

Christoph Jäger

Wittgenstein über Gewißheit und
religiösen Glauben

In: *Die Sprachen der Religion*, Florian Uhl, Artur
Boelderl (Hrsg.), München: Parerga, 2003,
S. 221-256.

Christoph Jäger

Wittgenstein über Gewißheit und religiösen Glauben

1. Einleitung

Eine Grundfrage der Religionsphilosophie lautet von jeher, ob und in welchem Sinne religiöser Glaube vernünftig, rational, intellektuell akzeptabel ist. In jüngerer Zeit haben die Kontroversen über dieses Thema wichtige neue Impulse erhalten. Seit Anfang der 1980er Jahre haben Autoren wie Alvin Plantinga, William Alston oder Nicholas Wolterstorff im Rahmen neo-fundamentalistischer Theorien epistemischer Rechtfertigung ausgefeilte Argumente dafür entwickelt, daß religiöser, speziell theistischer Glaube insofern eine „basale“ Rolle in einem noetischen System spielen kann, als seine Akzeptabilität nicht mit gelungenen diskursiven Begründungen steht oder fällt. Verschiedene Grundideen der sogenannten „Reformierten Erkenntnistheorie“, wie man die betreffenden Strömungen meist zusammenfaßt,¹ haben starke Intuitionen auf ihrer Seite: Wer wäre je durch *Argumente* von einem Saulus zum Paulus geworden? Und wer wäre je

1 „Reformiert“ heißen diese Ansätze (nach einem Vorschlag Plantingas), weil sie gewisse Affinitäten zur Tradition der Reformierten Theologie aufweisen. Für Alston gilt dies hinsichtlich seines religiösen Hintergrundes nicht, doch aufgrund der Bedeutung seiner Analysen der Rolle religiöser Erfahrung für die Basalitätsthese und seines starken Einflusses vor allem auf Plantinga wird auch er vielfach zum Lager der „Reformierten Erkenntnistheorie“ gezählt. Unter den vielen Arbeiten dieser Autoren zum Thema vgl. vor allem Alvin Plantinga, *Is Belief in God Properly Basic?*, in: *Nous* 15 (1981), deutsch in: Christoph Jäger (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, S. 317-330; ders., *Reason and Belief in God*, in: Alvin Plantinga und Nicholas Wolterstorff (Hgg.), *Faith and Rationality – Reason and Belief in God*, Notre Dame 1983, S. 16-93; ders., *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, seinen Überblicksartikel ders., *Reformed Epistemology*, in: Philip L. Quinn und Charles Taliaferro (Hgg.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, S. 383-389; sowie William P. Alston, *Religious Experience and Religious Belief*, in: *Nous* 16 (1982), deutsch in: Jäger, *Analytische Religionsphilosophie*, S. 303-316, und ders., *Perceiving God – The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca-London 1991.

durch abstraktes Vernünfteln vom Glauben abgefallen? Ich kenne keine statistischen Erhebungen zu dieser Frage, doch die Zahl der Fälle dürfte gering sein. Andererseits ist die Basalitätsthese mit einer Reihe von Schwierigkeiten konfrontiert. Die gravierendsten sind, wie ich glaube, folgende:

Die Kernthese der Reformierten Erkenntnistheorie lautet, daß religiöser Glaube unabhängig von argumentativen Begründungen *epistemisch* gerechtfertigt – oder rational, vernünftig, intellektuell adäquat – sein kann. Er soll, mit anderen Worten, im Hinblick auf das Ziel gerechtfertigt sein können, die Menge der wahren Überzeugungen eines Subjekts zu maximieren und die seiner falschen Überzeugungen zu minimieren.² Doch dann ist zu fragen, wie ein solcher, kognitiv verstandener religiöser Glaube, wenn *nicht* durch diskursive Argumente und Begründungen, epistemisch gerechtfertigt sein soll. Die Verteidiger der Basalitätsthese berufen sich in diesem Zusammenhang vor allem auf das Phänomen religiöser Erfahrung.³ Doch damit tauchen klassische Probleme im Hinblick auf die Frage auf, wie solche Erfahrungen zu hinreichend differenzierten und begrifflich ausreichend aufgeladenen Gehalten gelangen können, um die ihnen zugedachte Rechtfertigungsfunktion zu erfüllen. Religiöse Erfahrungen beruhen auf bestimmten phänomenalen Zuständen, wie etwa auf mystischen Erlebnissen. Doch solche Zustände können offenbar nur im Rückgriff auf bestimmte Hintergrundüberzeugungen, in deren Licht das Subjekt sie deutet, mit kognitiven Gehalten versehen werden, die ausreichen, um ausgewachsene, inhaltlich spezifische religiöse Überzeugungen zu stützen. Die nötigen Hintergrundüberzeugungen sind dabei offenkundig wesentlich durch den kulturellen Kontext des Subjekts geprägt, und daher führt die Frage nach der rechtfertigenden Kraft religiöser Erfahrungen zum Beispiel auf das Problem der Pluralität von Religionen. Religiöse Erfahrungen, so hat J.C.A. Gaskin die Schwierigkeit einmal illustriert, können so verschieden ausfallen

- 2 Worauf dieses Ziel im einzelnen hinausläuft, ist nicht im Handumdrehen zu beantworten. Wie etwa sind diese zwei Teilziele zu gewichten? Was genau bedeutet es, diese Ziele zu haben, und welche Konsequenzen ergeben sich aus ihnen für „gutes epistemisches Verhalten“? Im vorliegenden Zusammenhang können wir diese und verwandte Fragen auf sich beruhen lassen.
- 3 Siehe etwa Alston, *Perceiving God*, passim, und Plantinga, *Warranted Christian Belief*, S. 136, 182 f.

wie ein Gefühl der Vereinigung mit dem Gott eines dionysischen Festes auf einer Insel in der Ägäis und eine Vision von der Heiligen Jungfrau Maria in einem Vorort von Dublin.⁴ Religiöse Erfahrungen tauchen innerhalb inkompatibler Religionen auf, und eine entscheidende Frage für neofundamentalistische De-jure-Apologien im Stile der Reformierten Erkenntnistheorie lautet, *woher* die zur Deutung bestimmter religiöser Erlebnisse herangezogenen Überzeugungen ihre Rechtfertigung beziehen. Offenbar kann man sich hier nicht seinerseits auf die zur Disposition stehenden nichtpropositionalen phänomenalen Zustände berufen, denn deren rechtfertigende Kraft steht zur Debatte. Andererseits kann die Antwort auch nicht lauten, daß der zur Deutung solcher Zustände herangezogene doxastische Überbau argumentativ gerechtfertigt ist, denn dann würden die betreffenden Erfahrungen ihren Status als autonome nichtinferentielle Rechtfertigungsinstanzen einbüßen.

Das zweite Problem hängt mit der schon angesprochenen Tatsache zusammen, daß Autoren wie Plantinga, Alston und andere die skizzierten Thesen auf dem Boden einer liberalisierten Form von erkenntnistheoretischem Fundamentalismus entwickeln. Fundamentalistische Rechtfertigungstheorien zerlegen die gerechtfertigten Überzeugungen einer Person in zwei Teile: in eine Klasse von „Basisannahmen“, deren Elemente dadurch charakterisiert sein sollen, daß sie in ihrer Rechtfertigung *nicht* von anderen Überzeugungen des Subjekts abhängen, und in eine „doxastische Superstruktur“, in der all die Elemente des Systems angesiedelt werden, die auf die eine oder andere Weise durch andere Meinungen gestützt *sind*. Traditionelle Formen von Fundamentalismus verlangen, daß Basisüberzeugungen bestimmte starke epistemische Eigenschaften besitzen – Unkorrigierbarkeit etwa oder Unfehlbarkeit, Unbezweifelbarkeit, Evidenz. Liberalisierten Modellen zufolge hauset auch Überzeugungen ohne solche starken „cartesischen“ Eigenschaften in der Basisklasse. Die Reformierte Erkenntnistheorie behauptet im Rahmen einer nichtklassischen Form von Fundamentalismus, daß auch religiöse Überzeugungen epistemisch basal sein können, weil sie – auch wenn ihnen eine epistemische Auszeichnung mit cartesianischen Eigenschaften versagt bleibt – durch religiöse Erfahrungen gestützt werden können. Neben der Frage, *woher* solche Erfahrun-

4 J.C.A. Gaskin, *The Quest for Eternity*, New York 1984, S. 101 f.

gen ihren rechtfertigungsrelevanten Gehalt beziehen, ergibt sich ein zweites Problem in diesem Zusammenhang indessen daraus, daß im Rahmen eines solchen „fallibilistischen Fundamentalismus“ die vermeintlich basalen religiösen Überzeugungen gegen Kritiken (wie etwa Projektionstheorien über die Genese religiösen Glaubens à la Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud usw.) verteidigt werden müssen. Zumindest der moderne, aufgeklärte Gläubige stößt auf solche Kritiken und muß diese daher, wenn er denn *epistemisch* in seinem Glauben gerechtfertigt sein soll, mit Hilfe von Metakritiken neutralisieren. Ob die bis dato vorgelegten Verteidigungen gegen entsprechende Einwände erfolgreich sind, ist kontrovers. Angenommen jedoch, sie seien es. Fraglich bleibt auch dann, ob eine im Rahmen komplexer diskursiver Überlegungen gegen Einwände verteidigte Überzeugung noch als *basal* im Sinne eines wenn auch liberalisierten Fundamentalismus gelten kann. Das läßt sich mit guten Gründen bestreiten. Ein fallibilistischer Fundamentalismus, der einräumt, daß angebliche Basisüberzeugungen nur im Rahmen komplexer argumentativer Auseinandersetzungen in epistemisch adäquater Weise aufrecht erhalten werden können, kann solche Überzeugungen allenfalls als „anfänglich basal“ auszeichnen. Sobald diese jedoch im Zuge diachroner Rechtfertigungsprozesse durch diskursive Metakritiken gegen Einwände verteidigt werden müssen, wird dieser Status aufgeweicht.

Eine befriedigende Begründung dieser hier nur grob angedeuteten Überlegungen bedarf einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen von Fundamentalismus, der epistemischen Rolle von Hintergrundüberzeugungen und benachbarten erkenntnistheoretischen Fragen, als ich sie an dieser Stelle vornehmen möchte. Ich glaube jedoch, daß auch ein genauerer Blick auf die skizzierten Probleme eine kritische Bewertung jener neofundamentalistischen Projekte von De-jure-Apologie bestätigt.⁵ Wenn diese Einschätzung auch nur tendenziell stichhaltig ist, kann religiöser Glaube somit *nicht* als

5 Vgl. hierzu ausführlicher hierzu Christoph Jäger, Reformierte Erkenntnistheorie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55 (2001), S. 491-515, und ders., Religious Experience and Epistemic Justification – Alston on the Reliability of Mystical Perception, in: Carlos Ulises Moulines und Karl-Georg Niebergall (Hgg.), *Argument und Analyse*, Paderborn 2002, S. 405-425.

epistemisch basal konstruiert werden. Doch dann ergibt sich ein Dilemma. Einerseits hat die Basalitätsthese wichtige Intuitionen auf ihrer Seite; andererseits ist sie auch in ihren bestausgearbeiteten Fassungen auf der Höhe gegenwärtiger erkenntnistheoretischer Diskussionen problematisch.

Im folgenden möchte ich im Anschluß an Überlegungen des späten Wittgenstein einen Ansatz skizzieren, nach dem religiöser Glaube zwar in gewisser Weise eine fundamentale Rolle im geistigen und praktischen Leben des Gläubigen spielt, dies jedoch nicht als eine Form von *epistemischer* Basalität zu verstehen ist. Ein solcher Ansatz reicht neueren erkenntnistheoretisch-fundamentalistischen Tendenzen in der gegenwärtigen Religionsphilosophie insofern die Hand, als er die theoretische Akzeptabilität religiösen Glaubens nicht zu einer Frage gelungener inferentieller Begründungen macht. Anders als solche Theorien geht er jedoch davon aus, daß religiöser Glaube kein geeigneter Anwendungsfall epistemischer Operatoren wie „Meinen“, „Wissen“, „Begründung“, „Rechtfertigung“ usw. ist. Die traditionelle Heimat solcher Thesen sind entweder nichtkognitivistische Ansätze, die religiöse Aussagen als verkappte Ausdrücke von Wünschen, Hoffnungen, Gefühlen oder anderen psychischen Zuständen interpretieren, oder aber fideistische Theorien, die typischerweise versuchen, religiösen Glauben als einen Sprung des Verstandes ins epistemisch Irrationale zu rechtfertigen. Die Überlegungen des späten Wittgenstein zum Thema, so meine These, sind keiner dieser Familien zuzuordnen.

