

Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Zur Religionsphilosophie Arthur Schopenhauers*

von Alfred Schmidt (Frankfurt am Main)

Begriffliche Voraussetzungen

Die Rede von Schopenhauers „Religionsphilosophie“ bedarf insofern der Rechtfertigung, als er selbst diesem Begriff in kritischer Distanz gegenübergestanden hat. Er versteht unter Religionsphilosophie Systeme, deren Urheber darauf bedacht sind, sich mit den Glaubenssätzen positiver Religionen zu arrangieren. Jede Vermengung, gar Fusion des vernünftig begründenden Denkens mit einem auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden Glauben ist Schopenhauer verhaßt. Eine philosophische Religion oder eine religiöse Philosophie – er denkt hierbei an Hegel, mehr noch an den späten Schelling – sind für ihn gleichermaßen unannehmbar. Wenn also im folgenden dargetan werden soll, daß religionsphilosophisch relevante Erwägungen einen wesentlichen Aspekt des Schopenhauerschen Lehrgebäudes ausmachen, so ist damit keine eilfertige Adaptation des Philosophierens an vorgegebene Dogmen gemeint. Die „Gegenstände der Landesreligion“, betont Schopenhauer, können niemals „Ergebnisse der Philosophie“ sein und umgekehrt.¹ Er betrachtet die moderne Krise des religiösen Bewußtseins geradezu als Nährboden der Verbreitung seiner eigenen Lehre:

Eine längst prophezeite Epoche ist eingetreten: die Kirche wankt, wankt so stark, daß es sich fragt, ob sie den Schwerpunkt wiederfinden werde: denn der Glaube ist abhandengekommen. Ist es doch mit dem Licht der Offenbarung wie mit andern Lichtern: einige Dunkelheit ist die Bedingung. Die Zahl Derer, welche ein gewisser Grad und Umfang an Kenntnissen zum Glauben unfähig macht, ist bedenklich geworden. [...] Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächst das Bedürfnis der Erkenntnis. Es giebt einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Auktoritäten sich verflüchtigen, der Mensch nach eigener Ein-

* Erstveröffentlichung in: *Arthur Schopenhauer. Schopenhauers Philosophie als Anfrage an das Christentum*. Herausgegeben 1989 als Band 7 der Publikationen der Katholischen Akademie Hamburg, 37–76.

Schopenhauer wird zitiert nach der siebenbändigen, von Arthur Hübscher besorgten Ausgabe der *Sämtlichen Werke*, Wiesbaden 1946 ff.

¹ F, 123.

sicht verlangt, belehrt, aber auch überzeugt seyn will. Das Gängelband der Kindheit ist von ihm gefallen: er will auf eigenen Beinen stehn.²

So entsteht einerseits das „Verlangen“³ nach einer Philosophie, welche die Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaft respektiert, ohne sie – materialistisch – mit einer unanfechtbaren Welterklärung zu verwechseln, andererseits die Möglichkeit, den traditionellen Religionen – bei aller Kritik – Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Zugang zur Frage nach ihrem Wesen findet Schopenhauer über das *metaphysische Bedürfnis* des Menschen, das, wie er hervorhebt, „dem physischen auf dem Fuße folgt“⁴. Metaphysik sucht nach Aufschluß „über [...] Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht“⁵. Angesichts der Schwierigkeit und Tragweite dieser Aufgabe, zu schweigen von der intellektuellen Verschiedenheit der Menschen, ist es für Schopenhauer offenkundig, daß nicht „eine Metaphysik für Alle ausreichen kann“, weshalb wir auch in der Geschichte „zwei verschiedene Arten derselben antreffen, welche sich dadurch unterscheiden, daß die eine ihre Beglaubigung *in sich*, die andere sie *außer sich* hat“⁶. Jene, die philosophische Metaphysik, ist stets nur Angelegenheit weniger, diese, die religiöse Metaphysik, ist „Volksmetaphysik“⁷. Sie beruft sich auf Offenbarung, das heißt auf „Zeichen und Wunder“⁸. Schopenhauer dagegen kennt „keine andere Offenbarung als die Gedanken der Weisen“⁹. Wenden sich diese von vornherein an denkfähige Erwachsene, so bleibt es ein Wesenszug religiöser Dogmen, daß man sie, möglichst früh, Kindern beibringt. Sie appellieren an Phantasie und die Bereitschaft, durch Autorität Verbürgtes zu glauben.

Ausgangspunkt der Schopenhauerschen Reflexionen über Religion ist die neuzeitliche *Autonomie* des Philosophierens. Der kulturgeschichtlich erhebliche Einfluß geheiligter Traditionen hat zurückzutreten, wenn es um die Frage der Wahrheit geht. Gemütsbedürfnisse, die Wünsche in Realitäten verwandeln, müssen hier schweigen. Läßt Philosophie sich auf äußere Rücksichten ein, so entsteht ein Zerrbild ihres eigentlichen Bestrebens. Sie ist „Ueberzeugungslehre“, keine „Glaubenslehre“¹⁰ wie die Religion, die – zunächst – darauf beruht, daß wir einer geistig orientierenden „Auslegung des Lebens“¹¹ bedürfen. Ihre Spielarten, lehrt Schopenhauer, „sind [...] nur verschiedene Schemata, in welchen das Volk

2 Ibid., 121f.

3 Ibid., 122.

4 Ibid., 122.

5 W II, 177.

6 Ibid., 180.

7 Ibid. – Soweit nichts anderes vermerkt, stammen die kursivierten Zitatstellen von den jeweils angeführten Autoren.

8 Ibid., 181.

9 Ibid.

10 P II, 383 f.

11 W II, 181.

die ihm an sich selbst unfaßbare Wahrheit ergreift und sich vergegenwärtigt, mit welchen sie ihm jedoch unzertrennlich verwächst¹². Daß „hinter dem Physischen irgendwie ein Metaphysisches stecken müsse, ein Unwandelbares, welches dem beständigen Wandel zur Grundlage dient“¹³, ahnen auch Menschen, die von Philosophie unberührt sind, und fühlen sich darin durch weltliche und geistliche Autorität bestärkt.

Freilich denkt Schopenhauer realistisch genug, um zu erfassen, daß die Leistung der Religion sich nicht darin erschöpft, schlichteren Gemütern zu einer Art Weltbild zu verhelfen. Wichtiger für ihn ist, daß Religion sich „an Furcht und Hoffnung der in steter Noth lebenden Sterblichen“ wendet; sie appelliert an ihr „moralisches Bewußtseyn, dem sie Bestätigung und Anhalt von außen verleiht“¹⁴. Dadurch wird sie zur „unerschöpfliche[n] Quelle des Trostes und der Beruhigung, welche den Menschen auch im Tode nicht verläßt“¹⁵.

Das ist jedoch nur die halbe Wahrheit. Betrachten wir Schopenhauers der Religion gewidmeten Dialog im zweiten Band der *Parerga und Paralipomena* näher, der sich zwischen Philalethes, dem „Wahrheitsfreund“, und Demopheles, dem „Volksfreund“, abspielt, so stoßen wir auf eine bemerkenswerte Zwiespältigkeit. Neben den angeführten, eher affirmativen Urteilen stehen solche, mit denen der Schüler Voltaires dem übervorsichtigen Bürger widerspricht, der öffentlicher Ruhe zuliebe darauf bedacht ist, daß die Religion dem Volk erhalten bleibe. Mit Ingrim erinnert Schopenhauer daran, daß jene auch weniger erbauliche Seiten im Buch der Geschichte beschrieben hat. „Ziemt es Dem“, so fragt er, „Toleranz, ja zarte Schonung zu predigen, der die Intoleranz und Schonungslosigkeit selbst ist? Ich rufe Ketzergerichte und Inquisitionen, Religionskriege und Kreuzzüge, Sokrates' Becher und Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen zum Zeugen an!“¹⁶

Dem entspricht Schopenhauers Urteil über die geistige, bis ins siebzehnte Jahrhundert fortwirkende Herrschaft der Kirche. Diese hat, durch „falsche Grundvorstellungen“, jegliche „Einsicht in das wahre Wesen und Wirken der Natur [...] wie mit einem Brette vernagelt. Denn während des ganzen Christlichen Zeitraums liegt der Theismus wie ein drückender Alp auf allen [...] philosophischen Bestrebungen und hemmt, oder verkümmert, jeden Fortschritt. Gott, Teufel, Engel und Dämonen verdecken den Gelehrten jener Zeiten die ganze Natur: keine Untersuchung wird zu Ende geführt, keiner Sache auf den Grund gegangen [...]“¹⁷

12 P II, 344.

13 Ibid.

14 Ibid., 356.

15 Ibid.

16 Ibid., 345.

17 Ibid., 349.

Damit nicht genug. Auch die sonst von Schopenhauer anerkannte pragmatisch-nützliche Seite der Religion wird hier schroff geleugnet: „Es ist *falsch*, daß Staat, Recht und Gesetz nicht ohne Beihülfe der Religion und ihrer Glaubensartikel aufrecht erhalten werden können [...]“. Schopenhauer versucht, diese These am Beispiel der antiken Welt zu erhärten:

Von der Unsterblichkeit der Seele und einem Leben nach dem Tode hatten die Alten gar keine feste, deutliche, am wenigsten dogmatisch fixirte Begriffe, sondern ganz [...] unbestimmte und problematische Vorstellungen, Jeder in seiner Weise: und ebenso verschieden [...] waren [...] die Vorstellungen von den Göttern. Also *Religion*, in unserm Sinne des Wortes, hatten die Alten [...] 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 unserigen ausmacht?¹⁸

