Schopenhauers Erlösungslehre und das Christentum.

Von **Siegfried Krampe** (Bromberg).

Motto: Alliu diu guoten werk, diu der mensche getân hât die wîle er in tôtsünden was, der enist alzemâle einkeinz verlorn, noch ouch diu zît, in der sie geschâhen, ob er genâde wider enphâhet.

... die fruht dirre werke belîbent in dem geiste, alleine diu werk unde diu zît niht êwic sint, sô lebet doch der geist, ûz dem sie geschâhen ...

Meister Eckhart S. 71, 31—34;
ibid. S. 74, 11—12.

Die Krone Schopenhauerscher Philosophie ist die Ethik dieses Denkers, vielleicht des bedeutendsten Ethikers unter den Philosophen der Welt, dieses wahren Ethikers und moralischen Idealisten. Und der wahre Edelstein, die Wahrheit, in der die ethischen Anschauungen des Philosophen gipfeln, der einzig lichte Fleck am bewölkten Himmel unseres Daseins ist die asketische Lehre von der Entsagung, der Verneinung des Willens zum Leben, die endlich den Menschen (nach der Heilsordnung) zur Erlösung führt. — So ist die Welt und all ihr Geschehen nicht zwecklos, sie hat moralische Bedeutung; es gibt einen Sinn im Leben des einzelnen, und ihm gemäß wiederholt unermüdlich die Natur die Frage an den einzelnen: Willst du aus mir heraus? Deshalb auch ist das Leben, dessen wir uns bewußt sind, so kurz, damit

so oft wie möglich dem einzelnen Gelegenheit gegeben sei, sich zu entscheiden, ob er das Leben verneinen, gänzlich aufheben, oder es in einer anderen Form der Erscheinung weiterführen will, indem er es bejaht. — Der Tod ist das Weltgericht, der Prüfstein und die Pforte, deren Öffnen den Verneinenden in die Erlösung führt.

Wie kommt nun diese Erlösung zustande? Wie gelangt der Philosoph schließlich zu ihr als dem Gipfel seiner Gedanken?

Vergegenwärtigen wir uns kurz den gedanklichen Aufbau seiner Willensmetaphysik, an die wir anknüpfen müssen, um die Lehre von der Bejahung und der Verneinung des Willens, d. h. des Lebens zu verstehen.

Wir können uns das, was Schopenhauer die Verneinung des Willens nennt, nicht deutlich vorstellen, ohne deren Gegenteil, das gewöhnliche Verhalten des Menschen im Leben, die Bejahung des Willens zu kennen. Sie beide gehen von der Erkenntnis aus und bilden das Problem des vierten Buches des Hauptwerks. Der Standpunkt des den Willen bejahenden Menschen ist in kurzen Zügen folgender.

Der Wille, das Ding an sich, der als solcher das Leben fordert — es ist ein Pleonasmus zu sagen: Wille zum Leben — stellt sich dar:

1. Als Trieb der Selbsterhaltung. Dieser würde nur eine Bejahung der individuellen Erscheinung bedeuten. Der Wille will aber das Leben schlechthin und in alle Ewigkeit. Er stellt sich also dar

2. als Sexualtrieb. Dessen Befriedigung geht schon über die Bejahung der eignen Existenz hinaus, und bejaht das Leben über den Tod hinaus. So erkennt der Erzeuger sich im Erzeugten und lebt in ihm weiter. Wir sind, gegen den periodischen Zoll der Geburt und des Todes, immer da. Das ist die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben.

Diese ist beim Tiere unausbleiblich. Wir sehen es geboren werden, den Hunger stillen, die Gattung fortpflanzen

und absterben. Im Tier kommt der Wille noch nicht zur Besinnung, zur Selbsterkenntnis. Der Intellekt ist hier noch durchaus Diener des Willens, um die Zwecke der Natur zu erreichen. Deshalb lebt das Tier in der Gegenwart, der wesentlichen Form der Erscheinung des Willens, welche überhaupt die Form alles Lebens ist. Es kennt nicht Vergangenheit und Zukunft, und beide können es nicht beunruhigen.

Dieselben Genüsse, die das Tier hat, bietet das Leben auch dem Menschen, der den Willen bejaht. — Der Mensch bejaht seinen Leib, d. h. er sorgt für dessen Erhaltung, um sich selbst, das Individuum zu erhalten. Er sorgt weiter für die Erhaltung der Gattung, an welcher allein der Natur gelegen ist, durch Befriedigung des Geschlechtstriebes. Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntnis gestörte beständige Wollen selbst. — Wen aber das Leben, wie es ist, befriedigt, wer es auf alle Weise bejaht, der betrachtet es auch mit Zuversicht als endlos. Die Todesfurcht kann er als Täuschung bannen, denn er lebt fort, das ist ihm gewiß; nur seine individuelle Erscheinung geht unter. Die Zeugung hält dem Tode völlig das Gleichgewicht. Der Mensch ist die Natur selbst, diese hingegen nur der objektivierte Wille zum Leben. Er kann daher der Gegenwart nicht verlustig gehen, wohl verstanden, der mit metaphysischem Blick betrachteten.

Die meisten Menschen nun finden im Leben volle Befriedigung; es ist ihnen vollkommen wohl darin; sie wünschen bei ruhiger Überlegung ihren Lebenslauf, wie sie ihn bisher erfuhren, von endloser Dauer. Ihr Lebensmut ist so groß, daß er gegen die Genüsse des Lebens alle Beschwerden und Leiden, denen es unterworfen ist, willig und gern in Kauf nimmt. Sie haben nichts zu fürchten, wenn sie die Erkenntnis besitzen, daß sie selbst der Wille sind, dessen Objektivation die ganze Welt ist, daß sie nur als Individuen untergehn. Das Leben bleibt ihnen alle Zeit gewiß, gleichviel ob die Individuen, flüchtigen Schemen vergleichbar, in der Zeit entstehen oder vergehen.

Doch gehört zu diesem Standpunkt schon, daß der Mensch imstande sei, frei von jedem Wahne sich selbst klar und deutlich zu erkennen, den Grund seines Wesens in seinem Wollen zu schauen. Auf diesem Standpunkt würden viele Menschen stehen, wenn sie dieser Erkenntnis fähig wären. Es ist der Standpunkt der bewußten gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben. Als Spiegel dieser Bejahung steht die Welt da mit ihren unzähligen Individuen in endloser Zeit und endlosem Raume zwischen Zeugung und Tod ohne Ende.

Das mehr oder minder heftige Wollen nun ist schon an sich die Quelle steten Leidens. Denn alles Wollen entspringt als solches aus dem Mangel, also aus dem Leiden, und durch den Kausalnexus der Dinge müssen die meisten Wünsche, muß fast alles Wollen unerfüllt bleiben. Der Wille wird viel öfter durchkreuzt als befriedigt. So bringt also das Wollen (die Bejahung) immer Leiden hervor, denn alles Leiden ist nichts anderes als unerfülltes und durchkreuztes Wollen, nichts anderes, als die Hemmung des Willens durch ein Hindernis, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt. Sogar der Schmerz des Leibes, wenn dieser verletzt oder zerstört wird, ist nur dadurch als solcher möglich, daß der Leib nichts anderes ist, als der Objekt gewordene Wille selbst.

Die einzelnen Erscheinungen des Willens geraten nun untereinander in Konflikt. Dann geht aus dem Kampf der niederen Erscheinungen die höhere hervor. Überall ist Streit und Zank zwischen den Erscheinungen des Willens, Wechsel des Sieges in der Natur. Zu beobachten ist er schon in den unorganischen Erscheinungen. Am deutlichsten sichtbar wird dieser „struggle for life“ in der Tierwelt. Entweder das Tier hat die Pflanzen zur Nahrung oder niedere Tiere, und wird selbst wieder zur Beute eines anderen, höher entwickelten. Der Mensch aber überwältigt alle Tiere; er betrachtet die Natur, die Pflanzen- und Tierwelt als zu seinem Gebrauch geschaffen. Aber er selbst kämpft mit anderen Menschen

den furchtbaren Kampf weiter: homo homini lupus. Im Menschen offenbart sich jene dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst zur furchtbarsten Deutlichkeit. Denn der Mensch, dessen Erkenntnis noch dem Principium Individuationis unterworfen ist, d. h. derjenige, der den Zusammenhang der Dinge in der Erscheinungswelt nur gemäß den Formen des Satzes vom Grunde erkennen kann, glaubt von allen andern Willensobjektivationen gänzlich verschieden zu sein. — Außerdem ist er selbst sich unmittelbar noch einmal gegeben, sie ihm aber nur als Vorstellungen. Er betrachtet sich als den Mittelpunkt und hat vor allem seine eigene Existenz und sein Wohlsein im Auge. Diese Gesinnung ist der jedem Ding in der Natur wesentliche Egoismus. Er beruht darauf, daß der Egoist einen großen Unterschied macht zwischen sich und allen andern Willenserscheinungen, und zwar dies seiner beschränkten Erkenntnis gemäß. — Geht nun der Wille des Egoisten über die Selbstbejahung seines eigenen Leibes hinaus, so greift er verneinend in eine andere Willenssphäre ein. Dieser Einbruch in das Gebiet eines fremden Willens heißt Unrecht. Geschieht dieser (mit andern Worten: wird fremdes Leiden verursacht) nicht als Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, sondern als Zweck an sich, so ergibt er die Bosheit, die sich bis zur Grausamkeit steigern kann.

Es macht also jede Stufe der Objektivation des Willens der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Durch die gesamte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen. Im letzten Grunde entspringt er daraus, daß der Wille an sich selber zehren muß, „weil außer ihm nichts da ist und er ein hungriger Wille ist“ und weil er in allen seinen Objektivationen ein und derselbe ist.

Die Welt ist nur ein Spiegel alles dieses Wollens; alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, sind da, weil sie der Wille so will. Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod ist das Schicksal der Menschen. Ein Tor nun

wäre der, der diesen Leiden zu entgehen suchte durch Selbstmord. Dieser ist wohl die wirkliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, aber weit entfernt davon, Verneinung des Willens zu sein, ist er vielmehr ein Symptom starker Bejahung. Der Selbstmörder will das Leben, aber nur nicht unter den Bedingungen, unter denen es ihm geworden ist. Der Selbstmord verhält sich zur Verneinung, wie das einzelne Ding zur Idee. Der Selbstmörder verneint das Individuum, nicht die Gattung. — Gänzlich verschieden jedoch vom Selbstmord scheint zu sein der freiwillige Hungertod im höchsten Grade der Askese. Hier hört der Asket nur darum auf zu leben, weil er völlig aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart, als die durch Hunger ist hier nicht denkbar. Sie würde die Qual des Daseins verkürzen, dadurch aber schon ein Grad der Bejahung sein.

