

Schopenhauer und das Christentum

Eine tiefgreifende theologische Auseinandersetzung mit der Philosophie Schopenhauers steht noch aus. Der Hinweis auf die pessimistische Weltverneinung – zumeist in Verbindung mit einer psychologischen „Aufhellung“ seines Pessimismus durch Rekurs auf sein Elternhaus – schien zu genügen, um Schopenhauer als zwar originellen, aber keineswegs ernsthaft diskutablen Denker darzustellen.¹ Doch der Erfahrung unaufhebbarer Negativität, dem durch keine Sinnbehauptung tröstbaren Leiden am Leiden der Kreatur, wie es Schopenhauer als erster in aller Radikalität und Konsequenz durchdacht und formuliert hat, kann auch christliche Theologie – erst recht nach den Erfahrungen unseres Jahrhunderts – nicht mehr ausweichen. Gerade Schopenhauers zwiespältige Stellung zur Religion im Kontext neuzeitlichen Denkens ist geeignet, die Theologie mit dem heute nicht mehr nur marginalen Verdacht der Sinnlosigkeit der Welt und allen Geschehens zu konfrontieren. Dazu wollen die folgenden Überlegungen ein Beitrag sein, indem sie – in aller Kürze – zunächst Schopenhauers zwiespältige Stellung zum Christentum darlegen, dann auf den Grund dieses Zwiespalts reflektieren, um schließlich nur einige wenige Hinweise einer möglichen theologischen Verarbeitung jener Negativitätserfahrung zu geben.

1. Schopenhauers Philosophie steht – wie er sagt – „mit den Dogmen der Jüdisch-Christlichen Glaubenslehre in einem [. . .] Widerspruch“². Denn der Glaube an einen Gott ist für ihn naturwissenschaftlich wie insbesondere moralisch unhaltbar. Insofern dieser Glaube die Bejahung

der Welt als prinzipiell gut impliziert, ist er stets optimistisch und steht so im Dienst des Willens zum Leben: Da das menschliche Wollen ständig zwischen Furcht und Hoffnung schwankt, jedoch nicht über die befürchteten oder erhofften Dinge verfügt, macht der Mensch sich göttliche Wesen, von denen alles abhinge und die durch Bitten, Schmeicheleien und Opfer zu beeinflussen seien. „So wurzelt der Götterglaube im Egoismus.“³

Als solcher stellt er eine optimistische Illusion dar, die notwendig am Übel und dem allgemeinen Leiden scheitert:

„denn schon das bloße Dasein des Übels entscheidet die Sache, da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gute getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann. [. . .] Denn daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines einzigen auf: und ebensowenig macht mein gegenwärtiges Wohlsein meine frühern Leiden ungeschehn.“⁴

Liegt zudem die menschliche Freiheit nicht in der einzelnen Handlung, sondern im Charakter, im Sein des Handelnden, so trifft die Schuld des Bösen und des Übels den Verursacher dieses Seins: Sollte ein Gott dieser Verursacher sein, so fiel die Schuld auf ihn – was seiner Göttlichkeit widerspräche.⁵

Der „Widerspruch zwischen der Güte Gottes und dem Elend der Welt wie auch zwischen der Freiheit des Willens und dem Vorherwissen Gottes“ ist also ein theoretisch unauflösliches Dilemma, „ein Rechenexempel [. . .], welches nimmermehr aufgeht“ und sich allein theoretisch widerspruchsfrei lösen läßt, wenn man das „Dogma [des] Dasein[s] Gottes nebst Eigenschaften“ fallenläßt.⁶

2. Trotzdem könnte man – so Schopenhauer – seine Philosophie „die eigentliche Christliche Philosophie nennen“⁷. Das betrifft nicht nur sein Zugeständnis an die –

wie er sagt – allegorische Wahrheit der Religionen, nicht nur seinen Begriff universeller Schuld und der Notwendigkeit von Erlösung, sondern auch – zentral für das christliche Selbstverständnis – die Unverfügbarkeit dessen, was auch er als „Gnade“ bezeichnet. Denn verfügende, Dinge wie Menschen der eigenen Herrschaft unterwerfende Erkenntnis als Mittel des Willens zum Leben ist notwendig gebunden an die Erscheinungswelt und ihre Relationen und Kategorien; die diese Welt überschreitende Erkenntnis, die die Selbstaufhebung des Willens impliziert, kann daher nicht eigentlich als Erkenntnis ausgesagt werden, sondern eher als ekstatische Erleuchtung, in der das Individuum aus seiner Beschränkung heraustritt und eins mit allem wird. Diese neue Erkenntnisweise ist also in sich selbst schon der Akt der Willensaufhebung, der Erlösung – kann also nicht diese hervorbringen und leisten. Deshalb ist „jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältnis des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von außen angeflogen“⁸. Dem Herrschaftsstreben rationaler Weltbewältigung bleibt die Verneinung des Willens entzogen, sie ist – wie die Gnade im christlichen Verständnis – unverfügbar, vom Menschen nicht machbar.

