

Wilhelm Lütterfelds

## Ist das Christentum „keine Lehre“ und „keine Theorie“? (Ludwig Wittgenstein)<sup>1</sup>

Auf den ersten Blick handelt es sich bei Wittgensteins These um eine äußerst befremdliche, ja falsche These, die dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens und seiner Theologie nicht gerecht wird.<sup>2</sup>

### 1 Wittgensteins negativ-kritische These und das Selbstverständnis des christlichen Glaubens

Es scheint so, dass Wittgenstein religiöse Überzeugungen nicht kognitiv auf eine religiöse transzendente Wirklichkeit bezieht, und ihnen damit den Charakter eines dokastischen Glaubens generell abspricht. Ein Blick in den Katechismus und in die Dogmatiken (z. B. von Ludwig Ott oder von Gerhard L. Müller)<sup>3</sup> belegt dies. So gilt darin der Glaube zwar als eine persönliche Gottesbindung, aber vor allem als freie Annahme von Offenbarungswahrheiten

und als Glaubensgehorsam; oder der Glaube wird als Bekenntnisglaube verstanden, worin göttliche Offenbarungswahrheiten für wahr gehalten werden; schließlich ist der Glaube – als objektives und subjektives Phänomen – ein Glaube an geoffenbarte Wahrheiten, die in Glaubensartikeln formuliert werden. In all dem dominiert ein Glaubensverständnis, worin der Glaube immer auch oder sogar zentral Glaubenslehre (Wissen) ist.

Wenn das Christentum dagegen „keine Lehre“ ist, dann lehrt es natürlich auch keine (Offenbarungs-)Wahrheiten, die geglaubt werden und die zudem in einer Theologie theoretisch erörtert werden können. Damit ist die These Wittgensteins für das christliche Selbstverständnis inakzeptabel. Das bedeutet freilich nicht, dass der christliche Glaube nur und ausschließlich eine – theoretische – Lehre ist. Vielmehr ist er durch einen Dualismus geprägt. Auf der einen Seite ist er ein dog-

<sup>1</sup> Aus *Ludwig Wittgenstein*, Vermischte Bemerkungen, Frankfurt a. M. 1977.

<sup>2</sup> Wittgensteins Einstellungen zum religiösen Glauben und zu religiösen Glaubensaussagen sind im frühen und späten Werk sehr unterschiedlich. Während religiöse Phänomene im Frühwerk zum Bereich des „Mystischen“ gehören – wobei dieses „Mystische“ für das Leben höchst bedeutsam ist – und damit eine gewisse Transzendenz betreffen, bestimmt in Wittgensteins Spätwerk die These, dass Theologie Grammatik sei, seine Einstellung zu religiösen Phänomenen wie auch seine These von religiösen Sprachspielen. Von diesen unterschiedlichen Einstellungen gegenüber religiösen Phänomenen bei Wittgenstein ist wiederum seine sehr persönliche Stellungnahme zur Religion in seinen frühen und späten Tagebüchern zu unterscheiden. All dies kommt in den folgenden Überlegungen nicht zur Sprache. Darüber hinaus handelt es sich bei den folgenden Ausführungen um religionsexterne, vor allem um theologieexterne Bemerkungen, die theologisch unzureichend und schief sein können.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 142 ff.; Youcat, München 2012 („Glaube ist Wissen und Vertrauen“, 21); *Ludwig Ott*, Grundriss der Katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. u. a. 1956, 5 ff., 302 ff.; *Gerhard L. Müller*, Katholische Dogmatik, Freiburg i. Br. u. a. 1995, 22 ff., 72 ff.

matischer Glaube, der objektiv ist, der eine *fides quae* darstellt, der *doxa* ist oder auch ein Dass-Glaube. Und in all dem ist er auf Offenbarungswahrheit bezogen. Aber auf der anderen Seite ist der christliche Glaube immer auch eine persönliche Gottesbindung und als solcher Vertrauensglaube, subjektiv, *fides qua*, *pistis* oder Du-Glaube.

