

Friedo Ricken SJ

Sprache und Sprachlosigkeit

Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie

Für das gesamte Werk Ludwig Wittgensteins (1889–1951) gilt, was er einmal an den Verleger Ludwig von Ficker über den *Tractatus logico-philosophicus* geschrieben hat: Das Buch bestehe aus zwei Teilen: aus dem, was vorliege, und aus dem, was er nicht geschrieben habe. Aber gerade dieser zweite Teil sei das Wichtige¹. Nur aus der Spannung zwischen Gesagtem und Nichtsagbarem kann Wittgenstein verstanden werden. Daß er bis heute, nicht zuletzt in christlichen Kreisen, oft als Positivist mißverstanden wird, findet eine triviale Erklärung bereits darin, daß Wirkung und Bild eines Denkers eben vor allem durch den breiten Strom seines geschriebenen Werks bestimmt werden. Auf das Nichtsagbare, das auch den Sinn des Gesagten bestimmt, hat Wittgenstein nur in wenigen Bemerkungen hingewiesen, von denen die letzten Sätze des *Tractatus* über den Sinn der Welt und des Lebens am bekanntesten sind.

Eine Interpretationshilfe für das Wenige, das Wittgenstein zum Thema Religion geschrieben hat, sind biographische Aufzeichnungen von Schülern und Freunden. Norman Malcolms Erinnerungen an Wittgenstein und Georg Henrik von Wrights biographische Skizze sind seit vielen Jahren bekannt². Die bisher wichtigste Quelle sind jedoch die Notizen von M. O'C. Drury, die 1981 von Rhus Rhees, einem der Nachlaßverwalter Wittgensteins, veröffentlicht wurden³. Drury lernte Wittgenstein nach dessen Rückkehr von Österreich nach Cambridge im Januar 1929 kennen. Er studierte damals Philosophie und bestand im Juni 1930 sein Examen mit Auszeichnung. Danach wollte er Priester der anglikanischen Kirche werden und begann mit dem Theologiestudium, das er aber, nicht zuletzt unter dem Einfluß Wittgensteins, nach einem Jahr abbrach. Er arbeitete dann etwa zwei Jahre in Nordengland und Südwest Wales an verschiedenen Projekten zur Unterstützung Arbeitsloser. 1933 begann er, Medizin zu studieren; seit 1947 war er in Dublin als Psychiater tätig. Wohl auf seinen Vorschlag hin ging Wittgenstein im Dezember 1947 nach Irland.

Die Gespräche mit Drury zeichnen das Schicksal der Religion in einer säkularisierten Welt. „Die Religion der Zukunft wird äußerst asketisch sein müssen.“⁴ Sie werde ohne Priester und Geistliche auskommen müssen. Der Glaubende werde lernen müssen, ohne den Trost der Zugehörigkeit zu einer Kirche zu leben. Drury werde seinen Weg zu Gott letzten Endes nur finden, wenn er versuche, ande-

ren Menschen zu helfen. Religion ist für Wittgenstein ausschließlich eine Angelegenheit zwischen dem einzelnen und Gott. Wittgenstein war, das zeigen die Gespräche, äußerst sensibel für Tiefe, Mißbrauch und Verfall der religiösen Sprache. Über die alten liturgischen Gebete des lateinischen Ritus äußerte er einmal: „Ja, diese Gebete lesen sich, als hätten sie Jahrhunderte der Anbetung in sich aufgesaugt.“⁵ Im Vorwort zu den „Philosophischen Bemerkungen“ schreibt er: „Ich möchte sagen ‚dieses Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben‘, aber das wäre heute eine Schurkerei.“ Wörter, deren Gebrauch einmal einwandfrei war, können später zu Wörtern von Schurken werden. Wenn sie ständig in oberflächlicher Weise verwendet werden, setzt sich an ihnen so viel Schlamm fest, daß man auf dem Weg, der sie sein wollen, nicht mehr gehen kann“⁶.

Religionsphilosophische Standortbestimmung

Die biographischen Aufzeichnungen erlauben es, in groben Strichen Wittgensteins religionsphilosophische Position zu umreißen. Wogegen Wittgenstein sich immer mit Entschiedenheit gewandt hat, war jeder Versuch, Religion in einem wie auch immer verstandenen Sinn zu beweisen. Eine kosmologische Gottesvorstellung, so schreibt Malcolm, abgeleitet von den Begriffen der Ursache oder Unendlichkeit, hätte ihn abgestoßen. „Gottes-‚Beweise‘ und Versuche, der Religion rationale Grundlagen zu geben, konnte er nicht ausstehen.“⁷ Es ist nach Wittgenstein ein Mißverständnis der religiösen Sprache, zu meinen, der christliche Glaube bedürfe eines Beweises. Hier liegt einer der Gründe für Wittgensteins zwiespältige Einstellung zur katholischen Kirche. Zwei seiner engsten Schüler und Freunde, Elizabeth Anscombe und Yorick Smythies, sind zum Katholizismus konvertiert. „Die Symbole des Katholizismus“, so sagt er einmal zu Drury, „sind so wunderbar, das kann man gar nicht in Worte fassen.“⁸ Dem stehen scharfe, auf Mißverständnissen beruhende Bemerkungen gegen die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils, Gott könne durch das natürliche Licht der Vernunft mit Sicherheit erkannt werden (DS 3026), entgegen. „Wegen dieses Dogmas wäre es unmöglich für mich, Katholik zu sein. Wäre ich der Auffassung, Gott sei ein Wesen wie ich selbst, außerhalb meiner selbst, nur unendlich viel mächtiger, dann würde ich es für meine Pflicht halten, ihm die Stirne zu bieten.“⁹