3. Diese zwiespältige Stellung Schopenhauers zur Religion scheint mir darin begründet, daß für ihn nicht mehr nur die Religion durch den exakt-wissenschaftlichen Zugriff auf Welt in die Krise geraten ist, sondern auch diese Rationalität selbst.

Die Begründung neuzeitlicher Wissenschaft durch Galilei, Descartes und Hobbes geht einher mit einer Radikalisierung des spätscholastischen Voluntarismus. Sie nimmt das Handeln Gottes in die völlige Unbegreiflichkeit seines

Wollens, in die Willkürlichkeit seiner Setzungen zurück, so daß allein das Faktum der Schöpfung, nicht aber ihr Was und Worumwillen erkannt werden können. Eben diese Willkürmacht Gottes, dessen allmächtiges Wollen absolut unbegreiflich ist, eröffnet statt der finalen die kausal-mechanische Erklärung der Welt im Interesse der Beherrschung der Prozesse in Natur und Gesellschaft. Denn die durch Finalursachen nicht mehr erklärbare Welt wird nun dem erkennend-handelnden Zugriff des freien Subjekts unterworfen: Dieses bildet die Wirklichkeit nicht mehr als das so und nicht anders Gegebene ab, sondern konstruiert durch Hypothesenbildung und experimentelle Kontrolle die Welt als mathematisch exakt beschreibbares mechanisches System, um die Naturabläufe als genau kalkulierbare Regelmäßigkeiten zu beherrschen. Dieses Herrschaftsinteresse zielt nicht nur auf die äußere Natur, sondern ebenso auf die innere des Menschen selbst, auf sein Streben und Verhalten. Dieses ist nicht mehr auf ein Ziel oder einen höchsten Zweck außerhalb seiner ausgerichtet, in dem es zur Ruhe käme, sondern dient allein der Selbsterhaltung: einem unaufhörlichen Machtstreben, das sich in Konkurrenz mit anderen gegen sie durchsetzen muß und als solches berechenbaren Gesetzen unterworfen ist.

Schopenhauer nun vollzieht die Konsequenzen des Selbsterhaltungstheorems dieser „bürgerlichen Ontologie“⁹, indem er ihre Rationalität und die ihr zugehörige Praxis der Machtsteigerung zum Ausgangspunkt und Maßstab nimmt und sie gleichsam von innen her aufsprengt durch den Aufweis ihrer Zweck- und Sinnlosigkeit. Einerseits: er steht auf ihrem Boden. Denn dem Willen als dem allmächtigen, unbefragbaren weltbegründenden Prinzip, das dem Allmachtsgott unhinterfragbarer Willkür entspricht, steht gegenüber eine durchgängig kausal determi-

nierte Welt ohne Freiheit, die dem Gesetz der Selbsterhaltung, also der Bejahung des Willens zum Leben, unterworfen ist. Andererseits: er durchbricht diese Ontologie und ihre Rationalität. Jedoch nicht durch einen alternativen Entwurf – dazu steht er selbst zu sehr auf dem Boden dieser Rationalität –, sondern durch Negation ihrer gesamten Sphäre. Denn wenn auch die einzelnen Akte egoistischen Selbsterhaltungstrebens einen Zweck haben – eben den der Bejahung und Erhaltung des je eigenen Selbst –, so hat doch das gesamte Streben keinen, ist daher sinnlos und also zu verneinen.

Warum aber steht Schopenhauer so fest auf dem Boden neuzeitlicher Rationalität, die er doch zugleich negiert? Offenbar deshalb, weil – neben den Erfolgen exakter Wissenschaft – die teleologische Metaphysik für ihn nicht mehr vollziehbar ist: Theorie hat nicht mehr die Kraft, alles Geschehen und Leiden in einem umfassenden System derart zielgerichtet zu begreifen, daß allem Zukünftigen, auch dem Leiden, sein Weg gewiesen ist. Woran aber kann sich menschliches Handeln dann noch orientieren? Nicht mehr – das ist Schopenhauers Antwort – an einem vorgegebenen Ziel und einer wie auch immer teleologisch begriffenen Welt und dem in ihr implizierten Schöpfer, die allesamt als nur erdacht verdächtigt werden, sondern am realen Leiden der Welt selbst und an der ebenso realen, an diesem Leiden sich entzündenden Praxis des Mitleids. Von daher ergibt sich Schopenhauers Stellung zur Religion: Seinem Festhalten an der Rationalität der Herrschaftssteigerung über Natur entspringt seine Religionskritik, insofern er den Glauben an Gott als wissenschaftlich widerlegt betrachtet und ideologiekritisch dadurch auflöst, daß er ihn diesem Streben der Selbsterhaltung einordnet und in die Illusion eines optimistisch-teleologischen Weltbegriffs münden sieht; seiner Negation der ge-