Schopenhauers Einschätzung der Religion ist so zwiespältig wie ihm zufolge die Religion selbst, die dem Betrachter ein freundliches und ein finsternes Gesicht zukehrt. Bei der Lektüre Schopenhauers ist ferner zu beachten, auf welcher Sach- und Abstraktionsebene er sich jeweils bewegt, ob er von Religion überhaupt spricht oder von bestimmten Religionen, deren Wesen und Wert er danach beurteilt, ob sie „optimistisch“, das heißt weltbejahend sind wie das Judentum und der Islam oder „pessimistisch“-weltverächterisch wie das rechtverstandene Christentum oder die von ihm besonders positiv eingeschätzten Weisheitsreligionen Alt-Indiens. Die letztere, grundlegende Unterscheidung zeigt, daß Schopenhauers Urteil über positive Religionen auf der eigentümlichen, seinem – atheistischen – System innewohnenden „Religiosität“ beruht.¹⁹ Diese erlaubt es, trotz aller Vorbehalte Schopenhauers, von einer *religionsphilosophischen Seite* seiner Philosophie zu sprechen. Mit ihr verträgt sich der durchweg wohlwollende Blick, der in seinen Schriften auf die Mystik aller Zeiten und Völker fällt. Sämtliche Religionen, unterstreicht Schopenhauer, gehen „auf ihrem Gipfelpunkte“ über in Mystik und Mysterien, „welche eigentlich bloß [...] den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniß nothwendig aufhört; daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen“²⁰. Mystik heißt: „Einkehr“ des Menschen in den „Grund des eigenen Selbst“; sie ist das „Bewußtseyn der Identität seines Wesens mit dem [...] Kern der Welt“²¹. So nahe nun diese Bestimmung von Mystik dem Geist seiner eigenen Lehre steht, so sehr warnt Schopenhauer – Schellings Wege

18 Ibid., 351; 352.

19 Der Verfasser hat die dem Schopenhauerschen System immanente „Religiosität“ näher gekennzeichnet in seiner Schrift *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, München/Zürich 1986, 131–160.

20 W II, 701 f.

21 Ibid., 701; 704.

scheuend – die Philosophen davor, selbst als Mystiker aufzutreten „und etwan, mittelst Behauptung intellektueller Anschauungen, oder vorgeblicher unmittelbarer Vernunftvernehmungen, positive Erkenntniß von Dem vorspiegeln zu wollen, was, aller Erkenntniß ewig unzugänglich, höchstens durch eine Negation bezeichnet werden kann“²².

Die Quellen

Schopenhauers Stellungnahmen zu Religion und Theologie sind über sein ganzes Werk verstreut. Die wichtigsten, weil gedanklich kohärentesten Überlegungen zum Thema finden sich in Kapitel 17 des zweiten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* sowie im zweiten Band der *Parerga und Paralipomena*, der in Kapitel 15 den bereits erwähnten Dialog „Ueber Religion“ enthält, und eine Reihe einschlägiger Paragraphen, in Kapitel 18 mythologische Betrachtungen. Das jeweils Vierte Buch der beiden Bände des Hauptwerks ist heranzuziehen hinsichtlich des Zusammenhangs von Metaphysik und Ethik. Wichtig sind ferner die fünf Bände des *Handschriftlichen Nachlasses*, der vielfach präzisere Formulierungen aufweist als die zu Lebzeiten des Philosophen veröffentlichten Schriften.

Ethisch-metaphysische Grundlagen der Schopenhauerschen Religionsphilosophie

Immer wieder hebt Schopenhauer die *ethische Endabsicht* seiner Lehre hervor. Nicht daß diese einen Katalog sittlicher Vorschriften und Gebote aufstellt oder Anweisungen zu tugendhaftem Handeln liefert. Schopenhauer verkündet kein absolutes Sollen, keine ewigen Werte, sondern legt dar, *wie* Menschen sich wirklich verhalten, wenn sie darauf verzichten, der schlechthin „antimoralischen Triebfeder“²³ des *Egoismus* zu folgen. Moralische Qualität kommt nach Schopenhauer nur solchen Handlungen zu, die dem *Mitleid* als „ethischem Urphänomen“²⁴ entspringen, also nicht unserem Streben nach „Wohlseyn und Glück“²⁵. Im Mitleid erblickt Schopenhauer die „wirkliche Basis aller *freien* Gerechtigkeit und aller *ächt*en Menschenliebe“²⁶. Moral beruht auf charakterlichen Vorzügen eines Menschen – nicht auf dessen Vernunft, Wissen oder Bildung. Deshalb, betont Schopenhauer, verheißt die Religionen allein den Tugenden des Willens oder Herzens Lohn in der Ewigkeit, nicht denen des Intellekts oder Kopfes.

Schopenhauers Ethik ist aufs engste verbunden mit seiner Metaphysik und umgekehrt. Höchst realistisch führt er das unausrottbare „metaphysische Be-

22 Ibid., 702.

23 N, cf. 196 ff.

24 Ibid., 209.

25 Ibid., 208.

26 Ibid.

dürfnis²⁷ des Menschen zurück auf das „Wissen um den Tod“ und die „Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens“²⁸. Vielleicht, gibt Schopenhauer zu bedenken, „würde es [...] Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe, (wenn) unser Leben endlos und schmerzlos wäre“²⁹. Während für die Tiere Welt und Dasein sich von selbst verstehen, werden sie für den Menschen zum quälenden Problem.

Nachdem Kant, neben Platon Schopenhauers wichtigster Gewährsmann, in der *Kritik der reinen Vernunft* dargetan hat, daß wir aus bloßen Begriffen über das Weltganze, Gott und die Seele nichts ausmachen können, schlägt Schopenhauer – darin Ahnherr der Existenzphilosophie – einen neuen Weg ein. Er begründet Metaphysik auf anschaulich gegebenem Material, worunter er nicht diese oder jene Tatsache versteht, sondern das „Ganze der Erfahrung“. Es gleicht, sagt Schopenhauer, einer „Geheimschrift“³⁰, die zu entziffern Aufgabe des Philosophen ist. Die so verstandene Metaphysik entschwebt also keineswegs der empirischen Welt, „sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben“³¹.

Wenden wir uns jetzt dem Schopenhauerschen Hauptwerk zu. Sein Titel: *Die Welt als Wille und Vorstellung* ist insofern irreführend, als er nicht den Gang der hier dargestellten Untersuchung widerspiegelt, sondern deren Resultat. Schopenhauer geht aus von der erkenntniskritischen, mit Berkeley und Kant verbundenen Einsicht, daß die objektive Wirklichkeit, so eigenständig sie erscheinen mag, eine subjektiv bedingte Größe ist. Wir kennen, so Schopenhauer, stets nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die feste Körper fühlt. Gegeben ist uns „Welt“ nicht im Sinn eines naiven Realismus, sondern – zunächst – als Vorstellung. Alles räumlich Ausgedehnte und Materielle ist nur relativ vorhanden; denn es ist Schopenhauer zufolge stets schon „hindurchgegangen durch die Maschinerie und Fabrikation des Gehirns und [...] eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Kausalität, vermöge welcher es sich darstellt als ausgedehnt im Raum und wirkend in der Zeit“³². So handfest Begriffe wie „Maschinerie“ und „Fabrikation“ klingen – sie enthalten, was Schopenhauer die „idealistische Grundansicht“³³ seiner Philosophie nennt. Nicht materielle Dinge, sondern Vorstellungen, das heißt ihr Dasein für ein Subjekt, sind das Unhinterschreitbare, Primäre. Unser an Hirnfunktionen gebundener Intellekt stiftet aus dem Rohstoff der Sinnesdaten die raum-zeitliche, Gesetzen gehorchende Welt der Erscheinungen. Zu der Einsicht, daß die uns unmittelbar gegebene Welt kein Ab-

27 W II, 175.

28 Ibid., 176.

29 Ibid., 177.

30 Ibid., 202.

31 Ibid., 203 (Hervorhebungen vom Verfasser).

32 W I, 33.

33 W II, cf. 3 ff.

solutum ist, war – worauf Schopenhauer hinweist – schon die uralte Weisheit Indiens gelangt:

Es ist die *Maja*, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei: denn sie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von Ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht.³⁴

Nähert Schopenhauer derart die Welt als Vorstellung dem Phantasmagorischen, Traumartig-Unwirklichen an, wird sie ihm zum „Gehirnphänomen“³⁵, so wechselt er im Zweiten Buch seines Hauptwerks den Standort. Es geht jetzt nicht mehr um jene Welt *für uns*, sondern um die Welt *an sich*. Er stellt dabei folgende Überlegung an. Da die erscheinende Welt sich in den unmittelbaren Tatsachen des subjektiven Bewußtseins nicht erschöpfen kann, muß sie zugleich Manifestation dessen sein, *was* in ihr erscheint: das Ding an sich, eine Realität, die unabhängig vom erkennenden Bewußtsein existiert. Was, so fragt Schopenhauer, ist die Welt, abgesehen davon, daß sie Vorstellungs-Bild eines Subjekts ist? Auf diskursivem Wege ist die Frage nicht beantwortbar. Dem an ursächlichen Zusammenhängen orientierten Denken bleibt das Innere der Dinge verschlossen. Wir können jedoch Schopenhauer zufolge das Wesen der Welt intuitiv erfassen: *von innen*. Der Mensch steht nämlich der objektiven Welt nicht nur als reines Subjekt der Erkenntnis gegenüber, sondern ebenso sehr als *leibliches* Individuum. Jenem Subjekt, hebt Schopenhauer hervor, ist der Leib *doppelt gegeben*: „ein Mal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, sodann aber auch [...] als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet“³⁶. Indem der Mensch seiner selbst unmittelbar als *wollendes* Wesen inne wird, gelingt es ihm, ein äußerliches, vorgestelltes Ding zugleich von innen zu verstehen.

