

Zur Rationalität der Religion – Schopenhauer und sein Verhältnis zu einem neuen Strang von Religionsphilosophie

von Günter Kruck (Frankfurt am Main)

Wenn man einen Beitrag über Arthur Schopenhauer mit dem Titel „Zur Rationalität der Religion“ überschreibt, dann scheint, dass dies – wie man so schön sagt – *cum grano salis* nicht in jeder Hinsicht gilt. Es stellt sich aber sogar die Frage, ob es überhaupt in einer Hinsicht gilt, ob also von der Rationalität der Religion überhaupt geredet werden kann.

Nimmt man nämlich die Einschätzung von Schopenhauer ernst, dann lässt sich sowohl die zuletzt genannte grundsätzliche Infragestellung der Religion und damit eine Religionskritik als auch die Überzeugung finden, dass an der Religion durchaus etwas Wahres sei:

Die grundsätzliche Infragestellung der Religion als Religionskritik beruht darauf, „daß die Religion nichts weniger als Lug und Trug“¹ sei, weil sie nach Schopenhauer auf dem Glauben beruht und dieser dem Wissen gegenübersteht. Ganz unabhängig scheinbar von einem bestimmten Inhalt einer bestimmten Religion fällt für Schopenhauer also nach einem Strang in seiner Argumentation die Religion unter das Verdikt ihrer „radikalen“ Kritik, allein aufgrund der Tatsache, dass sie ihrer Wurzel nach auf einer Grundlage aufruht, die dem Wissen, verstanden als Vermögen der Vernunft, entgegengesetzt ist. Der Glaube und damit die Religion und das Wissen als Vermögen der Vernunft in Gestalt der Philosophie treten damit einander unvereinbar gegenüber:

Die Philosophie hat als eine Wissenschaft es durchaus nicht damit zu tun, was *geglaubt* werden soll oder darf; sondern bloß damit, was man *wissen* kann. Sollte nun dieses auch etwas ganz anderes sein, als was man zu glauben hat; so wäre selbst für den Glauben dies kein Nachteil: denn dafür ist er Glaube, dass er lehrt, was man nicht wissen kann. Könnte man es wissen, so würde der Glaube unnütz und lächerlich dastehn, etwan wie wenn hinsichtlich der Mathematik eine Glaubenslehre aufgestellt würde.²

1 Schopenhauer, Arthur: Über Religion. In: Schopenhauer, Arthur: *Parerga und Paralipomena* II, *Sämtliche Werke* Bd. V. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, 405.

2 Ebd., 425f.

Bleibt für den Gottesgedanken aufgrund der Tatsache, dass er nicht hält, was er verspricht, nämlich eine erste Ursache zu denken, die auch *ist*, nur Bilderdienst oder Abgötterei übrig, dann ist dies der Ausdruck dafür, dass man diesem Gedanken einerseits mit der Vernunft nicht mehr beikommt und ihn andererseits daher nur im Glauben annehmen kann. Die Annahme des Gottesgedankens im Sinne seiner angebeteten, verehrten und damit vorausgesetzten Existenz allein im Glauben ist also der Grund, warum für Schopenhauer prinzipiell Glaube und Wissen und damit Religion und Philosophie geschieden sind.

Dass sich der Glaube tatsächlich in dem konstatierten Gegensatz zur Vernunft befindet, die Religion und die Philosophie damit tatsächlich antinomisch zueinander stehen, beruht also auf der Unvernünftigkeit des zentralen Inhalts der Religion, dem Gott, der für Schopenhauer allein in der Religion als existent unterstellt werden kann.

Hat die prinzipielle Distinktion von Religion und Philosophie von Glaube und Wissen inhaltlich den angebeteten und verehrten Gott oder das bloß „gedachte“ Absolute als Richtmaß der Unterscheidung beider „Wissensformen“ zur Voraussetzung, so sind von diesem Maßstab her beide Wissensformen gerade aber auch ins Verhältnis zueinander gesetzt: Wenn Glaube und Wissen durch den gedachten oder den existenten Gott als Formen von „Wissen“ unterschieden sind, dann sind sie aufgrund dieser Unterscheidung und des vorausgesetzten Gedankens auch gerade in Beziehung gesetzt. Aus diesem Grund kommt der Religion andererseits eine „Rationalität“ zu, die Schopenhauer als Wahrheit im „mystisch-allegorischem Gewand“ beschreibt und die er aufgrund des vorgetragenen Gedankens der Rückführung auf eine erste Ursache mit dem Gottesgedanken identifiziert.

Die Religionskritik hat also aufgrund des Gedankens, von dem Glauben und Wissen unterschieden sind, nicht das letzte Wort.

Das Christentum ist eine Allegorie, die einen wahren Gedanken abbildet; aber nicht ist die Allegorie an sich selbst das Wahre.³

Bildet das Christentum einen wahren Gedanken ab, hat man einerseits zwar eine Rechtfertigung des Christentums und damit der Religion behauptet, die über eine bloße Ablehnung der Religion hinausgeht: Das Wahre ist in seiner Abbildung als Wahrheit erkennbar, sonst wäre die Abbildung nicht Abbildung der Wahrheit.

Indem es sich bei diesem Gedanken aber „nur“ um eine Abbildung handelt, ist die Wahrheit von ihrer Abbildung zugleich getrennt: Das Christentum ist als bloß abgebildete Wahrheit nicht die Wahrheit selbst und wird daher auch in dieser Hinsicht kritisiert.

