

Schopenhauers Auseinandersetzung mit Augustinus

Von Friedhelm Decher (Wenden-Ottfingen)

In seiner im dritten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* dargelegten Ästhetik formuliert Schopenhauer im Kontext einer Erörterung des Gefühls des Erhabenen den Gedanken, es sei

„auffallend, wie besonders die Pflanzenwelt zur ästhetischen Betrachtung auffordert und sich gleichsam derselben aufdringt, daß man sagen möchte, dieses Entgegenkommen stände damit in Verbindung, daß diese organischen Wesen nicht selbst, wie die thierischen Leiber, unmittelbares Objekt der Erkenntniß sind, daher sie des fremden verständigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorstellung einzutreten, weshalb sie gleichsam nach diesem Eintritt sich sehnten, um wenigstens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar versagt ist“ (W I, 237)¹.

Dieser Gedanke, meint er selbst, sei gewagt und grenze vielleicht an Schwärmerei (s. ebd.). Vier Jahrzehnte später – in der dritten, 1858 publizierte Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* – hat er dieser Stelle eine Fußnote hinzugefügt. Sie lautet:

„Um so mehr erfreut und überrascht mich jetzt, 40 Jahre nachdem ich obigen Gedanken so schüchtern und zaudernd hingeschrieben habe, die Entdeckung, daß schon der heilige Augustinus ihn ausgesprochen hat: 'die Pflanzen bieten ihre mannigfachen Formen, durch die der sichtbare Bau dieser Welt sich formenschön gestaltet, den Sinnen zur Wahrnehmung dar; so daß sie, da sie nicht erkennen können, wie es scheint, gleichsam erkannt werden wollen'. (De civ. Dei, XI, 27.)“ (ebd.).

¹Schopenhauer wird zitiert mit den im Jb. üblichen Sigeln.

Ohne Umschweife wird hier die Vorläuferschaft Augustins anerkannt. Schopenhauers Bezugnahme auf ihn in dieser Fußnote ist positiv-zustimmender Art. Andere Stellen hingegen sprechen eine völlig andere Sprache. In den *Parerga und Paralipomena* beispielsweise heißt es einmal, „die christliche, von Augustinus [...] ausgebildete Lehre von der Prädestination und Gnadenwahl“ bilde eine „Quelle des Absurden“ und sei „empörend“ (P II, 387). Von Zustimmung kann hier keine Rede mehr sein; dieser Passus signalisiert vielmehr heftige Zurückweisung eines Augustinischen Lehrstücks.

Diese beiden Stellen verdeutlichen exemplarisch das Verhältnis, in dem Schopenhauer zum Werk des Augustinus steht: Passagen, in denen er Augustinus unvoreingenommen beipflichtet und in denen er eine Nähe zu eigenen Ansichten wiedererkennt, stehen Ausführungen gegenüber, in denen er sich entschieden gegen Augustinische Positionen verwahrt. Für beide Pole dieses Verhältnisses lassen sich in Schopenhauers Werk – von der *Welt als Wille und Vorstellung* bis zu den späten *Parerga und Paralipomena* – zahlreiche Beispiele anführen. Angesichts dieses Umstands ist es verwunderlich, daß die Bezüge zwischen Schopenhauer und Augustinus bislang noch nie zum Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung gemacht worden sind². Lediglich eine einzige Arbeit thematisiert im Titel das Verhältnis der beiden Denker: Carl Gebhardts 1931 publizierter Aufsatz „Schopenhauer gegen Augustinus“³. Diese Arbeit liefert nun allerdings keine Darstellung von Bezugnahmen, Paralle-

²In einer ganz speziellen Hinsicht kommt Gerhard Mollowitz auf Schopenhauers Beziehung zu Augustinus zu sprechen. In seinem Aufsatz „Die Assimilation der platonisch-augustinischen Ideenlehre durch Schopenhauer“ (in: 66. Jb. 1985, S. 131-152) spürt er Schopenhauers Begriff des „Selbstdenkers“ nach und zeigt auf, daß zur Verfahrensweise des Selbstdenkers, wie Schopenhauer ihn definiert, die 'geistige Assimilation' tradierten Gedankenguts gehört (a.a.O., S. 133). Da Schopenhauer sich selbst als Selbstdenker in diesem Sinne verstand, sucht Mollowitz dieses Konzept anhand der Schopenhauerschen Willensmetaphysik „in ihrer praktischen Durchführung zu erproben“ (a.a.O., S. 134). Er gelangt zu dem Ergebnis, Schopenhauer sei es gelungen, „eine abgerundete Assimilation der platonisch-augustinischen Ideenlehre nach vorhergegangener Säkularisation des darin enthaltenen mittelalterlich-theologischen Gedankengutes zu vollziehen“ (a.a.O., S. 149).

³In: 18. Jb. 1931, S. 263-321.

len und kritischen Abgrenzungen. Gebhardts Arbeit ist vielmehr philologisch orientiert: neben einem knappen Überblick über die Augustinus-Stellen in Schopenhauers Werk ist ihr primäres Ziel, Schopenhauers Randschriften zu Augustins *De civitate dei* zusammenzustellen. Eine Analyse, die sich auf die Inhalte der Auseinandersetzung Schopenhauers mit Augustinus konzentriert, steht also noch aus. Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Versuch in dieser Richtung.

Vor einer Annäherung an die Inhalte empfiehlt es sich, kurz den Fragen nachzugehen: Welche Schriften Augustins hat Schopenhauer gekannt? Wann ist er mit Augustinus bekannt geworden? Welche Werke Augustins befinden sich in seiner nachgelassenen Bibliothek? Die wesentlichen Fakten sind die folgenden: Schopenhauers erste Bekanntschaft mit Schriften des Augustinus datiert – soweit sich das aus dem vorhandenen Material rekonstruieren läßt – aus dem Jahr 1816. Nach Arthur Hübschers Angaben hat Schopenhauer in der öffentlichen Bibliothek in Dresden die Augustinischen *opera* T.6.7. am 10. Juni 1816 und T.1.2. am 15. Juni 1816 entliehen und am 1. Juli 1816 zurückgegeben⁴. Diese Beschäftigung mit Augustinus hat ihren Niederschlag in Schopenhauers sogenannten Erstlingsmanuskripten in zwei knappen Notizen gefunden, die beide aus dem Jahr 1816 stammen⁵. In beiden Aufzeichnungen bezieht sich Schopenhauer auf Augustins Schrift *De libero arbitrio*. Von daher spricht viel für die Annahme, daß Schopenhauers Augenmerk zu diesem Zeitpunkt vornehmlich den Augustinischen Ausführungen über den freien Willen gegolten hat und daß er, wie Hübscher vermerkt hat⁶, wohl zunächst nur diese Schrift des Augustinus eingehender gelesen haben dürfte. In der ersten, 1819 publizierten Auflage des Schopenhauerschen Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* findet sich keine Bezugnahme auf *De libero arbitrio*. Zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit Augustins Ausfüh-

⁴Siehe HN V, 199.

⁵Siehe HN I, 228 u. 368. Bei der ersten Fundstelle handelt es sich um eine Fußnote zu einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1814; nach Hübschers Angaben (s. HN V, 199) hat Schopenhauer diese Fußnote 1816 hinzugefügt.

⁶HN V, 199.

rungen zum Problem der Willensfreiheit ist es erst viel später, nämlich in der 1841 erschienenen *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, gekommen.

Weiteren Aufschluß über Schopenhauers Beschäftigung mit Augustinus vermag ein Blick in Schopenhauers nachgelassene Bibliothek zu geben. In dem Verzeichnis, das Hübscher von den Bänden angefertigt hat, die Schopenhauer besessen hat, sind folgende Werke des Augustinus aufgeführt:⁷

Secunda pars librorum divi Aurelii Augustini quos scripsit iam baptizatus: De moribus ecclesie catholice: et de moribus manicheorum: libri II. De anime quantitate: liber I. De libero arbitrio: libri III. De Genesi contra manicheos: libri II. De musica: libri VI. De magistro: liber I. De vera religione: liber I, Basil, 1515.

Angebunden an diese Ausgabe sind:

1. Divi Augustini librorum pars septima. Libri de ciuitate dei XXII. In eosdem commentaria Thome valois et Nicolai trineth: cum additionibus Jacobi passauantii. Et theologicæ veritates Francisci maronis [Kolophon: Basileae ex aedibus impressoriis. Anno 1505. XV. die mensis ianuarii, quo die finiebatur hoc excellentissimum Augustini opus.]
2. Principalium materiarum librorum sancti Augustini de ciuitate dei summaria annotatio.

