

## Der „weltoffene“ Atheist Schopenhauer – offen auch für Religion, Christentum, gar Luther?

von Rudolf Neidert (Wachtberg)

Dem evangelischen Theologen Prof. Dr. Hartmut Kreß, Bonn, gewidmet

Der „Atheist“ Arthur Schopenhauer soll „weltoffen“ sein auch für Religionen – wie es in der Ausschreibung für den Kongress vom September 2010 hieß –, offen also für die Welt des Glaubens, vor allem für das Christentum, gar für den christlichen Reformator Martin Luther, der in seiner Theologie um den „gnädigen Gott“ ringt? „Und doch ist Luther für Schopenhauer einer der vornehmsten Kronzeugen der eigenen Lehre“, wie es einer der besten Kenner beider Denker, Rudolf Malter, gesagt hat.<sup>1</sup>

*Zeigen die gängigen Schopenhauer-Darstellungen eine „christliche Seite“?*

Wer seine Vorstellung über Schopenhauer als einen pessimistischen Gottesleugner an Hand von Einführungen der letzten Jahrzehnte<sup>2</sup> vertiefen möchte, der wird zwar sein Bild des Pessimisten, auch das des Atheisten, bestätigt finden,

- 
- 1 Malter, Rudolf: Schopenhauers Verständnis der Theologie Martin Luthers. In: *Jb.* 1982, 22–53, 22.
  - 2 Erstaunlich zahlreich aus den letzten 25 Jahren sind leicht zugängliche, eher populäre Einführungen in Sch's Werk (meist zugleich in sein Leben): die jüngste, eine systemkritische, einfühlsame Darstellung der Grundzüge durch Dieter Birnbacher (*Schopenhauer*, Stuttgart 2009, 140 S.). Im Spannungsfeld von Rationalismus und Mystik werden Christentum und Buddhismus angesprochen, knapp wie die ganze Schrift. – Systemkritisch eindringend die Darstellung von Volker Spierling (*Arthur Schopenhauer zur Einführung*, Hamburg 2002, 158 S.); aber eine „christliche Seite“ Sch's fehlt auch hier. – Hervorzuheben bei Klaus-Jürgen Grün (*Arthur Schopenhauer*, München 2000, 136 S.) ein Kapitel „Religionsphilosophie“ mit Hinweisen auf Sch's Stellung zum Christentum (143–152). – Auch Wolfgang Korfmacher (*Schopenhauer zur Einführung*, Hamburg 1994, 189 S.) bringt ein Kapitel hierzu (107–111), beide aber ohne Eingehen auf den Luther-Bezug. – Von einem der besten Kenner der Religionsphilosophie Sch's stammt die Einführung Rudolf Malters (*Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Darmstadt 1988, 140 S.); er deutet Sch's Soteriologie richtig im paulinisch-augustinisch-lutherischen Sinn (99 f.). – Hingewiesen sei sonst nur noch auf (zur Thematik unergiebig) Einführungen von Walter Abendroth (1967/2003), Margot Fleischer (o. J., wohl 2004) und Susanne Möbuß (2010). – Wertvoll der Besprechungsaufsatz Matthias Kößlers über gut ein Jahrzehnt wissenschaftlicher Sch.-Literatur (Empirie, Transzendentalismus und Transzendenz. Neue Literatur zu Arthur Schopenhauer. In: *Philosophische Rundschau* 43/1 (1996), 273–296).

wohl auch noch das eines „Buddhisten“, in einigen sogar – wie denen von Klaus-Jürgen Grün und Wolfgang Korfmacher – Schopenhauers Religionsphilosophie behandelt finden; aber schwerlich, selbst in den vorzüglichen Grundrissen von Dieter Birnbacher und Volker Spierling nicht, wird er eine „christliche Seite“ des Philosophen finden, eine gar, die „offen“ wäre für Luthers Theologie, wie es der Titel dieses Beitrags zumindest als Frage aufwirft. Auch eine, ebenfalls nicht vollständige Durchsicht der Schopenhauer-Biographien<sup>3</sup> zeigt zwar die Berufung des Philosophen auf mystische Traditionen, nicht zuletzt auf christliche Mystiker, bringt aber – von Ausnahmen wie der großartigen Darstellung Rüdiger Safranskis abgesehen – die intensive Auseinandersetzung Schopenhauers mit christlichen Dogmen und Theologen, etwa auch Luthers, kaum in den Blick.

Anliegen dieses Aufsatzes ist es deshalb in erster Linie, zu zeigen, was Schopenhauer selbst – über die Klischees des Atheisten, Pessimisten und Religionsverächters hinaus – zur Religion, zum Christentum und sogar zum Reformator Luther zu sagen hat. Wir sollten uns also nicht an gängige Schlagworte, sondern, auch auf seinen eigenen Rat hin (P I, 35), an die einschlägigen Worte des Philosophen selbst<sup>4</sup> halten; schließlich ist es – mit Dieter Birnbacher – angesichts der literarischen Qualitäten Schopenhauers schwierig, „über ihn zu schreiben, ohne ihn, der fast alles besser gesagt hat, im Wortlaut zu zitieren“.<sup>5</sup>

#### *Bekanntnis zum Atheismus und Prophezeiung des Endes der Religion*

Wenden wir uns zunächst der geläufigen Einschätzung Schopenhauers als eines Atheisten zu! Mit dem Begriff des Atheismus<sup>6</sup> hat der Philosoph seine Schwierigkeiten: das Wort enthalte „eine Erschleichung“, und zwar, „weil es vorweg den Theismus als sich von selbst verstehend annimmt“; wobei doch umgekehrt „der sogenannte Atheismus das jus primi occupantis hat“ (P I, 122). Polemisch setzt er hinzu, Atheismus bedeute Nicht-Judentum (G, 129); indem sich Schopenhauer auf den Standpunkt des Atheismus stellt, verneint er also den vorgefundenen jüdisch-christlichen Theismus mit dessen optimistischer Weltsicht. Seine negativ formulierte Position hängt darum von der Definition dessen ab,

3 Von den neueren Biographien kann hier im Wesentlichen nur auf das facettenreiche Werk Rüdiger Safranskis hingewiesen werden (*Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, Reinbek 1987/90, 557 S.); doch obwohl S. Sch's Affinität zu christlichen Mystikern hervorhebt, geht er auf die Adaptation christlicher Dogmen durch Sch. nicht ein. Im Übrigen sei nur noch auf jüngere Biographien hingewiesen von Dieter Zimmer (2010) und Sabine Appel (2007), ferner die ältere von Karl Pisa (1978/88); alle enthalten wenig zur christlichen Seite Sch's, nichts zu dessen lutherischer Affinität.

4 Die Schopenhauer-Zitate sind der hübscherschen Gesamtausgabe entnommen (*Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Arthur Hübscher. 2. Aufl. Wiesbaden 1946–1950). In den Zitaten sind Sch's zahlreiche Hervorhebungen weggelassen.

5 Birnbacher (Anm. 2), 24.

6 Hauptstellen zum „Atheismus“: G, 124–129; W I, 605–609; E, 112–138; P I, 109–123 u. 128–138.

was in dem von ihm abgelehnten Sinne als Gott zu verstehen sei, d. h. von dem Begriff dieses Theismus. Er umschreibt diesen als „die Lehre von Gott, dem Schöpfer und Regierer der Welt, als einem persönlichen, folglich individuellen, mit Verstand und Willen begabten Wesen, welches die Welt aus nichts hervorgebracht hat und sie mit höchster Weisheit, Macht und Güte lenkt“, und ergänzt, „daß das alleinige Fundament des Theismus die Offenbarung ist“ (G, 124; 128).

Zum Theismus beruft sich Schopenhauer auf Kant: der „alle Beweise, die man im Lauf der christlichen Jahrhunderte für das Daseyn Gottes aufgestellt hatte“, widerlegt habe; damit sei „die Unmöglichkeit aller spekulativen Theologie“ bewiesen (G, 124; P II, 112–134). Und deshalb hätten sich die von ihm so oft geschmähten Philosophieprofessoren darauf zurückgezogen, „das Daseyn Gottes sei zwar keines Beweises fähig, bedürfe aber auch desselben nicht: denn es verstehe sich von selbst [...]“; dies zu lehren, fügt er an, sei „ein unverschämtes Vorgeben“ (P I, 119; 123). „Zuvörderst ist die traurige Beschaffenheit“ der Welt – mit all ihrer Not und Angst, mit Übeln, Leiden und Tod – „ehrlicherweise nicht damit zu vereinigen, daß sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht seyn sollte“ (P I, 129; W I, 481); hier spricht der philosophische Pessimist, aber auch ein Moralist aus ihm. Wie persönlich er diese frühe Überzeugung erlebt hat, zeigt seine biographische Bemerkung von 1832: „In meinem 17'ten Jahre [...] wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend [...]“. Das habe ihn zu der Erkenntnis geführt, „daß diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens seyn könnte [...]“ (H IV/1, 96); die Unmöglichkeit einer Theodizee steht für ihn nun fest.<sup>7</sup>

Eine Bestätigung seines Atheismus findet Schopenhauer auch in den pantheistischen Lehren, nicht zuletzt derjenigen Spinozas. Den Begriff des Pantheismus<sup>8</sup>, der Gott und Welt in eines setzt, hält er für in sich widersprüchlich: so sei „ein unpersönlicher Gott gar kein Gott, sondern bloß ein mißbrauchtes Wort“ und der „Pantheismus nur eine Euphemie für Atheismus“, „eine höfliche Wendung“ (P I, 122; N, 132). Vor allem lasse der Pantheismus, der die Welt zur Theophanie mache, „die Ethik verloren gehn“, wo es doch seit je das Problem der Philosophie gewesen sei, „eine moralische Weltordnung“ nachzuweisen (W II, 677); man solle doch nur einmal „diese Welt ständig bedürftiger Wesen“, die „oft entsetzliche Qualen erdulden“, deutlich ins Auge fassen (W II, 398). Spinoza habe besondere Gründe für seine Vorsicht gehabt<sup>9</sup>; denn „Giordano Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen waren noch in frischem Andenken“ (W II, 399).