Es scheint aber keine Frage zu sein, auf welcher Seite in diesem dualistischen Glaubensbegriff der Akzent liegt, und zwar innerhalb des christlichen Glaubensverständnisses. Auch ist das Christentum offenbar erst seit dem 12. und 13. Jahrhundert primär an einem logisch-wissenschaftlichen, religiösen Wahrheitsbegriff und Glaubensbegriff orientiert, worin die Darstellungsweise von Begriff, Urteil und Schluss der Aussagenlogik dominiert. Der Glaube als Glaubensweisheit, die übernatürlich begründet ist, die sich freilich der bloßen Lehre entzieht, tritt zurück – als erfahrungsgesättigtes, orientierendes Vertrauen des menschlichen Lebens auf die Offenbarung Gottes.

## 2 Wittgensteins positive These vom religiösen Glauben als „Lebensform“ oder „Art des Lebens“

Die insofern für das christliche Selbstverständnis inakzeptable These Wittgensteins ist nicht nur negativ. Denn er verbindet seine negative These – das Christentum sei „keine Lehre“ und „keine Theorie“ – mit der positiven These, die insofern seine Kritik begründet, als das Christentum

eine „ganz andere“ „Art des Lebens“ als die übliche und normale sei, es also eine bestimmte „Lebensform“ sei, die grundsätzlich von anderen, nicht-christlichen Lebensformen unterschieden ist (59, 67 f., 102, 122)<sup>4</sup>.

Aber damit stellt sich weiters die entscheidende Frage, wodurch denn die christliche Lebensform selber identifiziert wird und was sie von der nicht-christlichen Lebensform unterscheidet. Um diese Frage zu beantworten, ist Wittgensteins Begriff der *Lebensform* kurz zu skizzieren. Für ihn besteht sie in der Gesamtheit eines komplexen menschlichen Handelns und seiner Verhaltensmuster, die durch Regeln geordnet sind; eine Lebensform besteht insbesondere aus den Sprachspielen einer Kultur. Allerdings zählt Wittgenstein zu dieser Lebensform die geistig-seelische Realität des Lebens gerade nicht, weil er anticartesianisch einen anthropologischen Begriff vom Menschen hat, der vor allem an sprachlichem Handeln orientiert ist. In Wittgensteins These in seinen „*Vermischten Bemerkungen*“ muss dieser Begriff der Lebensform freilich erweitert werden, nämlich um genau diese geistig-seelische Realität des Menschen, und zwar als Handlungsbasis. Andernfalls wäre es unmöglich, die religiösen Phänomene von einem fundamentalen Glaubensverständnis her zu beschreiben.<sup>5</sup>

Zur Frage, worin eine christliche Lebensform besteht und sich von einer nicht-christlichen unterscheidet, legt sich auch eine weitergehende Frage nahe, nämlich, ob sich in der christlichen Lebensform der Dualismus von Lebenspraxis und christ-

<sup>4</sup> Die Überlegungen beziehen sich auf *Ludwig Wittgenstein*, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a. M. 1977. Die Seitenangaben im Text geben die Seiten dieser Ausgabe an.

<sup>5</sup> Zum Begriff von Wittgensteins Lebensform vgl. *Hans-Johann Glock*, *Wittgenstein-Lexikon*, Darmstadt 2000, Stichwort „Lebensform“.

licher Lehre nicht doch wiederum neu einstellt, so dass es die Lebensform eines Christen keineswegs ohne Lehre gibt, also ohne einen doxastischen Glauben an religiöse Wahrheiten. Wenn dieses Problem jedoch positiv entschieden werden sollte, dann offenbar mit einer entscheidenden Modifikation gegenüber dem früheren christlichen Glaubensverständnis: Es wäre dann gerade die spezifische christliche Lebensform, die über Sinn und Bedeutung der christlichen Wahrheiten und deren Lehre entscheidet und sie mitbestimmt. Leben und Lehre wären eine untrennbare Einheit. Was die Lehre aussagt, das sagt das Leben eines Christen aus, und was das Leben eines Christen aussagt, das lässt sich in Glaubensaussagen formulieren. Religiöse Wahrheiten lägen dann nicht einfach als übernatürliche Tatsachen der christlichen Lebensform voraus und zugrunde, sondern erhielten Sinn und Bedeutung (zumindest auch) aus dieser Lebensform.

