Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 33 (1973)

Artikel: Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Augustin

Autor: Hager, F.P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883239

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Augustin

Von F. P. Hager

Die philosophisch gestellte Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen hat sich wohl noch nie mit solch unüberhörbarer Dringlichkeit gestellt wie gerade heute, da unter dem Druck wirtschaftlicher Notwendigkeiten, eines übermächtigen Verwaltungsapparates sowie letztlich unverstandener technischer und wissenschaftlicher Entwicklungen oder schließlich totalitärer Staats- und Gesellschaftsformen der Mensch sich selbst verlorenzugehen scheint, d. h. immer mehr das Bewußtsein der Sinnhaftigkeit seines Lebens verliert und immer mehr der inneren wie auch nach außen wirkenden Freiheit der Selbstbestimmung verlustig geht. Wenn wir daher die Frage nach der grundsätzlichen Konzeption stellen, die sich vergangene Epochen der Philosophiegeschichte vom Wesen und der Bestimmung des Menschen gemacht haben oder welches das philosophische Menschenbild einzelner repraesentativer Vertreter dieser Epochen gewesen ist, so wird schon mit dieser Fragestellung bewußt oder unbewußt, unausgesprochen oder klar und deutlich formuliert, ein gewisser Aktualitätsbezug mitgegeben sein.[1]

Was aber ist es nun, etwas genauer gesagt, das uns veranlaßt, die anthropologische Fragestellung mit philosophischer Zielsetzung gerade auf die Gesamtentwicklung oder auf einzelne überragende Persönlichkeiten der antiken und mittelalterlichen Philosophie anzuwenden? Einmal dies, daß (nach der Überzeugung des Vortragenden) die Menschenbilder vergangener philosophiegeschichtlicher Epochen niemals so ein für allemal vergangen und abgetan sind, wie etwa gewisse geschichtliche Formen der politischen Gesell-

---

[1] Diese Arbeit ist die schriftliche Fassung eines einmal in Deutschland und zweimal in der Schweiz, an den Universitäten Genf und Lausanne, unter dem Titel «Métaphysique et conception de l'homme chez Plotin et Saint Augustin» in französischer Sprache gehaltenen Vortrages.

schaft, die der Vergangenheit angehören, da in der philosophischen Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, gerade wie sie Antike und Mittelalter stellen, immer nach überzeitlich gültigen und nicht räumlich oder politisch gesellschaftlich gebundenen Formen des Menschseins geforscht wird und da, auch wenn man diesem Anspruch nach überzeitlicher Gültigkeit zunächst einmal mißtraut oder ihn schließlich ganz ablehnt, man fürs erste gut daran tut, ihn wenigstens voraussetzungsweise einmal ernst zu nehmen. Aber noch aus einem weiteren Grunde empfiehlt es sich, die anthropologische Fragestellung gerade an die antike und mittelalterliche Philosophie heranzutragen: Wohl kaum wieder in späteren Epochen hat sich die menschliche Vernunft, ohne sich selbst als Subjektivität absolut setzen zu müssen, mit solchem Selbstvertrauen auf ihre Reichweite und ihr Fassungsvermögen an die Begreifung der universalen Sinnzusammenhänge des Seins im Ganzen und an die Frage nach der letztgültig alles bestimmenden Wirklichkeit herangewagt wie in der Philosophie und insbesondere der Metaphysik des Altertums und des Mittelalters.[2] Wenn man sich daher an großen Beispielen veranschaulichen will, wie die Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen in den ganzheitlichen Zusammenhang einer universalen Ontologie oder nach letzten Prinzipien der Wirklichkeit forschenden Metaphysik hineingestellt worden ist, wird man sich unserer Auffassung nach zuerst und vor allem der Philosophie und Metaphysik des Altertums und des Mittelalters zuwenden müssen.

