

möglich, die Stellen zum Vergleich auch nach den heute maßgebenden Ausgaben, der Kritischen Gesamtausgabe bzw. der Kritischen Studienausgabe, anzugeben?

G. HAEFFNER S. J.

KORITENSKY, ANDREAS, *Wittgensteins Phänomenologie der Religion. Zur Rehabilitation religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung* (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; Band 20). Stuttgart: Kohlhammer 2002. 320 S., ISBN: 3-17-017270-0.

Wittgenstein hat kaum direkte Nachahmer seiner Philosophie gefunden. Die einzige Ausnahme bildet das Feld der Religionsphilosophie, wo sich eine „Wittgenstein-Schule“ etablieren konnte (Hauptvertreter: R. Rhees, N. Malcolm, P. Winch, F. Kerr und vor allem D. Z. Phillips; vgl. den Eintrag „Wittgensteinianism“ in dem von P. L. Quinn und C. Toliaferro herausgegebenen *Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997). Unter diesem Etikett werden Wittgenstein Positionen zugeschrieben, die bei gründlicher Sichtung und Interpretation der einschlägigen Textpassagen kaum Bestand haben können, z. B. die Gleichsetzung von Religion und Sprachspiel, die These der Inkommensurabilität der Sprachspiele, Antirealismus in bezug auf „Gott“ und non-kognitiver Charakter religiöser Sätze. Es gilt, wie so oft, einen Autor vor seinen ‚offiziellen‘ Interpreten in Schutz zu nehmen und ihn aus falschen Traditionsbildungen zu befreien. Es ist das Verdienst der hier zu besprechenden Studie, die im Wintersemester 2000/01 als Dissertation an der Hochschule für Philosophie in München angenommen wurde, ein revidiertes Bild auf der Grundlage akribischer Werkexegese zu entwerfen.

Der Verf. stellt gleich zu Beginn klar, daß es in seinen Augen so etwas wie eine Wittgensteinsche Religionsphilosophie gibt. Vergegenwärtigt man sich den geringen Umfang, den sporadischen Charakter und die prekäre Quellenlage der Äußerungen zum Thema Religion, so ist keineswegs vorentschieden, ob Wittgenstein ihnen im Rahmen seiner ‚offiziellen‘ Philosophie eine Stelle zugedacht hat und ob sie sich in eine systematische Darstellung einfügen lassen. Der Verf. entschärft diese Schwierigkeit, indem er die religionsphilosophische Fragestellung mit der Sinnsuche des Menschen Wittgenstein und der therapeutischen Zielsetzung seiner Philosophie zusammenführt (29–31). Obwohl es nicht falsch ist, Wittgenstein als Mitbegründer der analytischen Denkrichtung anzusehen, ist es gerade der Umgang mit dem Weltbild der modernen Naturwissenschaft, der ihn von der analytischen Tradition trennt. Er fühlt sich zutiefst fremd in seiner Zeit, die er von der Idee des Fortschritts geprägt sieht und der er den Verlust an ‚Tiefe‘ und existentieller Ernsthaftigkeit attestiert. Diese Ablehnung beeinflusst sein Verhältnis zur Religion, die er, obwohl von seiner Erziehung her bloß rudimentär mit einer bestimmten Tradition vertraut (er entstammte einer halb katholischen, halb protestantischen Familie mit jüdischen Wurzeln), im Rückgriff auf romantische Denkfiguren zu bestimmen sucht (vgl. die Ausführungen zu Wittgensteins ‚Romantizismus‘: 20–22). Er versteht Religion aus dem Gegensatz zur Dominanz des naturwissenschaftlichen Weltbildes (das mit den Naturwissenschaften nicht identisch ist). Religiös zu sein heißt unter anderem, sich mit dieser Dominanz nicht abzufinden. Diese Einstellung ist für ihn weder Frucht einer religiösen Bekehrung, noch kommt sie in einer expliziten Hinwendung zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft zum Ausdruck. Wenn sich Wittgenstein in späteren Jahren vorsichtig dem Christentum annähert, so trägt diese Annäherung „keineswegs die Züge einer Rückkehr“ (23). Sein Religionsverständnis läßt sich am besten als Bewußtsein der „Tiefe“ oder der „Problemhaftigkeit des Lebens“ beschreiben (25 f.). Die Distanz zur gelebten Religiosität hat eine Aufwertung der Philosophie zur Folge, die ihrerseits unter therapeutischem Vorzeichen steht. Die Probleme der Philosophie stehen in einem noch näher zu bestimmenden Verhältnis zu den Lebensproblemen bzw. dem Problem des Verlustes an ‚Tiefe‘. Wittgenstein versteht sein Philosophieren zeitlebens als Kampf gegen die „Voreingenommenheit für die naturwissenschaftliche Methode“ [*Blaues Buch*, Werkausgabe Bd. 5, 39], die in der Philosophie vollkommen in die Irre führe.