An einem konkreten Beispiel lässt sich dies erläutern: Wenn derselbe Satz „Gott existiert“ für den gläubigen Christen nicht nur sinnvoll ist, sondern im Unterschied z. B. zum Agnostiker auch als wahr bejaht wird, dann hat er für den Christen eine ganz andere Bedeutung. Aber diese Bedeutung besteht nicht bloß in dem Sachverhalt einer tatsächlichen Existenz Gottes, im Unterschied zu jener bloß fiktiven Existenz Gottes für den Agnostiker, sondern die religiöse Bedeutung dieser Existenz Gottes müsste sich in der spezifisch christlichen Lebensform zeigen – allein lehrbar wäre sie dann dem bloßen Agnostiker nicht, und auch nicht in noch so vielen Gottesbeweisen. Ist also der christliche Glaube primär nicht ein lehrbares Wissen um übernatürliche Wahrheiten, sondern

ist er primär die Überzeugung von der persönlichen Gemeinschaft mit Gott, die dem Leben zu allererst Sinn gibt und das Leben prägt?<sup>6</sup> Dies würde freilich auch implizieren, dass derselbe Satz „Gott existiert“ für einen gläubigen Christen und für einen Agnostiker eben nicht semantisch identisch ist oder denselben Sinn hat – was das Problem einer Kommunikation und eines Diskurses zwischen beiden Positionen natürlich in ein helles Licht rückt.

Für ein Verständnis der gegenwärtigen Glaubenskrise ist dies nicht unerheblich. Denn man könnte dann gerade die Trennung zwischen der christlichen Lehre und der christlichen Lebensform als einen Grund für diese Glaubenskrise verstehen. Und es wäre nicht nur so, dass man einen solchen Grund bloß im „Materialismus“, im „Hedonismus“ oder im „Relativismus“ zu erblicken hätte, sondern eben vor allem darin, dass es die christliche Wahrheit nicht mehr oder nicht mehr dominant und überzeugend in einer ganz speziellen christlichen Lebensform gibt und dass sie eben darin nicht mehr in einer besonderen Weise gelebt wird.

Wenn das Christentum für Wittgenstein also „keine Lehre“ ist, die unabhängig vom Lebenskontext und unabhängig von der Lebensform, sozusagen als ein rein rationales Phänomen, existiert, so stellt sich auch für Wittgenstein die Frage, was denn dann Sinn und Bedeutung der christlichen Lehre ist, und zwar innerhalb der Lebensform, also etwa im Sinn und in der Bedeutung von Dogmen, religiösen Gleichnissen, Gnadenwahl, von den historischen Berichten der hl. Schrift, der Feststellung, dass Jesus der Herr sei, vom Auferstehungsglauben, vom Glauben an die ewige Verdammnis und an das ewige Leben usw.

<sup>6</sup> Vgl. Gerhard L. Müller, *Katholische Dogmatik* (s. Anm. 2), 82.

Sollen diese Glaubenswahrheiten alle nur im Kern religiöse Phänomene der christlichen Lebensform sein? Was ist folglich ihr sogenannter propositionaler Glaubensgehalt, der in ihren Überzeugungen Ausdruck findet?

Bevor diese Frage bei Wittgenstein erörtert wird, soll sie aufgrund unserer Alltagsüberzeugungen – Wittgenstein-extern – beantwortet werden. Wie unterscheiden wir heute unsere „christliche Art des Lebens“ von der nicht-christlichen Lebensform anderer Religionen, oder auch eines Agnostikers bzw. Atheisten, und zwar innerhalb unserer pluralistischen Kultur und Gesellschaft?

Gibt es äußerliche Unterschiede? Natürlich existiert ein spezifisch christliches, äußeres Leben in der Kultur einer Gesellschaft. Darunter verstehen wir üblicherweise, dass ein Christ Kirchensteuer zahlt, dass er die christlichen Riten, Sitten und Gebräuche – zumindest bisweilen – praktiziert, z. B. den Gottesdienst besucht und öffentlich an der Liturgie teilnimmt. Doch merkwürdigerweise gibt es keinen christlichen Autofahrer, keinen christlichen Konsumenten, keinen christlichen Firmenangestellten, Urlauber, Deutschlehrer usw. im Unterschied zum Nicht-Christen.

