

Abhandlungen

Grenzbestimmungen der Vernunft bei Luther und Schopenhauer*

Von Matthias Koßler (Mainz)

Die Grenze der Vernunft, oder genauer gesagt, die Beschränkung ihres Zuständigkeitsbereichs, fällt bei Schopenhauer mit der Grenze des empirischen Erkennens zusammen, denn aller Inhalt des Denkens ist letztlich empirisch¹. Kann man in dieser Kongruenz die Modernität Schopenhauers, seine (zumindest intendierte) Übereinstimmung mit den empirischen Wissenschaften sehen², so legt die Spezifizierung des Erkennens als empirisches auch einen eher konservativ zu nennenden Gedanken nahe, nämlich daß Erkennen überhaupt mehr umfasse als jenes, daß es also noch andere Weisen der Erkenntnis gebe, die dann freilich nichts mit der Vernunft zu tun haben dürften. Ein von der normalen, empirischen Erkenntnis (nach dem Satz vom Grund) abweichendes Erkennen kommt in Schopenhauers System in verschiedenen Zusammenhängen vor: als unmittelbare Erkenntnis des Selbstbewußtseins, als Ideenerkenntnis in der Ästhetik, als Durchschauung des principium individuationis

* Vortrag, gehalten am 2.12.1995 in Frankfurt.

¹ Vgl. z.B. G 103f.; W I 77f. Nientempirisch sind nur formale Erkenntnisse in Mathematik und Logik. Zur Problematisierung des empirischen Standpunkts bei Schopenhauer s. weiter unten.

² Vgl. dazu etwa Alfred Schmidt: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*. München 1986, S. 89ff, 161ff.; ders.: *Idee und Weltwille*. München/Wien 1988, S. 111ff.; Martin Morgenstern: *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft*. Bonn 1985; Wolfgang Rhode: *Schopenhauer heute. Seine Philosophie aus der Sicht naturwissenschaftlicher Forschung*. Berlin 1991.

in der Mitleidsethik und schließlich als ausdrücklich „veränderte Erkenntnisweise“³ des Heiligen.

Während in den ersten drei Fällen die Erkenntnisformen im Grenzbereich des empirischen Erkennens liegen, indem gewisse rudimentäre Elemente desselben noch vorhanden sind, ist die veränderte Erkenntnis eindeutig jenseits der Grenze des empirischen Erkennens lokalisiert. Vom empirischen Standpunkt aus, unter den auch die philosophierende Vernunft fällt, ist dieses Jenseits bloße Negation – es ist ein Nichts, und keine positive philosophische Aussage darüber ist möglich. Aber *eine* positive Aussage macht Schopenhauer dennoch, nämlich daß es ein solches verändertes Erkennen gibt, das „das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende“⁴ betrachten würde. Es ist also nicht so wie etwa beim empiristischen Sinnkriterium Rudolf Carnaps, das das Erkennen überhaupt definiert⁵, sondern es gibt zwei Seiten der Grenze; es gibt ein Erkennen jenseits der Grenze, die dabei aber so undurchlässig ist, daß sie für das empirische Erkennen zugleich den Charakter einer bloßen Negation hat.

Man merkt, daß diese Gedankenkonstruktion – die grundlegend für Schopenhauers Verbindung des empirischen Standpunkts mit einer Erlösungslehre ist – die Fassungskraft des Denkens übersteigt: Es soll bei der Grenzbestimmung des Erkennens etwas berücksichtigt werden, was dem Denken per definitionem unzugänglich ist. In dieser Situation parallelisiert Schopenhauer bekanntlich zur Verdeutlichung dessen, was er sagen will, die veränderte Erkenntnisweise mit dem Glauben (wie er ihn bei Luther verstanden findet) und ihren Eintritt mit Wiedergeburt und Gnadenwirkung⁶. Parallelisierung heißt nicht Identifizierung. Mit ihr will Schopenhauer das schwer Begreifliche seiner Lehre durch die bildhafte

³ WI 477.

⁴ WI 485.

⁵ Vgl. Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie. In: ders.: *Der logische Aufbau der Welt / Scheinprobleme in der Philosophie*, Hamburg 1961, S. 293-336, S. 333ff. Zum Wandel der Fassung des empiristischen Sinnkriteriums bei Carnap vgl. Wolfgang Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. I, Stuttgart 1975, S. 402ff.

⁶ WI 477ff.

Sprache der Religion näherbringen. Unberührt davon bleibt aber seine Überzeugung, daß es keinen Gott gibt, und daß die Religion infolge der Aufklärung überwunden ist. Rudolf Malter hat in mehreren Aufsätzen⁷ diese Parallelisierung anhand eines Vergleichs mit Luther untersucht und gezeigt, daß sie in einem wesentlichen Punkt nicht haltbar ist: Der Glaube, dessen Charakter als „opus alienum“ (also als von außen kommender) für das Fehlen jeglicher Verbindung des empirischen Erkennens zur veränderten Erkenntnisweise (und damit für das Einhalten seiner Grenze) stehen soll, setzt einen personalen Gott voraus, der ihn bewirkt; und ein solcher ist nach Schopenhauer definitiv ausgeschlossen⁸.

Ich möchte nun den Vergleich mit Luther, der bei Malter in erster Linie die Soteriologie betraf, direkt auf die Frage nach der Grenzbestimmung der Vernunft beziehen, um zu sehen, ob dieses negative Ergebnis die letzte Auskunft über Schopenhauers Unterfangen ist.