Bei dem angeführten Band handelt es sich um einen Teil der ersten Gesamtausgabe der Werke Augustins, die Johannes Amorbach 1506 in Basel herausgegeben hat⁸. Die an diesen Band angebundene *pars septima* stellt ursprünglich eine eigenständige, 1505 in Basel publizierte Ausgabe von *De civitate dei* dar, die nachträglich mit einem neuen Titelblatt als siebter Teil in die Gesamtausgabe eingefügt worden ist⁹. Nach übereinstimmenden Angaben von Gebhardt und Hübscher dürfte Schopenhauer diese Ausgabe in den

⁷HN V, 192.

⁸Gebhardt, a.a.O., S. 264; HN V, 192.

⁹Gebhardt ebd.; HN V, ebd.

dreißiger Jahren erworben haben¹⁰. Der Erwerb dieser Ausgabe ist für Schopenhauer in der Folgezeit offenbar Anlaß gewesen, sich erneut und intensiv mit Augustinus zu beschäftigen. Wie die zahlreichen Unterstreichungen und Randschriften bezeugen, konzentriert sich Schopenhauers Interesse dabei vornehmlich auf die Schrift über den Gottesstaat¹¹.

Über die angeführte Augustinus-Ausgabe hinaus besaß Schopenhauer noch folgenden Band: *Meditationes, Soliloquia et Manuale. Meditationes B. Anselmi cum tractatu de humani generis redemptione, D. Bernardi Idiotae viri docti de amore diuino. Omnia ad mss exemplaria emend. et meliorem ordin: distributa: opera ac studio R.P. Henrici Sommalii Societas Jesu Theolog. Venetiis: apud Nicolaum Pezzana 1718.* – Nach Hübschers Angaben¹² finden sich in diesem Band nur wenige An- und Unterstreichungen von Schopenhauers Hand.

Sowohl Gebhardt¹³ als auch Hübscher¹⁴ verweisen außerdem noch auf eine Einzelausgabe der Augustinischen *Bekenntnisse*, die sich in Schopenhauers nachgelassener Bibliothek befunden hat: *Libri XIII Confessionum. Opera et studio H. Sommalii. Colon. Agripp. 1683.* Über den Verbleib dieses Werks ist jedoch nichts bekannt; es wird von Schopenhauer nirgends – weder in den von ihm selbst publizierten Schriften, noch im handschriftlichen Nachlaß, noch in den Briefen – erwähnt.

In seinem veröffentlichten Werk nimmt Schopenhauer gelegentlich Bezug auf Schriften des Augustinus, die sich nicht in seinem Besitz befanden. So zitiert er in §70 des ersten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung*¹⁵ einen Passus aus Augustins *Liber quaestionum*. An der betreffenden Stelle kommentiert Augustinus den

¹⁰Gebhardt, a.a.O., S. 265; HN V, 199. – Gebhardt begründet diese Datierung mit dem Duktus der Handschrift, mit der Schopenhauer auf dem Titelblatt der *Secunda pars* seinen Namen eingetragen hat.

¹¹Veröffentlichung der Randschriften zu *De civitate dei* bei Gebhardt, a.a.O., S. 267-308 (mit deutscher Übersetzung der Randschriften und der Augustinus-Stellen, auf die sie sich beziehen) und bei Hübscher, HN V, 192-199.

¹²HN V, 200.

¹³A.a.O., S. 263.

¹⁴HN V, 200.

¹⁵W I, 479.

Römerbrief 8, 3. Schopenhauer hat dieses Zitat wohl kaum direkt dem *Liber quaestionum* entnommen; vielmehr dürfte es sich diesbezüglich so verhalten, wie Gebhardt vermutet, nämlich daß Schopenhauer das infrage stehende Zitat in einem Buch fand, „das ihm auch die Kenntnis der im gleichen Zusammenhang zitierten Kirchenlehrer Appelles und Tertullian vermittelt haben mag“¹⁶ und das im Verzeichnis seiner Bibliothek aufgelistet ist¹⁷. Bei diesem Buch handelt es sich um die *Chrestomathia Patristica Graeca Et Latina*. Hgg. von Johann Christian Schindel. Fasc. I-VI Vratislaviae 1742-1756.

Ähnlich stellt sich die Sachlage auch hinsichtlich derjenigen Augustinischen Werke dar, aus denen Schopenhauer in Kap. 48 des zweiten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* zitiert. Die dort angeführten Schriften *De haeresibus*, *De bono coniugali* und *De bono viduitatis* hat Schopenhauer wohl nicht selbst gelesen. Als Quelle für die Stellen, die er aus diesen Werken anführt, nennt er selbst die *Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrensi*, 1610, (s. W II, 711). Auch dieses Werk befand sich in Schopenhauers Bibliothek¹⁸.

Allein schon diesen Fakten läßt sich entnehmen, daß sich Schopenhauer wiederholt und zum Teil sehr intensiv mit Augustinischem Gedankengut beschäftigt hat. Von daher hat Gebhardt guten Grund zu dem Urteil, Schopenhauer habe „zweifellos über eine gute Kenntnis der Lehre des Augustinus“ verfügt¹⁹. Bestätigt wird dies, wenn man Schopenhauers Auseinandersetzung mit Augustinus ihrer inhaltlichen Seite nach in den Blick nimmt. Da zeigt sich zunächst, daß es bei dieser Auseinandersetzung vornehmlich um drei Problemkreise geht. In einem ersten steht die Erklärung verschiedener Phänomene durch Zurückführung auf den Willen zur Debatte. Ein zweiter umfaßt das Problem der Willensfreiheit. Und in einem dritten schließlich wird die Augustinische Prädestinationslehre thematisiert. Als vierten Diskussionspunkt schließlich könnte man noch Augustins Ansichten über die Ehe anfügen. Im Kontext seiner Aus-

¹⁶Gebhardt, a.a.O., S. 309.

¹⁷Siehe HN V, 207.

¹⁸Siehe Gebhardt, a.a.O., S. 312; HN V, 214.

¹⁹A.a.O., S. 312.

einandersetzung mit Augustinus kommt Schopenhauers Stellungnahme hierzu jedoch nur marginaler Status zu. Daher wird abschließend nur kurz darauf eingegangen.

Wendet man sich nun dem erstgenannten Themenbereich zu, so fällt zweierlei auf. Erstens: Der Position, die Augustinus hinsichtlich einiger grundlegender willensmetaphysischer Fragen einnimmt, hat Schopenhauer fast durchgängig Beifall gezollt. Von einer Auseinandersetzung mit Augustinus kann hier streng genommen also keine Rede sein. Zweitens: Schopenhauer bezieht sich hierbei fast ausschließlich auf Augustins Schrift über den Gottesstaat. Beide Aspekte nun hängen miteinander zusammen. Schopenhauer ist mit *De civitate dei* – obwohl dieses Werk, wie gesagt, von ihm vermutlich bereits in den dreißiger Jahren erworben worden ist – erst relativ spät bekannt geworden. Der oben aus §70 des ersten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* zitierten, von Schopenhauer später hinzugefügten Fußnote läßt sich ein Hinweis auf den ungefähren Zeitpunkt seiner Lektüre des *Gottesstaats* entnehmen. Schopenhauer sagt dort ja, den von ihm an der betreffenden Stelle zum Ausdruck gebrachten Gedanken habe er vierzig Jahre nach der Niederschrift bei Augustinus wiedergefunden; und er gibt als Fundstelle *De civitate dei* an. Da *Die Welt als Wille und Vorstellung* in den Jahren 1814-1818 entstanden ist, dürfte Schopenhauer *De civitate dei* also etwa Mitte bis Ende der fünfziger Jahre gelesen haben. Somit liegt es auf der Hand, daß Augustinus für das Schopenhauerische Konzept des Willens zum Leben nicht die Rolle eines Anregers gespielt haben kann. Vielmehr ist die Sachlage die, daß Schopenhauer in seinem letzten Lebensjahrzehnt in einem Werk eines Autors, der ihm aus anderen Zusammenhängen bereits gut bekannt war, auf Ansichten und Expositionen stieß, denen er seine Zustimmung insofern nicht versagen konnte, als sie erstaunliche Parallelen zu eigenen willensmetaphysischen Überlegungen aufwiesen.