Ich beginne mit einer Rekonstruktion der ausführlichsten zusammenhängenden Überlegungen Wittgensteins über religiösen Glauben, wie sie uns in seinen *Lectures on Religious Belief* (im folgenden *LRB*) überliefert sind. Danach werde ich auf Thesen eingehen, die Wittgenstein in *Über Gewißheit* (*ÜG*) über die epistemische Rolle sogenannter Moore-Propositionen entwickelt, um dann die Kernthesen der Vorlesungen über religiösen Glauben im Lichte von *Über Gewißheit* zu rekonstruieren.⁶

6 Für die nachstehenden Stellenangaben aus Wittgensteins Werken werden folgende Ausgaben und Sigel verwendet: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984 (PU); ders., *Über Gewißheit*, in: Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984 (ÜG); ders., *Vermischte Bemerkungen*, in: Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984 (VB); ders., *Lectures and Conversations on*

2. Wittgenstein über die Natur religiösen Glaubens

Wittgenstein war ein Mensch von religiösem Gemüt, und er war in nahezu allen Perioden seines philosophischen Schaffens stark an religiösen Fragen interessiert.⁷ Explizit religionsphilosophi-

Aesthetics, Psychology and Religious Belief, hg. v. Cyril Barrett, Oxford 1966, deutsch: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, Düsseldorf-Bonn 1996 (LRB); ders., Bemerkungen über Frazers „Golden Bough“, in: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1989 (BFGB); ders., Geheime Tagebücher 1914-1916, hg. v. Wilhelm Baum, Wien-Berlin 31992 (GT); ders., Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932 und 1936-1937, hg. v. Ilse Somavilla, Frankfurt a. M. 1999 (DB).

- 7 Vgl. hierzu beispielsweise Norman Malcolm, Wittgenstein: A Religious Point of View?, hg. v. Peter Winch, Ithaca-New York 1994, Kapitel 1. Wittgenstein, so Malcolm, „was more deeply religious than are many people who correctly regard themselves as religious believers“ (S. 21). Tatsächlich kommt dies an vielen Stellen vor allem privater Texte zum Ausdruck. In den *Geheimen Tagebüchern* aus dem Ersten Weltkrieg etwa finden sich inbrünstige Gebete, in denen Gott um Kraft, Erleuchtung, Beistand usw. gebeten wird. Vgl. hierzu auch die Tagebücher von 1930-1932 und 1936-1937 in *Denkbewegungen*. In einer vielzitierten Notiz von 1946 heißt es dagegen: „Ich kann nicht niederknien, zu beten, weil gleichsam meine Knie steif sind. Ich fürchte mich vor der Auflösung (vor meiner Auflösung), wenn ich weich würde“ (VB, S. 529). Auch die Vorlesungen über religiösen Glauben schlagen eher atheistische Töne an, und zu Drury soll Wittgenstein einmal gesagt haben, er, Wittgenstein, sei kein religiöser Mensch – obwohl er nicht anders könne als jedes Problem von einem religiösen Standpunkt aus zu betrachten. Malcolm schlägt angesichts dieser Äußerung zwei Antworten vor: Zum einen dürfte Wittgenstein gemeint haben, daß er keiner Kirche angehöre und keinen Glauben im Rahmen einer religiösen Gemeinschaft praktiziere. Zum anderen aber waren Wittgensteins Standards dafür, was es heißt, ein religiöses Leben zu führen, außergewöhnlich hoch, und er meinte, daß er diesen Idealen niemals gerecht werden könne. Zur Frage nach der Bedeutung religiöser Motive im Werk Wittgensteins vgl. auch Wilhelm Baum, Ludwig Wittgenstein und die Religion, in: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), S. 272-299; Fergus Kerr, *Theology After Wittgenstein*, Oxford 1986, Kapitel 2; Regine Munz, Religion als Beispiel. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive, Düsseldorf 1997, S. 16 ff., oder Andreas Koritensky, Wittgensteins Phänomenologie der Religion. Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung, München 2002, Kap. 1. Koritensky argumentiert, eine Religionsphilosophie im engeren Sinne habe Wittgenstein erst nach 1929 entwickelt, wenngleich eine „existentiell-religiöse Komponente die Grundfrage im gesamten Werk Wittgensteins“ sei (S. 30).

sche Gedanken sind uns von ihm jedoch nur in verstreuten Bemerkungen, Tagebucheinträgen oder in Form von Vorlesungsmitschriften und Gesprächsnotizen seiner Schüler überliefert. Die Vorlesungen über religiösen Glauben waren Bestandteil einer allgemeinen Vorlesungsreihe über Glauben (*belief*), die Wittgenstein 1938 vor einem kleinen Kreis von Zuhörern in Cambridge hielt. Sie sind nur in Form einer einzigen Schülermitschrift erhalten,⁸ die Wittgensteins Aussagen vermutlich meist nicht wörtlich zitiert und von ihm nie redigiert oder autorisiert wurde. Insgesamt herrscht dennoch weitgehend Einigkeit darüber, daß diese Mitschrift Wittgensteins Gedanken zu jener Zeit im Kern korrekt wiedergibt. Im folgenden werde ich zunächst vier Leitmotive, auf die Wittgenstein in den *Lectures on Religious Belief* immer wieder zu sprechen kommt, rekonstruieren: (i) Dem Gläubigen kann hinsichtlich seiner religiösen Anschauungen in gewisser Weise nicht widersprochen werden; (ii) religiöse Aussagen sind keine Hypothesen; (iii) religiöser Glaube beruht nicht auf „gewöhnlichen“, empirischen Gründen und ist auch nicht durch solche Gründe zu erschüttern; (iv) Glaube ist kein System von Meinungen – kein Konglomerat doxastischer Einstellungen, wie sie Sachverhalten der Alltagswelt oder wissenschaftlichen Hypothesen entsprechen.

(i) *Widerspruch ist unmöglich.* In der ersten Vorlesung taucht mehrfach die Behauptung auf, daß dem Gläubigen seitens eines Nichtgläubigen nicht widersprochen werden könne: „Ich kann dieser Person nicht widersprechen“ (*LRB*, S. 55). Wittgensteins Lieblingsbeispiel in diesem Kontext ist der Glaube an ein Jüngstes Gericht. Angenommen, so heißt es, jemand glaube an das Jüngste Gericht, doch er, Wittgenstein, nicht. „Bedeutet das, daß ich das Gegenteil glaube, gerade, daß es so etwas nicht geben wird? Ich würde sagen: ‚Keineswegs, oder nicht immer‘“ (*LRB*, S. 53). Diese Bemerkung ist aus verschiedenen Gründen verwir-

8 Die Mitschrift wurde 1966 von Cyril Barrett als Teil der Zusammenstellung *L. Wittgenstein, Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, herausgegeben. Grundlage der Texte sind Notizen von Rush Rhees und Yorick Smythies, wobei Barretts Hinweise im Vorwort zwar nahelegen, daß die verwendeten Aufzeichnungen über die Vorlesungen über religiösen Glauben von Smythies stammen, aber diesbezüglich nicht eindeutig sind. Die im folgenden zitierten Textstellen aus den Vorlesungen sind meine Übersetzungen des von Barrett edierten Textes.

rend. Daß der Sachverhalt des Nichtglaubens, es werde ein bestimmtes Ereignis geben, nicht derselbe ist wie der des Glaubens, das Ereignis werde *nicht* stattfinden, ist trivial und hat speziell mit religiösem Glauben nichts zu tun: Daraus, daß ein Subjekt nicht glaubt, daß *p*, folgt nicht, daß es glaubt, daß nicht-*p*. Wittgensteins Antwort, so könnte man meinen, unterstreicht daher mit dem „keineswegs“ zunächst eine Trivialität, während die anschließende Relativierung, daß es jedenfalls *nicht immer* – und also unter gewissen Umständen doch – der Fall sei, daß der Nichtglaube einer Person an ein Jüngstes Gericht bedeute, sie halte die Negation eines entsprechenden Sachverhalts für wahr, jene Trivialität in eine falsche Behauptung zu verwandeln scheint. Das legt die Vermutung nahe, daß es um etwas anderes geht.

Eine andere Möglichkeit ist, daß Wittgenstein hier auf einen Unterschied zwischen „glauben an“ und „glauben, daß“ hinweisen will. Der Glaube an etwas (wie etwa an eine Person, an die Gerechtigkeit, an eine politische Idee usw.) läßt sich nicht auf einen Glauben, daß etwas der Fall ist, reduzieren. Vielmehr beinhaltet ein Glaube an etwas charakteristischerweise auch nicht-kognitive Komponenten wie Vertrauen, Hoffnung und dergleichen. Doch wenn es um diesen Unterschied ginge, warum wählt Wittgenstein dann den Umweg, ihn im Lichte der *Zurückweisung* eines Glaubens zu betrachten? Warum sagt er dann nicht einfach, wenn jemand *an* das Jüngste Gericht glaube, so bedeute dies nicht, diese Person glaube, *daß es so etwas geben werde*?

Tatsächlich geht eine Kontrastierung von „glauben an“ und „glauben, daß“ laut Wittgenstein in diesem Kontext am Kern der Sache vorbei. Explizit weist Wittgenstein darauf hin, daß auch in religiösen Diskursen sehr wohl häufig von „glauben, daß“ die Rede sei: „In einem religiösen Diskurs verwenden wir Ausdrücke wie: ‚Ich glaube, daß dies und das geschehen wird‘“ (LRB, S. 57). Und „der Ausdruck des Glaubens [*the expression of belief*]“, so faßt er zusammen, könne „eine ausgesprochen geringe Rolle spielen“ (LRB, S. 55). Somit scheint es auch nicht um eine Unterscheidung zwischen „glauben an“ und „glauben, daß“ zu gehen. Doch wie ist Wittgensteins Behauptung dann zu verstehen? *Warum* sollte der Nichtgläubige dem Gläubigen in Glaubenssachen nicht widersprechen können?

Der Gläubige und der Nichtgläubige, so Wittgenstein, stünden auf „einer ganz anderen Ebene“ (*on an entirely different plane*, LRB, S. 53, S. 56), sie bewegten sich in „völlig verschiede-

nen Denkweisen“ (LRB, S. 55). Diese Verschiedenheit müsse nicht dadurch zum Ausdruck kommen, daß der eine dieses, der andere etwas anderes *sage* (LRB, S. 55, meine Hervorhebung). Zumindest ein *direkter* Widerspruch gegen den Glauben eines Gläubigen ist laut Wittgenstein nicht möglich, weil ein Widerspruch nur innerhalb desselben „Sprachspiels“ möglich ist. Was das genauer heißt, wird im Verlauf der folgenden Erörterungen noch transparenter werden. Halten wir zunächst fest, daß Wittgensteins Relativierung in der oben zitierten Passage, daß jemand, der nicht an ein Jüngstes Gericht glaube, *zumindest nicht in jedem Falle* glaube, es werde so etwas nicht geben, vor diesem Hintergrund so verstanden werden kann, daß die Bekundung des Nichtgläubigen dann im Sinne einer solchen Behauptung konstruiert werden *könnte*, wenn man die Aussage des Gläubigen als eine empirische Hypothese verstünde. Ein solches Verständnis jedoch, so meint Wittgenstein, wäre fundamental verfehlt. In einem religiösen Diskurs verwenden wir zwar Ausdrücke wie „Ich glaube, dies und das wird geschehen“; aber wir verwenden sie „anders als in der Weise, in der wir sie in der Wissenschaft verwenden“ (LRB, S. 57).

Wittgenstein räumt ein, daß all das nicht ausschließt, daß in gewissem Sinne vielleicht doch von Widersprechen die Rede sein könne. Angenommen, so ein anderes Beispiel, er (Wittgenstein) sage, der Körper werde verrotten, und ein anderer sage, die Partikel würden sich in tausend Jahren wieder zusammenfügen und Wittgenstein werde auferstehen. „Wenn einer sagte: ‚Wittgenstein, glaubst du das?‘, würde ich sagen: ‚Nein.‘ ‚Widersprichst du dem Mann?‘ Ich würde sagen: ‚Nein!‘“ (LRB, S. 53). Dennoch liege in gewissem Sinne ein Widerspruch „bereits darin“ („*The contradiction already lies in this*“; LRB, S. 53). Der Bezug des „darin“ ist hier unklar. Die plausibelste Lesart jedoch ist, daß man mit der Infragestellung eines Glaubenssatzes dem gesamten Sprachspiel, zu dem dieser Satz gehört, „widerspricht“, weil man seine Regeln nicht anerkennt und sich insofern weigert, es zu spielen.