samten Sphäre dieser Rationalität entspringt dagegen das Interesse an jenen religiösen Traditionen, die eben diese Sphäre transzendieren und auf die Einheit alles Lebendigen im Leiden reflektieren.

4. Von Schopenhauer aus stellt sich die theologisch fundamentale Frage: Ist der christliche Gottesbegriff notwendig an eine teleologische Metaphysik gebunden, die in optimistischer Manier das reale Leiden überspringt? Schopenhauer setzte dies offensichtlich voraus, da der philosophische und theologische Gottesbegriff seiner Zeit sich so darstellte. Aber genau dies ist für Schopenhauer wie für die gesamte nachidealistische Philosophie fraglich geworden.

Schopenhauer zwingt geradezu die Religionen, sich dem realen Leiden radikal zu stellen, es also nicht zu verleugnen (durch Interpretation der Übel als Privation, als „Mangel an Sein“) oder sich mit ihm zu versöhnen (durch teleologische Einordnung in eine Weltharmonie). Das aber bedeutet: Auch Religionen verfügen nicht über ein theoretisches Wissen vom Gesamtsinn der Geschichte, über irgendeinen objektivierbaren Zweck des Leidens. Der religiöse Glaube ist daher keine Theorie vom Sinn und Zweck des Ganzen, er hat kein fertiges Resultat, mit dem man ein Leiden in der Theorie vorweg durchleben und verwandeln könnte, sondern ist vielmehr eine Praxis, eine Weise des Handelns, des Umgangs mit sich, den anderen, der Wirklichkeit im ganzen, dessen „Wissen“ – gerade das „Wissen“ um Gott, Schöpfung, Erlösung, Gnade . . . – keine bloße Abbildung des Seins und Geschehens (auch keine teleologische) gibt, sondern eingreift in die leidvolle Wirklichkeit der Welt.

Diesen Wechsel von einem intellektuell-theoretischen Verständnis der Religion zu einem praktischen hat bereits

Schopenhauer ins Auge gefaßt – und nach ihm Nietzsche und Kierkegaard. Dazu einige kurze Hinweise.

Man sollte – so Schopenhauer – die Religion „weniger von der theoretischen und mehr von der praktischen Seite auffassen“ und könnte so ihre Wahrheit „Hypothesen zu praktischem Zwecke [. . .] nennen“¹⁰. Deutlicher dann Nietzsche: „Das Christentum ist eine *Praxis*, keine Glaubenslehre. Es sagt uns wie wir handeln, nicht was wir glauben sollen.“¹¹ Daß es sich bei diesem Wechsel des Verständnisses von Religion keineswegs um die frühaufklärerische Reduktion der Religionen aufs Moralische handelt, wird deutlich bei Kierkegaard: „Wahrheit in dem Sinne, in dem Christus die Wahrheit ist, ist keine Summe von Sätzen, keine Begriffsbestimmung u.dgl., sondern ein Leben.“ Deshalb ist es „eine ungeheuerliche Verirrung [. . .], das Christentum zu dozieren“¹². Denn der Glaube als Aneignung der in Christus zugesprochenen Versöhnung ist eben kein theoretisches Wissen um einen objektiv gegebenen Sachverhalt, also keine Lehre, zu der man sich nur denkend verhält, sondern ein praktisches, die Existenz verwandelndes Wissen, ein „Wissen, welches keinen Augenblick dabei verharret, ein Wissen zu sein, sondern im Augenblick der Besitzergreifung sich in eine Handlung verwandelt; denn sonst wird es nicht besessen“¹³. Dieses Wissen ist also ein bewußtes Handeln als ein im Vollzug sich änderndes Verhältnis zu sich und allem Seienden, dessen Plausibilität nicht von außen – „objektiv theoretisch“ – andemonstriert werden kann, sondern allein in der Bewegung, die das Subjekt vollzieht, einsichtig wird. Die Behauptung der rettenden Wirklichkeit Gottes angesichts des Leids geschieht daher nicht theoretisch, nicht als reines interesseloses Zusehn, sondern praktisch, als engagierte Nachfolge Jesu, im solidarischen Handeln – im

Mitleid mit der leidenden Kreatur, das nach Schopenhauer die Differenz von Ich und Nicht-Ich durchstößt.

