

Vom Pietismus zur Mystik

Von Arthur Hübscher (Frankfurt a. M.)

Im Frühjahr 1793, als die Freie Stadt Danzig an Preußen fiel, wanderte der Handelsherr Heinrich Floris Schopenhauer mit seiner Familie nach der Freien und Hansestadt Hamburg aus. Sein Sohn, Arthur Schopenhauer, war fünf Jahre alt. Für ihn wurde Hamburg die Stadt der äußeren und inneren Entwicklung bis zum 18. Lebensjahre. Hamburg, — das war damals noch die Stadt des alten Klopstock. Es war die Stadt, in der Dr. Reimarus wohnte, der Sohn des Verfassers der berühmten Wolfenbüttler Fragmente, der Freund Lessings und bald auch einer der zahlreichen Freunde des Hauses Schopenhauer, das die junge Frau des Handelsherrn bald zu einem gesellschaftlichen Mittelpunkt machte. Hamburg war aber auch die Stadt des Wandsbecker Boten und einer von weither, aus den Quellen der Mystik kommenden pietistischen Bewegung. So scheint die Umwelt des jungen Schopenhauer in gleicher Weise von Zügen des Rationalismus wie des Pietismus und von der eigentümlich dialektischen Beziehung beider Geisteshaltungen geprägt.

Der Pietismus ist die ältere Bewegung. Er hat die Aufklärung vorbereitet, durch seine Lehre vom inneren Licht, seinen Kampf gegen die Orthodoxie, durch den Zug zur Vervollkommnung der Persönlichkeit. Zu Zeiten hat er sich mit der Aufklärung verbunden — so weit eben das Weltabgewandte mit dem Weltoffenen zusammengehen kann. In Halle führen Francke und Thomasius gemeinsam den Kampf gegen die Orthodoxie. Ihr späterer Kampf gegeneinander und die Absetzung Christian Wolffs läßt die Gegensätzlichkeit erkennen. Die Aufklärung behauptet das Feld, und an seinem Ausgang leitet der Pietismus wieder in den Rationalismus zurück.

Arthur Schopenhauer erlebte diese rückläufige Bewegung, als er nach einem zweijährigen Aufenthalt in Frankreich im Herbst 1799 in das Privatinstitut des Dr. Runge eintrat, die vornehmste Hamburger Erziehungsanstalt. Er fand sich in ähnlicher Lage wie sechzig Jahre vor ihm der junge Kant. Beide haben den pietistischen Geist einer Schule erfahren, Kant in der frischen, noch jugendkräftigen Form, die sein Lehrer Franz Albert Schultz, Pietist und Wolfianer zugleich, aus Halle mitgebracht hatte, Schopenhauer in der reifen, mildernden Spätform, die noch immer von Halle geprägt war, aber schon in die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts überleitet. Die pietistisch humane Gesinnung, die Runge von seinem Lehrer, dem Hallenser Pädagogen August Hermann Niemeyer, einem Urenkel August Hermann Franckes, überkommen hatte, verband sich unschwer mit dem nüchternen Geist der späten Aufklärung. Das Institut diente vor allem der Ausbildung

junger Kaufleute. Die Sprachen traten zurück, Religion, Geschichte und Geographie wurden besonders gepflegt. Der Religion waren vier Stunden wöchentlich vorbehalten. Die Tagebücher des jungen Lorenz Meyer¹⁾, der gleichzeitig mit Schopenhauer die Anstalt besucht hat, geben einen Einblick in die Art des Unterrichts. Das Wort Religion wird auffälliger Weise in diesen Tagebüchern nur gelegentlich gebraucht. Lorenz Meyer spricht, wie es üblich gewesen zu sein scheint, von Moral. Er nennt die Themen einzelner Stunden: Die Notlüge wird behandelt, die Art, wie man andere schont, wie man andere durch Argernis verführen kann, Behutsamkeit im Urteil über andere wird empfohlen, man spricht über Friedfertigkeit und über geduldiges Ertragen der Eigenheiten anderer Menschen, über die Möglichkeit, in seinen Berufsgeschäften auch den Mitmenschen nützlich zu sein, über Milde und Barmherzigkeit, über Gutes tun mit Weisheit, über die Pflicht, auch seinen Feinden zu vergeben, und über Pflichten gegen Geschwister und Bediente. Es ist ein Unterricht in Sittenlehre, in dem die Grundfragen des Religiösen übergangen werden.

Der geistige Raum, in den Umwelt und Schule den jungen Schopenhauer einführten, erhält noch lange Zeit hindurch keine klaren Umrisse. Schopenhauer hat ihn für sich erobern und sichern müssen, in einem zähen Ringen von der Jugend bis zum Tode. Er hat Grenzen und Horizonte sichtbar gemacht, er hat das Dunkle, Unbestimmte der frühen geistig-sittlichen Erlebnisse und Erfahrungen immer mehr, auswählend, unterscheidend, zurechtsetzend, mit zielweisenden Gedanken und Gestalten angefüllt. Wir folgen seinem Wege, wenn wir Ursprung und Entwicklung der pietistischen Bewegung aufzuhellen suchen. Ein weiter Umkreis von Namen, bekannten und längst vergessenen, von seltsamen Erlebnisformen und manchmal aberwitzigen Träumereien muß, mit einiger Geduld, durchschritten werden, wenn Art und Fortwirken der geistesgeschichtlichen Begegnung sichtbar werden soll, von der die Rede ist.

Wiedergeburt

Der Pietismus ist die in dunkler Zeit, im dreißigjährigen Krieg gewachsene Endform der deutschen Mystik.²⁾ Er hat dieselbe Grundlage wie die Mystik: die christliche Lehre der Weltüberwindung. Die Welt als das Wertlose, dem Untergang Verfallene, rückt in einen vielfach abgewandelten Gegensatz zum ewigen Gottesreiche, das häufig nur eine Ewigkeit der Ruhe ist, wo „keine Zeit und Gott alles in allem sein wird“. Eine der bekanntesten, über Jahrhunderte hinweg geltenden pietistischen Wendungen nennt die Erde, den irdischen Aufenthalt, ein Jammertal. Wir finden sie, aus dem *Vallis lacrimarum* des 84. Psalms und der Vulgata abgeleitet, schon gelegentlich im späten Mittelalter, bei Luther, in Brants Narrenschiff, bei Ayrer, . . . mehr und mehr gibt sie die Grundstimmung an, von der die Bewegung getragen wird. In dieser Grundstimmung lebt, seit der Abkehr von Leibniz und der „Erweckung“ durch David Hume i. J. 1762 der Kant der kritisch-pessimistischen Periode: er sieht das Diesseits als die Welt des Schlechten und

der Übel, als das Verwerfliche, das Nicht-sein-sollende. Und so mußte es der junge Schopenhauer bald genug empfinden und aus vielen Erfahrungen weiterhin bestätigt finden. Noch in späten Jahren wird der Ausdruck „Jammertal“ bei ihm wiederkehren.³⁾

In lückenloser Folge bindet die Geistesgeschichte den Pietismus an die Mystik. *Johann Arndt* (1555-1621), den man an den Eingang der pietistischen Bewegung zu setzen pflegt, „ein Liebhaber des innerlichen Christen“, wie ihn seine Grabschrift in Celle rühmt, geht unmittelbar auf Thomas von Kempen, auf Tauler, auf die *Theologia deutsch* zurück, in ihnen sieht er die Quellen der religiösen Erneuerung, des lebendigen Glaubens, die er in seinen vier Büchern vom wahren Christentum verkündet. Über Arndt hinweg ist der Frankfurter, der unbekanntes Verfasser der *Theologia deutsch*, der um 1380 als Priester und Kustos am Deutschherrschaftshaus in Sachsenhausen gewirkt hat, einer der Schutzherrn des pietistischen Geistes geworden, — lange nachdem Luther das Buch entdeckt und ihm mit drei verschiedenen Neuausgaben den Weg bereitet hat: er fand die „Art des erlauchten Doctors Tauleri predigerordens“ in ihm.⁴⁾ Das Buch von der *Theologia deutsch* konnte als Erbauungsschrift für die junge, noch nicht in dogmatischem und kirchlichem Zwang erstarrte Reformation dienen. Der Pietismus entdeckte es zum zweiten male. Nicht nur Arndt, auch Spener, Poiret und andere erteilten dem Frankfurter das Wort in ihren Schriften. Aber der Frankfurter selbst ist schon Spätling einer langen Ahnenreihe. Er nennt den Tauler, er bringt, was bei Tauler mit hoher sprachlicher Macht geformt ist, mit gedämpfterer Empfindung zum Ausdruck, aber auch Eckhart, den er nirgends nennt, war ihm wohl vertraut.

Der Philosophus Teutonicus

Von seinem älteren Zeitgenossen Giordano Bruno scheint Arndt so wenig gewußt zu haben wie von dem jüngeren, dem *Philosophus Teutonicus Jacob Böhme* (1575-1624), der, mehr noch als der Frankfurter, die vielbekämpfte und doch nie abzuweisende Leitgestalt für die religiösen Entwicklungen des 17. Jahrhunderts geworden ist. Jeder Versuch, die Grundlagen des Pietismus aufzudecken, führt auf Böhme zurück. Bei ihm zuerst ist das Grundmotiv in voller Deutlichkeit entwickelt: daß der Untergrund des Weltganzen Finsternis und Härte ist, Zorn und Grimm, Widervernunft und Nicht-sein-sollendes, und daß das Reich der ewigen Klarheit, hinausweisend, erhebend, immer gegen diesen finsternen Untergrund steht, gegen das drohende Rad der „Angstqual“ mit seinem „Wehel“, das er in der Sprache einer von Paracelsus entlehnten phantastischen Symbolik schildert. Und bei ihm zuerst erhebt sich gegen die Autorität des Schriftglaubens und der gelehrten Überlieferung kühn und schroff das Bewußtsein der eigenen Erfahrung und Gewißheit. Die durchgebildete Lehrform ist für Jacob Böhme bloßes Mach-oder Schnitzwerk. Jeder, so meint er, der von ganzem Herzen Begehren trägt nach dem ewigen Gott und seinem Erbarmen, erfährt eine Wiedergeburt aus dem Geiste der Natur und der Kraft des heiligen Geistes. Schon bei Eckhardt, bei Tauler, in der *Theologia deutsch* war die Vorstellung der

Gottesgeburt im Seelengrund des Menschen beherrschende Mitte gewesen. Böhme aber fand den Gedanken der Wiedergeburt bei den Schwärmern und Mystikern der Reformationszeit vor und formte ihn in neuer, selbständiger Weise aus. Wiedergeburt, schon im Leben, ist ein Hinwachsen zum Tode. Lebensweise und Sterbensweise gehen ineinander, in einer Art von Todesliebe, die auch Montaigne kennt und Pascal und das ganze barocke Zeitalter. Man kommt, nach Böhme, zur Wiedergeburt durch das Zerbrechen des äußeren Menschen, durch Entpersönlichung und Hingabe, durch ein Absterben vor dem Sterben. Wiedergeburt stellt sich als völlige Veränderung des Menschen dar. Sie kommt aus einer eingeborenen kindlichen Gnade und keineswegs aus der von außen zugerechneten Gnade der orthodoxen Rechtfertigungslehre, die von der äußerlichen Anrechnung der Gerechtigkeit Christi spricht. Für das Leben aus der neuen Geburt aber findet der stille Görlitzer Schuster, den die Orthodoxie als Ketzer gebrandmarkt und mit Ausweisung bedroht hat, sanfte, stille Bilder aus der Brautmystik, der Sophienmystik. In langen Gebeten und Zwiegesprächen beschreibt er das Empfangen der göttlichen Liebe und Gnade zum neuen Lebensgrund als bräutlichen Umgang mit der himmlischen Sophia. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts kehrt dieses Verständnis der Wiedergeburt in vergrößerten, mit Erotik gesättigten Formen immer wieder. Für Böhme selbst ist der Umgang mit der Sophia nur eine der Formen in einem größeren sinntragenden Zusammenhang, den er oft genug in einfachen Worten und mit den Bildern vielfältiger geistiger Erfahrung ausgesprochen hat. Seine Religiosität — auch darin leitet er die Barockzeit ein — ist Sache des Ich, aus der Gefühlssphäre erwachsen; sie ist nicht mehr gemeindebildend wie die Religiosität der Reformationszeit.

Böhme starb 1624, im gleichen Jahr, in dem Johann Scheffler — Angelus Silesius — in Breslau ins Leben trat: Lutheraner von Geburt, als Arzt in Breslau und als Lehrer früh dem Kreis der Anhänger Böhmes zugehörig und seit seiner Konversion (1653) in Geist und Form Vorkämpfer der schlesischen Gegenreformation: der unangenehmste, streitbarste Gegner der starren, erkältenden Orthodoxie und, merkwürdig genug, zugleich der innigste Vollender der mystischen Barocklyrik. Auch ihm waren Arndt und Böhme, die *Theologia deutsch* und Taulers Postille vertraut. Eckharts Predigten und Schriften aber wurden die tiefste und reichste Quelle seines „Cherubinischen Wandersmanns“, der in epigrammatischen Alexandrinern eine tiefste Verneinung des Willens verkündet, — eine Verneinung, die selbst die Gottheit nicht mehr will, sondern die völlige Stille und Nacht in unsrer Seele. „Der Cherubinische Wandersmann“ gab ein gültiges Vermächtnis der deutschen Mystik, lange bevor sie ihren Weg zu Ende gegangen war, bevor sie, wieder von Böhme her, in der Kirchenkritik des Pietismus die seltsamsten Umformungen erfuhr.

Es war Böhmes Meinung, daß das neue Leben nicht nur den in rechter Weise Wiedergeborenen zuteil werden soll, sondern allen Menschen, die in ihrer Seele eine letzte, im Leben nicht wirksame Hinneigung zu Gott tragen. Diese Meinung gewann bei seinen Anhängern unschwer Raum. Eine englische Jüngerin, die Missionarin und schreibende Prophetin *Jane Leade*

(1623-1704) verkündigte zuerst die Lehre von der Wiederbringung aller Kreaturen, und diese Lehre gewann das Herz zahlreicher Erweckter und tat der kirchlichen Lehre von der ewigen Verdammnis schweren Abbruch. Seit 1693 wurden die Schriften der Leade ins Holländische und bald auch ins Hochdeutsche übersetzt. Die Philadelphische Societät der Leade und der anderen englischen Anhänger Böhmes, *John Pordage* (1608-1688) und *Thomas Bromley* (1629-1691), erstrebt die Verbindung aller innerlichen Christen zu einer jungfräulichen Kirche. Die Sprödigkeit gegen eine eigentliche Gemeindebildung ist für die Philadelphische Societät ebenso bezeichnend wie für die Gesellschaft der Engelsbrüder und ihren Führer *Johann Georg Gichtel* (1638-1710), der Böhmes Kirchenkritik in kirchenstürmerischer und zugleich mystisch erbaulicher Art fortsetzt. Mit Gichtel wieder standen die von Spener getrauten Eheleute *Johann Wilhelm* (gest. 1727) und *Johanna Eleonore Petersen* in Verbindung, denen ein Traktat der Leade die Anregung zu weit-ausgreifender Wirksamkeit gab. Johanna Eleonore hatte sich schon in früher Jugend mit der Frage abgeplagt, wie die Verdammnis eines großen Teils der Menschheit mit der Liebe Gottes übereinzubringen sei. Sie hatte an die Möglichkeit einer Bekehrung in der Hölle gedacht, — nun brachte ihr die Leade die ersehnte Lösung. Der Mann aber, *Johann Wilhelm*, vollzog mit seiner Schrift „Das ewige Evangelium der allgemeinen Wiederbringung aller Creaturen“ den Übergang zu dem radikalen, von chiliastischen Gedanken beherrschten Mystizismus, für den noch immer *Jacob Böhme* als Kronzeuge dienen muß.

