

noch ein Philosoph noch ein ‚Moralist‘ noch ein Psychologe. N[ietzsche] ist eine Krankheit“, die erst noch einer Beschreibung bedürfe; zit. nach G. Campioni, 551). Nach E.s Fazit ist Nietzsches „Wagner“ insgesamt „die Frucht einer privaten Revanche und eher eine feuilletonistische Tätlichkeit als eine kritische Tat“ (565); seine umfangreiche Studie folgt der unausgeführten kritischen Intention Montinaris und zeigt sich als der überfällige Versuch, Wagner gegen Nietzsches „Tätlichkeit“ zu rehabilitieren. Ein Literaturverzeichnis (569–575) und eine Zeittafel (577–598) ergänzen die Studie.

Welche Einwände sich gegen E.s Methode aufdrängen, liegt auf der Hand: Läßt sich der Metaphysik des Verdachts mit einer biographischen Diagnose begegnen? E.s Neigung, philosophische Argumentation auf biographische Rekonstruktion zu reduzieren, ist bedenklich im doppelten Wortsinne, denn sie kehrt allerdings die geläufige Praxis der orthodoxen Nietzsche-Lektüren (fast immer auf Kosten und zu Lasten Wagners, wäre hinzuzufügen!) deutlich um. Gewiß ersetzt sie nicht die fällige Argumentation gegen den philosophierenden Nietzsche, aber sie dokumentiert das Ausmaß und die Einzelheiten seiner „Rationalisierungen“, deren biographische Anlässe E. ebenso respektlos wie schlüssig nachweist. Damit erschüttert E. das Vertrauen in Nietzsches Wortlaut und Glaubwürdigkeit ebenso nachhaltig wie das Vertrauen in seine Exegeten, die gegen seine rhetorische „Tätlichkeit“ in der Regel weniger empfindlich sind als gegen die Mißgriffe Wagners (vgl. E.s durchgehende und in der Regel diskutabile bis plausible Kritik an Borchmeyer [56, 73, 74, 84, 131, 145, 200/201, 205, 208/209, 211, 225, 229, 233, 253/254, 303, 346, 359, 375, 443, 453] oder Colli [129, 178–180, Schlußkapitel]). Nietzsches philosophische Einsichten gewinnen mit dem Gravitationszentrum „Wagner“ ihren Kontext zurück; sie verlieren aber auch ein Dilemma auf: Von Nietzsche wird zukünftig auch philosophisch in Auseinandersetzung mit einem weitgehend unbekanntem Wagner zu reden sein, von dem er in These und Gegenthese lebenslang abhängt. Dieser Wagner allerdings ist noch kaum rezipiert, da die letzte relativ vollständige Edition seiner Schriften seit fast 80 Jahren vergriffen ist und eine historisch-kritische Ausgabe erst vorbereitet wird. Es wäre kein geringes Verdienst E.s, mit seiner – übrigens stilistisch glänzenden und angenehm zu lesenden – Studie den Anstoß nicht nur zu einer Revision von Nietzsches Bild von Wagner, sondern überhaupt zu einer systematischen Konfrontation beider gegeben zu haben. (Kritisch anzumerken bleibt lediglich die Gliederung des umfangreichen Textes, dessen Zwischentitel etwas feuilletonistisch wirken und so den Überblick wenig erleichtern. Die seltenen Errata sind, von wenigen satztechnischen Fehlern abgesehen, nicht nennenswert; auf S. 573 muß es in Z. 1 heißen: „1982“.)

P. HOFMANN

WITTGENSTEIN AND PHILOSOPHY OF RELIGION. Edited by *Robert L. Arrington* and *Mark Addis*. London [u. a.]: Routledge 2001. XVI/187 S., ISBN 0-415-21780-6.