Zunächst ist jedoch zu fragen, ob ein solcher Vergleich zulässig ist; denn der Ausdruck „Grenzbestimmung der Vernunft“ kann mehrdeutig sein. Zum einen: Versteht Luther unter „Vernunft“ überhaupt dasselbe wie Schopenhauer? Im Mittelalter war der Begriff nicht allein auf den Menschen bezogen, sondern auch auf die Engel und Gott; es bestand eine Kontinuität der Vernunft (des *lumen divinum*) zwischen diesen Wesen, die dem Menschen prinzipiell – wenn auch nicht in diesem Leben – die Anschauung Gottes und damit der ewigen Wahrheit ermöglichte. Für Schopenhauer dagegen ist, wie gesagt, die Vernunft prinzipiell von der empirischen Anschauung abhängig, er bezeichnet es spöttisch als einen „Jacobischen Witz“⁹, der Vernunft ein Vermögen des Übersinnli-

⁷ Rudolf Malter: Schopenhauers Verständnis der Theologie Martin Luthers. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 63, 1982, S. 22-53; ders.: Willensverneinung und Glaube. Schopenhauers Erlösungslehre vor dem Hintergrund der Lutherschen Theologie. In: *Im Netz der Begriffe* (ed. L. Hauser/E. Nordhofen), Würzburg 1994, S. 47-58; vgl. a. ders.: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, S. 424ff.

⁸ Malter: Willensverneinung und Glaube, a.a.O., S. 55ff.

⁹ G 112.

chen anzudichten. Zum zweiten enthält der Ausdruck „Grenzbestimmung der Vernunft“ einen Genitiv, der zweifache Bedeutung haben kann. Ist es die Vernunft selbst, die sich in ihre Schranken weist, wie es bei einem konsequent empirisch-immanenten Standpunkt der Fall sein müßte; oder ist es etwas anderes als die Vernunft, nämlich ein Glaube, der ihre Grenze setzt? Die kurzen Ausführungen zu Schopenhauer haben bereits angedeutet, daß die Vernunft selbst mit dieser Aufgabe offenbar überfordert ist. Beide Fragen hängen unmittelbar mit der Problematik der Grenze zusammen, und so wird bei ihrer Behandlung im folgenden das eigentliche Thema des Vortrags von selbst zur Sprache kommen.

Zur ersten Frage: nach Luthers Verständnis von Vernunft:

Die mittelalterliche Auffassung von Vernunft war 200 Jahre vor Luther von der Erkenntnistheorie Wilhelms von Ockham abgelöst worden, die ganz im Sinne Schopenhauers alle Erkenntnis der intuitiven Erfassung des Einzelnen nachordnet. Für Luther ist diese erkenntnistheoretische Haltung bereits selbstverständlich. Vernunft kommt als Mittel, zu Gott zu gelangen, nicht mehr in Betracht; vielmehr ist, wie wir sehen werden, das Gegenteil der Fall. Aber er unterscheidet zwischen der Vernunft, wie sie der Mensch im gegenwärtigen, sündigen Zustand hat, und einer ungleich reineren und vollkommeneren Vernunft vor dem Sündenfall¹⁰. Daß damit dennoch keine Doppelung des Vernunftbegriffs verbunden ist, wird deutlicher, wenn man den Sündenfall selbst näher betrachtet¹¹.

Im Paradies lebte der Mensch nach Luther in unmittelbarem Einklang mit dem Willen Gottes, der ihn als *imago Dei* in die Herrschaft über alle anderen Geschöpfe einsetzte; die Vernunft war die Fähigkeit, die den Menschen über die Kreatur stellte und seine Herrschaft ausmachte. Die Unmittelbarkeit des Einklangs mit Gott wurde jedoch mit dem Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen,

¹⁰ Luther: *Genesisvorlesung* (Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883ff. (= WA) Bd. 42), S. 46, 79ff., 108.

¹¹ Zum Folgenden vgl. Luther: *Genesisvorlesung*, a.a.O., S. 49ff., 71, 82f., 106ff.; ders.: *Predigten über das erste Buch Mose*, gehalten 1523 und 1524 (WA Bd. 14), S. 122ff.; ders.: *In Genesin Declamationes* (WA Bd. 24), S. 72ff.

aufgehoben: Der Mensch sollte sich *bewußt* dem Willen Gottes unterwerfen. Der Sündenfall besteht nun nicht, wie etwa bei Augustinus, in einem Akt des freien Willens, sondern darin, daß Adam, verführt durch die Schlange, das Verbot mit seiner Vernunft beurteilt: Es gibt keinen vernünftigen Grund für das Verbot, und wenn Gott wirklich gut und dem Menschen wohlgesonnen ist – so die vernünftige Folgerung –, dann kann diese willkürliche Vorschrift nicht von ihm gewollt sein.

Die Vernunft ist aber geschaffen zur Beurteilung der Dinge, über die der Mensch als Herrscher eingesetzt wurde; wenn sie das göttliche Gebot, das über der menschlichen Vernunft steht, beurteilen will, zerstört sie die Ordnung und stellt sich gegen Gott. Der Verstoß wird habituell (die Sünde zur Erbsünde), indem die Vernunft sich in ihrem Urteil einen ihr entsprechenden Gott schafft, so daß der Mensch sich selbst in einer Projektion verherrlicht¹². Der Sündenfall bedeutet also, daß die Vernunft ihre Grenze überschreitet, während die vollkommene Vernunft sich selbst angemessen war. Soweit scheint die Grenzbestimmung der Vernunft bei Luther klar zu sein.

Nun ist es aber so, daß die vollkommene Vernunft in *unmittelbarem* Einklang mit Gott stand; d.h. sie hatte gar kein Bewußtsein von ihrer Grenze. Erst mit der Aufstellung des Gebots trat ihr etwas gegenüber, das jenseits der Grenze liegt. Und was ihm gegenübertritt, erkennt der Mensch seiner natürlichen Auffassungsgabe gemäß durch die Vernunft. Es besteht hier also das gleiche Problem, das vorhin bei Schopenhauer festgestellt wurde, nämlich wie ein jenseits der Vernunft Liegendes so aufgefaßt werden soll, daß sich die Vernunft nicht zugleich seiner bemächtigt. Für Luther ist dieses Verhältnis gerade das Charakteristikum des Glaubens. Das Wort Gottes, das in dem Verbot, aber auch in der Heiligen Schrift überhaupt auftritt, ganz passiv aufzunehmen, es für wahr zu halten, ohne es sich zu erklären oder es zu interpretieren – ohne, wie

¹² Vgl. Rudolf Malter: *Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik*. Bonn 1980, S. 19ff. Luther nimmt hier gewissermaßen den Feuerbachschen Gedanken vorweg, nur daß die Projektion für ihn natürlich nicht der christliche Gott ist, sondern der Teufel.