1809 erschienen die „Wahlverwandtschaften". Es wäre interessant gewesen zu sehen, wie der Philosoph den Selbstmord Ottiliens beurteilt hätte. Es ist fraglos Selbstmord, denn Ottilie verneint den Willen zum Leben nicht; sie stirbt zwar den Hungertod, aber nur, weil sie den Geliebten nicht besitzen kann. Außerdem hat sie den Willen so wenig verneint, daß sie es nicht einmal über sich bringt, das Haus Eduards zu verlassen, „der seligen Notwendigkeit des reinen Zusammenseins" sich zu entziehen. — Zwar erwähnt Schopenhauer wirklich einmal den Roman (W. II S. 347), aber nur, um zu zeigen, daß Goethe „wenngleich ihm unbewußt" seinem Titel den Gedanken zugrunde gelegt habe, daß der Wille die Basis unseres Lebens ist etc. . . . . Es ist merkwürdig, daß Schopenhauer, der doch sonst mit Vorliebe Goethe zitiert, sich diesen Fall der Verneinung des Willens zum Leben durch den Hungertod hat entgehen lassen. — Vielleicht fühlte er selbst, daß dieser Hungertod Ottiliens durchaus ein Akt der Bejahung des Willens ist, ganz einfach ein Selbstmord.

Nur für Augenblicke wird der Mensch befreit vom Leiden des Daseins, in den kurzen Momenten, in denen die

Motive für ihn nicht vorhanden sind, dem Willen also die Stimme fehlt, im interesselosen Schauen und Erkennen der (platonischen) Idee, als auf irgendeiner bestimmten Stufe der Objektivation des Willens. Für Augenblicke kann der Mensch dem Willen entfliehen, indem er das Wo, Wann, Wozu, Warum, der Dinge nicht sieht, sondern einzig und allein das Was (die Idee), indem er sich mit ganzer Kraft des Geistes in die Anschauung versetzt, sich in die Kontemplation so verliert, daß er seinen Willen vergißt (d. h. die Relationen des Dinges zu seinem Wollen), so als ob der Gegenstand allein da wäre. Er erkennt jetzt nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die Idee, die ewige Form. Wie nun das betrachtete Ding die Individualität verliert, so auch der Erkennende selbst: er ist reines, willenloses, zweckloses, schmerzloses Subjekt des Erkennens.

So geschieht es in der Kunst. Dies Glück aber genießen nur wenige. Selten sind die Menschen, bei denen dergestalt der Intellekt den Willen, das Sekundäre das Primäre in seiner Natur überwiegt. Ist der Intellekt als das Sekundäre bei weitem stärker als der Wille in einem Menschen, ist dieser also des interesselosen Erkennens häufiger fähig, so nennen wir ihn Genie. — Doch auch in diesem, wieviel mehr noch im gewöhnlichen Menschen, sind es nur flüchtige Augenblicke des reinen Erkennens der Idee. Sind sie geschwunden, so tritt das Elend und der Jammer dieser Welt noch deutlicher ins Bewußtsein. Wieder wird der Mensch ein Spielball seines Wollens, preisgegeben dem unbezähmbaren Drange des Willens, dem er nicht entrinnen kann.

Soll dies Leiden ewig sein? Gibt es kein Entrinnen aus ihm, das Dauer hat? — Eigentlich nicht. Denn der Wille, der in allen Erscheinungen und Daseinsformen der Welt sich kundgibt, der Urheber aller Pein in der Welt als Ding an sich ist zeitlos, er ist überall, liegt jeder Erscheinung zugrunde und ist in jeder ungeteilt und ganz.

Der Wille objektiviert sich auf einer Anzahl verschiedener Stufen.

Ohne jetzt noch auf diese einzugehen, betrachten wir nur die uns hier angehende höchste Stufe dieser Willensobjektivationen, die im Menschen stattfindet. In ihm erreicht das Bewußtsein der Außenwelt den Gipfel. Seine Organisation ist die komplizierteste unter all den anderen Erscheinungen des Willens. Nun hat sich schon im Tiere der Wille ein besonderes Mittel geschaffen, um diese Stufe der Objektivation des Willens erhalten zu können und der Gattung das Fortbestehen ins Unendliche zu sichern. Das Tier hat Verstand. Was in der Pflanze als Instinkt sie treibt, die Wurzeln in die Erde zu senken und die Blüte dem Licht zuzuwenden, was die Wurzeln in die nahrhafteste Erde zu treiben sie veranlaßt, dasselbe zeigt sich dem Tier als Intellekt. Er ist der Diener des Willens und diesem durchaus angemessen. Je nach der Größe und Mannigfaltigkeit der Hindernisse, die dem Tiere entgegenstehen, um seinen Endzweck, die Erhaltung der Gattung, zu erfüllen, ist der Intellekt größer oder kleiner. Sehr gering ist er in den wirbellosen Tieren, am höchsten entwickelt im Säugetier. In ihm stellt sich die Außenwelt schon verhältnismäßig deutlich dar. Am klarsten findet dies statt im Menschen. In ihm, und allein in ihm, steht das Wollen dem Erkennen gegenüber. In ihm erreicht der Intellekt die höchste Höhe, er wird reflektierende Vernunft. Immerhin noch der Diener des Willens, sekundärer Natur, steigert er die Deutlichkeit des Erkennens des Willens bis zum reinsten Erkennen, der Selbsterkenntnis des Willens.

Im Tiere war der Intellekt Mittel zur Erhaltung der Gattung; im Menschen aufs höchste gesteigert, geht er darüber hinaus; der Wille zündet sich in ihm auf dieser höchsten Stufe der Objektivation sein Licht an. Mit einem Schlage steht die Welt als Vorstellung da. Dabei bleibt der Intellekt ein dem Willen ursprünglich fremdes Prinzip; er wohnt dem Willen

bei erst infolge von dessen Objektität, er ist eigentlich nur zum Auffassen der Motive aus der Natur hervorgegangen.

Das Danaer-Geschenk der Vernunft bringt die größten Leiden über den Menschen. Der Mensch erkennt die Verschiedenheit der Erscheinungen, in denen der Wille sich objektiviert, er sieht den endlosen grimmen Kampf aller dieser Erscheinungen untereinander. Alles treibt und ringt zum Dasein. Die Welt aber, wie sie ist, kann nur bestehen, wenn eine Unzahl bedürftiger Wesen, die sich untereinander fressen, wieder dient zur Erhaltung von anderen. Dem Tiere, als nur in der Gegenwart sorglos lebend, kommt dieses Elend nicht zum Bewußtsein; anders im Menschen. Er sieht alles, er müßte ruchlos sein, wenn er noch die Welt optimistisch betrachten wollte. Und vergebens bemüht er sich, einen andern Zweck des Lebens ausfindig zu machen, als den, das Leben zu erhalten und die Gattung zu perpetuieren. Hunger und Begattung, sagt Schopenhauer, Hunger und Liebe nennt es der ethische Enthusiast Schiller. —

Es drängt sich dem Menschen die Frage auf: wozu all das Leiden, diese endlose Qual, dieser unendliche Kampf, Mangel, Not, wozu? Die Antwort kann nur sein: so objektiviert sich der Wille zum Leben. Und der Mensch hat das Leben lieb und harrt in ihm aus, weil er eben selbst Wille zum Leben ist. Der Wille ist metaphysisch, das Erste und Unbedingte, die Prämisse der Prämissen, er hat keinen Grund, er ist ursprünglich, er ist blind. — Dieser blinde Wille beherrscht den Menschen als Lebenslust, als Geschlechtstrieb besonders, und als Hunger.

So sehen wir, daß allein der Wille zum Leben der Urheber aller Leiden im Dasein ist. Und, wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar; der am reinsten erkennende, der geniale Mensch leidet am meisten. — Erhebt der Mensch die Frage, wie er diesem Jammer, für den er sich unschuldig glaubt, (obwohl er ihn, auch wenn er selbst ihn duldet, ver-

schuldet hat, da er ja selbst auch der gleiche Wille ist, der ihn jetzt von andern gequält werden läßt — und dies, solange er den Willen bejaht —) entgehen kann, so weist ihm der Ethiker Schopenhauer den einzig möglichen Weg.

Das, was den Willen erst so schrecklich macht, nämlich die Erkenntnis, bietet auch die einzige Möglichkeit, ihn unschädlich zu machen. Im Menschen, als der höchsten Stufe der Objektivation des Willens, ist die Erkenntnis bis zur Vernunft gesteigert, der Wille kommt hier zur Besinnung, er kann sich hier selbst erkennen. Der Mensch hat dann das, was Spinoza die adäquate Idee genannt hat, von sich selbst. Er erkennt sich selbst, das ihm zugrunde Liegende als Wille und diesen als Wurzel seines und der Welt Leidens. Er sieht, daß, solange sein Wille derselbe ist, auch diese Welt voll Elend und Leiden keine andere sein kann. Er steht vor der Entscheidung. Er kann das, was er bis jetzt blind und unbewußt war, Wille, bejahen, d. h. mit Bewußtsein wollen[1]), oder aber er kann diesen Willen verneinen. Die erkannten einzelnen Erscheinungen wirken dann im zweiten Falle nicht mehr als Motive des Willens, sondern die ganze durch die Auffassung der Ideen erwachsene Kenntnis des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, wird zum Quietiv des Willens. So hebt sich dieser selbst auf. Auf diese Erkenntnis hin also endet das Wollen. Diese fundamentale Änderung des Willens bildet keinen Widerspruch zur starren Beharrlichkeit des empirischen, unveränderlichen Charakters. — Denn es ist nicht nur eine Veränderung dieses, sondern es ist mehr; es ist die völlige Aufhebung des Willens, die in der Verneinung erfolgt.

Es ist das einzige Mal im Leben auf dieser Welt, daß die wahre moralische Freiheit, obgleich ihrer Natur nach transzendent, in die Erscheinung treten kann. Bis dahin

[1]) Also jetzt bewußt auf dem Standpunkt der völligen Bejahung des Willens stehen und verharren, welchen Standpunkt wir oben kurz geschildert haben.

hatte der Mensch, seinem selbst gewählten intelligiblen Charakter folgend, den unveränderlichen empirischen, welcher nur die Entfaltung des außerzeitlichen intelligiblen Charakters ist, gelebt, und als in der Welt der Erscheinung seiend, mit Notwendigkeit gehandelt.

Dieser Akt der Freiheit äußert sich folgendermaßen: Der Mensch als vollkommenste Erscheinung des Willens ist einer so hohen Erkenntnis fähig, daß in dieser sogar eine völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt — als Vorstellung — möglich wird. In ihm kommt der Wille zum völligen Selbstbewußtsein, d. h. zum deutlichen Erkennen seines eigenen Wesens. — Aus dieser Erkenntnis geht die Kunst hervor; wenn sie dauernd ist, die Verneinung oder Bejahung, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht. Eben diese Entscheidung nun ist ein Akt der wahren Freiheit, welche sonst als nur dem Ding an sich zukommend, sich nie in der Erscheinung zeigen kann. In diesem Falle tritt sie jedoch hervor, indem sie das der Erscheinung zugrunde liegende Wesen aufhebt.

