiosität“ und ein „hässlicher Unsinn“ sein könne.⁵²

wärtige? Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit. (Nicht Probleme der Naturwissenschaft sind ja zu lösen.)“

⁴⁸ MS 183: 190 (kursiv gesetzte Textpassage im Original codiert).

⁴⁹ MS 183: 192–196 (21.2. 1937).

⁵⁰ Die Differenz zwischen den verschiedenen Weisen und Arten des Glaubens lässt sich auch für Wittgensteins Verhältnis zu religiösen Denkern wie Sören Kierkegaard u. a. zeigen; vgl. oben und Domaschke (2000a).

⁵¹ Wittgenstein (1966), 53: „Suppose that someone believed in the Last Judgement, and I don't, does this mean that I believe the opposite to him, just that there won't be such a thing? I would say: „not at all, or not always.“; ebd., 72: „If I wished to say anything more I was merely being philosophically arrogant.“

⁵² MS 120: 4r f.

Auch seine späteren Bemerkungen zum religiösen Glauben als das Ergreifen eines Bezugs- oder Koordinatensystems formuliert Wittgenstein stets so, dass auf der einen Seite immer an einer Mehrzahl von solchen Bezugssystemen festgehalten wird und auf der anderen Seite auch immer die einer solchen Betrachtungsweise innewohnende Distanz zum Ergreifen und Verwenden eines solchen Systems deutlich wird.⁵³ Die Beschreibung aus der Außenperspektive vermag nach Wittgenstein nicht die „innere Logik“ eines solchen Ergreifens nachzuvollziehen, sondern nur zu zeigen, dass das, was da passiert, möglich ist, seine „inneren Kriterien“ haben kann⁵⁴ und nicht in jedem Sinne unvernünftig sein muss.

Wittgenstein hat freilich ein solches Programm einer Differenzierung zwischen einer Außenperspektive auf die Religion und einer Innenperspektive des religiösen Menschen, die in ihrer inneren Logik durchaus Kriterien verwenden kann, die einem nichtreligiösen Menschen nicht zu Gebote stehen, nie ausgearbeitet, sondern seit der Wiederaufnahme seiner Beschäftigung mit der Philosophie lediglich Ansätze hierfür geliefert. In jedem Falle kommt aber seinen Anregungen das Verdienst zu, methodische Standards formuliert zu haben, mit denen eine religionswissenschaftliche oder -philosophische Beschäftigung mit Religion sich auseinander zu setzen hat. Denn das Charakteristische eines solchen methodischen Ansatzes muss vor allem darin gesehen werden, Religion in ihren unterschiedlichen Ausprägungen in ihrem Eigenrecht zu respektieren und nach ihren eigenen Kriterien zu befragen, ohne sie auf von außen angelegte Kriterien und Gehalte zu reduzieren. Zugleich beinhaltet dieser Ansatz aber auch die Möglichkeit, sich damit nicht zufriedengeben zu müssen, sondern auch nach Kriterien des Verstehens und der Wertung zu suchen, die sowohl immanent sind als auch den Raum einer Innenperspektive überschreiten. In jedem Falle jedoch ist Wittgensteins Methode, der Religion bzw. dem religiösen Menschen eine Innenperspektive zuzugestehen, die nicht einfach durch äußere Kriterien und Modelle erklärt werden kann, das radikale Offenhalten der Frage, was ein religiöser Mensch nach seinem eigenen Selbstverständnis eigentlich tue, wenn er glaube. Eine Antwort für diesen Ansatz aus der Innenperspektive hat Wittgenstein nie gegeben und glaubte er auch nicht geben zu können. Anders verhält es sich hingegen mit Wittgensteins Ansätzen zu Betrachtungen der Religion aus der Außenperspektive.

2.3 Mögliche Außenperspektive: „grammatische Bemerkung“ und „übersichtliche Darstellung“ – die unausgeführten Programme

Würden Wittgensteins Überlegungen zur Religion allein aus der Vermutung bestehen, dass es für die jeweilige Religion eine nach internen Regeln verständliche

⁵³ MS 136: 16b f.

⁵⁴ Damit wird aber keineswegs bei Wittgenstein die Inkompatibilitätsthese vertreten, die alle Kriterien zu „inneren Kriterien“ macht und so ein Verstehen für jemanden, der nicht dieses Bezugssystem ergriffen hat, vollkommen unmöglich macht. Interpretationen, die Wittgenstein im Sinne einer solchen Inkompatibilitätsthese darstellen, sollten eher als Radikalisierungen Wittgenstein'scher Ansätze verstanden werden. Die bekannteste Interpretation von Wittgensteins Aussagen zur Religion im Sinne einer solchen Inkompatibilität wird vertreten von Dewi Z. Phillips; vgl. Phillips (1967); Phillips (1993).