(ii) *Glaubenssätze sind keine Hypothesen*. Eine zweite zentrale These Wittgensteins lautet, daß Glaubenssätze keine Hypothesen sind: „Wir sprechen nicht von Hypothesen“, so heißt es, „oder von hoher Wahrscheinlichkeit“ (LRB, S. 57). Diese Behauptung hängt logisch eng mit der ersten zusammen. Denn wenn einer Aussage prinzipiell, aus logischen beziehungsweise metho-

dologischen Gründen nicht widersprochen werden kann, handelt es sich auch nicht um eine Hypothese. Natürlich kann es auch bei Hypothesen der Fall sein, daß sie in einem gegebenen Kontext nicht *rationalerweise* bestritten werden können, daß sie, so wie die Dinge zu liegen scheinen, offensichtlich wahr sind. Aber Wittgensteins These vom unmöglichen Widerspruch besagt anderes: Sie besagt, daß es im angedeuteten Sinne aus „grammatischen“ Gründen nicht möglich ist, einer religiösen Aussage zu widersprechen. Vor allem die folgenden drei Argumente finden sich bei Wittgenstein für diese Anti-Hypothesen-These.

(a) Erstens ist der Gläubige, anders als im Falle selbst der bestgesicherten Hypothesen, bereit, etwas für seinen Glauben aufs Spiel zu setzen. Welche Risiken man eingehen würde, nicht was man sagt, wird als Maßstab für die Festigkeit religiösen Glaubens angesehen (*LRB*, S. 55). Das gilt für Hypothesen nicht, oder nur in speziellen Fällen: Vielleicht wird man auch die Frage, ob jemand den Bremsen seines schon etwas heruntergekommenen Gebrauchtwagens vertraut, eher danach entscheiden, ob er tatsächlich die Paßstraße hinauffährt statt den ungefährlicheren Umweg durch das Tal zu nehmen, als aufgrund dessen, was er über sein Auto *sagt*. Aber ob jemand glaubt, daß die Wahrscheinlichkeit für außerirdisches Leben hoch oder gering ist oder daß die jüngsten Experimente zur Teletransportation von Lichtquanten mit der traditionellen Quantenmechanik vereinbar sind oder nicht, läßt sich normalerweise nicht daran ablesen, was das Subjekt für diese Fragen aufs Spiel setzt. Für religiöse Anschauungen und Überzeugungen dagegen riskieren Menschen etwas, und sie riskieren Dinge, die sie nicht für etwas riskieren würden, das für sie weit besser gesichert ist (*LRB*, S. 54).

In diesen Kontext gehört auch Wittgensteins Hinweis, daß die Bedeutung (vermeintlicher) historischer Ereignisse, auf die sich eine religiöse Tradition bezieht, nicht davon abhängt, ob sie sich tatsächlich so abgespielt haben, wie es den religiösen Überlieferungen zufolge der Fall gewesen ist. „Es ist gesagt worden“, so Wittgenstein, „daß das Christentum auf einer historischen Grundlage beruht.“ Aber: „Es beruht nicht in dem Sinne auf einer historischen Grundlage, in dem gewöhnlicher Glaube an historische Tatsachen als Fundament dienen könnte. [...] Sie werden nicht als historische, empirische Sätze behandelt“ (*LRB*, S. 57). So ist es etwa irrelevant, ob und inwieweit die Überlieferungen des Neuen Testaments von Historikern bestritten oder als

zutreffend erwiesen werden: „Es würde gar nichts ausmachen, wenn es den in den Evangelien geschilderten Jesus als historische Person nie gegeben hätte“, so Wittgenstein einmal gegenüber Drury (Drury 1987, S. 147). Daß dem so ist, sieht man vor allem daran, daß Gläubige nicht in einer Weise an den betreffenden Überlieferungen zweifeln, „in der man gewöhnlich *jede* historische Aussage, besonders aber Aussagen über eine weit zurückliegende Vergangenheit bezweifeln kann“ (LRB, S. 57). Selbst wenn es genauso viele Beweise für die historischen Grundlagen des Christentums gäbe, wie es Beweise über das Leben und Wirken Napoleons gibt, all das, so Wittgenstein, könne nicht erklären, daß religiöser Glaube *das ganze Leben* des Gläubigen bestimme und ändern könne.

Solche Formulierungen erinnern stark an Lessing. Wittgenstein kannte Lessing zum Teil durch die Lektüre von Kierkegaards *Abschließender unwissenschaftlicher Nachricht zu den philosophischen Brocken*, hatte ihn jedoch auch im Original gelesen.⁹ Wittgenstein spricht von Napoleon; ein Beispiel Lessings in *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* handelt von Alexander dem Großen: „Wir alle“, so Lessing, „glauben, daß ein Alexander gelebt hat, welcher in kurzer Zeit fast ganz Asien besiegte. Aber wer wollte, auf diesen Glauben hin, irgend etwas von großem dauerhaftem Belange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, *wagen*? Wer wollte, diesem Glauben zu Folge, aller Kenntnis auf ewig abschwören, die mit diesem Glauben stritte? Ich wahrlich nicht.“¹⁰ Ganz ähnliche Betrachtungen kommen auch in einer Notiz Wittgensteins von 1937 zum Ausdruck, wo es heißt:

9 Vgl. etwa VB, S. 461, oder Maurice O’C. Drury, Gespräche mit Wittgenstein, in: Rush Rhees (Hg.), Ludwig Wittgenstein – Portraits und Gespräche, Frankfurt a. M. 1987, S. 188.

10 Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: ders., Werke, hg. v. Herbert G. Göpfert, Bd. VIII: Theologiekritische Schriften III/Philosophische Schriften, Darmstadt 1996, S. 9-14, hier S. 12, meine Hervorhebung. Den Hinweis auf diese Stelle bei Lessing verdanke ich einem hilfreichen Aufsatz Achim Engstlers über Wittgensteins Vorlesungen über religiösen Glauben (Achim Engstler, ‚Hier muß man von etwas ergriffen und umgedreht werden.‘ – Wittgenstein über religiösen Glauben, in: Nachmetaphysisches Denken und Religion, hg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Würzburg 1996, vgl. dort S. 127-129). Die meisten der in der vorliegenden Rekonstruktion angesprochenen Aspekte der *Lectures on Religious Belief* werden auch von Engstler diskutiert; seine Systematisierung ist jedoch eine andere, und ein Vergleich mit Wittgensteins Ausführungen in *Über Gewißheit* gehört nicht zu Engstlers Themen.

Das Christentum gründet sich nicht auf eine historische Wahrheit, sondern es gibt uns eine (historische) Nachricht und sagt: jetzt glaube! Aber nicht, glaube diese Nachricht mit dem Glauben, der zu einer geschichtlichen Nachricht gehört, – sondern: glaube, durch dick und dünn. (VB, S. 494)

Die historischen Berichte der Evangelien, so Wittgenstein in einer anderen Bemerkung desselben Jahres, könnten „*im historischen Sinn* erweislich falsch sein, und der Glaube verlöre doch nichts dadurch: aber *nicht*, weil er sich etwa auf allgemeine ‚Vernunftwahrheiten‘ bezöge!, sondern, weil der historische Beweis (das historische Beweis-Spiel) den Glauben gar nichts angeht“ (VB, S. 495).

(b) In einer Notiz von 1948 vergleicht Wittgenstein den Gläubigen mit einem Seiltänzer: „Der ehrliche religiöse Denker ist wie ein Seiltänzer. Er geht, dem Anscheine nach, beinahe nur auf der Luft. Sein Boden ist der schmalste, der sich denken läßt.“ (VB, 1948, S. 554) Dieses Bild könnte man einerseits als eine Veranschaulichung der These von der Risikobereitschaft deuten. Es spielt indessen auch auf einen weiteren Aspekt an, der für Wittgenstein eine wichtige Rolle spielt: Die Gründe des Gläubigen für seinen Glauben sehen üblicherweise ganz anders aus als Gründe für wissenschaftliche Hypothesen oder gewöhnliche Alltagsüberzeugungen. Im Hinblick auf die im vorliegenden Aufsatz vorgeschlagene Interpretation könnte man sagen: Was etwaige *epistemische* Fundierungsfunktionen der Gründe religiösen Glaubens angeht, sind diese Gründe bestenfalls ein schwankender Boden. Wir haben dies bereits im Hinblick auf religiös signifikante historische Überlieferungen angesprochen, doch Wittgenstein geht weiter und sagt, daß religiöser Glaube allgemein nicht „durch rationales Erwägen (*reasoning*) oder im Rückgriff auf gewöhnliche Glaubensgründe“ gerechtfertigt werde (LRB, 54). Die Gründe sehen völlig anders aus als gewöhnliche Gründe (LRB, S. 56), und entsprechend haben auch Auseinandersetzungen über religiöse Fragen einen anderen Charakter als gewöhnliche Meinungsverschiedenheiten. Ja, wenn es Beweismaterial (*evidence*) in irgendeiner Form gäbe, so Wittgenstein, würde das die ganze Angelegenheit beenden (ebd.). Das beste wissenschaftliche Beweismaterial sei nichts wert („*is just nothing*“, ebd.):

Angenommen zum Beispiel, wir wüßten von Leuten, die die Zukunft vorhersehen; die Vorhersagen für viele Jahre, die noch vor uns liegen, machen; und diese Leute würden eine Art jüngstes Gericht beschreiben. Seltsamerweise wäre der Glaube an dieses Ereignis, selbst wenn es so etwas gäbe und selbst wenn es [= das Gedankenexperiment, C.J.] überzeugender wäre als ich beschrieben habe, kein religiöser Glaube. (ebd.)

Die Gründe sind andere, und die *Begründungen* sind andere: Der Gläubige verweist nicht auf Verifikation, „sondern [hat] gänzlich andere Vorstellungen“ (LRB, 70). „Was immer Glaube an Gott sein mag, es kann kein Glaube an etwas sein, das wir prüfen können, oder für das wir Prüfmethode finden können“ (LRB, 60).¹¹ Ferner sucht der Gläubige laut Wittgenstein auch nicht

11 Wilhelm Vossenkuhl schreibt in einem Kapitel über Wittgensteins Ansichten über religiösen Glauben unter Berufung auf *Über Gewißheit*, §166, daß Glaube laut Wittgenstein „ohne Grund, grundlos“ sei (Wilhelm Vossenkuhl, Ludwig Wittgenstein, München 1995, S. 295). Dies weist zwar in dieselbe Richtung wie die hier vorgeschlagene Interpretation, ist jedoch etwas mißverständlich. In ÜG, § 166, geht es (wie Vossenkuhl selbst einige Seiten später anmerkt, vgl. a.a.O., S. 301) nicht um religiösen Glauben. Der Kontext des Paragraphen ist vielmehr eine Thematisierung von Annahmen, die nicht sinnvoll als empirische Annahmen behandelt werden können, sondern zu „Weltbildern“ gehören. Paradigmatisch hierfür sind zum Beispiel Moore-Propositionen. In § 165 schreibt Wittgenstein, ein Kind könne zu einem anderen sagen, „Ich weiß, daß die Erde schon viele hundert Jahre alt ist“, doch das hieße soviel wie: „Ich habe es gelernt.“ In gewisser Weise hätte das Kind damit zwar einen Grund für seinen Glauben angegeben, doch dieser Grund wäre für sich genommen nur ein Entstehungs- und kein Rechtfertigungsgrund. Um einen Rechtfertigungsgrund handelte es sich erst dann, wenn das Kind auch in der Annahme gerechtfertigt wäre, daß es in diesem Punkt etwas Wahres (oder zumindest gut Gesichertes) gelernt hat. Skeptische Argumente, die ein Hauptthema von ÜG sind, wollen zeigen, daß eine Rechtfertigung solcher Annahmen nicht möglich ist, und in gewissem Sinne hat der Skeptiker damit in Wittgensteins Augen recht. Genau das ist der Grund, warum unser Glaube an Moore-Propositionen „grundlos“ ist: Es gibt, wie Wittgenstein zugesteht, tatsächlich keine guten epistemischen Gründe dafür, solche Propositionen für wahr zu halten. Was Wittgenstein jedoch sowohl für Moore-Propositionen als auch für religiöse Aussagen zeigen will, ist, daß es aus bestimmten prinzipiellen Gründen verfehlt ist und ein eklatantes Mißverständnis epistemischer beziehungsweise religiöser Diskurse darstellt, hier überhaupt nach epistemischen Rechtfertigungsgründen zu suchen.

nach kausalen Erklärungen. Wenn etwa der an Gott Glaubende um sich sehe, so heißt es in den *Vermischten Bemerkungen*, und frage „Woher ist alles, was ich sehe?“, „Woher das alles?“, so gehe es ihm nicht um eine kausale Erklärung für die ihn umgebenden Phänomene (VB, 570). Wenn man bestimmte Glaubenssätze als Erklärungen dieser Art verstünde, dann wäre dies eine „Art falscher Wissenschaft“, ja, eine Form von Aberglauben (VB, 551).