Von der Entdeckung Petersens ist auch in den Briefen *Philipp Jakob Speners* (1635-1705) die Rede, bei dem sich Überlieferungen von Schwärmertum, Täufertum und mystischem Spiritualismus der Reformationszeit mit weiterwirkenden Gedanken Arndts und Böhmes zu großartiger Geschlossenheit zusammenfinden. Der eigentliche geistige und geistliche Vater des deutschen Pietismus war kein Denker, kein Religionskämpfer, er war Seelsorger, erfüllt von tiefer Unruhe über den Stand des lutherischen Staatskirchentums, über die zum strengen scholastischen System ausgebaute theologische Orthodoxie und die Verweltlichung vieler Kirchenfürsten. In seinen biblischen Erbauungsstunden und später, seit 1670, in seinen *Collegia pietatis* und in seiner Programmschrift „*Pia desideria*“ (1675), die ursprünglich als Vorwort zu der „Postille“ Arndts erschien, — immer wieder stellt er der buchstäblichen und lehrmäßigen theologischen Erkenntnis, die nur eng begrenztes Menschenwerk sein kann, die Erkenntnis des lebendigen Glaubens gegenüber, die Erleuchtung, die sich mit Bekehrung und Wiedergeburt vollzieht. Aus den Bereichen des äußeren Glaubens, der äußeren Tugenden, der äußerlichen Gebete drängt er auf den inneren Menschen hin, auf das Herz, wie er sagte. Man könnte in den „*Pia desideria*“ wohl eine der Grundlehren Schopenhauers vorgeedeutet finden: „Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf.“ Wobei die Worte Herz und Kopf für den von Schopenhauer so entschieden verfochtenen Gegensatz zwischen dem Willen als dem Primären und dem Intellekt als dem Sekundären unserer Erscheinung stehen.

Speners bedeutendster Jünger, *August Hermann Francke* (1663-1727), erscheint uns heute im Zeichen eines erfolgreichen Fortschreitens auf dem

begangenen Wege. Und doch hat er die fruchtbare Fortentwicklung der Gedanken seines Vorbildes eher gehemmt als gefördert. Die in seinen Schriften und Predigten immer wiederholte Forderung von Bußkampf und Durchbruch stellte dem System der Orthodoxie ein neues, in strenge Form gefügtes System der Heilsaneignung entgegen, das System von Halle, den genormten Bußkampf.

In drei Jahrzehnten, von 1690 bis 1720, kämpfte sich Franckes Pietismus gegen die Maßnahmen seiner Gegner durch. Im Jahre 1723 gelang es ihm, Christian Wolff von Halle zu verdrängen, was er als Erfolg seines kniefälligen Gebets betrachtete. Drei weitere Jahrzehnte, bis zur Jahrhundertmitte, stand der Hallesche Pietismus nun in Herrschaft, und wieder in drei Jahrzehnten, bis 1780, nahm er seinen doppelten Ausgang: in dürre Rechtgläubigkeit und in den Rationalismus: Revolutionäre Bewegungen führen gerne zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Seither geriet das süddeutsche Konventikelwesen unter süddeutschen und unter Herrnhuter Einfluß. Und doch wirkte Halle in diesen beruhigten Endphasen noch Jahrzehnte lang nach. Auch die Schule Runges zeugt dafür.

Die Hüllen des Teufels

Die Sehnsucht nach der wahren Kirche in theologisch-mystischer und chiliastischer Weise aber lebte fort, überall in den Gemeinschaften der Separatisten, die in den offiziellen Kirchen nur die Hüllen sehen wollten, in denen sich der Teufel birgt: im Waldland von Sayn-Wittgenstein-Berleburg, im Ysenburgischen, im Hanauischen. Anders als in Halle, wo der Adel und die gelehrten Stände die Bewegung trugen, bildeten sich diese Gemeinschaften vorwiegend aus den Schichten kleinbürgerlicher Gewerbetreibender. Oft genug wandte sich der geistige Hochmut und die Unduldsamkeit, die sie kennzeichnet, gegen sie selbst, dann nämlich, wenn sie die Grenzen der Schutzstätten verließen, in denen sie Gewissensfreiheit genossen.

Am Niederrhein gerieten die Separatisten in die Zucht des strengen Quietismus der Frau von *Guyon* (1648-1717), die voll frommen phantastischen Eifers für den rechten, aller besonderen Tugendakte enthebenden Beschauungszustand der Gottesliebe warb. *Fénelon* (1651-1715), der berühmte Verfasser der „*Explication des maximes des Saints*“ (1697), war ihr Beschützer, zu seinem und zu ihrem Schaden: 23 Sätze seines Buches wurden auf das Drängen Bossuets hin durch Innozenz XII. namentlich verdammt, die Guyon selbst wurde mehrere Jahre eingekerkert. Ihre Schriften erschienen erst spät, jenseits der französischen Grenzen, in Köln: die 42 Bände der Werke von 1713-1742, die Selbstbiographie, mit einem Vorwort Poirets, 1720.

Pierre Poiret (1646-1729) und sein jüngerer Zeitgenosse Gottfried Arnold, standen mit eigenen umfangreichen Lebenswerken in den Zusammenhängen des niederrheinischen Separatismus: der erste ehemals reformierter Prediger, der zweite Lutheraner. Poiret lebte seit 1676 in Holland in der Nähe der *Antoinette Bourignon* (1616-1680), die in Amsterdam, auf der

Insel Nordstrand und in Hamburg ihre Anhänger sammelte, als Mutter der Gläubigen und Stifterin einer eigenen Kirche, in der sie als vierte Person der Gottheit angesehen wurde. Wie bei der Guyon trat Poiret als Herausgeber ihres 25bändigen Gesamtwerks auf. *Gottfried Arnold* (1666-1714) aber, Superintendent in der Mark Brandenburg, später Stadtpfarrer zu Perleberg in der Priegnitz, „die größte wissenschaftliche Begabung innerhalb der deutschen evangelischen Theologie um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts“ (E. Hirsch), ist nicht nur der Verfasser der gelehrten, in asketischer Einsamkeit vollendeten „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ (1699/1700), die ihre Schatten noch in die Jugend Goethes geworfen hat, sondern auch eines auf Böhmes Philosophie gegründeten Werkes vom „Geheimniß der göttlichen Sophia“ (1700), das unter der Leitung der Sophia selbst geschrieben sein soll. Arnold fühlte sich durchaus als Gotteskind, der unter alle Völker und Kirchen zerstreuten unsichtbaren Kirche des Geistes zugehörig. Die konfessionellen Kirchen mit ihren Bekenntnissen, Lehren, öffentlich gesicherten Ämtern, Ordnungen und Zwangsgottesdiensten galten ihm als Gebilde der Entartung unter der Herrschaft babelischen Geistes. Er hat eine Autobiographie hinterlassen und in den Lebensläufen seiner Kirchen- und Ketzerhistorie und ergänzender Werke wie des „Lebens der Altväter“ (1700) und des „Lebens der Gläubigen“ (1701) immer dem Selbstzeugnis das Wort geredet. Die wahre Gottseligkeit erblickte er allerdings in der Moral — es ist der rationalistische Zug zur Moral, der jetzt die Herrschaft errungen hat. Aber Arnold hat auch den „Cherubinischen Wandersmann“ neu herausgegeben und in eigenen „Neuen göttlichen Liebesfunken“ dem Angelus Silesius nachgeeifert.

Zeitweise hat ein unruhiger Geist mit den Separatisten in der Grafschaft Wittgenstein zusammengelebt: *Johann Heinrich Reitz* (gest. 1721), seines Zeichens reformierter Prediger, Teilnehmer an Speners Konventikeln, dabei aber entschiedener Gegner des öffentlichen Gottesdienstes, der dem verdorbenen Babel ähnlich sei. Sein Beitrag zu der biographisch-autobiographischen Literatur der Zeit, die „Historie der Wiedergeborenen“ (1717) hat die Empfehlung Schopenhauers kaum verdient.

Wer dem merkwürdigen Prozeß des Eindringens katholischer quietistischer Vorstellungen in die pietistischen Konventikel am Niederrhein nachspürt, darf den Namen Wilhelm Hoffmanns nicht übersehen, der bis zu seinem Tode (1746) in Mülheim a. d. Ruhr seine Stunden hielt. Es war Hoffmann, der 1725 *Gerhard Tersteegen* (1697-1769) in seinen Wirkungskreis einführte. Man kennt Tersteegen als Liederdichter. Von ihm stammt die bedeutendste, von Angelus Silesius tief beeinflusste Liedersammlung der reformierten Kirche, das „Geistliche Blumengärtlein inniger Seelen“ (1729). Sein Hauptwerk aber ist wieder biographischer Art: die 1733-53 erschienenen, in der Linie Arnolds fortschreitenden „Auserlesenen Lebensbeschreibungen heiliger Seelen“ — es sind 25 an der Zahl, alle der katholischen Kirche zugehörig. Der Einfluß Poirets ist spürbar. Tersteegen selbst fühlt sich an keine „Partikularkirche“ gebunden, er will, wie Arnold, die „Unparteilichkeit“ des echten Christen betätigen, die er zum Sterbenlernen und zur tiefen Versenkung in den Todesgedanken aufruft.

Zweimal ist ein Programm der separatistischen Bewegungen in Bibelwerken festgelegt worden, in der „Marburger Bibel“ von 1719, der „kleinen mystischen Bibel“, und in der achtbändigen „Berleburger Bibel“ (1726-42), in der alle separatistischen Sondermeinungen zu Worte kommen; einer der wichtigsten Teile des Kommentars sind die Erklärungen der Frau von Guyon. Beide Werke stehen im Zeichen des mystisch-allegorischen Schriftverständnisses, das schon Francke vertreten hatte: Neben dem Wort- oder Sachsinne gibt es einen geheimen Sinn, und der geheime zerlegt sich wieder in einen prophetischen und einen auf die Wiedergeburt und mystische Vereinigung mit Gott hinzielenden. Diese Bibelwerke wirken heute wie ein gesammelter, aus vielen Quellen persönlicher Inspiration fließender Protest gegen Halles Einheit aus der Vielfalt.

Man hat die Hauptzüge der Separatistentheologie nach der Berleburger Bibel treffend zusammengestellt: Der Mensch muß in diesem Leben Gottes Willen vollkommen erfüllen, er muß sich die Gerechtigkeit Christi im Wesen angeeignet haben. Das äußere Wort gilt wenig, das innere, die Inspiration, gilt viel. Die Begriffe von Schuld, Sühne und Strafe werden geleugnet, die Versöhnung wird in die Lebensgemeinschaft mit Christo verlegt. Über Reinigung und Erleuchtung leitet die separatistische Seelenführung in den Prozeß der Verlierung und Vernichtung über, aus dem die wahre Wiedergeburt hervorgeht, die Vereinigung der Seele mit Gott, oder die große Einkehr Gottes, das Werk ihrer Wiederbringung.⁵⁾

Vom Todesgefühl des Barock

Unabhängig von dem Berleburger Kreis ist die erneuerte Brüderunität des Grafen *Nicolaus Ludwig von Zinzendorf* (1700-1760). Zinzendorf hat seine Erziehung im Franckeschen Pädagogium genossen, aber schon in den letzten Jahren seines Aufenthalts in Halle führte ihn eine tief wurzelnde Christusliebe zur Gründung eines Freundschaftsbundes, der sich dem Dienste Christi verschrieb und das Muster für weitere Gründungen bildete: für die Sozietät der Tugendklaven, den Senfkornorden, die Wetterauer Gemeindebildung, die den Christuskult zu einem ekstatischen Blut- und Wundenkult verzerrte, und schließlich die Herrnhuter Brüdergemeine. Für Zinzendorf ist der Gnadenstand ohne den Gewissensqualen vorschreibenden Bußkampf Hallischer Art erreichbar. Es gibt Affen, sagte er, mit deutlicher Spitze gegen Francke, „die sich ein Systema im Kopf machen können, um danach das eigene religiöse Leben zu regulieren“.

Die Brüdergemeine zeugt am klarsten und innigsten für das allgemeine Todesgefühl der Zeit, Todeshoffnung und Auferstehungsbewußtsein, sie wird es bis tief hinein in die Zeit der Klassik und Romantik tragen. Es ist ein religiös-erotisches, lustbetontes Todesempfinden, „inneres Leben bei äußerem Sterben“, wie Zinzendorf eines seiner Lieder überschreibt. Das Schwergewicht der Gläubigkeit fällt, anders als bei den Hallensern, auf die mystische Seite, das eigentliche Seligkeitsbewußtsein. Und doch bleibt die ethische Seite, das Verpflichtungs- und Bewährungsbewußtsein erhalten. Die Brüder-

gemeine möchte das von Spener geforderte aktive Christentum verwirklichen. Sie löst ihre Mitglieder nicht aus ihrer Kirchengemeinschaft, sie will kraft ihres eigenen religiösen Besitzes dem ganzen Christentum dienen, in erweckender, erzieherischer, seelsorgerischer Arbeit. Sie will, unbeschadet aller Kirchenspaltungen, alle Menschen, die in der Gnade stehen, zusammenfassen: die wahre Kirche Christi. Man hat die Stellung Herrnhuts in der gesamtevangelischen Christenheit nicht zu Unrecht mit der Stellung der Bettelorden in der mittelalterlichen Gesamtkirche verglichen. Den Lehrunterschieden der Konfessionen spricht Herrnhut keine Bedeutung für die wahre religiöse Gemeinschaft zu. In diesem philadelphischen Zug besteht der Unterschied zur kirchlichen Orthodoxie.

