conceptus

zeitschrift für philosophie

herausgegeben
von

Rainer Born
Johann Christian Marek
Otto Neumaier
Günter Posch

jahrgang XXXII · 1999 · nr. 81

Sonderdruck
im Buchhandel nicht erhältlich

academia

KLASSISCHE METAPHYSIK UND RELIGION

EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM SPÄTEN WITTGENSTEIN

von

Jörg Disse

Zusammenfassung: Wittgenstein nimmt in seiner Spätphilosophie eine radikale Dissoziation von Religion und Metaphysik vor. In einem ersten und zweiten Teil werden die religionsphilosophischen Konsequenzen, die seiner allgemeinen Metaphysikkritik implizit zugrunde liegen, erarbeitet, indem einerseits in Abhebung von der Aristotelischen Metaphysik gezeigt wird, daß es für ihn kein metaphysisches Gottesverständnis geben kann, andererseits in Abhebung von der Platonischen Erkenntnismetaphysik, daß für ihn jegliche Form von metaphysischer Gotteserfahrung ausgeschlossen ist. Als letztes wird sein positives Religionsverständnis auf dessen a-metaphysische Grundlage hin befragt.

Summary: In his late philosophy, Wittgenstein radically dissociates religion and metaphysics. In the first and second parts of this paper, the implicit consequences of his critique of metaphysics for his philosophy of religion are analysed. On the one hand, it appears that Wittgenstein, in contrast to Aristotelian metaphysics, has no place for any metaphysical understanding of God, on the other hand, in contrast to Plato's metaphysical epistemology, it becomes evident that for him there is no possibility of any kind of metaphysical experience of God. The last part questions the a-metaphysical foundations of his positive understanding of religion.

* * *

Wittgensteins Denken im Umkreis der *Philosophischen Untersuchungen* bildet auf den ersten Blick eine Ansammlung kurioser Gedankenbrocken, die man zwar noch in den unmittelbaren Kontext der analytischen Philosophie einzureihen vermag[1], deren Beziehung zur Philosophiegeschichte von Platon bis Nietzsche aber nicht unmittelbar erkennbar ist. Gerade um eine solche Beziehung soll es jedoch im folgenden gehen. Es soll genauer gesagt aufgezeigt werden, inwiefern Wittgensteins Religionsverständnis erst vor dem Hintergrund einer seiner Sprachphilosophie implizit zugrundeliegenden Kritik der klassischen Metaphysik in ihrer ganzen Reichweite in den Blick ge-

1. Vgl. hierzu vor allem P.M.S.Hacker, *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1997.

Conceptus XXXII (1999), Nr. 81, S. 257–274
© 1999 *by Academia Verlag*

nommen werden kann.[2] Wittgenstein nimmt im Gegensatz zur abendländischen Denktradition eine radikale Dissoziation von Metaphysik und Religion vor, deren religionsphilosophischer Stellenwert in der bisherigen Literatur zu Wittgenstein weder wirklich beleuchtet noch zur Diskussion gestellt worden zu sein scheint.

Im folgenden werden in den beiden ersten Teilen zwei nicht unmittelbar religionsphilosophische aber dennoch religionsphilosophisch relevante Aspekte von Wittgensteins Kritik der klassischen Metaphysik entfaltet, um anschließend, in einem dritten Teil, das sich vor diesem Hintergrund abzeichnende positive Religionsverständnis auf dessen a-metaphysische Grundlage hin zu beleuchten und hinterfragen.[3]

2. Um diesen Aspekt zu verdeutlichen, klammere ich bewußt den unmittelbaren Bezugspunkt seiner Metaphysikkritik, d.h. den logischen Atomismus – und damit auch den Bezug auf sein eigenes Frühwerk, den "Tractatuts logico-philosophicus" – aus, wo von der Auffassung einer der normalen Sprache zugrundeliegenden unwandelbaren logischen Struktur und letzten, einfachen Bestandteilen ausgegangen wird, in denen sich das Wesen der Welt spiegelt. Zu dieser Seite der Metaphysikkritik des späten Wittgenstein siehe ausführlich P.M.S. Hacker, *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*, Frankfurt a.M. 1978, 199ff.
3. Im Text werden Werke mit folgenden Abkürzungen zitiert:
Met. = Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur ersten Philosophie*. Übers. und hrsg. von F. Schwarz, Stuttgart 1970.
Kat. = Aristoteles, *Kategorien/Lehre vom Satz* (Organon I/II), übers., eingel. und Anm. von E. Rolfes, Hamburg 1958.
Sym. = Platon, Das Gastmahl, in: Platon. *Sämtliche Dialoge*, Bd. III, hrsg. mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anm. u. Reg. von Otto Apelt, Hamburg 1988.
Blb = L. Wittgenstein, Das Blaue Buch, in: *Werkausgabe* Bd. 5, Frankfurt a.M. 1984ff.
DB = L. Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937*, hrsg. von I. Somavilla, Teil 1, Innsbruck 1997.
PU = L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, in: *Werkausgabe* Bd. 1, Frankfurt a.M. 1984ff.
ÜG = L. Wittgenstein, Über Gewißheit, in: *Werkausgabe* Bd. 8, Frankfurt a.M. 1984ff.
VB = L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, in: *Werkausgabe* Bd. 8, Frankfurt a.M. 1984ff.
VE = L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hrsg. von J. Schulte, Frankfurt a.M. 1989
V&G = L. Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Übers. von R. Funke, Düsseldorf ²1996.

I. Teil: Kritik des Wesens

1. Das antike Wesensverständnis

Folgende Aussage aus den dreißiger Jahren, in der Wittgenstein sich ausdrücklich von Platon absetzt, macht deutlich, daß ein Vergleich von Wittgensteins Position mit der klassischen Metaphysik kein willkürliches Konstrukt ist: "Ich kann meinen Standpunkt nicht besser charakterisieren als dadurch, daß er in Opposition steht zu dem, was Sokrates in den Platonischen Dialogen vertritt."[4] Was Wittgenstein an Sokrates ablehnt, ist dabei genau das, was von Aristoteles als dessen Errungenschaft gewertet wurde: das Bemühen, seine Gesprächspartner bestimmte Begriffe, meist Wertbegriffe wie Tugend, Tapferkeit, Frömmigkeit usw. definieren zu lassen, d.h. so bestimmen zu lassen, daß das Gemeinsame in *allen* konkreten Anwendungen des Begriffs bezeichnet wird. Wittgensteins Auffassung nach hat dies "hemmend auf philosophische Untersuchungen gewirkt" (*BlB* 40f.).[5]