So konnte er in *De civitate dei* die Einsicht formuliert finden, daß sich in allem Lebenden ein, wie Perl übersetzt hat, „Wille zum Sein“ bekundet. Augustinus schreibt in Kap. 27 des elften Buchs von *De civitate dei*:

„Geben nicht auch alle vernunftlosen Lebewesen, denen ein solches Denken [wie den Menschen] nicht gegeben ist, vom Riesen-
drachen bis hinab zum kleinsten Würmchen, ihren Willen zum
Sein kund, wenn sie mit allen ihnen möglichen Bewegungen dem
Untergang ausweichen? Und alles Baumwerk und Gesträuch, das
keinen Sinn besitzt, um dem Verderben sichtbar durch Bewegung
zu entgehen, senkt es nicht, um in Sicherheit die sich breitere
Krone in die Lüfte zu senden, die Wurzeln recht tief in die Erde,
damit sie Nahrung aus ihr ziehen und so gewissermaßen das Sein
bewahren?“²⁰

Augustinus geht sogar noch weiter: Nicht nur in allem Lebendi-
gen ist solcher Wille zum Sein am Werk, sondern auch in demjeni-
gen Bereich der Welt, den man als leblos, als anorganisch bezeich-
net. Ausdrücklich heißt es bei ihm:

„Und schließlich selbst die Körper ohne Sinne, ohne das letzte
keimende Leben, auch sie steigen teils zur Höhe, teils streben sie
zur Tiefe, teils schweben sie in der Mitte, um ihr Sein dort zu be-
haupten, wo sie es naturgemäß haben können“²¹.

Kein Wunder, daß Schopenhauer im Zuge seiner Lektüre des
Gottesstaats zu diesem Kapitel auf dem Rand notierte: „*De volun-
tate vivendi; lectu digna*“ (über den Willen zum Leben; lesens-
wert)²². Fand er doch hier Gedanken vorgetragen, die er selbst vor
allem im zweiten Buch seiner *Welt als Wille und Vorstellung* aus-
geführt hatte. Der dort entwickelten Willensmetaphysik zufolge
werden bekanntlich ausnahmslos alle Bewegungen in der Natur –
von denen der zuhöchst entwickelten Lebewesen bis hinab zu denen
der Körper in der anorganischen Welt – auf einen Willen zum Le-
ben zurückgeführt. Abgesehen davon, daß Augustinus noch nicht
expressis verbis von einem Willen zum Leben, sondern allgemeiner
von einem Willen zum Sein spricht, läßt sich bezüglich der jeweils

²⁰Ich zitiere *De civitate dei* nach folgender Ausgabe: Aurelius Augustinus: *Der Got-
tesstaat. De Civitate Dei*. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl, 2 Bde.,
Paderborn u.a. 1979; hier Bd. I, S. 761.

²¹Ebd.

²²HN V, 193; Gebhardt, a.a.O., S. 272.

zugrundeliegenden Intention eine erstaunliche Nähe zwischen den beiden Denkern feststellen. Diese bekundet sich auch darin, daß bereits Augustinus ausdrücklich die auch von Schopenhauer wiederholt stark gemachte These vertritt, primäres Ziel alles Lebendigen sei die Selbsterhaltung. Zudem sind sich Schopenhauer und Augustinus insofern nahe, als beide drei insgesamt recht deutlich voneinander abgrenzbare Stufen in der Natur unterscheiden, nämlich – in aufsteigender Linie – anorganische Körperwelt, pflanzliches Leben, animalisches Leben²³. Allerdings denkt Augustinus, anders als Schopenhauer, die Stufenordnung des Seienden nicht als Resultat eines evolutionären Geschehens, will sagen nicht als Folge eines Strebens des Willens zum Leben nach immer höherer Objektivation; für ihn vielmehr ist die Rangordnung in der Natur mit der Schöpfung festgelegt²⁴.

Freilich erschöpfen sich die Übereinstimmungen zwischen Schopenhauer und Augustinus nicht im Grundsätzlichen. Über die fundamentale Rolle hinaus, die beide dem Willen im Naturgeschehen zuschreiben, lassen sich auch hinsichtlich einzelner Aspekte tiefgreifende Gemeinsamkeiten aufweisen. Dies läßt sich zunächst zeigen anhand Schopenhauerscher Ausführungen zu denjenigen Bereichen von Natur und Welt, in denen der Wille ohne Bewußtsein wirkt, wo er, wie sich Schopenhauer gern und wiederholt ausdrückt,

²³Hin und wieder unterscheidet Schopenhauer freilich auch vier Stufen; dann setzt er den Menschen als denkendes und sich seiner selbst bewußtes Wesen als eigene Stufe an. – Einen ähnlichen Stufenbau des Seienden wie in *De civitate dei* konnte Schopenhauer auch in Augustins Schrift über den freien Willen finden. Im Manuskriptbuch „Adversaria“ aus dem Jahr 1829 weist er selbst auf die entsprechende Parallele hin. In einem Kommentar Agrippas von Nettesheim zur *Historia naturalis* des Plinius fand er folgendes Zitat: „quatuor enim gradibus naturam humanam constare eruditiores testantur, quos vocant *esse, vivere, sentire, intelligere*.“ Schopenhauer notierte sich dazu die Bemerkung: „(Man müßte es deutsch geben: daseyn, leben, erkennen, denken: – wo es richtiger wäre.) – Das ist eine sehr gute und treffende Bezeichnung der 4 Stufen des Daseyns oder der Objektität des Willens. *Esse, vivere, intelligere* giebt als Eintheilung schon Augustinus *de libero arbitrio* Lib. II, c. 3.“ (HN III, 643).

²⁴Siehe *De civ. dei* XI, 16; Bd. I, S. 737.

„blind“ agiert. Im zweiten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* heißt es einmal:

„Spinoza sagt (epist. 62), daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtseyn hätte, meinen würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen. Ich setze nur noch hinzu, daß der Stein Recht hätte. Der Stoß ist für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäsion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zustande erscheint, ist, dem innern Wesen nach, das Selbe, was ich in mir als Willen erkenne, und was, wenn auch bei ihm die Erkenntniß hinzuträte, auch er als Willen erkennen würde“ (W I, 150).

Zwecks Verdeutlichung seiner Position setzt Schopenhauer hinzu, seine Philosophie betrachte das „innere Wesen“, welches beim Menschen Charakter und beim Stein Qualität heiße, als das eine und selbe. Dies Identische werde da, wo es unmittelbar erkannt werde, „Wille“ genannt und erreiche im Stein den schwächsten und im Menschen den stärksten Grad seiner Objektität, seiner Sichtbarkeit, d.h. seiner Darstellung in der raumzeitlichen Welt der Erscheinungen (ebd.). Und dann kommt Schopenhauer direkt auf Augustinus zu sprechen: „Dieses im Streben aller Dinge mit unserm Wollen Identische“, schreibt er, „hat sogar der heilige Augustinus, mit richtigem Gefühl, erkannt“. Zwar, so meint Schopenhauer, habe Augustinus der Sache nur „naiven“ Ausdruck gegeben (W I, 150f.), aber immerhin zitiert er dann die einschlägige Passage aus *De civitate dei*, XI. Buch, Kap. 28, die Schopenhauer in seinem Exemplar des *Gottesstaats* mit „De voluntate absque cognitione“ (Über den Willen ohne Erkenntnis) überschrieben hat²⁵. Sie lautet in der Übersetzung von Perl:

„Wären wir nämlich Tiere, würden wir das fleischliche Leben und was seiner Sinnesart entspricht, lieben, das würde uns als Gut genügen, und da uns dabei wohl wäre, würden wir nichts andres suchen. Und genau so, wenn wir Bäume wären, könnten wir zwar nichts durch empfindende Bewegung lieben, aber doch

²⁵HN V, 193; Gebhardt, a.a.O., S. 273.

den Anschein erwecken, als beehrten wir nach dem, was uns fruchtbar und ertragreich macht. Wären wir Steine oder Wogen, Wind, Flamme oder dergleichen, dann ginge uns zwar jedes Leben und jede Empfindung ab, und trotzdem fehlte uns nicht ein gewisses Streben nach Ordnung, und nach dem uns angemessenen Ort. Liegen doch in dem Bewegungsaufwand der Schwerkraft gleichsam die Liebesregungen der Körper, die entweder durch ihr Gewicht nach unten oder durch ihre Leichtigkeit nach oben trachten. Ein Körper wird durch die Schwerkraft so in Bewegung gesetzt wie ein Geist durch die Liebe, wohin auch immer die Bewegung führen mag“²⁶.