Aber während die Brüdergemeine unter Zinzendorfs Nachfolger Spangenberg und fort und fort und mit gleichmäßig stillem Erfolge ihre christliche Gemeinschaftsarbeit tat, in Deutschland und in der Schweiz, in Dänemark und in den Niederlanden, in England und Amerika, lebten doch auch die Sondermeinungen fort. Immer wieder führte die Erwartung der Wiederbringung zu merkwürdigen Phantasien über den Mittelzustand der Verstorbenen und die fortschreitende Reinigung der Seelen im Jenseits. *Emanuel Swedenborg* (1688-1772) hat diese Phantasien ins Grotoske gesteigert: alles menschliche Dasein zielt nach seiner Ansicht auf den Eingang in die Geisterwelt. Er stand im vertrauten Verkehr mit den Engeln und vermerkte mit Genugtuung in seinem Tagebuch, daß die tieferen Regungen, die der Pietismus und verwandte Strömungen entfacht, es den Engeln möglich gemacht hätten, mit der Menschheit wieder in geistige Beziehung zu treten; bei der herrschenden starren Orthodoxie wäre das unmöglich gewesen. Die Engel seien über diese glückliche Wendung äußerst froh. Von Swedenborg aber war nicht nur Christoph Oetinger, der Führer der württembergischen Pietisten, ebenso stark berührt wie von Jacob Böhme, auch der 42jährige Kant hat ihm seine „zwischen Scherz und Ernst die Mitte haltenden“ „Träume eines Geistessehers“ gewidmet, Schopenhauer hat ihn immerhin gelesen^{5a}), und noch in Balzacs „Seraphita“ und in Strindbergs Trilogie „Nach Damaskus“ ist Swedenborgs Glaube an eine uns lenkende Geisterwelt lebendig.

Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war der Pietismus in vielen Spielarten und Auswüchsen auch nach Hamburg, der ersten Wahlheimat Schopenhauers, gelangt. Das nahe Altona hatte den Reformierten Freiheit des Gottesdienstes eingeräumt, drei Jahre lang, von 1672 an, hatten sich Anhänger Jean de Labadies, des ehemaligen Jesuiten und eigentlichen Urhebers des Separatismus in der reformierten Kirche, in der Stadt zusammengefunden, bevor sie nach Holland weiterzogen. Kurz darauf, 1676, war die Bourignon nach Hamburg geflüchtet. Und dann hatte ein Anhänger Böhmies, Johann Jakob Zimmermann (1644-1697) 1686 in Hamburg eine Gruppe von Sektierern um sich gesammelt, die das Unheil der Kirche und die Notwendigkeit einer Reform bewegten. Man warf ihnen manches Ketzerische vor: sie hätten behauptet, Bibel und Abendmahl erfüllten nur ein vorläufiges Bedürfnis, man könne sie im Fortschritt der Vollkommenheit entbehren. Juden, Heiden, Türken könnten selig werden, ohne Christus zu kennen, denn das Licht in ihnen sei Christus, und Böhme zu verurteilen sei nicht ratsam. Spe-

ner, der selbst den Böhme nicht lesen wollte, nahm die Hamburger nicht eben glücklich in Schutz, es gab erregte Auseinandersetzungen, ein Schwager Speners verbreitete ein ketzerisches Buch von Poiret, mehr und mehr wurden persönliche Angelegenheiten in den Streit hereingezogen, schließlich brachte der Rat der Stadt im Sommer 1694 eine Art Ausgleich zustande. Aber die Unruhe wirkte noch lange nach.

Der Wandsbecker Bote

Hundert Jahre später haben die Stürme sich gesänftigt. Hamburg ist die Wirkungsstätte von *Matthias Claudius* (1740-1815) geworden, der bescheiden als der Wandsbecker Bote auftritt. Seine Gedichte und Buchbesprechungen, seine kleinen, volkstümlich treuherzig plaudernden Aufsätze, die sich gern der Mundart mit ihren Ausrufen, Elisionen und Abkürzungen bedienen, wurden seit 1775 in seinen „Sämtlichen Werken“ vereinigt, mit „Freund Hein“ dem Totengerippe als erstem Kupfer, „Schutzheiligen und Hausgott vorn an der Haustüre des Buchs“. Eine schlichte hausväterliche Frömmigkeit tritt in diesen Arbeiten zutage, eine Kindlichkeit des Herzens, die alles Elend der Welt ans Herz nimmt. Das Sündengefühl ist stille Demut geworden, die Gnade einfaches Vertrauen zu Leben und Sterben. Alles Dogmatische, der ganze Bereich von Katechismus, Predigten und theologischen Streitschriften ist dem „Knaben der Unschuld“, wie ihn Herder nennt, immer fremd geblieben. Mit den Jahren wird er dabei nicht milder, sondern eher schroffer. Seit dem bekannten, mit ein paar lustigen Bemerkungen bedachten Fragmentenstreit verschärft sich seine Ablehnung des theologischen Rationalismus, und am Ende seines Lebens bezeichnet er die Bemühungen der gelehrten Theologen ohne weiteres als Unsinn. So hat er bei der erneuerten Orthodoxie des 19. Jahrhunderts wenig gegolten. Er steht in der Reihe Lavaters und Jung-Stillings und der Erweckungsbewegung, die das Bestreben des Pietismus in neue Formen bringt und lange Zeit schlechthin als neuer Pietismus bezeichnet wurde. Aber Claudius hat nicht nur die „Schalen der Dogmatik“, die „steife Orthodoxie“ von sich abgewiesen, sondern ebenso die pietistischen Sondererlebnisse und Sonderführungen. Fénelon aber, den „Vater des Quietismus“, hat er übersetzt, und dem Kreis um die Fürstin Galitzyn stand er nahe. Er weist der Religion nur eine einzige Aufgabe zu: sie soll zur Wiedergeburt oder Neuschöpfung des Menschen führen, zu einem Leben, das ihn von allen knechtenden Mächten befreit und dem Guten, Ewigen nahebringt. Seine Frömmigkeit ist praktischer Art. Sie trägt die Züge der Aufklärung und des späteren Pietismus.

Schopenhauer hat diese dem Alltag dienende Moral nicht nur in der Schule Runges kennen gelernt, sondern eben auch bei Claudius. Ein kleines Heft, die (1799) anonym erschienenen Leitsätze „An meinen Sohn H.“, ein Geschenk von Heinrich Floris, fand sich in seiner nachgelassenen Bibliothek.⁶⁾ Einzelne Sätze hat er mit Bleistift unterstrichen: „Halte dich zu gut, Böses zu tun.“ oder: „Habe immer etwas Gutes im Sinn.“ Er hat Claudius nie vergessen. Er spricht davon, daß der Tod oft als ein Gut erscheine, ein Er-

wünschtes, „als Freund Hain“.⁷⁾ Dann und wann führt er ein Verschen aus dem Wandsbecker Boten an.⁸⁾ Noch in seinen letzten Lebensjahren hing ein Bild von Claudius, im selben Rahmen vereint mit dem Bilde Kants, in seinem Arbeitszimmer. In sein letztes Lebensjahrzehnt gehören auch zwei größere Zitate aus Claudius. Er spricht im 2. Bande der Parerga davon, daß unser Dasein nichts anderem so völlig ähnlich sehe wie der Folge eines Fehltritts und verweist auf die „populare, aber überaus innige Betrachtung über diesen Gegenstand“, die unter dem Titel „Verflucht sei der Acker um deinetwillen“ im 4. Teil des Wandsbecker Boten steht.⁹⁾ Und ein paar Jahre später stieß er im Wandsbecker Boten auf die merkwürdige Bekehrungsgeschichte, die er als Beispiel für „die katholische transzendente Veränderung“ noch in die 3. Auflage seines Hauptwerks aufnahm.¹⁰⁾

Es mag auffallen, daß diese beiden Zitate, die in die Mitte seiner Lehre von der Verneinung des Willens zielen, erst in das letzte Lebensjahrzehnt Schopenhauers fallen. Hatte Claudius, in dieser letzten Zeit, ihm mehr zu sagen als die einfachen Weisheiten, die er in seinen Hamburger Jahren vernommen hatte? Wir rühren an einen Entwicklungsprozeß, der lange Zeit in Anspruch nahm. Schopenhauer ließ, soweit wir sehen, die schlichte, in einem System von Tugendregeln erstarrende Spätform des Pietismus erst seit der Universitätszeit endgültig hinter sich; er begann den immer wieder verdeckten, immer wieder irre geleiteten Kräften nachzuspüren, von denen die Bewegung ursprünglich getragen war. Viel dumpfer, stumpfer Aberglaube, chiliastischer Unrat und Unsinn aller Art mußte beseitigt werden, wenn der Wesenskern sichtbar werden sollte. Mit diesem Wesenskern aber rückte der Pietismus in einen weiteren Zusammenhang: es waren die gleichen Widerstände gegen dogmatische Erstarrung, die gleichen Grundvorstellungen der Wiedergeburt und der Gnadenwirkung, die in der frühen Mystik, im Pietismus und im Quietismus und noch in der späteren Erweckungsbewegung wirksam waren und nun, mit neuem Inhalt erfüllt, in die Philosophie Schopenhauers Einzug hielten.

Man darf nicht vergessen, daß Schopenhauer bis zu seinem 24. Lebensjahr im Rahmen seiner Kirche stand. In der Schule Runges war er zweifellos gehalten, wie seine Mitschüler die Gottesdienste zu besuchen, er wird die Predigten des Pastors Schäffer in der Nicolaikirche gehört haben, von denen sein Freund Lorenz Meyer berichtet, auch von der Konfirmation älterer Mitschüler ist die Rede — alles geht ohne erkennbaren Widerstand den vorgesehenen Gang. Erst auf der großen Europareise, die Schopenhauer am 3. Mai 1803 mit seinen Eltern antrat, machen sich Anzeichen der Abwehr bemerkbar. Man besucht die berühmte Kathedrale in Gent, gerade während des Hochamts. „Es ist nicht zu leugnen“, vermerkt Schopenhauer in seinem Tagebuch, „daß die katholischen Kirchen etwas feierliches, ehrwürdiges, andachterweckendes haben, was man in unsern protestantischen Kirchen vermißt; wo uns der gellende Gesang der Menge Ohrenweh macht, und das mit aufgesperrtem Maul blökende Individuum oft zum lachen zwingt.“^{10a)} Schopenhauer nimmt diesen Eindruck in die Zukunft mit. Noch in den „Parerga“ spricht er von der gesungenen Messe, in der die Musik „ungehindert alle ihre Kräfte entwickelt, indem sie auch nicht, mit dem gedrückten

puritanischen, oder methodistischen Charakter der protestantischen Kirchenmusik, stets auf dem Boden kreucht, wie die protestantische Moral, sondern sich frei und mit großen Flügelschlägen emporschwingt, wie ein Seraph.“^{10b)}

Einige Monate später hat Schopenhauer sich über die „infame Bigotterie“ der Engländer beklagt¹¹⁾, die ihn während seines Aufenthalts in der Pensionsanstalt des Rev. Mr. Lancaster zwang, an Sonn- und Feiertagen müßig zu gehen. Aber seine Entrüstung galt nicht der Religion, sondern den in stumpfer Regelmäßigkeit erstarrten Formen, in denen sie erschien. Zu Ende seiner großen Europareise, als er noch einmal für drei Monate in seiner Geburtsstadt war, wurde er, anscheinend ohne inneres Widerstreben, in der Marienkirche konfirmiert. Er sollte nach der Rückkehr nach Hamburg (im Dezember 1804) bei dem Großkaufmann Jenisch als Lehrling eintreten, vormittags aber noch „die Vorlesungen des Herrn Runge in der Theologie anhören“.¹²⁾ In Weimar 1808 entstehen dann seine ersten philosophischen Aufzeichnungen, in denen von der seelischen Unentbehrlichkeit des Gottesgedankens die Rede ist¹³⁾, und noch zwei Jahre später schreibt der 22jährige Göttinger Student eine Randglosse zu Platons Staat nieder, in der die Ideen als Teile einer größeren Idee bezeichnet werden, die uns die Gottheit in diesen Teilen zugänglich mache.¹⁴⁾

Kampf dem Dogmatismus

Die Wendung kommt im Frühjahr 1812. Religion, heißt es nun, habe es zum Heil aller Zeiten und Völker gegeben, ihre Wahrheit aber sei nicht durch den Verstand erreichbar, sondern nur bildlicher Art. Schopenhauer wendet sich, zum erstenmal, gegen die Dogmatiker, die Vertreter einer buchstäblichen, verstandesnotwendigen Auffassung der Religion, er wendet sich allerdings auch gegen Fichte und Schelling, die sich auf Offenbarungen ohne Gründe berufen.¹⁵⁾ Mit dieser Äußerung beginnt ein über Jahrzehnte fortgesetzter Kampf gegen den Dogmatismus und die Dogmatiker. „Man sieht wie gleichgültig der dogmatische Teil aller Religionen ist“, heißt es, er gleiche den Bissen, die man den Raubtieren hinwirft, um sie von der Verfolgung abzuhalten.¹⁶⁾ Und später: Nicht in den besonderen Vorstellungsinhalten ihrer Glaubenslehren liege der grundlegende Unterschied der Religionen, sondern darin, ob die Deutung der Welt im Sinne einer optimistischen oder einer pessimistischen Grundhaltung geschehe.¹⁷⁾ Mit Genugtuung wird Schopenhauer bemerkt haben, daß der hochgeschätzte Locke bereits eine freie fragende Haltung gegenüber dem Christentum eingenommen und daß bald darauf Lockes jüngerer Zeitgenosse John Toland einen Kampf gegen den neutestamentlichen Kanon und gegen das Dogma der alten Kirche und aller auf sie gegründeten Kirchentümer begonnen hat, der die deistische Bewegung in England auslöste und über ein Menschenalter lang die englische Kirche in Atem hielt. Er hat Toland nirgends erwähnt, aber die „*Letters to Serena*“ waren, wie der Besizervermerk bezeugt, schon 1815 in seiner Hand¹⁸⁾; er hat das Buch später weggegeben, aber Tolands „*Nazarenus: or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*“, der bereits mitten in eine Problemstellung

des späteren Pietismus hineinführt, und das „*Pantheisticon*“ fanden sich noch in seiner nachgelassenen Bibliothek.¹⁹⁾ Es bliebe noch zu untersuchen, ob Tolands kritische Bemerkungen zur Frage der Geschichte des Kanons, des frühen Juden- und Heidenchristentums und die Entstehungsgeschichte des Islam auf Schopenhauers religionsgeschichtliche Auffassungen eingewirkt haben.