Jeder Willensakt, so Schopenhauer, ist ein leiblicher Akt. Beide Akte sind nicht etwa durch das „Band der Kausalität“ verknüpft, sondern sind *identisch*. „Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. in Anschauung getretene Akt des Willens.“³⁷ Was immer auf den Leib einwirkt, wirkt auf den Willen ein. Schmerz ist dem Leib zuwider, Wohlbehagen und Wollust sind ihm gemäß. Schopenhauer schildert den Leib als „Objektivität“ oder „Sichtbarwerden“ des Willens mit drastischer Anschaulichkeit:

Die Theile des Leibes müssen [...] den Hauptbegehungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck der-

34 W I, 9. – Schopenhauer beruft sich hier auf die Veden und Puranas; cf. auch S. 4.

35 W II, 4.

36 W I, 119.

37 Ibid.

selben seyn: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen.³⁸

Die Einsicht in die Identität von Leib und Wille ist für Schopenhauer die eigentlich *philosophische Wahrheit*, erschließt sie uns doch den Wesenskern der gesamten Welt. In kühner Analogie (die Schellings naturphilosophisches Frühwerk voraussetzt) überträgt nämlich Schopenhauer den Gedanken, daß der anschaulich vorgestellte Leib zugleich Wille, also Ding an sich ist, auf die Körperwelt überhaupt. Wir können, sagt er, „alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtseyn gegeben sind, [...] nach Analogie jenes Leibes beurtheilen“³⁹, mithin annehmen, daß auch sie, ihrem „innersten Wesen“⁴⁰ nach, zugleich das sind, was wir in uns unmittelbar als *treibendes Agens* entdecken. Soll die Körperwelt nicht wie ein „gespensterhaftes Luftgebilde [...] an uns vorüberziehn“⁴¹, was der Fall wäre, wenn sie ausschließlich aus Vorstellungen bestünde, so müssen wir ihr als reale Basis zusprechen, „was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden“⁴². Schopenhauer bestimmt daher das für Kant unerkennbare Ding an sich als allgegenwärtige, dranghafte *natura naturans*. Sie bildet den ewigen Hinter-Grund der erscheinenden Natur, in deren Stufengang sie sich zunehmend deutlicher spiegelt, bis sie – im menschlichen Intellekt – ihrer selbst ansichtig wird. Der Wille objektiviert sich in den allgemeinsten Naturkräften, die Wissenschaft feststellen, nicht aber mechanisch *erklären* kann: in der Schwere, im Magnetismus, in der Elektrizität wie im mineralischen, pflanzlichen und animalischen Reich überhaupt, schließlich im Menschen und seiner Geschichte, die sich darauf beschränkt, Immergleiches zu wiederholen.

Schopenhauer ist sich des revolutionären Aspekts seiner Philosophie wohl bewußt. Sie bricht mit der seit den klassischen Griechen tradierten Überzeugung von der Rationalität nicht nur des Weltgrundes, sondern auch der menschlichen Natur. Schopenhauer erblickt die Pointe seines Denkens darin, daß es Wille und Erkenntnis scharf voneinander trennt. Die bisherige Philosophie hatte beide verknüpft und stillschweigend angenommen, daß der Wille durch die Erkenntnis bedingt, ja deren „bloßes Resultat“⁴³ sei. Es charakterisiert das nachhegelsche Verständnis von *Wirklichkeit*, wenn Schopenhauer seine Vorgehensweise mit der eines Naturwissenschaftlers vergleicht:

38 Ibid., 129.

39 Ibid., 125.

40 Ibid., 126.

41 Ibid., 118.

42 Ibid., 126.

43 N, 2.

Jene [...] Zersetzung des so lange untheilbar gewesenen Ichs oder Seele, in zwei heterogene Bestandtheile ist für die Philosophie Das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist [...] Bei mir ist das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprincip in ihm ausmacht, nicht die Seele, sondern, mir einen chemischen Ausdruck zu gestatten, das Radikal der Seele, und dieses ist *der Wille*. Die sogenannte Seele ist [...] die Verbindung des Willens mit dem Intellekt.⁴⁴

Der Intellekt aber, wird Schopenhauer nicht müde zu betonen, ist eine zweitrangige, lebensdienliche Gehirnfunktion. Sie ersetzt im Kampf ums Dasein die dem Menschen fehlenden Klauen und scharfen Zähne. Was gemeinhin als *Erkenntnis* gilt, ist ein Inbegriff schematisierender, biologisch wie sozial nützlicher Leistungen des Gehirns, vermittels derer eine Welt verfügbarer Objekte und regelhafter Abläufe zustandekommt.

Von dieser rein instrumentalistischen Art des Erkennens, die zwar unsere Selbsterhaltung ermöglicht, nicht aber ans Wesen der Dinge heranreicht, unterscheidet Schopenhauer *Philosophie* (im Sinn seiner eigenen Konzeption). Erst in ihr erfolgt „ein Durchbruch ans Licht aus der dunkeln Tiefe des erkenntnißlosen Strebens, dessen Wesen sich in dem zugleich dadurch entstehenden Selbstbewußtseyn als *Wille* darstellt“⁴⁵. Ist der Intellekt nach Ursprung und Funktion zunächst ein Stück Natur, außerstande, sich seiner Grundlage als ein Fremdes entgegenzusetzen und „ihr ganzes Wesen schlechthin objektiv [...] aufzunehmen“⁴⁶, so kann er in einigen Individuen, die der Selbstentäußerung fähig sind, *metaphysisch* werden. Dies freilich nur, wie Schopenhauer hinzufügt, „in gewissem Grade“. Immerhin wird jetzt, vermöge seiner damit erreichten *Objektivität*, das Ganze der Dinge Gegenstand und Problem des Intellekts. „In ihm nämlich“, sagt Schopenhauer, „fängt die Natur allererst an, sich selbst so recht wahrzunehmen als etwas, welches ist und doch auch *nicht* seyn könnte, oder wohl auch *anders* seyn könnte“⁴⁷.

Während der Intellekt, ein Produkt der Natur, im Normalfall als „unsere Wehr und Waffe im Kampf mit den Dingen und den Menschen“⁴⁸ fungiert, wird er „rein objektiv und zum klaren Spiegel der Welt“⁴⁹, wenn es ihm – in seltenen Fällen – gelingt, dem tyrannischen Willen den Dienst aufzukündigen. Ungetrübte Einsicht ins Ganze, eine Objektivität, hinter der das erkennende Subjekt gleichsam verschwindet: darauf zielt Schopenhauer ab. Seine Philosophie hütet sich, den in purer Selbstbejahung aufgehenden Weltwillen zu verherrlichen, geschwe-

44 Ibid., 20.

45 W II, 326.

46 Ibid.

47 P II, 103.

48 W II, 242.

49 Ibid., 230.

ge denn zu vergöttlichen; er bleibt bei allem metaphysischen Rang ein Negativum: „Wille zum Daseyn und Wohlseyn“⁵⁰, blinder, rastloser Drang, unersättliche Seinsgier. Was wir Glück nennen und fälschlich für den Zweck des Lebens halten, ist von kurzer Dauer; es befreit stets nur „von einem Schmerz oder Mangel, auf welchen entweder ein neuer Schmerz, oder auch *languor*, leeres Sehnen und Langeweile folgen muß“⁵¹. Unser Leben, sagt Schopenhauer, „schwingt gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche Beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind“⁵².

Die Grunderfahrung der Schopenhauerschen Philosophie ist die „Dunkelheit“, in die unser Leben eingetaucht ist. Sie beruht nicht auf der Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes, sondern darauf, „daß das innre und ursprüngliche Wesen der Welt nicht *Erkenntniß* ist, sondern allein *Wille*“⁵³. Alles Erkennen ist ihm gegenüber sekundär, ein flackerndes Licht „mitten in der grenzenlosen ursprünglichen Finsterniß, in welche sie sich verliert“⁵⁴. Je intelligenter ein Mensch ist, „desto mehr empfindet er, welche Dunkelheit ihn umfängt und wird eben dadurch philosophisch angeregt“⁵⁵. Der existentielle Ausgangspunkt der Schopenhauerschen Philosophie ist zugleich ihr sachlicher: die negative Weltbeschaffenheit. Sie erklärt Schopenhauers *Pessimismus* auf einleuchtendere Weise als sein melancholisches Temperament. Mit der naturwissenschaftlich erhärtbaren These, daß der Intellekt, ein „Produkt spätesten Ursprungs“⁵⁶, die Natur nicht hervorbringen konnte, wird für Schopenhauer nicht nur Hegels „Intellektualansicht des Universums“⁵⁷ hinfällig mitsamt der optimistischen, auf ihr fußenden Geschichtsphilosophie, sondern auch der jüdisch-christliche Schöpfungsgedanke. Wäre das Weltganze, wendet Schopenhauer gegen Hegel und die Theologie ein, ausgegangen von einem göttlichen Intellekt, so wäre es auch restlos erkennbar. Ebendies können wir mit letzter Klarheit nicht behaupten. Die – transzendente – Frage nach dem X, das vielleicht auch den Willen noch trägt, bleibt offen.