Hat der Mensch die adäquate Erkenntnis seines eigenen Wesens erlangt und ist diese zum Quietiv geworden, hat er das Principium individuationis durchschaut, welche Durchschauung die Vorstufe zur Verneinung des Willens ist, als deren Folgen Gerechtigkeit und Liebe erscheinen, die die Verneinung beschleunigen; ist vor seinen Augen das Gewebe der Mâyâ soweit gelüftet, daß er nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen der eigenen Person und anderen macht, erkennt er in allen anderen Wesen sich selbst wieder, sein wahres und innerstes Sein, dann betrachtet er auch die endlosen Leiden alles Lebenden als seine eigenen. Wer die alte Formel der Veden: Tat twam asi (das bist du), mit klarer Erkenntnis und inniger Überzeugung über jedes Wesen, mit dem er in Berührung kommt, zu sich aussprechen kann, der ist damit aller Tugend gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlösung. — Oder auch, ist sein eigenes Leiden zu über-

mächtig geworden, so hat es ebenfalls die völlige Resignation herbeigeführt. Dieses „empfundene Leiden“ ist der zweite Weg, um zur Verneinung des Willens zu gelangen. Die meisten Menschen kommen auf diesem Weg zu ihr, denn nur bei wenigen reicht die Erkenntnis so weit, das Principium individuationis zu durchschauen, die vollkommenste Güte der Gesinnung und allgemeine Menschenliebe hervorzubringen, endlich alles Leiden der Welt als ihr eigenes zu erkennen, um zur Verneinung zu gelangen. So muß schon meistens der Wille gebrochen sein, ehe dessen Selbstverneinung eintritt.

Wie stellt sich nun die Verneinung des Willens dar?

Auf zwei Wegen kann, wie wir sahen, der Mensch zur Verneinung des Willens gelangen; dem des „erkannten“ und dem des „empfundenen Leidens“. Der zweite ist der gewöhnlichere. Durch übermäßiges Leiden gelangt der Gequälte auf einmal zu der intuitiven Erkenntnis, die der Verneinung notwendig vorhergehen muß. Wie Schuppen fällt es ihm von den Augen. Raimundus Lullus, den Abbé Rancé, führt der Philosoph als Beispiele für diesen zweiten Heilsweg an. Am deutlichsten aber ist dieser von Goethe in der Gretchentragödie dargestellt worden.

Wir lassen diesen zweiten Weg hier außer Betracht und wenden unsere Aufmerksamkeit dem andern zu, auf dem die Verneinung des Willens infolge eingetretener Selbsterkenntnis stattfindet. — In dieser Selbsterkenntnis und der mit ihr verbundenen Willensverneinung gipfelt Schopenhauers System. — Wir haben gesehen, wie der Mensch zu ihr gelangt und haben jetzt darzustellen, wie sich diese Willensverneinung, wenn sie erfolgt ist, im praktischen Leben, im Handeln, dokumentiert, welches also ihre Folgeerscheinungen sind. Freiwillige Keuschheit ist die erste Stufe, auf der sie sich ausdrückt. Denn durch Befriedigung des Geschlechtstriebes bejaht der Mensch den Willen nicht bloß für sich selbst, sondern über sich hinaus in unbestimmte Zeit. Dadurch würde aber eine Verneinung des Willens, also die Erlösung

nicht allein für ihn, sondern für eine unbestimmte Reihe von Individuen fraglich gemacht werden. Denn das menschliche Dasein fortzupflanzen heißt Elend, Leiden und Tod propagieren. Zeugungslust ist Erbsünde, ihr Symbol ist der Apfel, den Eva Adam bot. Eben weil also durch Befriedigung des Geschlechtstriebes die Verneinung unmöglich gemacht wird, begleitet die Scham seine Ausübung. Dies ist der metaphysische Grund der Scham. Indem aber der Mensch durch freiwillige, durch kein Motiv begründete Entsagung der Befriedigung dieses Triebes den Willen verneint, stellt sich diese Verneinung dar als ein Widerspruch des Willens gegen seine eigene Erscheinung, welche der Leib ist. Deshalb ist die Entsagung schwer und schmerzlich.

Sodann zeigt sich die Verneinung des Willens, die wir auch mit dem Ausdruck Askese benennen können, in freiwilliger, absichtlicher Armut. Das Eigentum wird nicht etwa nur absichtlich von dem Verneinenden hingegeben, um fremde Leiden zu mildern; nein, es dient diese Entäußerung zur steten und fortgesetzten Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünsche den Willen wieder errege. Diese freiwillige Armut ist also hier Zweck an sich.

Wie der Verneinende den Willen, gegen den die Selbsterkenntnis Abscheu gefaßt hat, mortifiziert, so auch den Leib, die Sichtbarkeit, die Objektivität in der Erscheinung desselben. Er tut es, damit „sein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, dessen bloßer Ausdruck und Spiegel er ist, neu belebe und stärker anrege“. Er fastet also, er greift sogar zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr zu brechen und zu ertöten. Er zwingt sich, nichts zu tun, was er wohl möchte; indem er absichtlich alle Anlage zum Wollen in sich unterdrückt. Hingegen, da er selbst den in ihm erscheinenden Willen verneint, widerstrebt er keineswegs, wenn ein anderer dasselbe tut, indem er in seine Willenssphäre verneinend eingreift, d. h. ihm Unrecht tut. Weil das Leiden läutert,

d. h. zur Mortifikation des Willens beiträgt, ist dem Asketen jedes von außen, sei es durch Zufall oder fremde Bosheit auf ihn kommende Leiden willkommen. Freudig empfängt er jede Schmach, jeden Schaden, jede Beleidigung. Mit unerschöpflicher Geduld und Sanftmut erträgt er alle Schmach und alles Leiden. Er vergilt das Böse ohne Ostentation mit Gutem. Er flieht jede Regung zum Zorn und zur Begierde, als Phänomenen der Bejahung des Willens. So sucht er auch die Einsamkeit (Buddha), um allen Lockungen des Willens zu entgehen. — Der Verneinende wird auch kein Unrecht tun, er wird aufs höchste gerecht sein; ja, er wird im höchsten Maße die so seltene Tugend der Menschenliebe ausüben. Diese beiden moralischen Tugenden sind die Frucht der Selbsterkenntnis des Willens auf seiner höchsten Stufe. Sie sind, wenn sie auftreten, ein Symptom dafür, daß der Wille im Wahn des Principium individuationis nicht mehr befangen ist. Die Gerechtigkeit, die aus dem geringeren Grade der Durchschauung des Principium individuationis fließt, befördert die gänzliche Verneinung des Willens, denn Not und Leiden sind ihre Folgen; diese aber führen zur Resignation. Noch schneller führt die Tugend der Menschenliebe, das Resultat des höheren Grades der Durchschauung des Principium individuationis, Caritas, dahin. Wer von ihr beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem andern wiedererkannt. Er identifiziert sein eigenes Los mit dem der Menschheit überhaupt, dem Lose des Mühens, Leidens, Sterbens. Von ihm weicht die Anhänglichkeit an die Genüsse des Lebens, an dieses selbst, und macht der Entsagung Platz. Die Verneinung des Willens ist eingetreten.

Und kommt endlich der Tod, so ist er dem Asketen als ersehnte Erlösung hochwillkommen und wird freudig empfangen. Nicht bloß die Erscheinung, wie beim Bejahenden, wird im Tode aufgehoben, sondern das Wesen selbst. Übrigens ist das Wesen des in ihm erscheinenden Willens durch freie Verneinung seiner selbst schon längst, bis auf den schwachen

Rest, der als Belebung seines Leibes erschien, abgestorben.

Mit wundervollen sehnsüchtigen Worten schildert und preist Schopenhauer nun den Zustand des Verneinenden, des Asketen, des Heiligen, des Erlösten.

Während der Böse durch die Heftigkeit seines eigenen Wollens beständige innere Qual leidet, ist der Verneinende von inniger Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe beseelt. Erscheint auch sein äußeres Leben arm, freudlos, voll Entbehrung, so hat er unerschütterlichen Frieden, tiefe Ruhe, innige Heiterkeit.

Wie vorhin schon gesagt wurde, besteht auch die ästhetische Freude am Schönen zum größten Teil darin, daß der Mensch, in den Zustand reiner Kontemplation tretend, für den Augenblick allen Wollens enthoben, nicht mehr das im Dienst des Willens erkennende Individuum ist, sondern das willensreine ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee. Wir halten diese flüchtigen Augenblicke für die köstlichsten im Leben. — Wie selig muß nun erst das Leben derer sein, in denen der Wille gänzlich erloschen ist, bis auf den schwach glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem yerlischt. Ein solcher Überwinder seiner selbst ist nur noch rein erkennendes Wesen, ungetrübter Spiegel der Welt. Nichts ängstigt ihn, nichts bewegt ihn. Ruhig lächelnd blickt er auf die Gaukelbilder der Welt, sie sind ihm gleichgültig geworden.

Doch: dauernde Ruhe kann auf Erden keiner haben. Die selige Ruhe, von der der Philosoph mit so überschwenglichen Worten redet, ist nur die wundervolle Blüte, welche sprießt aus der steten Verneinung des Willens. Sie entsprießt als aus ihrem Boden, aus dem beständigen Kampf des Verneinenden mit dem Willen zum Leben. Die Verneinung des Willens muß stets von neuem wieder erkämpft werden. Denn der Leib ist Wille in seiner Objektität; solange er lebt, ist der ganze Wille zum Leben auch da und bestrebt, stets wirklich zu werden und von neuem mit ganzer Glut zu

entbrennen. Daher ist das innere Leben des Heiligen reich an Seelenkämpfen und Anfechtungen. Mit aller Anstrengung sucht sich der Verneinende auf seinem Wege der Entsagung zu erhalten. Um den stets von neuem auflebenden Willen zu dämpfen, sucht er eine harte Lebensweise auf; er kasteit sich, er sucht das Unangenehme, nimmt mit Freude Leid auf sich, kurz, in der Askese sucht er die vorsätzliche Brechung des Willens zu erreichen und zu vollenden. Denn wahres Heil, Erlösung vom Leiden des Lebens, ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Tritt diese aber ein, so führt sie endlich die gänzliche Heilung und Erlösung herbei, deren Phänomen der oben geschilderte Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede, und die höchste Freudigkeit im Tode ist.

Jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit auf dem Antlitz dessen, der sich als Willen in allem erkannte und frei verneinte, ist nur der Ausdruck, der Spiegel seines Innern. — Ihm ist all das, was uns so sehr real erscheint, unsere ganze Welt mit ihren Sonnen — Nichts! Er ist erlöst vom Dasein und von dem mit diesem untrennbar verbundenen Leiden durch die Verneinung des Willens zum Leben. Er ist geheilt von der Krankheit des Lebens durch gänzliches Selbstaufgeben und die Verneinung des Willens, durch das einzige radikale Mittel, und er hat darin endlich doch das summum bonum, die finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen mehr eintritt, erlangt.

Wir sind bisher Schopenhauer im Gange unserer Untersuchung gefolgt. Wir haben gesehen, wie das Ding an sich, der Wille, auf seiner höchsten Erscheinungs- und Erkenntnisstufe sich verneint und seine höchste Objektivation, der Mensch, in das Stadium der Erlösung gelangt.

Ehe wir im zweiten Teile unserer Arbeit Schopenhauers Verhältnis zum Christentum darstellen und beurteilen, wird es

nötig sein, auch die Vorwürfe, die man ihm gemacht hat, zu berücksichtigen.