Was bei Sokrates der noch nicht notwendig metaphysisch gemeinte Allgemeinbegriff ist, den es zu definieren gilt, wird aber bei Platon als Idee bzw. 'eidos' und bei Aristoteles als Wesen, als 'ousia', zu einem expliziten Metaphysikum erhoben. Der Ansatz des späten Wittgenstein richtet sich, wenn auch meist indirekt über eine Kritik des logischen Atomismus, zu einem nicht unwesentlichen Teil gegen diesen Kerngedanken antiken Philosophierens. Wittgenstein selbst beschreibt das "Streben nach Allgemeinheit" als die "Quelle der Metaphysik", die den Philosophen "in vollständiges Dunkel" geführt habe (*BlB* 38f.). Statt Wittgenstein mit der platonischen Ideenlehre zu konfrontieren, wird jedoch in diesem ersten Teil bewußt die aristotelische Metaphysik als Vergleichspunkt gewählt. Angesichts der Grundsätzlichkeit, mit der Wittgenstein die klassisch-antike Wesensauffassung als solche in Frage stellt, fallen die Differenzen zwischen dem sokratisch-platonischen und dem aristotelischen Wesensverständnis hier nicht ins Gewicht. Von Aristoteles' Metaphysik her aber läßt sich das antike Wesensverständnis genauer

4. MS 302.14, übers. von P. Schulthess, zit. in: G. Hallett, *A Compagnion to Wittgenstein's Philosophical Investigations* (Ithaca-London 1977), 33f., siehe P. Schulthess, *Am Ende der Vernunft – Vernunft am Ende? Die Frage nach dem logos bei Platon und bei Wittgenstein*, Sankt Augustin 1993, 2 Anm. 7.
5. Ausführlicher zum Verhältnis von Wittgenstein und Platon siehe P. Schulthess, *Am Ende der Vernunft – Vernunft am Ende? Die Frage nach dem logos bei Platon und bei Wittgenstein*, Sankt Augustin 1993

und im Verhältnis zur religionsphilosophischen Fragestellung der vorliegenden Studie angemessener bestimmen.

Aristoteles definiert die Metaphysik bzw. "erste Philosophie" als die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem, d.h. vom Seienden im allgemeinen (*Met.* Γ 1). Wichtigstes Prinzip der von ihm unternommenen Aufteilung dieses Seienden in zehn Kategorien ist dabei, daß die Substanz eine gegenüber allen anderen Kategorien hervorgehobene Rolle spielt, weil Substanzen das sind, an dem alles Seiende der anderen Kategorien ist, die aber selbst nicht an etwas anderem sind (*Met.* Z 1). Substanzen sind mit anderen Worten die konkreten Einzeldinge, dieser Mensch, diese Blume, dieser Stein, von denen Bestimmungen wie Farbe, Größe, Ort usw. ausgesagt werden können, Bestimmungen, die im Gegensatz zu den konkreten Einzeldingen niemals für sich selbst existieren, sondern immer nur an Einzeldingen.

Der Begriff der Substanz bezeichnet jedoch nicht nur das konkrete Einzelding als solches, sondern auch das Wesen des Einzeldinges. Das Wesen ist diejenige Beschaffenheit, die unverzichtbar für ein Einzelding ist, im Gegensatz zu den akzidentellen Bestimmungen, d.h. zu denjenigen Bestimmungen, die ein Gegenstand haben kann oder nicht. Rothaarigkeit etwa ist eine akzidentelle Eigenschaft des Menschen, weil ein Mensch auch ohne rote Haare ein Mensch sein kann. Das unverzichtbare Wesen eines konkreten Menschen aber ist dessen Menschsein. Der konkrete Mensch wäre nicht mehr Mensch, wenn er dieses Wesen, diese wesentliche, allen Akzidentien zugrundeliegende Bestimmung verlöre.

Das Wesen nun bildet für Aristoteles die eigentliche, die hervorragende Beschaffenheit der Wirklichkeit, während die konkreten Einzeldinge letztlich nichts anderes als Verkörperungen von Wesensbestimmungen sind. Dieses Wesen aber ist 1) etwas *Allgemeines* (*Met.* Z 13). Es ist etwas, was definiert wird. Als Definiertes aber ist es für alle Einzeldinge, die dieses Wesen verkörpern, ein gleiches. Die verschiedenen einzelnen Menschen haben alle das gleiche Wesen des Menschseins. Das Wesen ist 2) etwas *Ideelles*, d.h., es ist in jedem konkreten Einzelding vollkommen (*Met.* Z 8). Jeder konkrete, einzelne Mensch besitzt das ganze, unteilbare Wesen des Menschseins. Unvollkommenheiten rühren nicht vom Wesen her, sondern von der Verbindung des Wesens – als Form verstanden – mit der Materie, in der es bei sinnlich-wahrnehmbaren Substanzen existiert. Wenn ein Mensch nur mit einem Bein zur Welt gekommen ist, so hat dies nichts mit dem Wesen zu tun, sondern ist von seiner konkreten, materiebestimmten Beschaffenheit her zu erklären. Das Wesen ist schließlich 3) etwas *Ewiges* (*Met.* Z 15). Wenn der konkrete Mensch vergeht, vergeht nicht sein Wesen, sondern nur die Einheit des Wesens mit dem konkreten Menschen wird aufgehoben.

Alle drei Merkmale gelten zwar auch für die akzidentellen Eigenschaften; diese sind allerdings für Aristoteles etwas Nebensächliches. Eigentlicher Gegenstand der Wissenschaft ist das Wesen, ist die grundlegende, unverzichtbare Beschaffenheit eines Einzeldinges.

Aus Wesenheiten besteht jedoch nicht nur die konkrete, materielle Wirklichkeit. Ein besonderer Gegenstand der Metaphysik ist für Aristoteles Gott (*Met.* Λ). Die Metaphysik ist die Wissenschaft vom Seienden als Seienden *und* vom ersten Wesen (Met. Γ 3), d.h., Gott ist ebenfalls als etwas Wesenhaftes zu denken, und zwar als diejenige Wesenheit, die allem anderen als erste Ursache zugrundeliegt, auf die alles materiell Verkörperte hinstrebt, die aber selbst nicht mit Materie verbunden ist, die also ein rein ideelles, ewiges Wesen ist.