(c) Ein drittes Argument gegen die Deutung von Glaubenssätzen als Hypothesen lautet, daß religiöser Glaube das ganze Leben des Gläubigen bestimmt. Wahrer Glaube „zeigt sich nicht durch rationales Erwägen oder den Rückgriff auf gewöhnliche Glaubensgründe, sondern dadurch, daß er sein [des Gläubigen, C.J.] ganzes Leben regelt“ (LRB, S. 54). Auch das ist eine Eigenschaft, die Einstellungen zu wissenschaftlichen Hypothesen üblicherweise fehlt. Zwar kommt es vor, daß eine Hypothese insofern das Leben eines Wissenschaftlers stark bestimmt, als dieser viel Energie und Lebenszeit in ihre Ausarbeitung investiert. Doch das ist etwas anderes. Zwar mag man insofern sein Leben „in den Dienst einer Idee“ stellen, als man dieser überdurchschnittlich viel Zeit und Energie widmet; doch die Art und Weise, in der religiöser Glaube das Leben eines Gläubigen dominiert, ist eine andere: Die betreffenden Anschauungen, ob moralischer, eschatologischer, soteriologischer oder sonstiger Art, stehen dem wahrhaft Gläubigen bei allem (oder doch fast allem), was er tut und läßt, vor Augen; es handelt sich um einen Komplex von Vorstellungen, die, wie Wittgenstein sagt, „immer im Vordergrund“ sind (LRB, S. 56). Man vergleiche den Fall eines religiösen Konvertiten mit dem eines Naturwissenschaftlers, für den eine zunächst vage und nur schlecht gesicherte Hypothese irgendwann zu einer guten Theorie wird. Die Art von Sicherheit, welche die Hypothese gewonnen hat, würde den religiös Bekehrten nicht dazu bringen, sein gesamtes Leben neu zu gestalten („*Indubitability wouldn't be enough to make me change my whole life*“, LRB, S. 57). Auch hierin deutet sich der entscheidende Punkt an: Der Punkt, so meine These, ist, daß die Sicherheit religiösen Glaubens keine *epistemische* Form von Gewißheit ist.¹²

12 Ähnliche Bemerkungen finden sich auch in einzelnen Passagen der *Vermischten Bemerkungen*: An der oben unter (a) schon auszugsweise angeführten Stelle, die ich zunächst bis zu den Worten „glaube, durch dick und dünn“ zitiert hatte, fährt Wittgenstein fort: „und das

(iii) *Wahrer Glaube ist unerschütterlich*. Ein drittes distinktives Merkmal religiösen Glaubens ist laut Wittgenstein seine unerschütterliche Stärke. Eben weil der Gläubige bereit sei, Dinge für seinen Glauben zu riskieren, die er nicht für Dinge zu riskieren bereit wäre, die für ihn weit besser gesichert seien, müsse sein Glaube in gewissem Sinne als stärkste Form von Glauben bezeichnet werden (LRB, S. 76). Diese Stärke ist jedoch nicht als maximale Gewißheit gewöhnlichen Glaubens mißzuverstehen. Jemandem, der mit der maximalen Gewißheit gewöhnlichen Glaubens an eine religiöse Lehre glaubte, könne man entgegen: „Du glaubst nur – nun dann ...“ (LRB, 60). Die Unerschütterlichkeit *religiösen* Glaubens ist von einer grundsätzlich anderen Qualität und läßt im Unterschied zu gewöhnlichem Glauben keine Abstufungen zu. Angenommen, so Wittgenstein noch einmal über das bereits zitierte Beispiel, „jemand wäre gläubig und sagte: ‚Ich glaube an ein jüngstes Gericht‘, und ich sagte: ‚Nun, ich bin nicht so sicher. Möglicherweise.‘ Du würdest sagen, daß eine enorme Kluft (*an enormous gulf*) zwischen uns liegt. Wenn er sagte: ‚Über uns befindet sich ein deutsches Flugzeug‘, und ich sagte, ‚Möglicherweise. Ich bin nicht sicher‘, würdest du sagen, daß wir ziemlich dicht beieinander liegen“ (LRB, 52).¹³

kannst Du nur als Resultat eines Lebens. Hier hast Du eine historische Nachricht, – verhalte Dich zu ihr nicht, wie zu einer anderen historischen Nachricht! Laß sie eine ganz andere Stelle in Deinem Leben einnehmen“ (VB, S. 494).

- 13 Wiederum findet sich eine ähnliche Metapher wie die der Kluft bei Lessing. Ein berühmtes Bild in *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* ist das eines „garstigen breiten Grabens“, über den Lessing, wie er sagt, nicht kommen könne. Gemeint ist ein Sprung des Verstandes hinweg über die Tatsache, daß Nachrichten wie etwa Wunderberichte aus dem Leben Jesu „nur historisch gewiß“ – beziehungsweise, wie Lessing feststellt, eben ungewiß und unwahrscheinlich sind und somit qua historische Berichte nicht „zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen“ (Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, S. 14). Wenige Zeilen vorher heißt es in einer Schlüsselpassage: „Man sagt freilich: aber eben der Christus, von dem du historisch mußst gelten lassen, daß er Tote erweckt, daß er selbst vom Tode erstanden, hat es selbst gesagt, daß Gott einen Sohn gleichen Wesens habe, und daß Er dieser Sohn sei. Das wäre ganz gut! Wenn nur nicht, daß dieses Christus gesagt, gleichfalls nicht mehr als historisch gewiß wäre. Wollte man mich noch weiter verfolgen und sagen, ‚O doch! das ist mehr als historisch gewiß; denn inspirierte Geschichtschreiber versichern es, die nicht irren können‘: So ist auch das, leider, nur historisch gewiß; daß diese

Um was für eine Kluft handelte es sich? Wenn die Festigkeit religiösen Glaubens als ein Maximum an Gewißheit gewöhnlichen Glaubens verstanden werden könnte, dann wäre jener, der sagt „Möglicherweise“, nicht weit von dem entfernt, der sagt „Ich glaube“. Denn der Unterschied wäre dann kein qualitativer, er beträfe nicht die Art des Glaubens, sondern es wäre lediglich ein Unterschied des Grades. Man kann dies in Begriffen subjektiver Wahrscheinlichkeit erläutern. „Gewöhnlicher Glaube“ kommt in unterschiedlicher Stärke vor, je nachdem, welche Wahrscheinlichkeit das Subjekt dem betreffenden Sachverhalt zuschreibt. Gewißheit oder (feste) Überzeugung liegt vor, wenn die zugeschriebene Wahrscheinlichkeit bei 1 (oder sehr nahe bei 1) liegt. Allen Sachverhalten, die nicht *nur* für möglich gehalten, sondern in dem einen oder anderen Grade geglaubt werden, wird eine Wahrscheinlichkeit zwischen 0,5 und 1 zugesprochen. Das soll nicht bedeuten, daß wir Glaubensgraden in der Regel exakte numerische Werte zuschreiben; gemeint ist lediglich, daß epistemische Subjekte üblicherweise in unterschiedlicher Stärke glauben und zweifeln und sich der Grad einer doxastischen Einstellung idealisierend anhand subjektiver Wahrscheinlichkeiten modellieren läßt.

Vor diesem Hintergrund können wir Wittgensteins Punkt auch wie folgt erläutern: Die Differenz zwischen dem Gläubigen und jemandem, der sagt: „Nun, vielleicht“, liegt nicht etwa darin, daß der Gläubige einem Glaubenssatz eine subjektive Wahrscheinlichkeit von 1 zuspricht, während sein Gegner ihm eine sehr viel geringere Wahrscheinlichkeit, gegebenenfalls eine geringere als 0,5 zuschreibt. Ein solcher Unterschied *wäre* ein Unterschied des Grades, doch religiöser Glaube liegt „auf einer ganz anderen Ebene, was du ausdrücken könntest, indem du sagtest: ‚Du meinst etwas völlig anderes, Wittgenstein‘“ (LRB, 52). Es geht hier nicht um „jene Art von Auseinandersetzung, wo einer sich einer Sache *sicher* ist und der andere sagt: ‚Nun, möglicherweise‘“ (LRB, 56). Mein „gewöhnlicher“ Glaube, daß sich die Erde um

Geschichtschreiber inspiriert waren, und nicht irren konnten. Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und erstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüber helfen, der tu es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient ein Gotteslohn an mir“ (a.a.O., S. 13). Lessings Bild des Grabens dürfte seinerseits von Tertullian angeregt sein. Vgl. hierzu die Anmerkungen zu der eben zitierten Stelle in Lessing, Werke VIII, S. 621.

die Sonne dreht, ist eine felsenfeste Überzeugung. Gleichwohl handelt es sich um eine Art von Glauben, bei der Abschwächungen nicht aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen sind. Meine Überzeugung könnte durch Gründe, die gegen die betreffenden Sachverhalte sprächen, geschwächt werden, und genau das ist laut Wittgenstein bei religiösem Glauben nicht der Fall. Das ist der Grund, warum man auf Äußerungen wie „Es gibt ein Leben nach dem Tode“, „Es gibt ein Jüngstes Gericht“ usw. nicht sinnvollerweise mit „Vielleicht“ oder „Ich bin nicht sicher“ antworten kann. Solche Entgegnungen sind verfehlt (LRB, 58), weil religiöser Glaube kein geeigneter Gegenstand gewöhnlicher empirischer Zweifel ist und seine Stärke nicht aufgrund der Abwesenheit solcher Zweifel besitzt. Halten wir zusammenfassend fest, daß religiöser Glaube laut Wittgenstein stets außergewöhnliche Stärke besitzt, diese jedoch nicht als ein hoher Grad an subjektiver Sicherheit empirischen Glaubens mißverstanden werden sollte. Daher gilt, daß er, ebenso wie er nicht durch „gewöhnliche Gründe“ begründet, auch nicht durch gewöhnliche Gegengründe bezweifelt und erschüttert werden kann.

(iv) *Mit religiösen Aussagen werden keine Meinungen kundgegeben.* Sämtliche der soweit skizzierten Überlegungen sind Facetten einer übergreifenden These, die lautet: Mit religiösen Aussagen werden keine Meinungen kundgegeben; religiöser Glaube ist kein System gewöhnlicher doxastischer Einstellungen. Aussagen wie „Diese Leute sind der ... Meinung (oder Ansicht), daß es ein Jüngstes Gericht geben wird“, so Wittgenstein, seien verfehlt: „Meinung klingt seltsam“ (LRB, S. 57). In ähnlichem Tenor hatte er bereits in seinen *Bemerkungen über Frazers „Golden Bough“* notiert, daß einem religiösen Symbol keine Meinung zugrunde liege, nur einer Meinung jedoch auch Irrtümer entsprächen (BFGB, S. 32).¹⁴ Dies paßt gut zu den Überlegungen aus den Vorlesungen über religiösen Glauben, daß Widersprüche gegen religiöse Glaubensbekundungen in gewisser Weise nicht möglich sind: Sind sie als Widersprüche gegen die Wahrheit

14 Teil I der Bemerkungen über „Frazers Golden Bough“, dem dieses Zitat entstammt, ist in der ursprünglichen Form 1931 entstanden und wurde von Wittgenstein 1932 überarbeitet. Das Zitat folgt dieser zweiten Fassung, die erstmals von Rush Rhees in *Synthese* 17 (1967) herausgegeben wurde. Laut Rhees ist Teil II der Bemerkungen zwischen 1936 und 1948 entstanden. Vgl. hierzu die editorischen Bemerkungen von Joachim Schulte auf S. 141 f. der hier verwendeten Ausgabe.

einer Meinung gemeint, so verfehlen sie ihr Ziel, denn dann verkennen sie den Sinn religiöser Anschauungen und Lehren.

Auch die Unerschütterlichkeit religiösen Glaubens durch empirische Gründe hat damit zu tun, daß es sich nicht um ein System gewöhnlicher doxastischer Einstellungen handelt. Denn selbst die festeste gewöhnliche Meinung ist nicht ein für allemal gegen Kritiken an ihrer Wahrheit und entsprechende Zweifel und Abschwächungen gefeit. Auch in Fällen, in denen zu einem gegebenen Zeitpunkt aufgrund der gegenwärtigen Begründungslage kein *rationaler* Widerspruch gegen eine Meinung möglich ist, ist es nicht ausgeschlossen, daß Zweifel irgendwann epistemisch legitim werden. Man denke etwa an Gerichtsprozesse, die aufgrund der Indizienlage zunächst die Überzeugung legitimieren, der Angeklagte sei schuldig, bei denen die Anklage jedoch später aufgrund von Erkenntnissen über weitere Fakten fallengelassen wird.

Schließlich können Einstellungen, die aus prinzipiellen Gründen nicht als Meinungen angesehen werden sollten, auch nicht als Hypothesen behandelt werden. Zwar gibt es sogenannte „bloße Arbeitshypothesen“, und diese sind noch keine festen Überzeugungen. Entscheidend ist jedoch, daß auch sie im Hinblick darauf untersucht werden, ob sie zu festen Überzeugungen werden sollten. Wo dies aus logischen Gründen ausgeschlossen ist, kann es sich nicht um eine Hypothese handeln. Insgesamt, so können wir all dies in Wittgensteins eigenen Worten zusammenfassen, werden Ausdrücke wie „ich glaube“ in religiösen Kontexten sowohl „in anderer Art als in der Wissenschaft“ (*LRB*, S. 57) als auch anders als in Alltagsdiskursen verwendet: Man kann sie nicht so behandeln, „wie ich normalerweise ‚Ich glaube dies und das‘ behandle“ (*LRB*, S. 62).