Schopenhauers Kampf gegen den Dogmatismus richtet sich, im Zusammenhang mit einer immer gründlicheren Beschäftigung mit Kant, schon bald auch gegen die dogmatische Philosophie, eine Philosophie also, die nach Kant unter Umgehung von Anschauung und Erfahrung die Wirklichkeit rein aus Begriffen ableitet und metaphysische Behauptungen aufstellt, ohne zu fragen, ob die menschliche Vernunft zu solchen Behauptungen berechtigt ist. Kant hatte diesen von der Schulphilosophie nach Christian Wolff vertretenen Dogmatismus im Gegensatz zum Kritizismus „ein Polster zum Einschlafen“ genannt.²⁰⁾ Schopenhauer nannte ihn, in deutlicher Rückbeziehung auf diese Stelle, „ein festeres Einschlafen“ im Traum des Lebens²¹⁾, und die Dogmatiker verglich er „Leuten, die meinen, wenn sie nur recht lange gradaus giengen, sie zu der Welt Ende gelangen werden.“²²⁾ Zwischen dogmatischer und kritischer Philosophie, meinte er, bestehe der grundlegende Unterschied, daß jene die *veritates aeternas* als gegeben annehme und in ihrer Folge und Gemäßheit die Welt konstruieren wolle, diese dagegen die *veritates aeternas* zum Problem mache und den Ursprung in unserem Kopfe nachweise.²³⁾ Schon in der frühen Dresdener Zeit hat er getadelt, daß der Dogmatismus zwischen Objekt und Subjekt ein Verhältnis von Grund und Folge annehme²⁴⁾, und dieser Tadel wird in der 1. Auflage des Hauptwerks wiederholt: Der vorkantische Dogmatismus trenne Vorstellung und Objekt, die doch eines sind, und betrachte die Vorstellung als Wirkung des Objekts.²⁵⁾

Viel später noch findet Schopenhauer mißfällige Worte über die Stützung der Moral durch ein Dogma²⁶⁾ oder über das moralische Dogma der guten Werke: seine Philosophie sei die einzige, die über die guten Werke hinausgehe und etwas Höheres kenne, nämlich die Askese.²⁷⁾

Solche Äußerungen verbinden sich seit dem entscheidenden Jahre 1812 mit anderen, in denen eine grundsätzliche Abkehr von der Religion als einem System von Glaubenslehren vollzogen wird. Die Religion werde, meint Schopenhauer, durch fortschreitende Verstandesbildung zurückgedrängt, am Ende werde sie ganz fallen.²⁸⁾ Mit anderen Worten, aus dem Frühjahr 1814: In letzter Instanz werde die Philosophie den Prozeß gegen die Religion gewinnen.²⁹⁾ Es ist die Euthanasie der Religion, von der in den „*Parerga*“ die Rede sein wird.

Im Zuge dieser Entwicklung ist der Religion noch eine vorläufige ethische und soziologische Funktion zuzubilligen: Sie hat bildliche, allegorische Bedeutung, sie gibt die Wahrheit in einem der Fassungskraft des großen Haufens angemessenen Gewande, — so hat schon Lessing, in der „*Erziehung des Menschengeschlechts*“, von der symbolischen Bedeutung religiöser Vorstellungen gesprochen.

Auch der Gottesbegriff verschwindet aus Schopenhauers Sprachgebrauch. Wo er nicht einfach als Hohn- oder Schimpfwort dient, wo nicht, wie in

einer Glosse zu Schleiermachers Vorlesung vom Sommer 1812, von einem „unverschämten Aufdringen des Begriffes Gott“³⁰⁾, geredet wird, sondern, anscheinend beistimmend, in der Sprache des Theologen, etwa vom „Frieden Gottes“³¹⁾, da geschieht es in der bildlichen Weise, die Schopenhauer dem religiösen Bereich zubilligt und die er nun dem eigenen Gedanken dienstbar macht, zur Bezeichnung eines Zustandes, der in anderer Weise erreicht wird als auf dem Weg des Glaubens, über religiöse Vorschriften und Dogmen.

Religion und Philosophie

Schopenhauer steht mit solchen Entscheidungen am Endpunkt eines Jahrhunderte hindurch währenden und oft genug im Zeichen der Macht und blutiger Rache entschiedenen Kampfes zwischen Religion und Philosophie, zwischen Glauben und Wissen. Sokrates mußte den Schierlingsbecher trinken, Bruno und Vanini wurden verbrannt, Descartes zur Auswanderung nach Holland gezwungen, Spinoza aus der Synagoge ausgestoßen, Kant durch das Wöllnersche Edikt bedroht, Fichte als Atheist verjagt. Und doch hatten die Philosophen kaum jemals eine offene Kampfansage gewagt: Daß arabische Kommentatoren des Aristoteles um 1200 zuerst die für das christliche Europa erstaunliche Tatsache feststellen: Philosophie habe nichts mit Religion zu tun; daß 150 Jahre später Wilhelm von Occam erklärte: „Eine philosophische Wahrheit und eine theologische Wahrheit sind zwei verschiedene Dinge“ — solche vereinzelt Stimmen verhallten ohne Echo, sie konnten kein Echo finden. Was immer Machtgier und Rachelust am Geist gesündigt haben, — es geschah immer wieder im Zeichen eines vorausgesetzten inneren Zusammenhanges zwischen beiden Mächten, — als habe man zu allen Zeiten die Beantwortung derselben Frage versucht, nur von verschiedenen Seiten her. Man hat die mittelalterliche Philosophie als die *ancilla theologiae*, die Magd der Theologie, bezeichnet, man kann umgekehrt von einem inneren Vorrang der Philosophie vor der Theologie sprechen: von der Abhängigkeit der Patristik vom Platonismus, der Scholastik von Aristoteles, — ohne Aristoteles kein Thomas von Aquin. Und trat nicht wieder das rationalistische Denken in einem besonderen Sinne die Erbschaft der Scholastik an, verwaltete es nicht dieselbe Substanz? Sind die großen metaphysischen Systeme, die seit 1700 in rascher Folge hervortreten, nicht im Grunde säkularisierte Theologie, führt der Gedanke eines universellen, teleologischen Zusammenhanges im Mechanismus der Welt, auch bei den großen Empirikern, nicht auf einen Zwecke setzenden Gott zurück? Noch bei Leibniz, bei Lessing, bei Kant wird das Verhältnis von Wissen und Glauben übereingebracht: Vernunft und Offenbarung stimmen im tiefsten Grunde überein, die christlichen Dogmen sind „die Schatten der Wahrheit“.

Versteht man, welche weittragende Entscheidung der junge Schopenhauer fällt, wenn er im Sommer 1812 in Schleiermachers Vorlesung die Sätze niederschreibt: „Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philosophiert, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei.“³²⁾ Man soll glauben oder philosophieren; zwei

Herren kann man nicht dienen: also entweder der Vernunft oder der Schrift, — diese Forderung wird immer wiederholt.³³⁾

Gewiß, der Religionsbegriff, der hinter der Entscheidung Schopenhauers steht, entstammt durchaus der Aufklärung: Religion als Inbegriff von mythischen und geschichtlichen Überlieferungen, von Glaubenssätzen, Dogmen, Riten, als ein Sachverhalt, der in heiligen Schriften, Konzilsbeschlüssen und Katechismen, in Konfessionen und Sekten, in Lehre und Predigt seinen Niederschlag gefunden hat. Die Aufklärung begegnet diesen äußeren Formen mit den gleichen Mitteln der Vernunft, wie es Schopenhauer noch in dem berühmten Dialog „Ueber Religion“ im 2. Bande der *Parerga* tut. Philalethes, der Wahrheitsfreund, streitet gegen Demopheles, den Volksfreund. Man denkt an Ernst Platners Gespräch „Über den Atheismus“ (1783), in dem Philalethes bereits aufgetreten ist, freilich gegen einen anderen Gegner: gegen Theophil, den Gottesfreund, der vor dem Forum der Vernunft kaum mehr haltbare Argumente findet. Es war der Glaube der Aufklärung, daß mit der Beseitigung der äußeren Formen auch der innere Kern verschwinden werde und daß damit alles geschehen sei, um die Herrschaft der Vernunft zu vollenden. Der Glaube Schopenhauers war es nicht. Kern und Schale, meint er noch in späteren Jahren, seien zu unterscheiden. „Eben weil ich den Kern liebe, zerbreche ich bisweilen die Schalen.“³⁴⁾ Ein verfehltes Bemühen also, die sachliche Übereinstimmung der Lehre Schopenhauers mit gewissen religiösen Dogmen nachzuweisen, wie es noch Deussen versucht hat.³⁵⁾

Kern und Schale

Die religionspsychologische Arbeit eines Jahrhunderts hat zu einem völligen Begriffswandel geführt, der das Zerbrechen der Schale und die Aufdeckung des verborgenen Kerns von vielen Seiten her gerechtfertigt hat. Man versteht Religion nicht mehr als Inbegriff kirchlicher Mythen und Lehren. Diese Mythen und Glaubenslehren gelten als bloße Symbole oder Ausdrucksmittel, die keinen Anspruch auf wissenschaftliche oder philosophische Wahrheit erheben. Schon Schleiermacher, bei den Herrnhutern erzogen, hat sich vom Geist der Aufklärungstheologie mehr und mehr gelöst, er hat zwischen Religion und Lehrmeinung scharf unterschieden, er hat das Religiöse als ein Gefühl „schlechthiniger Abhängigkeit“ erklärt und es in einen Gegensatz zur Metaphysik und zur Ethik gebracht. Nach seinem Vorbild sehen wir die Romantiker, Friedrich Schlegel und Novalis bemüht, dem Christentum neues Leben, neue Gefühlsinhalte abzugewinnen. Und immer eindringlicher hat man im Lauf der letzten hundert Jahre den Typus des religiösen Menschen herausgearbeitet: das Religiöse als ein Vermögen von gefühls- oder willensmäßiger Beschaffenheit, als „Ergriffensein durch eine hinter der Erscheinung wirksame höhere Macht“ (Volkmann), als ein „Hinausleben über die Erfahrung“ (Windelband), als „Geburt eines neuen Lebensgefühls“ (Hofmann), als „Richtung auf das Unbedingte“ (P. Tillich), als ein Vermögen, das dem Gefühl des Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem (Pfleiderer) oder zwischen Wirklichkeit und Forderung (Eucken) entspringt, als das Er-

lebnis des Heiligen — des „ganz anderen“, das weder mit dem Wahren noch mit dem Schönen oder dem Guten gleichzusetzen ist (R. Otto). Es gibt zahllose Versuche, diesem neuen Erlebnis des Religiösen deutend und klärend nahzukommen. Gemeinsam ist ihnen, daß man den Schwerpunkt der Religion in der Innenseite findet, nicht in der Außenseite von Formen und Glaubensinhalten. Und gemeinsam ist ihnen auch, daß sie Möglichkeiten einer Steigerung in die Welt des Mystischen zulassen. Solche Möglichkeiten sind das Auslösen des Ichbewußtseins, die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Ich und Nicht-ich, das Verschwinden des Begrifflichen, das Fehlen des Raum- und Zeitbewußtseins: Die äußere Welt fügt sich in die innere, und die innere wird in ein seliges Einswerden mit dem Weltengrunde aufgelöst, in der *unio mystica*. Und dies alles geschieht bereits innerhalb der Erscheinungswelt, nicht erst in irgend einem Jenseits oder an einem jüngsten Tag.

Schopenhauer aber war auf dem Weg der neueren Religionspsychologie, auf dem schließlich auch ein neues Verständnis für die Verinnerlichungsbewegungen von der Mystik bis zum Pietismus und zum Quietismus möglich wurde, bahnbrechend vorangegangen. Merkwürdig genug, wie die gleichen Jahre, in denen sich die Abkehr von der Religion als geprägter Lehrform vollzieht, die Aneignung der lebendigen, erweckenden Kräfte im religiösen Bereich enger und inniger werden lassen. Schon in den frühesten Aufzeichnungen vom Winter 1808/09 wird zwischen dem trivialen „gewöhnlichen Dasein“, dem Alltagsleben, und den seltenen, anders und höher gewerteten Augenblicken der Religion, der Kunst und der reinen Liebe unterschieden³⁶⁾, den Augenblicken eines erhöhten Innendaseins, in denen wir eine Grunderfahrung des jungen Denkers sehen dürfen. Schon wird die Poesie zum Bild des Ewigen in der Zeit erklärt³⁷⁾, von der Schuld der Welt ist die Rede, die durch egoistisches Weiterschieben des Leidens vermehrt, durch freiwilliges Aufladen des Leidens verringert werde.³⁸⁾ Es sind die Grundsteine für das 3. und 4. Buch des späteren Hauptwerkes, die uns die Bereiche dieses erhöhten Innendaseins aufschließen.

Zwei Jahre später, auf einer Osterreise nach Weimar, hat Schopenhauer ein Erlebnis, dessen Bedeutung für seine innere Entwicklung man noch kaum erkannt hat: Er sah eine Aufführung von Calderons „Standhaftem Prinzen“, den Goethe in A. W. Schlegels Übersetzung inszeniert und für die deutsche Bühne gewonnen hatte³⁹⁾: Das Stück handelt von einem Märtyrer des Glaubens, der das Los des Gefangenen bis zum Tode trägt. Nichts mehr berührt ihn, nicht die Schönheit der maurischen Königstochter, die ihm helfen will, nicht die Hilfsbereitschaft des Freundes, des maurischen Feldherrn, dem er das Leben gerettet hat, keine Entwürdigung kann ihn treffen. Mit dem Tode wird ihm zugleich die Freiheit über den Tod beschieden. Das barocke Thema der Vergänglichkeit, das Gefühl, daß jeder Schritt auf Erden dem Grabe zuführe und daß das Ewige das letzte Ziel in dieser Zeitlichkeit sei, diese Gedanken sind in der Nähe der großen spanischen Mystik erwachsen, die Schopenhauer erst später in der Gestalt des Molinos bekannt wurde. Durch das Stück Calderons hat sie eine frühe, weitwirkende Erschütterung in ihm bewirkt.