Für die Strategie des Verf.s, die religionsphilosophische Fragestellung als wirklich zentral in Wittgensteins Denken aufzuweisen, ist es von entscheidender Bedeutung, daß die analytische Theorietradition, das existentiell-religiöse Vorverständnis der Realität

und das therapeutische Anliegen als Komponenten eines einzigen schlüssigen Gesamtkonzepts von Philosophie aufeinander bezogen werden können (29f.). Diesem Nachweis dient der erste Hauptteil der Untersuchung (Überschrift: „Die Philosophie und die religiöse Frage“). Der Verf. unterscheidet zwei Phasen bzw. Strategien der Verhältnisbestimmung von ‚philosophischen Problemen‘ und ‚Lebensproblemen‘. Die frühe Strategie, die im *Tractatus* erprobt wird, läuft auf eine Trennung der Problembereiche hinaus. Die philosophischen Probleme beruhen auf sprachlichen Mißverständnissen und lassen sich durch logische Analyse vollkommen beseitigen, während die eigentlichen Probleme (des Lebens) von dieser Maßnahme unberührt bleiben. Als ‚Gewinn‘ kann die Einsicht verbucht werden, daß wir mit all dem ‚Geschwafel‘ über Lebenssinn, Gott und die Welt die Grenzen des Ausdrückbaren überschreiten. Religionsphilosophie fele, wenn es sie gäbe, mit Religionskritik in eins. Der Verf. dokumentiert minutiös, wie sich Wittgenstein gegen Ende der 20er Jahre, nach Wiederaufnahme seiner philosophischen Tätigkeit, die Zustimmung zu ethischen und religiösen Verletzungen der Sprachgrenze abringt: „Aus der Unaussprechlichkeit des Absoluten in LE [= *Vortrag über Ethik*] wird im Rückblick (WWK, 116f., Januar 1931) [= *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Werkausgabe Bd. 3] die Unmöglichkeit, Werte, Religion usw. im Rahmen einer *Theorie* zu erklären“ (39). Es bahnt sich ein neues Sprachkonzept an, das es erlaubt, religiöse Ausdrucksweisen in die ‚echte‘ Sprache einzugliedern. Wenn die Teilungsstrategie aufgrund des Wandels in der Sprachauffassung obsolet geworden ist, stellt sich die Aufgabe, nach einer neuen Erklärung der Entstehung philosophischer Probleme und ihres Zusammenhangs mit der Sinnfrage zu suchen. Um 1931 erfolgt der Rückgriff auf eine Art Mythos oder ‚Urgeschichte‘ der Sprachentstehung, wonach das Erwachen des Bewußtseins mit der Erfahrung der Entzweigung und Trennung von den natürlichen Lebensgrundlagen begleitet wird [*Bemerkungen zu Frazers Golden Bough*]. Infolge der Entzweigung werden dem Menschen einzelne Phänomene geheimnisvoll und wichtig. Das ist die Geburtsstunde religiöser Riten. Die Sprache ist weniger Darstellungsmedium wahrer Theorien als Ausdruck tiefempfundener Bezüge und Verwicklungen. Die Darstellungsart des Mythos ist gerechtfertigt, weil unsere Sprache (jede Sprache?) eine Mythologie enthält (ein *cantus firmus* der gesamten Spätphilosophie). An der mythisch-magischen Grundstruktur der Sprache hat sich jede Philosophie abzarbeiten; sie ist der Wurzelboden der „philosophischen Probleme“. An der Wurzel hängen jedoch auch die Lebensrätsel und das (religiöse) Bewußtsein um die Verwobenheit vieler Dinge. Es ist wichtig zu sehen, daß der Mythos weder eine Anthropologie noch eine Metaphysik des Menschen impliziert. Es ist dem Verf. zuzustimmen: „Die Geschichte gehört bereits zur Therapie und nimmt in nuce die Methode der Sprachspiele der späten dreißiger Jahre vorweg“ (53). Der Mythos hat den Vorzug, einen Punkt der Begegnung von Religion und Philosophie (in ihren Vorformen) angeben zu können. Religion ist bei Wittgenstein nicht ein Thema neben anderen, sondern das Vorzeichen vor der ganzen Philosophie.