Wittgenstein hat sich gegen den Vorwurf gewehrt, er verachte die Metaphysik. Manche der großen philosophischen Systeme der Vergangenheit gehörten für ihn zum Edelsten, was der menschliche Geist hervorgebracht hat. Aber der Verzicht auf spekulatives metaphysisches Denken war für ihn eine moralische Forderung. Er wußte, wie schwer manchem dieser Verzicht fallen kann. Ein starker Trieb unseres Wesens widerstrebe der Forderung der intellektuellen Redlichkeit, die Grenzen der Sprache zu achten und nicht mehr zu sagen, als wir sagen können¹⁰.

Hinweise, wie Wittgenstein Glauben und Religion positiv gesehen hat, ergeben sich vor allem durch die Autoren, die er geschätzt hat. Von Wright nennt unter den Philosophen vor allem Platon. „Hier muß er kongeniale Züge gespürt haben.“¹¹ Die Religionsphilosophie Platons und die Wittgensteins weisen eine grundlegende Gemeinsamkeit auf. Auch für Platon kann Religion nicht Gegenstand eines philosophischen „Beweises“ sein. Aussagen über die Religion sind bei Platon in der Sprache des Mythos geschrieben. Der Mythos setzt dort ein, wo das argumentierende Gespräch an seine Grenzen gekommen ist. Tiefer als die Philosophen haben Wittgenstein einige Schriftsteller aus dem Grenzbereich zwischen Philosophie, Religion und Dichtung beeinflusst. Drury berichtet die Äußerung Wittgensteins, die *Confessiones* des Augustinus seien womöglich „das ernsteste Buch, daß je geschrieben wurde“¹². Seine Hochschätzung hat Wittgenstein dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er die Philosophischen Untersuchungen mit einem Zitat aus den *Confessiones* beginnt. Die einzigen Autoren, die in der jüngeren Vergangenheit in Europa zum Thema Religion wirklich etwas Wichtiges zu sagen hatten, waren für ihn Tolstoi und Dostojewski. Während seiner Zeit als Dorfschullehrer las er immer wieder die Brüder Karamasow¹³. Als der bei weitem tiefste Denker des vorigen Jahrhunderts galt ihm Kierkegaard¹⁴.

Besonders aufschlußreich ist Drurys Vergleich zwischen Wittgenstein und Pascal. Gemeinsam seien ihnen Intensität, Ernst und Strenge; wie Pascal habe Wittgenstein Sorge und Unruhe ausgelöst. Bezeichnender sind jedoch zwei Unterschiede. „Für Pascal gab es nur *eine* wahre Religion, nämlich das Christentum; nur *eine* wahre Form des Christentums, nämlich den Katholizismus; nur *eine* wahre Ausdrucksform des Katholizismus, nämlich Port-Royal.“¹⁵ Diese Beschränkung auf eine Religion und eine Konfession war Wittgenstein fremd. Einen großen Einfluß hat auf ihn das Werk des amerikanischen Pragmatisten William James „*The Varieties of Religious Experience*“ (1902) ausgeübt. Wittgenstein war der Auffassung, die Religion kenne verschiedene echte Ausdrucksweisen.

Gegen Pascal, so Drury, werde gelegentlich der Vorwurf des Fideismus erhoben. Der Fideist ist ein Skeptiker, der an der menschlichen Erkenntnis verzweifelt und sich in den bloßen Glauben flüchtet. Auch Wittgenstein wird dieser Vorwurf immer wieder gemacht. Ob er auf Ansätze, die im Anschluß an ihn entfaltet worden sind, zutrifft, soll hier nicht geprüft werden¹⁶. Wichtig für die Interpretation von Wittgensteins Religionsphilosophie ist, daß Drury in diesem Punkt den entscheidenden Unterschied zwischen Pascal und Wittgenstein sieht. Dem Fideismus fehle ein wesentliches Moment des Religiösen: die Ehrfurcht. Er gehe allen Schwierigkeiten aus dem Weg, indem er sich den heiligen Dingen gegenüber allzu familiär gebe. Der Fideismus macht die Religion letztlich zu einem Konstrukt des Menschen, zu einer vom Menschen entworfenen Weltdeutung; die Existenz Gottes wird zu einer wahrscheinlichen Hypothese.