---

7 Gespr, 53. Aufschlussreich äußert sich Safranski (Anm. 3) zur frühen Beschäftigung des jungen Sch. mit dem Problem der Theodizee (94–98: er möchte an einen Gott glauben, aber er kann es nicht). Treffend auch Malter (Anm. 2): „Von Anfang an“ sei die Frage für ihn präsent (10).

8 Zur intensiven Beschäftigung Sch's mit Spinoza s. Schulz, Ortrun: Schopenhauers Ethik – die Konsequenz aus Spinozas Metaphysik? In: *Jb.* 1995, 133.

9 Vielfältige Belege für die Verketzerung Spinozas als Atheist präsentierte die Ausstellung

Noch eindeutiger, z. T. krass, sind viele Urteile Schopenhauers über die Religion<sup>10</sup>. „Eine längst prophezeite Epoche ist eingetreten: die Kirche wankt, [...] denn der Glaube ist abhanden gekommen“; und: „Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächst das Bedürfnis der Erkenntnis“, fährt er fort (G, 121 f.). Denn mit der Zunahme an wissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnis gerate die Religion – wie er feuilletonistisch zuspitzt – „unter das Gewehrfeuer des Skeptizismus und das schwere Geschütz der Kritik der reinen Vernunft“ (W I, 185). Glauben und Wissen verhielten sich „wie die zwei Schalen einer Waage: in dem Maße, als die eine steigt, sinkt die andere“ (P II, 367). Noch schärfer, ja polemisch: „durch frühzeitiges Einprägen ihrer Dogmen“ hätten sich die Religionen „der metaphysischen Anlage des Menschen bemächtigt“, so dass „die erhabenste seiner Anlagen in Fesseln liegt“ (P II, 14), „wie denn überhaupt die Religion das rechte Meisterstück der Abrichtung ist“ (P II, 639). „Die Menschheit wächst die Religion aus wie ein Kinderkleid [...]“ (P II, 416 f.). Dies wird die Euthanasie der Religion seyn“ (P II, 357). Der Fall scheint klar: hier spricht ein sarkastischer Religionsverächter, was sich denn auch in der Literatur z. T. ausführlich dargestellt findet<sup>11</sup>.

Schopenhauer kann man als Philosophen wie als Person einen Atheisten aus moralischer Überzeugung nennen; seine „Version des Atheismus“ richtet sich aber, wie es Alfred Schmidt präzisiert, vor allem „gegen den alttestamentlichen, den Willen zum Leben bejahenden Theismus“<sup>12</sup>. Die Fülle der Zitate zeigt ihn nicht nur als schonungslosen Kritiker, sondern auch als spöttischen Verächter der Religion. Überzeugend ist demnach die Einschätzung Rüdiger Safranskis, in der Restaurationszeit wäre der unverhohlene Atheismus Schopenhauers „nicht ungestraft geblieben“, wenn man ihn damals schon ernst genommen hätte<sup>13</sup>; und

---

„Spinoza im Kontext. Voraussetzungen, Werk und Wirken eines radikalen Denkers“, Katalog, Hrsg. v. Cis van Heertum und Frank Grunert, Halle (Saale) 2010. – Ausführlich zu Sch's Spinoza-Kritik vor dem Hintergrund des um Fichte ausgelösten Atheismusstreits s. Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers*, 2 Bände (mit durchlaufenden 616 S.), London 2009 bzw. 2011; insb. 264: Aufgabe des personalen Gottesbegriffs als Kern des Streits.

10 Hauptstellen zur „Religion“: G, 122; W II, 180–188; P II, 343–419 (§ 174).

11 Ausführlich dargestellt findet man diesen religionskritischen Zug der schopenhauerschen Philosophie in Heinrich Hasses solidem Werk (*Arthur Schopenhauer*, München 1926, Kap. „Die Religionsphilosophie“, 370–387, vor allem 376–380), zu Sch's Ablehnung von Theismus wie Pantheismus und seinem Atheismus: 243–255.

12 Schmidt, Alfred: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, München, Zürich 1986, 239 S., 59; Sch., heißt es dort, sei „bewusster Atheist“, der „redlicherweise auf den atheistischen Grundzug seiner Philosophie hingewiesen“ habe (59 bzw. 33). Derselbe im *Jb.* 2010, 67–92: Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Zur Religionsphilosophie Arthur Schopenhauers. – Zu Sch's Atheismus siehe auch Karl Werner Wilhelms Dissertation (bei Alfred Schmidt): *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung. Der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers*, Hildesheim, Zürich, New York 1994 (120–127).

13 Safranski (Anm. 3), 388; dort geht er auch auf Maßnahmen der Zensur u. a. gegen Kant und

für seine grellen Worte gegen die Religion gilt dies nicht minder. Doch besteht wirklich kein Zweifel an dem bisherigen Befund? Sollte das der ganze Schopenhauer sein?

*Erster Exkurs: Schopenhauers antithetischer Stil und dualistisches Denken*

Das bisher erkennbare Bild des Philosophen – als eines ausgesprochenen Religionsverächters – ist allerdings nur scheinbar klar, wie alsbald weitere Textstellen zeigen werden. Für jede Interpretation Schopenhauers gilt es zu bedenken: ihn zu lesen ist leicht, ihn zu verstehen schwerer. Darauf macht Rudolf Malter in seiner „Hinführung“ zu Schopenhauer gleich als Erstes aufmerksam; und Heinz Gerd Ingenkamp hält in einer sprachphilosophischen Analyse den Philosophen wegen dessen „Sondersprache“ für einen „schwierigen Autor“. Wer sich der Lektüre seiner Werke hingibt, erliegt leicht der Anschaulichkeit seines flüssigen, bildungsgesättigten Stils. „Der Sprachstil Schopenhauers steht in der philosophischen Literatur einzig dar“, hebt Heinrich Hasse hervor.<sup>14</sup> Die gute Lesbarkeit der Werke des Philosophen wird aber leicht zu einer Schwierigkeit seines Verständnisses. Denn Schopenhauer spitzt gern einen Aspekt des jeweils Dargestellten stilistisch-rhetorisch zu, so dass man versucht ist, diese eine Seite schon für das Ganze seiner Aussage zu halten; oft zeigt sich später, dass er einen gegenläufigen Aspekt derselben Sache anderswo genauso anschaulich und pointiert dargestellt hat. Zudem haben wir es mit einem Autor zu tun, der sich in einem früheren Manuskript intensiv mit der Kunst des Disputierens und Rechtbehaltens, *per fas et nefas*, befasst hat<sup>15</sup>. Hinter solchem Einerseits-Andererseits der antithetischen Darstellung verbirgt sich freilich mehr: ein das ganze Werk

---

Fichte vor und während der Berliner Jahre Sch's (1820–1831) ein, in denen dieser ja eine Universitätslaufbahn anstrebte. Wie sehr dem Philosophen selbst die damalige Gefahr von Zensur und Verfolgung wegen des Atheismus-Vorwurfs bewusst war, zeigt z. B. sein Hinweis auf „das bekannte Schicksal Fichtes“. Die oben zitierten Stellen zu Atheismus und Religionskritik stammen alle aus der Zeit nach seinem Hauptwerk von 1819, hauptsächlich aus P I und II (1851). Brockhaus hatte das Erstlingswerk noch mit Rücksicht auf die dort großzügigere Zensur in Altenburg drucken lassen, so Hübscher, Arthur: Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild, in der Sch.-Gesamtausgabe (Anm. 4) Bd. 1, 29 ff, 79. Was der junge Dozent in seinem Vorlesungsmanuskript von 1819/1820 (D IX S. V) an christlichen Belegen für seine Erlösungslehre vorsah (D X 572–577), liest sich recht religionsfreundlich. Dabei zeigen schon die Erstlingsmanuskripte der Jahre 1812 bis 1814 (Anm. 22) durchaus zensur-relevante Kritik an Gottesvorstellung und Religion (so etwa in: HN I, 20; 40–42; 75; 77 f.).

14 Malter (Anm. 2), Vorbemerkung (IX); Ingenkamp im Nachwort zum 2. Band des Hauptwerkes von Reclams Universal-Bibliothek (Nr. 2762) von 1987, 841 ff., insb. 848 ff. (hier: 852, 860); Hasse (Anm. 11), 85.

15 Siehe seine Eristische Dialektik (HN III, 666–695, dazu 699 ff.) mit nicht weniger als 38 „Kunstgriffen“, auch solchen der Unredlichkeit im Disputieren (668 f., 676). Im Spätwerk distanziert sich Sch. von dieser „minutiösen Betrachtung der Schleichwege und Kniffe“; ja, er bekennt: „sie widert mich jetzt an“ (P II, 28; 32).

durchziehender Dualismus in der philosophischen Argumentation – sichtbar schon im Titel des Hauptwerkes: „*Die Welt als Wille und Vorstellung*“.