Innenperspektive geben mag, die einem Außenstehenden unverständlich sein müsste, so wäre er freilich jener Vertreter der Inkompatibilitätsthese und des Fideismus, für den er seit den 60er Jahren oft genug ausgegeben wurde.⁵⁵

Doch dem ist freilich nicht so. Bei Wittgenstein finden sich zwei Ansätze, die eine solche Interpretation nicht angemessen erscheinen lassen. Zum ersten Ansatz zählt auch die bereits oben erwähnte Tatsache, dass Wittgenstein nicht sagt, sämtliche Kriterien bzw. das gesamte Bezugssystem in all seinen Bezügen seien intern. Zu diesem Ansatz zählten aber auch vor allem die in den *Vorlesungen über religiösen Glauben* von 1938 und an anderen Stellen seines Werkes enthaltenen Hinweise, dass man in der Außenperspektive die Konsequenzen beschreiben könne, die jemand aus seiner religiösen Haltung bzw. Lebenssicht ziehe. Eine solche Beschreibung bezeichnet Wittgenstein als „grammatical remark“⁵⁶. Und in diesem Sinne will Wittgenstein auch seine Überlegungen zu Religion und religiösem Glauben verstanden und ernst genommen wissen. Eine solche grammatische Bemerkung sagt etwas über Stellenwert, Lebensrelevanz, Kontext, Regelgehalt und damit über die Bedeutung des religiösen Glaubens aus. Indem Wittgenstein die „grammatischen Regeln“ des religiösen Glaubens zu beschreiben sucht, wendet er sich dem Maßstab für den richtigen Gebrauch des religiösen Ausdrucks bzw. der religiösen Überzeugung zu, der seinerseits deren Bedeutung offen legt. Damit meint aber Wittgenstein nicht, dass eine so erhobene „Bedeutung“ religiöser Glaubensüberzeugungen nur eine dem religiösen Glauben äußerliche Beschreibung sei. Zwar äußert sich Wittgenstein nicht weiter dazu, in welchem genauen Verhältnis die aus seinen grammatischen Bemerkungen erhobene Bedeutung religiösen Glaubens zu dem Selbstverständnis des Glaubenden steht, wie also die aus der Außenperspektive gewonnene Bedeutung sich zu der aus der Innenperspektive verhält. Und zweifelsohne ist damit ein religionsphilosophisches Problem umrissen, das einer genaueren Ausarbeitung lohnen würde. Wittgensteins „grammatische Bemerkungen“ zur Religion sollten darum auch eher als letztlich offen gebliebenes Programm und nicht als Lösung oder gar systematische Erörterung der Religion verstanden werden. Mit Blick auf Wittgensteins Positionen zu Fragen der Religion und des religiösen Glaubens ist es jedoch ausgeschlossen, dass Wittgenstein auf der einen Seite die Bedeutung des religiösen Glaubens mittels seines Programms der „grammatischen Bemerkungen“ erschließen will und auf der anderen Seite zugleich die These von der Inkompatibilität vertreten haben soll.

Muss bereits hinsichtlich Wittgensteins Ansatz der „grammatischen Bemerkungen“ zur Religion festgestellt werden, dass er in dieser Frage eher ein Programm formuliert als ausgeführt hat, so gilt dies erst recht von seinem Ansatz einer „übersichtlichen Darstellung“. Wittgensteins Bemerkungen zur „übersichtlichen Darstellung“ im Paragraphen 122 der *Philosophischen Untersuchungen*⁵⁷ gehen ihrer

⁵⁵ Im Gefolge von Peter Winch entwickelte vor allem der bereits erwähnte Dewi Z. Phillips in seinem 1965 erschienen Buch *The Concept of Prayer* diese einflussreiche Interpretation der Wittgenstein'schen Überlegungen zur Religion; vgl. Phillips (1967); Phillips (1993). Widerspruch gegen diese Interpretation erhob früh schon Nielsen (1967).

⁵⁶ Wittgenstein (1966), 72.