3 Schopenhauer: Über Religion, a. a. O., 460.

Mit dieser These der Wahrheit und ihrer Abbildung, die für Schopenhauer im Zusammenhang der Religion genauso zentral ist wie seine Religionskritik, lässt sich aber eine Verbindung zu einer Disziplin von heutiger Religionsphilosophie herstellen, die Schopenhauers Konzept plötzlich für eine neuartige Diskussion interessant macht und aufgrund deren sowohl die Stärken als auch die Schwächen dieser Disziplin und damit auf diesem Umweg die Stärken und Schwächen in Schopenhauers Entwurf selbst thematisiert werden können.

1. Eine kurze Typologie der Rationalität der Religion im Rahmen der Analytischen Religionsphilosophie

Wenn man nämlich heute von der Rationalität der Religion redet, dann ist damit die Vernünftigkeit von religiösen Überzeugungen gemeint. Betrachtet man sich diese neuere Tradition der Begründung der Religion genauer, die sich vor allem im Kielwasser der so genannten Analytischen Religionsphilosophie entwickelt hat, fallen dabei ganz unterschiedliche interne Strategien auf, wie diese Rationalität von Überzeugungen – mit einem Terminus *technicus* – *gerechtfertigt* wird.

Zur Klassifikation im Sinne eines besseren Verständnisses habe ich diese Position in drei Strategien untergliedert:

1.) *Die Rationalität der Relation:* Religiöse Überzeugungen sind nach diesem Verständnis nicht weniger rational als andere Überzeugungen, weil diese für sich selbst auch kein stärkeres Prinzip – wie z. B. die Erfahrung beinhalten, das sie rechtfertigt. Weil es kein übergeordnetes starkes Prinzip gibt, von dem her etwas als wahr bzw. falsch deklariert werden kann, sind religiöse Überzeugungen in Relation zu anderen Überzeugungen genauso rational. Es gibt die Erfahrung im Sinne der Empirie als starkes Verifikationskriterium, von dem her religiöse Überzeugungen rational minderwertig sind, nicht (z. B. also gegen Popper – bei dem singuläre Sätze wie z. B. „Es gibt Tische im Nebenraum“ gegenüber universellen Sätzen wie „Es gibt Tische“ zu bevorzugen sind, weil die letzteren als metaphysische nur etwas über unsere Ontologie aussagen, aber nicht verifizierbar sind).

Die Kritik der Erfahrung im Sinne der Empirie als starkem Verifikationskriterium resultiert dabei daraus, dass sie nicht hält, was sie verspricht: Sie ist nicht unwiderlegbar und damit als Kriterium der Wahrheit nicht unangreifbar, was die Empirie als starkes Kriterium aber zu sein beansprucht. Spätestens seit Willard von Orman Quine⁴ und seiner Aufklärung über die zwei falschen Dogmen des

4 Quine, W. v. O.: Zwei Dogmen des Empirismus. In: Quine, W. v. O.: *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*. Frankfurt/Main – Berlin – Wien: Ullstein 1979, 27–50. Bei dem soeben zitierten Dogma handelt es sich um das von Quine als erstes bezeichnete Dogma des Empirismus. (Es gibt keine Einzelaussagen, die empirisch überprüfbar sind.) Das zweite betrifft die Kluft zwischen synthetischen und analytischen Urteilen, die nach Quine eine unausgewiesene metaphysische Voraussetzung hat, die durch den Empirismus selbst nicht gedeckt wird, weil Analytizität (Alle Junggesellen sind unverheiratet – identisch mit: Alle unver-

Empirismus ist nämlich eines klar: Die unmittelbare Erfahrung als Bestätigungsinstanz für Aussagen – jenseits unseres begrifflichen Systems (unserer verfügbaren Weltanschauung) – gibt es nicht. Es gibt nur regionale Ontologien, und die wirkliche Referenz von Ausdrücken oder Sätzen – worauf sich unsere Ausdrücke also in der Welt beziehen – bleibt dunkel.

Die Aussage „Gott spricht zu mir“, um ein Beispiel Alvin Plantingas in dieser Hinsicht zu nennen, ist deshalb wahr, weil ich die Erfahrung gemacht habe, dass Gott zu mir spricht.⁵ Die Wahrheit dieser Aussage ist nicht weniger wahr als eine andere empirische Aussage, weil die Empirie ebenfalls als Erfahrung nicht stärker oder schwächer im Blick auf die Rechtfertigung einer Überzeugung zu bewerten ist.

Die externe Patt-Situation als formale Gleichberechtigung verschiedener Aussagen ist aber nicht mit der inhaltlichen Wahrheit von Auffassungen in einem Bereich gleichzusetzen. Denn die Wahrheit meiner einzelnen religiösen Überzeugung muss durch einen guten Grund gesichert werden.