Auf diesen dualistischen Zug in seinem Werk ist in der Literatur vielfach hingewiesen worden: nicht nur in den älteren Werken etwa von Johannes Volkelt und Heinrich Hasse, ausführlich auch vom Verf. in zwei früheren Arbeiten, ebenfalls in neuesten Einführungen von Dieter Birnbacher, der Schopenhauer geradezu einen „Denker der Gegensätze“ nennt, und von Volker Spierling, der auf die „komplexen Ambivalenzen des Systems“ hinweist; jene erforderten „methodisch ein aktives, standortwechselndes, komplettierendes Lesen“<sup>16</sup>. Diesen interpretatorischen Hinweis gilt es gerade auch für die Religionsphilosophie Schopenhauers zu berücksichtigen.

#### *Das „metaphysische Bedürfnis“ nach Philosophie und Religion*

Fahren wir bei der zitierten Stelle über Glaubensschwund und wachsenden Erkenntnisdrang des Menschen fort, wo die kritische Argumentation unvermittelt eine positive Wendung erhält: „Das Gängelband der Kindheit ist von ihm gefallen: er will auf eigenen Beinen stehn. Dabei aber ist sein metaphysisches Bedürfnis (Welt als W. und V., B. 2, Kap. 17) so unvertilgbar, wie irgend ein physisches. Dann wird es Ernst mit dem Verlangen nach Philosophie [...]“ (G, 122). Hier spricht offenbar nicht mehr der Spötter über Religion und Religionen wie noch kurz davor. Hans Zint hat richtig auf den „Sprachklang“ in Schopenhauers Texten hingewiesen, der „gleich einer Wünschelrute“ deutlich „die religiösen Quellen seines Denkens“ anzeige<sup>17</sup>. Allerdings ist hier die Philosophie angesprochen; aber sehen wir, was der Philosoph in seinem „Kap. 17. Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen“ (W II, 175–209) zu sagen hat!

Traditionell ansetzend, entwickelt Schopenhauer hier dieses metaphysische Bedürfnis aus dem philosophischen Staunen: „Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Daseyn“ (W II, 175). Aber alsbald nimmt dieser Gedanke eine typisch schopenhauersche Gestalt an: er entspringe

---

16 Spierling (Anm. 2), Zitat 41 f.; Birnbacher (Anm. 2), Zitat 18 (19: „fortwährender Drahtseilakt zwischen Idealismus und Realismus“); zu Volkelt, Johannes (*Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart 1900) 200–210 (ausführlich zu Sch’s dualistischer Psychologie von Intellekt und Wille, auch 68); zu Hasse (Anm. 11), 83 f. (ein „schroffer Dualismus der Erkenntnisprinzipien“ bis hin zu „Antinomien“); zum Verf. (Neidert, Rudolf: *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers und ihr Schweigen zum Widerstandsrecht*, Tübingen 1966), Teile III und IV, insb. Kapitel 153–158 (197): Dualismus zwischen mystisch-quietistischem Ideal und naturalistischer Wirklichkeit, und Neidert, Rudolf/Lang, Justin, OFM: *Weltanschauung ohne „Welt“*. Das Defizit an politischer Ethik bei Martin Luther und Arthur Schopenhauer. In: *Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 73/1 (2010, 67–102, insb. 93–100 (Kap. 16–19).

17 Zint, Hans: *Das Religiöse bei Schopenhauer*. In: *Schopenhauer als Erlebnis*, München 1954, 49 ff., 73 f. (auch 87).

„aus dem Anblick des Uebels und des Bösen in der Welt“ und aus dem Bewusstsein von der Endlichkeit unseres Daseins, d. h. vom Tode, ja davon, dass das Nichtsein der Welt „sogar ihrem Daseyn vorzuziehn wäre“ (W II, 189). Das philosophische Erstaunen beschreibt er denn auch als „ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an“ (W II, 189). Aus all dem entstehe „daher das dem Menschen allein eigene Bedürfnis nach Metaphysik: er ist sonach ein animal metaphysicum“ (W II, 176). Weil nun die Menschen – so entwickelt Schopenhauer seine Argumentation weiter – intellektuell unterschiedlich ausgestattet seien, gebe es „zwei verschiedene Arten“ von Metaphysik: eine „Ueberzeugungslehre“ für wenige und eine „Glaubenslehre“ für die Masse des Volkes. Die Metaphysik „der zweiten Art“ könne „deshalb als Volksmetaphysik bezeichnet werden“, deren Systeme „unter dem Namen der Religionen bekannt“ seien (W II, 180 f.). Damit wird klar: Schopenhauers Begriff des metaphysischen Bedürfnisses bezieht sich nicht nur auf die Philosophie, sondern auch auf die Religion, ja, ist der Oberbegriff für beides; die neue, positive Tendenz erstreckt sich daher auch auf die zunächst so geschmähte Religion.<sup>18</sup> Allerdings, sagt er, erhebe eine Philosophie „den Anspruch, und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio“, eine Religion hingegen „nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu seyn“ (W II, 183).

Auch hier also deutet sich wieder eine Antithetik im System des Philosophen an: die zwischen Philosophie und Religion, Wahrheit und Allegorie, Wissen und Glauben, allerdings von der gemeinsamen Klammer des metaphysischen Bedürfnisses nach der Wahrheit umschlossen. Angesichts dieses Gegensatzes erscheint es wenig zweifelhaft, in welchem Lager Schopenhauer zu suchen ist: doch wohl in dem der Philosophie mit ihrem kompromisslosen Wahrheitsanspruch, „nicht relative, sondern unbedingte Erkenntnis vom Wesen der Welt“ anzustreben (W I, 149). Es komme auf „das Forschen nach der Wahrheit“ an, „worunter die höchsten, wichtigsten, dem Menschengeschlecht über Alles am Herzen liegenden Aufschlüsse verstanden werden“ (N, XV). Demgegenüber sieht sich die Religion mit ihrer nur bedingten, allegorisch verschleierte Wahrheit stark abgewertet.

#### *Schopenhauer über die Religion: zwei Seelen in seiner Brust*

In seinem berühmten Religions-Dialog der Parerga lässt Schopenhauer seinen „Philaethes“ – den Wahrheitsfreund – über die Religion recht schonungslos reden: obwohl diese die Wahrheit nur allegorisch in Mythen und Dogmen darbiete,

---

18 Ebenfalls Zint (Anm. 17): „der grundlegende Begriff des ‚metaphysischen Bedürfnisses‘ als der gemeinsamen Quelle von Philosophie und Religion“; der Begriff tauche zwar erst in der 2. Auflage des Hauptwerks 1844 auf, aber bereits in der Vorlesung von 1819/20 heiße es, „jeder Mensch“ sei „ein geborener Metaphysikus“ (75).

müsse sie „als *sensu proprio* wahr sich geltend machen und behaupten“. Das laufe jedoch, sagt er sarkastisch, auf „die Wahrheit im Gewande der Lüge“ hinaus (P II, 353) – eine Formel, die Alfred Schmidt treffend als Titel seines Werkes über Schopenhauers Religionsphilosophie wählte<sup>19</sup>. Und während zwischen den rivalisierenden Systemen der Philosophie „der Krieg nur mit Wort und Schrift“ geführt werde, finde er zwischen den Religionen „auch mit Feuer und Schwert“ statt (W II, 181). So ereifert sich Philaethes mit immer neuen Beispielen über den „entschieden demoralisierenden Einfluß“ der Religionen: Kreuzzüge, Religionskriege, Inquisition und Ketzergerichte; dem „Mörder Moses“ gar wirft er „seinen Mord- und Raubzug ins gelobte Land“ vor (P II, 375; 377 f.). Doch hören wir auch den anderen Partner dieses Dialogs, „Demopheles“, den Helfer des Volkes!<sup>20</sup> Dieser hält seinem aggressiven Widerpart, der auf das „sehr finstere Gesicht“ der Religion deutet, nach Kräften das „freundliche“ Gesicht der janusköpfigen Religion entgegen (P II, 382). Und er spart nicht mit regelrechten Lobpreisungen: „eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und der Beruhigung“ sei die Religion, die „den Menschen auch im Tode nicht verläßt“, gar „der heiligste Schatz des Volkes“ (P II, 356; 359). Schließlich lehre sie sogar „selbst die Wahrheit“ (P II, 352); nur trete diese eben, mehr oder weniger verhüllt, in allegorischem Gewande auf.

An anderer Stelle nennt Schopenhauer selbst, nicht seine Dialogfigur, die Religion eine „öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie Kant es vortrefflich ausdrückt“; kurzum: „Religionen sind dem Volke nothwendig, und sind ihm eine unschätzbare Wohlthat“ (W II, 184; 185). Solche Volksmetaphysik biete die religiöse Wahrheit als „Offenbarung“, dokumentiert „durch Zeichen und Wunder“, Dogmen und Mysterien (W II, 181; 183). Man müsse „im Auge behalten, daß das metaphysische Bedürfnis des Menschen schlechterdings Befriedigung verlangt“; weil die meisten nicht über die Urteilskraft zur Philosophie verfügten, seien sie halt „auf Glauben und Auktorität“ angewiesen (P II, 355). Bei all dem setzten die Religionen deshalb nicht auf Überzeugung durch Gründe, vielmehr auf das Fürwahrhalten im „Glauben“ (P II, 345). Aber unversehens verwendet Schopenhauer selbst diesen religiösen Begriff, wo er gegen „eine Physik ohne Metaphysik“ argumentiert: als „das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten“ könne man „dieses aufstellen: ‚Ich glaube an eine Metaphysik‘“ (W II, 193; 194).