Unsere Aufgabe in diesem Aufsatz wird es sein, anhand zweier bedeutender Vertreter der antiken, bzw. der christlichen Metaphysik des ausgehenden Altertums, wie sie auch für das Mittelalter bestimmend geblieben ist, zu zeigen, welche Bedeutung die Metaphysik für das Menschenbild der betreffenden Denker gehabt hat, wie mit einem Wandel in gewissen Grundzügen der Metaphysik notwendigerweise auch ein Wandel im Menschenbild der angesprochenen Philosophen verbunden gewesen ist und schließlich, welche Beziehung sich

---

[2] Darum ist es wohl nicht verwunderlich, daß Albert Camus, welcher in seinem «Mythe de Sisyphe» in unserem Jahrhundert die Frage nach dem Sinn des Lebens als die wichtigste der Philosophie zu bezeichnen gewagt hat, seine philosophische Erstlingsarbeit unter dem Titel «Métaphysique chrétienne et néoplatonisme» den Beziehungen zwischen Christentum und Neuplatonismus und besonders zwischen Plotin und Augustin gewidmet hat.

von der Metaphysik des jeweiligen Denkers zur Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen ergibt. Dabei wird es natürlich im Rahmen eines Aufsatzes, besonders was den grundsätzlichen Charakter der antiken wie der christlichen Metaphysik und des entsprechenden Menschenbildes betrifft, bei skizzenhaften Andeutungen und allgemeinen Umrissen bleiben müssen.

Bevor wir uns aber näher mit den Beziehungen zwischen Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und Augustin befassen, sei hier noch eine kurze Vorverständigung darüber erlaubt, was in unserem Zusammenhang unter Metaphysik prinzipiell zu verstehen ist und welches in der Philosophie des Altertums und des Mittelalters ihre hauptsächlichsten Themen und Forschungsgegenstände gewesen sind. Metaphysik bedeutet schon bei Aristoteles neben ihrer allgemeineren Bedeutung als Frage nach dem substanziellen Seinsaspekt alles Seienden die Disziplin, die sich wesenhaft mit der Frage nach der Existenz und dem Wesen unsinnlicher, allem Physischen und Weltlichen gegenüber transzendenter Wirklichkeit befaßt, sofern diese eine für die Welt und den Menschen ursächliche und bestimmende Funktion und Beziehung zu ihnen hat. In der Bedeutung der philosophischen Theologie ist die Metaphysik schon bei Aristoteles erste Philosophie und inhaltlich die Krönung aller philosophischen Bemühungen überhaupt. Schon nur aus dieser auch für die platonische, mittelplatonische und neuplatonische Philosophie repräsentativen Bewertung der Metaphysik geht ihre große Bedeutung für die antike Philosophie hervor, welche den Zugang zu letzten, alles bestimmenden göttlichen Wirklichkeiten und Mächten vorwiegend von der Frage nach den letzten seinsmässigen Ursachen oder dem einen höchsten Prinzip der sichtbaren Welt in ihrer Schönheit und Ordnung findet. Die überragende Bedeutung der Metaphysik nicht nur in der nicht-christlichen antiken Philosophie, sondern auch in der christlichen Philosophie des ausgehenden Altertums und des Mittelalters aber zeigt sich auch in der für eine vorwiegend christlich bestimmte Philosophie ebenfalls wieder repräsentativen Äußerung Augustins, die beiden unsinnlichen Wirklichkeiten, nach denen er in seiner Philosophie zu wissen begehre, seien Gott und die Seele, und außer den Fragen nach Existenz und Wesen dieser beiden Grundwirklichkeiten beschäftige ihn auf wirklich tiefgreifende Weise keine andere Frage mehr. Das zeigt sehr deutlich, wie hier die Metaphysik zum Kern und Hauptteil der ganzen Philosophie geworden ist, ja wie die

Philosophie, welche in der Patristik auch mit den Grundlehren der wahren Religion, des Christentums, identisch ist, grundwesentlich zur Metaphysik geworden ist, denn die christliche Metaphysik vor allem der Kirchenväter findet nun den Zugang zur Wirklichkeit des Göttlichen nicht mehr wie die Metaphysik des heidnischen Altertums vorwiegend von der Schönheit und Ordnung, aber auch dem Problem der ursächlichen seinsmässigen Begründung des Kosmos her, sondern vielmehr von der seinsmässigen und heilsgeschichtlichen Problematik der menschlichen Seele und des Menschen überhaupt her, so daß Gott und Seele auch die beiden Hauptgegenstände der christlichen Metaphysik seit der Patristik sind. Wenn also Gott und Seele summarisch gesprochen alles sind, von dem Augustin in der Philosophie wissen will, dann ist für ihn die Philosophie grundwesentlich das geworden, was sie in anderer Weise schon für Plotin ist, nämlich Metaphysik. Welche Bedeutung hat nun aber die Metaphysik in einigen ihrer wichtigsten Grundzüge für das Menschenbild Plotins und Augustins und welcher Wandel ist dabei von Plotin zu Augustin festzustellen?