Wir wollen nicht den so oft betretenen Weg wandeln, Kritik an Schopenhauers System zu üben, indem auch wir uns besonders bemühen, ihm die Widersprüche nachzuweisen, die sowohl in seinen einzelnen Sätzen als auch im ganzen des Systems enthalten sind. Solche sind ihm immer nachgewiesen worden — fast immer mit Genugtuung des Kritikers, wie es denn auch beträchtlich leichter ist, einen negativen Satz auszusprechen, als einen positiven. Wir stoßen uns nicht an seinen Widersprüchen. Wir erkennen an, daß er den Mut zum Widerspruch hatte. Er selbst bezeigt meist königliche Sorglosigkeit gegen seine Widersprüche, wo er sich ihrer bewußt wird. — Da ihre Berücksichtigung aber in einer Arbeit, die außer der Darstellung seiner Erlösungslehre auch kritisch sein soll, erfordert ist, begnügen wir uns damit, die hauptsächlichsten aufzustellen. Wir finden seit den ersten kritischen Schriften über Schopenhauer fast immer dieselben Ausstellungen an seinem System, so daß wir auch schon daraus entnehmen können, wie wenig schwer die Nachweisung dieser Widersprüche war. Sie liegen offen zutage. Zur Genüge klar dargestellt und gründlich widerlegt hat sie Kuno Fischer im 9. Bd. seiner Geschichte der neueren Philosophie. Wir beschränken uns, indem wir hier nicht zu entscheiden versuchen, ob eine Verneinung des Willens durch die Erkenntnis überhaupt möglich ist, in Ansehung des Themas auf die Widersprüche, die in der Lehre von der Verneinung des Willens, die zur Erlösung führen soll, enthalten sind, und bringen sie dadurch zur Deutlichkeit, daß wir ihre Konsequenzen ziehen.

Die hauptsächlichsten sind etwa folgende:

1. Der Wille ist das Ding an sich. Ich bin Wille, er ist in mir ganz und ungeteilt. — Verneine ich ihn, so verneine ich also den ganzen ungeteilten Willen, der sich in mir objektiviert hat. Ich verneine damit aber notwendig auch

alle anderen Objektivationen des Willens, da ich ja den ganzen, den Urwillen verneint habe! Denn der in mir sich objektivierende Wille ist als Ding an sich durchaus nicht verschieden von dem in anderen Objektivationen. Ich müßte also durch Verneinung des Willens nicht nur meine individuelle Existenz, die Erscheinung des Willens in mir, sondern die aller Objektivationen in der Erscheinungswelt aufheben. Daraus nun könnte man folgern, daß eine Verneinung des Willens als Ding an sich überhaupt nur einmal in der Erscheinungswelt auftreten könnte und schlechthin nur einmal nötig wäre. Der erste Asket und Weltverneiner in Schopenhauers Sinne müßte also durch seinen nach erfolgter Verneinung eingetretenen Tod nicht bloß sich selbst, sondern auch die ganze Welt als Objektivation des Willens erlöst haben. — Dies ist nicht geschehen. Nach Schopenhauers Darstellung aber ist die Aufhebung des Einzelwillens nur erlösend für das einzelne Individuum.

2. Wie kann ich etwas verneinen, ohne vorher dazu einen Entschluß gefaßt zu haben? Verneinung ist eine Tat. Also ein Akt des Willens. Als solcher aber Willensbejahung. So würde also die Verneinung des all-einen Willens, der in mir als Individuum erscheint, zugleich eine Bejahung irgendeines beliebigen anderen bedeuten; diesen aber gibt es nach Schopenhauer nicht. — Der Widerspruch wäre gelöst, wenn wir den im Individuum erscheinenden Urwillen als Willen zum individuellen Dasein (Lehmann), der verneint werden soll, auffassen könnten. Das aber hat Schopenhauer nicht gewollt. Denn der Wille weiß nicht, was er will; er ist ein blinder unbewußter Drang, und es gibt keinen anderen Willen als den all-einen, allmächtigen, allgegenwärtigen, der in mir ganz und ungeteilt erscheint.

3. Kühn aber unbewiesen und unbeweisbar ist auch Schopenhauers Lehre von der Erscheinung der (transzendenten) Freiheit in der Welt der Erscheinung, als welche den Menschen vor die Wahl stellt zwischen Bejahung und Verneinung.

Er sagt: „Diese Freiheit nun .... kann sich äußern“ .... Wie das geschehen soll, wissen wir, auch die Folgen dieser Verneinung kennen wir. Was diese Freiheit aber dazu befähigt, aus ihrem Reich des Dinges an sich zu steigen, ihre transzendente Natur abzustreifen und sich als Vorstellung nicht nur erkennen zu lassen, sondern sogar als Motiv zu wirken, davon sagt der Philosoph nichts. — Dafür gibt er selbst unumwunden zu, daß dieser Widerspruch nicht weiter verwunderlich sei; denn es sei verständlich, daß der reale Widerspruch, der in der ganzen Verneinung des Willens liegt, auch für die Theorie einen Widerspruch nach sich ziehe.

4. Wie kann endlich der Diener des Willens, der Intellekt, diesen vernichten? — Wir sahen, daß der Intellekt das Sekundäre war; der Sklave des allmächtigen Herrn, des Willens. Wir sahen ihn auf der höchsten Objektivationsstufe des Willens diesen selbst erkennen; nicht nur dies: er sollte auch den ewig stürmisch drängenden Willen nicht nur beruhigen, sondern am Ende ihn verneinen, ihn gänzlich aufheben. Kuno Fischer drückt diese Stufenfolge so aus: „Vom anschauenden Tier zum Denker, Sprachbildner, Intellekt, vermöge dessen er als Prometheus und Epimetheus erscheint, von der Vernunft zum Metaphysiker und Philosophen, von diesem zum Genie und Künstler, der das Wesen der Welt in ihren reinsten und ewigen Formen erkennt und abbildet, endlich vom Genie und Künstler zum Heiligen und Welterlöser.“ — Diesen Weg soll der Sklave des Willens durchmachen!

Vielleicht ist folgende, die Ästhetik Schopenhauers betreffende Bemerkung hier am Platze. Die Ästhetik Schopenhauers hängt aufs engste zusammen mit seiner Erlösungslehre. Wir sahen, daß im interesselosen Schauen, im reinen Erkennen der Ideen — mit einem Worte in der Kunst, eine Erlösung vom Zwange des Willens auf Augenblicke möglich ist. Wir können das Zutreffende dieser Behauptung nur betonen! Zugleich aber müssen wir sie in ihrem Umfang

bedeutend beschränken. Diese selige Ruhe, die Augenblicke reiner Kontemplation, finden nur statt bei dem augenblicklich Genießenden. Wer im weltentrückten Erleben der Neunten Sinfonie, vor Werken der griechischen Kunst, im Sichversenken in die geweihte Schönheit des Tasso und der Iphigenie, sich gänzlich frei vom Erdenzwange des Willens gefühlt hat, wird es bestätigen. — Anders aber verhält es sich mit dem schaffenden Künstler. Denn das innerste Wesen der Kunst ist bejahend, wie das des Künstlers bejahend sein muß! Die Konzeption selber ist ein Akt eminenter Bejahung des Willens. Conceptio heißt Empfängnis, ist also der Akt, durch den nächst der aktiven Zeugung der Wille am meisten bejaht wird. Denn auch die Empfängnis ist Zeugung. — Die größten Künstler haben am gewaltigsten das Leben, den Willen bejaht; man denke an Goethe, Michelangelo, an den leidenschaftlichen Beethoven. Und wie anders, als ein Akt der Bejahung ist z. B. die Konzeption zu denken, wie sie nach seinem eigenen Zeugnis in Mozart stattfand? — Im Augenblick, im Nebeneinander und zugleich Nacheinander ging ihm nicht bloß die Idee zum Kunstwerk auf (Erkennen der Idee), sondern sie gestaltete sich zugleich; er hatte sie nur in der Zeit zu fixieren. Und das Fixieren selbst, welche fortwährende Anstrengung, d. h. Bejahung des Willens erfordert es. Welchen Kampf, welche Mühe mit dem Material, ehe dem spröden Stoff sich das Kunstwerk entringt und nun erst, vollendet, im Betrachter jenes interesselose Erkennen und Wohlgefallen auslösen kann. Schopenhauer hat zwar selbst bemerkt, daß ohne die höchste Willensenergie das Schaffen des Kunstwerks nicht möglich ist, betont aber dabei unablässig das enorme Übergewicht des Intellektes gegenüber dem Willen im Genie, das wir ihm nicht zugestehen können. — Ein Künstler ohne Schaffenstrieb ist kein Künstler; d. h. ein Künstler, in dem der Wille verneint ist, kann keiner mehr sein. — Der Künstler will mitteilen, er muß sich mitteilen. Beides sind Akte der Bejahung des Willens. — Schopenhauer

hat keinen Unterschied gemacht zwischen dem Schaffenden und Genießenden. Auch die reine Anschauung, das willenlose Erkennen der Idee geht aus dem Willen hervor. Es mag sein, daß dieser feiner, sublimer, auf Höheres gerichtet ist, als gewöhnlich im Leben, aber es ist ja schließlich eine rein intellektuelle Funktion ohne den Willen, der seinem Diener, dem Intellekt, die Erlaubnis zu ihr gibt, nicht zu denken.

5. Man könnte Schopenhauer einwenden, daß im Grunde Mitleid und die aus ihm resultierende Nächstenliebe von seinem „Heiligen" gar nicht empfunden werden, noch weniger aber ausgedrückt werden kann. Denn wie anders sollte sich Mitleid dokumentieren, als im tätigen Verringern fremden Leidens bis zu dem Aufsichnehmen dieses! — Alles dies aber wäre eine Bejahung des Willens, die als solche nicht zur Verneinung führen kann. Jede Handlung, auch die aus Nächstenliebe, ist ein Willensakt und erfolgt auf Motive. Der Heilige also, bei dem das Motiv der Nächstenliebe aufgehört hätte Motiv zu sein, wäre auch nach Schopenhauer selbst ein schlimmer Egoist. Denn Mitleid ist die einzige Triebfeder, die einzige Grundlage der Moral. Sollte der Heilige dieser nicht mehr bedürfen; steht er über ihr wie über den kultischen Handlungen?

Schopenhauer bejaht diese Frage: Werke und Religionsübungen braucht der Heilige weder im Christentum noch bei den Hindus zu tun. Der Asket, der überdies noch in der Einsamkeit lebt, wird, wenn er in der Mortifikation des Willens fortfährt, schwerlich Mitleid und Nächstenliebe zeigen können. — Also auch die alleinige Grundlage der Moral trägt bei Schopenhauer negativen Charakter. Wir müssen das Verhalten des Heiligen als ein egoistisches bezeichnen. P. Deussen („Elemente der Metaphysik") hat versucht, den Vorwurf des Egoismus, den wir dem Heiligen machen müssen, zu entkräften, indem er diesen Egoismus als den nicht mehr individuellen, sondern als einen solchen bezeichnet, „welcher

das Ich über die Gesamtheit des Seienden ausbreitet". Er nennt ihn außerdem einen nur scheinbaren Egoismus, weil er ja nur in den Formen unseres Intellektes aufgefaßt werden könne (dieser aber für gewöhnlich im Principium individuationis befangen ist). — Im Asketen soll ferner Abscheu, Haß vor dem Willen entstehen. — Verabscheut er auch die Menschen als Objektivationen des Willens? Dann wäre er ja wieder im Principium individuationis befangen, aus dessen dichtester Umschleierung der Erkenntnis der Haß, als gesteigerter Egoismus hervorgeht. Wie verträgt sich aber dieser Abscheu vor dem Willen mit der höchsten Menschenliebe, die dem Asketen eignen soll? — Wie wir schon die Verneinung des Willens selbst als einen Willensakt erkannt haben, so ist auch alles Tun des Heiligen eine fortgesetzte Bejahung. Beinahe naiv sagt Schopenhauer: „Sein Tun beurkundet ihn als den Heiligen" und „die Verneinung findet ihren vollkommenen Ausdruck allein in der Tat". Darf denn der Heilige „tun"? Er ist doch strenggenommen keiner Willensäußerung mehr fähig. Auch das Kasteien ist ein Akt der Bejahung. — Der Heilige flieht jede böse Willensregung, z. B. die zum Zorn, Haß, zur geschlechtlichen Begierde usw., um den Willen nicht zu bejahen. — Den Willen bejaht er hingegen, wenn es sich um Vergelten (des Bösen mit Gutem) handelt. Es ist anscheinend demnach ein Unterschied zu machen zwischen einem guten Willen (den Kant so hoch pries), der bejaht werden darf, ja muß, und einem schlechten, bösen Willen, den der Heilige verneinen muß. — Der Wille soll aber nur einer, ungeteilt, blind und durch sein Streben die Wurzel alles Übels sein.