Der Primat der existentiell-religiösen Fragestellung muß sich an der Wahl der Methoden für die therapeutischen Zwecke der Philosophie ausweisen lassen. Dieser Forderung kommt der Verf. durch eine gründliche Darstellung des Methodenarsenals des reifen Wittgenstein nach (‚morphologische Methode‘ nach Goethe/Spengler; Methode des ‚Beschreibens statt Erklärens‘; Beschreiben und Erfinden von ‚Sprachspielen‘). Die Methodendiskussion dient nicht allein der Untermauerung der These vom Primat der existentiell-religiösen Fragestellung der Philosophie, sondern auch der Vorbereitung der Gewinnung eines Religionsbegriffs sowie der Abwehr eines Mißverständnisses der ‚Wittgensteinianer‘, wonach Religionen als Verkörperungen autonomer Sprachspiele aufzufassen seien. Goethes ‚Urphänomene‘ lassen Wittgensteins Begriff der „Tiefe“ anklängen sowie die „Beunruhigung“, die sie auslöst (66). Das ‚Sprachspiel‘ macht den Lebensbezug, d. h. das Verwobensein von Sprechen und Handeln deutlich. Damit wird auch ein allgemeiner Grundzug der Religion berührt (92f.). An die Methodendiskussion schließt sich die Erörterung des sperrigen Begriffs der (menschlichen) Lebensform an. Bei Wittgenstein oszilliert der Begriff zwischen einer biologischen und einer kulturellen Deutung. Für die biologische Deutung spricht seine Vorliebe für ‚primitive Reaktionen‘ und ‚instinktivem Verhalten‘. Wittgensteins Lieblingsbeispiel für den Unterschied von Mensch und Tier ist das Hoffen. Dieses Beispiel unterläuft die Gleichsetzung von

menschlicher und tierischer Lebensform, auf die sich die biologische Deutung gern stützt. Kultur und Natur sind also keine Alternativen im Hinblick auf (menschliche) Lebensformen. Ihr formaler Aspekt ist mit dem Enden des Begründungsregresses („So handeln wir eben“) in Verbindung zu bringen. Der Verf. stellt sich die Frage, inwiefern man von einer religiösen Lebensform sprechen könne. Die Alternative bestünde darin, Religion als „Bestandteil einer Lebensform“ anzusehen (113). Der Verf. macht zu Recht darauf aufmerksam, daß eine solche Lösung nicht mit Wittgensteins Vorstellung (Befürchtung?) einer religionslosen Welt in Einklang zu bringen ist. Diese „wäre der durchgängige Verlust der Tiefendimension im menschlichen Leben ... Der Verlust des Tiefen hätte Auswirkungen auf das Gesamt der Lebensform und nicht nur auf einen Teil („Sonntagmorgen-Lebensform“)“ (114). Das Leben des Menschen ist daher als ganzes „religiös oder irreligiös getönt“ (ebd.). Ist die Tönung stärker, kann man von einer religiösen Lebensform sprechen.