Schopenhauers Ethik als verneinter Inhalt seiner Metaphysik

Die Eigenart der Willenslehre besteht in ihrer Zweideutigkeit. Sie ist kraß naturalistisch und streng moralisch zugleich, indem sie ebenso auf die dumpfchaotische Triebhaftigkeit des Menschen verweist wie auf seine höhere, sittliche Bestimmung. Der Materialismus, von Schopenhauer erkenntnistheoretisch wie

50 N, 196.

51 W I, 377

52 Ibid., 368.

53 Schopenhauer, Arthur: *Metaphysik der Sitten, Philosophische Vorlesungen*, Teil IV. Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling. München/Zürich 1985, 273.

54 Ibid.

55 Ibid.

56 N, 39.

57 Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil. Leipzig 1951, 31.

ethisch der Unzuständigkeit überführt, scheint sich in seiner Metaphysik durchzusetzen, wenn er erklärt, der praktischen Bedürfnisse dienende Intellekt sei eine Art „Parasit“⁵⁸ des Organismus und der Mensch „konkreter Geschlechtstrieb“⁵⁹. Solche Formulierungen sind jedoch *kritisch-diagnostisch* gemeint. Schopenhauer hütet sich, den blinden Lebensdrang zu glorifizieren, der den in seine Individualität verkapselten Menschen verstrickt in eine schlechte Unendlichkeit von Leidenschaft, Schuld und Leid. Vernünftige Reflexion, Einsicht ins Ganze der Natur eröffnen ihm jedoch die Möglichkeit einer „Heilsordnung“⁶⁰, die dem sinnlosen Getriebe dieser Welt entrückt ist. Daß der Wille im Menschen die höchste Stufe seiner Objektivierung erreicht, bedeutet moralisch, daß er „an seinem Wendepunkte angelangt ist“. Hier „entscheidet“ der Mensch, „beim Lichte deutlicher Erkenntniß, sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben“, obgleich er sich letztere – Schopenhauer denkt an die Religion – gewöhnlich „nur in einem mythischen Gewande zum Bewußtseyn bringen kann“⁶¹.

Schopenhauers entschiedener Atheismus nimmt *sub specie* seines Erlösungsgedankens eine mystisch-religiöse Farbe an. Metaphysik als moralische Interpretation der vom Willen durchherrschten Welt ist „Geistesphilosophie“⁶². Sie verneint die innerweltliche Logik des Fressens und Gefressen-Werdens in der Erkenntnis, daß „die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei“⁶³. Dementsprechend billigt Schopenhauer – bei gleichzeitig scharfer Kritik – der Religion zu, daß sie „im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der *Dinge an sich* handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt, denen gemäß sie sprechen muß, verschwinden“⁶⁴. Der Darwinismus behält, anders gesagt, nicht das letzte Wort. Schopenhauer schmeichelt sich, der Lösung des seit Sokrates erörterten Problems nähergekommen zu sein, wie man jene Kraft, die das Phänomen und die Beschaffenheit der Welt erzeugt, dergestalt mit der Moral des Individuums verbinden könne, daß es möglich werde, „eine *moralische* Weltordnung als Grundlage der *physischen* nachzuweisen“⁶⁵. Angesichts der bedrückenden Negativität des Weltlaufs, der jeglicher theologischen oder geschichtsphilosophischen Rechtfertigung spottet, muß Moral sich im – heroischen – Gegenzug zu ihm vollziehen.

Philosophie kann den Übergang von bloßer Natur zu jener anderen Ordnung mit ihren Mitteln nicht bewerkstelligen, sondern allenfalls interpretieren. „Denn

58 W II, 224.

59 Ibid., 588.

60 Ibid., cf. 729 ff.

61 Ibid., 656.

62 Ibid., 198.

63 Ibid., 194.

64 Ibid., 183.

65 Ibid., 677; cf. hierzu auch die Schrift des Verfassers *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. München/Wien 1988, 31 f.

hier“, betont Schopenhauer, „wo es den Werth oder Unwerth eines Daseyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, – wie Plato spricht, sein intelligibler Charakter, – wie Kant sich ausdrückt.“⁶⁶ Obwohl der Intellekt ein Erzeugnis des Willens ist, kann er sich – als Geist – gegen seine eigene Naturhaftigkeit kehren. Die moralische *Freiheit* allerdings, deren es dazu bedarf, ist für Schopenhauer letztlich ein „Mysterium“⁶⁷. Sie ist ein Faktum, das sich wissenschaftlicher Begründbarkeit entzieht. Dennoch haben wir die „unerschütterliche Gewißheit, daß wir selbst *die Thäter unserer Thaten* sind“⁶⁸. Diese Verantwortlichkeit verweist zurück auf unseren Charakter, der freilich zunächst empirisch ist, das heißt nach anschaulichen oder gedanklichen Motiven handelt. Der empirische Charakter, sagt Schopenhauer mit Kant, ist die zeitliche Erscheinung des intelligiblen, unterliegt aber als Erscheinung dem Determinismus aller Natur. Der – erlösende – Akt der Weltverneinung kann daher vom Menschen nicht nach Belieben vorgenommen werden. Erst auf der höchsten Erkenntnisstufe, die nur dem Asketen und Heiligen zuteil wird, halten „Wunsch und Ueberzeugungskraft der Einsicht einander die Waage“⁶⁹. Hier erst kommt es zur Entscheidung zwischen der Bejahung und der Verneinung des Willens. Wird der Wille an diesem kritischen Punkt bejaht, so bleibt der empirische Charakter unverändert. Durch die Verneinung dagegen wird er aufgehoben, der Mensch durchbricht das Gehäuse seiner Individuation. Freiheit tritt hervor als sittliche Selbstbestimmung.

Eine Notiz Schopenhauers aus dem Jahre 1816 umschreibt die Intention seiner Ethik folgendermaßen:

Aus Erkenntniß des Wesens der Welt entsprungene Abwendung des Willens vom Leben zeigt sich als Resignation, Tugend, Weltüberwindung, Asketik, wahre Gelassenheit, Willenslosigkeit.⁷⁰

Später wird Schopenhauer, wie bereits dargestellt, von einer moralischen, mit der Verneinung des Willens gesetzten Ordnung sprechen, die der natürlichen Ordnung der Dinge widerspricht. Es liegt nahe anzunehmen, daß die Religion bei diesem Gedanken Pate gestanden hat. Schopenhauer hält ihr ausdrücklich zugute, daß sie „die Leere und Schaalheit des Lebens auf eine vortreffliche Weise ausfüllt, indem sie eine ganze zweite Welt neben der wirklichen schenkt“⁷¹. Es ist jedoch zu beachten, daß Schopenhauer diese zweite Welt (im Gegensatz zum

66 W I, 319 f.

67 N, cf. 93-98.

68 Ibid., 93.

69 Schneider, Walther: *Schopenhauer. Eine Biographie*. Hanau o. J. (Erstauflage: Wien 1937), 277.

70 HN I, 392.

71 Ibid., 370.

Selbstverständnis der Religion) nur als „poetische Täuschung“⁷² ernst nimmt, die dem aufrichtig Glaubenden eine Wohltat gewährt. Für Schopenhauer ist das Loskommen von der Welt kein Hinübergelangen zu einem *ontologisch verstandenen* höchsten Gut oder Wert, sondern das Loskommen von einem als *nichtig* Durchschauten. Erkenntnis wird hier zum Quietiv. Die Unvollkommenheit der Welt bildet in Schopenhauers Lehre nicht, wie für den christlichen Glauben, das Substrat der Hoffnung auf ein überweltliches Reich, worin die Einzelseele gerettet wird, sondern nur das Indiz dafür, daß weder in noch außer, geschweige denn über der Welt, ein schlechthin Vollkommenes anzutreffen ist. Ethik kann den Weltwillen selbst nicht ändern, wohl aber *unsere* Einstellung zu seinem Tun und Treiben. Wir können, pointiert Schopenhauer, zum „Bestialismus“ der „absolut physischen Ansicht“ herabsinken, „welche zu dem Resultate führt: edite, bibite, post mortem nulla *voluptas*“⁷³, oder aber uns an „das bessere Bewußtseyn“ halten, „das [...] sich im Handeln als Heiligkeit äußert [...] und die wahre Welterlösung ist“⁷⁴. Jene andere Ordnung der Dinge, die nicht die der erscheinenden Natur ist, leuchtet auf inmitten dieser selbst: in den seltenen Akten wahrhaft uneigennütziger Hilfe, die anderen zuteil wird. Es liegt hier, sagt Schopenhauer, eine „praktische Mystik“ vor, sofern sie derselben Erkenntnis entspringen, „die das Wesen aller [...] Mystik ausmacht“⁷⁵.