---

19 Schmidt (Anm. 12) Titel und 50.

20 Demopheles von griech. Demos = Volk und opheléo = ich nütze, ich helfe; demophelés = dem Volke nützlich, gemeinnützig (Menge, Hermann: *Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch Deutsch*, Berlin, München, Zürich, 22. Aufl. 1973). So richtig Regehly, Thomas: Wohltat oder Fessel? – Schopenhauer und die zwei Seiten der Religion. In: *Die Wahrheit ist nackt am schönsten. Arthur Schopenhauers philosophische Provokation*. Hrsg. v. Michael Fleiter, Frankfurt a. M. 2010, 183 ff., 185. Unrichtig Salaquarda, in: *Die Deutung der Welt* (Anm. 5), 129: „Freund des Volkes“.



Warum eröffnet Schopenhauer sein Kapitel über die Religion mit einem Dialog? Der Lebendigkeit des Vortrags wegen? – gewiss! Vielleicht als Reverenz gegenüber David Hume, dessen Dialoge über die natürliche Religion er so schätzte? (W II, 386, Anm.). Oder etwa mit Rücksicht auf die eingangs erwähnte Zensur? Nein, schon deshalb nicht, weil sich in demselben Kapitel auch außerhalb des Dialogs nicht minder scharfe Religionskritik findet (etwa P II, 416; 417). Was hätte auch der alte Privatier in Frankfurt noch von der Zensur zu befürchten gehabt, auf die gewiss der junge Berliner Privatdozent gut tat, Rücksicht zu nehmen! Schopenhauer gibt am Ende seines Dialogs selbst die Antwort: jeder Gesprächspartner habe eben eines der beiden Gesichter der janusköpfigen Religion ins Auge gefasst (P II, 382); und in einem seiner Briefe heißt es, er „stecke“ in beiden.<sup>21</sup> Wichtiger noch für die Interpretation dieser Dialogstellen ist es, dass der Philosoph die Religion, wie gesagt, aus dem „unverteilbaren“ metaphysischen Bedürfnis des Menschen entwickelt: als „Metaphysik der zweiten Art“, die sogar „selbst die Wahrheit“ lehre, wenn auch allegorisch verbrämt. Insofern stellt Schopenhauer die Religion ihrem Zweck nach auf dieselbe hohe Stufe wie die Philosophie, bezüglich ihrer Mittel allerdings nennt er sie „Wahrheit im Gewande der Lüge“; deshalb könnte man seinen Demopheles den Vertreter einer Wahrheit der zweiten Art nennen.

Wenn Schopenhauers Religionsphilosophie für einen Atheisten auch eine erstaunlich positive Einschätzung der Religion zeigt, bleibt ihre Darstellung doch ambivalent. Sorgfältig dokumentiert findet sich diese „Antithetik“ bei Heinrich Hasse: im Ergebnis als „ein eigentümlicher Widerstreit der Gesichtspunkte, der zu einer ausgesprochen zwiefältigen und doppelartigen Beurteilung der religiösen Erscheinungen zwingt“; auch Johannes Volkelt sieht „eine Doppelseitigkeit“, die sich „bis zu Zwiespältigkeit zuschärft“; und bei Alfred Schmidt heißt es über den genannten Dialog, dieser belehre „über die letztliche Ambivalenz seines Verhältnisses zur Religion“.<sup>22</sup> Doch mit diesem Resümee ist – auch von diesen Autoren – das abschließende Wort über die Bedeutung des Religiösen bei Schopenhauer noch nicht gesprochen.

---

21 Hasse (Anm. 11), 374 mit dortiger Anm. 831 (512). Siehe auch Hübscher, Arthur: Ein Lebensbild, in der Sch.-Gesamtausgabe (Anm. 4), Bd. 1, 39. Treffend Zint (Anm. 17), 77: „auch im Demopheles steckt Schopenhauer selbst“. Richtig auch Endre Kiss (in: *Schopenhauers Philosophie als Anfrage an das Christentum*. Hrsg. von der Kath. Akademie Hamburg, Band 7, Hamburg 1989, 87 ff.), Sch. identifiziere sich mit beiden Standpunkten (90); störend aber, dass er durchweg „Philalethes“ schreibt! Interessant Jörg Salaquarda zur Wichtigkeit der Demopheles-Argumente, denen Philalethes am Ende zuzustimmen scheine (Schopenhauer und die Religion. In: *Jb.* 1988, 312 ff.; 330 f.); ähnlich Kiss (91 f.). Ausführlich, aber unergiebig zu dem Dialog Wilhelm (Anm. 12): (14–29).

22 Zu Hasse (Anm. 11), 373–381, Zitat 373; zu Volkelt (Anm. 16), 354; zu Schmidt (Anm. 12), Zitat: 45 (auch 50), weitere Nachweise zu Sch’s Religionsphilosophie: die Beiträge von Zint (Anm. 17), Salaquarda (Anm. 21) und Wilhelm (Anm. 12), auch die einschlägigen Kapitel in den Einführungen von Grün und Korfmacher (Anm. 2).

*Zweiter Exkurs: Emotional-religiöser Dualismus im „doppelten Bewusstsein“*

War es im ersten interpretatorischen Exkurs das antithetische Einerseits-Andere-seits, das bei der Lektüre Schopenhauer stets zu bedenken ist, so gilt es nun, auch noch ein werkgeschichtliches Vorher-Nachher zu berücksichtigen: vor dem ab 1818 publizierten Werk schon die philosophische Gedankenwelt der Erstlingsmanuskripte bis 1818.<sup>23</sup> Während dieser frühen Zeit ist eine religiöse Gestimmtheit des jungen Schopenhauer unüberhörbar.

In den ersten Jahren, bis etwa 1812, auch in frühen Gedichten, trifft man noch auf Begriffe wie „Gott“, „Gebote Gottes“ und „das Göttliche“ – trotz eines positiven Kontextes bald eher metaphorisch –, auch auf die Wendung vom „Reich Gottes“, das er als „Moralgesetz“ oder „inneres Gesetz“ bezeichnet und dem „äußeren Gesetz“ oder dem Staat gegenüberstellt.<sup>24</sup> Sehr bald – auch schon 1812 – wechselt der junge Schopenhauer zu der häufigen, noch bis 1814 gebrauchten Terminologie des „bessern Bewußtseyns“; dieses setzt er an die Stelle von „Moralgesetz“ und „Reich Gottes“, als Gegenbegriff zum „empirischen“ oder „zeitlichen Bewußtseyn“, weshalb er von der „Duplizität unsers Bewußtseyns“ spricht.<sup>25</sup> Aus welchen emotionalen und zugleich religiös gefärbten Wurzeln diese Frühphilosophie erwuchs, zeigt schon die Textstelle: „Einen Trost gibt es, eine sichere Hoffnung, und diese erfahren wir vom moralischen Gefühl“ (HN I, 14); „Erkenne die Wahrheit in dir“, heißt es bald danach, und du wirst „die lange gesuchte, sehnsüchtig geträumte Heimath“ erkennen: „dort berührt der Himmel die Erde“ (HN I, 17). Emphatisch definiert er das bessere Bewusstsein gar als die „Quelle aller wahren Seeligkeit, alles sicheren [...] Trostes“ (HN I, 79). Aber bereits 1812 erhalten seine Äußerungen zur Religion die endgültige, kritische Note, ähnlich wie in den späten Parerga: „durch fortschreitende Verstandesbildung“ werde die Religion zurückgedrängt und dann „ganz fallen“ (HN I, 20).

Bei diesem Rückgriff auf die Erstlingsmanuskripte hat sich der im ersten Exkurs konstatierte Dualismus im Werk Schopenhauers in zweierlei Hinsicht bestätigt: bereits für die frühe Zeit seines Denkens und gerade für die hier interessie-

---

23 HN I, 1–226, bis einschließlich 1814.

24 Begriffe wie „Gott“, „Gottheit“, „göttlich“ in HN I etwa 7, 11, 20, 24 (bis 1812), 37 f., 40 f. (1813, bereits mit atheistischer Wertung), der Begriff „Reich Gottes“ zuerst in HN I, 10 (1809/10), dann 16: „der große Unterschied zwischen äußerem und innerem Gesez (Staat und Reich Gottes)“ sowie 18: „Der Staat und das Reich Gottes oder Moralgesez sind so heterogen [...]“ (beide Stellen 1812).