Der Wahrheitsanspruch religiöser Überzeugungen wird also als gleichberechtigter Geltungsanspruch im Verhältnis zu Aussagen in anderen Wissensbereichen eingestuft. Damit bin ich bei der zweiten Strategie:

2.) *Die Rationalität der Bedingungen*: Diese zweite Strategie scheint zwar in gewissem Sinn mit der zuvor genannten in unmittelbarer Verbindung zu stehen, ihre Vertreter sind allerdings bemüht, ihren erkenntnistheoretischen Unterschied zu dieser ersten Strategie besonders hervorzuheben. Es handelt sich anknüpfend an Wittgensteins Sprachspieltheorie um eine Übersetzung und Transformation dieser Theorie in die Religionsphilosophie. Diese Strategie erweist sich in gewissem Sinn als „Nachfolge-Position“ zur erstgenannten, weil die Einsicht des Gerechtfertigtseins religiöser Überzeugungen *ad extra* (nach außen also) schlicht vorausgesetzt ist und unhinterfragt gilt. Weil jedes Sprachspiel für sich gerechtfertigt ist, braucht man keinen Vergleich der Sprachspiele mehr anzustreben. Während also die erste Position nach innen aufgrund ihrer gleichberechtigten äußeren Plausibilität gerechtfertigt ist, geht es nun darum, die rein interne Plausibilität für sich zu betrachten und vor allem zu rechtfertigen.

Ein Wahrheitskriterium ist hierbei das der Kohärenz: Ich bin in meiner Auffassung dann gerechtfertigt und sie ist deshalb wahr, wenn meine Aussagen ko-

heirateten Männer sind unverheiratet) selbst eine Chimäre ist, die sich nur im Gebrauch von Ausdrücken bestimmbar erweist. Die Analytizität ist eine begriffliche Voraussetzung, die selbst nicht begründet werden kann. Was geklärt werden soll, wird also schon vorausgesetzt.

5 Zu Plantingas Konzeption vgl. man u. a. Plantinga, A.: *God and Other Minds. A study of the rational justification of Belief in God*. Ithaca – London: Cornell University Press 1990, bzw. konkret Plantinga, A.: Reason and Belief in God. In: *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Hrsg. v. A. Plantinga und N. Wolterstorff. Notre Dame – London: University of Notre Dame Press 1983, 18, oder Plantinga, A.: Rationality and Religious Belief. In: *Contemporary Philosophy of Religion*. Hrsg. von S. M. Cahn und D. Schatz. New York – Oxford: Oxford University Press 1982, 265.

härenz zueinander „passen“ und sie insofern konsistent sind und sich eine entsprechende Prognostizierbarkeit einstellt: Zu sagen, dass „Jesus Christus der Herr ist“, ist konsistent mit der Aussage vereinbar, dass „Jesus Christus auferstanden ist“.

Daraus resultiert das Credo, dass auch wir auferstehen werden. Aufgrund dieser kohärenten und in sich konsistenten Aussagen haben wir es im Glauben mit einem in sich konsistenten Sprachspiel zu tun, das in der Reflexion die philosophische Grammatik – so z. B. George Lindbeck – des Glaubens als seine Wahrheit freilegt.⁶

Es geht also um religiöse Überzeugungen in einem kohärenten, konsistenten und prognosefähigen Gesamt von theologischen Aussagen. Damit ist aber auch schon der Übergang zur dritten Strategie verbunden:

3.) *Die Rationalität der Analogie*: Kohärenz, Konsistenz und Prognosefähigkeit sind zwar Bedingungen der Wahrheit, aber eben auch „nur“ Bedingungen. Als Bedingungen bilden sie zwar die Grammatik des Glaubens, aber damit noch nicht die Bewahrheitung des Systems der Theologie. D. h. an einem Beispiel Lindbecks: Dass die Aussage „Jesus Christus ist der Herr“ wahr ist, steht zwar unter der Bedingung, dass auch die Aussage „Jesus ist auferstanden“ geteilt wird; diese Bedingung ist zwar eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Wahrheit. Dass beide Aussagen wahr sind, setzt voraus, dass die Realität „christusförmig“ gestaltet wird. Es geht also um den Vollzug einer Handlung, die die Bewahrheitung als Korrespondenz herstellt. Die „praktische Nachfolge“ ist also – wenn man so will – identisch mit der Wahrheit, die durch die Pragmatik, – durch das Handeln – hergestellt wird. Es geht um Anbetung, Verkündigung, Gehorsam als zwangsläufige und folgenspezifische Wirklichkeitsentsprechungen einer Behauptung im Sinne einer religiösen Praxis für eine religiöse Überzeugung.⁷

Die Wahl meines Etiketts „Rationalität der Analogie“ begründet sich von daher, dass die pragmatisch definierte Wahrheit der Religion als Nachfolge im Vergleich zu außertheologischen Wahrheitsansprüchen analog zu verstehen ist. Dass es eine „christusförmige“ Wirklichkeit gibt, ist nur theologisch einzusehen, so wie es im Sinne der chemischen pragmatischen Forschung klar ist, dass Wasser H₂O ist. Der Wille zum Handeln im Sinne einer Hypothese, sei es der des Glaubens oder der der chemischen Forschung, garantiert die Wahrheit der dem Handeln vorgängigen Inhalte.

Religiöse Überzeugungen werden also mit ihren Bedingungen in der Praxis bewahrheitet.