⁵⁷ Hier und im Folgenden zitiert nach: Wittgenstein (2001) (abgekürzt als PU gefolgt von Paragraph und

Genese nach tatsächlich auf seine Auseinandersetzung mit Frazers religionswissenschaftlichem Klassiker *The Golden Bough* zurück.⁵⁸ Allerdings geht Wittgenstein in seiner Auseinandersetzung mit Frazer nicht auf das Problem einer übersichtlichen Darstellung von Religion oder religiösen Zeremonien ein – obgleich Frazer an zahlreichen Stellen davon handelt und zahlreiche religionsphilosophische und theologische Wittgensteininterpretationen dies als Anknüpfungspunkt wählen –, sondern lenkt den Fokus seiner Bemerkungen vielmehr auf die philosophischen Probleme von „Erklärungen“ und im Zusammenhang damit auf die methodische Frage der Darstellungsform in der Philosophie. So bemerkenswert vielleicht der Umstand erscheinen mag, dass Wittgensteins Überlegungen zur „übersichtlichen Darstellung“ sich in ihren Anfängen der Auseinandersetzung mit einem religionswissenschaftlichen Werk verdanken, so ist es doch auch kennzeichnend, dass Wittgenstein seinen methodischen Ansatz der „übersichtlichen Darstellung“ in extenso eben gerade nicht auf Rituale oder Religionen angewandt hat – obgleich dies in der Auseinandersetzung mit Frazer durchaus hätte nahe liegen können –, sondern sein Augenmerk auf philosophische Methodenfragen richtete. Dies gilt es insbesondere gegen jene Interpretationen festzuhalten, die Wittgensteins Bemerkungen zu Frazer als religionsphilosophische oder gar theologische Ausführungen darzustellen suchen. So lässt sich mit Blick auf die Religion also auch hier nur sagen, dass Wittgenstein zwar ein Konzept andeutet, mit dessen Hilfe Religion und religiöser Glaube beschrieben werden könnten. Und tatsächlich finden sich ähnliche Grundintuitionen in den verschiedenen Formen der Religionsphänomenologie. Aber ob Wittgenstein selbst jemals der Meinung gewesen sein mag, dass das Projekt einer „übersichtlichen Darstellung“ der Religion(en), bei dem vielleicht die Aussicht darauf bestünde, dass „der Chor auf ein geheimes Gesetz“ hinwiese⁵⁹, sinnvoll oder auch nur möglich sei und zu einem befriedigenden Ergebnis hätte führen können, entzieht sich unserer Kenntnis.

3. Originärer Zugang

Obgleich Wittgenstein keine Philosophie der Religion umrissen oder gar vorgelegt hat, finden sich dennoch Ansätze zu einer philosophischen Reflexion über Religion und religiösen Glauben, die zu einem tieferen Verständnis dieses Phäno-

Nummer für Teil I bzw. Seitenzahl für Teil II). – PU § 122: „Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, dass wir den Gebrauch unserer Wörter nicht übersehen. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, dass wir die ‚Zusammenhänge sehen‘. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von Zwischengliedern. Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine ‚Weltanschauung‘?)“

⁵⁸ Wittgenstein (1989c), 37: „Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. [...] Diese übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, dass wir die ‚Zusammenhänge sehen‘. Daher die Wichtigkeit des Findens von *Zwischengliedern*.“ Vgl. Domaschke (2000a), 467–480.

⁵⁹ Wittgenstein (1989c), 37. Dieses Zitat entstammt Goethes *Die Metamorphosen der Pflanzen*; vgl. Schulze (1990b). Zum Verhältnis Wittgensteins zu Goethe vgl. Domaschke (2000a), 29–118.

mens beizutragen vermögen. Von den Konzeptionen der Wittgenstein'schen Philosophie her gesehen kann es nicht verwundern, dass diese Ansätze sich vor allem in der – nach landläufiger Bezeichnung – zweiten Phase seines philosophischen Schaffens finden. Dabei ist Wittgensteins Blick auf die etablierten und institutionalisierten Religionen bzw. auf den religiösen Glauben in allen Phasen seines Schaffens durchaus von einem großen Maß an Respekt geprägt. Wittgenstein nimmt die Religion und den Glauben auch dort ernst und setzt deren Eigenrecht als selbstverständlich voraus, wo er selbst sich zu einem solchen Glauben nicht bekennen kann und ihm fremd gegenübersteht.

Wittgensteins Zugang kann dabei insofern als originär bezeichnet werden, als er keiner der bis dahin und auch heute noch gängigen Theoriebildungen über Religion zugeordnet werden kann. Seine Zugänge zum Nachdenken über Religion und religiösen Glauben zeichnen sich vor allem durch eine phänomenorientierte Betrachtungsweise aus, die in ihrer Wahrnehmung der Religion durch eine starke Theoriezurückhaltung geprägt ist. Wittgenstein versucht das Phänomen des religiösen Glaubens (wie dies für seine Philosophie überhaupt kennzeichnend ist) gewissermaßen „im Fluss des Lebens“ selbst zu beobachten – freilich um den Preis eines gewissen Verzichtes auf Systematizität. Doch gerade dies muss wohl als Vorteil der Wittgenstein'schen Ansätze gesehen werden, da diese phänomenorientierte Beschreibung die Religion sowohl vor reduktionistischen als auch überhöhend-systematisierenden Deutungen und Erklärungen gleichermaßen bewahrt, deren Erklärungswert Wittgenstein auch in Frage stellt.