Mit diesen Rekonstruktionen ist ein erstes Bild davon gezeichnet, was religiöser Glaube in Wittgensteins Augen *nicht* ist. Doch wie ist er positiv zu charakterisieren? Darüber hält Wittgenstein sich ziemlich bedeckt. Eine verbreitete Interpretation lautet, daß die Religionsphilosophie des mittleren und späten Wittgenstein nichtkognitivistisch gedeutet werden sollte. Als „nichtkognitivistisch“ lassen sich dabei vereinfachend all jene religionsphilosophischen Ansätze zusammenfassen, denen zufolge assertive religiöse Sätze oder Äußerungen, auch wenn es zunächst anders aussieht, in Wahrheit keine Sachverhalte über die Welt behaupten, die unabhängig vom Bewußtsein derer be-

stehen, die solche Sätze äußern. Meist wird dies dadurch umschrieben, daß solche Äußerungen keinen „faktischen Gehalt“ haben und daher mit ihnen, trotz ihrer konstativen Form, keine echten Aussagen gemacht werden.¹⁵ Die entscheidende systematische Schwierigkeit solcher Ansätze besteht indessen darin, daß sie am Selbstverständnis der meisten Gläubigen – daran, wie religiöse Sprachspiele seit Jahrtausenden tatsächlich gespielt werden – in eklatanter Weise vorbeizugehen scheinen. Das wäre insbesondere für eine Wittgensteinsche Annäherung an das Thema fatal, denn diese fordert, in den berühmten Worten der *Philosophischen Untersuchungen* gesprochen, den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise anzutasten, sondern alles „zu lassen wie es ist“ (*PU*, §124). Wenn der Maßstab für eine adäquate philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Diskursen deren tatsächliche Praxis ist, dann sollten solche Auseinandersetzungen die semantischen Intentionen derer, die diese Diskurse führen, nicht auf den Kopf stellen.

Viele Interpreten scheinen in diesem Zusammenhang indes- sen zu übersehen, daß Wittgenstein selbst nichtkognitivistische Reduktionen bisweilen explizit von sich weist. „Nimm an“, so ein Beispiel aus den *Vorlesungen*, „jemand sagt zu mir, bevor er nach China reist und mich vielleicht niemals wieder sehen wird: ‚Wir werden uns vielleicht nach dem Tode wiedersehen‘. – Würde ich notwendigerweise sagen, daß ich ihn nicht verstehe? Ich würde vielleicht einfach sagen: ‚Ja. Ich *verstehe* ihn völlig“ (*LRB*, S. 70 f.). Auf den Einwurf eines Studenten, in diesem Fall könne es sein, daß er, Wittgenstein, meine, sein Gesprächspartner drücke damit lediglich eine bestimmte Haltung aus, antwortet er: „Ich würde sagen: ‚Nein, es ist nicht dasselbe wie zu sagen: ‚Ich mag dich sehr‘ – und es ist vielleicht auch nicht dasselbe wie irgend etwas anderes zu sagen. Es sagt, was es sagt. Warum solltest Du es durch etwas anderes ersetzen können?“ (*LRB*, S. 71)

15 Vgl. etwa Richard G. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1993, S. 88; John Hyman, *The Gospel According to Wittgenstein*, in: Robert L. Arrington und Mark Addis (Hgg.), *Wittgenstein and Religion*, London-New York 2001, S. 1-11, hier S. 4 f.; oder im deutschen Sprachraum Matthias Kroß, ‚Glaube Du! Es schadet nicht.‘ Ludwig Wittgensteins Vermischte Bemerkungen zur Religion, in: Wulf Kellerwessel und Thomas Peuker (Hgg.), *Wittgensteins Spätphilosophie – Analysen und Probleme*, Würzburg 1998, S. 257-291, oder: Martin Laube, *Im Bann der Sprache – Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert*, Berlin-New York, S. 422.

All das ergibt eine zunächst verwirrende Interpretationslage. Fassen wir zusammen: Auch Wittgenstein hält religiösen Glauben nicht für einen geeigneten Gegenstand diskursiv-argumentativer Begründungen. In diesem Punkt trifft sich sein Ansatz mit der eingangs skizzierten Basalitätsthese der Reformierten Erkenntnistheorie. Andererseits geht dies bei Wittgenstein mit den logisch eng miteinander verwobenen Thesen einher, daß religiösen Anschauungen nicht sinnvollerweise widersprochen werden kann, daß es sich nicht um Hypothesen handelt, daß sie nicht durch gewöhnliche empirische Gründe zu erschüttern sind und daß sie aufgrund dieser und verwandter Charakteristika insgesamt nicht als (quasi)wissenschaftliche oder gewöhnliche doxastische Einstellungen konstruiert werden sollten. Diese Thesen legen zunächst nichtkognitivistische Interpretationen nahe, doch abgesehen von systematischen Problemen einer solchen Reduktion tritt auch Wittgenstein selbst einem solchen Verständnis seiner Überlegungen dezidiert entgegen. Welchen Reim kann man sich auf all das machen?

Der aussichtsreichste Ansatzpunkt für eine kohärente Deutung der Überlegungen des mittleren und späten Wittgenstein über religiösen Glauben, so meine These, ergibt sich angesichts dieser Beobachtungen aus der Perspektive jener Analysen, die er in *Über Gewißheit* für sogenannte Moore-Propositionen vorschlägt.

3. Moore-Propositionen

„Moore-Propositionen“ sind Propositionen (oder Sachverhalte, Gedanken), die Sprecher mit Sätzen ausdrücken können wie: „Es existiert gerade ein lebendiger menschlicher Körper, der *mein* Körper ist“, „Seit seiner Geburt ist dieser Körper nicht weit von der Erdoberfläche entfernt gewesen“, „In jedem Augenblick seit seiner Geburt haben noch viele andere dreidimensionale Dinge existiert“, „Die Erde hat schon viele Jahre vor der Geburt meines Körpers existiert“, „Ich habe zu verschiedenen Zeitpunkten seit der Geburt meines Körpers viele verschiedene (geistige) Erlebnisse gehabt“, „Es gibt (und gab) andere menschliche Wesen, die während ihres Lebens viele verschiedene Erlebnisse haben (bzw. gehabt haben)“, oder auch „Hier ist eine Hand, und dort ist noch eine“. Die mit solchen Sätzen ausdrückbaren Propositionen und

die anti-skeptischen Konsequenzen, die aus ihnen folgen, sind laut Moore „obvious truisms“ und gehören zum allgemeinen Alltagsverständnis (*common sense view*) der Welt.¹⁶ In *A Defence of Common Sense* und *Proof of an External World* behauptet Moore, er wisse, daß solche Propositionen wahr seien,¹⁷ und wenn Moore seinen Wissensanspruch zurecht erhebt, ergibt sich, daß skeptische Hypothesen falsch sind: Wenn er weiß, daß es viele dreidimensionale Dinge außerhalb seines Körpers gibt, so weiß er auch (und es ist somit wahr), daß eine Außenwelt existiert und er nicht von einem cartesischen *genius malignus* betrogen wird oder ein getäuschtes Gehirn im Tank ist; wenn er weiß, daß die Erde schon lange vor seiner Geburt existierte, dann weiß er (und es ist wahr), daß die Vergangenheit keine Illusion ist; wenn er weiß, daß Wesen außer ihm mentale Erlebnisse haben, dann weiß er, daß es „Fremdpsychisches“ gibt, usw.

Ein zentrales Problem der Mooreschen Antwort liegt allerdings darin, daß sie den betreffenden Formen von Skeptizismus gegenüber schlicht *petitiös* zu sein scheint. Denn der Skeptiker behauptet gerade, daß wir kein Recht haben anzunehmen, wir wüßten, daß skeptische Hypothesen falsch sind beziehungsweise Aussagen, aus denen die Negation solcher Hypothesen folgt, wahr. Schreiben wir *h* für eine geeignete skeptische Hypothese und *m* für einen mit *h* inkompatiblen Moore-Satz. Die Struktur skeptischer Argumente läßt sich dann für beliebige epistemische Subjekte *S* wie folgt wiedergeben:

- (1) *S* weiß nicht, daß nicht-*h*.
- (2) Wenn *S* nicht weiß, daß nicht-*h*, dann weiß *S* auch nicht, daß *m*.
- (3) *S* weiß nicht, daß *m*.

Des einen *modus ponens* ist des anderen *modus tollens*: Moore erkennt (2) an, behauptet jedoch im Widerspruch zu (3), sehr wohl zu wissen, daß *m* (wahr ist). Da (2) äquivalent ist mit

16 Vgl. George Edward Moore, Eine Verteidigung des Common Sense bzw. Beweis einer Außenwelt, in: ders., Eine Verteidigung des Common Sense. Fünf Aufsätze aus den Jahren 1903-1941, Frankfurt a. M. 1969, 113-151 bzw. 153-184, hier S. 130.

17 Vgl. ebd. und passim; das berühmte Hand-Beispiel stammt aus a.a.O., S. 178 f.

(2') Wenn S weiß, daß m , dann weiß S auch, daß nicht- h ,

ergibt sich, daß, wenn Moore recht hat, er auch weiß, daß skeptische Hypothesen falsch sind. Nun kann eine gute Antwort auf den Skeptiker offenbar nicht darin bestehen, dessen Argument einfach umzukehren und schlicht das Gegenteil zu behaupten. Man wird Moore nicht absprechen wollen, daß Propositionen des genannten Typs in gewisser Weise Common-Sense-Trivialitäten sind. Aber die skeptische Herausforderung lautet, daß gezeigt werden muß, inwiefern Wissensansprüche hinsichtlich solcher Propositionen zurecht, mit guten Gründen, in epistemisch adäquater Weise erhoben werden. Der berühmte „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“, wie Kant sagt,¹⁸ liegt darin, daß es so schwer ist, dieser Herausforderung gerecht zu werden. Für die Erkenntnistheorie ergibt sich die Aufgabe, eine Theorie des Wissens und der epistemischen Rechtfertigung zu entwickeln, die skeptische Argumente illegitimer Voraussetzungen, inkohärenter Gedankengänge oder anderer methodisch oder inhaltlich disqualifizierender Eigenschaften überführt.

Als Wittgenstein im Sommer 1949 Norman Malcolm in Ithaca besuchte, hatte dieser vor wenigen Monaten seinen Aufsatz *Defending Common Sense* im *Philosophical Review* veröffentlicht. Malcolm setzt sich dort mit den genannten Arbeiten Moores auseinander, und er und Wittgenstein diskutierten Moores Behandlung skeptischer Probleme. Diese Diskussionen haben die kritischen Reflexionen Wittgensteins zum Thema, wie sie in den zwanzig Jahre später unter dem Titel *Über Gewißheit* veröffentlichten Notizen niedergelegt sind, wesentlich inspiriert. Wittgenstein hatte nach seiner Rückkehr nach Cambridge im Jahre 1929 auch mit Moore selbst über solche Fragen gesprochen; es scheint jedoch, als ob die Beispiele in *Über Gewißheit* meist nicht direkt aus Moores Texten entnommen sind, sondern Varianten Malcolms oder Wittgensteins sind.¹⁹

18 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage, Akademie-Textausgabe, Bd. III, Berlin 1968, (KrVB) XXXIX.

19 Vgl. hierzu etwa Michael Kober, Gewißheit als Norm: Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in „Über Gewißheit“, Berlin-New York 1993, oder die verdichtete Fassung der zentralen Thesen dieses Buches in ders., Certainties of a World-Picture: The Epistemolo-

Ein großer Teil der Diskussionen um das Thema dreht sich bis heute darum, wer die Beweislast hat. Kann und muß der Anti-Skeptiker skeptischen Einwänden tatsächlich *direkt* begegnen, indem er zeigt, daß und inwiefern er in Wahrheit weiß, was der Skeptiker ihm zu wissen abspricht? Wittgensteins Überlegungen in *Über Gewißheit* sind vielschichtig, thematisch breit gestreut und oftmals dunkel. Zweierlei jedoch scheint klar: Erstens ist für Wittgenstein der Mooresche Umgang mit skeptischen Problemen verfehlt; zweitens meint Wittgenstein, daß aus einer Analyse des Mooreschen Fehlers auch die Verirrungen des Skeptikers erhellen. *Beide* Seiten, Skeptiker wie Anti-Skeptiker behandeln skeptische Fragen in einer Weise, wie sie nicht sinnvoll behandelt werden können. „Moore's Fehler“, so eine Schlüsselaussage Wittgensteins, „liegt darin, auf die Behauptung, man könne das nicht wissen, zu entgegnen: ‚Ich weiß es‘“ (ÜG 521). Doch wenn Moore mit seinem „Ich weiß!“ das Problem verkennt, dann ist auch der skeptische Ausruf „Du weißt nicht!“ verfehlt. Wittgensteins antiskeptische Strategie in *Über Gewißheit* besteht darin, traditionellen skeptischen wie antiskeptischen Argumenten nachzuweisen, daß es verfehlt ist, Moore-Propositionen (und verwandte Sachverhalte) überhaupt in epistemische Operatoren wie „wissen“ einzubetten.