6. Der blinde erkenntnislose Wille will weiter nichts als das Wollen.

Nun geht aus der ganzen Darstellung Schopenhauers hervor, daß die Erkenntnis aus ihm fließen muß. Es muß also der Wille die Erkenntnis gewollt haben, etwas durchaus Bestimmtes. Wie kann nun der erkenntnislose Drang sich

ein Licht anzünden wollen, das ihm die Befriedigung seines Wollens erleichtert, ja das auf seiner höchsten Stufe ihn vernichten kann, indem es ihn verneint? — In der „Heilsordnung", zu der Schopenhauer wider seinen Willen gedrängt ist, liegt ein unheilbarer Widerspruch. Denn wenn er sie statuiert, so gibt er damit dem Willen a priori das Vermögen, sich gerade in solchen aufeinanderfolgenden Stufen zu objektivieren, daß diese eine immer größere Vollendung der Erkenntnis, mithin der Verneinungsmöglichkeit, darstellen. — Es läge dann also in der bewußten Absicht des Willens, sich gerade so zu objektivieren. (Damit hätte dann Schopenhauer auch die Entwickelung der Welt zugestanden, die er sonst so hartnäckig bestreitet.) — Übrigens müßte nach dem Gesagten dann die Erkenntnis schon dem Willen wesentlich sein und zwar ihm gleichberechtigt gegenüberstehen. Der Wille wäre also dann nicht mehr das alleinige Ding an sich, sondern über oder hinter ihm stünde noch ein Etwas, das ihm die Fähigkeit gibt, zu bejahen oder zu verneinen; denn er selbst ist blind und erkenntnislos. Es muß ein Etwas sein, das ihn Bejahung und Verneinung als Gegensätze erkennen läßt; denn wie könnte er ohne sie (die Erkenntnis) dies wollen?

II.

Doch diese logischen Mängel und Widersprüche, von denen einzelne hauptsächliche wir nachzuweisen versucht haben, können in uns nicht den tiefen Eindruck verwischen, den Schopenhauers Lehre von der Verneinung, der Entsagung, auf uns gemacht hat. Wir müssen gestehen, daß diese Wendung seiner Ethik, dieses Ende tief religiöser Natur ist. Und zwar trifft Schopenhauer, wie er glaubt, in seinem Endziel zusammen mit dem des Christentums. Überraschend aber ist seine Übereinstimmung mit dem Heiligkeitsideal des Christentums, wie es uns besonders durch die Weltanschauung der mittelalterlichen Kirche bekannt ist.

Schopenhauer selbst weist oft und mit Genugtuung auf die Ähnlichkeit, ja die Übereinstimmung seiner Lehren mit denen des wahren, echten Christentums hin. Er sagt sogar, daß seine Philosophie die eigentlich christliche sei. Dabei betont er hauptsächlich die Übereinstimmung seiner Philosophie mit dem Christentum hinsichtlich der Askese — und zwar ist ihm dieser Einzelpunkt wichtiger als die gesamte sonstige Ethik.

Er versteht unter letzterem das Urchristentum und er findet dies wieder in der deutschen Mystik. Denn wohl nirgends sei der Geist des Christentums (nämlich in seiner asketischen Entwickelung) so vollkommen und kräftig ausgesprochen wie in den Schriften der deutschen Mystiker. „Die darin gegebenen Vorschriften und Lehren sind die aus tiefinnerster Überzeugung entsprungene Auseinandersetzung dessen, was ich als Verneinung des Willens zum Leben dargestellt habe!“ — „M. E. verhalten die Lehren dieser echten christlichen Mystiker sich zu denen des Neuen Testaments, wie zum Wein der Weingeist!“ — „Was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker ohne Hülle in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen.“

Schopenhauer gebraucht auch gern und oft christliche termini zur Illustration seiner Lehre: Hölle, Erbsünde, Adam, Gnade, Erlösung.

Wir stellen im folgenden zusammen, was der Philosoph selber äußert über das Verhältnis seiner Lehre zum Christentum und fixieren so seinen Standpunkt, indem wir dabei den scheinbaren Zusammenhang, ihm folgend, nachweisen. Wir versuchen hierbei zuerst die allgemeineren Ansichten Schopenhauers über das Christentum und seine Berührungspunkte mit ihm wiederzugeben und werden am Schluß dieser Rekapitulation noch kurz seine Auslegung einzelner Dogmen, wenn sie nicht schon berührt war, beleuchten.

Ganz richtig betont Schopenhauer, daß das Christentum eine Erlösungsreligion ist. Er vergleicht es mit den alten

indischen Religionen, die ebenfalls Erlösungsreligionen sind, und stellt sie den Gesetzesreligionen des Judentums und des Islam gegenüber. „Ich gebe daher den Glauben nicht auf, daß die Lehren des Christentums irgendwie aus jenen Urreligionen (Brahmanismus, Buddhaismus) abzuleiten sind.“ Er glaubt an ein Abhängigkeitsverhältnis des Christentums von diesen. Sie sagen ihm im Grunde dasselbe. Doch muß, wie er unablässig betont, derjenige, der diese Übereinstimmung einsehen will, zurückgreifen auf das echte Christentum, nicht auf den platten Optimismus der Orthodoxie, des Protestantismus und „modernen Pelagianismus“.

Nur deshalb will er die Dogmen der christlichen Glaubenslehre anführen (welche an sich der Philosophie fremd sind), um zu zeigen, daß seine ganze Ethik „nur der neue philosophische Ausdruck ist“ für die Lehren des ganz eigentlichen christlichen Dogmas (ebenso wie sie übereinstimmt mit den in ganz anderen Formen vorgetragenen Lehren der indischen Religionen). Außerdem will er die Erinnerung an das Dogma der christlichen Kirche benutzen, um den scheinbaren Widerspruch zwischen der unbedingten Notwendigkeit aller Äußerungen des empirischen Charakters (auf Motive erfolgend), die er als Reich der Natur zusammenfaßt, und der Freiheit des Willens an sich, sich selbst zu verneinen, somit den Charakter samt seiner Notwendigkeit aufzuheben (Reich der Gnade, Gnadenwirkung), zu beseitigen.

Das Christentum trägt für ihn vollkommen deutlichen asketischen Charakter. Seine Ethik führt seiner Meinung nach nicht nur zu dem höchsten Grade der Menschenliebe, sondern zur Entsagung, zur Verneinung. Schon in den Schriften der Apostel ist (nach Schopenhauer) diese Lehre im Keim enthalten. Aber erst später hat sie sich entwickelt und wird ausgesprochen. In den Vorschriften der Apostel sehen wir die erste Stufe der Askese.

Als diese asketische Richtung im Christentum sich weiter entwickelte, entsprang ihr das Büßer-, Anachoreten-

und Mönchstum. Jetzt entfaltet sich der Keim zur vollen Blüte. Wir sehen diese in den Schriften der Heiligen und Mystiker. Alle diese predigen neben reinster Menschenliebe völlige Resignation, wahre Gelassenheit, Gleichgültigkeit gegen Dinge der Welt, Absterben dem eigenen Willen, Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes. —

Um die Deutlichkeit der Darstellung zu erhöhen, zugleich aber auch der Beweisführung am Schluß den Weg zu ebnen, betrachten wir jetzt, nachdem wir im allgemeinen über die vermeintliche Übereinstimmung Schopenhauers mit dem Christentum orientiert sind, in welchen einzelnen Punkten die von ihm vorgetragenen Lehren mit denen des Christentums übereinstimmen. Doch ist hierbei wohl zu beachten, daß wir, wenn wir vom Christentum reden, in der Folge immer noch das darunter verstehen, was Schopenhauer in ihm erblickt hat: die weltflüchtige asketische Erlösungsreligion der Urchristen, Mönche und Mystiker.

Betrachten wir das Leben im Menschen vom Augenblicke der Zeugung an bis zum Tode, der, wenn die Verneinung vor ihm erfolgt ist, in die Erlösung führt.

Wir kommen schon verschuldet auf die Welt. Unsere einzige wahre Sünde ist eigentlich die Erbsünde. Des Menschen größte Schuld ist die, daß er geboren ward. Wie sollte es auch keine Schuld sein, da nach uraltem Gesetz der Tod darauf steht! Das Dasein ist eine Schuld, die vom Willen des Menschen ausgegangen sein muß, das Christentum symbolisiert sie durch die Lehre vom Sündenfall im Dogma von der Erbsünde. Schopenhauer erkennt im Sündenfall die erste Bejahung des Willens zum Leben durch Adam, durch Befriedigung des Sexualtriebes, welchen Tatbestand der Mythus nur ganz durchsichtig verschleiert. Zwar läßt der christliche Mythus[1]) diese Schuld erst durch die Tat der ersten

[1]) Schopenhauer bedenkt hier nicht, daß es eigentlich der jüdische ist; er selbst sagt, daß die Lehre vom Sündenfall ihn allein mit dem Alten Testament aussöhnen könne.

Menschen entstehen, setzt also nicht, wie Brahmanismus und Buddhaismus sie direkt durch das Dasein selbst. Demgemäß lehrt Augustin, daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfall schuldlos gewesen sei. Als Individuen sind wir eins mit Adam. Diese unendliche Vielheit wird durch das Band der Zeugung zusammengehalten. Deswegen ist jedes Individuum der Erbsünde verfallen (d. h. dem Leiden und Tod). Aber andererseits ist auch jedes Individuum identisch mit dem Erlöser als dem Repräsentanten der Verneinung des Willens, insofern also auch seiner Selbstaufopferung teilhaftig und erlöst von der Erbsünde, und die Lehre von der Erbsünde, d. h. von der Buße für die Sünden anderer Individuen ist im Christentum nur an die Stelle der Metempsychose der alten Religionen getreten. Mit moralischer Tendenz nämlich identifizieren beide die gegenwärtige Objektivation des Willens mit einer andern, früher dagewesenen. Und zwar tut dies die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbsünde mittelbar. In der Glaubenslehre von der Erlösung und dem Erlöser, das erkennt Schopenhauer rühmend an, geht das Christentum über „die Betrachtung nach dem Satz vom Grunde hinaus und erkennt die Idee des Menschen".