Besonders die *Vorlesungen über religiösen Glauben* von 1938 machen deutlich, dass Wittgenstein solche Standardtheorien über die Religion wie Funktionalismus, Inkompatibilitätstheorie, Emotivismus und andere Arten von Nonkognitivismen und Komparatismen nicht nur nicht vertritt, sondern ihren Erklärungswert auch nicht für weiterführend hält. Die Vorlesungen von 1938 zeigen dies deshalb in besonders deutlicher Weise, da in den uns überlieferten Vorlesungsmitschriften ebenfalls die Einwände und Anregungen der Studierenden festgehalten sind, die Wittgenstein in der Deutung des religiösen Glaubens eben genau jene Standardtheorien vorschlugen. Wittgenstein nimmt jedoch nicht nur keine dieser vorgeschlagenen Standardtheorien zur Deutung des religiösen Glaubens auf, sondern lässt darüber hinaus auch erkennen, dass er bezweifelt, ob diese Theorien tatsächlich darüber Auskunft geben können, was ein Glaubender eigentlich tue, wenn er glaubt.

Zu Wittgensteins originärer Herangehensweise gehört es dabei zweifellos, dass er die Frage, was Religion sei und was ein religiöser Mensch eigentlich tue, wenn er glaube, im Grunde offen hält und – obwohl er selbst über keine Erklärung oder andere Art von Antwort auf diese Frage im strikten Sinne verfügt – diese Frage für in verschiedener Weise sinnvoll formulierbar hält.

Das Charakteristische von Wittgensteins Herangehensweise ist dabei, von einer Vielfalt möglicher religiöser Glaubensweisen auszugehen und diese Vielfalt auch nicht unter irgendwelchen abstrakten Gesichtspunkten zu reduzieren. Zu dieser Vielfalt religiösen Glaubens gehört auch seine Vorstellung von den verschiedenen

Stufen der Religiosität, die auch einen unterschiedlichen Grad der „Zugänglichkeit“ für Außenstehende besitzen.

Ebenso ist die Originalität von Wittgensteins Zugang zu der Frage nach dem, was ein religiöser Mensch eigentlich tut, wenn er glaubt, darin zu sehen, dass er sie aus verschiedenen Perspektiven zu formulieren sucht. Die beiden Hauptperspektiven können als Innen- und Außenperspektive bezeichnet werden. Erstere ist teilweise identisch mit der Frage nach dem Selbstverständnis des Glaubenden. Eine weitgehend offene Frage stellt in den Ansätzen Wittgensteins das Verhältnis von der Innen- zur Außenperspektive dar. Auch darin wird deutlich, dass Wittgenstein in seinen Überlegungen zu Religion und religiösem Glauben nur Ansätze, aber keinen Gesamtentwurf, geschweige denn eine oder mehrere systematische Theorien entwickelt hat.

Eine ganze Reihe von Grundintuitionen seines Philosophierens bringt der späte Wittgenstein auch für seine Überlegungen zur Religion in Anschlag. So argumentiert Wittgenstein dafür, dass Religion im Leben eines Menschen wesentlich mit der jeweiligen Lebensform, also dem Begründenden und Grundlegenden zu tun hat bzw. selbst dazu gehört und von daher allererst Weltsicht und die Weise, das eigene Leben zu leben und aufzufassen (mit-)bestimmt. Zumindest meint Wittgenstein, dass Religion dieser Stellenwert im Leben eines Menschen zukommen solle oder ansonsten eben wohl kaum verdiene, Religion genannt zu werden. Dabei bedient sich Wittgenstein vor allem zweier Ansätze, die unter den Stichpunkten des Bildgebrauchs und – später – des Koordinaten- oder Bezugssystems zusammenzufassen sind. In beiden Fällen kommt der Religion – entweder indem der Glaubende ein Bild gebraucht oder indem er ein Bezugssystem ergreift – eine grundlegende Bedeutung für die Art und Weise zu, wie man das Leben auffassen und die Welt sehen solle. Wittgenstein hat jedoch weder das Programm einer „religiösen Bildsemantik“ noch dasjenige des „religiösen Bezugssystems“ ausgearbeitet.