Mythos und Allegorie: das „eigentliche Element“ der Religion

Wenden wir uns jetzt den wichtigsten Überlegungen zu, die Schopenhauer der Religion widmet. Ihren Wesenszug erblickt er darin, daß sie Wahrheit nur „im Gewande der Lüge“ transportieren kann; sie ist genötigt, „sich der Unwahrheit als Vehikels der Wahrheit zu bedienen“⁷⁶. „Mythos und Allegorie“, unterstreicht Schopenhauer, bilden „das eigentliche Element der Religion: aber unter dieser [...] unumgänglichen Bedingung leistet sie dem so unverfügbaren, metaphysischen Bedürfnis des Menschen sehr wohl Genüge, und vertritt die Stelle der, unendlich schwer und vielleicht nie zu erreichenden, rein philosophischen Wahrheit.“⁷⁷ Das ändert jedoch in Schopenhauers Sicht nichts an dem schwerwiegenden und bleibenden Mangel der Religion, daß sie „als *sensu proprio* wahr sich geltend machen und behaupten (muß); während sie höchstens *sensu allegorico* wahr ist“⁷⁸. Wollte man aber (wie dies die von Schopenhauer wenig ge-

72 Ibid.

73 W II, 530.

74 HN I, 44.

75 N, 273.

76 P II, 353.

77 Ibid., 355.

78 Ibid., 353. – Schopenhauer erblickt das bleibende Ärgernis der Religionen darin, daß sie, ihrer Autorität zuliebe; sich gebärden müssen, als seien sie *sensu proprio* wahr, während sie allenfalls *sensu allegorico* wahr sein können. Er hält es deshalb für besser „die allegorische Natur gleich

schätzten theologischen Rationalisten tun) „das Allegorische so zuschneiden und zurechtlegen, daß es sensu proprio wahr seyn könnte“, so würde es zur „Plattitüde“⁷⁹. Die bildhafte Rede, durch die Religion sich von Philosophie unterscheidet, ist also ernst zu nehmen. Schopenhauer zeigt sich hier auf der Höhe der Religionskritik seiner Zeit. So lehrt auch Feuerbach im *Wesen des Christentums*: „Wer der Religion das Bild nimmt, der nimmt ihr die Sache, hat nur das *Caput mortuum* in Händen. Das Bild ist als *Bild* Sache.“⁸⁰ Während aber Feuerbachs Atheismus die Transzendenz durch „die sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position des Menschen“⁸¹ zu ersetzen bestrebt ist, erblickt Schopenhauer den aus der mythologischen Hülle zu rettenden Gehalt der Religion nicht in anthropologischen Sachverhalten, sondern in der „ethisch-metaphysischen Tendenz des Lebens“⁸² selbst. An sie knüpft alle Religion in dieser oder jener Weise an; „mittelst ihrer ethischen Seite hat jede ihren Anhaltspunkt in den Gemüthern“⁸³. „Jede Religion“, erläutert Schopenhauer diesen Grundgedanken, „legt ihr Dogma der jedem Menschen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verständlichen, moralischen Triebfeder zum Grunde und verknüpft es so eng mit derselben, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identisch mit dem moralisch Schlechten gilt“⁸⁴. Religiöse Fanatiker werden stets „die ethische Bedeutung des Handelns und ihren Mythos für ganz unzertrennlich [...] halten und [...] jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend ansehen“⁸⁵.

Demgegenüber ist Schopenhauer darauf bedacht, „den Kern von der Schaale zu unterscheiden“⁸⁶. Das gilt insbesondere hinsichtlich des Christentums. „Eben weil ich diesen Kern hoch schätze“, betont er, „mache ich mit der Schaale biswei-

eingesteh“ (Band 6, 368 f.). Eben dies tut in: unserem Jahrhundert die Theologie Tillichs, die methodisch davon ausgeht, daß der Mensch die Offenbarung gemäß seiner Endlichkeit und entfremdeten Beschaffenheit erfährt. Die biblischen Berichte sind daher – zunächst im Sinn Schopenhauers – bildlich zu verstehen. Nähme man sie wörtlich, so liefe das, beim jetzigen Stand unseres Wissens, auf rohen Aberglauben hinaus. Heutiger Umgang mit dem Mythos ist stets schon durch Reflexion gebrochen. Gleichwohl sind für Tillich Mythen und Symbole als „Sprache des Glaubens“ unentbehrlich. Er bezeichnet den Mythos, dem er – in klarem Gegensatz zu Schopenhauer – eigenständige Realität zuspricht, als „Inbegriff derjenigen Symbole, in denen mittelbar oder unmittelbar der Unbedingt-Transzendente angeschaut wird“ (*Gesammelte Werke*, Band V, Stuttgart 1964, 205).

79 P II, 354.

80 Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Band I, Berlin 1956, 4.

81 Feuerbach, Ludwig: Vorwort zu Band I der *Gesammelten Werke*, in: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Band 10, Berlin 1971, 189.

82 N, 262.

83 Ibid.

84 Ibid., 262 f.

85 W I, 427.

86 W II, 718.

len wenig Umstände: sie ist jedoch dicker, als man meistens denkt.⁸⁷ Der „Geist und die ethische Tendenz“⁸⁸ bilden das Wesen einer Religion – nicht die Mythen, in die sie es kleidet. Was nun deren Bewertung im einzelnen anbelangt, so stellt auch der wohlmeinende Leser Schopenhauers ein starkes Schwanken fest. Bald nämlich scheint es, als verzerre die bild- und gleichnishafte Rede den Wahrheitsgehalt des in ihr Dargestellten, bald bezeichnet Schopenhauer alle Mythen und Fabeln umstandslos als „Schwall von Lügen“⁸⁹, am häufigsten aber als unentbehrliches „Vehikel“⁹⁰ einer dem naiven Bewußtsein nur so mittelbaren Wahrheit. Dem Volk, sagt Schopenhauer, „kann der tiefe Sinn und das hohe Ziel des Lebens nur *symbolisch* eröffnet und vorgehalten werden“⁹¹. Da die Religionen dem immer schon Rechnung tragen, ist ihre Wahrheit „nur eine mittelbare“⁹². Der Rang einer Religion wird daher Schopenhauer zufolge „abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie, unter dem Schleier der Allegorie, in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern. Fast scheint es, daß, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen.“⁹³ Schopenhauer denkt hier an die indischen Weisheitslehren, deren mythische Elemente der philosophischen Wahrheit am nächsten kommen. Ferner empfehlen sich ihm die asiatischen Religionen durch ihren Verzicht auf jeden Schöpfungsgedanken: „Parsen, Juden und Muhamedaner beten einen *Weltschöpfer* an; Hindu, Buddhaisten und Jaina's hingegen *Weltüberwinder* und in gewissem Sinne Weltvernichter.“⁹⁴ Auffällig an diesen Erwägungen Schopenhauers, die von vornherein seine eigene Metaphysik zum Maßstab der Wahrheit erheben, ist ihre terminologische Unschärfe. Begriffe wie Mythos, Allegorie, Parabel und Symbol verwendet er nebeneinander, ohne sich um ihre Zusammenhänge oder, wichtiger noch, Differenzen zu kümmern. Feine Distinktionen und tiefsinnige Erklärungen hält Schopenhauer angesichts der wesentlich moralischen Absicht der Religionen für unnötig. Selbst seine eigene These, ihre „Wahrheit“ sei *sensu allegorico* zu verstehen, stellt er zur Disposition. Man könne die Religionen auch, mit Kant, als „Hypothesen zu praktischem Zwecke“ betrachten, sogar als solche im naturwissenschaftlichen Sinn, „welche man sich hütet, als objektiv wahr festzustellen, jedoch davon Gebrauch macht, um die

87 Ibid.

88 Ibid., 716.

89 P II, 357.

90 Ibid., cf. 352.

91 Ibid., 353.

92 W II, 186.

93 Ibid.

94 HN III, 654 f.

Erscheinungen in Verbindung zu setzen, da sie in Hinsicht auf das Resultat und das Experimentiren ungefähr das Selbe leisten, als die Wahrheit selbst“⁹⁵.

Das „eigentliche und wohlverstandene“ Christentum

Um die Zukunft der Religion wie speziell des Christentums steht es nach Schopenhauer nicht zum besten. Gleichwohl bildet seine Philosophie, mit Horkheimers Worten, den „letzten großen Versuch, den Kern des Christentums zu retten“⁹⁶. Auf dessen ursprünglich „asketische Tendenz“⁹⁷ weist Schopenhauer stets mit Nachdruck hin. Während die antike Ethik, ausgenommen Platons Lehre, die *vita beata* anstrebt, vertritt das Christentum eine „ernste und allein richtige Ansicht des Lebens“, indem es die – zunächst nur moralischen – Tugenden der Feindesliebe, der Demut, der Entsagung, des Glaubens und der Hoffnung nicht nur predigt, sondern insofern auch metaphysisch unterbaut, als es lehrt, daß die Welt im argen liegt und wir der Erlösung von ihr bedürfen, die nur durch Verzicht auf irdische Güter und völlige Selbstverleugnung zu erreichen ist. Allen „protestantisch-rationalistischen Verdrehungen zum Trotz“, unterstreicht Schopenhauer, ist „der asketische Geist [...] die Seele des Neuen Testaments. Dieser aber ist eben die Verneinung des Willens zum Leben“, und der „Uebergang vom Alten Testament zum Neuen Testament, von der Herrschaft des Gesetzes zur Herrschaft des Glaubens, von der Rechtfertigung durch Werke zur Erlösung durch den Mittler, von der Herrschaft der Sünde und des Todes zum ewigen Leben in Christo, bedeutet, *sensu proprio*, den Uebergang von den bloß moralischen Tugenden zur Verneinung des Willens zum Leben.“⁹⁸