2. Bedeutung und Wesen

Der späte Wittgenstein stellt dieses Wirklichkeitsverständnis, wonach die Wirklichkeit aus lauter Verkörperungen von allgemeinen, idealen und ewigen Wesenheiten besteht, mit seiner Bedeutungstheorie radikal in Frage. Die *Philosophischen Untersuchungen* beginnen bekanntlich mit einem Augustinus-Zitat, in dem das Lernen der Bedeutung von Wörtern als ein Lernen der Gegenstände dargestellt wird, welche die Wörter bezeichnen. Dieser Auffassung wird das sogenannte referenztheoretische Verständnis von Bedeutung zugrundegelegt, wonach die Bedeutung eines Wortes der Gegenstand ist, für den das Wort steht. Der späte Wittgenstein setzt diesem Ansatz mit folgender Begründung die für ihn grundlegende Einsicht entgegen, daß Bedeutung nicht der Gegenstand des Wortes sein kann:

> Es ist wichtig festzustellen, daß das Wort 'Bedeutung' sprachwidrig gebraucht wird, wenn man damit das Ding bezeichnet, das dem Wort 'entspricht'. Dies heißt, die Bedeutung des Namens verwechseln mit dem *Träger* des Namens. Wenn Herr N.N. stirbt, so sagt man, es sterbe der Träger des Namens, nicht, es sterbe die Bedeutung des Namens. Und es wäre unsinnig, so zu reden, denn hörte der Name auf, Bedeutung zu haben, so hätte es keinen Sinn, zu sagen 'Herr N.N. ist gestorben'. (*PU* 40)

Wenn nicht der Gegenstand die Bedeutung des Wortes ist, so liegt aber nahe, daß wir diese Bedeutung nicht primär durch die Betrachtung von Gegenständen lernen. Wir lernen sie, so Wittgenstein, vielmehr dadurch, daß wir sie in bestimmten Handlungszusammenhängen verwenden lernen. Das heißt, wir

lernen Sprache, indem wir sie zusammen mit Handlungen vollziehen lernen. Im Handlungszusammenhang zwischen einem Bauenden und seinem Gehilfen – dies ist Wittgensteins Basisbeispiel – findet sprachliche Verständigung statt. Sie gelingt dann, wenn der Gehilfe die Befehle des Bauenden richtig ausführt (*PU* 2). Das heißt, derjenige versteht ein Wort, der richtig nach ihm handelt. Wenn wir gelernt haben, wie ein Wort in einem gewissen Handlungszusammenhang gebraucht wird, kennen wir die Bedeutung des Wortes, und zwar zunächst unabhängig davon, welchen Gegenstand das Wort bezeichnet.

Handlungszusammenhänge werden immer im Rahmen von vorgegebenen Sprachzusammenhängen vollzogen. Die Einheit beider jedoch nennt Wittgenstein ein Sprachspiel. Ein Sprachspiel ist "das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben sind" (*PU* 7). Sprachspiele können relativ vereinzelte Zusammenhänge innerhalb einer Sprache bezeichnen, etwa Sprachspiele des Bittens, Dankens oder Fluchens, sie können für umfassendere Sprachvollzüge stehen wie Theater spielen oder einen Witz erzählen (*PU* 23), sie können schließlich auch eine mehr oder weniger umfassende Lebensform in ihren vielen besonderen sprachlichen Äußerungen darstellen (*PU* 19).[6] Nur im Rahmen solcher Sprachspiele aber erhalten einzelne Wörter Bedeutung oder wird die Bedeutung einzelner Wörter erlernt.

Wir verstehen also die Wörter, wenn wir sie im Rahmen von Sprachspielen verwenden lernen. Das Lernen von Wörtern durch Benennen im Sinne von Augustinus kann zwar *eine* Form von Sprachlernen unter anderen sein, ist für Wittgenstein aber nicht diejenige, die unserem Sprachlernen letztlich zugrundeliegt, denn sie setzt immer schon das Verstehen einer Anzahl von Sprachzusammenhängen voraus, die nicht durch Bezeichnen von Gegenständen gelernt werden. Wenn ich etwa[7] auf ein rotes Dach zeige und sage: "Das ist rot", so setzt das Verstehen dieses Satzes schon voraus, daß ich weiß, daß es sich um ein Farbwort handelt, sonst könnte ich ebensogut das Wort "rot" mit dem Dach selbst in Verbindung bringen. Wenn ich auf ein rotes Dach zeige, ist für den Lernenden an sich noch nicht klar, daß ich mit "rot" die Farbe meine. Das heißt, die Rolle der Wörter lerne ich nicht primär durch Bezeichnen von Gegenständen kennen, sondern durch ihren Gebrauch in anderen Handlungszusammenhängen (vgl. *PU* 30). Man lernt die Sprache, so der bekannte Vergleich Wittgensteins, wie man das Schachspiel lernt. Auch das Schachspiel lernt man nicht primär durch Benennen, indem man sagt,

6. Zum Sprachspielverständnis bei Wittgenstein vgl. E.K. Specht, *Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, Manchester 1969, Kap. III.2.
7. Eigenes Beispiel.

"das ist der König", sondern indem man den Gebrauch der das Schachspiel konstituierenden Figuren verstehen lernt (*PU* 31).

Wittgenstein verallgemeinert diesen bedeutungstheoretischen Ansatz nun dahingehend, daß für ihn überhaupt nur solche Wörter und Sätze Bedeutung haben, sinnvoll sind, die in konkrete Handlungszusammenhänge eingebettet sind. Dies aber tun im wesentlichen die Sätze unserer Alltagssprache. Das heißt, die Alltagssprache wird zu einem Kriterium sinnvoller Aussagen erhoben. Sinnvoll sind solche Sätze, die sich im Rahmen unserer alltäglichen Sprechkonventionen, d.h. den Regeln unseres Sprachgebrauchs gemäß, auf menschliches Handeln beziehen. Wenn diese Regeln sich ändern, ändert sich auch der Sinn der Wörter und Sätze (vgl. *ÜG* 64). Damit sind für Wittgenstein vor allem die Sätze der Philosophie sinnlose Sätze. Die Philosophie nämlich versucht die Wörter aus ihrem alltäglichen Kontext herauszunehmen und ihnen eine davon unabhängige Bedeutung zu verleihen. Sie rennt gegen die Grenzen der Sprache an, sie fügt ihr Beulen zu und dies führt zu Unsinn (*PU* 119). Ihre Probleme handelt sie sich genauer gesagt dadurch ein, daß sie den Wörtern statt einer alltäglichen eine *metaphysische* Bedeutung verleiht. Wittgenstein aber geht es darum – dies ist der Ansatzpunkt für seine Metaphysikkritik –, die metaphysischen Begriffe wieder auf ihre alltägliche und damit zulässige Verwendung zurückzuführen:

> Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen – 'Wissen', 'Sein', 'Gegenstand', 'Ich', 'Satz', 'Name' [...], muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? – *Wir* führen die Wörter von ihrer metaphysischen auf ihre alltägliche Verwendung zurück." (*PU* 116)

Dies ist eine der zwei Stellen in den *Philosophischen Untersuchungen*, an denen das Wort "Metaphysik" überhaupt auftaucht. Die Grundsätzlichkeit dieser auf den ersten Anschein recht belanglosen Metaphysikkritik aber zeigt sich, wenn man die Frage zu beantworten versucht, inwiefern denn die Philosophie dahin tendiert, aus der Alltagssprache auszuscheren. Ich konzentriere mich hier auf *einen*, zentralen Aspekt.[8] Im alltäglichen Gebrauch zeichnen sich die Wörter nach Wittgensteins Auffassung im allgemeinen dadurch aus, daß ihre Bedeutung nicht streng definierbar ist. Die Bedeutung eines Wortes

8. Weitere Aspekte werden behandelt in P.M.S. Hacker, *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*, 22 ff., sowie umfassender noch in P.M.S. Hacker, *Einsicht und Täuschung*, 199ff.

aufweisen, ist, wie bereits gesagt, erklären bzw. beschreiben[9], wie dieses Wort in einem gegebenen Sprachspiel und damit Handlungszusammenhang funktioniert. Dieses Beschreiben aber erfolgt wesentlich durch die Angabe von Beispielen. Durch Beispiele der richtigen oder falschen Verwendung beschreiben wir die Verwendungsregel und damit die Bedeutung eines Wortes in einer Sprache. Der springende Punkt jedoch ist, daß sich aus der Zusammenschau aller Beispiele keine für alle Beispiele gültige Bedeutung bzw. Definition des jeweiligen Wortes ergibt. Es gibt nichts definierbar Gemeinsames, sondern die verschiedenen Bedeutungen, d.h., die verschiedenen Verwendungsweisen der Wörter sind nur in vielen verschiedenen Weisen miteinander *verwandt* (*PU* 65). Wittgenstein führt ein Beispiel für das Wort "Spiel" an:

> Betrachte z.B. einmal die Vorgänge, die wir 'Spiele' nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam? – Sag nicht: 'Es *muß* ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht 'Spiele' – sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. – Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam ist, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe. (*PU* 66)

Über diese Verwandtschaften hinaus, Wittgenstein hat diesbezüglich den Begriff der "Familienähnlichkeiten" geprägt, kann von einer Einheit der Bedeutung nicht die Rede sein. Der Begriff "Spiel" ist "ein Wort mit verschwommenen Rändern" (*PU* 60).[10]

Wörter werden demnach in dem Augenblick ihrem alltagssprachlichen Kontext entfremdet, in dem versucht wird, das Gemeinsame in *allen* konkreten Anwendungen eines Wortes zu bestimmen, d.h., in dem die Wörter – so könnte man es unabhängig von Wittgenstein formulieren – zu Begriffen erhoben werden, zu definierbaren Allgemeinheiten, zu Einheiten, denen eine kontextübergreifende Bedeutung zugeordnet wird, die zudem unabhängig von

9. Das Beschreiben wird in *PU* 109 vom wissenschaftlichen Erklären ausdrücklich unterschieden.

10. Zu Wittgensteins Philosophie des Beispiels vgl. M.Kroß, "Philosophieren in Beispielen. Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen", in: H.J.Schneider/M.Kroß (Hg.), *Mit Sprache spielen: die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*, Berlin 1999, 169–187, sowie in religionsphilosophischer Hinsicht R.Munz, *Religion als Beispiel. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive*, Düsseldorf 1997, 98ff.

aller konventionellen Festlegung ist.[11] Von da aber ist es nur ein kleiner Schritt, sie auch als real existierende Idealitäten zu verstehen, wovon die konkreten Einzeldinge die unvollkommenen, materiellen Vorkommnisse sind[12], oder gar als etwas Ewiges, etwas, was bleibt, wenn das konkrete Einzelding, das es verkörpert, vergeht. Metaphysisch also – und damit sinnlos – werden Wörter dann, wenn sie zu Wesenheiten im Sinne von Aristoteles verabsolutiert werden, für den wie gesehen genau diese drei Kriterien das Wesen bestimmen: Allgemeinheit, Idealität und Ewigkeit. Daß "metaphysisch" für Wittgenstein mehr als nur eine aus der alltäglichen Kontextgebundenheit der Wörter losgelöste Allgemeindefinition meint, d.h. wirklich bis hin zur Auffassung ewiger Einheiten geht, belegt die zweite Textstelle in den *Philosophischen Untersuchungen*, in der das Adjektiv "metaphysisch" verwendet wird. Dort heißt es, "rot", die Farbe "rot" werde dann metaphysisch verstanden, wenn man sie als etwas Zeitloses und Unzerstörbares ansehe (*PU* 58).

Wittgensteins Bedeutungstheorie läuft also darauf hinaus, metaphysische Entitäten als sprachlichen Unsinn auszugeben. Die Alltagssprache besteht vornehmlich aus Wörtern, die über verschiedene Kontexte hinweg Familienähnlichkeiten aufweisen. Diese Familienähnlichkeiten sind Bestandteil der Grammatik, des Regelwerks der Sprechkonventionen einer Sprache, und können von daher nicht auf sprachunabhängige, allgemeine Wesenheiten verweisen. "Das Wesen", heißt es vielmehr in den *Philosophischen Untersuchungen*, "ist in der Grammatik ausgesprochen" (*PU* 371), womit nichts anderes gesagt sein soll, als daß vom Wesen im Verständnis der klassisch-antiken Metaphysik gar nicht sinnvoll gesprochen werden kann.

Hieraus aber kann die religionsphilosophische Konsequenz gezogen werden – Wittgenstein zieht sie in den *Philosophischen Untersuchungen* zwar nicht ausdrücklich, er deutet aber zugleich nirgends an, sein Ansatz gelte für den Bereich des Religiösen nicht –, daß sich auch von Gott als einer der gesamten Wirklichkeit zugrundeliegenden Idealität nicht sinnvoll reden läßt, d.h., daß auch ein metaphysischer Gottesbegriff kein sinnvoller Begriff ist,

11. Im Gegensatz zu mathematisch-naturwissenschaftlichen Definitionen, die Konventionen sind, die wir "für einen besonderen Zweck" einführen. Wittgenstein führt als Beispiel die Definition eines Längenmaßes an (vgl. *PU* 69).