Wenn eine solche Feststellung Unfug ist, weil es in all diesen Fällen offenbar nicht sinnvoll ist, von christlichen Lebensformen zu sprechen, ist diese christliche Lebensform also nicht einfach äußerlich anders, sondern subjektiv innerlich unterschieden von der nicht-christlichen Lebensform? Ein solcher Unterschied könnte in den internen Überzeugungen liegen, die ein Christ über die Menschen, über die Welt und Gott hat. Es könnte ein Unterschied darin bestehen, dass ein Christ von Glaube, Liebe (Barmherzigkeit) und Hoffnung geprägt ist, dass er eine andere Ein-

stellung hat zum Leid, zum Unglück, zur Macht, zum Bösen, zum Tod usw.

Eine weitere Möglichkeit, diese christliche Lebensform zu bestimmen, besteht auch in einer Mischung aus externen und internen Faktoren des Unterschiedes. Hier könnten etwa das klösterliche Leben und die Seligpreisungen der Bergpredigt – als Einheit von Überzeugung und Handlung – (z. B. Armut, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Friedfertigkeit) eine große Rolle spielen, oder die persönlichen Formen des privaten und öffentlichen Gebetes, in denen die internen Faktoren ihren Ausdruck in der Lebenspraxis des Christen erhalten. Ist der Christ also moralischer, sozialer, humaner, gerechter usw.? Oder ist die christliche Lebensform innerhalb einer neutralen, säkularen, pluralistischen Gesellschaft äußerlich unauffällig, quasi gleich und normal und unterschiedslos gegenüber dem Leben der anderen Menschen, die weltanschaulich anders orientiert sind? Wird also die christliche Lebensform nur subjektiv über die erwähnten internen Faktoren unterschieden? Dies würde jedoch bedeuten, dass christliches Leben verträglich ist, ja gleich mit einer sehr unterschiedlichen, immer auch nicht-christlichen sowie mit einer gegensätzlichen, kulturell pluralistischen „Art des Lebens“.

Vielleicht ist es dieser Dualismus der Identifikation der christlichen Lebensform mit Hilfe von teilweise externen, teilweise aber vor allem subjektiv-internen Faktoren (in unterschiedlicher Abstufung oder Mischung), der irgendwie unbefriedigend ist, obwohl er durchwegs praktische Realität zu sein scheint. Sind dann die reformierenden Bewegungen in der gegenwärtigen Kirche, die man unter dem Stichwort Kirche der Armen, der Machtlosen, der nicht Privilegierten fassen kann, quasi als Gegenreaktion zu dieser dualistischen

Spaltung von externen und internen Faktoren des christlichen Lebens aufzufassen? Auch kann man den antirelativistischen Rückzug in ein fundamentalistisches Glaubensverständnis als eine Gegenreaktion auffassen.

### 3 Wittgensteins Interpretation der christlichen Lehre als „Lebensform“

Offenbar aber haben nicht nur wir massive Schwierigkeiten, die christliche Lebensform so zu identifizieren, dass sie nicht durch einen unbefriedigenden, quasi harmlosen Dualismus von Außen und Innen entschärft wird. Denn darin ist die christliche „Art des Lebens“ gerade nicht „ganz anders“ als die üblich-normale. Dies sind jedoch auch die Probleme, die sich für Wittgenstein stellen, wenn er der christlichen Lehre, dem christlichen Glauben, den Charakter einer Lehre abspricht und diese auf eine bestimmte Lebensform uminterpretieren möchte.

Was sind also die christlichen Züge einer Lebensform, wenn sie „tatsächliche[]“ Vorgänge „im Leben des Menschen“ sind, und wenn sich eben gerade darin Sinn und Bedeutung des christlichen Glaubens zeigen soll (59)?