In jedem Falle wird aber mit diesen Ansätzen einer „Rationalisierung“ der Religion insofern eine Absage erteilt, als sie darauf hinauslaufen, dass nach Wittgenstein Religion bereits in den Bereichen des Lebens seinen Ort hat, die einer rationalen Begründung weder bedürftig noch in jedem Falle fähig und in gewisser Weise einer Begründung sogar vorgängig sind. Von daher ergibt sich auch seine kritische Wertung einer jeden Theologie, die sich als der Versuch verstehen will, mit der Vernunft den Glauben zu begründen. Wittgenstein nennt unumwunden einen solchen Versuch „lächerlich“.⁶⁰ Trotz seiner Skepsis gegen diese Art von Theologie finden sich bei Wittgenstein dennoch fragmentarische Versuche der Bestimmung dessen, was Theologie sei bzw. was theologische Aussagen bedeuten. Dabei versteht Wittgenstein die Theologie in sehr engem Zusammenhang mit der Religion bzw.

⁶⁰ In seinen *Vorlesungen über religiösen Glauben* von 1938 bringt Wittgenstein auch das Beispiel von Father O'Hara, der als Theologe Vernunftgründe für den Glauben beizubringen suchte. Über ihn sagt Wittgenstein nun: „I would definitely call O'Hara unreasonable. I would say, if this is religious belief, then it's all superstition. But I would ridicule it, not by saying it is based on insufficient evidence. I would say: here is a man who is cheating himself. You can say: this man is ridiculous because he believes, and bases it on weak reasons.“ (Wittgenstein (1966), 59)

begreift sie als einen Teil von ihr⁶¹ oder als „Grammatik“⁶². Das Theologieverständnis Wittgensteins zielt also darauf ab, diese als ein inneres Moment des religiösen Glaubens bzw. als nachträgliche Regelkodifizierung religiöser Sprache zu begreifen. Theologische Sprache gewinnt nach Wittgenstein somit ihre Bedeutung erst durch ihren teilhabenden Bezug zur Praxis religiösen Glaubens.⁶³

4. Grundlagenreflexion

Die Frage nach der Semantik religiöser Sprache ist eine offene Frage. Die abschließende Antwort auf die Frage, was ein Glaubender tut, wenn er glaubt, ist noch nicht gefunden. Ja, es ist nicht einmal klar, ob zwei Menschen, die religiös glauben, auch dasselbe tun. So ließe sich wohl das Ergebnis des vielschichtigen Ringens Wittgensteins mit Fragen der Religion und des religiösen Glaubens auf einen gemeinsamen Nenner bringen.

Ludwig Wittgenstein hat keine Religionsphilosophie entworfen und wollte dies auch nie. Vielmehr richtet sich seine gelegentliche Beschäftigung mit Fragen der Religion und des religiösen Glaubens darauf, wie diese zu verstehen sind. Doch auch in dieser Hinsicht gibt es keinen Beleg dafür, dass Wittgenstein zu irgendeinem Zeitpunkt der Meinung gewesen ist, die Frage, was Religion sei und was ein religiöser Mensch als solcher eigentlich tue, zufrieden stellend beantwortet zu haben. Vielmehr zeichnet es die Wittgenstein'schen Ansätze aus, immer wieder in Frage zu stellen, was die jeweils angemessenen Kriterien für die Beschreibung des religiösen Glaubens aus der Innen- und der Außenperspektive sein könnten. Zum einen ist dies der vor allem vom späteren Wittgenstein betonten möglichen Perspektivenvielfalt auf das Phänomen „Religion“ geschuldet. Zum anderen ist dies aber auch Ausdruck dessen, dass Wittgenstein um die Pluralität der Religion und religiösen Einstellungen wusste, die bei phänomengenaue Beobachtung eben sehr Unterschiedliches sein und bedeuten können.⁶⁴ Dennoch Ansätze gefunden zu ha-

⁶¹ So noch lassen sich in der Denkbewegung des frühen Wittgenstein die Ausführungen in den Gesprächen mit dem Wiener Kreis lesen, denen zufolge das „Reden“ „selbst ein Bestandteil der religiösen Handlung und keine Theorie“ ist (Wittgenstein (1989b), 117).

⁶² PU § 373: „Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik. (Theologie als Grammatik).“ – Wittgenstein schrieb die Wendung „Theologie als Grammatik“ Luther zu. Entdeckt hatte er sie allerdings nicht bei Luther, sondern in der Lektüre Hamanns, der Luther mit diesen Worten zitiert; vgl. MSS 116: 340 f.; 183: 202; Domaschke (2000c), 81 f. Anm. 206.