Luther sagt, eine Glosse zu machen¹³ –, heißt glauben. Das „Hören“ ist daher der kennzeichnende Ausdruck für das Verhalten des Gläubigen; Glaube ist „fides ex auditu“¹⁴. Die radikale Passivität des Glaubens drückt sich bekanntlich in Luthers Gnadenlehre aus, die jegliche Aktivität des Menschen bei seiner Rechtfertigung ausschließt; selbst die gläubige Hinnahme des Wortes ist nicht das Werk des Glaubenden, sondern ein Akt der Gnade Gottes. Dazu werde ich bei der Erörterung der zweiten Frage Weiteres sagen.

Doch zunächst zurück zur Frage nach der Vereinbarkeit der Vernunftbegriffe Luthers und Schopenhauers. Wir haben bis jetzt festgestellt, daß auch Luther einen transzendenten Vernunftgebrauch ausschließt, aber noch nicht, ob der immanente Gebrauch der Vernunft mit dem empirischen Schopenhauers verglichen werden kann.

Die Vernunft kann nach Luther in der Naturerfassung nicht über das hinausgehen, was ihr durch Erfahrung oder durch das Wort Gottes in der Heiligen Schrift gegeben ist¹⁵. Auf das Wort werde ich noch zu sprechen kommen. Was das Gegebensein der Natur bedeutet, wird deutlicher, wenn man die Korruption der Vernunft durch den Sündenfall berücksichtigt. Sie trachtet infolge ihrer Hybris immer nach dem über die Erfahrung Hinausgehenden, indem sie das Wesen der Natur erfassen will¹⁶. Der spekulativen Wesenserkenntnis der Scholastik stellt Luther ein Erfassen der Kreatur durch den Glauben entgegen (das dann freilich keine *Wesenserkenntnis* mehr ist). Im Glauben wird die Kreatur nicht als etwas Statisches aufgefaßt – Luther spricht von „apparatus“¹⁷, was man

¹³ Luther: *In Genesisin Declamationes*, a.a.O., S. 82.

¹⁴ Röm. 10,17. Luther: *Römerbriefvorlesung* (WA Bd. 56), S. 103, 426; ders.: *Galaterbriefkommentar 1519* (WA Bd. 2), S. 508. Vgl. Ernst Bizer: *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*. Neunkirchen-Vluyn ³1966; Malter: *Das reformatorische Denken und die Philosophie*, S. 200ff.

¹⁵ Luther: *Kirchenpostille* (WA Bd. 10/1), S. 565: „Nu ists nit muglich, das die natur erkennet werd von der vornunft nach Adams fall ... weytter dann die erfahrung odder gotliche erleuchtung gibt“.

¹⁶ *Ibid.*, S. 566: Die Vernunft „tichtet und forschet weytter denn yhr befohlen ist, und voracht, was yhr die erfahrung oder gott geben hatt, und ergreyfft doch auch nit, das sie sucht“.

¹⁷ Luther: *Römerbriefvorlesung*, a.a.O., S. 372.

vielleicht am besten mit dem Heideggerschen Terminus „Gestell“ übersetzen kann –, sondern in ihrem Streben und Sehnen nach Erlösung und Vollendung. Der Gläubige *hört* die Erwartung, gleichsam das Seufzen der Kreatur: „animus audit Creaturam expectare“¹⁸. Das Wort „hören“ ist hier wieder mit Bedacht gewählt, um den rein passiv aufnehmenden Charakter des Glaubens zu betonen. Allein die passive Aufnahme der Natur im Glauben kann die über ihre Grenze hinausstrebende Vernunft auf den Bereich der Erfahrung beschränken. Denn die Vernunft selbst ist, wie Luther betont, *nicht* in der Lage, sich einzuschränken¹⁹. Es wäre eine Verkennung ihrer Verdorbenheit und damit Ausdruck ihrer Hybris selbst, ihr diese Fähigkeit zuzutrauen. Auch die Ausführungen über den Sündenfall haben ja gezeigt, daß die Begrenzung der Vernunft durch den Glauben geschieht. Die Passivität bei der Aufnahme eines in der Erfahrung Gegebenen und die Beschränkung alles Wissens auf den Bereich der Erfahrung sind die Grundmerkmale des Empirismus²⁰. Und so kann man sagen, daß Luther in der Naturerkenntnis einen rein empirischen Vernunftgebrauch lehrt; die Naturwissenschaft soll „physiologia“ sein und nicht „philosophia“²¹. Aber den empirischen Standpunkt nimmt Luther mit dem Bewußtsein der unabdingbaren Voraussetzung des Glaubens ein: Der empirische Standpunkt ist selbst ein Akt des Glaubens.

Es ist nun freilich auf der anderen Seite zu fragen, inwieweit Schopenhauers Auffassung vom erkenntnistheoretischen Primat des anschaulich Gegebenen dem empirischen Standpunkt entspricht. Diese komplexe Frage wird in der Literatur kontrovers diskutiert²². Ich kann hier nur einige Punkte ansprechen. Mit dem klassischen

¹⁸ Ibid., S. 371.

¹⁹ Vgl. *ibid.*, S. 345.

²⁰ Vgl. die Bestimmung des Empirismus bei Friedrich Kambartel: *Erfahrung und Struktur*. Frankfurt/M 1968, S. 21, die sowohl in das *Historische Wörterbuch der Philosophie* (ed. J. Ritter) als auch in die *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (ed. J. Mittelstraß) aufgenommen wurde.