Daß Schopenhauer der Ansicht ist, Augustinus habe der infrage stehenden Sache nur naiven Ausdruck gegeben, dürfte wohl daher rühren, daß Augustinus die Bewegungen der Schwerkraft und die Strebungen der leblosen Körper nicht ausdrücklich als Wirken des *Willens* in der Natur bezeichnet, sondern von der Liebe bzw. den Liebesregungen der Körper (*amores corporum*) spricht²⁷. Der Grundtendenz nach jedoch sind sich beide Denker bei ihren Erklärungen der Bewegungen im Bereich des Anorganischen einig: Daß es sich bei diesen Bewegungen um einen *appetitus*, um ein Streben also, handelt, ist für Augustinus ebenso fraglos wie für Schopenhauer.

Ein zweiter Einzelaspekt, der hier zur Sprache gebracht werden soll, kreist um Schopenhauers Ansicht, aus dem Streben des Willens nach möglichst adäquater Darstellung in der Erscheinungswelt resultiere ein Konflikt der Erscheinungen untereinander, der zu einem Kampf führe, in welchem jede der Erscheinungen darauf aus ist, andere zu überwäligen. Im Verlauf dieses Kampfes, so lehrt die Schopenhauersche Willensmetaphysik, gibt der Wille zum Leben eine niedrigere Stufe auf, „um auf einer höhern desto mächtiger zu

²⁶*De civ. dei* XI, 28; Bd. I, S. 763.

²⁷Mit der Wendung „*amores corporum*“ nimmt Augustinus offensichtlich Bezug auf Platons *Symposion*. In seiner Rede über den Eros sieht der Arzt Eryximachos im gesamten Naturgeschehen – vom pflanzlichen und animalischen Leben bis hin zum meteorologischen und astronomischen Bereich – „Liebesregungen“ am Werk (*Symposion*, 186 a ff.).

erscheinen“ (W I, 173). Dies hat man sich nicht so vorzustellen, als würde die überwältigte Erscheinung schlechthin vernichtet, sondern so, daß die siegreichere Objektivation des Willens „von jeder überwältigten ein höher potenziertes Analogon in sich aufnimmt“ (ebd.), daß, anders gesagt, in der höheren Stufe der Willensobjektivation die niederen aufgehoben sind. „Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen“, faßt Schopenhauer zusammen, „geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherem Grade verwirklichende hervor“ (ebd.).

Einen ähnlichen Gedanken nun hat schon Augustinus geäußert. In Kap. 4 des zwölften Buchs von *De civitate dei* befaßt er sich damit, wie Tiere, Bäume und andere wandelbare und vergängliche Dinge „durch ihr Kommen und Gehen die niederste Schönheit der Zeiten vollenden, wie sie in ihrer Art zum irdischen Teil der Welt paßt“. In diesem Zusammenhang heißt es dann weiter:

„Wenn in den Regionen, wo sich solches Treiben schickt, das eine erst vergehen muß, damit aus ihm das andre entsteht, das Schwache sich dem Starken unterwirft und das Besiegte in die Art [qualitates] des Siegers übergeht, so ist das nur die Ordnung der vergänglichen Dinge“²⁸.

Trotz der Übereinstimmungen mit den Ausführungen Schopenhauers, die dieser Passus bezeugt, dürfen die Unterschiede nicht verwischt werden, die hier zwischen dem früheren und dem späteren Denker bestehen. Zunächst ist zu bemerken, daß die Dinge, von denen Augustinus an der angeführten Stelle spricht, die Art und Weise ihres Daseins - und das heißt in diesem Kontext: „ihr Kommen und Gehen“ - „auf den Wink des Schöpfers hin erhalten“ haben²⁹, während der Kampf, den Schopenhauer im Auge hat, aus dem Streben des Willens zum Leben nach immer höherer Objektivation entspringt. Ferner: Dieser Kampf führt bei Schopenhauer dazu, daß sich höhere *Stufen der Objektivation* herausbilden: Anorganisches, pflanzliches Leben, animalisches Leben, schließlich sich seiner

²⁸*De civ. dei* XII, 4; Bd. I, S. 785f.

²⁹Ebd., S. 785.

bewußtes, denkendes, erkennendes Leben. Bei Augustinus ist nicht nur keine Rede von der Herausbildung höherer Stufen als Resultat des Sieges von Stärkerem über Schwächeres; vielmehr scheint er mit seiner Rede von Siegern und Besiegten auf einzelne Phänomene der vergänglichen und wandelbaren Welt innerhalb der mit der Schöpfung festgelegten Stufenordnung der Natur zu blicken.

Eine weitere Übereinstimmung zwischen seinen eigenen Anschauungen und denen des Augustinus konnte Schopenhauer hinsichtlich der Gleichsetzung der Affekte mit Willensregungen feststellen. Seine – wenn man so will – 'Affektenlehre' behauptet: Nicht nur das Wollen und Fassen von Entschlüssen im engeren Sinn, sondern auch Phänomene wie Wünschen, Fliehen, Lieben, Hassen, Hoffen, Fürchten und was sich dergleichen mehr aufzählen ließe, sind nichts anderes als 'Affektionen des Willens', sind 'Regungen, Modifikationen des Wollens und Nichtwollens' (W II, 225). Eben eine solche Theorie aber hat schon Augustinus vertreten. Im sechsten Kapitel des vierzehnten Buchs von *De civitate dei* gibt er sehr entschieden seiner Überzeugung Ausdruck, in allen Regungen des Menschen lebe ein Wille; sie alle seien nichts anderes als Willensregungen. „Was ist Begierde und Freude“, so fragt er, „wenn nicht der Wille dem zustimmt, was wir wollen? Und was ist Furcht und Trauer, wenn nicht der Wille ablehnt, was wir nicht wollen? Stimmen wir aber dem begehrend zu, was wir wollen, sprechen wir von Begierde, und stimmen wir ihm genießend zu, nennen wir es Freude. Lehnen wir ab, was wir nicht eintreten lassen wollen, so ist ein solcher Wille Furcht, und lehnen wir etwas ab, was gegen unsern Willen eintritt, ist ein solcher Wille Trauer“³⁰.

In einer Fußnote, die Schopenhauer der zuletzt zitierten Stelle aus dem zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* in der 1858 erschienenen dritten Auflage dieses Werks hinzugefügt hat, drückt er sein Erstaunen darüber aus, daß sich die von ihm vertretene Theorie bereits bei Augustinus findet. „Merkwürdig“ sei es, so schreibt er, daß schon Augustinus die Identität der Affekte mit Willensregungen erkannt habe. Und dann zitiert er die Stelle aus

³⁰*De civ. dei* XIV, 6; Bd. I, S. 925.

dem vierzehnten Buch, Kap. 6 von *De civitate dei*, auf die soeben Bezug genommen wurde (s. W II, 225). Wie bedeutsam ihm die Entdeckung dieser Gemeinsamkeit erschienen sein muß, kann man vielleicht dem Umstand entnehmen, daß er in der zweiten, 1860 publizierten Auflage seiner *Preisschrift über die Freiheit des Willens* im Kontext der Darlegung seiner Ansicht, alle Affekte und Leidenschaften seien den Äußerungen des Willens beizuzählen, eine Fußnote hinzugefügt hat, in der er Augustinus unumwunden die Urheberschaft für diese Theorie zuerkennt. Dort schreibt er nämlich: „Es ist sehr beachtenswerth, daß schon der Kirchenvater *Augustinus* dies vollkommen erkannt hat, während so viele Neuere, mit ihrem angeblichen 'Gefühlsvermögen', es nicht einsehn“ (E, 11). Und dann führt er erneut die einschlägige Stelle aus *De civitate dei* an.