Eine solche Deutung ist für Wittgenstein flach; sie verfehlt nach ihm das Phä-

nomen des Religiösen. „Können Sie sich vorstellen, Augustinus würde sagen, die Existenz Gottes sei ‚höchst wahrscheinlich‘!“¹⁷ Für Wittgenstein sei der Glaube wie für Kierkegaard, so schließt Drury den Vergleich mit Pascal, die „Unmittelbarkeit nach der Reflexion“¹⁸. Das läßt sich folgendermaßen interpretieren: Mit dem Fideismus verbindet Wittgenstein ein skeptisches Moment. Es liegt darin, daß der Sinn der Welt jenseits der Grenzen der Welt und der Grenzen der Sprache liegt. Die philosophische Reflexion hat die Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen der Sprache aufzuzeigen. Aber diese „Skepsis“ ist nicht das Letzte, denn jenseits der Grenzen der Sprache erschließt sich eine Unmittelbarkeit.

Das Begrenzen von Innen

Im Tractatus (TLP) 4.11–4.115 skizziert Wittgenstein seine Auffassung von Philosophie, und er sagt, was eine so verstandene Philosophie für die Religion leisten kann. Die entscheidenden Sätze sind: Die Philosophie „soll das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen. Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt“ (TLP 4.114b; 4.115). Zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren verläuft eine Grenze. Das Unsagbare ist uns nur in der Weise zugänglich, daß wir zur Grenze des Sagbaren vorstoßen. Indem die Philosophie das Sagbare klar darstellt und die Grenzen des Sagbaren herausarbeitet, verweist sie zugleich auf das Unsagbare. Wie sieht dieser Vorgang des Begrenzens von innen aus?

Philosophie ist für Wittgenstein keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ihr Ergebnis sind nicht philosophische Sätze oder ein System von philosophischen Sätzen, sondern das Klarwerden von Sätzen der Sprache der Wissenschaft oder unserer Alltagssprache. Sie soll zeigen, wie unsere Sprache arbeitet. Die Philosophie will nichts erklären. Sie beweist nichts. Sie liefert keine Bilder der Wirklichkeit. Sie kann wissenschaftliche Untersuchungen weder bestätigen noch widerlegen. Sie beschränkt sich ausschließlich auf das Beschreiben. Es gibt in der Philosophie keine Entdeckungen. Die Lösungen philosophischer Fragen dürfen nie überraschen. „Wenn es Thesen in der Philosophie gäbe, so dürften sie zu keinen Diskussionen Anlaß geben. Sie müßten nämlich so abgefaßt sein, daß jedermann sagt: Ja, ja, das ist ja selbstverständlich.“¹⁹

Die klärende Beschreibung der Sprache übernimmt die Aufgabe der traditionellen Vernunftkritik. Sie zeigt, welche Fragen sich mit den Mitteln einer Sprache sinnvoll formulieren und beantworten lassen und welche nicht. Mit dieser Methode widerlegt sie einen dogmatischen Ausschließlichkeitsanspruch, den zum Beispiel die Sprache der Naturwissenschaft stellen könnte und in positivistischen Philosophien, etwa beim frühen Carnap, tatsächlich gestellt hat. So wird deutlich, was alles noch offenbleibt, wenn die Möglichkeiten dieser Sprache erschöpft sind.

„Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (TLP 6.52). Die Philosophie zieht Grenzen zwischen den verschiedenen Sprachspielen und widersetzt sich so den verschiedenen Formen des Reduktionismus. Für die Religion bedeutet die Klärung einer Sprache durch deren Beschreibung, daß die Philosophie anderen Sprachen die Kompetenz abspricht, die Sprache der Religion zu kritisieren. Eine solche Kritik würde Eigenart und Grenzen der Sprachspiele übersehen.

So wendet sich Wittgenstein gegen den einflußreichen Anthropologen und Völkerkundler Sir James George Frazer (1854–1941)²⁰, der in seinem Hauptwerk „The Golden Bough. A Study in Magic and Religion“ (1890), ähnlich wie der Posivist Auguste Comte, die Theorie vertritt, aus dem magischen habe sich das religiöse, aus diesem das wissenschaftliche Denken entwickelt. Religion ist nach Frazer eine mißglückte Form der Naturwissenschaft. Die Philosophie arbeitet die Eigenart des religiösen Sprachspiels und dessen Platz im menschlichen Leben heraus. Sie fragt nach dem Spezifischen, das die Menschen durch die religiöse Sprache ausdrücken wollen. Sie führt dadurch, daß sie das Sagbare klar darstellt, an das Unsagbare heran. Indem sie die Grenzen des Sagbaren klar aufzeigt, weist sie auf das Geheimnis hin.