²¹ Luther: *Kirchenpostille*, a.a.O., S. 562.

²² Vgl. neben der in Anm. 2 genannten Literatur: Dieter Birnbacher: *Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie*. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 69, 1988, S. 7-19; Martin Morgenstern: *Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik*. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 69, 1988, S. 57-66.

Empirismus gemein hat Schopenhauer, daß alles Wissen auf die Anschauung des Einzelnen bezogen sein muß und darin seinen ganzen Inhalt hat und daß die Anschauung wiederum auf die Sinnesempfindung zurückgeht. Dagegen unterscheidet er sich von ihm durch die Lehre von der Intellektualität der Anschauung. „Empirische Anschauung“ ist demnach keine rein passive Aufnahme des Gegebenen, sondern zugleich eine Aktivität des Verstandes, der das Objekt erst konstituiert. (Diese Auffassung ist in der Linie der kantischen Empirismuskritik zu sehen, wobei schon bei Locke selbst erste Ansatzpunkte dafür zu finden sind.) Sie ist somit nicht empirisch im Sinne der empiristischen Tradition, sondern sie wird empirisch genannt, insofern sie als Erkenntnis a posteriori im Unterschied zur reinen Anschauung auf ein jenseits der Form der Anschauung Gegebenes verweist²³. Zwar behandelt Schopenhauer die der Anschauung zugrundeliegende Empfindung an einigen Stellen²⁴ so, als seien der Konstitution der Anschauung durch den Verstand

²³ Da Schopenhauer bei der Darstellung seiner Lehre die Welt als Vorstellung (Erkenntnistheorie) von der Welt als Wille (Metaphysik) getrennt betrachtet und damit eine „Abstraktion“, ein „gewaltsame[s] Trennen des wesentlich zusammen Bestehenden“ vornimmt (W I 22), hat es den Anschein, als hätte er zwei verschiedene Begriffe vom Empirischen: Einmal erschöpft sich die „empirische Realität“ in der Kausalität und ist nur „im Verstande und für den Verstand“ (W I 17, vgl. G 29f., W I 525); auch wenn die Sinnesempfindung als Ausgangspunkt der Verstandestätigkeit hinzugenommen wird, bleibt in dieser abstrahierenden Betrachtung „die ganze empirische Anschauung durchweg auf subjektivem Grund und Boden, als ein bloßer Vorgang in uns“ (W I 516, vgl. G 82). Im anderen Falle wird der „Kern“ der Realität oder die vollständige Realität (W II 557, W I 125f.) betrachtet, und hier ist das Empirische dem Formal-Subjektiven entgegengesetzt (W II 348); dieser weitere Begriff des Empirischen liegt vor, wenn Schopenhauer zu den „empirischen Erkenntnisquellen“ neben der äußeren auch die innere Erfahrung des Selbstbewußtseins zählt (W II 200f.). Obwohl Schopenhauer vom Empirischen meist im ersten, „engeren“ (vgl. P II 114) Sinne spricht, ist der zweite, weitere Begriff in unserem Zusammenhang von Interesse, da nur er mit den obengenannten Grundmerkmalen des Empirismus vereinbar ist. Wenn daher im folgenden vom Empirischen bei Schopenhauer die Rede ist, so ist dieser weitere Begriff gemeint. Zum Problem der empirischen Realität, das hier, wie gesagt, nur in aller Kürze angesprochen werden kann, vgl. a. Matthias Kobler: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln, dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*. Frankfurt/M u.a. 1990, S. 89, 104ff.

²⁴ z.B. W I 13; W II 311.

Gegenstände vorausgesetzt, die die Empfindungen bewirken; aber im allgemeinen hält er demgegenüber die These, daß jenseits der (intellektuellen) Anschauung kein *Gegenstand* gegeben sein kann, konsequent durch. Was jenseits der Anschauung gegeben ist, ist allein der Wille als Ding an sich, und so bezeichnet Schopenhauer auch als den „ganz empirischen Theil unserer Erkenntnis“²⁵ jenen, in dem sich der Wille als Naturkraft oder Qualität offenbart. Dieses eigentlich Empirische wird in der Anschauung inadäquat aufgenommen, weil der Verstand es dabei formiert und verändert. Gegenüber dem, was gewöhnlich und auch in der Regel von Schopenhauer „empirische Anschauung“ genannt wird, sind – versteht man unter dem Empirischen das rein Gegebene – die Erkenntnisse des Selbstbewußtseins und der ästhetischen Kontemplation in höherem Grade empirisch. Daß in beiden Fällen aber immer noch Formierung durch den Verstand stattfindet (indem Zeit bzw. Objektsein vorkommt), unterscheidet diese Arten der Auffassung noch von der bei Luther geforderten und durch den Glauben ermöglichten Passivität.

Ein anderer Weg, dem Gegebenen als solchem gerecht zu werden, scheint mit dem Gedanken der Durchschauung des principium individuationis beschränkt zu sein. Mit diesem Ausdruck bezeichnet Schopenhauer bekanntlich das „Wiedererkennen“²⁶ des eigenen Wesens im Anderen, wie es im Mitleid stattfindet. Vom Begriff her betrachtet bedeutet *Durchschauung* des principium individuationis, daß das Erkennen die Verfälschung, die es mit diesem formierenden Prinzip an das Gegebene heranträgt, erkennt und seine Auffassung dementsprechend berichtigt. Die Berichtigung kann dabei zwar nicht zur unverfälschten Auffassung des Gegebenen direkt führen, aber sie wird ihm indirekt gerecht, indem sie die als unaufhebbar erkannte Unzulänglichkeit der Auffassung im Erkennen berücksichtigt. Die Durchschauung des principium individuationis wäre also das, was Luther ausschließt, nämlich die Beschränkung des Erkennens durch sich selbst. Doch auch Schopenhauer traut der Vernunft diese Tätigkeit nicht zu. Wenn er sagt, die Philosophie könne die

²⁵ W II 348.