Aus dieser Perspektive beurteilt Schopenhauer seine eigene Ethik und ihr Verhältnis zu den bisherigen Ethiken. Diese verharren auf der Stufe des Alten Testaments, indem sie – ohne eigentlich metaphysische Intention – mit „moralischen Geboten und Verboten“ operieren, „zu denen im Stillen der befehlende Jehova hinzugedacht wird“⁹⁹. Demgegenüber, erklärt Schopenhauer, hat meine Ethik

[...] Grund, Zweck und Ziel: sie weist [...] den metaphysischen Grund der Gerechtigkeit und Menschenliebe nach und zeigt dann auch das Ziel, zu welchem diese, wenn vollkommen geleistet, am Ende hinführen müssen. Zugleich gesteht sie die Verwerflichkeit der Welt aufrichtig ein und weist auf die Verneinung des Willens, als den Weg der Erlösung aus ihr, hin. Sie ist sonach wirklich im Geiste

95 P II, 362.

96 Horkheimer, Max: Religion und Philosophie In: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main 1967, 233.

97 W II, 708.

98 P II, 333.

99 Ibid.

des Neuen Testaments, während die andern [...] in dem des Alten sind und demgemäß [...] auf nackten, despotischen Theismus [...] hinauslaufen. In diesem Sinne könnte man meine Lehre die eigentliche Christliche Philosophie nennen; – so paradox Dies Denen scheinen mag, die nicht auf den Kern der Sache gehn, sondern bei der Schaale stehn bleiben.¹⁰⁰

Wenn Schopenhauer die „Tendenz“ des Christentums als „ethisch, im allerhöchsten, bis dahin in Europa nicht gekannten Sinne des Wortes“¹⁰¹ bezeichnet, so setzt er seine Philosophie gegen die Positionen der Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts ab. Wohl billigt auch er die Trennung des sittlichen Gehalts der Religion von mysteriösem Beiwerk (das endlose Streitigkeiten verursacht) sowie die Reduktion des (im theologischen Sinn) Metaphysischen aufs Moralische. Aber er sieht sich nicht mehr imstande, Moral mit Kant auf reiner praktischer Vernunft zu begründen oder, mit Voltaire, Rousseau und Lessing, Anhänger einer deistischen Natur- und Vernunftreligion zu werden. Der theologische Rationalismus greift zu kurz. Das Ethische im emphatischen Sinn Schopenhauers läßt sich nicht auf die dürren Kategorien einer Sittenlehre bringen; es gründet vielmehr in der *metaphysischen* Einsicht, daß alles Üble „dem Kern der Welt selbst“¹⁰² entspringt, weshalb auch Augustinus das Heil mit ihrem Ende gleichsetzt.¹⁰³

Hieraus erklärt sich die *reformatorische* Schroffheit, mit der Schopenhauer auf dem ursprünglich pessimistischen Geist des Christentums beharrt. Ihn verteidigt er, darin Kierkegaard verwandt, gegen konformistische Versuche, christliche Existenz ins Gemütliche und Konventionelle umzubiegen. Schopenhauer brandmarkt den kirchlich etablierten Protestantismus seiner Zeit als „Abfall“ vom „innersten Kern“ des Christentums:

Das mag eine gute Religion für komfortable, verheirathete und aufgeklärte protestantische Pastoren seyn: aber das ist kein Christenthum. Das Christenthum ist die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Daseyn selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verleugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann.¹⁰⁴

Mag auch das Christentum, wie Schopenhauer es interpretiert, im wesentlichen nur lehren, was die asiatische Welt längst wußte, so hat es doch die europäischen Völker geistig umgestaltet.

100 Ibid., 333 f.

101 Ibid., 371.

102 W II, 190.

103 Ibid., cf. 711.

104 Ibid., 718 f.

Denn es schloß ihnen die metaphysische Bedeutung des Daseyns auf und lehrte sie [...] hinwegsehn über das enge, armsälige und ephemere Erdenleben, und es nicht mehr als Selbstzweck, sondern als einen Zustand des Leidens, der Schuld, der Prüfung, des Kampfes und der Läuterung betrachten, aus welchem man, mittelst moralischer Verdienste, schwerer Entsagung und Verleugnung des eigenen Selbst, sich emporschwingen könne zu einem bessern, uns unbegreiflichen Daseyn.¹⁰⁵

Schopenhauers gnostische Christologie

Da Religion nicht theoretischer Reflexion entspringt, sondern kreatürlicher Not, letztlich also dem im Menschen sich objektivierenden Willen, nimmt Schopenhauer die kulturgeschichtliche Vielfalt ihrer Erscheinungsformen und Evolutionen gelassen zur Kenntnis. Eine ans Wesen der Sache rührende Bedeutung kommt der Geschichte und historischem Wandel ohnehin nicht zu. Spätere Stufen der Religion haben ihren asiatischen Urformen kaum etwas voraus. Sie schon lehren, was jene überhaupt an Wahrem enthält: „die Erkenntniß der natürlichen Sündhaftigkeit und Verderbtheit des Menschengeschlechts, des Jammers der Welt, nebst der Hoffnung auf Erlösung aus derselben und Befreiung von Sünde und Tod“¹⁰⁶. Es erscheint deshalb Schopenhauer abwegig, die metaphysische Wahrheit einer Religion an historische Ereignisse zu binden. Das ist jedoch für das Christentum charakteristisch. „Die Heiligen Bücher des Christen“, schreibt ein so verlässlicher Zeuge wie Haecker, „sind geschichtliche Bücher, nicht philosophische Systeme [...] Alle Offenbarung [...] des Dreieinigen Gottes trägt nicht bloß die Hülle des Geschichtlichen, die als wesenlos abgestreift werden könnte, sondern den Leib der Geschichte, in dem allein sie leibt und lebt. Der Leib der Geschichte ist so wenig ein gnostischer Schein wie der Leib des Menschengeistes – beide Meinungen sind eine Erfindung und Versuchung des Teufels –, sondern sie sind die reale Schöpfung Gottes.“¹⁰⁷ Das „Geschichtliche“, fügt Haecker dem hinzu, bildet den großen Unterschied „zwischen Offenbarungstheologie und Philosophie“¹⁰⁸.

Schopenhauer mißfällt diese wesentlich geschichtliche Beschaffenheit des Christentums. Im Gegensatz zu den anderen Religionen ist es keine „reine Lehre“, sondern „hauptsächlich eine *Historie*, eine Reihe von Begebenheiten, ein Komplex von Thatsachen, von Handlungen und Leiden individueller Wesen: und eben diese *Historie* macht das Dogma aus, der Glaube an welches sälig macht“¹⁰⁹.

105 Ibid., 721 f.

106 HN IV, 12.

107 Haecker, Theodor: *Der Christ und die Geschichte*. München ²1949, 36; 37.

108 Ibid., 37.

109 P II, 392.

Der Buddhismus etwa, hebt Schopenhauer hervor, berichtet auch über das Leben des Stifters. Aber diese „historische Zugabe“ ist keineswegs

[...] Theil des Dogma's selbst, sondern geht neben demselben her [...] Das Dogma [...] beruht (hier) nicht auf individuellen Personen und Thatsachen; sondern ist ein allgemeines, zu allen Zeiten gleichmäßig gültiges. Daher also ist die Lalitavistara kein Evangelium im christlichen Sinne des Wortes, keine frohe Botschaft von einer erlösenden Thatsache, sondern der Lebenslauf Dessen, welcher die Anweisung gegeben hat, wie Jeder sich selbst erlösen könne.¹¹⁰

Schopenhauer stößt hier auf die schon Lessing umtreibende Frage, ob eine Religion glaubwürdig sei, die „eine *einzelne Begebenheit* [...], die sich da und da, dann und dann zugetragen“, zum „Wendepunkt der Welt und alles Daseyns machen will“¹¹¹. Kann ihr dünnes, historischer Kritik sich aussetzendes Fundament begründetem Zweifel standhalten? Während Kierkegaard sich dem „Existenzwiderspruch des Christentums“ stellt: „daß über eine ewige Seligkeit hier in der Zeit durch ein Verhältnis zu etwas Historischem entschieden werde“¹¹², entzieht Schopenhauer sich dem Paradox-Religiösen, damit der *Sphäre des Glaubens* überhaupt, wie Kierkegaard sie versteht. Ein lediglich historisches, also nie restlos gesichertes Wissen – davon ist Schopenhauer überzeugt – kann „ewige Seligkeit“ nicht verbürgen. Bestärkt in seinen Vorbehalten wird er durch die in Strauß' umwälzender Schrift *Das Leben Jesu* ausgesprochene Einsicht, daß der historische Jesus, über den wir wenig Genaueres wissen, mit dem „mythischen“ Christus (des Dogmas und Glaubens) nicht verwechselt werden darf. Schopenhauer folgt Strauß auch darin, daß die Grenzen von historisch Gesichertem und Mythischem (also Ungesichertem) fließend sind; denn die geschichtlichen, den christlichen Glauben vermeintlich tragenden Heilstatsachen erscheinen allesamt bereits im Licht des Glaubens, gehören diesem selbst immer schon an.¹¹³

Nach alledem versteht es sich von selbst, daß Schopenhauer der irdischen Person Jesu, ihrem Leben und Sterben, wenig Interesse entgegenbringt. Wohl aber beeindruckt ihn der „Heiland des Christentums“, neben dem das Ideal des stoischen Weisen verblaßt: „jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit und höchster Bedeutsamkeit, die jedoch, bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zustand des höchsten Leidens vor uns steht“¹¹⁴. Zeichnet sich hier bereits ein „spiritualistisches“ Verständnis Christi ab, so schlägt Schopenhauer einen deutlich *doketisch-gnostischen*

110 Ibid., 392 f.

111 Ibid., 418.

112 Kierkegaard, Søren: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Zweiter Teil. Düsseldorf/Köln 1958, 85; cf. dazu auch 291 ff.