Wie gelangt nun der Mensch aus diesem Zustand der Sündhaftigkeit heraus? — Paulus lehrt, daß keiner vor dem Gesetz gerechtfertigt sei; nur durch fundamentale Sinnesänderung, durch Wiedergeburt in Christo infolge der Gnadenwirkung, vermöge deren ein neuer Mensch entsteht, der alte aufgehoben wird, kann der Mensch aus dem Zustand der Sündhaftigkeit in den der Sündlosigkeit versetzt werden. Was die Mystiker Gnadenwirkung und Wiedergeburt nannten, ist eben nichts anders als die einzige Äußerung der Freiheit des Willens. „Freiheit ist das Reich der Gnade." Also kann der Mensch sich durch die Werke (Bejahungen des Willens) nicht rechtfertigen. Und der Glaube, — der durch die Gnadenwirkung eintritt —, allein macht selig, d. h. erlöst (Luther). Das Christentum sieht diese Erlösung im Verdienste des Heilands.

Hier macht Schopenhauer einen kühnen Sprung. Er sagt: „Die sündlichen Werke und ihre Folgen müssen, sei es nun durch fremde Begnadigung, oder Eintritt eigener besserer Erkenntnis, einmal getilgt und vernichtet werden — sonst hat die Welt kein Heil zu hoffen.“ — Die zweite Möglichkeit der Tilgung der Sündhaftigkeit ist Schopenhauers Zutat. Das Christentum lehrt ja eben, daß diese „eigene bessere Erkenntnis“ ohne die Gnadenwirkung nicht eintreten kann, und Luther besonders ist auf die „Vernunft“ (= der eigenen besseren Erkenntnis) sehr übel zu sprechen.

Weiter glaubt Schopenhauer das Christentum für sich zeugen lassen zu können in Hinsicht auf das Zölibat, die Ehelosigkeit. Schon im Neuen Testament finden wir die Empfehlung der Ehelosigkeit, der geschlechtlichen Enthaltsamkeit ausgesprochen (Matth. 19, 11—13 ff.; Luc. 20, 35—37; 1. Kor. 7, 1—11; 25—40). Er zitiert D. Fr. Strauß, der hier asketische Grundsätze nach Art der Essener bei Jesus durchscheinen sieht.

Später tritt diese asketische Richtung entschiedener auf. Dem eigentlichen Christentum, besonders nach dem Eintritt des 13. Jahrhunderts, gilt die Ehe nur als Kompromiß mit der sündlichen Natur des Menschen, ein Zugeständnis, erlaubt denen, welchen die Kraft, das Höchste zu erstreben, mangelt, als Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen. Deswegen sanktioniert die Kirche die Ehe und macht sie unlösbar. Doch Zölibat und Virginität gelten als höhere Weihe. Durch sie allein erlangt der Christ die Siegeskrone. Die Ketzer besonders: Enkratiten, Gnostiker, Marcioniten, Montanisten, Valentinianer und Cassianer gaben der Wahrheit mit rücksichtsloser Konsequenz die Ehre. Sie lehrten, „dem Geiste des Christentums gemäß“ völlige Enthaltsamkeit. Besonders die Gnostiker lehrten Pessimismus, Askese und Enthaltsamkeit jeder Art. Der Geist des Neuen Testaments ist überhaupt pessimistisch. „Der Optimismus ist dem eigentlichen Christentum fremd.“ Es werden sogar im Evangelium Welt

und Übel als Synonyma gebraucht. — Im Anachoreten- und Mönchstum sehen wir ebenfalls als erstes Gebot völlige Keuschheit. Im 11. Jahrhundert wird die Ehelosigkeit der Priester Gesetz, „weil sie dem Geiste des Neuen Testaments entspricht".

Auch die Selbstpeinigung sehen wir bei den Mönchen erscheinen: Fasten, Frieren, Nachtwachen, Beten, Arbeiten, sich demütigen, bezeugen die Entsagung, den asketischen Geist des Mönchstums. Überhaupt ist dieses eine methodische und zu gegenseitiger Ermutigung betriebene (gemeinsame) Verneinung des Willens. — Gesteigert ist diese asketische Tendenz noch bei den Eremiten — sie leben ganz einsam.

Sogar die berühmtesten Stellen der Bergpredigt enthalten nach Schopenhauer eine indirekte Anweisung zur freiwilligen Armut und dadurch zur Verneinung des Willens. Wer die Matth. 6, 25—34 gegebene Vorschrift, sich aller Sorge für die Zukunft, sogar für den morgenden Tag zu enthalten, befolgt, geht damit den nächsten Weg zur gänzlichen Armut. Matth. 10, 9—15 wird den Aposteln jeder Besitz, sogar Schuhe und Wanderstab, untersagt. — Eine ähnliche Wertschätzung der Armut schreiben die Synoptiker Christus zu in der „Erzählung vom reichen Jüngling und der Gnome mit dem Nadelöhr" (Matth. 19, 16; Marc. 10, 17; Luc. 18, 18).

Weiter untersagt die christliche Ethik schlechthin alle Vergeltung des Bösen mit Bösem. Sie läßt die ewige Gerechtigkeit als in dem von der Erscheinung verschiedenen Gebiete des Dinges an sich walten. Das heißt, es spricht schon aus dieser Anschauung die tiefere, im Principio individuationis nicht mehr befangene Erkenntnis, aus welcher alle Tugenden sprießen, daß Quäler und Gequälter, Unrechtübender und Leidender eines sind, derselbe Wille (Röm. 12, 19).

Indem wir nun zur Beurteilung der Schopenhauerschen Ansichten über das Christentum im allgemeinen und das Verhalten seiner eigenen Lehre zu ihm im speziellen übergehen,

bleibt uns noch übrig, des Philosophen Verhältnis zu einzelnen Dogmen, die er heranzieht, zu betrachten. Er sah gern in ihnen den „volksmetaphysischen" Ausdruck für die Wahrheit, die er der Menschheit gebracht habe; hat aber dabei übersehen, daß gerade die Dogmen erst das Werk der katholischen Hierarchie, die Stützen der von ihm geschmähten Gesetzesreligion sind, daß sie es sind, die den Katholicismus dem Judentume ähnlich machen, daß sie es sind, von denen gerade die Mystiker sich zu emanzipieren versuchten. — Also auch hier sehen wir, daß er nicht im klaren war; er beruft sich auf das Urchristentum, das keine Dogmen hatte; er beruft sich aber auch auf die Dogmen. Er beruft sich auf die Mystiker, die wahren Erben des Urchristentums, zugleich aber auch auf Luther, der doch nach seiner Ansicht eigentlich zu den „rationalistischen Plattköpfen" gehörte. Folgende Gegenüberstellung zweier Sätze aus dem Kapitel „Über Religion" mögen dazu dienen, dies Schwanken von Schopenhauers Ansicht deutlich zu zeigen. „Demnach ist erst die Augustinische, auch von Luther bekräftigte Lehre das vollkommene Christentum..." Dagegen folgender Satz: „Denn der Protestantismus ist dadurch, daß er das Zölibat und überhaupt die eigentliche Askese, wie auch deren Repräsentanten, die Heiligen verwarf (beides tat Luther auf extremste Weise) zu einem abgestumpften, vielmehr abgebrochenen Christentum geworden."

Einzelne Dogmen des Christentums und Schopenhauers Verhältnis zu ihnen haben wir schon betrachtet und wollen jetzt noch in Kürze seine Ansicht wiedergeben über die Dogmen von: Christus als Erlöser, von der Gnadenwirkung, der Trinität, und der Vorsehung, von denen die beiden letzten mit seiner Erlösungslehre zwar nicht in direktem Konnex stehen, deren Erläuterung hier trotzdem wohl eine Stelle finden dürfte, um die Stellung Schopenhauers zu den Dogmen des Christentums im allgemeinen zu veranschaulichen.

1. In Christus, dem Symbol, der Personifikation des Willens verneint dieser nicht nur sich selbst, sondern den

ganzen Willen, der als solcher sündig und Urheber aller Schuld und Qual ist. Damit hat Christus die von Adam kontrahierte Schuld, die Erbsünde, getilgt, und die Menschheit erlöst. — Hier macht Schopenhauer also selbst einen Unterschied zwischen Christus als Erlöser und dem einzelnen Asketen (der ja auch durch Verneinung des in ihm erscheinenden Willens die ganze Welt erlöst haben müßte). Denn, wenn jedes Individuum identisch mit dem Erlöser ist, müßte es ebenso wie dieser durch Verneinung des Willens die ganze Welt erlösen. — Wir stoßen auch hier auf den Grundwiderspruch, dem wir schon öfters begegnet sind, daß nämlich der sich objektivierende Wille nur als Wille zur Individualexistenz gefaßt werden kann. — Daß Christus im Neuen Testament als Mensch erscheint, erklärt Schopenhauer aus der Absicht, die Welt zu lehren, daß Heil und Erlösung aus dem Jammer der Welt nur von ihr selbst, nämlich dem Menschen (der eins mit der Welt ist), ausgehen kann. Aber Christus selbst kann, als frei von aller Sündhaftigkeit (d. h. dem Lebenswillen) nicht wie wir aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen sein. Deshalb schließt sich Schopenhauer den Doketen an, welche glauben, daß Christus nur einen Scheinleib gehabt habe.

2. „Eben das, was die christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist nur die einzige unmittelbare Äußerung der Freiheit des Willens". — Dieser unmittelbare metaphysische Akt nämlich ist die Gnade, von der das Dogma redet. Die Lehre von der Freiheit des Willens und die von der Gnadenwirkung fallen bei Schopenhauer zusammen. Das Dogma von der Gnadenwahl und Ungnadenwahl, der Prädestination, hält er für offenbar aus der Einsicht entsprungen, daß der Mensch sich nicht ändert; daß sein Leben, d. i. sein empirischer Charakter, nur die Entfaltung seines außerzeitlichen intelligiblen ist. — Es würde zu weit führen, Schopenhauers Ansicht darüber, daß das Wesen und Dasein des Menschen sein eigenes Werk sei, hier zu berück-

sichtigen. Sie ist trotz — oder gerade wegen ihres faszinierenden Charakters ebenso widerspruchsvoll wie seine Lehre von der Schuld, und wie die von der Freiheit, mit der der Mensch selbst seinen intelligiblen Charakter gewählt haben soll (wie, wo, wann, warum?), und würde eine besondere Darstellung für sich erfordern. Es ist z. B. von vornherein unverständlich, warum durchaus der Wille an sich schlecht, eine Schuld, sündig sein muß. Wir erinnern uns daran, daß der Wille durchaus keine Eigenschaft außer dem Wollen, welches er eben selbst ist, haben sollte! Nun soll also das Wollen schon an sich eine Schuld sein. Weshalb, sagt der Philosoph nicht. Wir stehen vor gordischen Knoten, die zu zerhauen Schopenhauer sich klüglich gehütet hat.