12. Vgl. die Kritik der Vorstellung von Realität, wonach "die Schönheit, der Tod, etc. die reinen (konzentrierten) Substanzen sind, während sie in einem Gegenstand als Beimischung vorhanden sind" in den "Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*", *VE* 38. Ausführlicher zur Parallele von Magie und Metaphysik, wie sie in diesen Bemerkungen angedeutet wird, siehe neuerdings B.R.Clack, *Wittgenstein, Frazer and Religion*, Basingstoke 1999, 93ff., 118ff.

weil mit ihm eine Einheit gesetzt wird, ein der Wirklichkeit zugrundeliegendes, ideales, ewiges Wesen, für das es ebensowenig ein den Sprechkonventionen entsprechendes Sprachspiel gibt wie für Begriffe wie Satz, Sprache, Denken, Welt (vgl. *PU* 96).

II. Teil: Kritik des unmittelbaren Wissens

1. Wissen und Begründbarkeit

Der zweite, religionsphilosophisch relevante Aspekt von Wittgensteins Metaphysikkritik ist erkenntnistheoretischer Art. Hier wird die Möglichkeit eines Wissens, das Metaphysisches zum Gegenstand hat, in Frage gestellt.

Das bereits erwähnte Basissprachspiel, seinem Gehilfen Befehle bezüglich des Baus eines Hauses zu geben, beruht auf äußeren Tätigkeiten: Es muß getragen, gebaut, gezimmert werden usw. In den *Philosophischen Untersuchungen* geht es aber auch um Sprachspiele, die sich auf innere Tätigkeiten wie "denken", "meinen", "fühlen" usw. beziehen, Sprachspiele, die mit ersteren Sprachspielen nicht unmittelbar gleichgesetzt werden können, denn sie funktionieren nach anderen Regeln (*PU* 290). Wittgenstein setzt sich insbesondere mit Sprachspielen auseinander, die sich auf innere Empfindungen beziehen (*PU* 140). Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, daß Aussagen über innere Empfindungen wie "ich habe Schmerzen" für ihn zwar an sich sinnvoll sind – "ich habe Schmerzen" ist eine ganz alltägliche Aussage –, daß sie aber nicht sinnvoll als Wissensaussagen verstanden werden können, d.h., daß ihnen keine Erkenntnis zugrundegelegt werden kann. Ich kann nicht sinnvoll sagen, ich wisse, daß ich Schmerzen habe (*PU* 141). Es ist zwar möglich, "von anderen zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe; aber nicht, es von mir selbst zu sagen" (*PU* 246). Mit anderen Worten: Nicht sinnvoll ist es, Aussagen über innere Empfindungen in der ersten Person als Wissensaussagen auszugeben.

Der dieser merkwürdigen Behauptung zugrundeliegende Gedankengang ist folgender.[13] Wittgensteins Auffassung nach ist es nicht sinnvoll, von mir

13. Ich bewege mich hier im Rahmen des Interpretationsansatzes von A. Kenny oder P.M.S. Hacker, wonach der nicht-kognitive Charakter von Aussagen über eigene, innere Empfindungen insbesondere auf die Sinnlosigkeit eines Zweifels und die Nichtbegründbarkeit solcher Aussagen zurückzuführen ist, und nicht, wie etwa von P. Strawson oder N. Malcolm vertreten, auf dem Äußerungscharakter beruht, wonach es also deshalb keine Wissensaussagen sind, weil sie nur als die Erweiterung eines

selbst zu sagen, daß ich zweifle, ob ich Schmerzen habe (*PU* 141). Zweifeln ist nämlich nur da sinnvoll, wo die Möglichkeit des Gegenteils besteht. Wenn ich etwa[14] durch die Fensterscheibe schaue und sage "es regnet", so ist es möglich, daß das Gegenteil wahr ist, weil ich durch die Scheibe hindurch nicht klar erkennen kann, ob noch Regentropfen fallen. Wenn ich hingegen sage "ich habe Schmerzen", macht es für mich selbst keinen Sinn, die Möglichkeit des Gegenteils ins Auge zu fassen (vgl. *PU* 251). Die Möglichkeit, daß ich keine Schmerzen habe, ist keine wahre Möglichkeit. Wo aber kein Zweifel sinnvoll ist, so weiter, kann man eine Aussage auch nicht sinnvoll begründen, denn auch dies ist nur da sinnvoll, wo die Möglichkeit des Gegenteils gegeben ist. Wenn ich durch das Fenster blicke und sage "es regnet", so kann diese Aussage begründet werden, indem ich das Fenster aufmache und mich davon überzeuge. Dabei kann sich aber auch herausstellen, daß es bereits aufgehört hat zu regnen. Wenn ich hingegen sage "ich habe Schmerzen", ist es nicht sinnvoll, dies begründen zu wollen, da es nicht sinnvoll ist, die Möglichkeit des Gegenteils ins Auge zu fassen. Dementsprechend heißt es in der Schrift *Über Gewißheit*, nur solche Aussagen könnten berechtigterweise als Wissensaussagen bezeichnet werden, die begründbar sind, die sich prüfen lassen (*ÜG* 445ff., 591). Dieser Auffassung liegt offensichtlich ein an den Naturwissenschaften orientiertes Wissensverständnis zugrunde: Wissensaussagen sind Aussagen, die sich wie wissenschaftliche Hypothesen durch empirische Daten ausweisen lassen. "Ich habe Schmerzen" ist deshalb keine Wissensaussage, weil ihr keine Erkenntnishaltung im Sinne wissenschaftlicher Erkenntnis zugrundegelegt werden kann.

Die Unmöglichkeit, etwas als Wissensaussage zu bezeichnen, betrifft jedoch in *Über Gewißheit* auch eine gewisse Art "philosophischer" Aussagen. Ein von Wittgenstein über viele Seiten hinweg diskutiertes Beispiel ist die Aussage "ich weiß, daß dies ein Baum ist". Für den Philosophen G.E. Moore, gegen den sich Wittgenstein hier spezifisch wendet, bringt sie ein unmittelbares Wissen zum Ausdruck. Wittgensteins Bemerkung 467 hierzu lautet:

> Ich sitze mit einem Philosophen im Garten; er sagt zu wiederholten Malen 'Ich weiß, daß das ein Baum ist', wobei er auf einen Baum in unser Nähe zeigt. Ein Dritter kommt daher und hört das, und ich sage ihm: 'Dieser Mensch ist nicht verrückt: Wir philosophieren nur'.

natürlichen Äußerungsverhaltens, wie etwa eines Stöhnens zu verstehen sind (vgl. ausführlich zu dieser Debatte P.M.S. Hacker, *Einsicht und Täuschung*, 338ff.).