Die Aufgabe besteht nun zum einen darin, die betreffende Fehlverwendung des Begriffs „wissen“ zu verdeutlichen. Zweitens besteht sie darin, den Status von Moore-Sätzen positiv zu beleuchten. Daß diese eine besondere Rolle für unsere epistemischen Sprachspiele spielen, leugnet Wittgenstein dabei keineswegs. Was er bestreitet, ist die These, daß solche Propositionen selbst geeignete *Gegenstände* epistemischer Sprachspiele sind. Zumindest dies scheint, bei allen Dunkelheiten des Textes, eini-

gical Investigatins of On Certainty, in: Hans Sluga und David G. Stern (Hgg.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge 1996. Kober argumentiert (vgl. a.a.O., S. 412), es gehe Wittgenstein in *Über Gewißheit*, anders als oft angenommen, nicht um eine Auflösung skeptischer Probleme, sondern um ein philosophisch erhellendes Bild der epistemischen Struktur von Sprachspielen und ihrer epistemisch relevanten Einbettungen (*settings*). Unklar scheint mir, warum dies ein Gegensatz sein sollte. M. E. ist es offensichtlich, daß es in *Über Gewißheit* in seinen Teilen um skeptische Probleme geht, wobei Wittgenstein gerade dadurch zu ihnen Stellung bezieht, daß er versucht, epistemische Sprachspiele und deren Bedingungen zu erhellen.

germaßen klar.²⁰ Mein Thema in diesem Zusammenhang sind die Parallelen zwischen den Gründen, derentwegen Wittgenstein Moore-Propositionen als Gegenstände von Wissensbehauptungen verwirft, und jenen, aufgrund deren er die Identifizierung von religiösem Glauben mit (quasi-)wissenschaftlichen Überzeugungen und mit gewöhnlichem Alltagsglauben ablehnt.

4. Über Gewißheit

Wittgensteins erster Punkt ist, daß Moores Behauptung, um die Wahrheit bestimmter Propositionen zu wissen, für die Diskussion irrelevant ist. Denn diese Behauptung besagt nicht mehr, als daß *Moore* den *Glauben* hat, dieses Wissen zu besitzen, und mit diesem Glauben könnte er falsch liegen. Eben auf diese Möglichkeit weisen skeptische Hypothesen hin. „Man vergißt eben immer den Ausdruck ‚Ich glaubte, ich wüßte es‘“, so Wittgenstein (ÜG 12). „Aus dem Satz ‚Er weiß, daß dort eine Hand ist‘ folgt auch ‚Dort ist eine Hand‘. Aber aus *seiner Äußerung* ‚Ich weiß ...‘ folgt nicht, er wisse es“ (ÜG 13, meine Hervorhebung).²¹ Soviel ist klar: Zwar ist, wenn *S* weiß, daß *p*, *p* auch der Fall; doch wenn *S behauptet*, *p* zu wissen, dann kann *S* sich natürlich irren, und zwar nicht nur hinsichtlich der Erfüllung weiterer Wissensbedingungen, sondern insbesondere auch in der Annahme, *p* sei der Fall. Neben dieser Beobachtung diagnostiziert Wittgenstein jedoch auch einige tieferliegende Probleme in Moores Umgang mit dem Skeptiker.

(i) *Im Hinblick auf Moore-Propositionen begeht man keine gewöhnlichen Irrtümer.* Ein Wissensanspruch wird laut Wittgenstein nur dort sinnvoll erhoben, wo auch die Möglichkeit von

²⁰ Hierüber besteht denn auch bei verschiedenen Interpreten weitgehend Einigkeit. Vgl. etwa Marie McGinn, *Sense and Certainty. A Dissolution of Scepticism*, Oxford 1989, Kap. 6-8, der die folgenden Ausführungen wichtige Inspirationen verdanken. Siehe ferner: Georg Henrik von Wright, *Wittgenstein on Certainty*, in: ders. (Hg.), *Problems in the Theory of Knowledge*, Den Haag 1972, S. 47-60; William Donald Hudson, *Wittgenstein on Fundamental Propositions*, in: *Southwest Journal of Philosophy* 8 (1977), S. 7-21; Thomas Morawetz, *Wittgenstein and Knowledge*, Amherst 1978, und Avrum Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford-New York 1994.

²¹ Vgl. auch ÜG 2, 8, 14, 21, 30, 42, 84, 86, 112, 116, 137, 245, 426, 487-489, 491, 549, 588.

gewöhnlichen Fehlern, Irrtümern oder mangelnder Information besteht. Das jedoch scheint bei Moore-Propositionen beziehungsweise ihren anti-skeptischen Konsequenzen nicht der Fall zu sein. Wittgenstein räumt ein, daß man sich bezüglich bestimmter Propositionen in der Tat in gewisser Weise „nicht *irren* kann“ (ÜG 155). Doch das heiße nicht, man sei in solchen Fllen unfehlbar (ÜG 425) oder könne „unter diesen Umständen ... nichts Falsches sagen“ (ÜG 155). Das klingt zunächst widersprüchlich: Wenn man sich bezüglich eines Sachverhalts nicht irren kann, heißt das nicht, daß man in einem entsprechenden Urteil unfehlbar ist?

Worum es geht, ist, daß ein Irrtum im Falle von Moore-Propositionen insofern nicht in Frage kommt, als der *Begriff* des Irrtums hier nicht sinnvoll anwendbar ist. Das ist zum einen etwas anderes, als Moore-Propositionen eine epistemische Form von Unfehlbarkeit zuzuschreiben. Und zum anderen bedeutet diese Art der Immunität gegen Irrtum auch nicht, daß man sich bezüglich entsprechender Sachverhalte nicht in bestimmter Weise noetisch falsch verhalten kann. Doch wie wäre ein solcher Fehler zu beschreiben? Wenn Moore ernsthaft das Gegenteil dessen behauptete, was er für gewiß erklärt, so Wittgenstein, dann würden wir ihn keines Irrtums bezichtigen. Vielmehr würden wir ihn entweder für geistesgestört halten (ÜG 155)²² oder bezweifeln, ob er versteht, was er sagt: „Wenn ich gewisse falsche Aussagen mache, wird es dadurch unsicher, ob ich sie verstehe“ (ÜG 81). Gewöhnliche Irrtümer sind ausgeschlossen, aber „nicht jeder fälschliche Glaube ... ist ein Irrtum“ (ÜG 72).

Eine andere Facette dieser Tatsache ist, daß Wissensansprüche nur dort überhaupt erhoben werden, wo das Subjekt sich im Besitz von Informationen glaubt, von denen es annimmt, die Adressaten hätten sie nicht. Wo dies ausgeschlossen werden kann, laufen Wissensansprüche leer. Moore hingegen beschäftigt sich keineswegs mit Tatsachen, „die [nur, C.J.] ihm, und nicht jedem von uns“ bekannt sind (ÜG 462); er reitet auf Fllen herum, in denen „wir Alle zu wissen scheinen, was er weiß“, wenn auch vielleicht „ohne sagen zu können, wie“ (ÜG 84).²³ Auch an dieser Stelle klemmt Moores Verwendung des Wissensbegriffs: Es ist, als ob jemand „irrelevant [zu seinem Begleiter sagte, C.]

22 Vgl. auch ÜG 71, 220, 624-676.

23 Vgl. auch ÜG 100, 116, 464, 467, 546.

„Das ist ein Baum“. Er könnte den Satz sagen, weil er sich erinnert, ihn in einer ähnlichen Situation gehört zu haben; oder er wurde plötzlich von der Schönheit des Baumes getroffen, und der Satz war ein Ausruf; oder er sagte sich den Satz als grammatisches Beispiel vor“ (ÜG 468). Doch angenommen, wir fragten den Sprecher, wie er das gemeint habe, und die Antwort lautete, es habe sich um eine gewöhnliche Mitteilung, um die Übermittlung einer Information gehandelt: „Stünde es mir da nicht frei, anzunehmen, er wisse nicht, was er sage, wenn er verrückt genug ist, mir diese Mitteilung machen zu wollen?“ (ÜG 468)

(ii) *Moore-Propositionen sind keine Hypothesen*. Eng hiermit zusammen hängt Wittgensteins These, daß auch Moore-Propositionen nicht als Hypothesen behandelt werden können: Einen Satz wie „Hier ist eine Hand“, so heißt es, könne man keine Hypothese nennen (ÜG 52). „Es kann sein, daß *unser ganzes Forschen* so eingestellt ist, daß dadurch gewisse Sätze, wenn sie je ausgesprochen werden, abseits allen Zweifels stehen. Sie liegen abseits von der Straße, auf der sich das Forschen bewegt.“ (ÜG 88)

Umgekehrt bedeutet das, daß auch die Negationen entsprechender Sätze oder Propositionen nicht als Gegenstände des Forschens und als empirische Hypothesen betrachtet werden können: „Ist ... die *Hypothese* möglich, daß es alle die Dinge in unserer Umgebung nicht gibt?“ (ÜG 55)

Daß Moore-Propositionen nicht die Rolle empirischer Hypothesen spielen können, sieht man unter anderem daran, daß es für sie keine guten epistemischen Begründungen gibt. Soviel kann man aus skeptischen Argumenten in der Tat lernen. „Kann Einer einen triftigen Grund haben zu glauben, die Erde existiere erst seit kurzem, etwa erst seit seiner Geburt?“ (ÜG 92) Genauer gesagt, scheinen sich für gewisse Sachverhalte keine Gründe anführen zu lassen, die sicherer sind als diese selbst: „Ich will sagen: Daß ich nicht auf dem Mond gewesen bin, steht für mich *ebenso* fest, wie irgendeine Begründung dafür feststehen kann“ (ÜG 111). Oder: „Warum soll ich nicht meine *Augen* damit prüfen, daß ich schaue, ob ich beide Hände sehe? Was ist *wodurch* zu prüfen?!“ (ÜG 125) „Daß ich zwei Hände habe, ist nicht weniger gewiß, ehe ich sie angeschaut habe als nachher“ (ÜG 245); es ist „unter normalen Umständen so sicher wie irgend etwas, was ich als Evidenz dafür anführen könnte“ (ÜG 250; vgl. des weiteren 119 und 307). Während Hypothesen auf der Basis von Gründen

in epistemische Diskurse eingeführt werden, die sicherer sind als sie selbst, ist ein solches Verhältnis für Moore-Propositionen nicht denkbar.

Statt von (empirischen) „Hypothesen“ spricht Wittgenstein auch häufig von „Erfahrungssätzen“. Moore-Propositionen hätten zwar oft die äußere Form von Erfahrungssätzen; anders als letztere dienen sie jedoch nicht in der Weise als Fundamente unseres Umgangs mit Gedanken, daß es möglich wäre, sie, wenn sie sich als falsch erwiesen, durch andere zu ersetzen (ÜG 397-402). Zweifelsfreiheit gehört bei bestimmten Gewißeheiten in einer Weise zum Wesen des Sprachspiels, „daß ich vor dem Nichts stünde, sowie ich auch nur versuchen wollte zu zweifeln“ (ÜG 370). Bei bestimmten Gewißeheiten würde „ein Zweifel alles nach sich ... ziehen und in ein Chaos ... stürzen“ (ÜG 613); wenn mir hier „von allen Seiten widersprochen würde ..., dann würde mir ... die Grundlage alles Urteilens entzogen“ (ÜG 614). Mindestens drei wichtige Aspekte dieser Überlegungen sind hier hervorzuheben.

Erstens sind, ebenso wie „Erfahrungssätze“ (oder, wie ich sagen werde, „empirische Propositionen“), auch Moore-Propositionen kontingent. Daher ist es logisch möglich, daß sie sich als falsch erweisen. Aber die Klasse der kontingenten Propositionen ist größer als die der empirischen. Das ist deshalb nicht weiter verwunderlich, weil Kontingenz eine metaphysische Eigenschaft ist, empirische Testbarkeit oder Zugänglichkeit dagegen eine epistemische. Auch wenn es somit logisch möglich ist, daß sich Moore-Propositionen als falsch erweisen, muß es sich dennoch nicht um eine epistemische Möglichkeit handeln, und Wittgenstein will zeigen, daß diese epistemische Möglichkeit de facto nicht besteht.