3. Als einen bloßen „lusus ingenii" bezeichnet Schopenhauer selbst die Auflösung des „tiefsten Mysteriums" des Christentums, der Lehre von der Trinität, in die Grundbegriffe seiner Philosophie. — Danach ist der Heilige Geist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben. Der Mensch, in welchem sich die Verneinung in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. mit dem Vater, sofern nämlich Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte desselben Willens sind, dessen Fähigkeit zu beiden die alleinige wahre Freiheit ist.

Es erübrigt sich für uns, diese Auslegung Schopenhauers im einzelnen widerlegen zu wollen. Mit dem Einwurf, daß der im Menschen (dem Sohne) in concreto erscheinende Heilige Geist nicht verneinend ist, (denn Christus bejahte, wie wir sehen werden, den Willen), fällt auch die Behauptung, daß er an sich verneinend ist. Gültigkeit behält bloß der Satz, daß Gott Vater den bejahenden und dadurch die Welt schaffenden Willen repräsentiert. Die Identität dieser drei Einheiten stellt Schopenhauer dadurch her, daß er Bejahung und Verneinung als Akte desselben Willens setzt. Wir haben schon gezeigt, daß man diese Behauptung sehr leicht be-

streiten, wohl gar restlos widerlegen kann. — Es ist wirklich ein bloßer lusus ingenii, diese Deutung der Trinität.

4. Der Glaube an eine spezielle Vorsehung, eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten im individuellen Lebenslauf, „der zu allen Zeiten beliebt gewesen ist", entspringt nach Schopenhauer nicht aus der Erkenntnis, sondern aus dem Willen, nämlich als das „Kind unserer Bedürftigkeit". Was nun die Christen unter Vorsehung verehren, wäre, wenn diese überhaupt begrifflich deutlich erkannt werden könnte, die einheitliche Wurzel der Notwendigkeit und Zufälligkeit, die das Leben des Menschen bestimmen, ein „metaphysisch-moralisches Postulat". Das christliche Dogma von der Vorsehung ist nur eine bildliche allegorische Auffassung dieser Wahrheit. Es ist als „durchaus anthropomorphistisch" zwar nicht unmittelbar wahr, aber „doch so gut wie wahr". — Überraschend ist Schopenhauers Erklärung dieser Wahrheit, welche das Dogma sensu allegorico ausspricht: Es ist nämlich der Wille, der in dem betreffenden Menschen sich darstellt, dessen Objektivation alle jene die Handlungen dieses Menschen bestimmenden Begebenheiten sind. In diesem Sinne müssen diese Begebenheiten zu den speziellsten Zwecken jenes Menschen stimmen, und bilden so die geheime Macht, „die das Schicksal des einzelnen leitet und als sein Genius, oder seine Vorsehung, allegorisiert wird."

Wir haben im vorigen auseinandergesetzt, in welchen Punkten Schopenhauer mit dem „echten Christentum" in Übereinstimmung ist und zu sein glaubt. Wir müßten ihm auch das letztere zugeben, wenn wir bei näherer Prüfung seiner Ansicht vom Christentum nicht diese erheblich berichtigen müßten. Er hat aus dem Material, den Evangelien, den Schriften der Apostel und Kirchenväter, Sektierer und Mystiker selbstverständlich besonders das entnommen, was er für seine Ansicht verwerten konnte. Er behauptet im Interesse seiner Darstellung das reine Christentum zu finden

im Urchristentum und bei den Mystikern. Gerade der Umstand, den Schopenhauer als beweisend für die Richtigkeit seiner Lehre von der Askese anführt, daß nämlich die Mystiker aller Zeiten und Völker in ihren asketischen Anschauungen übereinstimmen, hätte ihn auf den Schluß bringen können, daß auch die christlichen Mystiker nicht allzuviel mit dem Christentum gemein haben, am allerwenigsten aber die Reinheit seiner Lehren darstellen. Er bedauert die Reformation, die den echten Geist des Christentums zerstört habe. Einzelne asketische Züge in den Synoptikern, im Johannes-Evangelium und in den Schriften des Paulus verwendet er mit großer Geschicklichkeit, um seine Lieblingshypothese zu stützen.

Kuno Fischer macht Schopenhauer den Vorwurf, daß er sowohl das Alte wie auch das Neue Testament zu wenig gekannt habe und stützt diese Anklage mit gewichtigen Gründen. Den fundamentalen Unterschied zwischen Schopenhauers Christentum und dem eigentlichen Evangelium, den wir im folgenden auseinandersetzen werden, hat er nicht bemerkt. Ebensowenig Deussen, der § 258 seiner „Elemente" also beginnen läßt: „Dem Standpunkt der Bejahung oder dem heidnischen steht der der Verneinung gegenüber, welcher der christliche ist" und Seite 208 nennt er Schopenhauers Metaphysik „das esoterische Christentum". Doch geht Deussen insofern über Schopenhauer hinaus, als er im Asketen den Willen nur soweit sich verneinen läßt, daß diesem noch selbstverleugnende Tätigkeit, Hingabe an den irdischen Beruf, Pflichterfüllung, möglich ist. — Es ist dies die notwendige positive Ergänzung zu Schopenhauers reiner Negation, und sie könnte als solche die Brücke von Schopenhauer zum Christentum bilden. — Da Deussen im übrigen fast ganz auf Schopenhauers Wegen wandelt, sind die gegen diesen angeführten Gründe auch gegen ihn beweiskräftig.

Auch Volkelt fällt bei der Bestimmung der geschichtlichen Stellung von Schopenhauers Ethik „vor allem ihre

nahe Beziehung zum Christentum in die Augen". Er erblickt in Schopenhauers Ethik den bedeutsamen Versuch, „den menschlichen Nerv der christlichen Tugend zum philosophisch begründeten Moralprinzip zu machen". Weiterhin sagt er, daß kategorischer Imperativ, selbsttätiges Handeln, Verwirklichung der Vernunft dem Geist des ursprünglichen Christentums ferner stehe, als die Mitleidsmoral Schopenhauers. — Wir werden im folgenden erkennen, daß sowohl der kategorische Imperativ, als auch das selbsttätige Handeln nach Vernunft, ebensogut als das Prinzip des Mitleids dem Geiste des Christentums eigen sind, daß sie in ihm koordiniert erscheinen und ferner, daß das Mitleidsprinzip des Christentums nicht so ohne weiteres identisch ist mit dem Schopenhauers. — Im Grunde sind beide nur Mittel zum Zweck; aber dieser Endzweck Schopenhauers ist grundverschieden von dem des Christentums. Der fundamentale Unterschied zwischen beiden läßt sich schon in den zu ihnen führenden Mitteln unterscheiden.

Worin liegt Schopenhauers Hauptirrtum?

Um es kurz zu sagen und den Irrtum klar zu beleuchten: Schopenhauer irrt sich im wesentlichen Charakter des Christentums. Das, was er dafür hält, das Bekenntnis der Urchristen, der Mystiker, verwandt mit dem der Inder, trägt durchaus negativen Charakter. Es ist allerdings verneinend. Und damit ist er im Recht. Nur daß dies nicht auch der Charakter des „wahren Christentums" ist. Denn dieses trägt durchaus positiven Charakter. Damit ist der Grundirrtum des Philosophen bezeichnet. — Auch Nietzsche war im Irrtum, wenn er das Christentum und Schopenhauers Ethik zusammenstellte und beide dekadent nannte. Seine Abhängigkeit von Schopenhauer zeigt sich deutlich in dem Satz: „Das Christentum, diese Religion gewordene Verneinung des Willens zum Leben" (Bd. XV, S. 111). Auf Schopenhauers Ethik trifft sein Urteil teilweise zu. Es ist die Ethik der Resignierten, wenn auch nicht die der Schwächlinge. Die

Ansicht eines resignierten Denkers, der ein Künstler, ein Romantiker war. Das eben prägt ihr den ganz eigentümlichen Charakter auf und läßt sie so grundverschieden von der glänzenden Trockenheit, dem großartigen ethischen Idealismus Kants sich unterscheiden.

Es handelt sich jetzt nur noch darum, zu beweisen, daß das Christentum keinen weltflüchtigen Charakter habe. Wir tun dies am überzeugendsten damit, daß wir den Anführungen Schopenhauers das Leben und Worte Christi oder des Paulus entgegenstellen. Denn dort suchen wir den wahren Ausdruck der Lehre Christi, nicht in den Dogmen des Katholizismus, auch nicht in den Lehren der Mystik. Wir gehen auf die Jünger Jesu, auf den Meister selber zurück und achten besonders auch auf das Zeugnis des Paulus, der Jesus näher steht als das Urchristentum, der allein von allen Aposteln Jesus verstanden hat, denn er war ihm kongenial.

Da müssen wir denn zunächst zu Schopenhauers Rechtfertigung anführen, daß wir in der Tat einzelne weltflüchtige, asketische Tendenzen und Aussprüche vorfinden. Es sind die schon obenerwähnten, die natürlich von Schopenhauer fast sämtlich benutzt worden sind, um die Übereinstimmung seiner Lehre mit dem „wahren Christentum" nachzuweisen. Schopenhauer hat also Recht, die Identität seiner Lehre mit der des Christentums zu betonen, wenn er dabei das Urchristentum und die Lehren der Mystiker im Auge hat, die allerdings denselben weltflüchtigen, asketischen, den Willen verneinenden Charakter haben, wie seine Erlösungslehre. — Trotzdem irrt er. Denn er hat den wahren Sinn des Christentums nicht erfaßt. Unsere Frage lautet jetzt also: Ist das Christentum so weltflüchtig, daß Schopenhauer dazu berechtigt gewesen wäre, seine Lehre von der Verneinung nur für den neuen philosophischen Ausdruck der Grundwahrheiten des Christentums zu halten?

Durch die Frage selbst haben wir schon gezeigt, daß wir Schopenhauer in ihrer Bejahung nicht folgen. Doch wir

müssen es beweisen. Vorerst betonen wir noch einmal, was wir schon vorhin hervorhoben, daß asketische, weltflüchtige Tendenzen in der Tat bei Christus und Paulus zu finden sind. Für Paulus z. B. existiert der Staat nicht, er lebt für das Reich Gottes. Und was die Ehe anlangt, so wäre es ihm lieb, wenn alle Christen wie er ihr fremd blieben. — Wenn aber z. B. in den Paulinischen Briefen die Aufforderung zur Weltverneinung stark hervortritt, so hatte das seinen guten Grund. Es handelte sich zunächst um den Bruch mit heidnischer Art, Sitte und mit dem Aberglauben. — Das alles ist Sünde. Und Weltverneinung bedeutet für Paulus schlechthin: Kampf mit der Sünde. Doch geht die Pflicht der Verneinung nur so weit, als die Sünde geht. Damit will Paulus verhindern, daß die Weltverneinung sich in Askese steigere. — Trotz dieser seiner Forderung der „Weltverneinung" ist sein Standpunkt der Christi, der der Bejahung.

Christus sagt: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist (jedoch nicht, was dies „des Kaisers" ist). Sein Reich „ist nicht von dieser Welt". Er sagt das Wort, auf das das Mönchstum sich berief: Willst du vollkommen sein, verkaufe, was du hast, und gibs den Armen. Er spricht das paradoxe asketische Wort: Ärgert dich dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir.

Doch zeugen folgende Bemerkungen gegen die Annahme, daß man Christi freien und lebendigen Geist unter das Joch der Askese gebeugt fände (Harnack).