Die zehn Beiträge dieses Bandes bieten, ein halbes Jahrhundert nach Wittgensteins Tod, einen guten Einblick in die Anstöße, welche das Wenige, das Wittgenstein zum Thema Religion geschrieben hat, gegeben, und die Kontroversen, die es ausgelöst hat. Bekannt ist der Einwand des Fideismus: Wittgenstein erkläre den religiösen Glauben zu einem autonomen Sprachspiel und entziehe ihn damit der rationalen Rechtfertigung. Neu begegnet ist mir in diesem Band der Vorwurf des Quietismus. Er bezieht sich auf die Auffassung Wittgensteins, daß alles Fragen und Begründen einmal an ein Ende kommt, wo der Spaten auf dem harten Felsen angelangt ist und sich zurückbiegt. Ein religiöser Glaube, so faßt Wittgenstein seine religionsphilosophische Position in einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1947 zusammen, könne nur so etwas sein „wie das leidenschaftliche Sich-entscheiden für ein Bezugssystem“ (Werkausgabe, Bd. 8, S. 540). Damit ist ein wesentlicher Zug des Phänomens erfaßt: Ein religiöser Glaube ist eine Ausrichtung des gesamten Lebens, und die kann nicht von den wechselnden Ergebnissen der Wissenschaften und dem Wandel der philosophischen Positionen abhängig sein. Aber

damit ist die Frage nicht beantwortet, mit welchen Rationalitätskriterien der religiöse Glaube zu beurteilen ist. Ist der religiöse Glaube, um vernünftig sein zu können, nicht doch an das Schicksal der philosophischen Metaphysik und die Ergebnisse der Naturwissenschaften gebunden? Eine Antwort setzt voraus, daß geklärt ist, was der wesentliche Inhalt eines religiösen Glaubens ist.

*John Hyman* gesteht Wittgenstein zu, daß der religiöse Glaube eine Lebensform ist, aber gegen ein fideistisches Verständnis insistiert er darauf, daß eine Lebensform historische oder metaphysische Annahmen implizieren kann; er verweist auf 1 Kor 15, 14 und auf die philosophische Theologie eines Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin. Daß Gott existiert, sei eine Existenzaussage, und eine gute Methode, den Unterschied von Existenzaussagen festzustellen, sei, die verschiedenen Weisen zu betrachten, in denen sie bewiesen oder gestützt würden; Beweisgründe und Argument seien kein ausschließlicher Besitz der Wissenschaft. Wittgenstein, so der Einwand von *Alan Bailey*, werde dem Inhalt des religiösen Glaubens nicht gerecht. Die überwältigende Mehrheit meine mit ihren religiösen Äußerungen genau das, was Wittgenstein bestreite: Der religiöse Glaube impliziere die Annahme der Existenz eines kausal wirksamen göttlichen Wesens, und da die Gründe, ein solches Wesen anzunehmen, dürftig seien, sei der religiöse Glaube unvernünftig. *Iakovos Vasilou* geht den Beziehungen zwischen Wittgensteins Religionsphilosophie und dessen Aufzeichnungen ‚Über Gewißheit‘ nach. Der Gläubige habe ein Weltbild, das auf seiner Lebensform basiere, aber das gelte auch für den naturalistischen Wissenschaftler; das eine Weltbild sei so gut oder so schlecht begründet wie das andere. Die Frage, ob Wittgenstein ein radikaler Relativist sei, wird gestellt, aber offen gelassen. *Kai Nielsen* setzt sich vor allem mit der Wittgensteinischen Religionsphilosophie von Norman Malcolm und Peter Winch auseinander. Das Christentum, das gesteht auch er Wittgenstein zu, ist eine Lebensform, die von ihren Anhängern eine Neuorientierung des Lebens verlangt, aber es ist auch, und zwar unausweichlich, so wendet er ein, „a belief system with a set of doctrines. This belief system is a metaphysical belief system and Christianity integrally is a metaphysical religiosity“ (147). Die Wittgensteininterpretation von David Z. Phillips kritisiert *Mark Addis*. Er erläutert den Begriff des Fideismus durch die Unterscheidungen ‚kognitiv – nonkognitiv‘ und ‚Externalismus – Internalismus‘. Nach einem nonkognitiven Verständnis beziehe die religiöse Sprache, im Unterschied zur Alltagssprache, sich auf nichts; nach dem Externalismus könne der religiöse Glaube anhand von Kriterien, die nicht dem religiösen Sprachspiel entnommen sind, beurteilt werden; der Internalismus lasse dagegen nur Kriterien aus diesem Sprachspiel gelten. Unter epistemologischer und ontologischer Rücksicht vergleicht *Paul Helm* die Wittgensteinische Religionsphilosophie mit Alvin Plantingas Reformed Epistemology. Beide Positionen lehnten den Externalismus ab; sie unterschieden sich in der Funktion, die sie den „basic propositions“ zuschreiben und darin, daß die Reformed Epistemology bezüglich Gottes einen metaphysischen Realismus vertrete, während man nach Phillips die Existenz Gottes nur innerhalb des religiösen Sprachspiels behaupten oder bezweifeln könne.