Das bessere Bewußtsein

Einige Jahre später findet er den ersten begrifflichen Ausdruck für die Tatsachen seiner inneren Erfahrung. Er spricht von der „Duplizität des Bewußtseins“⁴⁰⁾, von der Zweiheit eines empirischen⁴¹⁾ und eines besseren⁴²⁾ Bewußtseins und bestimmt diese Zweiheit in vielen Umschreibungen. Zu Zeiten glaubt er, das bessere Bewußtsein in der „absoluten Besonnenheit“ Fichtes⁴³⁾ oder in der „intellektuellen Anschauung“ Schellings⁴⁴⁾ wiederzuerkennen, und bemerkt doch bald den Unterschied: Fichte und Schelling meinen ein durch Verstandesbildung errungenes Vermögen, das bessere Bewußtsein aber ist vom Verstande unabhängig, immer nur auf Augenblicke beschränkt und aller Mitteilung entrückt. Die Welt des empirischen Bewußtseins wird pessimistisch gewertet als „das Reich des Zufalls, des Irrtums und der Torheit“⁴⁵⁾, der Bosheit und der Schuld. Das bessere Bewußtsein erweist sich als die höhere, eigentliche Wirklichkeit, es liegt über allem Wissen, mit Vernunft hat es nichts zu tun.⁴⁶⁾ Es ist gleichbedeutend mit dem Glauben, der im Gegensatz zu den Werken selig mache⁴⁷⁾, mit dem Frieden Gottes, mit dem der Mensch aus sich heraustritt, um den Wahn des Lebens hinter sich zu lassen.⁴⁸⁾ „Mit dem Eintritt des besseren Bewußtseins verschwindet jene ganze Welt wie ein leichter Morgentraum, wie ein optisches Blendwerk; . . . und selbst die Ideen verschwinden zuletzt, indem das Bewußtsein sich zurückzieht in die ewige Ruhe und ungetrübte Seligkeit, die geistige Sonne des Platon.“⁴⁹⁾ Schon erhält der „Anachoret“, in dem das Bewußtsein eines außerzeitlichen „Seins“ erwacht ist, den Vorrang vor den Vertretern des Epikureismus, — der „reinen Affirmation der zeitlichen Existenz“. In der Tugend ist die Affirmation des außerzeitlichen Seins gegeben, höher als die Tugend aber steht die Askese, die „förmliche Verleugnung und Zurückweisung alles Zeitlichen als solchen“. Die Beispiele, die Schopenhauer bei dieser Stelle flüchtig notiert („Mönche, Quäker, Herrnhuter, Goethes schöne Seele“), zeigen daß er noch auf dem Wege zu den großen Mystikern ist.⁵⁰⁾

Die Stufenfolge aber vom Sittlichen hinauf zur Askese ist für das spätere System bezeichnend. Kant hatte das Sittliche in der „Praktischen Vernunft“ dem Kreis des Logischen, der empirischen Erkenntnis zugeordnet. Schopenhauer widerspricht: er löst das Sittliche aus jeder Verbindung mit dem Rationalen. Das Moralische im Handeln aus der Vernunft abzuleiten sei geradezu blasphemisch. Im Moralischen spreche sich das bessere Bewußtsein aus, das hoch über aller Vernunft liegt: im Handeln äußere es sich als Heiligkeit — noch ist der Übergang nicht deutlich bezeichnet —, und zum Trost für die Zeitlichkeit äußere es sich in der Kunst als Genie.⁵¹⁾

In seiner nach der Vollendung seiner Dissertation (1813) nach und nach ausgebauten Lehre, die nicht den Geist, sondern den Willen als das Primäre, Wesentliche im Menschen aufweist, kehrt der Gegensatz zwischen dem empirischen und dem besseren Bewußtsein wieder. Aber die psychologische Zweiheit ist eine metaphysische geworden: der Wille im Zustande der Bejahung und der Verneinung. Schopenhauers Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ behandelt in den beiden ersten (der Erkenntnistheorie und der Naturphilosophie gewidmeten) Büchern den Bereich des empirischen, in

den beiden letzten (der Aesthetik und der Ethik geltenden) Büchern den Bereich des besseren Bewußtseins. Diese Einteilung macht das Fortleben der alten Unterscheidung deutlich.

Das erste Buch beginnt bei Kant. Die Welt ist meine Vorstellung, erfaßbar nur mit Hilfe der Formen unseres Intellekts: Raum, Zeit und Kausalität. Das zweite Buch dringt, mit einem Wechsel des Standpunkts, zum Wesen des Vorgestellten vor. Als Körper im Raum bin ich den Gesetzen unterworfen, die in der Welt als Vorstellung herrschen. Zugleich aber werde ich auf unmittelbare Weise meiner inne, als wollendes Wesen, als Teil der einen Kraft, die das Innerste aller Dinge ausmacht, des einen einheitlichen, unveränderlichen Willens, der sich im Bewußtsein als aufsteigende Folge von Verwirklichungen spiegelt: als dumpfer Drang in den Naturkräften dann von Stufe zu Stufe heller und klarer die Reiche der Natur durchschreitend bis zum Menschen — eine ungeheure Kette rastlosen Begehrens, Gehetzt- und Getriebenseins, ein endloser Kampf aller gegen alle: Not, Qual und Bedrängnis.

Der Heilige

Die beiden letzten Bücher aber führen aus dieser Welt der Qual ins Freie. Im Genius und im Heiligen stellen sie die beiden höchsten, letztmöglichen Gestalten des Menschseins vor uns hin. Die Künste rufen vor willenlosen Anschauung der Dinge auf, das Erkennen befreit uns vom Zwang des Willens und läßt das Spiel der Leidenschaften für Augenblicke schweigen. Das vierte Buch aber zeigt, daß eine dauernde Verneinung des Willens möglich ist. Wer im Mitleid die Schranken seiner Individualität durchbricht, wer das Leiden aller Lebenden als sein eigenes empfindet, dem ist die große Täuschung genommen, die den in die Erscheinung gebannten Willen hier genießen und dort leiden läßt, da es doch immer derselbe Wille ist und dieselbe Qual, die er zugleich verhängt und duldet. In allen Handlungen der Menschenfreundlichkeit, der Selbstlosigkeit, der Güte sind wir auf dem Wege der Verneinung. In solchen Handlungen wendet der Wille sich vom Leben ab, und am Ende, selten allerdings, findet er wohl den Übergang von der Tugend zum hohen Paradox der Askese, der Heiligkeit, den höchsten, aus allen Grenzen von Kult und Glaubenslehre gelösten Formen eines gleichsam religiösen Erlebens: es geschieht, daß eine Erscheinung des Willens das Wesen, das ihr zugrunde liegt, verleugnet, daß ein Punkt erreicht wird, an dem die tiefste, alle Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt überwindende Versenkung in uns selbst unmittelbar in die Einheit aller Dinge führt. Das Dasein, das aus dem ungestümen Drang des Willens hervorgegangen ist, bricht zusammen, die Erlösung zeigt sich, eine große Stille und Ruhe, die nur dem als leeres Nichts erscheint, dem diese Welt des Scheines als wahre und letzte Wirklichkeit gilt. Für beides aber, die veränderte Erkenntnis, die zur Aufhebung des Willens führt, und die Aufhebung selbst, verwendet Schopenhauer die Begriffe der Mystiker: Gnadenwirkung und Wiedergeburt.

Es sei, schreibt Schopenhauer über die Verneinung des Willens, kein Märchen, das er mit schwacher Zunge und in allgemeinen Ausdrücken schildere,

es sei das beneidenswerte Leben vieler Heiliger und schöner Seelen unter den Christen, den Hindus und vieler anderen. Bei ihnen allen ist die vollendete Erkenntnis des eigenen Wesens zum Quietiv allen Wollens geworden. Sie führen eine sehr verschiedene Sprache, gemäß den Dogmen, die sie einmal in ihre Vernunft aufgenommen haben, — für die Sache selbst ist es ganz gleichgültig. „Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens seyn, oder er kann umgekehrt ein Philosoph sein: Beides gilt gleich.“⁵²⁾

Die Weltgeschichte pflegt von den Menschen zu schweigen, von denen hier die Rede ist. Ihr Stoff ist nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, sondern sein Bejahen und Erscheinen in unzähligen Individuen, in denen seine Entzweiung mit sich selbst hervortritt. Und doch ist die wichtigste und bedeutsamste Erscheinung in dieser Welt nicht der Welteroberer, sondern der Weltüberwinder — Schopenhauer bedient sich des Ausdrucks, den Jacob Hermann Obereit im Titel seines Buches „Die Einsamkeit der Weltüberwinder“ (Leipzig 1781) verwendet hat.⁵³⁾ Daher sind für den Philosophen „die Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, so schlecht sie auch meistens geschrieben, ja mit Aberglauben und Unsinn vermischt vorgetragen sind, doch durch die Bedeutsamkeit des Stoffes ungleich bedeutender als Plutarch und Livius.“⁵⁴⁾

Zu diesen entscheidenden Ergebnissen ist Schopenhauer in den Jahren der Arbeit an seinem Hauptwerk gelangt, bei unausgesetzter Beschäftigung mit Werken und Biographien der christlich-abendländischen und, seit dem Winter 1813/14, auch der indischen Geisteswelt, die Beispiele für den gewiesenen Heilsweg geben. Er hat bei den Männern und Frauen des Pietismus begonnen. Die pietistischen Schriftsteller haben den Vorrang in der Abteilung „Theologie“ seiner hinterlassenen Bibliothek, — in welchem Umfang er sie kannte, hat erst der V. Band des Handschriftlichen Nachlasses gezeigt. Aber er wußte von Anfang an, daß der Kreis der Zeugen weiter gezogen, daß eine tiefere Seelenschicht erreicht werden muß, als die behäbig eifernde, der Askese abgeneigte Bürgerlichkeit von Männern wie Spener und Francke sie aufweisen konnte. Der sanfte, in kindergesegneter Ehe lebende Spener, der glücklich verheiratete, erst nach der silbernen Hochzeit durch eine heftige Auseinandersetzung mit seiner Frau aufgestörte Francke, der gute Haus- und Kindervater Claudius, aber auch Labadie und Gichtel, die mit der Praxis des Ehestandes nicht zurechtkamen — Gichtel betrachtete die Ehe als unangemessen für die christliche Vollkommenheit, Labadie umgekehrt wollte sie als einen für die Wiedergeborenen berechtigten Stand anerkennen —, sie alle hatten das Letzte, Entscheidende weder zu leben noch zu sagen.

So taucht der Begriff Pietismus in Schopenhauers Werken nur einmal auf, und nur in bescheidener Weise, — wenn von den Personen die Rede ist, „welche bald heilige Seelen, bald Pietisten, fromme Schwärmer u.s.w. genannt sind.“⁵⁵⁾ Auch die Manuskripte des Nachlasses bieten nur zwei beiläufige, auf das pessimistische Grundgefühl der Bewegung bezogene Äußerungen. Schopenhauer bestimmt die Mystik „als freien Ausdruck unmittelbarer metaphysischer Erkenntnis mit Verachtung aller der sehr starken Einwendungen der Vernunft“. Daneben steht eine Randnotiz: „In der Christlichen Theologie bedeutet jedoch Mystik die Lehre von der Vereinigung,

oder dem Einseyn mit Gott, und Pietismus die Lehre von der gänzlichen Sündhaftigkeit unserer Natur“.⁵⁶⁾ Die zweite Stelle besagt lediglich, daß die gedrückte Stimmung der Pietisten dem Menschen angemessen ist. Denn der Mensch „befindet sich in einer Welt voll Jammer, aus der kein andrer Ausweg führt, als die unendlich schwere Verleugnung seines ganzen Wesens, die Weltüberwindung“.⁵⁷⁾

Um diesen Ausweg also geht es, auf ihn zielt Schopenhauer, wenn er immer wieder mit den Begriffen Mystik und Quietismus arbeitet und kaum noch mit dem Begriff Pietismus. Der Pietismus nimmt eine Art gemäßigter Mittelstelle ein. Er hat die hellen, frohen Aufschwünge des Mystikers gesänftigt und breiteren Schichten aufgeschlossen, den schweren Weg zum Quietismus aber sind nur wenige seiner Anhänger zu Ende gegangen. Schopenhauer hat diese Mittelstelle wohl in ihrer Schwäche und Befangenheit gesehen. Sein Blick geht zum Anfang zurück, zu den großen Meistern einer mystischen Vollendung des Menschen, und umgreift in gleicher Weise das Ende eines quietistischen Heilseins in Stille, Ruhe und Friede.

Zwei Leitgestalten

Immer wieder, seit früher Zeit, nennt Schopenhauer zwei Persönlichkeiten mit Auszeichnung: Jakob *Böhme*, den großen Mystiker, der auf allen Wegen und Abwegen dreier kommender Jahrhunderte führend bleibt, und Frau von *Guyon*, die Führerin der quietistischen Bewegung.

Er war von einem zweijährigen Aufenthalt bei der Familie seines französischen Jugendfreundes Grégoire in die Schule Runge zurückgekehrt, als es, um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert, zu einer folgenschweren Schilderhebung Böhmens kam. Tieck hatte i. J. 1798 den Philosophus Teutonicus für die Romantik neu entdeckt, er wies alsbald Friedrich Schlegel auf ihn hin und führte, zu Anfang des Jahres 1800 auch Novalis in seine Lehre ein.⁵⁸⁾ Der Dichter der „Hymnen an die Nacht“, der sehnsuchtsvoll seinem eigenen Tode als dem Fest hochzeitlicher Vereinigung entgegenhing, fand bei Böhme sein Streben ahnungsvoll vorweggenommen. Sein Künstler- und Erziehungsroman „Heinrich von Ofterdingen“ sollte die in Stufen sich vollziehende Erlösung des Menschen bis zur Wiedergeburt darstellen. Die Brautmystik Böhmens, aber auch seine symbolische Ausdeutung chemischer Begriffe kehrte im „Ofterdingen“ wieder, sie ließ sich unschwer mit dem Gedanken einer aufsteigenden, Natur und Geist zur Einheit schließenden Entwicklungsreihe verbinden, den die Naturphilosophie der Zeit vielgestaltig auszuformen suchte: Johann Wilhelm Ritter so gut wie Friedrich Schlegel, Baader so gut wie Schelling. Leichtthin wurden geistige Qualitäten auf die Natur übertragen, und Naturprozesse chemischer und elektrischer Art in geistige Vorgänge hineingedeutet. So hing Ritter dem geheimnisvollen Zusammenhang zwischen Natur und Menschenseele nach, er bemühte sich um das neuentdeckte Phänomen des Galvanismus und um den tierischen Magnetismus, er führte den „Beweis, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensproceß im Thierreich begleitet“ (1798), — Novalis ging sofort weiter zur Aufstellung eines „Galvanismus des Geistes“. Neben Ritter aber wurde

Franz Baader Stütze und Helfer für Novalis. Auch Baader hatte die Lehren Böhmies aufgenommen, die Lehre von der „Zerbrechlichkeit“, die durch den Abfall von Gott eingetreten sei, und von der Rückkehr der Seele zu Gott, er hatte sie in etymologien- und analogienreiche Verbindung mit Gedanken Kants und Fichtes gebracht, und durch Baader schließlich wurde der Schelling der „Freiheitslehre“ in seiner Wendung zur Theosophie bestärkt.

Der junge Schopenhauer stand abseits dieser Entwicklungen, er hat wohl auch im späteren Rückblick nur eine ungefähre Übersicht gewonnen. Tiecks Werke, den „Gestiefelten Kater“ und den „Prinzen Zerbino“, hat er erst in der Göttinger Universitätszeit kennen gelernt, — der „Zerbino“ mag ihm den ersten Hinweis auf Böhme gegeben haben.⁵⁹⁾ Daß er dem Verfasser selbst erst in seiner späteren Dresdener Zeit begegnete, ohne die rechte innere Beziehung zu finden, gehört zu den Ironien der Geistesgeschichte; es geschah um die Zeit, da Tieck an der Novelle „Der Aufruhr in den Cevennen“ schrieb, in der er den alten Pfarrer Watemar erzählen läßt, wie, aus der Aufklärung heraus, der Eintritt in Böhmies Welt wirken muß.