6 Man vgl. in diesem Zusammenhang Lindbeck, G. A.: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus 1994, 121ff.

7 So eben Lindbeck in: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, a. a. O., 101ff.

2. Die „analytische“ Rationalität in der Position Arthur Schopenhauers und ihre Bedingung

Was hat diese Vorstellung von Rationalitätstypen in der Analytischen Religionsphilosophie nun mit Arthur Schopenhauer zu tun? Meine These ist, dass Schopenhauer in dem bekannten Dialog über die Religion im Kapitel 15 der *Parerga und Paralipomena* genau jene drei Formen von Rationalität im Blick auf die Religion kennt und damit vorwegnimmt, die ich im Kontext der Analytischen Religionsphilosophie beschrieben habe. Der Eintrag der drei Positionen in den Dialog steht aber im Blick auf das grundsätzliche Setting des Dialogs, in dessen Rahmen zwei Dialogpartner einander gegenüberreten, unter einer ganz bestimmten inhaltlichen Bedingung. Diese Bedingung ist als Voraussetzung der Positionen der Dialogpartner aber selbst der Überprüfung bedürftig. Mit dieser Überprüfung wird sich aber zeigen, dass Schopenhauers Versuch der Legitimation im Einklang mit der Kritik der Religion selbst kritikwürdig ist. Diese Kritik trifft dann aber auf dem Umweg auch die Analytische Religionsphilosophie selbst, die sich mit ihren Positionen ja gerade im Dialog Schopenhauers wiederfindet. Damit entstehen zumindest Fragen im Blick auf eine künftige Religionsphilosophie, die jenseits der Analytischen Religionsphilosophie und Schopenhauers Begreifen der Religion ihre Basis hat.

Im Beiwerk (*Parerga*) und im Übergangenen (*Paralipomena*) zur bzw. „Über Religion“ muss man grundsätzlich bedenken, was der Liebhaber der Weisheit, Philalethes, als der Dialogpartner von Demopheles betont:

O wenn es auf Einsicht gegründete Überzeugung wäre! Der wäre mit Gründen beizukommen und uns stände das Feld zum Kampfe mit gleichen Waffen offen. Allein die Religionen wenden sich ja eingeständlich nicht an die Überzeugungen mit Gründen, sondern an den Glauben mit Offenbarungen.⁸

Geht es im Glauben nicht um begründete Überzeugungen, sondern um einen Glauben aufgrund von göttlicher Offenbarung, dann scheint auf dem Hintergrund der unterschiedlichen Quellen des „Wissens“ gerade keine Vereinbarkeit von Wissen und Glauben hergestellt werden zu können. Sind Wissen und Glauben aber dadurch prinzipiell unterschieden, ist nicht zu sehen, wie einerseits Schopenhauer auf dieser Basis eine Religionsphilosophie aufbauen will bzw. wie andererseits hier ein Bezug zwischen Schopenhauer und der Analytischen Religionsphilosophie hergestellt werden kann.

Dass aus dieser prinzipiellen Unterscheidung der Quellen des Wissens nicht nur eine Religionskritik, sondern auch eine Religionsphilosophie und ein produktiver Dialog „Über Religion“ resultiert bzw. sich entwickelt, liegt an der schon angedeuteten These, dass in der Religion die Wahrheit im Gewand der

⁸ Schopenhauer: *Über Religion*, a. a. O., 384f.

Allegorie auftrete oder – mit einem anderen Bild von Schopenhauer –, dass ein hölzernes Bein „die Stelle eines natürlichen Beins“ vertritt.

Wie passen nun beide Bilder zusammen, welche Grundlage wird in diesem Zusammenhang für die Religionsphilosophie angeboten, und was hat das mit der Analytischen Religionsphilosophie im Sinne ihrer Rationalitätstypen zu tun?

Entscheidend ist ein Hinweis aus dem zweiten Bild: Ein natürliches Bein und ein hölzernes Bein könnten *materialiter* nicht unterschiedlicher sein, was allerdings unabhängig von ihrer Beschaffenheit gilt, ist ihr Funktionalitätsaspekt – das Gehen.

Von diesem Funktionalitätsaspekt her lässt sich nun eine Brücke zum ersten Bild bzw. zur ersten Beschreibung des Verhältnisses von Religion und Wahrheit im Sinne ihrer allegorischen Transformation in der Religion schlagen. Dass die Wahrheit in der Religion im Gewand der Allegorie erscheint, setzt voraus, dass es tatsächlich um ein- und denselben Inhalt in der Religion und der Philosophie in unterschiedlicher bzw. unterschiedener Form geht. Ginge es nicht um einen Inhalt in differenten Formen, wäre die Rede von der Wahrheit und ihrem Gewand sinnlos. Dass sowohl Philalethes als auch Demopheles diese Meinung teilen und damit die Antipoden des Dialogs tatsächlich eine gemeinsame Grundlage haben, durch die der Dialog überhaupt nur in Gang kommt und im Fluss gehalten wird, signalisiert einerseits ein Zugeständnis von Philalethes, dem Philosophen und scheinbaren Kritiker der Religion, wie andererseits eine Reflexion von Demopheles, dem unumwundenen Vertreter der Religion:

Wenn der Liebhaber der Weisheit zugesteht, dass aus falschen Prämissen wahre Konklusionen gefolgert werden können, dann bezieht er sich auf die Religion als falscher Prämisse, aus der allerdings ein richtiges Ergebnis folgt. Dieses richtige Ergebnis gibt er Demopheles zu, als dieser davon spricht, dass die Religion in der Metaphysik ihre Feindin, in der Moral aber ihre Freundin habe. Damit meint Demopheles, dass die Religion von der theoretischen, intellektuellen Seite nicht „zu Rechte“ bestehen könne, wohl aber die praktische „moralische Seite sich als das alleinige Lenkungs-, Bändigungs- und Besänftigungsmittel“⁹ der Religion zeige.