Plotin und Augustin eignen sich deshalb besonders gut dazu, je das prinzipielle Verhältnis und die prinzipielle Grundgestalt von Menschenbild und Metaphysik in der antiken heidnischen und der christlichen Philosophie illustrieren zu helfen, weil sie beide in zeitlicher Nähe und im Bereich derselben geistesgeschichtlichen Epoche, nämlich der Spätantike, gelebt und gewirkt haben (Plotin von 203–269 n. Chr. und Augustin 354–430 n. Chr.), und weil die philosophiegeschichtliche Forschung nicht ohne Grund bedeutende Verwandtschaften der Lehre und vor allem der geistigen Grundstimmung bei beiden Denkern glaubte feststellen zu können, welche gewisse Forscher des zwanzigsten Jahrhunderts geradezu dazu veranlaßten, über Plotins Schüler Porphyrios und den lateinischen Rhetor und Grammatiker des 4. Jahrhunderts, Marius Victorinus, eine Bekanntschaft mit Plotins Gedankengängen bei Augustin und eine Einwirkung von Plotins Philosophie auf das Denken des Bischofs von Hippo anzunehmen.[3] Gerade auf dem Hintergrunde derselben

---

[3] Vgl. dazu W. Theiler: «Porphyrios und Augustin», Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse, 10, 1933, jetzt greifbar in «Forschungen zum Neuplatonismus» von W. Theiler, herausgekommen bei Walter de Gruyter, Berlin 1966, pp. 160–251.

geistesgeschichtlichen Epoche, der Spätantike, in der sie gelebt haben und auf dem Hintergrunde gewisser philosophischer und weltanschaulicher Gemeinsamkeiten, wie der Grundbewegung ihres Denkens weg vom sinnlich Wahrnehmbaren und Vergänglichen zu einem ewigen, immateriellen und geistigen Bereich des Heils erweisen sich nun aber Plotin und Augustin besonders deutlich als Vertreter zweier prinzipiell verschiedener Arten der Metaphysik und entsprechend dazu des Menschenbildes, besonders was die Gottesvorstellung einerseits und die Lehre von der Freiheit des Menschen andererseits betrifft.

Plotin, wenn auch nicht der zeitlich späteste griechische Neuplatoniker, so doch der klassische Begründer des Neuplatonismus und Vollender der griechischen Metaphysik, welcher auch noch von Karl Jaspers als Metaphysiker schlechthin begriffen werden kann,[4] findet den Hauptgehalt metaphysischer Erkenntnis in der Lehre von den drei ursprünglichen göttlichen und immateriellen Wesenheiten Eines, Geist und Seele und in einer hierarchisch gestuften Gesamtkonzeption der Wirklichkeit, welche vom vollkommen Einen als dem höchsten Prinzip über Seinsstufen von immer geringerer Einheitlichkeit und Einfachheit bis zum untersten vielheitlichen Grunde der sichtbaren Welt, bis zur Materie, welche zugleich Quelle allen Übels ist, hinführt. Plotin, der mit seiner ganzen Philosophie und metaphysischen Begründung der Welt im Grunde nicht mehr als der getreue Interpret Platons selber sein will, und auch in ihm bereits die Lehre von den drei ursprünglichen substanziellen Seinsheiten oder Hypostasen Eines, Geist und Seele vorgebildet findet, kann zwar in der Tat in manchen Grundthesen seiner Metaphysik bereits bei Platon selber anknüpfen, geht aber gerade auch in der Lehre vom vollkommen Einen als dem höchsten Prinzip noch wesenhaft über Platon selber hinaus: Platon selber schon unterscheidet sehr deutlich zwischen der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt, welche in ihrem Körpersein teilbar und vielheitlich sowie ständigem Wechsel und Wandel unterworfen, also eine Welt des Werdens ist, und dem ewigen und unsichtbaren, rein nur denkbaren Bereich der wahrhaft seienden, unteilbaren, aber geistig in sich und voneinander verschiedenen

---

[4] Vgl. darüber Karl Jaspers: «Die großen Philosophen», Bd. I: «Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker», im R. Piper Verlag, München 1957, pp. 48ff. Vgl. auch «Einführung in die Philosophie», München 1953, p. 151.