Schopenhauer hat auch Novalis nicht gekannt, und von Ritters Schriften scheint er nichts gewußt zu haben, obwohl er sich mit den Problemen des Galvanismus und des tierischen Magnetismus später eingehend beschäftigt hat: er wird die Kraft, die im Galvanismus wirkt, als den Willen in seiner Selbstentzweiung erklären⁶⁰⁾; der animalische Magnetismus aber wird ihm mehr und mehr die „sichere, unabweisbare Anzeige von einem Nexus der Wesen“ geben, der „auf einer ganz andern Ordnung der Dinge beruht“ als die Natur.⁶¹⁾ Der „tiefsinnige“ Baader aber, von dem Schlegel in den „Ideen“ (1800) rühmt, daß er sich aus der Mitte der Physik erhoben habe, „die Poesie zu ahnden, die Elemente als organische Individuen zu verehren und auf das Göttliche im Zentrum der Materie zu deuten“⁶²⁾, dieser Baader war ihm „nächst Hegel, der ekelhafteste Schmierer“⁶³⁾, bigott und borniert, und seine Schriften, die er zum Teil kannte und besaß⁶⁴⁾, Sal-Baadereien, borniertes Gewäsche und scheußlicher Aberwitz, den kein Mensch lese.⁶⁵⁾ Daß Schelling schließlich über Baader hinweg zu Jakob Böhme gelangt ist, konnte ihn gegen den Verfasser der Freiheitslehre kaum günstiger stimmen. Er hat in Göttingen den Zugang zu den Werken Schellings gefunden — diese Tatsache führt auf einen zweiten Weg, auf dem er zu Böhme gelangt sein muß. Seine Göttinger Manuskripte geben noch keine Anhaltspunkte. Aber schon im ersten Berliner Semester schreibt er seine Randbemerkungen zu der Schrift „Ueber die Freiheit“ nieder; sie erscheine ihm wie eine Umarbeitung von Böhmies *Mysterium Magnum*.⁶⁶⁾ Fast jeder Satz und jeder Ausdruck lasse sich darin nachweisen. Hier also taucht der Name Böhmies zum erstenmal bei Schopenhauer auf. „Warum aber sind mir bei Schelling dieselben Bilder, Formen und Ausdrücke unerträglich und lächerlich, die ich bei Jakob Böhm mit Bewunderung und Rührung lese? — Weil ich erkenne daß in Jakob Böhm die Erkenntniß der ewigen Wahrheit es ist, die sich ausspricht, obgleich sie auch mit gleichem Fug in vielen andern sich hätte aussprechen können, wenn J. B. nicht grade auf diese gerathen wäre — Schelling aber . . . nimmt von ihm, was er allein von ihm nehmen kann, dieselben Bilder und Ausdrücke“ — ohne ihren Sinn zu verstehen. Viel

später noch wirft er Schelling vor, daß er sich Böhmes Gedanken zugeeignet habe, ohne seine Quelle zu verraten.⁶⁷⁾ Eine Randnotiz zu Schleiermachers Vorlesung über die Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums (Sommersem. 1812) enthält den zweiten Hinweis auf den Philosophus Teutonicus, sie spricht „von des erhabenen Jakob Böhms Erleuchtung“, — dreimal sei sie ihm zu Teil geworden, mit großen Zwischenräumen — „aber Jeder, der eines übersinnlichen Selbstbewußtseyns fähig ist, weiß daß es nicht immer ihm offensteht, sondern nur selten durchbricht“.⁶⁸⁾ Ein Jahr später zitiert Schopenhauer die „Theosophischen Sendschreiben“⁶⁹⁾ und wieder ein Jahr später die Schrift *De signatura rerum*⁷⁰⁾, und seither behält Böhme in den Werken Schopenhauers unverändert seinen hohen Rang als Denker, als Weltüberwinder.

Wenig später als Böhme ist Frau von Guyon in den Gesichtskreis Schopenhauers eingetreten. In den Ausleihregistern der Öffentlichen Bibliothek in Dresden, die im September 1814 und nochmals i. J. 1815 (diesmal für 3 Monate) die Entleihung eines biographischen Versuchs über Böhme (Dresden 1804) und fast gleichzeitig der Ausgabe der „Aurora“, Augsburg (Amsterdam?) 1682 bezeugen, taucht am 21. März 1817 Fénelons *explication*, am 30. April Swedenborgs *vera christiana religio* und am 7. Mai die Selbstbiographie der Mad. Guyon auf; Schopenhauer hat sie länger behalten als alle anderen Werke aus der Dresdner Bibliothek, acht Monate lang, und diese ausgedehnte Lektüre findet sofort ihren Niederschlag in den Erstlingsmanuskripten: Schopenhauer spricht von der Verneinung des Willens zum Leben und über die Ausführung dieser Lehre, man finde sie in der Beschreibung der indischen Heiligen und in den Biographien heiliger Seelen unter den Christen, von denen es mehrere Sammlungen gebe. Besonders ausführlich, den Gegenstand erschöpfend sei „die Selbstbiographie der Mad. de Guion: jeder Edelgesinnte wird indem er diese wahrhaft heilige Frau kennen lernt, den tiefen Aberglauben in dem ihre Vernunft befangen war, übersehn, als eine zufällige Beimischung.“⁷¹⁾ Daß nach dem Absterben des Willens der Tod des Leibes, als seiner Erscheinung, nichts Bitteres mehr habe, sondern ganz willkommen sei, drücke die Guyon in den Worten aus: *Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même, parce que la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goûtera plus la seconde mort.*⁷²⁾ Wenige Seiten darauf kommt er nochmals mit ähnlichen Worten auf die Guion zurück, diese „schöne und große Seele, deren Andenken mich stets mit Ehrfurcht erfüllt!“ Jeder Mensch besserer Art werde dem Vortrefflichen ihrer Gesinnung mit Nachsicht gegen den Aberglauben ihrer Vernunft, Gerechtigkeit widerfahren lassen.⁷³⁾ Er spricht von dem Menschen, der nach vielen Kämpfen überwunden hat, der nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig ist, den nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen kann. Er führt den Satz aus der Biographie der Guyon an: „Mir ist alles gleichgültig: ich kann nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht.“ Und auf dieses Zitat läßt er im Hauptwerk die Worte der „heiligen Büsserin“ über den *midi de la gloire* folgen, „obwohl sie nicht zierlich gendet sind“.⁷⁴⁾

Das Hauptwerk der Guyon: *les opuscules spirituels (les torrens)* hat Schopenhauer erst später kennen gelernt⁷⁵⁾, er rühmt vor allem *les torrens* als „wundervolles Werk“⁷⁶⁾, er rühmt die Übereinstimmung mit der Lehre der Veden, mit einer im Oupnekhat wiedergegebenen Stelle, die den Inhalt der französischen Schrift in größter Kürze, aber genau und sogar mit denselben Bildern enthält.⁷⁷⁾ Und als er die *Lettres et opuscules inédits* von Leibniz (1854)⁷⁸⁾ liest, vermerkt er mit Entrüstung, daß Mad. Guyon darin als „*devote ignorante*“ bezeichnet, dagegen Mlle de Scudery angepriesen wird.

Dem Hinweis auf die Autobiographie der Guyon in der 1. Auflage des Hauptwerks geht die Empfehlung dreier Sammlungen von Heiligenbiographien voran.⁷⁹⁾ Es sind Tersteegens Leben heiliger Seelen, Reiz's Geschichte der Wiedergeborenen und „ganz neuerlich eine Sammlung von Kanne, die unter vielem Schlechten doch auch manches Gute enthält, wohin ich besonders das Leben der Beata Sturmin zähle.“⁸⁰⁾

Die beiden ersten dieser Sammlungen gehören in den Bereich des Pietismus: Tersteegens Leben heiliger Seelen, das sich in einer Auswahl von 1815 in der Bibliothek Schopenhauers fand⁸¹⁾, und die Sammlung von Reitz, die er wohl nur flüchtig durchgeblättert hat. Reitz behandelt in bemerkenswerter Toleranz neben Persönlichkeiten reformierter Konfession auch Männer wie Arndt, Jakob Böhme, Pascal, Gichtel, Spener und Arnold: eine Reihe, die zu einer Vielfalt von Darstellungsmöglichkeiten auffordern mußte. Reitz hat sehr wohl eingesehen, daß systematische asketische Schriften in unzulässiger Weise die Erfahrungen eines Einzelnen als musterhaft darstellen, da doch Gottes Prozeß mit den Seelen nicht einerlei sei. Merkwürdigerweise aber sind die verschiedenen Lebensbilder, die er bietet, doch wieder einerlei: ein Bußkampf, der durch Lebensschicksale und irgendeine Predigt herbeigeführt wird, dann die Erfahrung des Friedens, die nummerierte Reihe der Kennzeichen des Gnadenstandes — das alles kehrt in regelmäßiger Eintönigkeit wieder. Schopenhauer scheint das Schematische der Darstellung nicht sonderlich gestört zu haben, — kam es nicht eben auf den immer wiederkehrenden Vorgang selbst an, bei dem es nicht um Eigenheiten von Herkunft, Ausgang und Entwicklung geht, um die besonderen Umstände, und der in einer atheistischen Religion, etwa dem Buddhismus, ebenso bezeugt ist wie in den theistischen?

Johann Arnold Kanne schließlich, der Verfasser der dritten dieser Sammlungen⁸²⁾, ein unruhvoller abenteuerlicher Geist, einer der Publizisten, die sich als Mitstreiter von Creuzer und von Görres betrachten mochten, die nach den Worten Goedeke's „den Kampf ihrer Zeit dahin darstellen, daß sie das Prinzip einer absoluten Autorität in einer absoluten Kirche dachten“, hat als einziger die einschränkende Kritik Schopenhauers herausgefordert: daß er vieles Schlechte bringe. Kanne, möchte man sagen, brachte nicht nur verschiedene Lebensläufe ins einheitliche Maß, dieses einheitliche Maß legte sich nur allzu gern als dogmatische Ordnung auf.

Schon die 1. Auflage des Hauptwerkes geht über die Pietisten und über Jacob Böhme zurück zu den Mystikern des Mittelalters: zunächst zu der Deutschen Theologie, die damals ähnlich wie die „*Medulla animae*“ und die

„Nachfolge des armen Lebens Christi“⁸³⁾ noch dem Tauler zugeschrieben wird. Den „ächten und unverfälschten Text“ der Theologia deutsch lernt Schopenhauer erst nach Jahrzehnten aus der Pfeifferschen Ausgabe von 1851 kennen.⁸⁴⁾ Er hört mit Genugtuung, daß der Verfasser in Sachsenhausen, seiner eigenen Wohnung gegenüber, gewohnt habe, und legt das Werk aufs nachdrücklichste seinen Anhängern ans Herz: „Die Übereinstimmung mit meiner Philosophie ist wundervoll.“⁸⁵⁾

Nochmals Entdeckungen

Nach der 1. Auflage des Hauptwerks sind Schopenhauer dann noch zweimal Entdeckungen großer Mystiker beschieden. Ein Zufallsfund des Jahres 1832, unmittelbar nach einer eingehenden Beschäftigung mit den Enneaden Plotins⁸⁶⁾, schenkt die Bekanntschaft mit dem „bewunderungswürdigen und unabsehbar tiefen Angelus Silesius“ — der Dichter des „Cherubinischen Wandersmanns“⁸⁷⁾ wird sogleich in die Parallele zu den Verfassern der Veden gestellt — und die letzten Lebensjahre bringen die innerlich seit langem vorbereitete Begegnung mit Meister Eckhart. Sie hätte früher kommen können. Schon Schlegel ist 1808 beim Durchsuchen alter Handschriften in Köln auf Meister Eckhart gestoßen und hat in ihm einen der größten Denker erkannt — aber er hat seine Entdeckung nicht veröffentlicht. Baader hat auf Eckhart als den Zentralgeist der mittelalterlichen Mystik aufmerksam gemacht, und Hegel hat ihn als Heroen der Spekulation gepriesen. Aber weder Schlegel noch Baader und schon gar nicht Hegel hätten den Weg zu Eckhart öffnen können. Erst die Pfeiffersche Ausgabe von 1857 stellte ihn in helles Licht⁸⁸⁾, und jetzt tritt er bedeutend auch in den Gesichtskreis Schopenhauers ein und liefert ihm einen „rechten Beleg“ zu seiner Philosophie. „Buddha, Eckhart und ich“, so heißt es jetzt, „lehren im Wesentlichen dasselbe.“⁸⁹⁾ Und doch ist es nur wie ein spätes Zusammentreffen auf gleichem Wege. Was aus der Lehre Eckharts jetzt noch zufließt, ist seit langem schon im eigenen Werke da, — aus leiser, ahnungsvoller Berührung, mit Hilfe von ungefähren Hinweisen und von Texten zweiten Ranges aufgewachsen und von Anbeginn zu mächtigster Entfaltung gebracht. Das Werk Schopenhauers geht nicht von Eckhart aus. Es führt, vorausnehmend und erfüllend, zu Eckhart hin.

Es ist bei diesen wichtigen Begegnungen nicht geblieben. Der einbezogene Kreis mystischer, pietistischer und quietistischer Bekenner und Zeugen hat sich von Werk zu Werk, von Auflage zu Auflage geweitet. In diesem Kreise stehen nicht nur die führenden Gestalten, die für die wesentlichen Antriebe und Richtungen sprechen konnten, auch Persönlichkeiten minderen Ranges finden Zugang: Schwärmer, Sektierer und Chiliasten und Vertreter von Sondermeinungen wie des ewigen Evangeliums der allgemeinen Wiederbringung⁹⁰⁾, Autoren, die auf die Grenz- und Nachbargebiete, etwa der Heiligenbiographie⁹¹⁾, der Ordensgeschichte⁹²⁾ oder der Magie⁹³⁾ hinüberführen und schließlich Verfasser von recht unduldsamen Gegenschriften.⁹⁴⁾ Nichts, was irgendwie der Erhellung des geheimnisvollen Dunkels dienen konnte, ist außer Acht gelassen.