113 Cf. zu Schopenhauers Rezeption der historischen Bibelkritik von Strauß die Schrift des Verfassers *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, I. c., 147 ff.

114 W I, 109.

Weg ein, wenn er behauptet, die christliche Glaubenslehre betrachte statt der leibhaftigen Individuen „die Idee des Menschen in ihrer Einheit“¹¹⁵. Diese wiederum symbolisiere

[...] die *Natur*, die *Bejahung des Willens zum Leben, im Adam*, dessen auf uns vererbte Sünde, d. h. unsere Einheit mit ihm in der Idee, welche in der Zeit durch das Band der Zeugung sich darstellt, uns Alle des Leidens und des ewigen Todes theilhaftig macht: dagegen symbolisirt sie die *Gnade*, die *Verneinung des Willens*, die *Erlösung, im* menschgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen seyn kann, noch wie wir einen Leib haben kann, der [...] nur konkreter Wille [...] ist; sondern von der reinen Jungfrau geboren, auch nur einen Scheinleib hat¹¹⁶.

Die dogmatisch fixierte Zwei-Naturen-Lehre leuchtet dem Geschichtsverächter nicht ein. Schon 1815 bekundet eine Schopenhauersche Notiz Sympathien für eine gnostisch gefärbte, die menschliche Seite Jesu zum Schein herabsetzende Christologie. Hier heißt es anlässlich einer Reflexion über Leben und Tod: „Jesus ist die Erscheinung des Willens zum Leben bei völliger Wendung und Aufhebung dieses Willens selbst: Gott in Menschengestalt, mit einem Scheinleib, den eine Jungfrau gebar. In diesem Sinn behält das Christenthum gegen das Heidenthum Recht, als die höhere Ansicht.“ Betrachtet man jedoch die christliche Lehre vom ewigen Leben des Individuums, „so ist das Heidenthum, indem es statt dessen auf die unendliche Fortdauer der Natur hinweist, unschätzbar wahrer und weiser“¹¹⁷.

Das asketisch verstandene Christenthum, wird Schopenhauer nicht müde hervorzuheben, lehrt – in allegorischer Form – „die große Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben“¹¹⁸. Um die in diesem Mythos enthaltene Wahrheit zu verstehen, gilt es abermals, sich an der „Idee des Menschen“ zu orientieren. Behält man sie im Auge, so wird deutlich, „daß Adams Sündenfall die endliche, thierische, sündige Natur des Menschen darstellt, welcher gemäß er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheim gefallenes *Wesen* ist. Dagegen stellt Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen dar.“¹¹⁹ Hieraus

115 Ibid., 479.

116 Ibid.

117 HN I, 337.

118 W II, 722.

119 Ibid. – Cf. hierzu auch W I, 480, wo es heißt: „Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christenthums ausmacht; während das Uebrige meistens nur Einkleidung und Hülle, oder Beiwerk ist. Demnach soll man Jesum Christum stets im Allgemeinen auffassen, als das Symbol, oder die Personifikation, der Verneinung des Willens zum Leben; nicht aber individuell, sei es nach seiner mythischen Geschichte in den Evangelien, oder nach der ihr zum Grun-

ergibt sich für Schopenhauer das existenzphilosophische Motiv einer – stets möglichen – *Entscheidung* des Individuums, sein Leben entweder im Dienst des erkenntnislosen Willens zu verbringen oder so, daß es diesen der Erkenntnis unterordnet. „Jeder Mensch“, so kennzeichnet Schopenhauer die Alternative, „ist als solcher und *potentia*, sowohl Adam als Jesus, je nachdem er sich auffaßt und sein Wille ihn danach bestimmt; in Folge wovon er sodann verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder aber erlöst und das ewige Leben erlangt.“¹²⁰

Seit seinen frühesten Notizen über Religion hat Schopenhauer immer wieder Bibelstellen angeführt und in christlichen Lehrgehalten eigene Philosopheme nicht nur bestätigt gesehen, sondern sie auch – wie hier belegt – philosophisch interpretiert: so in der Antithetik von Adam und Jesus als den Symbolen von Willensbejahung und Willensverneinung; so in Reflexionen über die Gestalt Christi (Doketismus und jungfräuliche Geburt), die er über den Sophos des Altertums stellt. In den religiösen Mythen und Dogmen sieht Schopenhauer eine ebenso tiefe wie verworrene Wahrheit am Werk, die nur durch Philosophie auf den angemessenen Begriff gebracht werden kann. Insofern hat Schopenhauer in dem von ihm selbst verworfenen Sinn „Religionsphilosophie“ getrieben: als eine „Art Gnosis“, wie er sein Verfahren – ungewollt – richtig charakterisiert, die bemüht ist, „die gegebene Religion zu deuten und das *sensu allegorico* Wahre durch ein *sensu proprio* Wahres auszulegen“¹²¹.

Religion und Philosophie, ihre Einheit und Differenz

Schopenhauer sieht in den Glaubenslehren „die heiligen Gefäße, in welchen die [...] vielleicht seit dem Beginn des Menschengeschlechts erkannte und ausgesprochene Wahrheit, die jedoch [...] in Bezug auf die Masse der Menschheit [...] stets eine Geheimlehre bleibt, dieser nach Maaßgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrhunderte weitergegeben wird“¹²². Weil nun alles dem Untergang ausgesetzt ist, das nicht „aus dem unzerstörbaren Stoff der lauterer Wahrheit besteht“, so müssen diese Gefäße im Laufe der Zeit immer wieder durch neue ersetzt werden; nur so bleibt der „heilige Inhalt“¹²³ der Menschheit erhalten. Anders die Philosophie (die Schopenhauer bei solchen Betrachtungen immer schon mit seiner Metaphysik gleichsetzt). Da sie, von vornherein bestimmt für wenige, „mit der lauterer Wahrheit Eins ist“, wird ihr die Aufgabe zuteil, „Jenen Inhalt [...] rein, unvermischt, also bloß in abstrakten

de liegenden, muthmaßlichen, wahren. Denn weder das Eine, noch das Andere wird leicht ganz befriedigen. Es ist bloß das Vehikel jener erstern Auffassung, für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt.“

120 W II, 722.

121 Ibid., 185.

122 W II, 723.

123 Ibid.

Begriffen, mithin ohne jenes Vehikel darzustellen. Dabei verhält sie sich zu den Religionen, wie eine gerade Linie zu mehreren, neben ihr laufenden Kurven: denn sie spricht *sensu proprio* aus, erreicht mithin geradezu, was jene unter Verhüllungen zeigen und auf Umwegen erreichen¹²⁴.

Schopenhauer resümiert hier noch einmal, wie er das Verhältnis von Religion und Philosophie nach Einheit und Differenz versteht. Entscheidend ist für ihn bei – letztlich gleichem „Inhalt“ beider – Trugschluß, Philosophie sei mit Mythologie vereinbar, ja identisch, diese h, sofern diese nur abstrakt genug gefaßt werde. „Schellings ganzes System“, erklärt Schopenhauer, „ist nichts als Mythologie, vielleicht die abstrakteste[,] zu der man gelangen kann. Doch ist dies nur eine unwesentliche Eigenschaft und sie hat mit *der* allersinnlichsten dieselbe Natur.“¹²⁵ Hiervon ist Schopenhauer zeitlebens nicht abgerückt. Daher auch sein ängstliches Bemühen, jeden Verdacht abzuwehren, auch die All-Einheit des Willens sei nur eine Mythe. Unentwegt legt er dar, wie sehr seine Metaphysik mit den Ergebnissen empirischer Wissenschaft übereinstimme.

Der religionsphilosophische Leitgedanke Schopenhauers besagt, daß die Wahrheit von Dogmen „nur eine allegorische ist und seyn muß“, da ihr Gehalt dem Volk „nicht anders als im Bilde und Gleichniß faßlich werden kann, weil er in einer Region liegt“, die seinem „Denken und Begreifen ganz unzugänglich ist“¹²⁶. Jener Gehalt nun ist, wie Schopenhauer immer wieder versichert, ein moralischer. Er knüpft zwar an die aufklärerische Tradition an, Religion auf Moral zu reduzieren, geht aber insofern einen Schritt weiter, als er die Differenz von Moral und Metaphysik relativiert, also nicht länger jene gegen diese ausspielt; die moralische ist stets auch die metaphysische Weltordnung. Schellings, gegen Fichte erhobener Einwand, Gott sei „etwas Realeres“ als eine moralische Weltordnung, wird von Schopenhauer verworfen. „Läßt sich etwas Realeres denken“, so fragt er, „als das Moralische? mußst du nicht Alles[,] was dir sonst als Real erscheint, sobald es mit diesem kollidirt[,] als nichtig betrachten?“¹²⁷ Unter diesem Aspekt weist Schopenhauer seiner Philosophie einmal die Aufgabe zu, mit ihren begrifflichen Mitteln dasjenige zu bewahren, was in der Religion historischem Wandel widersteht; zum anderen hat sie, sollte die Religion absterben, das Recht, ihr Erbe anzutreten. So jedenfalls schätzt Schopenhauer auf längere Sicht seine Lehre ein:

Die moralischen Resultate des Christenthums, bis zur höchsten Askese, findet man bei mir rationell und im Zusammenhange der Dinge begründet; während sie

124 Ibid., 723f.

125 HN II, 329 f.

126 HN IV, 171.

127 HN II, 313.

es im Christenthum durch bloße Fabeln sind. Der Glaube an diese schwindet täglich mehr; daher wird man sich zu meiner Philosophie wenden müssen.¹²⁸

Der herablassend-freundliche, zuweilen hochfahrende Ton, den Schopenhauer gegenüber der Religion anschlägt, wenn er sie gegen die Philosophie abgrenzt, ist trügerisch. Er ist sich ihres Triumphes weniger sicher, als es den Anschein hat. So hält *er* der Religion zugute, daß sie das metaphysische Bedürfnis des Menschen zuverlässig befriedigt und so „die Stelle der [...] vielleicht nie zu erreichenden, reinen philosophischen Wahrheit [vertritt]“¹²⁹.