Zeigen und Fühlen

Was wird durch den Vorgang des Begrenzens jenseits der Grenze „bedeutet“? „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (TLP 6.522). Der Terminus „zeigen“ spielt auch in der Semantik und Ontologie des Tractatus eine wichtige Rolle. Das Zeigen ist dem Sagen entgegengesetzt. „Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden“ (TLP 4.1212). Es ist aber zugleich Voraussetzung des Sagens. Wittgenstein vertritt im Tractatus bekanntlich eine Abbildtheorie der Bedeutung. Die elementare semantische Einheit ist der Name. Der Name bezieht sich auf einen Gegenstand, der seine Bedeutung ist. Die Konfiguration der Namen im einfachen Satz entspricht der Konfiguration der Gegenstände in dem Sachverhalt, den der Elementarsatz abbildet (TLP 3.202–3.22). Damit diese Abbildung möglich ist, muß eine Gemeinsamkeit zwischen den Namen und den Gegenständen bestehen. Einer möglichen Konfiguration von Namen im Satz muß eine mögliche Konfiguration von Gegenständen in der Wirklichkeit entsprechen. Was an den Gegenständen und den Namen die Möglichkeit der Verbindung bestimmt, bezeichnet Wittgenstein als die Form (TLP 2.18; 2.2). Die Sprache hat nur die Möglichkeit, die Konfiguration von Gegenständen auszusagen. Das setzt aber ein Zweifaches voraus, das nicht gesagt, sondern nur gezeigt werden kann: die Existenz der Gegenstände und deren Form.

Wenden wir diese Lehre vom Zeigen auf das Mystische an. „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist“ (TLP 6.44). Aussagen darüber, wie die Welt ist, geben an, welche Gegenstände mit welchen Gegenständen verbunden sind. Daß die Welt ist, ist selbst keine Tatsache. Tatsachen sind Verbindungen von Gegenständen. Wenn wir davon sprechen, daß die Welt ist, meinen wir damit die Existenz der Gesamtheit der Gegenstände, welche die Substanz der Welt ausmachen (TLP 2.021) und durch deren tatsächliche oder mögliche Verbindungen bestimmt ist, wie die Welt ist oder sein kann. Diese Existenz kann wie die des einzelnen Gegenstands nicht ausgesagt werden; sie kann sich nur zeigen. Das Mystische ist, daß die Welt existiert, denn daß sie existiert, ist keine Tatsache.

„Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt“ (TLP 6.432). Offenbarte Gott sich in der Welt, dann wäre er eine Tatsache dieser Welt. Die Frage nach Gott stellt sich erst angesichts des Staunens, daß die Welt ist. Die mystische Einstellung hat nicht einzelne Tatsachen in der Welt zum Gegenstand, sondern sie richtet sich auf die Welt als Ganzes. „Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes“ (TLP 6.45a). „Sub specie aeterni“ bedeutet: Wir nehmen einen Standpunkt außerhalb der Welt ein. „Das Gefühl für die Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische“ (TLP 6.45b). Man versteht diesen Satz am besten, wenn man „begrenzt“ durch „kontingent“ ersetzt. Das mystische Gefühl ist das Staunen über die Welt angesichts des Gedankens, daß die Welt als Ganzes auch nicht sein könnte. Aber die Frage, warum die Welt ist und nicht nicht ist, kann nicht sinnvoll formuliert, sondern nur gefühlt werden. Wir können keine Tatsache anführen, welche die Existenz der Welt erklären könnte. Die Tatsachen „zeigen“ das Problem, weil uns in ihnen Gegenstände begegnen, aber sie können es nicht lösen.

Dem Zeigen von seiten der Wirklichkeit entspricht von seiten des Subjekts in einem gewissen Ausmaß das Fühlen. „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (TLP 6.52a). „Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische“ (TLP 6.45b). Das Gewicht dieser Sätze wird erst deutlich, wenn wir sie auf dem Hintergrund von Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“ lesen. Daß Wittgenstein Schopenhauer gekannt hat, ist von seinen Biographen bezeugt. Für Schopenhauer ist das Gefühl gegenüber dem Wissen die ursprüngliche Form der Erkenntnis. Wissen ist Vernunftkenntnis, und das heißt abstrakte Erkenntnis. Was die Vernunft in Begriffen fixiert, muß vorgängig bereits auf andere Weise erkannt sein. Die Vernunft erweitert unser Erkennen nicht; sie gibt ihm lediglich eine andere Form. Wichtig für das Verständnis Wittgensteins ist der Zusammenhang von Wissen und Sprache bei Schopenhauer: Mitteilbar durch die Sprache ist nur die in Begriffen fixierte abstrakte Erkenntnis. Das Wort „Gefühl“ steht für einen negativen Begriff: Etwas, das im Bewußtsein ge-

genwärtig, aber nicht Begriff ist. Beispiele sind religiöses Gefühl, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast oder Schmerz, ästhetisches Gefühl²¹.