In der 1. Auflage der Schrift „Ueber den Willen in der Natur“ (1836) wird zum erstenmal Jane Leade erwähnt, „eine der Zauberei ergebene Engländerin des 17. Jahrhunderts und Schülerin des Pordage, deren Schriften ich nie habe habhaft werden können.“⁹⁵⁾ Er wurde ihrer schon im nächsten Jahr habhaft: er konnte einen Band mit drei größeren Traktaten der Leade erwerben⁹⁶⁾ — er hat die Jahreszahl 1837 auf dem Vorsatzblatt eingetragen — und, vielleicht gleichzeitig, vielleicht später, einen Band mit weiteren dreizehn Traktaten und Predigten.⁹⁷⁾

Auch eine deutsche Übersetzung des Pordädsche (Pordage) hielt Einzug in seine Bibliothek⁹⁸⁾, und nach und nach fanden sich noch viele andere Werke aus dem Umkreis der pietistischen und quietistischen Umwelt ein: die Biographie Gichtels und seine *Theosophia practica*⁹⁹⁾, zwei Schriften Philipp Jacob Speners¹⁰⁰⁾, vier Schriften Pierre Poirets¹⁰¹⁾ und eine Reihe von Traktaten der Bourignon.¹⁰²⁾ Der spanische Quietist Miguel de Molinos trat nach der Eintragung Schopenhauers i. J. 1842 hinzu¹⁰³⁾, und um die gleiche Zeit wohl Hermann Reuchlins „Geschichte von Port-Royal“.¹⁰⁴⁾ Sogar Petersens „Ewiges Evangelium“ ist, zusammen mit zwei Gegenschriften, vertreten¹⁰⁵⁾ und schließlich auch Tersteegens „Weg der Wahrheit“ in einer Ausgabe von 1834¹⁰⁶⁾ und Woldershausens Schriften über Zinzendorf und die Herrnhuter¹⁰⁷⁾. Nur ein Teil der Handexemplare Schopenhauers ist heute noch erhalten. Bleistiftstriche da und dort bezeugen, daß er sie gelesen hat, aber die Spuren, die sie in seinen Werken hinterlassen haben, sind dürftig. In der 2. Auflage des Hauptwerks werden die Bourignon, Gichtel, der Engländer Bunyan und der Spanier Molinos als Vertreter des Quietismus neu genannt¹⁰⁸⁾: über die Listennennung hinaus kein Zitat, keine weiter führende Betrachtung, nur nochmals die Bekräftigung, daß die christlichen Quietisten oft wenig oder keine Kunde von einander hatten, z. B. Molinos und die Guion von Tauler und der „Deutschen Theologie“ oder Gichtel von jenen ersteren, und daß auch der große Unterschied ihrer Bildung — Molinos war gelehrt, Gichtel und andere ungelehrt — keinen wesentlichen Einfluß auf ihre Lehren hatte. „Um so mehr beweist ihre große innere Übereinstimmung, bei der Festigkeit und Sicherheit ihrer Aussage, daß sie aus wirklicher, innerer Erfahrung reden.“¹⁰⁹⁾

Noch eine weitere Übereinstimmung vermerkt die 2. Auflage: zwischen der christlichen und der morgenländischen Mystik, die in den Gedichten der Sufi vorliegt: Von diesen Gedichten hatte August Tholuck eine Sammlung in lateinischer und eine andere in deutscher Übersetzung vorgelegt — beide Sammlungen lernte Schopenhauer bald nach Erscheinen, i. J. 1827 kennen.¹¹⁰⁾ Der Sufismus tritt als dritte gleichartige Macht neben die indische und die christliche Mystik: er trägt die gleichen Wesenszüge wie sie: Der Sufi weiß, daß alle äußere Übung der Religion nur wertloser, für die Masse bestimmter Schein, daß Dogma, Waschungen und Gebete als entbehrlicher Ballast über Bord zu werfen seien. Im Abschied von der Sinnenwelt weisen die Dichter der Sufi, Hafis und Dschelaleddin Rumi, den wahren Weg zur Einheit, zur letzten Stufe der Gewißheit, auf der das Gotteswesen nur als Innerseelisches, die Seele selbst als Gott erfaßt wird.¹¹¹⁾ Schopenhauer stellt es mit einem bloßen Hinweis fest.

Das Nichts

Wieviel Aufwand, wieviel anscheinend wenig nutzbringendes Bemühen, möchte man sagen, um der Nennung einiger zusätzlicher Namen willen! Und doch: welche Genugtuung, immer wieder, für andere Zeiten, andere Länder, andere Völker, bestätigt zu finden, was schon das Wissen der Jugendjahre war! An dem Gesamtbild, das seit dem ersten Erscheinen des Hauptwerks feststand, gab es keinen wesentlichen Zug zu ändern. Es gab nur eine immer schärfere Abgrenzung der Bereiche von Philosophie und Mystik, bei der wieder der Name Mystik stellvertretend auch Pietismus und Quietismus mit umfaßt. Wir finden sie deutlich ausgesprochen im Manuskriptbuch „Foliant“, 1827 (S. 303 f.):

„*Meine Philosophie* unterscheidet sich von der *Mystik* dadurch, daß diese von Innen anhebt und ich von Außen: ich meine Dies: Der Mystiker geht aus von seiner innern individuellen Erfahrung, in welcher er sich erkennt als das Centrum der Welt und eine ewige alleinige Wesen. Allein mittheilbar ist hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort glauben soll: Ueberzeugen kann er nicht: Ich dagegen gehe aus von der bloßen Erscheinung, die Allen gemeinsam ist, die Reflexion über welche sich also vollkommen mittheilen läßt: und da nur von solchen Erfahrungen die Rede ist, die allen gemein sind, so ist Ueberzeugung möglich. — Allein dagegen nimmt meine Philosophie grade auf ihrem höchsten Gipfel einen *negativen* Charakter an: sie spricht nur von dem was verneint, aufgegeben werden soll: was dafür aber gewonnen und ergriffen wird muß sie als ein Nichts bezeichnen und als Trost hinzufügen daß es nur ein relatives Nichts sei, kein absolutes: während der Mystiker hier eben ganz positiv verfährt. Daher ist die Mystik eine vortreffliche Ergänzung meiner Philosophie: und wer mich gelesen hat, wird sehr wohl thun, das Mystische im Upanischad, sodann die *torrens* der Guion, und endlich die Mystik der Sufis zu lesen. Denn sie alle geben das Positive, da wo ich als Philosoph nur Negatives geben konnte.“¹¹²⁾

Von dem negativen Charakter, den seine Philosophie auf ihrem Gipfel annimmt, hat Schopenhauer bereits am Ende des 1. Bandes seines Hauptwerks gesprochen, ohne Scheu und in der bald bestätigten Erwartung, daß er den Vorwurf des philosophischen Nihilismus zu gewärtigen habe. Er hat allerdings schon früher das Nichts als einen bloßen Verhältnisbegriff bestimmt, — als Nichts im Verhältnis zu etwas anderem¹¹³⁾. Jetzt wird dieser Verhältnisbegriff erklärt: Es gibt kein absolutes, sondern nur ein relatives Nichts, ein Nichts, dem die Philosophie nur diesen negativen Namen geben kann, der aber in den Zuständen der Ekstase, der Entrückung, der Erleuchtung, der Vereinigung mit Gott seine positive Seite weist. „Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen.“¹¹⁴⁾ Schopenhauer scheint nicht bemerkt zu haben, daß auch die Mystik in merkwürdiger Einstimmigkeit dem Göttlichen die Qualität des Nichts zuspricht, obwohl sie ebenso eindringlich den Seinscharakter des Göttlichen betont. Wie kann das Sein mit dem Nichts zusammenfallen? Das Nichts ist antithetisch gemeint: Nichts von allem, was sonst als seiend bezeichnet werden kann. So kann Scotus Eriugena sagen: *Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur*. „Wegen seiner Erhabenheit wird Gott nicht mit Unrecht das Nichts genannt.“¹¹⁵⁾

Die Mystik und Schopenhauer¹¹⁶⁾ — sie nehmen den gleichen Ausgang. Die erscheinende Welt hat nur eine vorgetäuschte Wirklichkeit. Das wahre Sein liegt jenseits der Erscheinungswelt: die Gottheit, die stille Ruhe, das schweigende Nichts der Mystiker, das Ding an sich bei Schopenhauer. Dem Denken ist es nicht erreichbar, es ist erhaben über Raum, Zeit und Kausalität. Wir finden den Zugang aus der Erscheinungswelt zum erkennbar wahren Sein nicht auf dem Wege der Vernunft — „Ihr werdet nichts also mit Forschen ergründen, die Vernunft muß sein wie tot“ (Böhme) —, sondern mit Hilfe einer Wahrnehmung höherer Art: wenn der Geist nach Eckhart kein „Warum“ mehr hat, wenn er nach Schopenhauer nicht mehr nach dem Wo und Wann, dem Wozu und Warum der Dinge fragt, wenn er nicht mehr dem Dienst des Willens unterworfen ist und die Versenkung in uns selbst unmittelbar in die Einheit aller Dinge führt.

Mystik ist früher als logisches Begreifen. Vor dem Herrschaftsanspruch der Vernunft tritt sie zurück. Wo aber die Vernunft an ihre Grenzen kommt, tritt sie wieder in ein spätes, höchstes Recht.

Mystik ist das Erleben des Einzelnen, nicht der Gemeinschaft. In kirchlichen und staatlichen Verbänden geht ihre Kraft verloren. Dem ganzen gesellschaftlichen Leben steht sie fern, und sie entartet, wo eine Volksbewegung sich ihres Sinns bemächtigt.

Mystik steht über der Ethik. Das Innewerden der Gottheit in der eigenen Brust ist nicht an äußere Satzungen und Gebote und nicht an innere Satzungen des Gewissens gebunden. Mystik weiß nichts vom Wert der Taten. Das Tun des Gerechten, im Sinne Meister Eckharts, kommt absichtslos und „ohne Warum“ aus dem Grunde der Gerechtigkeit, so wie das Leben absichtslos aus seinem Grunde quillt. Wenn Eckhart sagen soll, was er im letzten mit seiner Lehre vom abgeschiedenen Gerechten im Sinne habe, so spricht er gleichnisweise von Maria und Martha im Lukas-Evangelium. Es mag befremden, daß er der tätigen Martha den Vorzug vor der lauschenden Maria gibt: aber Martha hat erreicht, was Maria, die nichts vom Leben weiß, noch fehlt: die reife, aus tiefem Wissen um das Wesen der Erscheinungen kommende Gelassenheit, die von der Unrast des Lebens nicht mehr berührt wird. Im Zustand dieser reifen Gelassenheit sind die sittlichen Kräfte auf das Innere hin geordnet. Alles Äußere, Natürliche wird vor dem Durchbruch des Übernatürlichen als störend und vielleicht sogar als schlecht empfunden.¹¹⁷⁾

Es ist ein Zugeständnis an die bekämpfte dogmatische Tradition, wenn der Pietismus der Ethik wieder Einlaß gewährt, wenn Spener die Notwendigkeit des tätigen Glaubens einschärft oder die guten Werke als Probe der Rechtfertigung verlangt. Wenn, mit Eckhart, der Kern der ewigen Ruhe erreicht, wenn, mit Schopenhauer, die Verneinung des Willens eingetreten ist, sind die guten Werke überflüssig und gleichgültig geworden.¹¹⁸⁾

Die Lehre von der Verneinung des Willens geht weit über alles Ethische hinaus.¹¹⁹⁾ Das Ethische ist vorläufiger, behelfsmäßiger Art. Aber es kommt aus dem gleichen Grunde: dem Bewußtsein der Identität des eigenen Wesens mit dem aller Dinge oder dem Kern der Welt.

Mystik und Dogma sind einander feind. Mystik schärft und erneuert die im Gebrauche von Jahrhunderten abgegriffenen Ausdrucksformen, sie bringt Bewegung in die starren Schulsysteme. Aber beim Dogma ist die Macht.

Eckhart wurde vor das Glaubensgericht des Erzbischofs von Köln gezogen, 28 seiner Sätze wurden als häretisch verurteilt, seine Rechtfertigungsschrift, „Ausdruck eines bis in die Tiefe getroffenen edlen Geistes“ (Kunisch) wurde verworfen. Er starb einen einsamen Tod. Böhme wurde als gefährlicher Ketzer verurteilt. Der Pastor Primarius Richter verlangte seine Ausweisung aus Görlitz, damit die Strafe der Rotte Korah nicht über die ganze Stadt komme. Auch dem sanften Spener wurden von der Wittenberger Fakultät die Lehrrtümer vorgehalten, deren er sich schuldig gemacht habe, 264 an der Zahl. Immer wieder wurden die separatistischen Erneuerer und Zeugen des Landes verwiesen, die Bourignon befand sich auf steter Flucht vor der Verfolgung, die Guyon wurde mehrfach eingekerkert. Beim Dogma ist die Macht.

Der Dogmatismus steht nach beiden Seiten in einem unerbittlichen Kampf: gegen die Philosophen, denen die Wahrheit mehr gilt als die Glaubenslehren, und gegen die Erwecker und Erneuerer, die den Glaubenslehren einen neuen, lebendigen Sinn abzuringen suchen. Schopenhauer ist für beide eingetreten, und er hat für beide mitleiden müssen: als ruchloser Atheist und als wirklichkeitsfremder Mystiker.

Anmerkungen

¹⁾ Vgl. Hildegard von Marchtaler: Lorenz Meyers Tagebücher, XXXIX. Jahrb. 1968, S. 95-111. Dazu Arthur Hübscher: Ein vergessener Schulfreund Schopenhauers, XXXVI. Jahrb. 1965, S. 130-152.

²⁾ Die älteren Darstellungen sind überholt, eine neue, zusammenfassende fehlt. Max Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche, 3 Bde Coblenz 1849, 1852, 1860, führt den Pietismus schlicht auf die Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts zurück. Heinrich Schmid: Die Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863, behandelt nur eine Reihe von Erscheinungen innerhalb der lutherischen Kirche, die auf Spener zurückgehen. Auch das grundlegende Werk von Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche, 3 Bde Bonn 1880, hat seinen Standpunkt im Bekenntnis der lutherischen Kirche und verschließt sich den geschichtlichen Voraussetzungen in der mittelalterlichen Mystik. Andererseits führt Wilhelm Preger: Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 3 Bde 1874-1893, über Tauler nicht hinaus. Wenig für unseren Fragenkreis bietet naturgemäß auch Emanuel Hirsch: Geschichte der neueren evangelischen Theologie, 5 Bde Gütersloh, 1949-1954. Aufschlußreich die Textauswahl „Pietismus und Rationalismus“ von Marianne Beyer-Fröhlich, Leipzig 1933, mit knapper, aber guter Einführung.

³⁾ Er findet sich zuerst im Msbuch „Brieftasche“, S. 81 (1823), dann in den Berliner Vorlesungen, DX, S. 441, in der Zusammenstellung mit dem *Vallis lacrimarum*. Später: W II, S. 671 (schon 2. Aufl. 1844), P I, S. 39 (1851). Ähnlich N, S. 133 (schon 1. Aufl. 1836): Schauplatz des Jammers; P II, S. 327 (Zusatz im Handexemplar): Welt des Jammers. (Die Zitate aus Schopenhauers Werken, nach der Ausgabe Hübscher; die Zitate aus dem Nachlaß ebenfalls nach der Ausgabe Hübscher: HN I,

II, V; für die noch nicht erschienenen Bände III und IV mußte noch die alte Auswahl Grisebads eintreten. Die Briefe werden nach den im Rahmen der Deussenschen Ausgabe erschienenen Bänden zitiert: D XIV, XV, XVI.)

4) Luther hatte das Buch ohne Namen und Titel gefunden. Er gab ihm den Titel: „Eyn geystlich edles Buchleyenn“ (Wittenberg 1516). Die 2. und die 3. Ausgabe, diese mit einer Vorrede, ließ er 1518 erscheinen. Gleichzeitig kamen ein Leipziger und ein Augsburger Druck heraus, der zuerst die Bezeichnung „Theologia deutsch“ führt und für alle späteren Ausgaben maßgebend geworden ist.