Abschließend zu diesem Komplex sei auf eine letzte Übereinstimmung hingewiesen. Schopenhauer stößt auf den Willen zum Leben als das Ding an sich im Ausgang von den Bewegungen des Leibes. In ihnen, so geht seine Überlegung, wird nichts anderes sichtbar als einzelne Willensakte (W I, 126), in denen sich nun wiederum „mein Wille überhaupt und im Ganzen“ ausspricht (W I, 127). Auch bezüglich dieser Ansicht kann Augustinus als Vorläufer bemüht werden, bekennt er sich doch nachdrücklich zu der Auffassung, die Körperglieder – soweit es sich nicht um die Zeugungsglieder handelt – würden „nicht durch Leidenschaften, sondern durch den Willen, mit dem sie übereinstimmen, bewegt [...], der überhaupt, was ihren Gebrauch anlangt, die Oberhand besitzt“. „Denn“, setzt er als Begründung hinzu, „ist einer zornig, so stößt er böse Worte aus oder schlägt zu, aber er könnte das nicht tun, wenn Zunge oder Hand nicht gewissermaßen vom Willen bewegt würden; diese Glieder werden ja auch, wenn er nicht zornig ist, vom selben Willen bewegt“³¹. Bei Schopenhauer und Augustinus aber stehen die angeführten Ausführungen in unterschiedlichen systematischen Kontexten: Während für Schopenhauer die Deutung der willkürlichen Bewegungen des Leibes als Ausdruck des Willens im Dienst steht, von den Bewegungen des Leibes zum Willen als dem Ding an

³¹*De civ. dei* XIV, 19; Bd. I, S. 969.

sich vorzustößen, stellt Augustinus seine Überlegung an, um zu demonstrieren, daß nur „die Werke der Geschlechtslust, die durch die Zeugungsglieder entstehen“, durch Leidenschaften, die anderen Regungen des Körpers aber durch den Willen bewegt werden³². Vielleicht ist hierin der Grund dafür zu erblicken, daß Schopenhauer die angeführte Augustinus-Stelle weder in seinem Exemplar des *Gottesstaats* mit einer Randbemerkung versehen, noch andernorts Stellung zu ihr genommen hat.

Insgesamt dürfte deutlich geworden sein: Die willensmetaphysischen Überlegungen, die Augustinus anstellt, werden von Schopenhauer durchgehend mit Zustimmung zur Kenntnis genommen und dementsprechend kommentiert. Anders hingegen stellt sich die Sachlage dar, wenn man sich dem zweiten Problemkreis zuwendet, um den sich über die Zeiten hinweg das Gespräch Schopenhauers mit Augustinus dreht: der Frage nach der Willensfreiheit. Der grundlegende Eindruck, den dieses Gespräch vermittelt, ist der, daß Schopenhauer den Augustinischen Ansatz durchaus differenziert diskutiert, er im letzten aber doch bestrebt ist, Augustins Theorie – vor allem wegen ihrer Einbettung in theologische Kontexte – zurückzuweisen. Ausdrücklich konzidiert Schopenhauer, das „völlig entwickelte Bewußtseyn“ des Problems der Willensfreiheit finde man zuerst bei Augustinus. Zugleich aber merkt er kritisch an, durch eben dieses Problem werde Augustinus „in merkliche Verlegenheit und unsicheres Schwanken versetzt, welches ihn bis zu Inkonssequenzen und Widersprüchen führt“ (E, 66).

Was nun führt Augustinus, wie Schopenhauer meint, in solch merkliche Verlegenheit? Wodurch sieht er dessen Schwanken induziert? Zunächst einmal erkennt Schopenhauer sehr klar, daß Augustinus in seiner Schrift *De libero arbitrio* die Freiheit des Willens nicht so verstanden wissen will, als könne der Mensch allein aus eigener Kraft gut handeln und der Seligkeit würdig werden. Denn vermöchte er dies, würden Augustins Überlegungen zur Erbsünde, zur Notwendigkeit der Erlösung und zur Gnadenwahl hinfällig. Als Beleg kann Schopenhauer zwei einschlägige Stellen aus

³²Ebd.

De libero arbitrio beiziehen (s. E, 67). Im dritten Buch, Kap. 51 dieser Schrift nämlich sagt Augustinus:

„Wäre der Mensch [...] gut, so wäre er anders; da er nun aber so ist, ist er nicht gut und hat es auch nicht in der Gewalt, gut zu sein, sei es, weil er nicht sieht, wie er sein soll, sei es, weil er es sieht, aber nicht kann“³³.

Das 52. Kapitel führt diese Überlegung fort; es beginnt mit den Worten:

„Es ist auch nicht verwunderlich, wenn der Mensch aus Unwissenheit nicht die freie Willensentscheidung zur Wahl hat, um recht zu handeln, oder wenn er aus dem Widerstand fleischlicher Gewohnheit, die ihm durch die Gewalt seiner sterblichen Abstammung gewissermaßen natürlich einwuchs, zwar sieht, was recht zu tun wäre, und es auch will, es aber dennoch nicht erfüllen kann“³⁴.

Um die Position Augustins möglichst deutlich hervortreten zu lassen, bemüht Schopenhauer darüber hinaus ein Zitat aus dessen *Retraktationen*. In Buch I, Kap. 9 dieser Schrift äußert sich Augustinus rückblickend über *De libero arbitrio*. Dort heißt es in Abschnitt 4:

„Wenn aber die Gnade Gottes diesem Willen nicht die Befreiung von jener Knechtschaft zuteilt, durch die er *Knecht der Sünde* (Röm 6,17,20) wurde, ihm also nicht geholfen wird, die Laster zu besiegen, ist für sterbliche Menschen ein gerechtes und frommes Leben unmöglich“³⁵.

Aber dieser Ansicht stehen – und hierin wohl primär sieht Schopenhauer Augustins Schwanken gründen – Äußerungen gegenüber,

³³Aurelius Augustinus: *Der freie Wille*. Übers. von Carl Johann Perl, 3. Aufl. Paderborn 1961, S. 162.

³⁴Ebd. S. 163.

³⁵Aurelius Augustinus: *Die Retraktionen in zwei Büchern*. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Paderborn 1976, S. 43.

mit denen Augustinus dezidiert die Freiheit des menschlichen Willens zu verteidigen sucht. Pointierter noch als in *De libero arbitrio* hat Augustinus seine Position im Schlußkapitel von *De quantitate animae* formuliert. Er schreibt dort:

„Gegeben ist nämlich der Seele die freie Entscheidung des Willens. Wer sich bemüht, diese Tatsache mit läppischem Gerede wankend zu machen, ist blind, weil er nicht sieht, daß er ja auch diesen Unsinn, diese Gotteslästerung mit seinem eigenen Willen ausspricht“³⁶.

Auf diese Stelle weist Schopenhauer im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Augustins Theorie der Willensfreiheit ausdrücklich hin (s. E, 67). Sie ist übrigens die einzige, die er in seinem Exemplar von *De quantitate animae* mit einer Randschrift versehen hat: „contra Manicheos“ nämlich hat er sich dazu notiert³⁷ und damit exakt die Gegner namhaft gemacht, gegen die die Augustinische Schrift über den freien Willen gerichtet ist. In seinen *Retraktationen* hat Augustinus dies im übrigen selbst mit aller wünschenswerten Deutlichkeit klargestellt³⁸.

Angestoßen wird das Problem der Willensfreiheit in *De libero arbitrio* durch die Frage, ob Gott der Urheber des Übels ist, oder nicht³⁹. Entgegen der Manichäischen Lehre, derzufolge das Böse eine Gott gleichewige und unveränderliche Natur darstellt, sucht Augustinus den Ursprung des Bösen aus dem freien Entschluß des Willens herzuleiten und so die an Gott gerichtete Beschuldigung zurückzuweisen, er als Schöpfer aller Naturen sei verantwortlich für die Existenz des Bösen. In dieser Argumentation gegen die Manichäer erblickt Schopenhauer einen ersten Grund für Augustins Verteidigung der Willensfreiheit (s. E, 67).

³⁶*De quantitate animae* 36, 80; zit. nach der Ausgabe: Aurelius Augustinus: *Die Größe der Seele*. Erste deutsche Übertragung von Carl Johann Perl, Paderborn 1960, S. 112.

³⁷HN V, 192.

³⁸Siehe *Retract.* I, 9, 4; a.a.O., S. 43.

³⁹*De libero arbitrio* I, 1; a.a.O., S. 3.