25 Der Begriff des „bessren Bewußtseyns“ (im Gegensatz zum „empirischen Bewußtseyn“) erscheint an zahllosen Stellen zwischen 1812 (etwa HN I, 23; 27; 38) und 1814 (etwa 79, 85, 90, noch bis 149 f., 166 f. und 175); „Duplicität unsers Bewußtseyns“ HN I, 68; 135. Diese doppelte Begrifflichkeit war dem Berliner Studenten Sch. seit Herbst 1811 in Fichtes Vorlesungen über die „Thatsachen des Bewusstseyns“ begegnet (bei F.: u. a. „höheres“ bzw. „empirisches Bewusstseyn“). Dazu App, Urs: *Schopenhauers Kompass. Die Geburt einer Philosophie*, Rorschach, Kyoto 2011, mit Nachweisen 57 f.

rende Thematik des Religiösen. Es gehört zu den Vorzügen der Werkbiographie Rüdiger Safranskis, dass er dem Leser den frühen Begriff des besseren Bewusstseins wie einen Ariadnefaden zum Verständnis des späteren Werkes an die Hand gibt: denn dieser bleibe, „im Werk präsent – inkognito, aber von Anfang bis zum Ende“.<sup>26</sup> Grundlegend und mit großer Einfühlung hat Hans Zint die Bedeutung des doppelten Bewusstseins für ein wirkliches Verständnis von Schopenhauers Werk herausgearbeitet: „Dieser erlebte Dualismus“ sei „die eigentliche Triebfeder des Schopenhauerschen Philosophierens“.<sup>27</sup> Und Dieter Birnbacher betont in ähnlichem Sinne, wie „hochgradig subjektiv, individuell, existentiell“ dieses Denken ist, „expressiv und durchaus auch aggressiv“, mit großer „Erklärungstiefe“.<sup>28</sup> In seiner „Hinführung“ zum Erlösungsdenken des Philosophen stellt Rudolf Malter mit Recht die Texte der Jahre 1812 bis 1814 an den Beginn.<sup>29</sup> Angesichts des interpretatorischen Wertes der frühen Manuskripte für sein Werk ist es bedauerlich, wie häufig gerade Einführungen in sein Denken klischeehaft Abbildungen des alten Philosophen zeigen.<sup>30</sup>

#### *Schopenhauers zwiespältiges Bild vom Christentum*

Nach den Aussagen Schopenhauers über Religion im Allgemeinen interessieren nun seine zur christlichen Religion im Besonderen.<sup>31</sup> „Das uns zunächst Liegende ist das Christentum“, sagt er selbst (W I, 456). Wie zu erwarten, begegnet uns wieder eine pointierte Antithetik; so lässt er in dem erwähnten Religionsdialog seinen Philalethes sagen: „während des ganzen Christlichen Zeitraums liegt der Theismus wie ein drückender Alp auf allen geistigen, zumal philosophischen Bestrebungen und hemmt, oder verkümmert, jeden Fortschritt“ (P II, 349). Ähnlich wie zur Religion allgemein heißt es hier: „Im Ganzen also geht, von den Wissenschaften fortwährend unterminiert, das Christentum seinem Ende allmählig entgegen“ (P II, 418). Einen „Grundfehler des Christentums“ nennt es

26 Safranski (Anm. 3), 312.

27 Zint, Hans: Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins. In: Zint (Anm. 17), 15 ff., 33; ähnlich in seinem umfangreichen Aufsatz über Das Religiöse bei Schopenhauer, ebenda, 49 ff.; speziell zum doppelten Bewusstsein 64 ff., 66: „der fortwirkend lebendige Antrieb seines Philosophierens“. Diesbezügliche Kritik Friedhelm Dechers an Zint wird dessen detaillierten Studien nicht gerecht (Jb. 1996, 65 ff., 68, dort Anm. 4).

28 Birnbacher (Anm. 2), 9 f., 13.

29 Malter (Anm. 2) 1. Teil (4–26). Eingehend behandelt er hier das „an Platon gewonnene Duplizitätsschema“ des jungen Philosophen (5–12), das ab „der Zäsur von 1814“ (Subjekt des Erkennens = Subjekt des Wollens und Platonische Idee = Ding an sich = Wille) „im Rahmen der Willensmetaphysik eingepaßt“ werde (28, dazu 13 und 26).

30 Eine Ausnahme macht die Einführung von Grün (Anm. 2) mit dem Portrait von L. S. Ruhl. Aus Gründen der Interpretation hat der Verf. dieses Jugendbildnis seiner Dissertation (Anm. 16) vorangestellt (dazu dort Kap. 163, 205–207).

31 Hauptstellen zum „Christentum“: W I, 456–461; 476–483; W II, 692–695; 707–729; P II, 320–323; 368–373; 384–401 (§ 177); 412–417.

Schopenhauer, „daß es widernatürlicherweise den Menschen losgerissen hat von der Thierwelt, welcher er doch wesentlich angehört“ (P II, 393). Von den biblischen Schriften verwirft Schopenhauer weitgehend das Alte Testament, weil dieses vom optimistischen Theismus des jüdischen Gottes Jehova geprägt sei, der „diese Welt der Noth und des Jammers hervorbringt und dann noch gar sich selber Beifall klatscht“ mit seinem „Alles sehr schön“; und er setzt hinzu: „Das ist nicht zu ertragen“ (P II, 319; 405). Dieser theistische Optimismus sei „im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt“ (W II, 671). Es ist „allein die Lehre vom Sündenfall“, die ihn „mit dem Alten Testament ausöhnt“ (P II, 320).

Im Neuen Testament dagegen, dem der bibelkundige Schopenhauer<sup>32</sup> hohes Lob zollt, „ist die Welt dargestellt als ein Jammerthal, das Leben als ein Läuterungsprozeß, und ein Marterinstrument ist das Symbol des Christenthums“ (W II, 671). „Der Mittelpunkt und das Herz des Christenthums ist die Lehre vom Sündenfall, von der Erbsünde, von der Heillosigkeit unseres natürlichen Zustandes und der Verderbtheit des natürlichen Menschen“ (P II, 412). Und zur Übereinstimmung der christlichen Dogmen mit seiner Philosophie formuliert er: „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“ (W I, 480). „Nichts Anderm nämlich sieht unser Daseyn so ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens“ (W II, 666). „Die Kraft“ des Christenthums, die das Judentum und das griechisch-römische Heidentum habe überwinden können, – so erläutert er religionsgeschichtlich – „liegt ganz allein in seinem Pessimismus“ (W II, 188; P II, 368); und fast eschatologisch formuliert er: „Entsagung in dieser Welt und Richtung aller Hoffnung auf eine bessere ist der Geist des Christenthums“ (P II, 405). Als Letztes sei eine frühe Personifizierung der Bejahung und der Verneinung des Willens zum Leben im Christentum zitiert: „[...] daß Adams Sündenfall die endliche, thierische, sündige Natur des Menschen“ ausspreche, „Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod [...] dagegen die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen“ (HN I, Nr. 145: 1814, übernommen in W II, 722). So bekennt Schopenhauer denn auch, dass seine Philosophie „völlig übereinstimmt mit den ganz eigentlich Christlichen Dogmen“; doch gilt es, seine Einschrän-

---

32 Über Sch's Kenntnis des AT, seine ständige Auseinandersetzung mit dem NT und den biblischen Teil seiner Bibliothek ausführlich der evangelische Theologe Eugen Hildebrand in seiner gründlichen Dissertation (*Schopenhauer und das Christentum*, Wiesbaden 1973, 39–50); ders. im *Jb.* 1980, 175–181, mit Nachtrag im *Jb.* 1991, 111 f.). Kritik an Sch's einseitiger Auslegung des AT bereits bei Wilhelm Fricke (*Schopenhauer und das Christentum. Ein Beitrag zur Lösung einer weltbewegenden Frage*, Leipzig wohl 1888, 47, 55 f.). Kritisch gegenüber Sch's eigenwilliger Deutung des AT auch Schmidt (Anm. 12: 144 f.).

kung „dem Wesen nach“ festzuhalten (W I, 483): „Versteht man die Christliche Dogmatik sensu proprio; so behält Voltaire Recht. Hingegen, allegorisch genommen, ist sie ein heiliger Mythos [...]“ (P II, 386).

Naheliegenderweise äußert sich Schopenhauer auch zu den beiden christlichen Konfessionen. Der Katholizismus scheint ihm „ein schmäählich mißbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christenthum zu seyn, das Christenthum überhaupt also das Schicksal gehabt zu haben, dem alles Edle, Erhabene und Große anheimfällt, sobald es unter Menschen bestehen soll“. So ist für ihn das Mönchstum, „diese methodische, [...] gemeinsam betriebene Verneinung des Willens, eine Anstalt erhabener Art, die aber eben darum meistens ihrem Geiste untreu wird. Die empörenden Mißbräuche der Kirche riefen im redlichen Geiste Luthers eine hohe Indignation hervor“ (W II, 719). Aber in seinem wohlgemeinten Eifer sei dieser vor allem in einem Punkt zu weit gegangen: „Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, eliminierte, eigentlich schon den innersten Kern des Christenthums aufgegeben“ (W II, 718). Wiederholt kritisiert er ganz allgemein „die platte, optimistische, protestantisch-rationalistische, oder eigentlich jüdische Weltansicht“ (W I, 299, ähnlich P I, 40). So also hier wiederum Tadel, aber auch Lob in seiner Sicht der christlichen Konfessionen.

An diesen Textstellen wird deutlich, wie eindringlich sich Schopenhauer für seine Ethik der Willensverneinung auf christliche Vorstellungen von der Welt als einem Jammertal und der Hoffnung auf eine bessere Welt beruft, ja auf die christlichen Dogmen von Erbsünde und Erlösung, vom Sündenfall Adams und Christi Erlösungstod. Für den pessimistischen Philosophen ist diese Vergewisserung einer zutiefst pessimistisch verstandenen christlichen Erlösungstheologie grundlegend, weshalb Rudolf Malter seine Deutung der Schopenhauerschen Philosophie zu Recht auf die Parallelität dieser philosophischen mit der theologischen Soteriologie aufbaut<sup>33</sup>. Dass Schopenhauers Berufung auf christliche Erlösungslehren religiöse Wurzeln hat, die weit zurückreichen – in die Jahre 1809 bis 1813 –, ist bereits oben, im zweiten Exkurs, belegt worden. Allerdings hat der junge Philosoph den Gottesglauben schon damals aufgegeben; und doch gebraucht er – worauf Hans Zint hinweist<sup>34</sup> – sogar bei dieser Absage an den Theismus religiöse Wendungen: „Meine Hoffnung und mein Glaube ist daß dieses bessre (übersinnliche außerzeitliche) Bewußtseyn mein einziges werden wird: darum hoffe ich es ist kein Gott“ (HN I, 42); daran hielt er bis in sein

---

33 Zur Soteriologie Malter (Anm. 2) 2, 100; sodann grundlegend in seinem Werk *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, passim, insb., 421–427.