Die Rede von der einen Wahrheit im unterschiedlichen Gewand kann sich im Lichte dieser Reflexionen dann nur auf die praktische Seite der Religion und ihre Funktion beziehen, die für Philalethes das leistet, was es auch vor ihr schon gegeben hatte:

Also *Religion* in unserm Sinne des Wortes hatten die Alten wirklich nicht. Hat nun aber deswegen bei ihnen Anarchie und Gesetzlosigkeit geherrscht? Ist nicht vielmehr Gesetz und bürgerliche Ordnung so sehr ihr Werk, daß es noch die Grundlage der unsrigen ausmacht? [...] Also kann ich die praktischen Zwecke

9 Schopenhauer: Über Religion, a. a. O., 402.

und die Notwendigkeit der Religion in dem von dir angedeuteten Sinn, nämlich als einer unentbehrlichen Grundlage aller gesetzlichen Ordnung nicht anerkennen und muß mich dagegen verwahren. Denn von einem solchen Standpunkt aus würde das reine und heilige Streben nach Licht und Wahrheit wenigstens donquichotisch und, falls es wagen sollte, im Gefühl seines Rechts den Auktoritätsglauben als den Usurpator, der den Thron der Wahrheit in Besitz genommen hat und ihn durch fortgesetzten Trug behauptet, zu denunzieren, als verbrecherisch erscheinen.¹⁰

Philalethes gesteht der Religion unterstellter Weise zwar zu, in ihrer Funktion für die Moral und damit für Gesetz und Ordnung zuständig zu sein, diese Zuständigkeit hat sie sich aber insofern erschlichen, als es Moral, Gesetz und Ordnung auch schon vor ihr gab. Im Gegenteil würde der Kampf der Philosophie um die Moral, das Gesetz und die Ordnung einem Kampf mit Windmühlen gleichen, falls die Religion wirklich die einzige Instanz wäre, durch die diese praktische Seite des gesellschaftlichen Lebens garantiert werden könnte. Die Philosophie würde sich im Fall der ausschließlichen Garantie von Moral, Gesetz und Ordnung durch die Religion eines Verbrechens schuldig machen, wenn sie unter dieser Voraussetzung der Exklusivität die Hüterin dieser grundsätzlichen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen denunzierte.

Steht aber gerade entgegen der zuletzt nur hypothetisch angenommenen Bedingung Philalethes der Religion im Blick auf ihre Leistungsfähigkeit in Sachen Moral, Gesetz und Ordnung als funktionalem Aspekt unter dem die Religion wahr ist, eher skeptisch gegenüber, so schätzt Demopheles diese Leistungsfähigkeit gerade als „Volksmetaphysik“ positiv ein. Denn unmittelbar im Anschluss an das soeben genannte Zitat bestätigt Demopheles, dass die Religion genau unter den genannten grundsätzlichen Aspekten von Moral, Gesetz und Ordnung als wahr zu klassifizieren sei, und sie deshalb als jenes von ihm geforderte moralische Lenkungs-, Bändigungs- und Besänftigungsmittel für das Volk in Frage komme:

Zur Wahrheit steht die Religion aber nicht im Gegensatz; denn sie lehrt selbst die Wahrheit. Nur darf sie, weil ihr Wirkungskreis nicht ein enger Hörsaal, sondern die Welt und die Menschheit im Großen ist, dem Bedürfnisse und der Fassungskraft eines so großen und gemischten Publikums gemäß, die Wahrheit nicht nackt auftreten lassen oder, ein medizinisches Gleichnis zu gebrauchen, sie nicht unversetzt eingeben, sondern muß sich als eines menstruums eines mythischen Vehikels bedienen.¹¹

Am Punkt der Moral als funktionalem Einheitspunkt von Philosophie (Philalethes) und Religion (Demopheles) scheidet sich also zugleich, was im Blick auf die Funktionalität der jeweiligen Disziplinen als hölzernes Bein oder als natür-

10 Schopenhauer: Über Religion, a. a. O., 392.

11 Schopenhauer: Über Religion, a. a. O., 392f.

liches Bein eingestuft wird: Während für Demopheles das hölzerne Bein der Religion für Moral, Gesetz und Ordnung notwendig ist, weil kein natürliches Bein (beim Volk allgemein) vorhanden bzw. entwickelt ist, kann Philalethes das hölzerne Bein und damit die Religion in seiner bzw. ihrer Funktion als „nur“ hölzernes Bein einstufen, weil das natürliche Bein in dieser Hinsicht die Wahrheit der Philosophie ist.

Insgesamt kann man daher im Blick auf das Verhältnis von Philosophie und Religion in Schopenhauers Dialog „Über Religion“ entsprechend der sich gegenüberstehenden Dialogpartner Philalethes und Demopheles festhalten:

Was die Philosophie als Wahrheit zu ihrem Gegenstand hat (Philalethes), behandelt die Religion unter unzureichenden erkenntnistheoretischen Bedingungen, weil die Religion eben nicht auf Gründen der besseren Einsicht, sondern auf Offenbarung beruht. Dabei geht es inhaltlich besonders um die Fragen nach Moral, Gesetz und Ordnung, die den funktionalen Hauptaspekt bei der inhaltlichen Bestimmung der beiden wissenschaftlichen Disziplinen ausmachen.