Der zweite Hauptteil bietet eine diachrone Betrachtung der Wittgensteinschen Religionsphilosophie vor dem Hintergrund der Werkentwicklung und der Biographie. Obwohl der Verf. nicht die als überholt geltende Theorie der ‚zwei Wittgenstein‘ vertritt, neigt er zu einer Sichtweise, die stärker die Diskontinuität zentraler Motive im Denken Wittgensteins betont, nachdem der allgemeine Tenor einige Jahre lang die Kontinuität hervorhob. So sieht der Verf. gute Gründe dafür, das erste Hauptwerk (*Tractatus*) nicht religiös zu deuten. Mit dieser Lesart rückt er in die Nähe der positivistischen Deutungen des *Tractatus* (Carnap, Russell), die die spärlichen Aussagen über das ‚Mystische‘ und den ‚Sinn des Lebens‘ als private Zutat ohne systematische Relevanz abtun. Der Verf. leugnet jedoch nicht, daß der *Tractatus* dem „Mystischen“ eine transzendente Realität zuspricht. Er fragt sich jedoch, ob eine religiöse Deutung zwingend ist (125). Der *Tractatus* arbeitet mit Begriffen wie ‚Gott‘, die ‚Existenz der Welt‘, der ‚Sinn‘/‚Zweck‘ der Welt, Metaphern wie ‚das Höhere‘, ‚das Ewige‘, die für die gemeinte Realität aufkommen sollen. Das Stichwort ‚Gott‘ scheint eine religiöse Deutung nahezulegen. „Doch dieser Eindruck täuscht“ (125). In welche Richtung die Aussagen über Gott zu deuten sind, zeigt ein Blick in die *Tagebücher 1914–1916*. Dort findet sich die Gleichsetzung von ‚wie sich alles verhält‘ mit ‚Gott‘. Gott wird als die vom Subjekt unabhängige Welt bestimmt; zugleich ist er das Schicksal und der Sinn. Der einzige persönliche Zug Gottes besteht darin, daß er uns als ‚fremder Wille‘ entgegentritt. Es werde deutlich, so der Verf., „daß das Mystische wenig mit religiösen Vorstellungen zu tun hat, sondern eher die Beschreibung von einer unbestimmten Transzendenz ist, was sich auch in der entsprechenden Metaphorik niederschlägt ... Diese Transzendenz läßt auch keine Unterscheidungen mehr zu, daher konvergieren Sinn, die Existenz der Welt und Gott“ (126). „Nur weil Wittgenstein von ‚Gott‘ spricht, gleich auf Religion oder gar Theismus im TLP [= *Tractatus*] sprechen zu wollen, ist m. E. verfehlt“ (127). Der Verf. begründet sein harsches Urteil damit, daß der zur Entstehungszeit des *Tractatus* maßgebliche Vorbegriff von Religion lediglich auf einem „diffusen Welt- und Lebensgefühl“ beruhe (132). Dieses subjektive (ideosynkratische) Konzept von Religion sei in den „religionsphilosophischen Aspekt“ des *Tractatus* eingegangen und bewirke seine fatale Schwäche, wenn man ihn unter religionsphilosophischen Vorzeichen zu lesen geneigt ist. Für den Verf. wird Wittgenstein erst von dem Augenblick an für die Religionsphilosophie interessant, an dem er die positiven Religionen und ihre Sprache, sowie die Dimension der Gemeinschaft und die Einbindung ins Leben der Gläubigen in den Blick nimmt.