Sollte diese – selbst das schließt Schopenhauer nicht aus – als „abstrakte, von allem Mythischen freie Wahrheit [...] uns Allen, auch den Philosophen, auf immer unerreichbar bleiben“¹³⁰, so würde mit der unbefleckten Reinheit begrifflicher Metaphysik auch deren Vorrang gegenüber der religiösen problematisch. Die Philosophen müßten einräumen, daß Wahrheit, wie bestimmte chemische Elemente, die „für sich allein“ nicht darstellbar sind, „nur an andere Stoffe gebunden auftreten kann“¹³¹. Die lediglich „mythisch und allegorisch aussprechbare Wahrheit gleiche dem Wasser, welches ohne Gefäß nicht transportabel ist; die Philosophen aber welche darauf bestehn, sie unversetzt zu besitzen, glichen Dem, der das Gefäß zerschlägt, um das Wasser für sich allein zu haben. Vielleicht verhält es sich wirklich so.“¹³²

Freilich zögert Schopenhauer, diese skeptischen Überlegungen unmittelbar auf seine eigene Lehre zu beziehen. Er ist nicht bereit, das begrifflich-argumentative Denken einem bildhaften, bloß ahnenden aufzuopfern. Als „mittheilbare Erkenntniß“¹³³ muß Philosophie Rationalismus sein. Dennoch ist Schopenhauer sich über die Brüchigkeit einer jeden nachkantischen Metaphysik im klaren, die das Ding an sich zu bestimmen sucht, ohne dabei „spekulativ“ im absolut-idealistischen Sinn vorzugehen. Ihr Anspruch auf *objektive* Wahrheit kann nur der eines die Gesamterfahrung von Welt „entziffernden“, „auslegenden“ und „abbildenden“ Denkens¹³⁴ sein, das zudem stets auf eine gewisse *Metaphorik* angewiesen sein wird.¹³⁵ Wohl ist Philosophie, im Gegensatz zur Religion, verpflichtet, die Wahrheit *sensu proprio* zu formulieren. Inwieweit ihr das gelingt, ist eine andere Frage.

Die „Lösung des Räthsels der Welt“ ist nach Schopenhauer zwar möglich, aber nur „innerhalb gewisser Schranken, die von unserer endlichen Natur unzertrenn-

128 P I, 141.

129 P II, 355; cf. dazu auch 363 f.

130 Ibid., 353.

131 Ibid.

132 Ibid., cf. hierzu auch 51 ff.

133 Ibid., 11.

134 W II, cf. 203; ferner W I, 98 f.

135 Ibid., cf. 284.

lich sind, mithin so, daß wir zum richtigen Verständniß der Welt selbst gelangen, ohne jedoch eine abgeschlossene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daseyns zu erreichen¹³⁶. So ist es nicht auszumachen, ob der Begriff „Wille“ die Realität dessen erschöpft, was bei Kant Ding an sich heißt. Eine letzte Ungewißheit – damit entläßt uns Schopenhauer – müssen wir akzeptieren: „Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben.“¹³⁷ Daher auch Schopenhauers mehrfach geäußerte Bedenken, den Willen mit der Würde des Absoluten zu versehen. Was immer wir über ihn sagen, bleibt relativ auf die erscheinende Welt, damit auf den menschlichen Erkenntnis-Apparat. Jene, die versichern, die ersten und letzten Gründe der Dinge erfaßt, ein „Urwesen“ oder „Absolutum“ erkannt zu haben, „treiben Possen, sind Windbeutel, wo nicht gar Scharlatane“¹³⁸. Schopenhauer sieht seine Philosophie „in der Mitte zwischen der Allwissenheitslehre der frühern Dogmatik und der Verzweiflung der Kantischen Kritik“¹³⁹. Weder verzichtet sie auf Metaphysik noch wähnt sie sich frei von menschlicher Bedingtheit.

Wenn Schopenhauer die Religion insgesamt eher milde beurteilt, so deshalb, weil Philosophie – auch seine eigene – die letzten Fragen nur unzulänglich beantwortet. Wohl hält er stets daran fest, daß Philosophie dem Gängelband noch der fortgeschrittensten Religion vorzuziehen sei. Aber gerade sein Werk, das die Differenz von Philosophie und Religion zwar keineswegs aufhebt, doch hinsichtlich jener letzten Fragen *relativiert*, steht ein für die Möglichkeit, ohne falsche Anbieterei über den unbefriedigenden Gegensatz einer Wahrheit erster und einer Wahrheit zweiter Klasse hinauszugelangen.

Das Bindeglied zwischen Philosophie und Religion ist die *Moral*, die eines sie stützenden Dogmas bedarf. Deshalb nimmt man, sagt Schopenhauer, „solange man das wahre nicht kennt, ein mythisches, allegorisches und statt eines gewußten ein geglaubtes“¹⁴⁰. Nun ist auch eine profane, auf jedes Dogma verzichtende sittliche Norm denkbar, die „hinsichtlich der erzwingbaren Pflichten der Justiz und Polizei“ sowie der oft geübten „Rücksicht auf die Meinung Andrei“¹⁴¹ vertraut. Sobald es sich jedoch darum handelt, *Moral* zu begründen, hält Schopenhauer nichts von vorthoretischen, rein pragmatischen Instanzen. Der eigentliche Wert einer Ethik, ob religiös oder philosophisch, beruht ihm zufolge darauf, daß unser Wille im Widerstreit mehrerer Motive „mit voller Besonnenheit“¹⁴² wählen kann. Die transzendente Freiheit aber, auf die Schopenhauer sich hier

136 Ibid., 507.

137 W II, 206.

138 Ibid.

139 Ibid., 507.

140 HN IV, 180.

141 Ibid.

142 HN I, 478.

beruft, ist so *übernatürlich* wie die des von ihm geschätzten Christen Malebranche, bei dem es heißt: „*La liberté est un mystère*“.

Philosophie im Schopenhauerschen Sinn ist die zum Quietiv des Willens werdende Erkenntnis des Wesens der Welt. In dem Maße, wie religiöse Mythen sich dieser Erkenntnis nähern, werden sie von Schopenhauer akzeptiert, im Fall der indischen Lehre von der Seelenwanderung sogar hochgeschätzt. Als „metaphysische Auslegungen der Welt“ entspringen die Religionen – darin von Philosophie nicht unterschieden – unserem „Wissen um den Tod“ sowie „der Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens“¹⁴³. Das erklärt, weshalb Schopenhauer, angelangt auf der Paßhöhe seines – von Selbstzweifeln wahrlich geplagten – Denkens sich weigert, der Religion eine schlichte Absage zu erteilen. Er hält sich nicht nur an den kargen Bescheid seiner eigenen Metaphysik, sondern befragt auch, ohne in ihr Lager überzuwechseln, die Heilslehren großer Religionen. Angesichts der ehrlicherweise zu konzедierenden Begrenztheit philosophischer Erkenntnis verringert sich deren Abstand zur religiösen Metaphysik. Schopenhauers Denken legt davon Zeugnis ab.

Ausgewählte Literatur

Hasse, Heinrich: Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Frankfurt am Main 1924.

Hecken, Max F.: Schopenhauer und die indische Philosophie. Köln 1897.

Horkheimer, Max: Religion und Philosophie. In: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main 1967.

Horkheimer, Max: Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion. In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Band 7. Frankfurt am Main 1985.

Naegelsbach, Hans: *Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer*. Heidelberg 1927 (Diss.).

Safranski Rüdiger: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*. Eine Biographie. München 1987.

Schmidt, Alfred: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München/Zürich 1986.

143 W II, 176; 176 f.

- Schmidt, Alfred: *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. München/Wien 1988.
- Schmidt, Alfred: Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers. In: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Hrsg. von Alfred Schmidt und Norbert Altwicken. Frankfurt am Main 1986.
- Schmidt, Alfred: Über Tod und Metaphysik bei Schopenhauer. In: 69. *Schopenhauer-Jahrbuch* für das Jahr 1988. Hrsg. von Rudolf Malter, Wolfgang Seelig und Heinz-Gerd Ingenkamp. Frankfurt am Main 1988.
- Schneider, Walther: *Schopenhauer. Eine Biographie*. Hanau o. J. (Erstauflage: Wien 1937).
- Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen*. Hrsg. von Wolfgang Schleiermacher. Wien 1988.
- Volkelt, Johannes: *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart ²1901.
- Zint, Hans: Das Religiöse bei Schopenhauer. In: *Siebzehntes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1930).