14. Eigenes Beispiel.

Sinnlos erscheint Wittgenstein diese Aussage nicht in jedem möglichen Kontext, aber in einer Situation, in der man einen Baum vor Augen hat und sich dann über die Gewißheit äußert, daß es ein Baum ist (vgl. *ÜG* 348). Man kann auch hier von keinerlei Wissen reden, weil ein Überprüfen dieser Aussage nicht sinnvoll ist. Es macht Wittgenstein nach genauso wenig Sinn, einen Satz wie den obengenannten überprüfen zu wollen, wie es beim Satz "ich habe zwei Hände" sinnvoll ist, ihn etwa dadurch zu überprüfen, daß wir uns ansehen, ob wir zwei Hände haben. Gewiß sind solche Sätze in unserem tatsächlichen Sprachspiel nicht dadurch, daß wir dies einmal überprüft haben oder immer wieder überprüfen, sondern weil sie die "selbstverständliche Grundlage" unseres Handelns bilden (*ÜG* 167). Es gibt bezüglich derartiger Sätze weder ein Überprüfen noch ein unmittelbares Wissen im Sinne einer Art direkten Sehens, sondern auf der Grundlage solcher Sätze handeln wir (vgl. *ÜG* 148).

Unwißbar und damit sinnlos ist Moores Aussage für Wittgenstein jedoch letztlich deshalb, weil auch sie aus jeglichem Kontext herausgerissen ist. Es gibt durchaus sinnvolle Verwendungen des Satzes "ich weiß, daß dies ein Baum ist", etwa wenn man im Nebel etwas sieht, was einer für einen Menschen hält und der andere für einen Baum, und letzterer seine Gewißheit darüber zum Ausdruck bringt (*ÜG* 349). Hier wird der Baum in einen Kontext gesetzt; er ist in einen konkreten Erfahrungszusammenhang gegeben. Der Satz kann damit auch überprüft werden bzw. sich als falsch erweisen. Er wird, so Wittgenstein auch hier, aus einer philosophischen in eine alltägliche Anwendung überführt (*ÜG* 347). Auch auf dieser erkenntnistheoretischen Ebene ist damit das Philosophische das Kontextunabhängige. Allerdings geht es hier nicht wie im ersten Teil um kontextunabhängige Wesenheiten, sondern um ein kontextunabhängiges Wissen. In diesem Zusammenhang wird auch in *Über Gewißheit* ein einziges Mal der Begriff "metaphysisch" verwendet. Bezüglich Moores' Satz ist von einer "metaphysischen Betonung" die Rede, die das "ich weiß" nicht vertrage (*ÜG* 482). Metaphysisch ist das von Moore behauptete Wissen, weil es so etwas wie die Existenz eines Baumes unmittelbar und für sich isoliert zu erkennen beansprucht – und nicht etwa "Baum" in einem Kontext, bei einem Spaziergang im Nebel, der auch andere Möglichkeiten offenläßt. Eine unmittelbare, auf einen einzigen, kontextunabhängigen Sachverhalt gerichtete, und von daher metaphysisch zu nennende Erkenntnis ist für Wittgenstein undenkbar.

2. Religiöse Erfahrung

Diese Auffassung hat unmittelbare religionsphilosophische Konsequenzen, denn Wittgenstein schließt hiermit jegliche Möglichkeit von genuin religiöser Erfahrung von vornherein aus. Religiöse Erfahrung ist in den Hochreligionen von jeher wesentlich als Transzendenzerfahrung ausgelegt worden. In diesem Sinne verstehe ich unter religiöser Erfahrung eine Form von Erfahrung, die sich von der raumzeitlichen so abhebt, daß sie weder unmittelbar noch nachträglich auf diese reduzierbar ist. Als Transzendenz verstanden aber bildet die religiöse Wirklichkeit der in sich vernetzten, immanenten Wirklichkeit gegenüber notwendig einen für sich gesonderten Wirklichkeitsbereich. Die religiöse Erfahrung kann demnach gar nicht kontextabhängig sein. Sie zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie als die Erfahrung von etwas prinzipiell *Anderem* in den üblichen Erfahrungskontext einbricht.

Paradigmatisch für eine solche Erfahrung ist jedoch – und hiermit tritt der Gegensatz Wittgensteins zur klassisch-antiken Metaphysik wieder hervor – das Verständnis unmittelbarer Erkenntnis, das Platon im "Gastmahl" bezüglich des Aufstieges zur Idee des Schönen beschreibt. Ausgehend von der Erkenntnis schöner Körper führt dieser Aufstieg zunächst über die Erkenntnis des seelisch Schönen, d.h. schöner Handlungen, hin zu den geistigen Schönheiten der vielen Wissenschaften. Die uns interessierende höchste Stufe ist jedoch erst erreicht, wenn der Mensch zu einer höchsten Wissenschaft gelangt, die nur einen einzigen Gegenstand hat, das Schöne an sich, die Idee des Schönen für sich isoliert genommen. Dabei ist die Idee des Schönen das Schöne als das Eine, an dem alles andere Schöne teilhat, als ein Seiendes, das "nicht in gewisser Beziehung schön, in anderer häßlich" ist, und als etwas, das "weder entsteht noch vergeht" (*Symp.* 211a–c), d.h., wir finden hier in etwa die drei grundlegenden Merkmale des aristotelischen Wesensbegriffs wieder: Allgemeinheit, Idealität und Ewigkeit. Platon nennt diese Form von Erkenntnis 'noesis'. Er unterscheidet sie bekanntlich von der 'dianoia' als einem rein diskursivem Denken in Form von Urteilen.[15] 'Dianoia' ist ein Fortschreiten im Denken, entweder von der sinnlichen Erfahrung zum Begriff, zur Idee, oder als Fortschreiten von Begriff zu Begriff, in jedem Fall aber ein

15. Siehe hierzu vor allem G. Jäger, *'Nus' in Platons Dialogen*, Göttingen 1960; K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike*, München 1962; vgl. auch meinen Aufsatz "Platons Ideenlehre als Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie", in: *Philosophisches Jahrbuch* 2/1998, 267–282 (276ff.).