Die Aussagen des Tractatus über das Fühlen werden unterstrichen durch eine Tagebucheintragung vom 25. Mai 1915²², wo Wittgenstein vom „Trieb zum Mystischen“ spricht, der von der Unbefriedigtheit unserer Wünsche durch die Wissenschaft komme. Von diesem „Trieb“ ist auch in einem Gespräch bei Moritz Schlick am 30. Dezember 1929 die Rede. Es ist meines Wissens die einzige Stelle, an der Wittgenstein Heidegger erwähnt. „Ich kann mir wohl denken, was Heidegger mit Sein und Angst meint. Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Denken Sie z. B. an das Erstaunen, daß etwas existiert. Das Erstaunen kann nicht in Form einer Frage ausgedrückt werden, und es gibt auch gar keine Antwort... Dieses Anrennen gegen die Grenze der Sprache ist die *Ethik*... Aber die Tendenz, das Anrennen, *deutet auf etwas hin*.“²³

Das Ethische

In den letzten Sätzen des Tractatus ist wiederholt vom „Ethischen“ die Rede. Dabei hält Wittgenstein sich nicht an den üblichen Gebrauch des Wortes, wonach Ethik es mit dem richtigen Handeln zu tun hat. Das Ethische ist nach Wittgenstein die Einstellung des Willens zur Welt als ganzer. Es ist die Stellungnahme des Subjekts zu der Frage, ob die Welt und das Leben einen Sinn haben. Das gute oder böse Wollen ändert nicht die Tatsachen, sondern die Grenzen der Welt. Der Zusammenhang zwischen dem Ethischen und dem Mystischen wird aus einer Tagebucheintragung vom 8. Juli 1916 deutlich. „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 Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat.“ Ich kann den Sinn des Lebens nur erfassen, wenn ich sehe, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist, das heißt aufgrund des mystischen Gefühls für die Welt als begrenztes Ganzes. Der Sinn des Lebens oder Gott ist das, was sich jenseits der Tatsachen dieser Welt zeigt. Weil der Sinn des Lebens jenseits der Grenzen der Welt liegt, läßt er sich nicht aussprechen. Es kann kein Merkmal des sinnvollen, glücklichen, harmonischen Lebens geben, das sich beschreiben ließe. Das gute Wollen besteht in der Übereinstimmung mit der Welt. Glücklich leben heißt, in Übereinstimmung mit der Welt leben. In Übereinstimmung mit der Welt zu leben bedeutet für Wittgenstein, in Übereinstimmung mit dem transzendenten Willen zu leben. „Ich bin dann sozusagen in Übereinstimmung mit jenem fremden Willen, von dem ich abhängig erscheine. Das heißt: ‚ich tue den Willen Gottes‘“ (Tagebuch 8. Juli 1916). Die Haltung, in der die Übereinstimmung mit dem fremden Willen sich ausdrückt, ist das Leben in der Gegenwart. „Nur wer nicht in der Zeit, sondern in

der Gegenwart lebt, ist glücklich. Für das Leben in der Gegenwart gibt es keinen Tod“(ebd.).

Die einzig sinnvolle Sprache, die der Tractatus kennt, ist die der Naturwissenschaften. Eine religiöse Sprache ist von dieser verengten Auffassung her nicht denkbar. Mit ihrer Möglichkeit setzt sich Wittgenstein in einem Vortrag auseinander, den er zwischen September 1929 und Dezember 1930 in Cambridge gehalten hat und der unter dem Titel „A Lecture on Ethics“ aus dem Nachlaß veröffentlicht wurde²⁴. Es handelt sich nach Angabe der Herausgeber um den einzigen Vortrag, den Wittgenstein jemals für einen weiteren Kreis gehalten hat. Er berührt sich inhaltlich mit den letzten Sätzen des Tractatus. Hinter beiden Texten steht ein Erlebnis, das Malcolm²⁵ berichtet. Im Alter von etwa 21 Jahren sah Wittgenstein in einem Wiener Theater die Bauernkomödie „Die Kreuzelschreiber“ des Wiener Dichters Ludwig Anzengruber. Eine der Figuren drückte den Gedanken aus, ihm könne nichts geschehen, was immer in der Welt auch passieren möge; er sei unabhängig vom Schicksal und den äußeren Umständen. Wittgenstein war von diesem Gedanken betroffen.

Mit dem Tractatus geht der Vortrag über Ethik davon aus, daß es in der Welt keinen absoluten Wert geben kann. Ein solcher Wert müßte außerhalb allen Geschehens und Soseins liegen, denn alles Geschehen und Sosein ist zufällig. Weil Sätze nur Tatsachen in der Welt ausdrücken können, kann es auch keine Sätze der Ethik geben (vgl. TLP 6.41; 6.42). Unsere Wörter sind Gefäße, die nur eine natürliche Bedeutung fassen können; dagegen ist die Ethik übernatürlich. Aber dennoch gebrauchen wir Ausdrücke wie „der absolute Wert“, „das absolute Gute“. Wir können wir jemand erklären, was wir damit meinen? Nur dadurch, daß wir typische Erlebnissituationen beschreiben, die dem Ausdruck einen Sinn verleihen. Wittgenstein schildert deshalb zwei Erfahrungen dieser Art. Er betont ihren persönlichen Charakter. Die Beschreibung dient dazu, die Zuhörer an ähnliche eigene Erfahrungen zu erinnern. Die Erfahrungen werden beschrieben durch die Sätze, die Wittgenstein bei solchen Erfahrungen zu äußern geneigt ist. „Wie außergewöhnlich, daß etwas existiert“; „wie außergewöhnlich, daß die Welt existiert“; „Ich bin sicher, nichts kann mir zustoßen, was immer geschehen mag“.