²⁶ W I 438.

Durchschauung des principium individuationis zwar in abstracto darlegen, aber nicht selbst sein²⁷, so bedeutet das, daß die Reflexion der Vernunft über ihre eigene Begrenztheit keine Auswirkung auf ihren (grenzüberschreitenden) Gebrauch hat. Die verfälschende Wirkung des Individuationsprinzips läßt sich in keiner Weise dadurch aufheben, daß die Individualität gleichsam im Geiste von der Anschauung abgezogen wird. Sie macht sich in diesem Fall sogleich wieder geltend, indem die Einheit des Wesens in allen Dingen auf die Weise des Denkens unter dem principium individuationis aufgefaßt wird. Die Einheit des Willens als Ding an sich (das Hen kai pan), ist aber nicht von der Art der Einheit eines Objekts oder Begriffs, wo sie aus der Entgegensetzung gegen die Vielheit oder durch Abstraktion von ihr zustandekommt²⁸ und somit auf die Individualität bezogen bleibt.

Da also die Vernunft sich nicht selbst begrenzen kann, behandelt Schopenhauer die Durchschauung des principium individuationis dann doch wieder wie das Selbstbewußtsein und die Kontemplation als unmittelbare und nicht reflexive Erkenntnis. Auch sie ist – soweit sie im Rahmen der Mitleidsethik betrachtet wird – nicht völlig frei von Verstandesaktivität, beruht sie doch auf der Motivation durch das Leiden des Anderen. Bei der Durchschauung des principium individuationis soll aber im Übergang vom Mitleid zur Askese dieser verbliebene Rest verschwinden, indem aus einer „veränderten Erkenntnisweise“ ein allgemeines Quietiv hervorgeht, durch welches die Motive unwirksam werden. Damit wäre die unverfälschte Auffassung des Gegebenen, sozusagen das Empirische in seiner völligen Reinheit, erreicht. Die veränderte Erkenntnisweise wird dabei von Schopenhauer in der gleichen Weise eingesetzt wie der Glaube von Luther: Die Motive werden unwirksam, weil „die ihnen entsprechende Erkenntnißweise, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten ist“²⁹.

Zum Abschluß der Erörterung der ersten Frage läßt sich nun zusammenfassen: Sowohl bei Luther als auch bei Schopenhauer ist

²⁷ Vgl. WI 418ff., 437, 453f.

²⁸ WI 134.

²⁹ WI 477.

das Erkennen auf den Bereich des Empirischen beschränkt; bei beiden kann diese Beschränkung, die die Verfälschung des empirisch Gegebenen verhindert, nicht von diesem Erkennen selbst, zu welchem die Vernunft gehört, geleistet werden. Diese Funktion wird dem Glauben bzw. der veränderten Erkenntnisweise zugesprochen. Was aber sind Glauben und veränderte Erkenntnisweise im Verhältnis zum empirischen Erkennen?

Damit bin ich bei der zweiten Frage angelangt: Was ist das Andere der Vernunft, das ihre Grenze setzt?

Ich habe vorhin schon erwähnt, daß das Gegebene bei Luther neben der Erfahrung auch noch das Wort Gottes umfaßt. Das in der Heiligen Schrift niedergelegte Wort Gottes ebenso passiv aufzunehmen wie das Sehnen der Kreatur wurde als Glaube bezeichnet. Die Sache wird hier aber komplizierter, weil der Glaube selbst in Frage steht. Die Passivität gegenüber der Kreatur wurde durch den Glauben ermöglicht, der die Vernunft beschränkt. Nun geht es umgekehrt darum, daß der Glaube aus der passiven Aufnahme des Wortes resultieren soll. Kommt bei der Erfahrung das Hören – genommen als Ausdruck der Passivität des Aufnehmens – aus dem Glauben, so kommt wiederum der Glaube aus dem Hören des Wortes: *fides ex auditu*³⁰.

Das Problem, um das es sich hierbei handelt, ist das aus der Geschichte der Schriftauslegung bekannte von Geist und Buchstabe. Aber bei Luther hat es eine ganz spezielle Ausprägung. Es ist nämlich nicht so, wie Schopenhauer einmal behauptet, daß Luther die christlichen Dogmen als „Allegorien und Akkomodationen zur menschlichen Fassungskraft“³¹ betrachtet. (Ebensowenig gilt das, nebenbei gesagt, für Augustinus, den Schopenhauer ebenfalls nennt.) Im allgemeinen lehnt Luther die Allegorese als ein Beispiel, wie sich die Vernunft am göttlichen Wort zu schaffen macht, ab³².

³⁰ Zur Problematik vgl. Friedrich Beißer: *Claritas Scripturae bei Martin Luther*. Göttingen 1966.

³¹ W II 183.

³² Luther: *Genesisvorlesung*, a.a.O., S. 173, 367.

Genauer gesagt, lehnt er die traditionelle Unterscheidung der vier Schriftsinne überhaupt ab³³. Trotzdem ist die Auslegung der Schrift angebracht und notwendig. Um zu verstehen, wie sich dies mit der geforderten Passivität der Aufnahme des Wortes verträgt, müssen zwei Stufen der Vermittlung unterschieden werden. Die erste Stufe besteht darin, daß Ereignisse und Worte Gottes vom Menschen schriftlich festgehalten werden. Bei der zweiten Stufe der Vermittlung geht es dann um die Auffassung des schriftlich Vorliegenden. Hierbei handelt es sich um eine Kommunikation zwischen Menschen. Hier sind die Worte im Sinne des Buchstabens Zeichen für die Sache; diese Zeichen können bisweilen dunkel und unklar sein und bedürfen dann der Auslegung³⁴. Dagegen ist bei der ersten Stufe der Vermittlung, bei der die Worte die Sache selbst sind, jede Dunkelheit ausgeschlossen. Der Inhalt der Heiligen Schrift ist wie das in der Erfahrung Gegebene in sich völlig klar – Luther spricht von der „claritas externa“³⁵ – und kann nur durch die Aktivität der Vernunft bei seiner Aufnahme verdunkelt werden.