Zwei massive Probleme stellen sich Wittgenstein jedenfalls in seinem Versuch dieser Uminterpretation: zum einen das Problem, was es genau heißen soll, dass sich in einer christlichen Lebensform die religiösen Glaubensüberzeugungen dar-

stellen; und zweitens, ob Wittgenstein damit nicht die christliche Lehre als Glaubenslehre auf nicht-religiöse, bloß moralische, soziale, psychologische Phänomene des Lebens und seiner Verhaltensformen fälschlicherweise und völlig inakzeptabel für die religiöse Überzeugung reduziert. Geht nicht der religiöse Sinn der Glaubenswahrheiten verloren, wenn man versucht, ihn in säkulare Vernunft zu transformieren (Habermas<sup>7</sup>)?

An den bereits genannten Beispielen der christlichen Lehre, wie etwa an den Dogmen, an der Erlösung durch den Glauben, an den Evangelien, an der Gnadenwahl, an dem ewigen Leben usw., soll Wittgensteins Deutung erläutert, aber auch kritisiert werden. Denn in seinen „Vermischten Bemerkungen“ scheint Wittgenstein seine Auffassung in der Tat so zuzuspitzen, dass der christliche Glaube radikal auf irgendeine Lebenspraxis reduziert wird, dass er also jeden doxastischen Charakter an eine Transzendenz Gottes verliert.<sup>8</sup>

Denn dann scheint es so, dass auf diese Weise etwa die „Erlösung durch den Glauben“ (59) nichts mehr besagt als ein praktisches Ereignis innerhalb des menschlichen Lebens selber, dass sie also nur noch in einem Vertrauen auf einen absoluten Lebenssinn besteht, der die eigene Existenz orientiert und sichert. So wäre die „Erlösung durch den Glauben“ eben nicht auch ein eigener religiöser Sachverhalt, worin das Leben des fehlbaren, sündigen Menschen eine Erklärung für sich findet.

Weiters kann man das religiöse Phänomen einer „Erkenntnis der Sünde“ so

<sup>7</sup> Vgl. etwa Jürgen Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 9: Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Berlin 2004; oder auch: *ders.*, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Ludwig Wittgensteins „Vortrag über Ethik“, in: *ders.*, Vortrag über Ethik, Frankfurt a. M. 1989.

uminterpretieren, wie es etwa auch Kant<sup>9</sup> tut, dass es sich dabei um die Erkenntnis der generellen Schlechtigkeit des Menschen und seines moralischen Versagens handelt. Denn auch hier ist der religiöse Sinn von „Sünde“, die eine Ablehnung Gottes ist oder auch ein Missbrauch seines Vertrauens, generell verloren gegangen, was ähnlich ebenso für den Ausdruck „Erlösung durch den Glauben“ (57) gilt. Kann man also ein derartiges Sündenbekenntnis und einen derartigen Glauben gleichsam ohne spezifisch religiöse Phänomene folglich überhaupt noch verstehen, oder wird dies alles nicht auf einen quasi radikalen Lebensoptimismus verkürzt?

In der christlichen Auffassung ist das Dogma die Aussage einer Offenbarungswahrheit, die infallibel ist, überzeitlich, universal gültig, absolut. Für Wittgenstein dagegen sind Dogmen der katholischen Kirche „gewisse bildhafte Sätze“. Sie verpflichten und überzeugen Menschen nicht zu bestimmten religiösen „Meinungen“. Dogmen haben für die „praktische[n] Meinung[en]“ der Menschen nur die Funktion, dass sie bloß den „Ausdruck“ dieser Meinungen bestimmen, indem sie ihn völlig „beherrschen“. Es wird also nicht der Inhalt der Meinungen durch die Dogmen bestimmt. Wenn diese aber nur deren „Ausdruck“ bestimmen, dann haben sie lediglich eine meinungs-praktische Funktion, denn sie sind eher so etwas wie die „Bremse“ einer Meinungsbeschränkung, sie sind weniger eine „Wand“, die den Menschen hindert, bestimmte inhaltliche Meinungen zu vertreten. Und es ist für Wittgenstein dieser Sachverhalt, der

begründet, warum er Dogmen inhaltlich für „unwiderlegbar“ hält (60).

Dann stellt sich wiederum die Frage, was denn das Spezifische einer durch Dogmen bestimmten Lebensform sein soll, falls diese Dogmen nur den „Ausdruck“ der (praktischen) Überzeugungen bestimmen. Bedeutet dies, dass diese Überzeugungen eine gewisse Unbedingtheit und Entschiedenheit haben, dass sie durch eine Radikalität bestimmt sind und durch eine nicht-relative Konstanz? Aber so scheint jeder spezifisch religiöse inhaltliche Gehalt dogmatischer Sätze verloren zu gehen.