Dass aber der Schnittpunkt zwischen Religion und Philosophie durchaus noch weiter zu fassen ist, wird daran deutlich, dass die Religion sich nicht nur auf Fragen der Moral, des Gesetzes und der Ordnung beschränkt. Wenn Demopheles das auf „Auktorität“ und nicht auf Gründe gestützte Wissen der Religion näher bestimmt, dann gehört hierzu auch

das theoretische Bedürfnis, welches aus dem sich aufdringenden Rätsel unsers Daseins und aus dem Bewußtsein hervorgeht, daß hinter dem Physischen der Welt irgendwie ein Metaphysisches stecken müsse, ein Unwandelbares, welches dem beständigen Wandel zur Grundlage dient; sodann aber [...] [auch die] Furcht und Hoffnung der in steter Not lebenden Sterblichen [...] [und eben ein] moralisches Bewusstsein, dem sie [die Religion in ihrer Auktorität] Bestätigung und Anhalt von außen verleiht [...].¹²

Geht es der Religion nach ihrem Verteidiger, Demopheles, dann aber nicht nur um Moral, Gesetz und Ordnung, sondern auch um Trost, um Hoffnung und um Antworten auf die bedrängenden Daseinsfragen des Menschen, dann sind die Inhalte der Religion offenbar genauso umfänglich wie die Inhalte der Philosophie, als deren Vertreter eben Philalethes auftritt, wenn er von der Wahrheit redet. Der einzige Unterschied besteht dann darin, dass das, was hier, auf dem Gebiet der Philosophie, mit guten Gründen als wahr oder eben als falsch erkannt und damit eben unter der Prämisse der Wahrheit verhandelt wird, auf dem Gebiet der Religion durch Autorität als Offenbarung geglaubt werden muss.

Was damit für die Philosophie und die Religion als grundsätzlich extensionsgleiche Inhaltbeschreibung festgehalten werden muss, steht für den Dialog Schopenhauers im Sinne seiner Voraussetzung und seines Ergebnisses unter der

12 Ebd., 396.

Prämisse, dass dieser eine Inhalt aufgrund seiner Quellen, die ihn als Inhalt legitimieren, unterschieden werden muss: Was einmal ein Wissen aus Gründen ist (Philosophie), ist bei der Religion ein Wissen aufgrund von Offenbarung oder ein Glauben aufgrund von Autorität, ob nun theologischer oder philosophischer, das wird von ihrem Vertreter, Demopheles, nicht abschließend wirklich beantwortet.

Sieht man davon ab, dass durch diese nicht eindeutige Beantwortung der Geltungsfrage hinsichtlich des einen Inhalts in der Form der Religion, ihr Vertreter, Demopheles, selbst ins Zwielicht gerät, inwiefern er nämlich wirklich authentischer Vertreter der Religion oder „nur“ deren Betrachter (bzw. Referent) ist, dann stellt sich die schon angedeutete Frage, was dieses Setting des Dialogs und die dargestellten Inhalte mit den erläuterten Rationalitätstypen im Rahmen der Analytischen Religionsphilosophie zu tun haben.

Bedenkt man zunächst die Voraussetzung des Dialogs „Über Religion“ als abstrakte Prämisse, bei der sich zwei Überzeugungen (ganz unabhängig zunächst von einem Inhalt) im Vertreter der Philosophie, Philalethes, und im Vertreter (oder Betrachter) der Religion, Demopheles, gegenüberstehen, dann stellt sich die Frage des besseren Arguments im Sinne der Entscheidung für die eine oder die andere Position: Stimmt der Leser/die Leserin nun mit Philalethes oder mit Demopheles überein, welche der beiden Positionen überzeugt mehr?

Diese Frage der besseren Überzeugung ist eine Frage des besseren Arguments für eine Überzeugung. Dass eine Überzeugung auf Gründen beruht (wie die Philosophie, die Position des Philalethes) spricht noch nicht für diese Position als überlegene gegenüber einer Überzeugung, die auf Offenbarung und damit auf einer anderen Autorität gegründet ist.

Denn dass die Überzeugung aus Gründen auch wirklich auf guten bzw. besseren Gründen beruht, als die Überzeugung aufgrund von Glauben an eine Offenbarung, wird durch die bloß abstrakte Versicherung einer Überzeugung aus Gründen nicht belegt. Mit guten Gründen wahr und falsch unterscheiden zu können, sagt weder etwas darüber, welche Gründe denn nun über wahr und falsch entscheiden, noch darüber etwas, was denn hier inhaltlich als Wahrheit gilt.

Mit der scheinbar plausibleren und zu präferierenden Position der Philosophie gegenüber der Religion scheint dadurch gerade nicht verbunden zu sein, was man mit ihr verbinden will bzw. was Philalethes so selbstverständlich beansprucht: eine größere Einsichtigkeit gegenüber dem Glauben als Modus der Grundlage einer Überzeugung. Wenn nämlich nicht gesagt wird, welche Gründe für welche Wahrheit sprechen, dann ist eine solche Position nicht „rationaler“ als die Position des Glaubens, der sich an einer Offenbarung ausrichtet. Denn die Gründe können aufgrund der Tatsache, dass sie nicht genannt werden, genauso wenig eingesehen werden, wie die beanspruchten Inhalte, die unter der Wahrheit verhandelt werden.