Werfen wir nach diesen eher kritischen Fragen an Wittgenstein und seine Interpreten einen Blick auf seine Verteidiger. *Michael P. Hodges* geht aus von der Überordnung des Religiösen über das Ethische in Kierkegaards ‚Furcht und Zittern‘, und er vergleicht diese beiden Einstellungen mit der Zeichnung im zweiten Teil der ‚Philosophischen Untersuchungen‘, die man als Hase oder als Ente sehen kann. Was geschieht, wenn man entdeckt hat, daß beide Sichtweisen, Hase oder Ente bzw. die ethische und die religiöse, möglich sind? Beide relativieren sich gegeneinander, und wir sind mit der Kontingenz eines jeden Sinns und dem Fehlen aller Sinnstrukturen konfrontiert. Die theologische Sprache der Tradition habe versucht, diesen Bruch zu verdecken. Diese Grenze lasse sich aber ebensowenig in einem anti-theologischen oder anti-ontologischen Sinn bestimmen. Der ‚Tractatus‘ verweise auf das Schweigen, für den späten Wittgenstein gebe es jedoch keine Grenze der Sprache. Aber was bestimmt den Theologen dazu, in dieser Situation des Fehlens aller Sinnstrukturen zu sprechen? Wir könnten nicht fragen, was durch die theologische Sprache repräsentiert wird, denn es gebe nichts, was repräsentiert werden kann; die Frage könne deshalb nur lauten, welchen Platz diese Rede im Leben habe. Es gehe nicht mehr um klassische Metaphysik, sondern um Ethik und/oder Politik. Wir müßten fragen, welche Aspekte des menschlichen Lebens beleuchtet und welche in den

Hintergrund gedrängt werden. – Wittgenstein, so berichtet Norman Malcolm, hatte einen Zugang zum Gedanken eines richtenden und erlösenden Gottes; dagegen habe ein kosmologischer Gottesbegriff ihm widerstrebt. *William H. Brenner* interpretiert Texte aus Wittgensteins Werk, die zeigen sollen, daß der Begriff des Schöpfers nicht rationalistisch verstanden werden müsse und mit dem Gedanken des richtenden und erlösenden Gottes durchaus vereinbar sei. – Der abschließende Beitrag von *Robert L. Arrington* setzt sich mit den Einwänden von Nielsen, Bailey und Hyman auseinander, und er bedient sich dazu der Unterscheidung zwischen grammatischen oder begrifflichen und Tatsachen-Aussagen. ‚Gott existiert‘ sei keine Tatsachenbehauptung, sondern eine grammatische Bemerkung. Ein religiöser Glaube, so verstehe ich Arringtons Anliegen, ist ein Ganzes, ein Bezugssystem, eine Antwort oder Reaktion auf das menschliche Leben als Ganzes; Begriffe und Existenzaussagen haben nur innerhalb dieses Ganzen ihren Sinn und müssen aus dem Ganzen heraus erklärt werden. Arrington kann hier zurückgreifen auf den Beitrag von *Brian R. Clack* über Wittgensteins Bemerkungen zu Frazer. Sie handeln, so Clack, über die anthropologischen Grundlagen der Religion. Der Ritus sei nicht das Produkt falscher Theorien über die Welt, sondern „a natural manifestation of our character“ (26). Kann man, so fragt Arrington, einen Fehler machen, wenn man das Bild der Geliebten küßt, oder kann man sich irren, wenn man vor Schmerzen schreit? Das teleologische Argument sei kein *Beweis* für die Existenz Gottes; ein Beweis wäre zu schwach, um die Haltung der Ehrfurcht und die Entschiedenheit des religiösen Glaubens zu begründen. „It is not so much a matter of proving the existence of God as of *beholding* God, as coming face to face with God through his handiwork“ (178).