Zweitens: Sowohl empirische Propositionen als auch Moore-Propositionen können insofern als Grundlagen oder „Fundamente“ von (sprachlichen oder gedanklichen) Diskursen dienen, als sie in einem gegebenen Kontext nicht hinterfragt werden und nicht als Gegenstände epistemischer Operationen wie Zweifeln, Begründen usw. in Frage kommen. Diese Beobachtung muß jedoch drittens sofort durch den Hinweis ergänzt werden, daß die epistemische Rolle von Moore-Propositionen dennoch eine andere ist als die gewöhnlicher empirischer Propositionen. Der Unterschied liegt darin, daß mit einem Zweifel an Moore-Propositionen unsere gesamte Praxis des Glaubens, Zweifelns und

Begründens zusammenbrüche. Es lohnt sich, dies als eigenen Punkt zu erörtern:

(iii) *Moore-Propositionen sind unbezweifelbar*. Ebenso wie das positive Verhältnis eines Subjekts zu einer Moore-Proposition nicht auf epistemischen Gründen beruht, lassen sich auch keine Zweifel an einer Moore-Proposition vernünftig begründen. „Braucht man zum Zweifeln nicht Gründe?“, so fragt Wittgenstein rhetorisch. „Wohin ich schaue, ich finde keinen Grund, daran zu zweifeln, daß ...“ (ÜG 122, 123). In diesen und zahlreichen anderen Passagen klingen fundamentalistische Töne an. Oft erinnern diese zunächst an recht traditionelle Formen von Fundamentalismus: „Hat das Prüfen nicht ein Ende?“, so heißt es (ÜG 164), und die Antwort lautet, daß gewisse Sätze „feststehen“ müssen (ÜG 112, vgl. auch 210), daß Rechtfertigung und Begründung in der Tat ein Ende haben (ÜG 192, 563): „Zweifelndes und nichtzweifelndes Benehmen: es gibt das erste nur, wenn es das zweite gibt“ (ÜG 354).

Ein Zweifel, so Wittgenstein, der an allem zweifelte, wäre kein Zweifel (ÜG 450). Alle epistemischen Vorsichtsmaßnahmen hätten nur Sinn, wenn sie einmal zu einem Ende kämen (ÜG 625, vgl. auch 674): „Die Fragen, die wir stellen, und unsere Zweifel beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen“ (ÜG 341). „Wenn ich will, daß die Türe sich drehe, müssen die Angeln feststehen“ (ÜG 343).²⁴

Doch Wittgensteins Ideen vom Feststehen gewisser Sachverhalte, vom Ende allen epistemischen Zweifels usw. haben bei ihm einen radikal anderen Sinn als in cartesianischen Formen von Fundamentalismus. Avrum Stroll, der als einer von wenigen Interpreten betont, daß Wittgenstein in *Über Gewißheit* in der Tradition fundamentalistischer Erkenntnistheorien steht, bezeichnet traditionelle Formen von Fundamentalismus insofern als „homogen“, als diese davon ausgehen, daß es sich auch bei Basisüberzeugungen um epistemische Arten von Gewißheit handelt.²⁵ Doch eben das ist eine Vorstellung, die Wittgenstein entschieden bekämpft; genau hier liegt sein entscheidender Bruch mit der erkenntnistheoretischen Tradition. Wenn etwas feststehe, so Wittgenstein, dann nicht, „weil es an sich offenbar oder

²⁴ Vgl. auch ÜG 114, 115, 151, 162, 164, 519.

²⁵ Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Kap. 9.

einleuchtend“ sei (ÜG 144). Während für Descartes der methodische Zweifel auf feste epistemische Fundamente führt, ist es für Wittgenstein ein verfehltes Bild, daß wir durch konsequenten methodischen Zweifel irgendwann bei epistemischen Gewißheiten *ankommen*. Vielmehr ist es von vornherein Bestandteil der „Methode unseres Zweifelns und Untersuchens“, etwas „als feststehend zu betrachten“ (ÜG 151). Man mag dies als einen „Endpunkt allen Zweifelns“ o.ä. bezeichnen, solange man sich darüber im klaren ist, daß dieses Ende nicht (wie für den klassischen Fundamentalisten) eine epistemische Form von Gewißheit ist.

Um was für eine Form von Gewißheit handelt es sich dann? Wittgenstein beschreibt sie als die „unbegründete Handlungsweise“ oder *Praxis*, bestimmte Dinge nicht in Frage zu stellen (vgl. etwa ÜG 110, 148, 204).

Ich weiß, daß dies mein Fuß ist. Ich könnte keine Erfahrung als Beweis des Gegenteils anerkennen. – Das kann ein Ausruf sein; aber was *folgt* daraus? Jedenfalls, daß ich mit einer Sicherheit, die den Zweifel nicht kennt, meinem Glauben gemäß handeln werde. (ÜG 360)

Wenn ich sage, ‚Wir *nehmen an*, daß die Erde schon viele Jahre existiert habe‘ (oder dergl.), so klingt es freilich sonderbar, daß wir so etwas *annehmen* sollten. Aber im ganzen System unserer Sprachspiele gehört es zum Fundament. Die Annahme, kann man sagen, bildet die Grundlage des Handelns und also natürlich auch des Denkens. (ÜG 411)

Gegen den Skeptiker gewandt heißt es, daß es nicht etwa „vorschnell aber verzeihlich“ sei, „irgendwo mit dem Nichtzweifeln an[zufangen“; vielmehr sei dies ein notwendiger Bestandteil der Praxis des Urteilens (ÜG 150).

Wittgenstein erwägt in diesem Zusammenhang, die betreffende Art der Sicherheit als „Lebensform“ zu beschreiben, schreckt dann aber vor dieser Erläuterung zurück (ÜG 358; optimistischer dagegen ÜG 344). Weitere Begriffe, die in diesem Kontext auftauchen, sind die des Spiels und des Sprachspiels²⁶ und des Weltbildes²⁷. Praxis, Sprachspiel, Lebensform und Weltbild sind Schlüsselbegriffe der Spätphilosophie Wittgensteins, und

²⁶ Vgl. ÜG 3, 18, 21, 56, 65, 82, 255 f., 315, 329, 403, 411, 446 f., und *passim*.

²⁷ Vgl. ÜG 93, 94, 95, 162, 167, 262.

was sich im einzelnen hinter ihnen verbirgt, kann an dieser Stelle nicht *en détail* entfaltet werden. All diese Begriffe sind eng verknüpft mit Wittgensteins sogenannter Gebrauchstheorie der Bedeutung, die die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke auf ihre Verwendungsweisen innerhalb einer Sprachgemeinschaft zurückführt. Als „Sprachspiel“ bezeichnet Wittgenstein dabei Verhaltensformen, in denen sprachliche und nichtsprachliche Tätigkeiten in bestimmter Weise miteinander „verwoben“ sind (PU 7). Lebensformen sind Formen sprachlicher, epistemischer, moralischer, religiöser, ja, im Prinzip beliebig kategorisierbarer und beliebig fein individuierbarer Praxen, die durch soziale Regelsysteme zusammengehalten werden. Obwohl auch Sprachspiele nicht nur im engeren Sinne sprachliche Tätigkeiten umfassen, sind doch Lebensformen etwas Umfassenderes: Sie bilden den „Rahmen“, in den einzelne Sprachspiele eingebettet sind.²⁸ In den Sprachspielen und Lebensformen einer Gemeinschaft, so könnte man sagen, spiegelt sich ihr Weltbild. Insofern für Wittgenstein auch traditionell als „mental“ oder „psychisch“ bezeichnete Entitäten, Phänomene wie Überzeugungen, Vorstellungen, Anschauungen, Wünsche usw. als Handlungsformen zu analysieren sind, sind allerdings auch Weltbilder keine theoretischen Gebilde, sondern Praxisformen. Wie dies genauer auszubuchstabieren ist, muß im vorliegenden Kontext offen bleiben.

(iv) *Moore-Propositionen sind keine Gegenstände von Wissen.* Ebenso wie Wittgensteins Charakterisierungen religiöser Sprachspiele in der These kulminieren, daß religiöse Aussagen oder Lehren keine Kundgaben von Meinungen sind, lassen sich die drei eben skizzierten Überlegungen über die Rolle von Moore-Propositionen als verschiedene Facetten der These auffassen, diese seien keine geeigneten Gegenstände von Wissensansprüchen. Denn worin genau liegen die Fehler der Mooreschen Antwort auf den Skeptiker?

Was die Rolle der „nichtepistemischen Irrtumsimmunität“ angeht, ist dies bereits unter (i) weiter oben in diesem Abschnitt

28 Für eine ausführliche Rekonstruktion des Zusammenhangs zwischen den Begriffen „Sprachspiel“ und „Lebensform“ bei Wittgenstein und deren Bezug zu seiner Gebrauchstheorie der Bedeutung vgl.: Eike von Savigny, Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung?, in: Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, hg. v. Eike von Savigny, Berlin 1998, S. 7-39 (= Klassiker Auslegen, hg. v. Otfried Höffe).

hinreichend erläutert worden: Eine sinnvolle Verwendung des Wissensbegriffs ist laut Wittgenstein an Fälle gebunden, in denen Irrtümer zumindest denkbar sind, doch das ist bei Moore-Propositionen aus verschiedenen Gründen nicht der Fall.

Im Hinblick auf den nicht-hypothetischen Charakter von Moore-Propositionen fällt ins Auge, daß Wittgensteins Gründe für diese Behauptung auch Gründe dafür sind, solchen Propositionen den Status abzuspochen, als Gegenstände von Wissen fungieren zu können. Wittgenstein kritisiert in *Über Gewißheit* zwar viele Annahmen der traditionellen Erkenntnistheorie; er wendet sich jedoch nicht gegen die klassische Definition von Wissen als wahrer, gerechtfertigter – oder berechtigter, begründeter – Überzeugung: „Was ich weiß, das glaube ich“, so heißt es zum Beispiel (*ÜG* 177), und: „Ich weiß ...‘ sagt man, wenn man bereit ist, zwingende Gründe zu geben. ‚Ich weiß‘ bezieht sich auf eine Möglichkeit des Dartuns der Wahrheit“ (*ÜG* 243).

Ebenso wie im Falle von Hypothesen bekennt man sich in Wittgensteins Augen auch mit einer Wissensbehauptung dazu, Gründe für die involvierte Überzeugung zu haben. Doch dabei muß es sich um *epistemische* Gründe handeln, die man (mit guten Gründen) für sicherer hält als die zur Disposition stehende Proposition selbst. Und das kann, wie oben ausgeführt, von Moore-Propositionen offenbar nicht gesagt werden. Folglich kann es keine sinnvolle Einbettung eines solchen Satzes in einen Wissens-Kontext geben, weshalb Wittgenstein an der eben zitierten Stelle fortfährt, daß wenn das, „was er glaubt, von solcher Art [ist], daß die Gründe, die er geben kann, nicht sicherer sind als seine Behauptung, ... er nicht sagen [kann], er wisse, was er glaube“ (*ÜG* 243).

Der cartesianische Anti-Skeptiker mag hier protestieren und einwenden, daß beispielsweise meine „phänomenal eingeklammerte“ Überzeugung, daß *mir so ist*, als ob ich zwei Hände sehe (daß ich einen entsprechenden Gesichtseindruck habe), sehr wohl sicherer ist als die Überzeugung, daß es sich tatsächlich um zwei Hände handelt. Denn über eine solch phänomenal eingeklammerte Überzeugung könne uns auch ein betrügerischer cartesianischer Dämon nicht täuschen. Doch diese Antwort führt nicht weit. Denn Überzeugungen über solche subjektiven mentalen Zustände können natürlich nur dann als gute Gründe für entsprechende „objektivierende“ Annahmen fungieren, wenn unab-

hängige Argumente dafür zur Verfügung stehen, daß skeptische Hypothesen falsch sind.

Das dritte oben diskutierte Thema ist Unbezweifelbarkeit. Auch die Form von Unbezweifelbarkeit, die Wittgenstein Moore-Propositionen zuschreibt, disqualifiziert diese als Gegenstände von Wissensbehauptungen. „Kann man sagen: ‚Wo kein Zweifel, da auch kein Wissen?‘“ (ÜG 121) Vielleicht sollte man *das* nicht sagen. Denn wenn zum Wissen Gewißheit im Sinne fester Überzeugung gehört – und Wittgenstein bestreitet dies für solche Fälle, in denen der Wissensbegriff sinnvoll anwendbar ist, keineswegs –, dann hat ein Subjekt nur dann Wissen, wenn es keine Zweifel an dem betreffenden Sachverhalt hat. Was Wittgenstein jedoch offenbar sagen will, ist, daß dort, wo Zweifel aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen sind, auch der Begriff des Wissens fehl am Platze ist. Man wolle, so seine Diagnose, „nicht die subjektive Sicherheit ausdrücken“ – nicht die subjektive *epistemische* Sicherheit, so könnte man ergänzen –, „auch nicht die größte, sondern dies, daß gewisse Sätze am Grunde aller Fragen und alles Denkens zu liegen scheinen“ (ÜG 415).