34 Zint (Anm. 17) bemerkt dazu treffend, diese Stelle sei ungemein „kennzeichnend für die eigentlich religiöse Motivierung sogar des Schopenhauerschen Atheismus“ (67).

Spätwerk fest. In den Schriften zu Schopenhauers Sicht des Christentums<sup>35</sup> ist denn auch immer wieder die „Gretchenfrage“ nach einem persönlichen Gott gestellt worden; da sie bei dem erklärten Atheisten verneint werden muss, scheiden sich hier die Geister – trotz vielfältiger Übereinstimmungen, die anerkannt werden. An diesem fundamentalen Unterschied lässt die grundlegende Arbeit Rudolf Malters zu Schopenhauer und Luther, von dem nun zu sprechen ist, zu Recht keinerlei Zweifel: „Eine tiefe Kluft trennt also den Reformator vom anti-theistischen Willensmetaphysiker“.<sup>36</sup>

#### *Schopenhauers Berufung auf Luthers Rechtfertigungs- und Gnadenlehre*

Trotz seiner Kritik an dem Reformator und am Protestantismus wegen des Zölibats lässt Schopenhauer auf den „redlichen Luther“ sonst fast keinen Tadel fallen, im Gegenteil: Für seine Lehre von der Willensverneinung vergewissert er sich, wie wir gesehen haben, der Bestätigung durch die christlichen Dogmen vom Sündenfall und der Erlösungsbedürftigkeit des von der Erbsünde verderbten Menschen. Nun stellt sich die Frage, wie der Mensch für sein sündiges Handeln gerechtfertigt und letztlich erlöst werden kann; Schopenhauer hat seine Antwort ausführlich und mehrfach formuliert<sup>37</sup>: „[...] die ernstliche und tiefe Lösung des Problems liegt in der Christlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen“, nämlich „die Befolgung des Gesetzes als solchen“; demnach sei auch jemand, der „alle Gerechtigkeit und Menschenliebe“ geübt habe, nicht von jeder Schuld frei (W II, 692). „Luther verlangt“, setzt er hinzu, „daß, nachdem der Glaube eingetreten, die guten Werke ganz von selbst aus ihm hervorgehn, als Symptome, als Früchte desselben“ (W I, 482). „Wären es die Werke, welche aus Motiven und überlegtem Vorsatz entspringen, die zur Säligkeit führten; so wäre die Tugend immer nur ein kluger, methodischer, weitsehender Egoismus“ (W I, 482).

---

35 Während die beiden großen Werk-Darstellungen von Volkelt und Hasse (Anm. 16 bzw. 11) wenig zum Thema „Schopenhauer und das Christentum“ bringen, gibt es eine erstaunliche Reihe von Spezial-Monographien hierzu: Für die ältere Zeit die theologisch gründliche Arbeit Frickes (Anm. 33) mit Hinweis auf Sch's pessimistische Deutung des Christentums (die Welt als Jammerthal; Erbsünde, Erlösungsbedürftigkeit, Gnade; Anlehnung an Augustin, Luther und christliche Mystiker; etwa 10, 43, 58). Weiter Richard Groeper (*Die Philosophie Schopenhauers in ihrem Verhältnis zum Christentum, historisch-kritisch beleuchtet*, Frankfurt/Oder 1910), mit einem bewertenden Überblick über sechs frühere Arbeiten (8–11), Kritik insb. 21 ff., 26 f. Eine kommentierende Übersicht über Spezialliteratur auch bei Hildebrand (Anm. 32) 1973 (34–37: neun Arbeiten). Die jüngste Arbeit (Hefse, Sascha: *Schopenhauer und das Christentum. Eine religions-philosophische Studie*, Berlin 2006) fällt dagegen ab, erwähnt von allen Vorarbeiten sogar nur Hildebrands Arbeit. Anregend die kurze Studie Hans-Gerd Janßens von 1989 (Schopenhauer und das Christentum. In: *Schopenhauers Philosophie als Anfrage an das Christentum*, Anm. 21, 77 ff.).

36 Malter (Anm. 1) 39, dazu gleich der Beginn seines Aufsatzes (22 f.) und seine abschließende Wertung (37–39).

37 Die wichtigsten Stellen zu Luther: W I, § 70 (480–483); W II, Kap. 48 (693, 698, 719); E, 63–69; P II, 386 f.

Den Grund, warum der Mensch auch mit allem Vorsatz und besten Werken nichts für sein eigenes Heil bewirken könne, erklärt Schopenhauer daraus, dass der empirische Wille streng den Motiven unterworfen und deshalb unfrei sei. Ausführlich weist er für diesen von ihm vertretenen Determinismus auf „Vorwähler“ hin: „Besonders aber berufe ich mich auf Luther, welcher in einem eigens dazu geschriebenen Buche, *De servo arbitrio*, mit seiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit bestreitet“, woraus er mehrere Zitate bringt (E, 63). „Aber das völlig entwickelte Bewußtseyn unsers Problems [...] finden wir zuerst beim Kirchenvater Augustinus“, mit dessen Büchern *De libero arbitrio* sich Schopenhauer eingehend befasst: er zitiert dessen Pro und Contra um den theologisch springenden Punkt, dass doch die Sünden des Menschen als eines Geschöpfes Gottes auf diesen zurückfallen müssten; vor allem um dies zu vermeiden, habe sich Augustin – trotz unsicheren Schwankens – letztlich zur Verteidigung der Freiheit des menschlichen Willens entschlossen (E, 66–68). Doch Luther habe hier seinem „Leitstern“ Augustin (P II, 387) heftig widersprochen: Allwissenheit und Allmacht Gottes stünden in diametralem Widerspruch zur Freiheit unseres Willens (E, 68). „Die Frage nach der Willensfreiheit“, sagt Schopenhauer, „ist wirklich ein Proberstein, an welchem man die tief denkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden kann“ (E, 59). Luthers tiefe Überzeugung von der Ohnmacht des sündigen Menschen gegenüber der Allmacht Gottes<sup>38</sup> ist von Matthias Koßler treffend als „radikale Passivität des Glaubens“ charakterisiert worden.<sup>39</sup> Erstaunlicherweise nicht erwähnt ist bei Schopenhauer die Streitschrift des Erasmus von Rotterdam *De libero arbitrio diatribe*, gegen die Luther ja erst seine Replik verfasst hat, geschweige denn der religionsgeschichtliche Hintergrund jenes berühmten Streites.<sup>40</sup>

Schließlich reiht Schopenhauer in folgender Hauptstelle zu Augustin und Luther den „schwankenden“ Kirchenvater – was Matthias Koßler kritisiert<sup>41</sup> – dann

---

38 Luther, Martin: *Vom unfreien Willen. Schriften zur Neuorganisation der Kirche*. Hrsg. von Hermann Barge, Hans Heinrich Borchardt u. Friedrich Wilhelm Schmidt, München (1933), insb. 54 f.: Einen freien Willen habe der Mensch allenfalls für Dinge, die „unter ihm“ seien. „Aber gegen Gott und in den Sachen, die die Seligkeit und Verdammnis betreffen, hat der Mensch gar keinen freien Willen, sondern ist gefangen und unterworfen Gottes oder des Satans Willen“.

39 Koßler, Matthias: Grenzbestimmungen der Vernunft bei Luther und Schopenhauer. In: *Jb.* 1997, 16.

40 Über den Streit Erasmus/Luther informiert Koßler (*Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*, Würzburg 1999, 314–317). Siehe auch Lohse, Bernhard: *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk*, 2. Aufl. München 1982 (72–78 u. 140 f.).

41 In seiner grundlegenden Arbeit über Sch. und Augustin spricht Koßler (Anm. 40) „von einer nur sehr oberflächlichen Kenntnis augustinisches Denkens“ bei Sch.; dessen Einordnung Augustins unter die Vertreter der Unfreiheit des Willens sei „unzutreffend“; Augustin halte „sowohl an der göttlichen Vorsehung als auch an der Willensfreiheit fest“ (68). Demgegenüber vertritt Kurt Flasch (*Augustin. Einführung in sein Denken*, 3. Aufl. Stuttgart 2003) die Ansicht, der frühe

doch unter seine deterministischen „Vorläufer“ ein: es sei nämlich „eine ursprüngliche, und evangelische Lehre des Christentums, welche Augustinus [...] gegen die Platteiten der Pelagianer vertheidigte, und welche [...] wieder hervorzuheben Luther zum Hauptziel seines Strebens machte, [...] nämlich, daß der Wille nicht frei ist, sondern dem Hange zum Bösen ursprünglich unterthan; daher seine Werke stets sündlich und mangelhaft sind [...]; daß also endlich keineswegs diese Werke, sondern der Glaube allein sälig macht; dieser Glaube selbst aber nicht aus Vorsatz und freiem Willen entsteht, sondern durch Gnadenwirkung, ohne unser Zuthun, wie von außen auf uns kommt“ (W I, 480). Hier haben wir in einem Satz fast alle die Punkte beisammen, in denen sich der Philosoph auf das evangelische Christentum beruft: die Unfreiheit des Willens, die Unausweislichkeit der Schuld infolge der *anima totaliter corrupta*, die Unerheblichkeit der Werke und die *justificatio sola fide*.<sup>42</sup> „Mit bewundernswerter Treffsicherheit“ – schreibt Rudolf Malter – „hat Schopenhauer aus dem komplizierten Ganzen der Theologie Luthers das zentrale Lehrstück herausgefunden und es in Analogie zum höchsten Systemteil seiner eigenen Metaphysik gesetzt“.<sup>43</sup> Diese reformatorisch-lutherische Seite Schopenhauers ist in der wissenschaftlichen Literatur merkwürdigerweise erst spät herausgearbeitet und nach Rudolf Malter vor allem von Matthias Kößler behandelt worden.<sup>44</sup>

Die Klärung unserer Frage nach einer Offenheit Schopenhauers für Religion, Christentum, speziell Luther, scheint zum Ende gekommen zu sein, wäre da nicht noch ein Zitat nachzutragen: das „zum augustinisch und daher mystisch gesinnten Luther“ (P II, 412).