Der Band ist ein maßgeblicher Beitrag zur Interpretation der Religionsphilosophie Wittgensteins. Die Sachfragen zur Phänomenologie und Begründung des religiösen Glaubens gehen über dieses exegetische Anliegen hinaus. Wie sind die Festigkeit und die Rationalität des religiösen Glaubens miteinander vereinbar? Die strenge Alternative zwischen einem fideistischen Internalismus und einem rationalistischen Externalismus bietet keine Lösung. Der religiöse Glaube als leidenschaftliches Sich-Entscheiden für ein Bezugssystem erfordert eine starke interne Rationalität zusammen mit einer Verankerung in anthropologischem Urgestein, aber er muß zugleich durch eine schwache externe Rationalität mit den anderen Lebensbereichen des Menschen vernetzt sein.

F. RICKEN S. J.

HEIDEGGER, MARTIN/RICKERT, HEINRICH, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Aus den Nachlässen herausgegeben von *Alfred Denker*. Frankfurt am Main: Klostermann 2002. 156 S., ISBN 3-465-03148.

Während der schon länger angekündigte Briefwechsel zwischen Bultmann und Heidegger (= H.) auf sich warten läßt, kommt unerwartet eine mustergültige Edition von dessen Briefwechsel mit Heinrich Rickert (1863–1936). Rickert (= R.) war in H.s Freiburger Studienzeit sein wichtigster Lehrer. Man kann die 43 Briefe (31 von H., 12 von R.) und Dokumente wohl drei Perioden in H.s wissenschaftlicher Karriere zuordnen.

Aus der Zeit, als H. Student bei R. war (1912–1915), stammen acht Briefe H.s, in denen es vor allem um Technisches aus dem Kontext der Studien und der Dissertation bzw. Habilitation geht. Briefe R.s gab es nicht oder sind nicht erhalten. Von den Dokumenten dieser Zeit sind besonders interessant: H.s Referat „Frage und Urteil“ in R.s Seminar (10.7.1915) sowie die beiden Gutachten zu seiner Dissertation (durch A. Schneider) und vor allem zur Habilitation (durch R.). In seinem Referat betont H., daß der Akt des Fragens, anders als der des theoretischen Urteilens, nicht allein von einem als bestimmt vorausgesetzten Gehalt (Sachverhalt an sich) verstanden werden kann; durch die Beschäftigung mit dem negativen Urteil (25) und mit der Frage (19) löst er sich von einem gewissen Objektivismus (86, 19, 25). R.s verhalten freundliches Gutachten zur Habilitationsschrift, dessen Thema und Orientierung er selbst angeregt hatte (17), betont die Schwächen der Arbeit im Historischen und ihre Stärke im Systematischen: H. versuche „zu zeigen, wieweit Duns Scotus sich den Gedanken von Logikern unserer Zeit nähert“, insbesondere denen von Emil Lask (1875–1915), der in diesem Briefwechsel überhaupt eine wichtige Rolle spielt.