Dem entspricht, dass religiöse Gleichnisse für Wittgenstein „Lebensregeln“ darstellen, die „in Bilder gekleidet“ sind. Durch solche Regeln würden gewisse Handlungsweisen und Denkformen vorge-schrieben, gewisse andere ausgeschlossen. Doch damit „beschreiben“ Lebensregeln als „Bilder“ nur unsere Handlungsintentionen und Handlungsrealisierungen, ohne sie zu „begründen“. Man kann deshalb auch im Fall von Wittgensteins Auffassung der religiösen Gleichnisse den Eindruck haben, dass er hier eine nicht akzeptable Reduktion religiöser Phänomene auf die Lebenspraxis vorlegt. Denn es fehlen gerade spezifisch religiöse praktische Regeln für die Lebensform, die das Leben auch auf einen religiösen Inhalt hin normativ orientieren. Wittgenstein hat ein schönes Beispiel für seine Uminterpretation der religiösen Gleichnisse vorgelegt. Er bemerkt einmal kritisch gegenüber dem Gleichnis, man solle Gott für das Gute danken, wie man einem Menschen für das von ihm erfahrene Gute dankt, dass dieses Gleichnis seine eigene Unstimmigkeit verschweigt

<sup>9</sup> Vgl. dazu Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Karl Vorländer. Mit einer Einleitung von Hermann Noack und einer Bibliografie von Heiner Klemme (Philosophische Bibliothek 45), Hamburg 1990.

(62). Denn irgendwie scheint es nicht zu stimmen. Im Falle einer guten Behandlung seitens eines Menschen bedankt man sich selbstverständlich dafür, aber im Fall einer üblen Behandlung durch einen Menschen beklagt man sich – genau dies tut man jedoch im Falle Gottes nicht, obwohl Gott – wie die Theodizeeproblematik zeigt – auch Adressat für menschliche Klage über das Übel ist. Mit Wittgenstein müsste man korrekter sagen: „Danke Gott für das Gute, was du empfängst. Danke auch dann, wenn du dich ihm gegenüber über das Übel beklagst“, und genau dies kann das Gleichnis vom Dank gegenüber Menschen nicht ausdrücken, denn ihnen dankt man nur für das erfahrene Gute. So stellt sich das Ijob-Problem des Alten Testaments.

Es gibt nach Wittgenstein die religiöse Aussage einer göttlichen „Gnadenwahl“, wobei er das Freiheitsproblem nicht erwähnt. Für Wittgenstein sagt dies aus, dass Gott Menschen auserwählt und andere verwirft. Dies bedeutet aber, dass ein Mensch die Konsequenzen einer solchen Aussage als „fürchterlichste[s] Leiden“ erfahren kann, und umgekehrt, dass er auf Grund der göttlichen Gnade ein glückendes Leben erfährt, das sich wiederum im Ausdruck großer Freude äußern kann. Doch auch hier wird die Semantik des Ausdrucks „Gnadenwahl“ von Wittgenstein uminterpretiert, und zwar expressiv – als „Schrei“ angesichts einer schweren Leidenerfahrung des nicht-erwählten Menschen, oder auch als resignierender „Seufzer“ (63). Dann aber stellt sich auch hier erneut die Frage, ob Wittgenstein nicht den religiösen Bedeutungsgehalt von Ausdrücken wie „Gnadenwahl“ auf ein psychologisches, lebenspraktisches Phänomen reduziert, und zwar gerade auch dann, wenn es sich bei Ereignissen und Erfahrungen des Lebens selber, in denen sich eine religiöse

Semantik ausdrückt, keineswegs um beliebige und zufällige Phänomene handelt, sondern um solche, in denen letztlich Sinn und Unsinn der menschlichen Existenz zum Ausdruck kommt.