Der Vergleich mit dem in der Erfahrung Gegebenen ist begründet, denn „Wort“ umfaßt auf der ersten Stufe alle Ereignisse, durch die Gott zum Menschen spricht. Und das für dieses „Sprechen“ – und damit für das Verständnis des Glaubens – zentrale Ereignis ist die Menschwerdung Gottes in Christus. Hier wird deutlicher, wie Luther die Passivität des Glaubens versteht. Das Wort Gottes wäre als über der Vernunft stehendes für den Menschen gar nicht faßbar, wenn es, wie bei Adam, direkt an ihn gerichtet würde. In Christus ist das Wort Fleisch geworden, d.h. es präsentiert sich ihm auf eine seiner Auffassungsgabe angemessene Weise, als sinnliche Erfahrung. Das Wort kommt zum Menschen, ist selbst Aktivität³⁶.

Wird Christus als die sinnliche Präsenz des Wortes genommen, so besteht aber immer noch das gleiche Problem wie bei jeder anderen Erfahrung, nämlich das der passiven Aufnahme des Gebe-

³³ Luther: *Operationes in Psalmos* (WA Bd. 5), S. 644f.

³⁴ Luther: *De servo arbitrio* (WA Bd. 18), S. 606.

³⁵ *Ibid.*, S. 609, 653.

³⁶ Luther: *Kirchenpostille*, a.a.O., S. 239ff.; ders.: *Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est* (WA Bd. 39,2). Vgl. a. Malter: *Das reformatorische Denken und die Philosophie*, a.a.O., S. 165.

nen. Nur wenn der Mensch schon im Glauben steht, kann er Christus als menschgewordenen Gott sehen. Tut er das nicht, so kann er in ihm nur einen gekreuzigten Menschen sehen. „Die menschliche Vernunft kann nicht sagen, daß der Mensch, der da getötet wird, Gott, der Erlöser der Welt ... ist; Gott freilich sieht es, wir aber nicht. Also ist das Zeugnis des Wortes notwendig, das uns dies verkündet; dann nehme ich eine andere Erkenntnis (*alia cognitio*) an“³⁷. Damit scheint der Zirkel von Wort und Geist unverändert weiterzubestehen: Der Geist, Glaube, oder wie Luther hier in größter Nähe zu Schopenhauer sagt: die andere Erkenntnisweise, kommt durch das Wort, das Wort aber kann nur durch die andere Erkenntnisweise aufgenommen werden. Mit dem Satz: In Christus ist Gott Mensch, kann die Vernunft nichts anfangen, weil er einen logischen Widerspruch enthält. (Er vereint z.B. die kontradiktorischen Bestimmungen ‚sterblich‘ und ‚nicht sterblich‘.) Sie muß, wenn der Satz eine Bedeutung für sie haben soll, diesen Widerspruch versuchen aufzulösen, indem sie entweder sagt, Christus sei nicht ganz und gar Mensch oder nicht ganz und gar Gott. Sie soll aber ganz passiv sein. Wie das geschehen soll, ist immer noch unklar.

Über das Gegebensein in der Erfahrung hinaus ist von dem fleischgewordenen Wort gesagt worden, daß es Aktivität ist. Christus als das zum Menschen kommende Wort ist nicht nur ein Ereignis, sondern Handelnder. Um das Handeln des Wortes gegenüber dem Menschen zu erläutern, muß noch ein kurzer Blick auf Luthers Rechtfertigungslehre geworfen werden. Die Rechtfertigung des Menschen geht danach nicht von ihm selbst aus, sondern allein von Gott. Der Mensch wird nicht gerecht durch sein Handeln und Denken: das ist nach dem Sündenfall unmöglich. Er wird dadurch gerecht, daß Gott ihn gerecht macht. Das geschieht, indem Christus sich mit der Seele des Menschen vereinigt und auf diese Weise dessen Sünde auf sich nimmt; in dem von Luther so genannten „frölich

³⁷ Luther: *Vorlesung über den ersten Timotheusbrief* (WA Bd. 26), S. 41: „Ratio humana non potest dicere, quod homo, qui moritur, sit deus ..., deus quidem videt, sed nos non. Ergo necesse est testimonium verbi, quod nobis annunciet hoc, tum aliam cognitionem induo“.

wechsel und streytt“ wandern die Sünden vom Menschen auf Christus und dessen Gerechtigkeit auf den Menschen hinüber³⁸.

In gleicher Weise ist nun auch beim Glauben das Wort mit der Seele vereinigt. Das passive Aufnehmen des Wortes im Glauben erweist sich so als ein „Aufdrücken“ des Wortes auf die Seele durch Gott. (Luther vergleicht das Fühlen und Denken des Menschen mit der Materie, der der Künstler – Gott – die Form aufdrückt.)³⁹ Die Vereinigung Christi mit der menschlichen Seele ist so unbegreiflich wie die Einheit von Gott und Mensch, von der sie sich ableitet. Christus und Mensch sind Eines – und doch zugleich ganz geschieden und gegensätzlich. Daher bestehen Glaube und Vernunft völlig beziehungslos in der Seele zusammen. So wie der Gerechtfertigte nach der Seite Christi ganz gerecht und zugleich nach der Seite des Menschen ganz Sünder – simul iustus et peccator⁴⁰ – ist, so ist der Glaube der ersten, die Vernunft der zweiten Seite zugeordnet. Der Geist, der als andere Erkenntnisweise bezeichnet wurde, ist nach einer Formulierung Luthers „gottis wonung ym finsternn glawben on liecht“⁴¹. Die andere Erkenntnisweise ist *so* anders, daß sie ein anderes Subjekt, Gott *im* Menschen, hat.