Damit scheint aber für die Voraussetzung des Dialogs und der in ihm prototypisch vertretenen Positionen zu gelten, was für den ersten Typ „analytischer Rationalität“ (die Rationalität der Relation) galt: Als Position gegenübergestellt ist weder die eine noch die andere für sich als „rationaler“ zu bewerten, weil gerade kein Maß von Rationalität vorliegt oder angebbbar ist, von dem her wirklich die behauptete Präferenz der einen Position gegenüber der anderen einsichtig wird. Auch der Philosoph Philaethes kann gerade durch die Abstraktion von dem, was als Grund gilt, und was als Wahrheit festgehalten wird, nicht mehr überzeugen als Demopheles, der als Advokat die Religion vertritt.

Damit ist aber genau jene Pattsituation von „Rationalitätstypen“ verbunden, die als Charakteristikum der ersten Position galt, in der dann in der Folge auch die Wahrheit als Wahrheit der internen Plausibilität eben intern begründet werden muss, wenn sie denn als Wahrheit ausgewiesen werden soll.

Dass auch diese Position der Rationalität der Bedingungen in Schopenhauers Dialog „Über Religion“ vorkommt, zeigt eine Ausführung von Philaethes: Philaethes macht sich als Liebhaber der Wahrheit über eine Position lustig, in der in dogmatischer Verblendung eine Überzeugung nicht mehr mit Gründen bestritten oder angenommen wird, sondern eine andere Position aufgrund der eigenen Plausibilität abgelehnt und kritisiert wird.

Wie völlig gelähmt aber die *gewöhnlichen* Köpfe durch jene frühzeitige metaphysische Zurichtung werden, kann man am grellsten und von der lächerlichen Seite dann sehn, wann ein solcher eine fremde Glaubenslehre zu kritisieren unternimmt. Da findet man ihn in der Regel bloß bemüht, sorgfältig darzutun, daß die Dogmen derselben zu denen seiner eigenen nicht stimmen, indem er mühsam auseinandersetzt, daß in jenen nicht nur nicht dasselbe gesagt, sondern auch ganz gewiß nicht dasselbe gemeint sei wie in denen der seinigen. Damit glaubt er in aller Einfalt, die Falschheit der fremden Glaubenslehre bewiesen zu haben. Es fällt ihm wirklich gar nicht ein, die Frage aufzuwerfen, welche von beiden wohl recht haben möge; sondern seine eigenen Glaubensartikel sind ihm sichere Prinzipien a priori.¹³

Was für Philaethes unter der Optik seiner (scheinbar überlegenen) philosophischen Position als kruder Dogmatismus erscheint, wird aber auf dem Hintergrund der soeben vorgetragenen Kritik an seiner Position und der damit verbundenen Parallelisierung der Überzeugungen im Dialog Schopenhauers mit der ersten Form der „analytischen Rationalität“ zum Rationalitätsstandard seiner eigenen Auffassung: Wenn Philaethes die Gründe als bessere Gründe seiner Wahrheit (zumindest im Dialog) nicht nennen kann und damit seine Überzeugung gegenüber einer geglaubten anderen, die sich auf Offenbarung stützt, nicht „rationaler“ ist, dann unterscheidet er sich nicht von dem (von ihm hier süffisant kritisierten) Menschen, für den seine Glaubensartikel *a priori* gelten. Sind die

13 Schopenhauer: Über Religion, a. a. O., 389.

Gründe als Gründe nicht wirklich im Blick auf eine behauptete Wahrheit vorgelegt und auch nicht einsichtig, dann gelten verschiedene Überzeugungen gleichberechtigt. Kann man die privilegierte Wahrheit einer Überzeugung gegenüber einer anderen auf diesem Hintergrund nicht plausibel darlegen, dann ist es überzeugend, dass diese Nichtübereinstimmung der Dogmen verschiedener Überzeugungen dazu führt, ihre interne Plausibilität zu untersuchen und die Frage des „Recht-habens“ damit eine Frage der internen Plausibilität im Sinne der Konsistenz aufgrund der Bedingungen der Kohärenz und der Prognosefähigkeit wird. Damit belegt die Auffassung des Philalethes unter Einrechnung der grundsätzlichen Kritik seiner Position, was als Position der Rationalität der Bedingungen im Rahmen der Analytischen Religionsphilosophie behauptet wurde: Zwei Auffassungen als Überzeugungen profilieren sich gegeneinander nur in dem Maß, in dem die internen Bedingungen der Rationalität einer Überzeugung thematisiert und ausdrücklich gemacht werden, weil beide Überzeugungen *a priori* gleichberechtigt gelten und kein übergeordnetes Rationalitätskriterium angegeben werden kann.

Dass Demopheles dem nicht zustimmen würde, zeigt seine Antwort, die er Philalethes in direktem Anschluss an das ausgewählte Zitat zu bedenken gibt:

Das ist nun also dein höherer Gesichtspunkt. Aber ich versichere dich, dass es einen noch höheren gibt. Das „Primum vivere, deinde philosophari“ [Erst leben, dann philosophieren] hat einen umfassenderen Sinn als den, der sogleich ins Auge fällt.¹⁴

Dieser noch höhere Gesichtspunkt gegenüber der Rationalität der Bedingungen als zweitem Standpunkt im Rahmen der Rationalität der Analytischen Religionsphilosophie entspricht nun gerade dem dritten Standpunkt, der Rationalität der Analogie.