Der verbale Ausdruck dieser Erfahrungen, so Wittgensteins These, ist Unsinn. Bei der zweiten Erfahrung ist deutlich, daß Wittgenstein von der Alltagssprache ausgeht. Wir wissen, was es im alltäglichen Leben bedeutet, sicher zu sein: daß es physisch unmöglich ist, daß uns bestimmte Dinge zustoßen. Wenn ich an meinem Schreibtisch sitze, bin ich sicher davor, von einem Bus überfahren zu werden. Gehen wir von diesem Gebrauch von „sicher“ aus, so ist es Unsinn zu sagen, ich sei sicher, was immer geschehen möge. Auf jeden Fall wird man Wittgenstein zu geben müssen, daß „sicher“ hier nicht in einer „natürlichen“, sondern in einer „übernatürlichen“ Bedeutung gebraucht wird. Die Erfahrung des Staunens über die Existenz der Welt besteht in der Erfahrung, daß wir die Welt als ein Wunder

in einem absoluten Sinn sehen, das heißt als etwas, das grundsätzlich von der Wissenschaft nicht aufgeklärt werden kann. „Nun bin ich versucht zu sagen, daß der richtige Ausdruck in Sprache für das Wunder der Existenz der Welt, obwohl es keine Aussage *in* Sprache ist, die Existenz der Sprache selbst ist.“²⁶

Aber nicht erst der sprachliche Ausdruck dieser Erfahrungen, sondern bereits die Rede von einer Erfahrung, die einen absoluten Wert hat, ist unsinnig. Daß ein bestimmter Mensch eine Erfahrung hat, ist eine Tatsache. Wenn keine Tatsache einen absoluten Wert haben kann, dann ist es Unsinn, von einer Erfahrung zu reden, die einen absoluten Wert hat. Daß eine Tatsache einen absoluten Wert haben soll, ist ein Paradox, das nach Wittgenstein durch keine Analyse der ethischen und religiösen Sprache aufgelöst werden kann. Die Aufgabe der religiösen Sprache besteht darin, über die Welt und das bedeutet über die Grenzen der Sprache hinauszugehen.

In einem Gespräch mit Waismann am 17. Dezember 1930 sagt Wittgenstein zu seinen Vortrag über Ethik: „Ich habe in meinem Vortrag über Ethik zum Schluß in der ersten Person gesprochen: Ich glaube, daß das etwas ganz Wesentliches ist. Hier läßt sich nichts mehr konstatieren; ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen. *Für mich* hat die Theorie keinen Wert. Eine Theorie gibt mir nichts.“ Die religiöse Rede ist für ihn keine Aussage. Er sieht in ihr keine Theorie, die die Welt erklären will. Sie ist Ausdruck. Die Prädikate sinnvoll, wahr und falsch sind nach Wittgenstein hier fehl am Platz. Man kann über Gott nicht wie über einen Gegenstand reden; man kann zu ihm beten und bekennen, daß man an ihn glaubt und auf ihn vertraut. In demselben Gespräch sagt Wittgenstein: »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 wahr oder falsch oder unsinnig sind.«²⁷

Versuch einer Zusammenschau

Die Mitte der Religionsphilosophie Wittgensteins ist die Lehre des *Tractatus* vom Mystischen. Sie findet sich in anderen Formulierungen auch im späteren Werk. Nur durch sie können die Züge in Wittgensteins Religionsverständnis erklärt werden, die vor allem nach dem Zeugnis von Drury für ihn wichtig waren und in denen der große Wert von Wittgensteins Religionsphilosophie gesehen werden muß. Das ist erstens seine entschiedene Ablehnung jeder Form des Reduktionismus und zweitens seine Ablehnung des Fideismus. Aus der Lehre vom Mystischen ergibt sich drittens Wittgensteins Auffassung von der Vielfalt der religiösen Formen. Sie bedürfte einer sorgfältigen Diskussion, vor allem unter der Rücksicht des sozialen Aspekts der Religion; aber das ist hier nicht möglich.

Das Mystische ist die phänomenale Basis, auf der die religiöse Sprache aufruht. Das sei mit einigen Gedanken aus den Aufzeichnungen zu Frazer belegt²⁸. „Von der Magie müßte die Tiefe behalten werden.“²⁹ Frazers Darstellung läßt die magischen und religiösen Anschauungen der Menschen als Irrtümer erscheinen. Wittgenstein stellt dem die lapidare Frage entgegen: „So war also Augustinus im Irrtum, wenn er Gott auf jeder Seite der *Confessionen* anruft?“³⁰ Weder er noch der buddhistische Heilige, dessen Religion ganz andere Anschauungen zum Ausdruck bringt, waren im Irrtum. Die religiöse Sprache will etwas ausdrücken, nichts aussagen, und der Irrtum beginnt erst dort, wo Augustinus oder der buddhistische Heilige eine Theorie aufstellen. Das Phänomen des Religiösen läßt sich nicht erklären. Es hat den Charakter des Ursprünglichen. Wir stoßen hier auf Urgestein des menschlichen Lebens, wo der Spaten nicht mehr weitergraben kann, sondern sich umbiegt. Das Phänomen selbst ist sicherer als alle Erklärung. „Nur *beschreiben* kann man hier und sagen: so ist das menschliche Leben. Die Erklärung ist im Vergleich mit dem Eindruck, den uns das Beschriebene macht, zu unsicher.“³¹