⁶³ MS 173: 92v f.: „Eigentlich möchte ich sagen, dass es auch hier nicht auf die Worte ankommt, die man ausspricht oder auf das was man dabei denkt, sondern auf den Unterschied, den sie an verschiedenen Stellen im Leben machen. Wie weiß ich, dass zwei Menschen das gleiche meinen, wenn jeder sagt, er glaube an Gott? Und ganz dasselbe kann man bezüglich der 3 Personen sagen. Die Theologie, die auf den Gebrauch [gewisser] bestimmter] Worte und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer. (Karl Barth) Sie fuchtelt sozusagen mit Worten herum weil sie etwas sagen will [und es nicht auszudrücken weiß.] und nicht weiß, wie man es ausdrücken kann.] Die Praxis gibt den Worten ihren Sinn.“

⁶⁴ Natürlich soll damit nicht behauptet werden, dass Wittgenstein sich im Sinne moderner Religionsphänomenologie auf die weltweite Fülle religiöser Formen bezogen hätte. Vielmehr sind seine Überlegungen zur Religion weitgehend vom europäischen Bild der abrahamitischen Religionen geprägt. Auch die Werke Tagores, mit denen Wittgenstein sich auseinandersetzte, sind stark durch die europäische Geistes- und Kulturwelt geprägt.

ben, die auf der einen Seite der Vielfalt religiöser Formen gerecht zu werden und auf der anderen Seite ein tieferes Verstehen der Religion zu ermöglichen oder auch nur die Frage nach dem angemessenen Verständnis einer Religion oder auch nur eines Gläubigen richtig zu stellen suchen, gehört zu den umso erstaunlicheren Beiträgen Wittgensteins, als er sich selbst keiner Religion im gemeinhin verstandenen Sinne – also im Sinne der zweiten Stufe des intellektuellen Gehalts nach William James – zurechnen wollte.

Wittgensteins Ansätze in seiner Betrachtung der Religion und des religiösen Glaubens müssen als die Suche nach den angemessenen Blickwinkeln und Perspektiven verstanden werden, mit denen die Fragen nach der Bedeutung religiöser Sprache und nach dem, was religiöser Glaube ist, angegangen und erschlossen werden können. Nach allem, was Wittgensteins Nachlass bezeugt, ist er selbst wohl bei keinem seiner Ansätze der Meinung gewesen, dass er damit schlüssige oder gar abschließende Antworten erhalten hätte. Es zeichnet Wittgensteins Philosophieren über Religion und religiösen Glauben aus, vom Phänomen her immer wieder kritisch die Angemessenheit der verschiedenen philosophischen Zugänge in Frage zu stellen – und dies eben nicht nur bei verschiedenen geläufigen religionsphilosophischen Theorien, sondern vor allem auch bei seinen eigenen Ansätzen. Gerade in den überlieferten Andeutungen, wie Wittgenstein wohl einige der geläufigsten religionsphilosophischen Standardauffassungen gesehen haben mag, wird deutlich, dass er die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung von Religion auch insofern offen hält, als er z. B. in den *Vorlesungen über religiösen Glauben* von 1938 bestreitet, dass die Kriterien für die zutreffende Anwendung der intuitiv recht eingängigen emotivistischen, nonkognitivistischen oder inkompatibilistischen Theorien überhaupt gegeben sind. Wittgenstein eröffnet damit natürlich auch den Streit darüber, was überhaupt Kriterien für die Zuweisung solcher theoretischen Modelle sein können und inwiefern diese Kriterien aus der religiösen Sprache, dem Äußern des Sprechers usw. selbst erschlossen werden müssen.

Wittgensteins Stil seines Philosophierens über Religion und religiösen Glauben zeichnet dabei immer ein großes Maß an Dezenz aus, indem er sich auf das Unterbreiten einiger Vorschläge beschränkt, wie man diese „Dinge“ sehen könne und manchmal auch sollte – ohne damit die „Oberhoheit“ über die Phänomene für sich in Anspruch zu nehmen. So gesehen sind Wittgensteins Überlegungen zur Religion und religiösen Glauben durch die einen guten Philosophen auszeichnende Haltung geprägt, die Phänomene vor den verstellenden – im Gegensatz zu den erhellenden – Theorien zu retten.

IV. Zusammenfassung

Zusammenfassend soll gegen die theologisierenden wie das Thema der Religion nivellierenden Interpretationen festgehalten werden, dass der Textbefund des Wittgenstein'schen Nachlasses keineswegs einer theologisierenden Interpretation Vor-schub zu leisten vermag, wie er auch die These von der vollkommenen Bedeutungslosigkeit der religiösen Thematik in Wittgensteins Werk widerlegt. Es gibt nun