Es geht Demopheles also darum, dass die interne Plausibilität von Überzeugungen (Rationalität der Bedingungen) aufgrund ihrer grundsätzlichen Gleichberechtigung (Rationalität der Relation) nur durch die Bewährung der Überzeugungen in der Praxis im Sinne ihrer Bestätigung bewahrheitet werden kann. Der Glaube, für den Demopheles steht, bewährt sich als Überzeugung in der Praxis aber dergestalt, dass es auf seinen Inhalt als „Glaubens“-lehre gar nicht mehr ankommt, weil jede Überzeugung ganz im Sinne des modernen Pragmatismus ihre intern gerechtfertigte Überzeugungskraft nur in der Praxis bestätigen kann. Die Überzeugung erscheint dann nämlich als eine in sich stimmige Hypothese – ganz im Sinne ihrer internen Plausibilität –, wenn sie als Hypothese das Handeln bestimmt. Diese Pragmatik gilt analog nicht nur für den Glauben, sondern für jede beliebige Überzeugung, welchen Inhalts auch immer.

14 Schopenhauer: Über Religion, a. a. O., 389f.

3. Die Rationalität der Rationalität – Kritische Stellungnahme

Was ist nun nach dieser Darstellung und Parallelisierung von Positionen der Analytischen Religionsphilosophie mit denen in Schopenhauers Dialog „Über Religion“ zu beidem zu sagen? Wenn die Pointe in der Analytischen Religionsphilosophie darin besteht, durch die religiöse Praxis eine Überzeugung zu bewahrheiten, dann ist damit am Ende noch kein Urteil über die Wahrheit der Überzeugung an sich im Sinne des Pragmatismus gefällt. Eine Praxis macht einen Inhalt an sich – gleichgültig welcher es ist – noch nicht wahrer oder falscher. Die Frage der Wahrheit bleibt auch, wenn sich ein Inhalt als kohärent und konsistent darstellen lässt. Denn Kohärenz und Konsistenz sind zwar Bedingungen der Wahrheit, aber noch nicht die Wahrheit selbst. Denn Bedingungen sind als Bedingungen wirklich nur angemessen, wenn sie der Wahrheit des Inhalts entsprechen. Die Suche nach den Bedingungen der Wahrheit darf also auch nicht mit der Wahrheit des Inhalts selbst verwechselt werden. Die Angemessenheit der Bedingungen kann zwar ein äußerliches Zusammenpassen der einzelnen Aussagen zueinander garantieren, diese Angemessenheit kann aber nicht die Wahrheit des Inhalts selbst ersetzen. Auch im Blick auf die erste Strategie gilt dieselbe Kritik: Dass religiöse Überzeugungen tatsächlich anderen Überzeugungen gleichzusetzen sind, weil es kein übergeordnetes Prinzip von Rationalität gibt und die Erfahrung als Rechtfertigungsgrund eingeführt wird, bedeutet gerade, von der Wahrheit des Inhalts abzusehen, insofern es keine besseren Gründe für die eine oder andere Überzeugung gibt.

Dass Philalethes mit seinem Anspruch auf Wahrheit scheiterte, lag ja gerade daran, dass er die guten oder besseren Gründe und seine Wahrheit nicht inhaltlich bestimmt gegenüber einer anderen Auffassung rechtfertigen konnte. Philalethes scheiterte mit seiner Strategie gerade deshalb, weil er als Kritiker der Religion für die Wahrheit ihres eigentlich praktischen Nutzens, des praktischen Nutzens der Moral, bedingt eintritt, diese Wahrheit selbst aber nur voraussetzen und nicht begründen kann.

Dass die Wahrheit moralisch bestimmt und dies zugleich die Übersetzung der Religion ist, wird zudem im Dialog von Philalethes und auch von Demopheles einfachhin vorausgesetzt. Die Reduktion der Wahrheit der Religion auf die Wahrheit nicht nur der Moral, sondern ihres Nutzens, ist aber eine doppelte Übersetzung, die nicht am Inhalt selbst aufgezeigt, sondern nur behauptet wird. Dass diese Übersetzung wahr ist, wird selbst weder von Philalethes noch von Demopheles eingelöst. Inwiefern und ob überhaupt die Religion und die Moral, gar nicht von ihrem Nutzen zu reden, zusammenfallen in einer Wahrheit, ist nicht ausgemacht. Sowohl die Wahrheit der Übersetzung als auch die Wahrheit der Religion wird also unterstellt und nicht am Inhalt, in diesem Fall der Religion, nachgewiesen. Hier trifft sich also die Kritik an Schopenhauers Konzeption mit der Kritik an der Analytischen Religionsphilosophie.

Mit dieser Kritik ist aber nur die Aufgabe und die Aufforderung verbunden, die Wahrheit des religiösen Inhalts an sich zu untersuchen. Ob und inwiefern Gott als Gegenstand der Religion dann wahr ist und damit die christliche Moral einen Grund hat, steht also in gewissem Sinn vor der Frage, ob eine christliche Moral ohne Gott zu denken ist. Die Beantwortung der Frage, ob eine christliche Moral ohne Gott zu denken ist, hat also die Frage im Rücken, ob sie als Frage aufgrund des wirklichen Grunds der Frage als Frage überhaupt zulässig ist. Das ist aber ein Problem, das über Schopenhauers Dialog „Über Religion“ und über die Positionen der Analytischen Religionsphilosophie noch hinausgeht und auf eine Religionsphilosophie zielt, in deren Kontext der Gegenstand Gott als Voraussetzung einer an ihn gebundenen Moral und ihrer Übersetzbarkeit in philosophische Termini erst bewiesen werden muss.