5) Vgl. Hölscher: Real-Enzyklopädie für protestantische Religion und Kirche III, S. 179 ff.

5a) Vgl. HN I, S. 471, Dresden 1817; HN V, Nr. [1073]; [1074].

6) HN V, Nr. [1439 a].

7) W II, S. 536.

8) P I, S. 429; Brief an Frauenstädt, 2. 2. 1855 (DXV, S. 374).

9) P II, S. 320 f.

10) Vgl. Brief an Becker, 25. 10. 1853 (D XV, S. 263); W I, S. 466 (vgl. auch W I, S. 467, 471, 477).

10a) Arthur Schopenhauer: Reisetagebücher aus den Jahren 1803-1804. Hgg. von Charlotte von Gwinner, Leipzig 1923, S. 34.

10b) P II, S. 463.

11) Vgl. D XVI, S. 199 (zu Nr. 13).

12) Heinrich Floris an Arthur Schopenhauer, 23. 10. 1804 (D XV, Nr. 17).

13) HN I, S. 8 [2].

14) HN I, S. 11 (Nr. 15), Göttingen 1810.

15) HN I, S. 19 (Nr. 31), Berlin 1812.

16) HN I, S. 36 (Nr. 67), Berlin 1813.

17) W II, S. 187 f.; P II, S. 412 f.

18) Vgl. HN V, Nr. [753].

19) HN V, Nr. [754] und Nr. [755].

20) Kant: Verkündigung des nahen Abschlusses . . . Ed. Cassirer, Bd. VI, S. 506.

21) HN I, S. 72 (Nr. 105), Rudolstadt 1813. Vgl. W I, S. 498, 1. Aufl., S. 599.

22) HN I, S. 93 (Nr. 164), Weimar 1814. Vgl. W I, S. 498, 1. Aufl., S. 599.

23) W I, S. 497, 1. Aufl., S. 598.

24) HN I, S. 197 (Nr. 316), Dresden 1814; vgl. G 142 (erst 2. Aufl. 1847!).

25) W I, S. 16 f.; 1. Aufl., S. 18 f.

26) Msbuch „Pandectae“, S. 164 (1834).

27) Msbuch „Quartant“, S. 114 (1826).

28) HN I, S. 20 (Nr. 32), Berlin 1812.

29) HN I, S. 78 (Nr. 123), Weimar 1814.

30) HN II, S. 225.

31) HN I, S. 104 (Nr. 189).

32) HN II, S. 226.

33) Vgl. W II, S. 185; P I, S. 153 f.; P II, S. 415.

34) Msbuch „Spicilegia“, S. 267 (1843). — Hier und zum Folgenden vgl. die Arbeiten von *Wilhelm Fricke*: Schopenhauer und das Christentum, Lpz. [1889]; *C. Weidel*: Schopenhauers Religionsphilosophie, Archiv für Philosophie, Bd. XX, 1907; *Karl Euler*: Die Stellung Schopenhauers zur Religion, Diss. Erlangen 1908; *Siegfried Krampe*: Schopenhauers Erlösungslehre und das Christentum, III. Jahrb. 1914, S. 137-178; *Heinrich Hasse*: Schopenhauers Religionsphilosophie, Frankfurt a. M. 1924; *Ernst Kilb*: Schopenhauers Religionsphilosophie und die Religionsphilosophie des „Als-Ob“, Diss. Gießen 1925; *Hans Zint*: Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins, X. Jahrb. d. Schopenhauer-Gesellschaft 1921, S. 1-45; *ders*:

Das Religiöse bei Schopenhauer, XVII. Jahrb. der Schopenhauer-Gesellschaft 1930, S. 3-75. Die beiden letzten Arbeiten jetzt auch in *Hans Zint: Schopenhauer als Erlebnis*, München 1954, S. 15-48 und S. 49-107.

³⁵⁾ *Paul Deussen: Schopenhauer und die Religion*. IV. Jahrb. d. Schopenhauer-Gesellschaft 1915, S. 8-15; ders.: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2. A. Lpz. 1919, 2. Bd., 2. Abt., S. 281-285.

³⁶⁾ HN I, S. 10 [8].

³⁷⁾ HN I, S. 9 [6].

³⁸⁾ HN I, S. 10 [9].

³⁹⁾ Goethe hatte schon im März 1807 im Salon der Hofrätin Schopenhauer mehrfach aus dem „Standhaften Prinzen“ vorgelesen. (Vgl. Brief von Johanna an Arthur Schopenhauer, 23. März 1807, D XIV, S. 123.) Die Erstaufführung fand am 30. Januar 1811 statt, zum Geburtstag der Herzogin. — „Der Standhafte Prinz“ wird Schopenhauer zur Erläuterung seiner Heilslehre dienen: in den Anmerkungen zu Fichte (HN II, S. 360, Frühjahr 1812), weiter W I, S. 299, P I, S. 404.

⁴⁰⁾ HN I, Nr. 99 (Hoyerswerda 1813), Nr. 234 (Dresden 1814).

⁴¹⁾ HN I, Nr. 79 (Berlin 1813), Nr. 109 (Rudolstadt 1813); HN II, S. 327.

⁴²⁾ HN I, Nr. 35 (Berlin 1812), Nr. 46 (Berlin 1812), Nr. 81 (Berlin 1813), Nr. 85 (Berlin 1813), Nr. 86 (Berlin 1813), Nr. 87 (Berlin 1813), Nr. 147 (Weimar 1814), Nr. 158 (Weimar 1814), Nr. 189 (Weimar 1814), Nr. 248 und 249 (Dresden 1814).

⁴³⁾ HN II, S. 31 (Januar 1812).

⁴⁴⁾ HN II, S. 311, 317, 326 (1812).

⁴⁵⁾ HN I, Nr. 79 (Berlin 1813).

⁴⁶⁾ HN I, Nr. 35, S. 23 (Berlin 1812).

⁴⁷⁾ HN I, Nr. 186, S. 103 (1814).

⁴⁸⁾ HN I, Nr. 189, S. 104 (1814).

⁴⁹⁾ HN I, Nr. 234, S. 136 f. (1814).

⁵⁰⁾ HN I, Nr. 72, S. 38 f. (Berlin 1813); vgl. auch HN I, S. 69 (Hoyerswerda 1813).

⁵¹⁾ HN I, Nr. 85 (Berlin 1813). — Vgl. auch Nr. 87, 90, 244.

⁵²⁾ W I, S. 452 f.; 1. Aufl., S. 550 f.

⁵³⁾ Das Buch war in Schopenhauers Besitz: HN V, Nr. [712].

⁵⁴⁾ W I, S. 456; 1. Aufl., S. 554.

⁵⁵⁾ W I, S. 454; 1. Aufl., S. 552.

⁵⁶⁾ Msbuch „Foliant“, S. 302 (1827).

⁵⁷⁾ Msbuch „Adversaria“, S. 283 (1829).

⁵⁸⁾ Briefe von Novalis an Tieck, 23. 2. 1800 (Novalis: Briefe und Werke, Berlin 1943, 1. Bd., S. 440).

⁵⁹⁾ Das erste Zitat aus dem „Zerbino“: HN I, S. 44 (Berlin 1813).

⁶⁰⁾ W I, S. 131, 176.

⁶¹⁾ P I, S. 282. Dazu N, 99-127 (Kapitel: „Animalischer Magnetismus und Magie“). Die ersten Aufzeichnungen Schopenhauers über den animalischen Magnetismus: HN I, S. 326, 338 f. (1815). Über die Einführung Schopenhauers in das Problem durch Erman und Wolfart HN II, S. XVIII ff.

⁶²⁾ Friedrich Schlegel. Seine prosaischen Jugendschriften. Hgg. von Jakob Minor, Wien 1882, Bd. II, Nr. 97.

⁶³⁾ Brief an Frauenstädt, 28. 3. 1856, D XV, S. 479.

⁶⁴⁾ Vgl. HN V, Nr. [37]-[40].

⁶⁵⁾ Brief an Frauenstädt, 2. 5. 1855, D XV, S. 384. Vgl. auch Theodor Vater-nahm: Schopenhauer und Baader, XXXIV. Jahrb. 1951/52, S. 69-73.

⁶⁶⁾ Vgl. HN II, S. 314.

⁶⁷⁾ G, 16 (2. Aufl. 1847); E, S. 84 (2. Aufl. 1860).

- ⁶⁸⁾ HN II, S. 226.
- ⁶⁹⁾ HN I, S. 52.
- ⁷⁰⁾ HN I, S. 145. Das Zitat ist in W I, S. 259 (1. A. S. 317) übergegangen.
- ⁷¹⁾ HN I, S. 472 f. (Dresden 1817).
- ⁷²⁾ HN I, S. 473 (Dresden 1817); W I, S. 462 (1. Aufl. S. 561 f.).
- ⁷³⁾ HN I, S. 476; W I, S. 455 (1. Aufl. S. 552 f.). Diese Stelle hat die Eingangssätze des Zitats von W I, S. 462 (1. A. S. 561 f.) ersetzt.
- ⁷⁴⁾ HN I, S. 189 (späterer Zusatz); W I, S. 462 (1. A. S. 561 f.). Vgl. auch Schopenhauers Brief an Becker, 23. 8. 1844 (D XIV, S. 577).
- ⁷⁵⁾ Er zitiert es zuerst in Msbuch „Foliant“, S. 303 f. (1827).
- ⁷⁶⁾ W II, S. 703.
- ⁷⁷⁾ W II, S. 705.
- ⁷⁸⁾ Vgl. HN V, Nr. [328].
- ⁷⁹⁾ W I, S. 454 (1. Aufl. S. 552). Vgl. auch HN I, S. 475 f.
- ⁸⁰⁾ Beata Sturmin, die sogenannte Württembergische Tabaea, war eine der bekanntesten unter den aus dem Pietismus gekommenen erweckten Frauen. Ihr Leben hat zuerst Joh. C. Rieger dargestellt: Die Württembergische Tabaea, oder das ... Leben ... der Jungfrau Beata Sturmin, 1730.
- ⁸¹⁾ Vgl. HN V, Nr. [746].
- ⁸²⁾ Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen aus der Protestantischen Kirche. Bamberg 1816, 1817. Eine weitere Sammlung wahrer und erwecklicher Geschichten aus dem Reiche Christi und für dasselbe, 3 Teile erschien Nbg 1815-22; die Neuauflage der ersten Sammlung Lpz 1842 (vgl. HN V, Nr. [676]), die 3. Auflage des 1.-3. Hauptstücks der zweiten Sammlung Nbg 1842.
- ⁸³⁾ Schopenhauer besaß die „Nachfolgung des armen Lebens Christi“ in der Ausgabe von 1703: HN V, Nr. [745].
- ⁸⁴⁾ HN V, Nr. [750].
- ⁸⁵⁾ An Frauenstädt, 11. 3. 1852 (D XV, S. 92).
- ⁸⁶⁾ Vgl. die ausführlichen Zitate im „Cholerabuch“, S. 108 f., 114, 118 f., 124 f., 130 f. (1832) und in den „Cogitata“, S. 340 f., 344 (1832).
- ⁸⁷⁾ Schopenhauer besaß die Ausgabe von 1827: HN V, Nr. [619]. Die beiden später in die Werke übernommenen Zitate finden sich zuerst „Cholerabuch“, S. 155 (1832) und in den „Pandectae“, S. 2 (Sept. 1832).
- ⁸⁸⁾ HN V, Nr. [656].
- ⁸⁹⁾ Msbuch „Senilia“, S. 114 (1858).
- ⁹⁰⁾ Z. B. Petersen, HN V, Nr. [714].
- ⁹¹⁾ Vgl. Franziskus (HN V, Nr. 633), Franz von Sales (HN V, Nr. 700), Elisabeth von Ungarn (HN V, Nr. [708]), Rancé (HN V, Nr. [723]).
- ⁹²⁾ Vgl. Ritsert: Der Orden der Trappisten (HN V, Nr. [728]).
- ⁹³⁾ Zu Paracelsus vgl. HN V, Nr. [722] und Nr. [924].
- ⁹⁴⁾ Vgl. Pistorius, HN V, Nr. [716].
- ⁹⁵⁾ N, 1. Aufl., S. 123.
- ⁹⁶⁾ HN V, Nr. [680]-[682].
- ⁹⁷⁾ HN V, Nr. [683]-[695].
- ⁹⁸⁾ HN V, Nr. [721].
- ⁹⁹⁾ HN V, Nr. [664], [666].
- ¹⁰⁰⁾ HN V, Nr. [740], [741].
- ¹⁰¹⁾ HN V, Nr. [717]-[720].
- ¹⁰²⁾ HN V, Nr. [634]-[638].
- ¹⁰³⁾ HN V, Nr. [707]. Der Name des Molinos erscheint, neben dem der Guyon, schon im Msbuch „Foliant“, S. 312 (1827).
- ¹⁰⁴⁾ HN V, Nr. [725].

- 105) HN V, Nr. [714].
- 106) HN V, Nr. [746].
- 107) HN V, Nr. [763], [763 a].
- 108) W II, S. 706; 2. Aufl., S. 611.
- 109) W II, S. 703; 2. Aufl., S. 610. Die Stelle ist aus dem Msbuch „Foliant“, S. 314-316 übernommen (1827).
- 110) Vgl. HN V, Nr. [1199] und [1200].
- 111) Vgl. die Notizen im Msbuch „Foliant“, S. 298, 302. Dazu die Einführung Joseph Bernharts in seiner Übertragung der Deutschen Theologie, München o. J.
- 112) Mit einigen Änderungen ist diese Stelle in die 2. und 3. Aufl. des Hauptwerks (W II, S. 702 f.) eingegangen.
- 113) HN I, Nr. 66 (Berlin 1813).
- 114) W I, S. 483 f., 1. Aufl. S. 585 f.
- 115) Vgl. Heinrich Scholz: Religionsphilosophie, 2. A. Berlin 1922, S. 133.
- 116) Über das Verhältnis Schopenhauers zur Mystik liegen bisher nur ungenügende Arbeiten vor: *Friedrich Haacke*: Mystizismus und Pessimismus bei Schopenhauer, Programm Bunzlau 1890; *Erich Ludwig Schmidt*: Schopenhauer und die Mystik, Halle a. S. 1909; *Jacob Mühlethaler*: Die Mystik bei Schopenhauer, Berlin 1910 (reichhaltige, aber unverarbeitete Stoffsammlung).
- 117) Vgl. Fritz-Joachim von Rintelen: Eckharts Mystik. Sinn und Auftrag der Kreativität. In: *Philos. Eros im Wandel der Zeit*, 1965, S. 84.
- 118) Vgl. Msbuch „Senilia“, S. 16.
- 119) Vgl.: „Meine Philosophie ist die einzige, welche über die guten Werke hinausgeht und etwas Höheres kennt, nämlich die Askese.“ (Msbuch „Quartant“, S. 114 (1826).