Eine genuine Religionsphilosophie gibt es bei Wittgenstein seit Beginn der dreißiger Jahre. Ein Brückenglied zwischen alter und neuer Auffassung stellt nach Meinung des Verf. der 1929 in Cambridge gehaltene *Vortrag über Ethik* dar. In diesem Text deutet sich die Auflösung des Sprachverbots aus dem *Tractatus* an. Die von Wittgenstein angeführten ‚Erlebnisse‘, die für ihn ‚absoluten, übernatürlichen Wert‘ besitzen, werden als irreduzible Phänomene anerkannt, deren innerer Zusammenhang zwar nicht sprachlich, jedoch durch ‚Übereinanderlegen‘ nach Art der Galtonschen Photographie erweisbar ist. Wir haben ein erstes Beispiel für die neue Methode der ‚übersichtlichen Darstellung‘ der Phänomene. Für die Phänomene hat Wittgenstein eine neutrale und eine religiöse Beschreibung („umfassende und komplizierte Allegorie“) bereit. Den ersten Schritt in eine umfassende Phänomenologie des Religiösen vollzieht Wittgenstein im Rahmen sei-

ner Beschäftigung mit J. G. Frazers ethnologischer Studie *The Golden Bough*. Aus dem Material, das Frazer bereitstellt, entwickelt er entgegen dessen Intentionen seine eigene Phänomenologie der Religion. Im Kontext dieser Erörterungen hat der oben zitierte Mythos von der Entstehung der Sprache aus dem Ritus seinen Ort. Ein weiterer Meilenstein auf dem Weg zu einer reifen Religionsphilosophie stellen die Vorlesungen des akademischen Jahres 1937/38 über religiöses Glauben dar. Die Vorlesungen scheinen Wittgensteins Position klarer als sonst zum Ausdruck zu bringen, aber auch einer ungünstigen Lesart seiner Religionsphilosophie Vorschub zu leisten, wonach der nicht-kognitive Charakter religiöser Überzeugungen unumstößlich zu sein scheint. Wittgenstein scheint die religiöse Sprache nicht durch ‚Referenz‘ auf eine transzendente Realität, sondern durch Rekurs auf Lebenspraxis oder eine ‚Haltung‘ begründen zu wollen. Um diesen Anschein zu zerstreuen, stellt der Verf. die Gedanken der Vorlesungen in den Kontext anderer Aussagen zum Thema (172). Für die letzte Schaffensphase Wittgensteins werden die Annäherung an das Christentum, die Beschäftigung mit basalen Sprechweisen der Religion (Dogmen, Gleichnisse, Heilige Schrift) und die Eigenart der religiösen Gewißheit (im Unterschied zur Sicherheit eines Weltbildes) beleuchtet. Das Kap. schließt mit einer Diskussion der „Erben Wittgensteins“, d. h. des „Wittgensteinianismus“ in der Religionsphilosophie.