Pharisäer sagten von Christus: „Siehe, wie ist der Mensch ein Fresser und Weinsäufer" (Matth. 11, 19). Dieser Ausspruch der ihn beobachtenden Volksgenossen beweist zur Genüge, daß Christus nichts gemein hatte mit jener asketischen jüdischen Sekte, zu deren Stifter man ihn hat machen wollen, und auch nichts gemein hatte mit den schon bestehenden Sekten. Und im Johannes-Evangelium beginnt er sogar seine Tätigkeit bei einer Hochzeit mit einer Weinspende. Er läßt sich die Füße waschen und das Haupt mit köstlichem Öl

salben. Er kehrt gern bei Maria und Martha ein, läßt sich von ihnen bewirten und verlangt nicht, daß sie ihr Eigentum aufgeben sollen. Auch sollen seine Jünger nicht fasten wie die des Johannes und die Pharisäer. Er selbst beklagt sich bitter, daß des Menschen Sohn nicht habe, wo er sein Haupt hinlegen könne. — Und Paulus sieht statt sittlicher Glaubensstärke vielmehr Glaubensschwäche darin, wenn der Mensch einen Genuß natürlicher weltlicher Gottesgaben, der unsittliche Triebe erregen könnte, überhaupt vermeiden oder gar auch seinen Mitchristen verwehren wollte. Das Verbot der Ehe und des Genusses der von Gott geschaffenen Speisen ist ihm eine „unwahre, irrleitende, ja teuflische Lehre".

Paulus zwar rät, den Stand der Ehe zu fliehen, wenn der Mensch die Kraft fühle, dies zu ertragen. Anders Christus. Der Jünger, den Christus an die Spitze seiner Jünger stellt, war verheiratet. Auch die übrigen Apostel hatten nach dem Zeugnis des Paulus „christliche Schwestern zu Eheweibern". Und Jesus selbst bedient sich mit Vorliebe in Gleichnissen der Ausdrücke der Brautschaft und Ehe; er, der Bräutigam, kommt sich zu verbinden mit der Braut, der ihm vom Vater zugeteilten Gemeinde.

Der heilige Franciscus von Assisi hatte zu seiner Dame „la povertà" gewählt. Das preist Schopenhauer als echt christliche Handlung. Wir sahen schon, daß Christus dem reichen Jüngling empfahl, seinen ganzen Besitz zu verkaufen. Das war eine Prüfung für den Schwachen, den Christus erkannt hatte. Er bestand sie nicht. Für Menschen seiner Art sprach Christus das Wort: Es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr geht, als daß ein Reicher in das Himmelreich komme. — Daß Christus seine Apostel frei von allem irdischen Besitz wünscht, ist selbstverständlich. Sie, die als Diener am Worte hinausziehen sollten in die weite Welt, konnten und durften ihre Kraft nicht vergeuden äußeren Erwerbes willen. Aber das waren nur Ausnahmen. Denn wie machte er es mit jenem Zöllner Zachäus, dessen Vermögen

doch gewiß nicht auf die lauterste Art und Weise erworben war? Er ist zufrieden, als dieser einwilligt, die Hälfte den Armen zu geben und seine Unrechtmäßigkeiten gut zu machen. Hier also soll die Weggabe der Güter nicht bloß geschehen, um den Willen zu ertöten; nein, zu werktätiger Liebe, als Ausdruck tätiger Nächstenliebe soll es geschehen.

Wie lebte und lehrte also Christus? Er aß, trank, er verlangte nicht die bedingungslose Entäußerung von allen weltlichen Gütern, er heiligte die Ehe durch seine Gleichnisse. — Kann er überhaupt ein prinzipieller Gegner der Ehe gewesen sein, der ihre Scheidung so streng verbot? Er verlangte durchaus nicht, daß der Mensch sich kasteie, hungere, die Einsamkeit suche; er war tätig, sogar soweit, um die Speisung eines Hungrigen, die Bekleidung eines Frierenden für wichtig genug zu halten, um deswegen alle Sabbathvorschriften hintan zu setzen. Seine Gesamtstimmung hat nichts von Weltüberdruß an sich; er sitzt fröhlich zu Tisch und freut sich über gute Menschen, die ihm begegnen. Wäre er überhaupt ein Heiliger in Schopenhauers Sinn gewesen, hätte er den Willen verneint, so wäre er nicht der Heiland der Menschheit geworden. Er wäre ein Märtyrer, ein Asket geworden, wie andere mehr. Er aber hat Positives gewollt und geleistet, sein Werk ist und hat Dauer. — Wo sind die der Mystiker, Asketen, Heiligen? . . . .

Wie schmerzlich ihm der Tod, das Scheiden von dieser Welt wurde, wird uns klar und eindringlich genug im Evangelium berichtet. Da ist nichts zu finden von der Himmelsruhe, der seligen Kontemplation des Asketen, des Verneinenden. Schopenhauer hätte gerade an Christi Tod die Symptome des Bejahenden, der sterben muß, studieren können. — Das hat er nicht beachtet.

Aber, auf das Christentum nach Christus haben nachweislich die Essener starken Einfluß gehabt. Von ihnen rühren hauptsächlich die asketischen Tendenzen im Urchristentume her. —

Paulus folgt Christi Anschauungen in den meisten Stücken. Er geht soweit, die ängstlichen asketischen Mitchristen „Schwache im Glauben“ zu nennen. Und die Reformatoren, besonders Luther, geben in ihren Vorschriften nur Christi Gedanken wieder. Sie setzen die Ehe als von Gott geschaffene Gemeinschaft der Geschlechter in ihre Rechte ein. Sie wollen Freude am Dasein schaffen. Die Gottesgaben sollen frei genossen und gebraucht werden; als Gottes Kinder sollen die Christen in der Gemeinde miteinander leben, aus seiner Hand als Geschenke die Freuden und auch die Leiden der Welt nehmen. Alles, was das Gewissen nicht verbietet, ist gut. Paulus sagte, das Reich Gottes sei Gerechtigkeit, Friede, Freude im Heiligen Geist, und Luther nennt es: Wahrheit, Weisheit, Friede, Freude, Seligkeit. Der asketische Geist waltete zwar schon früh in der Christenheit, ist aber dem Christentum nicht wesentlich.

Die Pastoralbriefe, der Jacobusbrief und die Johanneischen Schriften sind glänzende Beweise für die positive, praktische Seite des Christentums in seinen Anfängen. Sie sind speziell zur Abwehr der Spekulationslust und der Askese, des Mönchischen, geschrieben, im Kampf gegen egoistische, exaltierte Schwärmer. — In diesen Schriften bilden die hervorstechenden Eigenschaften des Christentums: praktische Frömmigkeit, ein neues sittliches Leben, ein Tun von Werken des Berufs und der Bruderliebe. Spekulationen, Mystik, Schwärmerei, frommes Geschwätz, Askese sind nicht das Christentum, sondern etwas ihm gänzlich Fremdes. (Nach Wernle: „Die Anfänge unserer Religion“. 1909.)

Nach diesen Betrachtungen also müssen wir urteilen, daß das Evangelium Christi keine Botschaft der Weltverneinung war. Weder er, noch seine ersten Anhänger waren Asketen; auch waren sie keineswegs von asketischem, weltverneinendem Geiste erfüllt. Denn Christus lehrte, daß die Güter der Welt (hierin folgt ihm Luther) nicht des Teufels, sondern Gottes seien. Der himmlische Vater weiß, daß die

Menschen ihrer aller bedürfen. — Die Askese, die die völlige Weltflucht fordert, hat demnach keine Stelle im Evangelium, also auch keine im wahren Christentum. Der Mensch gelangt zum Heil, auch ohne seinen Beruf, seinen Stand, seine Arbeit zu verlassen. — Und das Heil besteht nicht im Nirvana Schopenhauers, im Negativen, im Erlangen des „relativen Nichts", sondern in einem Positiven, im Erlangen der Gotteskindschaft, dem Eingehen in das Reich Gottes.

Ganz anders allerdings stellt sich das Verhältnis Schopenhauers zum Buddhaismus dar, auf das wir hier nicht näher eingehen können. Hier finden wir alle Züge, die Schopenhauer auch im Christentum zu finden glaubte, obwohl sie dort nicht zu finden waren. Die Gesamtheit aller dieser Einzelheiten macht eben den fundamentalen Unterschied aus, zwischen der verneinenden und bejahenden Religion, Buddhaismus und Brahmanismus einerseits und dem Christentum andererseits.

Schopenhauer war also im Irrtum und nicht berechtigt, das Christentum für seine Lehre von der Verneinung als Zeugen in Anspruch zu nehmen und seine Übereinstimmung mit ihm hervorzuheben. Den wahren Charakter des „echten" Christentums hat er nicht erkannt oder nicht erkennen wollen.

Er stimmt überein mit den Asketen und Mystikern unter den Christen (und Indern), die aber so wenig in die Grenzen des Christentums gehören, daß Schopenhauer selbst sagen konnte, es mache keinen Unterschied aus, welcher Religion der Mystiker angehöre, zu welchen Dogmen der Heilige sich bekenne.

Uns aber, dies Bekenntnis sei hier erlaubt, erscheint nicht der Asket der egoistische Heilige, der nur seinetwegen die Welt verneint, — denn alle anderen Objektivationen des Willens leben weiter —, als das Ideal höchster Menschlichkeit. Denn er ist kein Mensch mehr. Wir finden es im gealterten Faust, in der Selbstlosigkeit seiner Tat und seines Wirkens für die Allgemeinheit, und wir finden dieses Ideal und zu-

gleich den Geist der christlichen Erlösungsreligion am reinsten ausgedrückt im Spruch der Engel:

„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen."

Wir, die wir in den Anschauungen des Christentums aufgewachsen, durch Schopenhauers Lehre hindurchgegangen sind, sie als metaphysisches Ideal erkannt haben und aufs tiefste bewegt, bewundern, empfinden deutlich, daß eine Vereinigung dieser beiden höchsten metaphysisch-ethischen Lehren uns not ist. Denn wir Menschen sind keine Heiligen und können es nicht sein. Und doch fühlen wir im Innersten, daß wir es sein sollten!

Es wird und muß menschlichem Tiefsinn gelingen, eine Synthese von Bejahung und Verneinung herzustellen. Eine Synthese von Kants kategorischem Imperativ, Nietzsches stürmischer freudiger Lebensbejahung und Schopenhauers tiefernster Verneinung des Willens. — In abstracto, im reinsten innersten Bewußtsein den Willen, den wir als Wurzel des Übels und Leidens erkannt haben, verneinend, finden wir uns, als in der Welt der Erscheinung, mit andren zusammenlebend. Deswegen bejahen wir hier, umhüllt noch halb vom Schleier der Mâyâ, den Willen, sind wir hier „Übermenschen" — aber der guten Tat — und dies aus Pflicht, wie das Christentum und Kant es fordern. Jedoch, eingedenk der Vergänglichkeit des eben in uns zum Bewußtsein gekommenen Lebens, wählen wir doch am Ende das Weiseste, den Tod. Mit dem Willen zum Tode hört endlich die Bejahung auf, tritt endlich die Erlösung ein. — Das scheint das dem Menschen erstrebenswerteste Ziel zu sein, weil es ihm noch erreichbar ist.