---

Augustin habe *De libero arbitrio* in Abgrenzung gegen die Manichäer verfasst (100–106), aber im Kampf gegen Pelagius (176–179) und schließlich in seiner Prädestinationslehre immer mehr zugunsten der göttlichen Allmacht abgeschwächt: „Augustin gab damit seine Theorie der Freiheit wieder auf“, auch wenn er verbal an ihr festgehalten habe (189 f.). Einer solchen Auslegung würde sich diejenige Schopenhauers einfügen.

42 Dieser Satz entstammt fast wörtlich der Dissertation des Verf. (Anm. 16) von 1966 (179), wo bereits Sch's Stellung zu Christentum und Luther ausführlich dargestellt ist (178–183: Kap. 148–150).

43 Malter (Anm. 1), 35.

44 Malter (Anm. 1) war, trotz einiger früherer Hinweise (47), 1982 der erste, der die Beziehung Schopenhauers zu Luther wissenschaftlich eingehend behandelt hat, ausgewiesen dafür durch: Malter, Rudolf: *Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik*, Bonn 1980; später durch sein Sch.-Werk von 1991 (Anm. 33). – Die wissenschaftliche Erschließung dieses zentralen Aspekts der Religionsphilosophie Sch's setzte Kößler 1999 fort mit seiner großen Sch.-Arbeit zu Augustinus, der Scholastik und Luther (Anm. 40). – Beiden kommt das Verdienst zu, die reformatorische Seite der Religionsphilosophie Sch's wissenschaftlich erschlossen zu haben (siehe aber auch Anm. 42).



### *Berufung auf Gnadenwirkung und Wiedergeburt bei christlichen Mystikern*

In der letzten Stufe seiner Ethik führt Schopenhauer „zur Erlösung, nämlich zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben“ (W I, 442). Zur Erläuterung dessen weist er zunächst auf die Lehre der Apostel hin: wie Nächstenliebe, Enthaltbarkeit, Sanftmut und freiwillige, gänzliche Armut, „was in den Evangelien das Verleugnen seiner selbst und Aufsichnehmen des Kreuzes<sup>45</sup> genannt wird“ (W I, 457). Später sehe man „jenen asketischen Keim sich zur vollen Blüte entfalten, in den Schriften der Christlichen Heiligen und Mystiker“, auf deren Vorbild er emphatisch hinweist<sup>46</sup>; diese predigten Armut und Gelassenheit, Gleichgültigkeit gegen weltliche Dinge sowie „gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes“ (W I, 457). „Das, was die Christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist uns die einzige unmittelbare Äußerung der Freiheit des Willens“ und: „Nothwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit ist das Reich der Gnade“ (W I, 478). Durch diese „Veränderung der Erkenntniß“ werde der sonst stets unveränderbare empirische Charakter „völlig aufgehoben“ – was Matthias Claudius die „katholische, transcendente Veränderung“ genannt habe (W I, 466; 477). „Weil nun [...] jene Selbstaufhebung des Willens von Erkenntniß“ ausgehe und diese „von der Willkür unabhängig“ sei, sei auch „jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen“; ja, er komme – wir erinnern uns an die ähnliche Formulierung zu Augustin und Luther – „plötzlich und wie von außen angefliegen“ (W I, 478). Nirgendwo sei dieser christliche Geist „so vollkommen und kräftig ausgesprochen, wie in den Schriften der Deutschen Mystiker, also des Meister Eckhard und in dem mit Recht berühmten Buche ‚Die deutsche Theologie‘, von welchem Luther, in der dazu geschriebenen Vorrede, sagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Augustin ausgenommen, mehr gelernt, was Gott, Christus und der Mensch sei, als eben aus diesem“ (W I, 457); hier begegnen wir also wieder dem „mystisch gesinnten Luther“!

So sähen wir, schreibt Schopenhauer, „alle Religionen, auf ihrem Gipfelpunkte, in Mystik und Mysterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen“ (W II, 701). Denn der Mystiker gehe von seiner inneren Erfahrung aus, die nicht mitteilbar sei, der Philosoph dagegen „von den Thatsachen des Selbstbewußtseyns, wie sie sich in Jedem vorfinden“; „deswegen kann er überzeugen“ (W II, 702). So komme es, dass seine Lehre „auf ihrem Gipfelpunkte [...] einen negativen Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt“ (W II, 703): in jenem berühmten

---

45 Lemanski (Anm. 9) belegt zu dieser zentralen Stelle für seine Mystik-Arbeit (W I, 457) synoptisch, dass Sch. den biblischen Bezug auf die Nachfolge Christi erst 1844 in die 2. Auflage seines Hauptwerks eingefügt hat (457, dazu 394 f.). Den § 68 von W I (446–471) nennt er geradezu den „Mystik-Paragraphe“ (394).

46 Hauptstellen zur Mystik und den christlichen Mystikern: W I, 457 f.; 478; W II, 701–707; P II, 10 f.; 37; 107 f. Zum sog. Mystizismus: P II, 10; 18.

relativen „Nichts“, mit dem er den ersten Band seines Hauptwerkes beziehungsweise ausklingen lässt (W I, 487). Dagegen langten die Mystiker aller Religionen „zuletzt bei einer Art Exstase“ an, die „jenseit aller Erkenntnis“ liege (W II, 701 f., Anm.). „Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik bleibt“ (W II, 703). Diese definiert Schopenhauer als „Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntnis reicht“ (W II, 710). In den *Parerga* versucht er, die Grenze zwischen seiner philosophischen und der mystischen Erkenntnisweise über den objektiven, empirischen Weg individueller, innerer Tatsachen näher zu bestimmen, ohne freilich letzte Klarheit zu erreichen (P II, § 10 und 20). Jedenfalls ist sich Schopenhauer der Erfahrung bewusst, dass dem begrifflich-rationalen Erkenntnisvorgang oft eine Art mystischer Intuition vorausgeht, auf die der Philosoph „wie auf einen versteckten Kompass“ (P II, 11) blickt.<sup>47</sup>

Diesen erkenntnistheoretischen „Grenzbestimmungen der Vernunft“ geht Matthias Koßler im Vergleich zu Luther nach, mit dem Ergebnis letzlicher Unüberbrückbarkeit: eine Glaubensvorstellung wie diejenige Luthers „kommt für Schopenhauers veränderte Erkenntnisweise nicht in Frage“. Eher vermittelnde Positionen nehmen Alfred Schmidt und Gisela Sauter-Ackermann ein.<sup>48</sup> In Monographien ist generell die „Mystik bei Schopenhauer“ – so der Titel einer Studie Jacob Mühlethalers von 1910<sup>49</sup> – früh behandelt worden, erst jüngst von Jens Lemanski in seiner groß angelegten Arbeit über Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre bei Schopenhauer. Letztlich muß Lemanski aber „die gewaltige Differenz zwischen Schopenhauers Religionsphilosophie und der Lehre der christlichen Mystiker“ feststellen, weil der atheistische Philosoph Christus als Gottessohn und Erlöser zur bloßen Allegorie erkläre.<sup>50</sup>

47 Hierzu grundlegend App (Anm. 25), passim, insb. 14 f.

48 Koßler (Anm. 40) 11–29, Zitat: 26; Sch’s „veränderte Erkenntnisweise“ komme zwar „in ausdrücklicher Parallelisierung mit Luthers Gnadenlehre“ auch „von außen angeflogen“ (W I, 478); dieses Außen sei aber eben nicht der persönliche Gott (25). – Zu den vermittelnden Positionen der Philosoph Schmidt (Anm. 12), 181, 61, und, weitergehend, die Theologin Gisela Sauter-Ackermann, in ihrer exzellenten Dissertation (*Erlösung durch Erkenntnis? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers*, Cuxhaven 1994, insb. 242–249, Zitat: 245); auch für sie ist Sch’s Ringen um begriffliche Klärung letztlich „nicht mehr glaubwürdig“ (249).

49 Mühlethaler, Jacob: *Die Mystik bei Schopenhauer*, Berlin 1910. Schon er weist auf Schopenhauers „Blitz“-Erlebnis im Anschluss an Fichte hin (104). „Die letzten Konsequenzen seiner Ethik sind mystisch“ (113); überhaupt ziehe sich „ein mystischer Grundzug gleichsam wie ein roter Faden durch seine ganze Philosophie“ (258).

50 Lemanski (Anm. 9), insbesondere Kap. 10.0 (391–465), speziell Kap. 10.2 (400–413), das Zitat: 407. Siehe auch die Besprechung der beiden Bände von L.’s Arbeit durch den Verf. (in: *Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 74/2 (2011), 312–316).