Es scheint so zu sein, dass auch Wittgenstein diese Problematik sieht. Denn gelegentlich formuliert er die These, dass die religiöse „Art des Lebens“ ein „leidenschaftliches Ergreifen *dieser* Auffassung“ ist, d. h. der religiösen Auffassung. Dabei wird eine solche „Auffassung“ von ihm als ein „Bezugssystem“ des Lebens verstanden, und die religiöse, doxastische Lehre wäre dann die „Darstellung“ dieses „Bezugssystems“ (122).

Offenbar verändert sich so auch das Verständnis von „Lebensform“. Wenn der Satz „Gott existiert“ mit einer „Lebensform“ verknüpft wird, so kann dies zweierlei nicht heißen: nämlich einesteils, dass Gott existiert, und zwar unabhängig davon, ob man an seine Existenz glaubt und in Gemeinschaft mit ihm lebt oder auch auf ihn hin orientiert ist. Denn dies würde – andernteils – auch besagen, dass die Bedeutung des Satzes „Gott existiert“ intersubjektiv gleich ist, für Christen wie für Nicht-Christen. Und der Unterschied der christlichen Lebensform läge dann darin, dass dieser an sich existente Gott irgendeine Bedeutung für das Leben hat, oder aber nicht.

Aber die Verknüpfung von „Gott existiert“ und „Lebensform“ in einem religiösen „Bezugssystem“ kann eben nicht nur darin bestehen, dass der Mensch im Glauben eine sehr intensive Gemeinschaft mit Gott pflegt, dass er sich radikal an Gottes Existenz, an seine Gnade, an seine Güte, an seine Erlösung usw. gebunden weiß, sondern dies müsste die Lebensform selber wesentlich ändern. Das religiöse „Bezugssystem“ der Lebenspraxis prägt diese als

ganze und besteht nicht nur aus gewissen Zügen, die irgendwie zum Ausdruck bringen, dass es Gott gibt.

Es scheint sich nur eine dritte Interpretation als aussichtsreich für das Verhältnis von „Gott existiert“ und einer christlichen Lebensform zu ergeben. Wenn die religiöse Überzeugung ein „Bezugssystem“ des Lebens und seiner fundamentalen „Einstellungen“ (68) ist, dann ist sie transzendentalphilosophisch so etwas wie eine Möglichkeitsbedingung des Lebens, dann versteht sich das Leben in all seinen Vollzügen und Handlungsformen immer aus einem solchen religiösen „Bezugssystem“ heraus. Es gibt quasi kein Lebensphänomen, das nicht durch eine solche Möglichkeitsbedingung positiv bestimmt wäre, in seinem Sinn, in seinem Wert, in seiner praktischen Erfüllung – und zu dieser prinzipiellen Sinnbestimmung eines religiösen „Bezugssystems“ gehört natürlich auch, dass ein solches Leben Tod, Übel, Leid, Zerstörung, Vernichtung usw. als religiöse Sinnphänomene auffassen kann – mit allen Folgen des Theodizeeproblems, ja, letzteres ist selber ein wesentlicher Zug eines solchen „Bezugssystems“.

So ist dann der Satz „Gott existiert“ keine lehrbare und beweisbare Aussage. Und jeder Versuch eines Gottesbeweises ist gleichsam von vornherein zum Scheitern verurteilt – aber nicht, weil er rational-logisch prinzipiell misslingen muss, sondern weil seine Beweiskraft – gerade dann, wenn er argumentativ gelingt – ausschließlich durch die christliche Lebenspraxis garantiert wird und eben nur in dieser besteht.

Ein schönes Beispiel für eine solche lebenspraktisch-religiöse Uminterpretation der christlichen Lehre als „Bezugssystem“

ist schließlich Wittgensteins These, dass historische Berichte der Evangelien für den christlichen Glauben nicht wesentlich sind. Die Tatsache, dass vier Evangelisten in ihren Darstellungen über den „Gottmenschen“ immer wieder voneinander abweichen, darin „im historischen Sinn erweislich falsch sein“ können, ist für Wittgenstein kein negativer Sachverhalt einer Undeutlichkeit, einer Mittelmäßigkeit der Darstellung der Evangelien oder gar ihrer Sinnlosigkeit. Denn diese Evangelien stellen einen religiösen Glauben dar, der sich gerade nicht am „Buchstabe[n]“ orientiert, sondern ausschließlich am „Geist“. Deshalb ist die Mittelmäßigkeit der Darstellung der Evangelien völlig unerheblich, im Gegenteil, alle Klarheit des Buchstabens würde den Glauben und seinen Geist verfehlen (66 ff.).