Der dritte Hauptteil (überschrieben mit „Wittgensteins Phänomenologie der Religion“) enthält die systematische Rekonstruktion und Bewertung des Wittgensteinschen Ansatzes. Die neuere analytische Religionsphilosophie wird von der Frage geleitet: ‚Wodurch sind religiöse Überzeugungen gerechtfertigt?‘ Die kognitive Deutung religiöser Aussagen steht hierbei im Vordergrund. Die ältere analytische Religionsphilosophie fragte: ‚Welche Sinnkriterien gibt es für religiöse Sprache?‘ Sie favorisierte emotive bzw. konative Deutungen religiöser Aussagen. Beide Fragen erfassen Wittgensteins Fragehorizont nur ungenau. Dies dürfte damit zu tun haben, daß beide Richtungen einen bestimmten Begriff von Religion voraussetzen. Wittgenstein versucht aber zu verstehen, was Religion eigentlich sei. Er steht damit einer stärker ‚kontinentalen‘ religionsphilosophischen Forschungsrichtung nahe, die fragt: ‚Was für ein Phänomen ist Religion?‘ Alle drei Problemstellungen erfassen nicht genau das Spezifikum des Wittgensteinschen Ansatzes. Dieser lautet nach Auffassung des Verf.s: „Welche Grundfragen bestimmen Wittgensteins Auseinandersetzung mit der Religion?“ (221). Die Annäherung an die religionsphilosophische Fragestellung Wittgensteins ist nur dann von Erfolg gekrönt, wenn sie die existentielle und therapeutische Ausrichtung seiner philosophischen Praxis – der Verf. spricht von einer „Grundtönung“ (226) – im Blick behält. Dem existentiellen Grundton seiner Philosophie läßt sich eine religiöse Deutung angeeignen: „In der Erfahrung tiefster Problemhaftigkeit des eigenen Lebens und der Suche nach einer Lösung erkennt Wittgenstein das, was die Religion Heiligkeit und Erlösung nennt“ (ebd.). In dieser Formulierung liegt ein Paradox. Es ist nicht die Antwort auf die Sinnfrage, die dem Leben Sinn und Halt gibt, sondern das Aufwerfen der Frage und die Gewinnung der richtigen Einstellung zu der Frage. Das Verschwinden der Religion käme dem Verschwinden der Frage gleich. Viel schlimmer als keine Antwort zu erhalten wäre das Verschwinden der Frage. Die Frage nach dem Wesen der Religion wird bei Wittgenstein zur Analyse der „Frage“, des „Problems“ oder der „Tiefe“ des Lebens (ebd.). „Da religiöses Problem und religiöse Antwort in eins fallen, kann die Frage auch nur gestellt werden, wenn es die Antwort gibt“ (ebd.). Diese liegt in den konkreten Traditionen einer Religion vor.

Reduziert Wittgenstein Religion auf ein menschliches (kulturelles) Phänomen? In der analytischen Religionsphilosophie haben sich zwei Strategien der Behandlung der ontologischen Frage nach dem Dasein Gottes eingebürgert. Die augenblicklich brandaktuelle Strategie sieht die religiöse Ontologie als Teil einer allgemeinen Metaphysik über die Welt an. Sie verwendet einen univoken Seinsbegriff; Gottes Existenz unterscheidet sich nicht wesentlich von der Existenz des Blitzableiters, der Wolke oder des Kaninchens. Eine heute weniger übliche Strategie ist die Sprechweise von Gott als des ‚ganz Anderen‘, der sich als Grenzbegriff in eine Ontologie einfügen läßt. Die „Wittgensteinianer“ (Malcolm, Winch, Phillips) schließen sich der zweiten Strategie an. Wo steht Wittgenstein? Noch bevor sich die Frage der religiösen Ontologie stellen läßt, muß man sich