Luther gelingt es durch diese komplizierte Konstruktion, die Schwierigkeit zu vermeiden, die auftritt, wenn die Vernunft sich selbst beschränken soll. Denn wenn das Erkennen seine Grenze selbst setzt, ist es zugleich immer schon über diese Grenze hinaus. Es beurteilt sich dabei als etwas, von dem es als Beurteilendes zugleich differiert; es ist also als Beurteilendes von dem Urteil ausge-

³⁸ Luther: *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (WA Bd. 7), S. 25.

³⁹ Luther: *Römerbriefvorlesung*, a.a.O., S.378: „Quia, Ut dixi, Sicut artifex fertur super materiam abilem et aptam ad opus artis suae formandum, Quae aptitudo materiae Est quedam insensata oratio pro forma, quam artifex intelligit et exaudit ..., Ita Deus fertur super nostrum affectum et cogitatum videns, quid petat, ad quid sese aptet et quid desyderet, tunc exaudiens incipit artis et consilii sui formam imprimere“.

⁴⁰ Luther: *Römerbriefvorlesung*, a.a.O., S. 272. Zur Lehre vom simul iustus et peccator vgl. Malter: *Das reformatorische Denken und die Philosophie*, a.a.O., S. 176ff., die dort angegebene Literatur sowie Berthold Wald: *Person und Handlung bei Martin Luther*. Weilheim-Bierbronn 1993, S. 56ff.

⁴¹ Luther: *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt* (WA Bd. 7), S. 551.

nommen⁴². Um diesen Zirkel zu vermeiden hatte wie gesagt Schopenhauer die Durchschauung des principium individuationis als unmittelbar und nicht reflexiv gefaßt. Im Anblick des Leidenden verschwinden für den Mitleidigen die Barrieren, die das Individuationsprinzip setzt, ähnlich wie in der ästhetischen Schau Raum, Zeit und Individualität „vergessen“⁴³ werden. Eine Reflexion findet beim mitleidigen Handeln nicht statt. Daß das Verschwinden der Scheidung von Ich und Nicht-Ich eine Überwindung des beschränkten Erkennens nach dem Individuationsprinzip, ein Wegziehen des Schleiers der Maja, ist, ist eine nachträgliche philosophische Auslegung des Phänomens ‚Mitleid‘, kein Bestandteil desselben. Die philosophische Auslegung dagegen ist als Reflexion der Vernunft (wie alle Vernunft) auf das anschaulich gegebene Phänomen des Mitleids angewiesen: d.h. die philosophische Reflexion, in deren Verlauf ich die individuellen Erscheinungen als bloßen Schein vom gemeinsamen Wesen unterscheide, *ersetzt* nicht die unmittelbare Erkenntnis des Mitleids. Daher kann sie *als* Reflexion die Vernunft so wenig in ihre Schranken weisen wie es die Vernunft bei Luther kann. Die Veränderung der Erkenntnisweise, die das leisten kann, tritt ebenfalls ganz unmittelbar ein; sie kommt, wie Schopenhauer in ausdrücklicher Parallelisierung mit Luthers Gnadenlehre sagt, „plötzlich und wie von außen angefliegen“⁴⁴ daher.

Während jedoch bei Luther dieses „Außen“ als Christus das Wort positiv bestimmt ist, wird von Schopenhauer jede positive Bestimmung als transzendenter Vernunftgebrauch abgelehnt. Die Heilige Schrift enthält bloße Fabeln und der persönliche Gott resultiert aus einer unzulässigen, weil transzendenten Anwendung des Satzes vom Grunde⁴⁵. Auch für Luther liegt dann ein unzulässiger Vernunftgebrauch vor, wenn das Wort und Gott mit den Mitteln der menschlichen Vernunft aufgefaßt werden. Aber eben aus diesem Grunde müssen sie geglaubt werden. Das ‚credo quia absurdum‘

⁴² Zu dieser Problematik im allgemeinen vgl. die Beiträge in: *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*. Festschrift für H.M. Baumgartner (ed. P. Kolmer/ H. Korten). Freiburg/Br. 1994.

⁴³ W I 218.

⁴⁴ W I 478.

⁴⁵ P I 122ff., 141; vgl. G 12f.; HN I 41f.

stellt in Luthers Lehre einen zentralen Gedanken dar. (So ist es etwa auch ein Zeichen des Glaubens, Gott gerade angesichts der willkürlichen Auswahl der Seligen und Verdammten für gerecht und gut zu halten.)⁴⁶ Was auf diese Weise geglaubt werden muß, kann nicht aus der menschlichen Vernunft heraus entschieden werden, sondern drückt sich der Seele durch die Aktivität Gottes auf. Für den Menschen als Vernunftwesen gibt es daher keine vermittelnde Beziehung zwischen Glaube und Vernunft, die in seiner Seele vereint sind; so daß man von der Vernunft aus nicht einmal bestimmen kann, wie der Glaube das Erkennen einschränkt und wo der Mensch über das Gegebene der Erfahrung hinaus Gottes Wort findet. Der Vernunft ist das Verhältnis von Glaube und Wissen verborgen, weil sie die Einheit von Gott und Mensch in der Seele nicht begreifen kann. Alles Begreifen und alle vermittelnde Beziehung, und damit auch die Art und Weise, in der der Glaube die Vernunft begrenzt, liegt in Gott, dem Menschen – und die Rede ist hier von dem glaubenden Menschen – ein unergründliches Geheimnis. So greift bei Luther in der Bestimmung der Grenze der Vernunft der Glaube über die Vernunft hinweg, die sich, wie Luther sagt, gefangen geben und blindlings im Finstern folgen muß.⁴⁷