kontextbezogenes Erkennen im Sinne Wittgensteins: Etwas wird in bezug zu etwas anderem erkannt. Der 'noesis' hingegen liegt die plötzliche, intuitive Einsicht in eine Idee zugrunde, eine Einsicht, die die einzelne Idee unmittelbar für sich erschließt. Durch die 'noesis' wird die Idee gewissermaßen durch einen einzigen "Blick" in ihrer Ganzheit erfaßt.[16]

Indem Wittgenstein eine solche Form unmittelbaren Erkennens, deren mystisch-religiöser Charakter aus dem "Gastmahl" besonders deutlich hervorgeht, grundsätzlich ausschließt, kann religiöser Erfahrung, die es auch für ihn gibt, kein wie auch immer gearteter metaphysischer Gehalt mehr zugesprochen werden. Eine Stelle in den *Vermischten Bemerkungen* bringt diese implizite Metaphysikkritik zum Ausdruck: Es gebe zwar Erfahrungen, die zum Glauben an Gott führen können, es gebe aber keine Erfahrungen (wie etwa Visionen), "die uns die 'Existenz dieses Wesens' zeigen" (*VB* 571). Das heißt, Wittgenstein versteht unter möglicher religiöser Erfahrung lediglich Erfahrungen wie "Leiden verschiedener Art" (ebd.). Gewiß können auch Leidenserfahrungen einen religiösen Gehalt haben, sie sind jedoch als solche noch keine Erfahrungen, die die raumzeitliche Erfahrung überschreiten. Eine Gotteserfahrung im eigentlichen Sinne kann es von Wittgensteins Ansatz her nicht geben.

III. Teil: Das Religionsverständnis

Wenden wir uns nun Wittgensteins positivem Religionsverständnis zu. Zusammenhängend hat Wittgenstein sich – neben einer Vielzahl mehr oder weniger verstreuter Bemerkungen – über das Thema Religion philosophisch nur in den wenige Seiten umfassenden privaten "Vorlesungen über den religiösen Glauben" von 1938 geäußert. Dort werden religiöse Aussagen zunächst ausdrücklich von jenem Wissensverständnis abgegrenzt, wie es im vorangehenden, zweiten Teil formuliert wurde. So wie der Satz "ich habe zwei Hände" bilden für Wittgenstein auch religiöse Aussagen die Grundlage eines Sprachspiels und können daher durch kein Wissen eingeholt werden. Das heißt, als nicht mehr ausweisbare Grundlage eines Sprachspiels funktionieren religiöse Aussagen so, daß eine erkenntnismäßige Auseinandersetzung mit ihnen nicht sinnvoll ist. Dies hängt auch hier wieder mit der Frage der Möglichkeit des Gegenteils zusammen. Eine Aussage wie "ich glaube an das Jüngste Gericht" ist für Wittgenstein nicht das Gegenteil der Aussage "ich glaube nicht an das

16. G. Jäger, *'Nus' in Platons Dialogen*, 59.

Jüngste Gericht" (vgl. *V&G* 75). Der Grund hierfür ist in diesem Fall, daß für beide Aussage keine gemeinsame Basis besteht, von der aus Für und Wider sinnvoll begründet werden könnte.[17] Das heißt, es handelt sich um zwei völlig verschiedene Sprachspiele, die nicht miteinander vergleichbar sind wie etwa die Aussagen "es regnet" oder "es regnet nicht" im Kontext des Blickens durch eine Fensterscheibe vergleichbar sind. Da religiöse Aussagen für Wittgenstein grundsätzlich auf diese Weise funktionieren, erweist sich jedes theoretische Befragen religiöser Aussagen, insbesondere jedes theoretische Fragen danach, was Gott ist oder ob Gott existiert, als sinnlos. Der Glaube an Gott kann "kein Glaube an etwas, was wir prüfen können, oder für das wir Prüfmethoden finden könnten, sein" (*V&G* 83). Als Grund des Glaubens bleibt damit nichts anderes als ein fideistisches Vertrauen (*VB* 551), d.h. ein Vertrauen, das nicht noch einmal aus Vernunftgründen abgeleitet wird.[18]

Wittgenstein unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen religiösem Glauben und etwa dem Glauben in einem Sprachspiel naturwissenschaftlicher Argumentation. Religiöse Glaubenssätze unterstehen keinerlei Wahrscheinlichkeitskalkül im Gegensatz zu wissenschaftlichen Hypothesen wie etwa: "Ich glaube (aufgrund dieses oder jenes Faktums), daß es auch auf anderen Planeten noch Leben gibt".[19] Das Wort "Glaube" im religiösen Sinne benutzen wir "in anderer Art als in der Wissenschaft" (*V&G* 80), d.h. in einem Sinne, der mit der Überprüfbarkeit von Hypothesen in keinerlei Zusammenhang steht. Für Glaubensaussagen gibt es ebensowenig eine sinnvolle Überprüfbarkeit wie für Ich-Aussagen über innere Empfindungen oder philosophische Elementargewißheiten. Nichtwißbarkeit ist sozusagen konstitutiv für das, was Religion ausmacht. Man kann zwar die "Grammatik des Wortes 'Gott'" lernen (*DB* 90), dies hat aber nichts mit einem theoretischen Wissen über Gott zu tun, sondern ist eine Untersuchung bezüglich der Verwendung des Wortes "Gott" innerhalb eines religiösen Sprachspiels, d.h. in Verbindung mit (religiösen) Handlungen.

Bezüglich religiöser Aussagen geht Wittgenstein jedoch noch einen Schritt weiter als mit Aussagen wie "Ich habe zwei Hände". Während er niemals negieren würde, daß letztere Aussage eine Tatsache zum Ausdruck bringt,

17. Vgl. D.Z. Phillips, "Religious Beliefs and Language Games", in: B. Mitchell (Hg.), *The Philosophy of Religion*, Oxford 1971, 126, sowie W.D. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, London 1975, 168, 174.

18. Zur Frage des Glaubensgrundes siehe C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford 1991, 178ff. Vgl. auch W. Vossenkuhl, *Ludwig Wittgenstein*, München 1995, 295ff.