Der zweite Grund, der aus Schopenhauers Sicht Augustinus bewog, die Freiheit des Willens zu verteidigen, beruht seiner Ansicht nach auf einer „Täuschung“, derzufolge die Überzeugung 'Ich kann tun was ich will' für die Freiheit des Willens gehalten wird (ebd.). Als Beleg dafür, daß Augustinus einer solcher Täuschung erlegen ist, nimmt Schopenhauer *De libero arbitrio*, I. Buch, Kap. 26 in Anspruch, wo Augustinus sagt: „Denn was hängt so sehr von unserem Wollen ab als der Wille selbst“⁴⁰. Um die genannte Täuschung aufzudecken, argumentiert Schopenhauer wie folgt (s. E, 15ff.): Wenn ich behaupte 'Ich kann tun was ich will', so stellt diese Behauptung auf die Freiheit des *Tuns* ab, will sagen auf das Verhältnis unserer körperlichen Aktionen zu unserem Willen. Davon zu unterscheiden aber ist die Freiheit des *Wollens*. Bei dieser geht es um die das Wollen bestimmenden Gründe. Das heißt, hier ist gefragt nach dem Verhältnis des Wollens selbst zum Motiv: Bestimmt das Motiv die Akte des Willens notwendig oder nicht? Auf diese Frage aber gibt die Behauptung 'Ich kann tun was ich will' keine Antwort, denn in ihr ist das Wollen immer schon vorausgesetzt. So ist mit der Aussage 'Ich kann tun was ich will' zwar etwas über die Willkürlichkeit meines Tuns gesagt; hinsichtlich der Freiheit des Wollens hingegen ist damit nichts entschieden. Freiheit des Wollens nämlich heißt: Unabhängigkeit unserer Willensakte von äußeren Umständen, also von Motiven. Das aber ist „etwas ganz Anderes“ als die Abhängigkeit unseres Tuns, unserer körperlichen Aktionen, von unserem Willen (E, 16). Diesen Unterschied zwischen 'willkürlich' und 'frei' nicht beachtet zu haben, macht Schopenhauer Augustinus zum Vorwurf (E, 67). Infolgedessen meinte er von der Freiheit des Willens zu sprechen, kam in Wahrheit jedoch nicht über den Bereich der Willkürlichkeit des Tuns hinaus. Eine solche Verwechslung liegt nach Schopenhauer nahe, ja sie ist, wie er sagt, geradezu 'natürlich'. Zugleich hält er sich zugute, als erster diese Täuschung aufgedeckt zu haben (s. ebd.).

Schopenhauer nennt noch einen dritten Grund, warum Augustinus an der Freiheit des menschlichen Willens festhält. Und zwar weist er hin auf „die Nothwendigkeit, die moralische Verantwort-

⁴⁰A.a.O., S. 32.

lichkeit des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen“ (ebd.). Dieses Problem ist unmittelbare Folge der Fragestellung, auf die der Augustinische Dialog über die Willensfreiheit eine Antwort zu geben versucht: Ist Gott der Urheber des Bösen, oder ist er es nicht? An der Stelle, auf die sich Schopenhauer bezieht, sagt Augustinus: „Wenn freilich die Sünden aus jenen Seelen stammen, die Gott geschaffen hat und diese Seelen aus Gott, so entsteht die Frage, ob nicht doch die Herkunft der Sünde letzten Endes auf Gott zurückgeführt werden muß“. Und Evodius, Augustins Gesprächspartner, antwortet: „Damit hast du gerade das ausgesprochen, was mich beim Nachdenken nur zu oft gequält und zu dieser Untersuchung gedrängt und gezogen hat“⁴¹. Schopenhauer lobt ausdrücklich den „Scharfsinn“ Augustins, dem diese „höchst ernstliche Bedenklichkeit“ nicht entgangen ist; und er erkennt an, daß Augustinus dieses Problem „mit edler Offenheit, ganz unumwunden“ ausgesprochen hat (ebd.).

Der von Augustinus in Angriff genommenen Beseitigung des Problems hingegen zollt er weit weniger Anerkennung. Wie Schopenhauer die Sachlage darstellt, konzipiert Augustinus die Freiheit des Willens so, daß sie zwischen dem Schöpfer und den Sünden seines Geschöpfs trennend in der Mitte steht (s. E, 71). Grundsätzlich, meint er, sei eine solche Konzeption zur Beseitigung der zur Debatte stehenden Bedenklichkeit hinreichend. Nur: Mit Worten sagen läßt sich so etwas leicht; und gegebenenfalls genügt es für ein Denken, das sich mit Worten zufrieden gibt. Für ihn jedoch stellt sich die Frage, ob ein solches dem Menschen von Gott verliehenes *liberum arbitrium* überhaupt denkbar ist. Seine sich scharf gegen die Position Augustins wendende Argumentation schlägt folgenden Weg ein. Gemäß der von Augustinus vertretenen christlichen Grundüberzeugung ist der Mensch ein Wesen, das seiner ganzen *existentia* und *essentia* nach das Werk eines anderen, sprich Gottes, ist. Ein solches Wesen aber kann sich nicht „uranfänglich und von Grund aus“ selbst bestimmen und infolgedessen streng genommen nicht für sein Tun verantwortlich sein (ebd.). Für Schopenhauer verhält es sich nun so, daß der Satz '*operari sequitur esse*', den er

⁴¹*De libero arbitrio* I, 4/5; a.a.O., S. 7.

voll und ganz unterschreibt, die Augustinische Grundannahme umstößt. Gemäß diesem Theorem ergeben sich alle Handlungen eines Menschen aus seiner Beschaffenheit: Wie einer ist, so wird er handeln. Schopenhauer wird nicht müde, dies immer wieder zu betonen. Handelt jemand schlecht, so kommt das daher, daß er schlecht *ist* (E, 72).

Auf den Punkt gebracht, lautet das Problem, um das es geht, also: Angenommen, zwei Menschen handeln in moralischer Hinsicht auf ganz entgegengesetzte Weise, und man fragt nach den Gründen dieser Verschiedenheit, so sind nach Schopenhauer prinzipiell nur zwei Antworten möglich. Entweder man argumentiert, diese Verschiedenheit habe ihren Grund in den äußeren Umständen. Dann aber trifft die Schuld offenbar nicht die Menschen selbst, sondern die besagten äußeren Umstände. Oder aber man sucht den Grund der Verschiedenheit in einer ursprünglichen Verschiedenheit des Willens dieser beiden Menschen. Aber auch dann trifft sie weder Schuld noch Verdienst, wenn man, wie Augustinus es tut, an der Überzeugung festhält, das ganze Sein und Wesen dieser Menschen sei das Werk eines anderen.

Aus diesem Dilemma gelangt man nach Schopenhauer nur hinaus, wenn man von dem „jüdischen Grunddogma“, der Mensch sei seiner ganzen Existenz und Wesenheit nach das Werk eines anderen, absieht und erkennt, daß er das Werk seines eigenen Willens ist (W I, 481 Fußn.). Mit dieser These, die Schopenhauer dem Augustinischen Dogma entgegensetzt, bemüht er freilich ein nicht unproblematisches Lehrstück seines willensmetaphysischen Konzepts. Denn diese These läuft letzten Endes auf nichts anderes hinaus als auf die Behauptung einer „Aseität“ des Willens (E, 72)⁴². Und damit ist gemeint: Jeder Mensch setzt in einer ursprünglichen, rational nicht weiter erklärbaren Tat selbst sein Sein, wählt gewissermaßen vorgeburtlich mit einer Art intelligiblen Tat ein für allemal seinen Willen⁴³ und damit – da *operari sequitur esse* – die Art und Weise

⁴²Vgl. die Stellen mit ähnlich gelagertem Tenor im Manuskriptbuch „Adversaria“ (HN III, 438) und in den *Fragmenten zur Geschichte der Philosophie*, §7 (P I, 62).

⁴³Diese Tat stellt Schopenhauer selbst in die Nähe des Loswahl-Mythos des zehnten Buchs in Platons *Politeia* (s. W I, 319). Ähnlich auch in der *Preisschrift über die Grundlage der Moral*; dort heißt es, „daß jener Platonische Mythos angesehen

seines Handelns. Und nur weil jeder Mensch eine solche Wahl getroffen hat, jeder also das Werk seines eigenen Willens ist, ist der Einzelne für sein Handeln verantwortlich, sind ihm seine Handlungen zurechenbar. In seiner *Preisschrift über die Freiheit des Willens* hat Schopenhauer dieses Konzept einmal prägnant zusammengefaßt:

„Die Verantwortlichkeit fällt auf Den zurück, der sie hineingelegt hat, d.h. dessen Werk der Mensch mit solchen Neigungen ist. Daher ist er nur in dem Fall, daß er selbst sein eigenes Werk sei, d.h. Aseitig habe, für sein Thun verantwortlich“ (E, 73).