In dieser am Vollzug gebundenen Plausibilität ist schließlich begründet, daß die Vermittlungsgestalt religiöser Wahrheit nicht eine alles erklärende Theorie vom Sinn des Ganzen ist, sondern primär sich darstellt in befreiender Erinnerung und Erzählung mit ihren unersetzbaren Bildern. Schopenhauer verglich „die überhaupt nicht anders als mythisch und allegorisch aussprechbare Wahrheit“ der Religion mit „dem Wasser, welches ohne Gefäß nicht transportabel ist; die Philosophen aber, welche darauf bestehen, sie unversetzt zu besitzen, glichen dem, der das Gefäß zerschläge, um das Wasser für sich alleine zu haben“¹⁴. Gegenüber den großen Systementwürfen in Philosophie und Theologie behält daher die erzählende Erinnerung ihr Recht – auch wenn sie im Vergleich mit jenen „klein’ und unpräzise“ wirkt: „Sie hat nicht den dialektischen Schlüssel, auch nicht aus der Hand Gottes, mit dem alle dunklen Gänge der Geschichte ins Licht hinein zu öffnen wären, ehe man sie überhaupt betreten und durchschritten hat. Doch auch sie ist nicht ohne Licht.“¹⁵

Eben dieses Licht suchte Schopenhauer – trotz seiner Kritik der Religion und ihrer optimistisch-teleologischen Metaphysik – festzuhalten in einer Zeit, die das Ende der Religion zu proklamieren begann.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. etwa *Hirschberger, J.*: Geschichte der Philosophie. II. Teil: Neuzeit und Gegenwart, Freiburg/Basel/Wien ⁸1969, 455.
- ² Brief Schopenhauers vom 3. April 1818 an F.A. Brockhaus, in: Schopenhauer, Gesammelte Briefe, hg. von A. Hübscher, Bonn 1978, 31 – zit. nach: *Schmidt, A.*: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie, München/Zürich 1986, 32f.
- ³ Parerga und Paralipomena I, in: Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und hg. von W. Frhr. von Löhneysen, Darmstadt 1961–1965 (i. folg.: SW), Bd. IV, 149.
- ⁴ Die Welt als Wille und Vorstellung II, in: SW Bd. II, 737.
- ⁵ Vgl. Parerga und Paralipomena I, in: SW Bd. IV, 83f.
- ⁶ Die Welt als Wille und Vorstellung I, in: SW Bd. I, 552 Anm.
- ⁷ Parerga und Paralipomena II, in: SW Bd. V, 371.
- ⁸ Die Welt als Wille und Vorstellung I, in: SW Bd. I, 549.
- ⁹ *Spaemann, R./Löw, R.*: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München/Zürich 1981, 191.
- ¹⁰ Parerga und Paralipomena II, in: SW Bd. V, 401 und 403.
- ¹¹ Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, in: Werke in drei Bänden. Hg. von K. Schlechta, Bd. III, Darmstadt ⁹1982, 640.
- ¹² Einübung im Christentum, in: Gesammelte Werke. Hg. von E. Hirsch und H. Gerdes. 26. Abteilung, Gütersloh ²1986, 203 und 205.
- ¹³ Drei erbauliche Reden 1843, in: a.a.O., 5. u. 6. Abteilung, Gütersloh 1980, 133.
- ¹⁴ Parerga und Paralipomena II, in: SW Bd. V, 393.
- ¹⁵ *Metz, J.B.*: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 188 f. – Mit diesem Verweis auf die „praktische Fundamentaltheologie“ meines Lehrers sei zugleich auf den theologischen Kontext der vorliegenden Erwägungen hingewiesen; vgl. des weiteren insbesondere *Peukert, H.*: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/Main 1978. – Zu einigen hier im letzten Teil nur angedeuteten Reflexionen siehe Vf., Theodizee als neuzeitliches Problem versöhnender Praxis, in: *Oelmüller, W.* (Hg.): Leiden, Paderborn u. a. 1986, 40–50; Zum Theorie-Praxis-Problem in der Theologie, in *Schillebeeckx, E.* (Hg.): Mystik und Politik (Festschrift J.B. Metz zum 60. Geburtstag), Mainz 1988, 196–202; zum weiteren philosophiegeschichtlichen Zusammenhang siehe Vf., Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989.