Wichtig in diesem Zitat ist auch das Wort „Eindruck“. Wittgenstein weist auf Erfahrungen hin, die die Religionsphänomenologie Erfahrungen des Tremendum und Fascinosum nennt, zum Beispiel auf die Erfahrung der Majestät des Todes. Das Mystische, so könnte man interpretieren, bricht sich in verschiedenen Erfahrungen dieser Art. Die religiöse Sprache ist ein Symbol, das diese Erfahrungen ausdrückt. Dieselbe Erfahrung kann durch verschiedene Symbole ausgedrückt werden. Nach Schuberts Tod hat sein Bruder dessen Partituren in kleine Stücke zerschnitten und Schuberts Lieblingsschülern solche Stücke von einigen Takten gegeben. „Diese Handlung, als Zeichen der Pietät, ist uns *ebenso* verständlich, wie die andere, die Partituren unberührt, niemandem zugänglich, aufzubewahren. Und hätte Schuberts Bruder die Partituren verbrannt, so wäre auch das als Zeichen der Pietät verständlich.“³²

Der zweite wesentliche Punkt der Religionsphilosophie Wittgensteins ist das Verständnis der Religion als eines eigenen Sprachspiels. Er wird vor allem in den Vorlesungen über den religiösen Glauben³³ herausgearbeitet. Auch hierin kommt Wittgensteins antireduktionistisches Anliegen zum Ausdruck. Dieser zweite charakteristische Zug muß mit dem ersten zusammengesehen werden. Das religiöse Sprachspiel ist keine Konvention, kein erfundenes Spiel, sondern es drückt etwas aus. Für diesen Sprachspielaspekt ist ein zweifaches kennzeichnend: Es handelt sich um ein Bezugssystem, unter dem das ganze Leben gesehen wird, und dieses Bezugssystem wird mit einem letzten existentiellen Ernst ergriffen. In einer Aufzeichnung von 1947 heißt es: „Es kommt mir so 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.“³⁴ Kriterium für einen religiösen Glauben ist nach den

Vorlesungen, daß er das ganze Leben eines Menschen regelt. Der Mensch wagt für diesen Glauben Dinge, die er für andere, weitaus besser bewiesene Sachen nicht riskieren würde.

Es gibt nach Wittgenstein kein äußeres, übergeordnetes Begriffssystem, innerhalb dessen der Glaubende und der Nichtglaubende über den Glauben diskutieren könnten. In diesem Sinn ist der Glaube nicht vernünftig. Wittgenstein würde sich aber auch dagegen wehren, ihn unvernünftig zu nennen. Die Begriffe „vernünftig“ und „nicht vernünftig“ finden hier für ihn keine Anwendung. Ist aber damit der religiöse Glaube nicht doch der Beliebigkeit preisgegeben? Für Wittgenstein hat der Glaube eine Gewißheit, die tiefer geht als die Gewißheit der Auffassungen, die wir als vernünftig oder nichtvernünftig beurteilen können.

Der Vorwurf der Irrationalität im negativen Sinn läßt sich vor allem durch zwei Überlegungen widerlegen. Das ist einmal die Verknüpfung des Mystischen mit dem Guten, das als eine Art platonischer Idee des Guten interpretiert werden kann. Was die religiöse Sprache symbolisiert, muß mit den tiefsten Vorstellungen des Menschen von gutem Leben – die Theologen sprechen vom Heil – übereinstimmen. „Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich. Damit ist seltsamerweise meine Ethik zusammengefaßt.“³⁵ In diesem Sinn haben die Bilder und Symbole der religiösen Sprache eine hermeneutische Funktion; ihr Wert kann daran gemessen werden, ob sie uns dahin führen, daß wir das Leben als sinnvoll verstehen.