Klarheit über die Art und Weise verschaffen, wie Wittgenstein den Begriff ‚Gott‘ verwendet. Der Befund des Verf.s ist ernüchternd. Im *Tractatus* erscheint ‚Gott‘ als Metapher für die Grenzen der Welt. Häufig ist ‚Gott‘ der Name für eine epistemische Perspektive (‚Gottesstandpunkt‘). „Eine große Anzahl von Bemerkungen zu ‚Gott‘ betreffen nicht den Grund der Religion, sondern nur den *Begriff*“ (269). Es gibt einige wenige Anmerkungen zur ‚Grammatik‘ des Wortes ‚Gott‘. Nur an wenigen Stellen, und hauptsächlich an solchen aus den letzten Lebensjahren Wittgensteins, wird von Gott nicht als Begriff, sondern in einem existentiellen Sinn gesprochen (271). An einer der Stellen lehnt Wittgenstein zwar die Methode der Gottesbeweise ab, nicht aber den Ausdruck ‚die Existenz Gottes‘. Dieser Ausdruck entspringt drei Quellen: „Erziehung, Lebensgestaltung und Lebenserfahrung“ (274). Die Frage der religiösen Ontologie bei Wittgenstein läßt sich über den Weg der Gotteslehre nicht beantworten. Dies hält den Verf. nicht davon ab, die Frage zu stellen, „ob das Tiefe eine „Eigenschaft“ der Welt und/oder des Menschen ist, oder ob sie gewissermaßen von „außen“ hinzutritt und in den Bildern, der Welt, der Sprache und dem Leben nur symbolisch vermittelt wird“ (276)? Es gibt einige Anhaltspunkte dafür, daß Wittgenstein in diese Richtung gedacht hat. Vollkommene Klarheit ist aus folgendem Grund nicht zu erzielen: „Da Wittgenstein die religiöse Frage immer als existenzielle Frage formuliert, verwundert es nicht, dass die gesuchte Antwort nicht eine ‚Existenzannahme‘ bezüglich eines himmlischen Wesens ist, denn eine solche allgemeingültige Antwort kann nicht helfen, solange sie nicht ‚existenziell‘ nachvollziehbar wird. Man könnte vielleicht sagen, daß die existenziell tiefste Form, die Sinnfrage zu beantworten, notwendig die Form der personalen Kategorie des Vertrauens ... und der Liebe ... annehmen muß. Und in ihnen offenbart sich so etwas wie ein personales ‚Gegenüber‘ (oder sollte man besser sagen Miteinander?)“ (277). Bei dieser Antwort läßt es der Verf. nicht bewenden. Um nachzuweisen, daß Wittgensteins Religionsbegriff eine Ebene kennt, die jenseits der Welt mit ihren Tatsachen liegt, muß man gerechtfertigt sein, von einer ‚Manifestation des ‚Heiligen‘ in den Tatsachen [zu] sprechen“ (278). Man wird, mit anderen Worten, über einen Begriff des Wunders verfügen müssen. Dieser Begriff, so die abschließende These des Verf.s, gehört ins Zentrum der Religion, wie Wittgenstein sie versteht. Bahnbrechend ist der *Vortrag über Ethik*, wo der Begriff des Wunders in der Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Weltbild entwickelt wird. Der Humesche Begriff der ‚Durchbrechung eines Naturgesetzes‘ ist unzureichend, nicht weil Naturgesetze nicht durchbrochen werden können, sondern weil die Betrachtungsweise der Naturwissenschaft Wunder a priori ausschließt. Wittgenstein unterscheidet Wunder in einem absoluten und einem relativen Sinn. Das eigentliche Wunder ist in dem Vortrag das absolute, und es bezieht sich auf das Staunen über die Existenz der Welt. Das relative Wunder kann als Zeichen des Absoluten dienen. Mit dem Zusammenbruch der Sprachdoktrin des *Tractatus* und der Aufwertung des Konkreten kann sich das Absolute nicht mehr unabhängig vom konkreten Phänomen darstellen. Das Erkennen des Wunders ist von der Einnahme einer bestimmten Perspektive abhängig, was nicht heißt, daß ich es wähle, das Wunder zu sehen.

Damit ist die Darstellung von Wittgensteins Phänomenologie der Religion zum Abschluß gebracht. Der Rez. schätzt die Bedeutung des besprochenen Buchs ähnlich überragend wie C. Barretts *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief* (1991) ein, der als erster eine zusammenhängende Darstellung von Wittgensteins Religionsphilosophie unternommen hatte. Der Verf. setzt einige neue Akzente, indem er (1.) Wittgensteins Auffassungen zu diesem Thema erheblichen Wandlungen ausgesetzt sieht, (2.) das ‚Unaussprechliche‘ des *Tractatus* noch nicht religiös deutet und (3.) die religiöse Thematik als Grundton der gesamten Philosophie auszeichnet und mit der therapeutischen Zielsetzung zusammenführt. Als genialer Schachzug kann die Einsetzung der ‚Urgeschichte‘ von der Sprachentstehung an der Gelenkstelle von älterer und jüngerer Sprachauffassung und damit zusammenhängend des Bedeutungswandels der ‚philosophischen Probleme‘ angesehen werden. Der Verf. hat damit eine echte Interpretationslücke geschlossen.

H. WATZKA S. J.