Ein derartiger Glaube als Fürwahrhalten kommt für Schopenhauers veränderte Erkenntnisweise nicht in Frage. Er fällt bei ihm unter die Rubrik „Wolkenkuckuksheim“⁴⁸. Die vermittelnde Beziehung zwischen dem Erkennen nach dem Satz vom Grund und der veränderten Erkenntnisweise kann daher nicht von der veränderten Erkenntnisweise ausgehen. Die Folge ist, daß Schopenhauer im Widerspruch zur behaupteten Unmittelbarkeit die Veränderung der Erkenntnisweise auch aus der Durchschauung des principium individuationis ableitet. Das Quietiv des Wollens, das die veränderte Erkenntnisweise kennzeichnet, geht aus der die Individuation durchschauenden Erkenntnis des Mitleids hervor, indem dieses auf die ganze Welt sich ausdehnt. „Wenn nämlich vor den Augen eines

⁴⁶ Luther: *De servo arbitrio*, a.a.O., S. 633, vgl. S. 663f., 707f., 758f.

⁴⁷ Luther: *Vom Abendmahl Christi: Bekenntnis* (WA Bd. 26), S. 440.

⁴⁸ Vgl. W I 321.

Menschen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht ...; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß“. Und weiter heißt es: „Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniß der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen ...? ... so wird hingegen jene beschriebene Erkenntniß des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum *Quietiv* alles und jedes Wollens“⁴⁹.

Man sieht, daß die Reflexion, die vorhin als philosophische Auslegung von der Unmittelbarkeit des Mitleids abgehoben wurde, nun in einem nachgeordneten Schritt an dasselbe herangebracht wird. Schopenhauer betont, daß „die Besonnenheit der Vernunft, welche, unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens übersehn läßt, Bedingung“ der veränderten Erkenntnis ist⁵⁰.

Es gehört zu den Verdiensten Rudolf Malters für die Schopenhauerforschung, auf diese Rolle der Vernunft bei der Erlösung hingewiesen und insistiert zu haben. Auch für die Frage der Grenzbestimmung der Vernunft ist sie von großer Bedeutung, beweist sie doch, daß Schopenhauer letztlich nicht umhinkommt, die Vernunft sich selbst beschränken zu lassen. Die Reflexion kommt mit der unmittelbaren Erkenntnis des Mitleids zusammen und kann das Wesen, die Individuation durchschauend, erfassen und festhalten. Der Vernunft diese Fähigkeit zuzusprechen, steht der Intention einer klaren Begrenzung des Erkennens entgegen, weil dadurch die Vernunft über sich selbst hinausgetrieben wird. Die Intention macht sich jedoch erneut dadurch bemerkbar, daß Schopenhauer die Veränderung der Erkenntnisweise wiederum – im Widerspruch zur Ableitung aus dem Mitleid – von der vorgängigen ‚Wendung des Willens gegen sich selbst‘⁵¹ abhängig macht. Die Ersetzung der Reflexivität der Vernunft, die ihr bei aller Rätselhaftigkeit doch zu-

⁴⁹ W I 447f.

⁵⁰ W I 478.

⁵¹ W I 449,478f.

kommt, durch eine paradoxe Reflexivität des Willens stellt einen letzten, wenig überzeugenden Versuch dar, die veränderte Erkenntnisweise in der Art des Glaubens von aller Vermittlung mit der Vernunft auszuschließen.

Die Intention, zu einer klaren, die Dialektik der Reflexivität des Erkennens umgehenden Bestimmung der Grenze der Vernunft zu kommen, verbindet Schopenhauer auf der einen Seite mit Luthers Bestreben, den Vorrang des Glaubens zu sichern, auf der anderen Seite mit der empiristischen Forderung eines vom Erkennen unberührten Gegebenen der Erfahrung. Der Zusammenhang beider Seiten war bei Luther zu sehen. Weiter läßt sich auch der Grund der Intention aus der Lutherschen Konzeption erschließen: Als wesentlicher Punkt hat sich in ihr die Unbegreiflichkeit der Einheit von Gott und Mensch in der Seele des Gerechtfertigten gezeigt. Bei einer *vernünftigen* Auffassung dieser Einheit wäre nicht nur der Mensch durch die Gerechtigkeit Christi gerecht, sondern auch Christus durch die Sünde des Menschen sündig. Im Glauben dagegen werden die Sünden in Christus „verschlungen“⁵². Das bedeutet, die Sehnsucht nach vollständiger Erlösung bildet das Motiv der Grenzbestimmung. Ebenso ist bei Schopenhauer in der „tiefen und schmerzlichen Sehnsucht“ nach dem „Friede[n], der höher ist als alle Vernunft“⁵³, der Grund zu suchen, weshalb er die veränderte Erkenntnisweise als unmittelbar gegebene, gleichsam von außen kommende, noch einmal von der Durchschauung des Individuationsprinzips abtrennt; denn diese bleibt in ihrer Reflexivität auf die Individualität bezogen und damit an sie gebunden.

Der Vergleich Schopenhauers mit Luther ist nicht nur für seine Philosophie aufschlußreich, sondern läßt auch die Frage nach dem Verhältnis von religiöser und empirischer Weltansicht überhaupt in

⁵² Luther: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, a.a.O., S.25f.: „Die weyl Christus ist gott und mensch, wilcher noch nie gesundiget hatt, und seyne frumkeyt unüberwindlich, einzig und allmechtig ist ..., ßo müssen die sund ynn yhm vorschlundenn und erseufft werden, Denn sein unüberwindlich gerechtigkeit ist allenn sunden zustarck, also wirt die seele von allen yhren sunden ... ledig und frey ...“.

⁵³ W I 486.

einem neuen Licht erscheinen. Vielleicht weist Schopenhauers so problematische Kombination der empirischen Metaphysik mit einer scheinbar widersprechenden Erlösungslehre nur auf einen inneren Zusammenhang des empirischen Standpunkts überhaupt mit einer religiösen oder quasi-religiösen Erlösungssehnsucht hin.