einmal die entsprechenden Aufzeichnungen Wittgensteins, in denen sein Ringen mit der religiösen Thematik dokumentiert ist. Diese Aufzeichnungen finden sich besonders in zwei Zeiträumen, nämlich in den Jahren seines Fronteinsatzes während des ersten Weltkrieges und im Umfeld der in Skjolden verbrachten Monate während der Jahre 1936/37. Diese beiden Zeiträume dürfen daher als diejenigen Phasen in Wittgensteins Leben gelten, in denen er in besonders intensiver Weise mit Fragen der Religion und des religiösen Glaubens rang. Dass dies zugleich Phasen in seinem Leben waren, die durch wichtige biografische Weichenstellungen geprägt und in das Vorfeld werks-geschichtlicher Peripetien gehören, dürfte wohl kaum als Zufall gelten. Anders aber als die theologisierenden Interpretationen nahe legen wollen, lassen die Eintragungen Wittgensteins nicht seine Identifikation mit traditionellen Formen des Christen- oder Judentums erkennen. Vielmehr sind Wittgensteins religiöse Eintragungen vor dem Hintergrund seines in der Auseinandersetzung mit William James und Leo Tolstoi gewonnenen Verständnisses von Religion im Allgemeinen und des Christentums im Besonderen zu sehen. Vor allem James' Interpretation der Religion hinsichtlich der ersten Stufe ihres intellektuellen Gehalts, dass also mit dem Leben etwas nicht in Ordnung sei, und Tolstois Interpretation des Neuen Testaments als einer Lehre über das Leben unter dezidiertem Ablehnung von transzendenten Gottesvorstellungen, ermöglichten es Wittgenstein, sich überhaupt ernsthaft mit der Frage der Religion in einem existentiellen Sinne auseinander zu setzen und sich sogar mit traditionellen Sprachformen der christlichen Religion zu identifizieren. Von dieser persönlichen Auseinandersetzung zu unterscheiden sind freilich die philosophischen Reflexionen Wittgensteins über Religion und religiösen Glauben als Themen der Philosophie. Hier gilt es gegenüber zu stark systematisierenden Interpretationen festzuhalten, dass Wittgenstein weder ein noch mehrere religionsphilosophische Systeme entworfen hat, sondern seine originäre Zugangsweise zum Phänomen der Religion und des religiösen Glaubens vor allem in einer Fülle von mehr oder weniger ausgearbeiteten Perspektiven und Ansätzen entwickelt und erprobt hat, die in ihrer Gesamtheit als Grundlagenreflexion auf das Phänomen des religiösen Glaubens umrissen werden können, die aber zueinander weder in einem eindeutigen Verhältnis stehen noch in ihrer Anlage auf eine einheitliche Religionsphilosophie hinauslaufen. Wer mehr aus Wittgensteins Aufzeichnungen herauszulesen vermag, wird sich fragen müssen, ob er sich noch mit Wittgensteins oder vielmehr seiner eigenen Interpretation des Phänomens der Religion beschäftigt. Wer weniger herausliest, blendet eine interessante Facette von Person und Werk Ludwig Wittgensteins aus.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

Die Zitation des Wittgenstein-Nachlasses erfolgt nach den üblichen Konventionen: „MS“ = „Manuskript“, „MSS“ = „Manuskripte“, „TS“ = „Typoskript“, gefolgt von der Bandnummer, Doppelpunkt und anschließender Seitenzahl, gegebenenfalls unter Hinzufügung von „r“ = „recto“ bzw. „v“ = „verso“.