Daß Augustinus nicht zu dieser Einsicht durchstieß, rührt für Schopenhauer letztlich daher, daß er das Problem der Willensfreiheit primär mit theologischen und nicht mit philosophischen Gründen erörterte (s. E, 71). Dies führt ihn im ganzen zu der Meinung, „daß der Mensch eigentlich nur vor dem Sündenfall einen ganz freien Willen gehabt habe, nach demselben aber, der Erbsünde anheimgefallen, von der Gnadenwahl und Erlösung sein Heil zu hoffen habe“⁴⁴. Das aber, so Schopenhauer abschließend zu diesem Komplex, heißt gesprochen „wie ein Kirchenvater“ (E, 74).

Interessant ist nun, daß sich trotz dieser grundsätzlichen Differenz hinsichtlich des für den ethischen Kontext fundamentalen Problems der Willensfreiheit im Blick auf das Prinzip, an dem sich ethisches Handeln zu orientieren hat, eine frappante Parallele zwischen der Augustinischen und der Schopenhauerschen Ethik feststellen läßt. Im 15. Kapitel des XIX. Buchs seines *Gottesstaats* unterscheidet Augustinus zwei Hauptgebote: Gottes- und Nächsten-

werden kann als eine Allegorie der großen und tiefen Erkenntnis, welche Kant, in ihrer abstrakten Reinheit, als Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter aufgestellt hat, und daß folglich diese im Wesentlichen schon vor Jahrtausenden von Plato erlangt war, ja, noch viel höher hinaufreicht, da Porphyrius der Meinung ist, daß Plato sie von den Aegyptern überkommen habe“ (E, 178f.). Für Schopenhauer aber liegt sie auch schon „in der Metempsychosenlehre des Brahmanismus, von welchem, höchst wahrscheinlich, die Weisheit der aegyptischen Priester abstammt“ (E, 179).

⁴⁴Eine ähnliche Formulierung dieses Sachverhalts findet sich W II, 694.

liebe. Aus dem Gebot der Nächstenliebe – das im vorliegenden Zusammenhang allein interessiert – folgt für Augustinus, daß der Einzelne dazu aufgerufen ist, „erstens keinem zu schaden, und zweitens sogar jedem womöglich zu nützen“. Augustinus setzt hinzu: „Vor allem freilich liegt ihm die Sorge für die Seinen am Herzen“, wozu er vornehmlich „Gattin, Kinder, Hausgenossen“ zählt. Er erweitert aber sogleich diesen Kreis, schreibt er doch, das geforderte Verhalten solle auch gegenüber allen übrigen Menschen geübt werden, soweit das in der Macht des Handelnden stehe⁴⁵. – Schopenhauer macht in seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* einen Unterschied zwischen dem Fundament der Ethik und ihrem Prinzip oder obersten Grundsatz. Das Fundament der Ethik erblickt er bekanntlich im Mitleid. Von ihm her gewinnt er als obersten Grundsatz: „Verletze niemanden, vielmehr hilf allen, soviel du kannst!“ (E, 137 et pass.). Auch er will dieses Prinzip nicht nur auf den Nahbereich angewandt wissen; intendiert ist auch bei ihm – soweit es dem Handelnden möglich ist – eine Ausweitung auf den Fernbereich. Dieser ist bei Schopenhauer so weit gefaßt, daß er auch die Tiere umschließt.

Es kann mit ziemlicher Sicherheit ausgeschlossen werden, daß sich Schopenhauers oberster Grundsatz der Ethik der Lektüre des Augustinischen *Gottesstaats* verdankt. Die *Preisschrift über die Grundlage der Moral* wurde bereits 1841 publiziert, Schopenhauer aber hat aller Wahrscheinlichkeit nach *De civitate dei* erst ca. 15 Jahre später zur Kenntnis genommen. Auffallend jedoch ist, daß sich in Schopenhauers Ausgabe von *De civitate dei* keine Randschrift zu dieser Stelle findet und daß Schopenhauer auch in späteren Auflagen seiner Schriften zur Ethik nie auf diese erstaunliche Nähe zu Augustinus eingeht.

Eine gewisse Nähe seiner eigenen Ansichten zu denjenigen Augustins kann Schopenhauer auch bezüglich eines nicht unwesentlichen Aspekts des dritten Themenkomplexes, um den seine Diskussion mit Augustinus zentriert ist – nämlich Gnadenwahl und Prädestination –, trotz all des scharfen Protests, den er vorbringt, nicht verleugnen. Augustins Lehre von der Gnadenwahl und der Präde-

⁴⁵*De civ. dei* XIX, 14; Bd. II, S. 479.

stination diskutiert Schopenhauer in dem Paralipomenon „Über Religion“, §177. Seine Kenntnis dieser Lehre scheint er nicht allein aus den Werken des Augustinus selbst geschöpft zu haben; er gibt in einer Fußnote zu dem genannten Paragraphen (s. P II, 387) zudem eine Quelle an, auf der seine Darstellungen beruhen, nämlich Gustav Friedrich Wiggers: *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus von dem Anfange der Pelagianischen Streitigkeiten bis zur dritten Oecumenischen Synode*. Berlin 1821. Dieses Buch findet sich in Schopenhauers nachgelassener Bibliothek⁴⁶.

Aus der Augustinischen Lehre hebt Schopenhauer vor allem zwei Momente heraus. Erstens: Gemäß dieser Lehre ist die Gnadenwahl als eine Art Privileg zu betrachten, das der Mensch bei der Geburt erhält und das er anderen Menschen voraus hat. Zweitens: Dieses Privileg wird nur höchst wenigen Menschen zuteil. Infolge der Gnadenwahl und Prädestination werden nur einige wenige für gerecht befunden; und nur sie werden ewige Seligkeit erlangen. Die übrigen fallen der ewigen Verdammnis anheim und müssen ewige Höllenqualen erleiden (s. ebd.).

Im Zuge seiner Diskussion dieser Lehre nimmt Schopenhauer eine bedeutsame Differenzierung vor. *Sensu proprio*, also im strengen, eigentlichen Sinn genommen, findet er diese Lehre anstößig, absurd und empörend (s. ebd.). *Sensu allegorico* betrachtet hingegen entdeckt er in ihr durchaus ein Moment des Wahren.

Was aber nun ist das Absurde und Empörende hieran? Schopenhauer zählt mehrere Aspekte auf. Zunächst ist zu sehen, daß gemäß dieser Lehre Unglauben und Fehlritte eines auch noch jungen Lebens durch endlose Qualen gebüßt werden müssen. Dazu kommt, daß die Verdammnis, die die überwiegende Mehrzahl der Menschen trifft, eine Wirkung der Erbsünde und somit notwendige Folge des ersten Sündenfalls ist. Diesen aber hätte der vorhersehen müssen, der die Menschen geschaffen hat. Aber erstens hat er die Menschen nicht besser geschaffen als sie sind und ihnen dann außerdem eine Falle gestellt, in die sie, wie er wissen mußte, gehen würden, da ja dies alles insgesamt sein Werk war. „Demnach“, schreibt Schopen-

⁴⁶HN V, 235.

hauer, „hätte er ein schwaches, der Sünde unterworfenen Geschlecht aus dem Nichts ins Daseyn gerufen, um es sodann endloser Qual zu übergeben“ (P II, 388). Damit aber kommt heraus, daß die Strafe, die „am Ende der Dinge“ eintritt, weder der Besserung noch der Abschreckung dient, sondern bloße Rache ist. Bis auf die wenigen Ausnahmen, die durch die Gnadenwahl gerettet werden – und von denen man zudem nicht einmal sagen kann, warum –, sind die Menschen also insgesamt geschaffen und bestimmt zu ewiger Qual und Verdammnis. Das aber erweckt den Anschein, „als hätte der liebe Gott die Welt geschaffen, damit der Teufel sie holen solle; wonach er denn viel besser gethan haben würde, es zu unterlassen“ (ebd.).