Versucht man die bisherigen Überlegungen abschließend zusammenzufassen und Wittgensteins These, dass der christliche Glaube eine Lebensform sei, auf dem Hintergrund seiner kritischen Uminterpretation ernst zu nehmen, dann scheint sich eine dialektische Einsicht zu ergeben. Denn die bisher immer wieder aufgetretene Frage nach der typisch religiösen christlichen „Art des Lebens“ scheint bei ihm offen zu bleiben. Sie scheint auch nicht mit Wittgensteins Hinweis auf die „erlösende Liebe“ (69) als Kern der evangelischen Botschaft beantwortet zu werden. Denn auch unter dieser „Liebe“ versteht Wittgenstein wiederum eine bestimmte Lebenspraxis, die vor allem dadurch gekennzeichnet ist, dass man auf jede exklusive Sonderstellung des eigenen Lebens gegenüber dem Leben der anderen in der gemeinschaftlichen Lebensform radikal verzichtet.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, in: Werkausgabe. Band 8, Frankfurt a. Main 1989, 514.

Die erwähnte Dialektik scheint demgegenüber darin zu bestehen, dass die religiösen Aussagen zwar ihren Sinn und ihre Bedeutung immer von einer bestimmten christlichen Lebensform her erhalten: „Die *Praxis* gibt den Worten ihren Sinn“ (161). Aber darin werden sie eben nicht auf die Züge einer nicht-religiösen säkularen Lebenspraxis reduziert. Soll dies vermieden werden, dann muss sich die christliche Lebensform aber immer auch – umgekehrt – zugleich von einer Offenbarung Gottes her und seiner transzendenten Wirklichkeit sowie von einem religiösen Glauben her verstehen. Die „Nachricht (die Evangelien) wird glaubend (d. h. liebend) vom Menschen ergriffen“ (68), wodurch die „*Richtung* des Lebens“ geändert wird (102) sowie auch die „Art, das Leben zu beurteilen“ (122). Doch dann ergibt sich ein widersprüchliches Verhältnis der gegensätzlichen Priorität von christlicher Glaubens-Lehre und christlicher Lebensform.<sup>11</sup> Eines machen Wittgensteins Überlegungen jedenfalls überdeutlich: Christliche Wahrheiten und Lehren, die ihren Sinn und ihre Bedeutung auch in den „tatsächliche[n]“ Vorgängen eines christlichen Lebens haben, wodurch dieses eben „ganz anders“ wird als das Leben eines Nicht-Christen –, diese christlichen Wahrheiten und Lehren

sind ohne überzeugenden, kommunikativen Gehalt, so wahr sie auch im internen eigenen Glaubensverständnis sein mögen, wenn sie nicht in der Lebensform ihren authentischen Ausdruck finden.

**Der Autor:** geb. 1943, *Studium der Katholischen Theologie und Pädagogik in Bonn, München und Tübingen, Promotion 1974 (Tübingen), 1980 Habilitation an der Universität Wien, 1985–2009 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Passau, seit dem Sommersemester 2010 Lehrauftrag an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, seit 2012 Honorarprofessor ebenda. Publikationen: Eine Welt – Eine Moral? (1997) (Hg. zusammen mit Thomas Mohrs); Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache (1999) (Hg. zusammen mit Andreas Roser); Globales Ethos – Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion (2000) (Hg. zusammen mit Thomas Mohrs); Erinnerung an Wittgenstein „kein Sehen in die Vergangenheit“ (2004) (Hg.); Wahr oder tolerant? Religiöse Sprachspiele und die Problematik ihrer globalen Koexistenz (2005) (Hg. zusammen mit Thomas Mohrs); Das Erklärungsparadigma der Dialektik – Zur Struktur und Aktualität der Denkform Hegels. (2006).*

<sup>11</sup> Zu diesem positiven Begriff der Dialektik im religiösen Kontext vgl. *Joseph Ratzinger, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. u. a. 2011, 270 ff.