Wer also, sagt Schopenhauer, zur bloß negativen Erkenntnis seiner Philosophie, „diese Art von Ergänzung“ wünsche, der finde sie bei den Mystikern (W II, 703), bei denen also, „welche die Welt überwand“; dann zeige sich uns „jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, Unerschütterlichkeit und Heiterkeit“; dann blickten wir „mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle und Heillose unsers eigenen, durch den Kontrast, in vollem Lichte erscheint“ (W I, 486). Diese fast weihedvollen Worte am Ende des Hauptwerks erinnern an die emotionalen Notizen der frühen Manuskripte über die Sehnsucht nach Erlösung: gefunden hat Schopenhauer sie nicht auf dem Wege seiner empirisch-rational bleibenden, immanenten Philosophie, dennoch erschaut als christliche Heiligengestalten, in der Unerreichbarkeit einer mystischen Transzendenz. Diese emotionalen Werte mystischer Bezüge im Werk des Philosophen macht Rüdiger Safranski anschaulich: vom „Blitz der Evidenz“ Fichtes angefangen, der dem Berliner Studenten einleuchtete (HN II, 23 f.), bis zu der Schwelle philosophischer Unerkennbarkeit des Heils, wo Schopenhauer „ein Zaungast jener Verneinungsekstase“ habe bleiben müssen.<sup>51</sup>

*Resümee: Schopenhauers „christliche Seite“ als Desiderat der Einführungsliteratur*

Dem Verfasser sei zum Schluss ein – notwendig subjektiv bleibendes – Fazit gestattet: Die eingangs gestellte Frage, ob denn zu Recht von einer christlichen, und zwar lutherischen Seite Schopenhauers gesprochen werden kann, ist angesichts dichter Belege in Werk und Nachlass zu bejahen. Diese christlich-lutherischen Belege und Identifikationen des Philosophen mit der Schau christlicher Mystiker charakterisieren immerhin seine Religionsphilosophie, die als Kern seiner Erlösungsethik zur Mitte seines Werkes gehört. Selbstverständlich leugnet die Fokussierung der vorliegenden Arbeit auf christliche Affinitäten Schopenhauers nicht, dass andere Aspekte seiner Soteriologie ähnlich zentral sein können, wie etwa seine erst jüngst so kenntnisreich belegte frühe „indische“ Ausrichtung.<sup>52</sup>

Kongruenzen und Differenzen zwischen dem Philosophen und seinen christlichen „Vorläufern“ seien zum Schluss zusammenfassend skizziert: Die Welt, den Willen zum Leben, begreift Schopenhauer als etwas Heilloses, das im Menschen als Teil dieses Willens die Sehnsucht nach Erlösung von diesem Willen erweckt. In der Erscheinung streng notwendig und unveränderbar, vermag der

---

51 Safranski (Anm. 3) zur Mystik bei Sch.: u. a. 203, 349 f., 474 f., 510; zu Fichtes „Blitz“ 191, 193, 199, 243; „Zaungast“: 352. Entwicklungsgeschichtlich zu Fichtes „Blitz der Evidenz“ beim jungen Schopenhauer App (Anm. 25), 56 f., zur Dialektik von plötzlicher Eingebung und begrifflicher Ausformung Lemanski, Jens: Begriffsgeschwindigkeit und Gedankengeschwindigkeit. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* 1/2011, 1 ff., 11 f.

52 App (Anm. 25); danach (153) erste vom Oupnek’hat inspirierte Notizen Schopenhauers schon im Frühjahr 1814 (= HN I, Nr. 189). Allerdings findet sich seine erste Identifikation mit christlicher Soteriologie noch etwas früher (HN I, Nr. 145).

empirische Wille eine Erlösung jedoch grundsätzlich nicht aus sich selbst zu erreichen. Gelingen kann das allenfalls durch eine ereignishaft eintretende, völlig veränderte Erkenntnisweise, deren nur Wenige teilhaftig werden. Die Errettung der Welt aus ihrer eigenen Heillosigkeit ist der moralische Grundgedanke seiner Religionsphilosophie. Weil sich Schopenhauer als immanenter Philosoph an die Grenzen rationaler Erkenntnis halten will, beruft er sich auf die Erlösungsbotschaft des Christentums – für ihn die pessimistisch verstandene Lehre des Neuen Testaments, wie er sie bei Augustin und später bei Luther ausgeprägt sah, mystisch überhöht bei christlichen Heiligen. In ihrem ethischen Grundgefühl des Menschen – einer ursprünglichen Verschuldung des Daseins ausgeliefert zu sein und sich durch noch so moralisches Tun nicht daraus befreien zu können – trifft sich seine Erlösungslehre letztlich mit der reformatorischen Überzeugung, dass die Rechtfertigung dem Menschen nur durch göttliche Gnade, wie „von außen“, zuteil werden kann. Als überzeugter Atheist lehnt Schopenhauer jedoch den theologischen „Fluchtpunkt“ eines jeglichen Christentums – die Vorstellung von einem persönlichen, gnädigen Gott – ab; ihm bleibt statt dessen nur ein abstraktes metaphysisches Jenseits, das er philosophisch gerade noch als „relatives Nichts“ umschreiben kann. Indem er den christlichen Gott und Christus als göttlichen Erlöser dem Mythos zurechnet, ist der von ihm so verstandene „Kern des Christentums“ zwar eine echte Parallele seiner Erlösungsethik, kann jedoch nicht der Kern einer christlichen Theologie sein.

Trotz der letztlichen Unüberbrückbarkeit dieser atheistischen Philosophie und der christlichen, auf Gott hin orientierten Theologie bleiben auch sonst offenbar gewordene Parallelen, ja Übereinstimmungen zwischen seiner Erlösungsethik und christlicher Soteriologie. Unverkennbar ist eine Wahlverwandtschaft der heftigen denkerischen Temperamente Luthers und Schopenhauers, die sich nicht zuletzt in ihren impulsiven Schriften offenbaren, auch eine gewisse Affinität, die der unablässig suchende Philosoph zu dem „schwankenden“ Kirchenvater des Frühchristentums gespürt haben mag. Dahinter steht hier wie dort eine unerbittliche Suche erlösungsbedürftiger Persönlichkeiten nach rettendem Heil und wahrer Erkenntnis des Jenseitigen. Die „Redlichkeit“ des Reformators hat der nachgeborene Philosoph gespürt und anerkannt, weil er den Maßstab der Redlichkeit auch an sich selbst anlegte. Zeit seines Lebens hat sich Schopenhauer intensiv mit den Denkern aus zwei Jahrtausenden christlicher Philosophie beschäftigt, wovon seine stupende Belesenheit auch auf diesem Gebiet zeugt. Ein Kenner der „christlichen Seite“ des Philosophen schrieb: „[...] er hat das Neue Testament wie die Kirchenväter immer wieder studiert, um der christlichen Wahrheit gewiss zu werden. So handelt doch wirklich kein eingefleischter Religionsspötter, sondern ein Mann, der für die Wahrheit sein Leben einsetzt“.<sup>53</sup>

---

53 Groeper (Anm. 35), 28.

Diesen Philosophen kann man wirklich „offen“ nennen für die Welt des Glaubens und des Christentums, zumal für Luthers Gnadendenken; und da er sich den Größen der philosophischen und theologischen Literatur, nicht nur der christlichen Welt, wahrlich geöffnet hat, verdient er es auch, „weltoffen“ genannt zu werden.<sup>54</sup> Für manchen, der mit diesem Atheisten gewiss nichts Christliches verbindet, mag der klarsichtige Aphorismus eines pessimistischen Humoristen paradox klingen: „Der Schopenhauer wohnt Wand an Wand mit dem Christentum. Nur daß die Wand keine Tür hat“.<sup>55</sup>

In der wissenschaftlichen Literatur, vor allem der letzten dreißig Jahre, ist die intensive Beschäftigung Schopenhauers mit der Religion allgemein und mit der des reformatorischen Christentums, auch der christlichen Mystik, erfreulicherweise eingehend erforscht worden. Um so bedauerlicher ist es, dass von den Resultaten dieser mittlerweile gut erforschten „christlichen Seite“ des Philosophen noch zu wenig in die für den Schopenhauer-Interessenten so wichtigen populären Einführungen und Biographien eingegangen ist. Die Autoren solcher Literatur sind die berufenen „Dolmetscher“ zwischen Wissenschaft und Leserschaft, die das Bild Schopenhauers unter den Gebildeten prägen; prägend sind auch Bilder, die Verlage diesen Büchern begeben. So ist es als Glücksfall und Glückstreffer anzusehen, dass eines der Taschenbücher gleich zwei sinnfällige Abbildungen zeigt: das erwähnte Jugend-Portrait Schopenhauers von Ludwig Sigismund Ruhl und – zumindest als treffenden Denkanstoß – Caspar David Friedrichs Gemälde „Die Gescheiterte Hoffnung“.<sup>56</sup> Doch trotz eines scheinbaren Scheiterns ist Schopenhauer kein Gescheiterter; vielmehr hat er seine philosophische Suche nach einem sicheren Fundament der Moral – gerade auch in den Lehren des Christentums – bis zur letzten Möglichkeit verfolgt.

---

54 Nicht „welt-offen“ war Sch. dagegen, wenn man „Welt“ im Sinne etwa des lutherischen Zweireiche-Denkens versteht als Inbegriff von weltlichem Recht, Staat und Politik. Hierzu eingehend die (in Anm. 16) genannten Arbeiten des Verf.: seine Dissertation, insb. Kap. 128–139, und die Gemeinschaftsarbeit mit P. Justin Lang OFM, insb. 96–100.

55 Wilhelm Busch (Aus den Altersgesprächen), zitiert nach Walter Abendroth (*Arthur Schopenhauer. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1967/2003, 142).

56 Spierling (Anm. 13): zum „Scheitern“: 44.