Die folgenden Sätze erinnern an Pascal: Der „Glaube ist Glaube an das, was mein *Herz*, meine *Seele* braucht, nicht mein spekulierender Verstand. Denn meine Seele, mit ihren Leidenschaften, gleichsam mit ihrem Fleisch und Blut, muß erlöst werden, nicht mein abstrakter Geist.“³⁶ Der Glaube deutet das Leben, und nur das Leben kann zum Glauben führen. „Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen. Und es sind auch *Erfahrungen*, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinnerfahrungen, die uns die ‚Existenz dieses Wesens‘ zeigen, sondern z. B. Leiden verschiedener Art. Und sie zeigen uns Gott nicht wie ein Sinnesindruck einen Gegenstand, noch lassen sie ihn *vermuten*. Erfahrungen, Gedanken, – das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen.“³⁷

Das Bezugssystem, das der Glaube ist, muß letztlich von den Erfahrungen her verstanden werden, von denen Wittgenstein in seinem Vortrag über Ethik spricht. Es ist eine Einstellung, die das Mystische ausdrückt. „Die Religion ist sozusagen der tiefste ruhige Meeresgrund, der ruhig bleibt, wie hoch auch die Wellen oben gehen.“³⁸ „Religiöser Glaube und Aberglaube sind ganz verschieden. Der eine entspringt aus Furcht und ist eine Art falscher Wissenschaft. Der andere ist ein Vertrauen.“³⁹

ANMERKUNGEN

- ¹ Briefwechsel mit B. Russell u. a. (Frankfurt 1980) 96f.
- ² Ludwig Wittgenstein. Ein Erinnerungsbuch v. N. Malcolm. Mit einer biogr. Skizze v. G. v. Wright (München 1958). Eine überarbeitete und um die Briefe Wittgensteins an Malcolm ergänzte Ausgabe erschien 1984 (dt. 1987).
- ³ Dt. Übers. (v. J. Schulte): R. Rhees, Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche (Frankfurt 1987).
- ⁴ Ebd. 163. ⁵ Ebd. 139. ⁶ Vgl. ebd. 120. ⁷ Malcolm 97. ⁸ Rhees 148. ⁹ Ebd. 155. ¹⁰ Vgl. ebd. 123f.; 152. ¹¹ Malcolm 36. ¹² Rhees 133. ¹³ Ebd. 129. ¹⁴ Ebd. 130. ¹⁵ Ebd. 138.
- ¹⁶ K. Nielsen, Wittgensteinian Fideism, in: *Philosophy* 42 (1967) 191–209. ¹⁷ Rhees 133. ¹⁸ Ebd. 139.
- ¹⁹ Gespräch mit Waismann am 9. 12. 1931, in: *Schriften*, Bd. 3 (Frankfurt 1967) 183.
- ²⁰ Bemerkungen über Frazers „The Golden Bough“, in: *Sprachanalyse und Soziologie*, hrsg. v. R. Wiggershaus (Frankfurt 1975) 37–57.
- ²¹ Vgl. *Die Welt aus Wille und Vorstellung* I §§ 10–12.
- ²² Die Tagebücher in: *Schriften*, Bd. 1 (Frankfurt 1969) 89–185. 1950 wurden auf Wittgensteins Anordnung hin fast alle Tagebücher, einschließlich derer aus der Entstehungszeit des *Tractatus*, vernichtet. Nur drei Faszikel aus den Jahren 1914–1916 blieben durch Zufall erhalten. „Ein beträchtlicher Teil der frühesten Notizbücher“, so schreibt Wittgensteins Nachlaßverwalter v. Wright, „ist in einem Kode geschrieben. Diesen Kode hat Wittgenstein sein Leben lang benutzt. Die in Geheimschrift notierten Aufzeichnungen sind größtenteils persönlicher Natur“ (Malcolm 22). Die kodierte Teile wurden 1985 von Wilhelm Baum in der katalanischen Zeitschrift „Saber“, die in der Bundesrepublik nicht zugänglich ist, unter dem Titel „Geheime Tagebücher“ veröffentlicht. Über Baums Edition und deren Umstände informiert R. Wimmer, Neues von und zu Wittgenstein, in: *PhJb* 95 (1988) 439f. Auch Wimmer, der die Veröffentlichung als „Sensation“ bezeichnet, muß den privaten Charakter der kodierte Aufzeichnungen und deren „relative Unergiebigkeit für die philosophischen Fragestellungen des ‚offiziellen‘ Teils der Tagebücher“ zugeben. Vgl. auch W. Baum, Wittgenstein: Das Christentum als einzig sicherer Weg zum Glück, in: *ZkTh* 104 (1982) 191–195.
- ²³ *Schriften* 3, 68f.
- ²⁴ In: *The Philosophical Review* 74 (1965) 3–12. ²⁵ Malcolm 95f. ²⁶ *The Philosophical Review* 74 (1965) 11. ²⁷ *Schriften* 3, 117.
- ²⁸ Von den Bemerkungen zu Frazer stammt der erste Teil aus dem Jahr 1931; der zweite ist frühestens 1936, wahrscheinlich aber erst nach 1948 entstanden.
- ²⁹ Wiggershaus (s. Anm. 20) 38. ³⁰ Ebd. ³¹ Ebd. 40. ³² Ebd. 42.
- ³³ Sie wurden etwa 1938 gehalten. Wir besitzen von ihnen nur eine Nachschrift: L. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, hrsg. v. C. Barret (Göttingen ²1971).
- ³⁴ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß, hrsg. v. G. H. v. Wright (Frankfurt 1977) 122f.
- ³⁵ Ebd. 15. ³⁶ Ebd. 69. ³⁷ Ebd. 161f. ³⁸ Ebd. 102. ³⁹ Ebd. 136.