Es ist hier eine Grundlage meines ganzen Handelns. Aber mir scheint, sie ist falsch ausgedrückt durch die Worte ‚Ich weiß ...‘ (ÜG 414)

Vom Menschen, in Moores Sinne, zu sagen, er *wisse* etwas; was er sage, sei also unbedingt die Wahrheit, scheint mir falsch. – Es ist die Wahrheit nur insofern, als es eine unwankende Grundlage seiner Sprachspiele ist. (ÜG 403; vgl. auch 112, 218, 477)

5. Die nichtepistemische Basalität religiösen Glaubens

Die enge Verwandtschaft zwischen den im letzten Abschnitt beleuchteten Überlegungen über Moore-Propositionen und dem, was Wittgenstein in seinen *Vorlesungen über religiösen Glauben* hinsichtlich religiöser Sprachspiele sagt, dürfte augenfällig geworden sein. Religiösen Aussagen, so hatten wir gesehen, kann Wittgenstein zufolge in gewisser Weise nicht widersprochen werden. Doch einer Aussage oder Meinung widersprechen heißt, ihrem Verfechter einen Irrtum oder Fehler vorwerfen, und genau das soll auch für Moore-Propositionen ausgeschlossen sein.

Ferner haben wir gesehen, daß sowohl religiöse Lehren als auch Moore-Propositionen für Wittgenstein nicht sinnvoll als empirische Hypothesen konstruiert werden können. In beiden Fällen hat dies vor allem damit zu tun, daß die Haltungen zu den betreffenden Sachverhalten nicht mit guten epistemischen Gründen untermauert werden können. Ebenso wie ein religiöser Glaube zum Beispiel nicht „etwas ist, für das wir Prüfmethode finden können“, so haben wir auch keine Möglichkeiten, Sachverhalte wie die, daß die Erde schon sehr lange existiert, daß es eine bewußtseinsunabhängige Außenwelt gibt usw., in epistemisch adäquater Weise zu überprüfen. Das ist Wittgensteins Konzeption an den Skeptiker.

Die dritte Verwandtschaft ist die zwischen der Festigkeit religiösen Glaubens und der Unbezweifelbarkeit von Moore-Propositionen. Ebenso wie die Unerschütterlichkeit religiösen Glaubens keine maximale Gewißheit gewöhnlichen Glaubens ist, so ist auch die Unbezweifelbarkeit von Moore-Propositionen, wie wir gesehen haben, laut Wittgenstein keine gesteigerte Form von epistemischer Gewißheit. Und ebenso wie Wittgenstein das Verhältnis zu Moore-Propositionen im Rückgriff auf Begriffe wie Praxis, Weltbild und Lebensform zu erläutern sucht, so ist für ihn auch religiöser Glaube statt als eine epistemisch-theoretische Haltung als Lebensform zu beschreiben. Die Unerschütterlichkeit religiösen Glaubens *zeige* sich, jedoch nicht durch Vernünfteln (*reasoning*) oder den Rekurs auf gewöhnliche Gründe (*ordinary grounds*), sondern indem der Glaube das ganze Leben des Gläubigen regle und bestimme (vgl. *LRB*, S. 54). Warum, so Wittgenstein, sollte nicht eine Lebensform in dem Glaubensbekenntnis an ein jüngstes Gericht kulminieren? (*LRB*, S. 58)²⁹

Ein interessanter Punkt ist in diesem Zusammenhang auch, daß Wittgenstein in *Über Gewißheit* in bezug auf Moore-Proposi-

29 Aussagen des mittleren und späten Wittgenstein über Religion zum Teil aus der Sicht von *Über Gewißheit* zu interpretieren, haben auch Genia Schönbaumsfeld, Wittgenstein über religiösen Glauben, in: Ulrich Arnswald und Anja Weiberg (Hgg.), *Der Denker als Seiltänzer – Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, Düsseldorf 2001, S. 179-192, und Iakovos Vasiliou, Wittgenstein, Religious Belief, and 'On Certainty', in: Arrington und Addis, *Wittgenstein and Religion*, S. 29-50, vorgeschlagen. Detailliertere schrittweise Vergleiche von Wittgensteins Aussagen in den *Vorlesungen über religiösen Glauben* und seiner Analyse von Moore-Propositionen fehlen in diesen gleichwohl hilfreichen Texten.

tionen von „Bekehrung“ statt von Überzeugung o.ä. spricht.³⁰ Kurz bevor in *Über Gewißheit* erstmals der Begriff des Weltbilds auftaucht, fragt er:

Warum sollte ein König nicht in dem Glauben erzogen werden, mit ihm habe die Welt begonnen? Und wenn nun Moore und dieser König zusammenkämen und diskutierten, könnte Moore wirklich seinen Glauben als den richtigen erweisen? Ich sage nicht, daß Moore den König nicht zu seiner Anschauung bekehren könnte, aber es wäre eine Bekehrung besonderer Art: der König würde dazu gebracht, die Welt anders zu betrachten. (ÜG 92)

Ebenso wie Menschen von religiösen Anschauungen gewöhnlich nicht epistemisch überzeugt, sondern zu ihnen bekehrt werden, so könnte man auch jemanden, der nicht das Sprachspiel Moores spielt, nicht mit triftigen epistemischen Gründen von der Adäquatheit dieses Sprachspiels überzeugen, sondern ihn nur zu einem entsprechenden Weltbild bekehren.

Zuletzt können wir auch das, was Wittgenstein über den Begriff des Wissens in bezug auf Moore-Propositionen sagt, auf das Verhältnis von „gewöhnlichem Meinen“ zu religiösem Glauben übertragen. Religiöse Glaubensbekenntnisse sind in der Regel keine Wissensbehauptungen. Doch alles, was Wittgenstein über Moores Wissensbehauptungen sagt, gilt auch für („gewöhnliche“) Meinungsbekundungen. Auch mit einer Aussage wie „Ich meine, daß die Erde schon lange existiert“ würde man sich zu einer doxastischen Einstellung bekennen, bei der man sich auch irren kann. Auch mit einer solchen Aussage ginge man die normative Verpflichtung ein, gute epistemische Gründe für diese Meinung angeben zu können, Gründe, die sicherer sind als die Behauptungen selbst. Man würde den Sachverhalt auch als Hypothese behandeln, der im Prinzip epistemischen Zweifeln unterworfen werden könnte. Kurz, obwohl Wittgenstein Moore zunächst speziell im Hinblick auf dessen Wissensbehauptung kritisiert, sind doch seine Gründe für diesen Vorwurf so geartet, daß sie Moore-Propositionen auch als geeignete Gegenstände gewöhnlicher Meinungen ausmustern.

Zwei entscheidende Fragen tauchen an dieser Stelle auf, zwei Fragen, die ich hier nur noch andeuten, aber nicht mehr ausführ-

30 Die Anregung zu diesem Vergleich verdanke ich Richard Raatzsch.

licher diskutieren kann. Zum einen handelt es sich bei den soweit aufgezeigten Parallelen zwischen religiösem Glauben und dem epistemischen Status von Moore-Propositionen in erster Linie um Gemeinsamkeiten negativer Art. Wir haben gesehen, inwiefern sich Wittgensteins Thesen über diese Bereiche in Aussagen darüber treffen, wie entsprechende Propositionen oder die Beziehung von epistemischen Subjekten zu solchen Propositionen *nicht* zu verstehen sind. Wie diese dagegen positiv zu beschreiben sein soll, habe ich nur angedeutet: Religiöser Glaube bekleidet eine besondere Rolle im Leben des Gläubigen, ist eine Lebensform usw., und Moore-Propositionen bilden den in unserer aller Praxis und Weltbild verankerten „Rahmen“, das nicht-epistemische Fundament und die nichtempirischen „Angeln“ epistemischer Sprachspiele. Wie sich derartige Thesen inhaltlich weiter füllen lassen und wie fruchtbar sie am Ende sind, ist offen geblieben. Insbesondere gilt es an diesem Punkt weiter zu fragen, ob und inwieweit sich die strukturellen Gemeinsamkeiten im Hinblick darauf, was religiöse Lehren sowie Moore-Propositionen laut Wittgenstein *nicht* sind, auf solche positiven Charakterisierungen ausdehnen lassen. Moore-Sätze liefern für Wittgenstein den nichtepistemischen Rahmen epistemischer Sprachspiele. Doch für welche Sprachspiele sind religiöse Anschauungen der notwendige Rahmen, die Angeln, um die sich alles dreht? Da religiöse Anschauungen für den Gläubigen „immer im Vordergrund“ stehen sollen, liegt es nahe, daß Wittgenstein antworten würde: Sie sind der Rahmen für *alle* Sprachspiele, die der Gläubige spielt. Eine solche Antwort allerdings erschiene nicht sehr plausibel, denn wie sollte man religiöse Anschauungen in einer Weise, in der das Verhältnis zwischen Moore-Propositionen und epistemischen Sprachspielen bestimmt wurde, als *notwendige Bedingungen* anderer Sprachspiele, die der Gläubige spielt, auffassen? Damit sind wir bereits bei der zweiten wichtigen Frage.

Sie lautet, inwiefern die soweit rekonstruierten Überlegungen Wittgensteins über religiösen Glauben, auch in ihren hier ausführlicher behandelten negativen Teilen, systematisch zu überzeugen vermögen. Die vorliegenden Ausführungen sind in erster Linie interpretierend: Ich habe Parallelen zwischen Wittgensteins Behandlung religiösen Glaubens und seinen Ausführungen über Moore-Propositionen aufgezeigt. Die Rekonstruktionen waren dabei zwar in sympathisierendem Ton gehalten,

und ich habe versucht, Wittgensteins oft dunkle Überlegungen von ihren plausibelsten Seiten aus zu beleuchten. Dennoch handelte es sich überwiegend um immanente Deutungsversuche, und die systematische Frage, ob das, was Wittgenstein vorschlägt, eine sachlich adäquate Beschreibung religiösen Glaubens ist, ist nicht thematisiert worden. Oft hört man beispielsweise den Einwand, daß die These, religiöser Glaube sei unerschütterlich und unbezweifelbar, schlicht falsch ist; daß diese angebliche Eigenschaft religiöser Sprachspiele der Art und Weise, wie sie tatsächlich gespielt werden, nicht gerecht wird. Typische Erschütterungen etwa, so ein häufiger Einwand, Erschütterungen, die oft genug in einer Abkehr vom Glauben münden, entstünden angesichts von Leid und Übel. Was solche Kritiken angeht, so gilt es indessen zu sehen, daß es Wittgenstein der hier vorgeschlagenen Lesart zufolge um den Hinweis auf Unerschütterlichkeit, Unbezweifelbarkeit usw. durch *epistemische* Gründe geht. Und meist sind es nicht etwa abstrakte Formen des Theodizeeproblems, die Gläubige in Zweifel stürzen, sondern konkrete Erfahrungen von Leid und Übel im unmittelbaren Lebensumfeld.

Weniger leicht zu beantworten ist der Einwand, daß religiöser Glaube auch von Gläubigen durchaus im Sinne einer Hypothese oder eines Systems von epistemisch begründbaren Hypothesen behandelt wird. Man blicke, um dies zu sehen, nur cursorisch in die Geschichte der Theologie und Religionsphilosophie: Sollte man Autoren von Anselm bis Swinburne, Plantinga, Alston und anderen zeitgenössischen Religionsphilosophen absprechen, gläubig zu sein? Vielleicht würde Wittgenstein dies tun. Vielleicht würde er ihnen ebenso wie in den *Lectures on Religious Belief* Vater O'Hara vorwerfen, den Glauben zu zerstören, indem sie ihn zu einem Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung machen (vgl. *LRB*, 57 f.). Mir scheint indes, daß dieser Streit um *die* richtige Beschreibung religiösen Glaubens verfehlt ist. Religiöse Sprachspiele werden in vielen Varianten gespielt. Da es *das* religiöse Sprachspiel nicht gibt, gibt es auch nicht den einen richtigen Sinn religiöser Aussagen und *die* Natur religiösen Glaubens. Religionsphilosophische Untersuchungen sollten das Ziel haben, verschiedene Deutungen zu erproben und ihre jeweiligen Konsequenzen und Implikationen explizit zu machen. Wie diese für einen Ansatz entlang der hier rekonstruierten Wege Wittgensteins genauer aussehen und wie es um ihre systematische Tragfähigkeit bestellt ist, gilt es zu anderen Gelegenheiten weiter zu untersuchen.

Florian Uhl
Artur R. Boelderl
(Hrsg.)

Die Sprachen der Religion

PARERGA

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung: El Greco, Koimesis, ca. 1566.
Holz, 61 x 45 cm. Syros, Panagia ton Psarianon

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums
für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien und des
Bischöflichen Fonds zur Förderung der
Kath.-Theol. Privatuniversität Linz

Erste Auflage 2003

© Parerga Verlag GmbH, Berlin

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

Satz und Umschlaggestaltung: Martin Schack, Dortmund
Druck und Verarbeitung: WB-Druck, Rieden am Foggensee

ISBN 3-930450-82-8