Dies alles nun ist nach Schopenhauer eine Folge des „jüdischen Theismus“ mit seiner Lehre einer Schöpfung aus dem Nichts (ebd.). Damit ist das eigentliche systematische Argument zur Sprache gebracht, das Schopenhauer ja auch gegen Augustins Plädoyer für die Freiheit des Willens ins Feld geführt hat. Sah man Augustinus bei seiner Verteidigung dieses Dogmas, aus Schopenhauers Perspektive betrachtet, sich „jämmerlich abarbeiten“ (HN III, 498), so macht ihm Schopenhauer im vorliegenden Zusammenhang zum Vorwurf, daß er dem Menschen, der das Werk eines fremden Willens und von diesem aus dem Nichts hervorgerufen ist (s. P II, 387), aufgrund der Prädestinationslehre verwehrt, in jenes ursprüngliche Nichts zurückzukehren, so daß er in ewiger Pein ewig leben muß. „Dieser arme Kerl aus Nichts“, meint Schopenhauer, hätte doch wenigstens ein Anrecht auf jenes ursprüngliche Nichts. Diese „letzte retraite, die keinesfalls sehr übel seyn kann“, sollte ihm doch „von Rechtswegen als sein angeerbtes Eigenthum gesichert bleiben“ (P II, 389). Schopenhauer jedenfalls bekundet unumwunden seine Sympathie mit diesem armen Kerl aus nichts.

Diese Kritik Schopenhauers basiert, wie gesagt, auf der sensu-proprio-Lesart des Augustinischen Dogmas von der Gnadenwahl und der Prädestination. Anders dagegen stellt sich für Schopenhauer die Sachlage dar, wenn man es sensu allegorico nimmt und es im Sinne seiner Erlösungslehre interpretiert. Denn dann zeigt sich, daß das in Rede stehende Dogma von der nur geringen Zahl der Auserwählten zusammenstimmt mit Schopenhauers Ansicht, daß nur die wenigsten „zur Verneinung des Willens, und dadurch zur

Erlösung von dieser Welt gelangen“. Schopenhauer setzt noch hinzu: „wie bei den Buddhaisten zum Nirwana“ (P II, 391). Gerade diese letzte Linie zieht er noch etwas weiter aus. Sieht man einmal von den mit den jeweiligen Lehren verbundenen „Mythologien“ ab, dann dürfte deutlich werden, daß Buddhas Samsara und Nirwana „im tiefsten Grunde“ identisch sind mit den beiden civitates, die Augustinus unterscheidet: der civitas terrena und der civitas caelestis (ebd.). So enthüllt sich für Schopenhauer selbst in einer Lehre, die er im übrigen sehr harsch kritisiert, ein Moment des Wahren – vorausgesetzt, man nimmt diese Lehre nicht wörtlich, sondern versteht sie sensu allegorico.

Über diese Nähe hinaus berühren sich Schopenhauers und Augustins Ansichten auch noch in einer anderen Beziehung. Nimmt man nämlich die jeweiligen Ausführungen der beiden Denker in den Blick, mit denen sie die Lebensverhältnisse der Menschen auf dieser Welt beschreiben, so wird man finden, daß Augustins Darstellungen von einem ähnlich pessimistischen Grundzug wie diejenigen Schopenhauers durchzogen sind und daß seine Schilderungen denjenigen des späteren Denkers in nichts nachstehen. Von Elend und Jammer des Erdenlebens nämlich kann man bei ihm lesen; und davon, daß das menschliche Leben eher der Hölle als etwas anderem gleicht⁴⁷. Der systematische Grundgedanke jedoch, der solche Darlegungen veranlaßt, ist freilich grundverschieden von demjenigen Schopenhauers. Dessen Pessimismus – kondensiert in der Formel, alles Leben sei wesentlich Leiden (s. W I, 366) – entspringt der Einsicht, daß alles Leid und Elend im letzten verursacht ist durch die Selbstentzweiung, ja Selbstzerfleischung eines blinden Willens zum Leben, der kein letztes Ziel kennt und sich nie mit einmal Erreichtem zufrieden gibt. Augustins Ausführungen hingegen sind zu lesen im Zusammenhang mit seiner Prädestinationslehre. Im 12. Kapitel des XXI. Buchs von *De civitate dei* betont er mit Nachdruck, das Elend der Welt rühre daher, daß „die gesamte Masse des Menschengeschlechts verdammt“ sei⁴⁸. Zudem wird seine pessimistische Hal-

⁴⁷Siehe *De civ. dei* XXII, 22; Bd. II, S. 831.

⁴⁸*De civ. dei* XXI, 12; Bd. II, S. 687.

tung etwas gemildert durch die Überlegungen, die er im 24. Kapitel des XXII. Buchs seines *Gottesstaats* anstellt. Dort verweist er beispielsweise auf die Empfänglichkeit der Menschen für Wissen und Bildung. Außerdem wertet er menschliche Kunst und Technik durchaus positiv. Und er stellt die Schönheit der Welt und des menschlichen Leibes heraus, die in den Maßverhältnissen im Inneren und Äußeren des Körpers, im aufrechten Gang und in den Sprachwerkzeugen ihren Ausdruck findet. Aufs Ganze gesehen entwirft er so gegen Ende seines Werks über den Gottesstaat dann doch ein etwas positiveres Bild von der Welt.

Zu guter Letzt bleibt nun noch Schopenhauers Stellungnahme zu Augustins Ansichten über die Ehe zur Kenntnis zu nehmen. Schopenhauer kommt auf sie zu sprechen in Kapitel 48 des zweiten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung*, das von der Verneinung des Willens zum Leben handelt. Aus Augustins Schriften *De bono coniugali* und *De bono viduitatis* zieht er kurze Passagen bei, in denen Augustinus für Enthaltsamkeit in der Ehe plädiert und das damit begründet, daß dann das Reich Gottes weit schneller verwirklicht werde, da ja das Ende der Welt beschleunigt würde (W II, 710f.). Zwar weniger mit Augustins Begründung, immerhin aber doch mit dem Plädoyer für Enthaltsamkeit und mit der Hoffnung auf ein Ende der Welt kann sich Schopenhauer in der Grundtendenz einverstanden erklären, begreift er doch selbst freiwillige und vollkommene Keuschheit als den ersten Schritt auf dem Weg zur Verneinung des Willens und verdeutlicht gerade seine Philosophie die sich in solcher Forderung nach Enthaltsamkeit aussprechende asketische Tendenz als Verneinung des Willens zum Leben. Aber diese Stellungnahme bleibt, wie gesagt, im Ganzen der Auseinandersetzung mit Augustinus eine Marginalie.

Sucht man abschließend ein Resümee zu formulieren, so läßt sich als erstes festhalten: In Schopenhauers Äußerungen über Augustinus dokumentiert sich des öfteren ein erstauntes Zur-Kennntnis-Nehmen eines Augustinischen Gedankens. Dies zeigt sich vornehmlich bezüglich der Funktion, die Augustinus dem Willen in der Natur zuerkennt und hinsichtlich der Affektenlehre, derzufolge die

Affekte auf den Willen zurückgeführt werden. Da Schopenhauer diejenige Schrift des Augustinus, in der die entsprechenden Gedanken vorgetragen werden – nämlich *De civitate dei* – erst Jahrzehnte nach der Publikation seines eigenen Hauptwerks kennengelernt hat, blieb ihm nur die nachträgliche Stellungnahme in späteren Auflagen seiner Werke. Diese Möglichkeit hat er wiederholt ergriffen, und zwar indem er entweder den ursprünglichen Text durch neu eingefügte Passagen ergänzte oder aber ihm Fußnoten hinzufügte.

Scharfe Kritik hingegen erfährt Augustinus da, wo es um Probleme geht, die auch für Schopenhauers eigenen Ansatz von zentralem Interesse sind und die Augustinus unter Heranziehung christlicher Grunddogmen zu bearbeiten sucht, wobei er Antworten entwickelt, gegen die sich Schopenhauer von seinem eigenen Ansatz her heftig zur Wehr setzen mußte. Diesbezüglich ist auf die Erörterung des Problems der Willensfreiheit und der Gnadenwahl zu verweisen. Dennoch kommt es auch hier, trotz der unterschiedlichen Ansätze, im Blick auf die von beiden Denkern entwickelten Perspektiven durchaus zu Berührungen. Solche Annäherungen aber sind für Schopenhauer nur möglich, wenn die entsprechenden Expositionen Augustins aus ihrer Einbettung in theologische Kontexte herausgelöst und die sie antreibenden Fragestellungen rein philosophisch bearbeitet werden. Denn nur philosophische, nicht hingegen theologische Gründe sind für ihn „von unbedingter Gültigkeit“ (E, 71).