TLP = *Tractatus logico-philosophicus*
 PU = *Philosophische Untersuchungen*

2. Weitere Literatur

- Baum, W. (Hg.) (1985), „Diarios secretos de Ludwig Wittgenstein“, in: *Saber* 5, 24–52 / *Saber* 6, 30–59.
 – (Hg.) (³ 1991), *Ludwig Wittgenstein. Geheime Tagebücher*, Wien.
 – (1991), „Nachwort zur Edition“, in: Baum (Hg.) (³ 1991), 159–186.
 Domaschke, F. (2000), *Glaube und Religion bei Ludwig Wittgenstein. Anmerkungen und Betrachtungen zur religionsphilosophischen Thematik und Metathematik im Werke Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seines Frühwerkes*, 3 Bände, Norderstedt.
 – (2000a), *Glaube und Religion bei Ludwig Wittgenstein. Anmerkungen und Betrachtungen zur religionsphilosophischen Thematik und Metathematik im Werke Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seines Frühwerkes, Band I: Quellen, Kontexte, Voraussetzungen*, Norderstedt.
 – (2000b), *Glaube und Religion bei Ludwig Wittgenstein. Anmerkungen und Betrachtungen zur religionsphilosophischen Thematik und Metathematik im Werke Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seines Frühwerkes, Band II: Textexegese*, Norderstedt.
 – (2000c), *Glaube und Religion bei Ludwig Wittgenstein. Anmerkungen und Betrachtungen zur religionsphilosophischen Thematik und Metathematik im Werke Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seines Frühwerkes, Band III: Rezeptionsgeschichte und Anhang*, Norderstedt.
 Engelmann, P. (2006), „Erinnerungen an Ludwig Wittgenstein“, in: Somavilla (Hg.) (2006), 83–133.
 Hänsel, L. (1994), *Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein. Eine Freundschaft. Briefe – Aufsätze – Kommentare*, hgg. von Ilse Somavilla, Anton Unterkircher, Christian Paul Berger, Innsbruck.
 James, W. (1997a), *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a.M.
 – (1997b), *The Varieties of Religious Experience. A Study of Human Nature*, New York.
 Malcolm, N. (1987), *Erinnerungen an Wittgenstein*, Frankfurt a.M.
 McGuinness, B. (1988), *Wittgensteins frühe Jahre*, Frankfurt a.M.
 Monk, R. (1994), *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*, Stuttgart.
 Nielsen, K. (1967), „Wittgensteinian fideism“, in: *Philosophy* 42, 191–209.
 Parak, F. (1991), „Wittgenstein in Monte Casino“, in: Baum (Hg.) (³ 1991), 145–158.
 Phillips, D. Z. (1967), *Religion without Explanation*, Oxford.
 – (1993), *Wittgenstein and Religion*, London / New York.
 Schulte, J. (1990a), *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt a.M.
 – (1990b), „Chor und Gesetz. Zur ‚morphologischen Methode‘ bei Goethe und Wittgenstein“, in: Schulte (1990a), 11–42.
 Somavilla, I. (Hg.) (2006), *Wittgenstein – Engelmann. Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, unter Mitarbeit von Brian McGuinness, Innsbruck/Wien.
 Tolstoi, L. (1892), *Kurze Darlegung des Evangelium*, Leipzig.
 von Stosch, K. (2001), *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg.
 von Wright, G. H. (1990), *Wittgenstein*, Frankfurt a.M.
 Wittgenstein, L. (1966), *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. by Cyril Barrett, Oxford.
 – (1980), *Briefe*, hg. von Brian McGuinness und Georg Henrik von Wright, Frankfurt a.M.
 – (1987), *Porträts und Gespräche*, hg. von Rush Rhees, Frankfurt a.M.
 – (1989a), *Tractatus logico-philosophicus – Tagebücher 1914–1916 – Philosophische Untersuchungen* (= Werkausgabe Bd. 1), Frankfurt a.M.
 – (1989b), *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann* (= Werkausgabe Bd. 3), Frankfurt a.M.
 – (1989c), *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. von J. Schulte, Frankfurt a.M.
 – (1996), *Familienbriefe*, hgg. von Brian McGuinness, Maria Concetta Ascher, Otto Pfersmann, Wien.
 – (1997), *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932 / 1936–37*, hg. von Ilse Somavilla, 2 Bde., Innsbruck.

– (2001), *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition. Hg. von Joachim Schulte in Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Henrik von Wright, Frankfurt a. M.

ABSTRACT

In den Jahren von 1914 bis 1918 und 1936 bis 1938 beschäftigte sich Wittgenstein besonders intensiv mit Religion und religiösem Glauben. Sein Verständnis von Religion und Glauben war dabei von William James und Leo Tolstoi geprägt. Insofern sich Wittgenstein selbst als religiös verstand, bezog er sich auf James' Deutung der ersten Stufe des intellektuellen Gehalts der Religion und auf Tolstois Interpretation des Evangeliums als einer Lehre vom Leben. Als Philosoph betrachtete er jedoch auch neben dieser schwachen auch andere Formen des religiösen Glaubens. Seine Überlegungen sind durch verschiedene Perspektiven und Ansätze gekennzeichnet. Allerdings blieben diese Ansätze fragmentarisch. Aufgrund dieser Tatsachen ist es ebenso falsch, Wittgensteins Beschäftigung mit Themen der Religion und des religiösen Glaubens zu übergehen, wie ihn für die Theologie zu vereinnahmen.

In the years from 1914 to 1918 and 1936 to 1938 Wittgenstein dealt intensively with religion and religious belief. His understanding of religion and religious belief was deeply formed by William James and Leo Tolstoi. Insofar as Wittgenstein understood itself as religious, he referred to James' interpretation of the first part of intellectual content of religion and to Tolstois interpretation of the gospel as a theory of life. As a philosopher he investigated beside this weak form of religious belief also different forms of religious belief. His considerations are characterized by different perspectives and approaches. However, these approaches remained fragmentary. Therefore, it is wrong to ignore Wittgenstein's preoccupation with topics of religion and religious belief. But on the other hand it is also wrong to monopolize Wittgenstein for theology. Wittgenstein neither believed in god as a person or power nor in eternal life.