19. Eigenes Beispiel.

auch wenn diese Tatsache als ungeprüfte Grundlage unseres Sprachspiels fungiert, scheint religiösen Aussagen nicht einmal der Status von Tatsachen zuzusprechen zu sein. Glaube ist Wittgenstein nach keine Überzeugung, die auf Tatsachen beruht, wie es unsere gewöhnlichen Alltagsüberzeugungen tun (*V & G* 76). Glaubenssätze zeichnen sich vielmehr dadurch aus, daß, sobald sie bewiesen, d.h. in ihrer Tatsächlichkeit ausgewiesen werden können, keine religiösen Aussagen mehr sind. Könnte man etwa das Jüngste Gericht mit Gewißheit voraussagen, so wäre dies für Wittgenstein kein Gegenstand des religiösen Glaubens mehr (*V & G* 78f.). Auf die Behauptung, es gebe so etwas wie ein Jüngstes Gericht, könne man weder mit "Ja" noch mit "Nein" noch mit "Vielleicht" oder mit "Ich bin sicher" antworten (*V & G* 81). All diese Antworten würden das Jüngste Gericht in den Bereich des als Tatsache Bedenkbaren einreihen.[20]

Was jedoch sind für den späten Wittgenstein dann religiöse Glaubenssätze? Es sind keine Wissensaussagen und keine Tatsachenaussagen, sondern vor allem, wie es im Text heißt, "Leitgedanken des Lebens", d.h. Sätze, nach denen man sein Leben regelt, und zwar sein Leben als ganzes (*V & G* 76). Mit anderen Worten: Sie geben für den Gläubigen eine umfassende Anleitung zum praktischen Handeln ab, unabhängig von der Frage nach der Erkennbarkeit oder Tatsächlichkeit dessen, was ausgesagt wird. In den *Vermischten Bemerkungen* heißt es: "Die Religion sagt: *Tu dies! – Denke so!* – aber sie kann es nicht begründen..." (*VB* 497). Die religiösen Aussagen stellen für den Gläubigen eine nicht weiter hinterfragbare Grundlage seines Handelns dar. Sie bringen, noch allgemeiner gefaßt, eine Lebensform zum Ausdruck, eine "Art des Lebens" (*VB* 540).[21] Dabei wird der religiöse Glaube zugleich mit einer besonderen Entschiedenheit in Verbindung gebracht, er sei "etwas wie das leidenschaftliche Sich-entscheiden für ein Bezugssystem" (*VB* 540f.). "An den Jüngsten Tag glauben" ist demnach nicht mit einem Fürwahrhalten, daß es einen solchen Tag geben wird, gleichzusetzen, sondern es handelt sich wesentlich um eine Verhaltensanleitung. Der Glaube an den Jüngsten Tag als solcher beinhaltet zwar keine Verhaltensregel, hält aber, wenn er ernst genommen wird, dennoch zu einem gewissen Verhalten an, etwa absolute Gewissenhaftigkeit in bezug auf jede seiner Handlungen zu üben.

20. Hiermit stellt sich die schwierige Frage, wie Glaube als ein Vertrauen in Gott unabhängig von der Vorstellung möglich sein soll, daß Gott existiert. Vgl. die Diskussion von W.D. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, 175–183.

21. Siehe auch *V & G* 81. Vgl. C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, 132f., 197.

Man kann aus diesen knappen Ausführungen schließen: Religiöse Aussagen sind für Wittgenstein wesentlich funktionale Aussagen für eine bestimmte Lebenspraxis.[22] Die Religion tritt damit in eine große Nähe zur Ethik. An einer Stelle in den *Vermischten Bemerkungen* setzt Wittgenstein ausdrücklich das Gute und das Göttliche ineins (*VB* 454). Sein Verständnis religiöser Aussagen tendiert genauer gesagt dahin, sie als eine besondere Form ethischer Aussagen zu verstehen.

Damit stellt sich jedoch notwendig die von Wittgenstein nicht mehr beantwortete Frage, worin denn der Unterschied zwischen nicht-religiöser und religiöser Ethik besteht. Unterscheidet sich die Religion nicht gerade darin von anderen ethischen Haltungen, daß ihre leidenschaftliche Entschiedenheit im Sinne einer absoluten Entschiedenheit zu verstehen ist? Allerdings müßte dann auch der leidenschaftliche Atheist, der sich absolut für seine Ziele einsetzt, religiös genannt werden. Dies ist an sich nicht unberechtigt, zeigt aber an, daß man das Religionsverständnis im Sinne Kierkegaards dahingehend ergänzen sollte, daß der religiöse Mensch sich nicht nur absolut entscheidet, sondern absolut auf ein Absolutes bezogen lebt. Er ist derjenige, für den nicht nur die Handlung, sondern auch die religiöse Vorstellung, die seinem Handeln zugrundeliegt, ein Absolutes und damit etwas von metaphysischer Beschaffenheit zum Ausdruck bringt.

Es stellt sich aber auch die Frage, ob die Ethik als solche, in die Wittgenstein die Religion integriert, ohne Metaphysik auskommt. Wenn von Kant her gesehen alle Moral im Prinzip der unendlichen Würde der je einzelnen Person gipfelt, aufgrund dessen man diese Person nie nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck behandeln soll, wie kann diese Würde begründet werden, es sei denn, sie wird dem Menschen als von einem selber unendlichen Wesen verliehen gedacht, oder aber der Mensch selbst erkennt bzw. anerkennt seinen Mitmenschen in seiner Unendlichkeit und damit in seiner metaphysischen Beschaffenheit? Kants Ethik zumindest gründet im Vernunftbegriff als einem Metaphysikum im Sinne des hier dargelegten, klassischen Metaphysikverständnisses, d.h., die die Würde des Menschen begründende Vernunft ist etwas Allgemeines, Ideales und Zeitenthobenes. Von Wittgenstein her aber kann diese Dimension in keinerlei Weise eingeholt werden, weder für die Ethik als solche noch für eine sich als Ethik verstehende Religion.

22. Bezüglich des Christentums heißt es in den *Vermischten Bemerkungen*, es sei "keine Lehre, ich meine, keine Theorie darüber, was mit der Seele des Menschen geschehen ist und geschehen wird, sondern eine Beschreibung eines tatsächlichen Vorgangs im Leben des Menschen." (*VB* 488)

Die radikale Dissoziation von Metaphysik und Religion, die Wittgenstein vornimmt, führt somit zu einer Ausschaltung wesentlicher Aspekte dessen, was vor allem für das Religionsverständnis der Offenbarungsreligionen konstitutiv ist. Dabei vermag Wittgenstein die Verzichtbarkeit dieser Aspekte nicht überzeugend darzulegen. Vielmehr droht überall dort, wo der Verweis auf ein Metaphysikum fallengelassen wird, daß entweder das Spezifische der Religiosität unausweisbar wird oder die Religion bzw. die Ethik hinter ihrer eigensten Möglichkeit zurückbleibt.

PD Dr. Jörg Disse
Arlesheimer Str. 22

D–79112 Freiburg