Ideen, welche bei Platon nicht nur als metaphysische Ursachen aller Vorgänge, Dinge und Eigenschaften im Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Welt angesetzt werden, sondern bei ihm auch auf Grund ihres allgemeinen Wesensgehaltes Prinzipien des menschlichen Erkennens und Sollens sind. Diese Unterscheidung zwischen dem rein geistigen Kosmos der Ideen und der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt übernimmt Plotin von Platon, setzt aber mit grösserer Selbstverständlichkeit, als dies noch bei Platon möglich wäre, das wahre Sein der Ideen mit einem sie auf vollkommene Weise erkennenden göttlichen Geiste gleich, ja nennt die bei ihm zweithöchste Seinsstufe, eben das vollkommene Sein der Ideen, häufiger den vollkommen sich selber, nämlich eben als Ideen, erkennenden göttlichen Geist. Nun hatte auch schon Platon den ganzen geistigen und selbst wieder hierarchisch gestuften Ideenkosmos von einer einzigen und höchsten Idee beherrscht sein lassen, nämlich der Idee des Guten, welche nach Platons ausdrücklicher Bestimmung in seinem Hauptwerk, dem «Staat», noch das Sein sowie das Wesen, die Erkennbarkeit und die Wahrheit aller übrigen Ideen verursacht und auch das Erkennen des Erkennenden allererst ermöglicht, obwohl sie selbst, die Idee des Guten, als allerhöchste Idee noch über Sein und Wesen, Wahrheit und Erkennbarkeit aller übrigen Ideen, sowie über das Erkennen des Erkennenden noch erhaben ist. Plotin aber faßt nun das höchste Prinzip Platons, die Idee des Guten, eindeutig nicht nur als vollkommen Gutes, sondern auch als vollkommen Eines und Einfaches, als welches es bei Platon inhaltlich nur angedeutet war. Kraft seiner vollkommenen Einheit und Einfachheit aber ist das Eine-Gute bei Plotin nun auch das höchste Prinzip und die höchste, selber auf nichts weiter zurückführbare Ursache der gesamten Wirklichkeit und aller übrigen, in höherem Grade vielheitlichen Stufen des Seins, wie es kraft seiner absoluten Gutheit und Vollkommenheit auch die Ursache aller minderen Grade der Vollkommenheit und Gutheit auf tieferen Stufen der Wirklichkeit ist. Auf Grund seiner vollkommenen Einfachheit ist aber das Eine-Gute als das höchste Prinzip bei Plotin auch über alles Vielheitliche, was seinsmäßig nach ihm kommt, erhaben, ja es können ihm nicht einmal mehr die grundlegenden Wesensmerkmale der zuhöchst geeinten Vielheit des göttlichen Geistes, der zweiten Hypostase Plotins, direkt zukommen: Das Eine-Gute ist also über das wahre Sein der Ideen erhaben und selber keine Idee mehr, es ist selbst über das Denken des vielheitlichen göttlichen

Geistes erhaben und denkt selber nicht mehr, weil Denken es in Verbindung mit Vielheit bringen würde, und es ist schließlich über die begriffliche Erkennbarkeit des göttlichen Geistes, welche diesem durch seine ideenhafte Vielheit und Unterschiedenheit zukommt, noch erhaben und nur mehr durch eine negative Theologie indirekt erfaßbar, wobei ihm aber nach den Intentionen Plotins alle jene Wesensmerkmale des göttlichen Geistes, welche von ihm negiert wurden, um jede Vielheit von ihm abzuhalten, auf urtümliche, absolut einfache Weise und in höchst übertragenem Sinne als der Ursache des göttlichen Geistes doch wieder zukommen sollen. So soll dem Einen-Guten ein absolut einfaches Urbewußtsein und Über-Denken und eine Art Urtotalität aller Dinge doch wieder zukommen, d. h. das absolut einfache Urbild aller übrigen Dinge, welche aus dem Einen-Guten hervorgegangen sind.[5]

Alle späteren Stufen der Wirklichkeit nun gehen nach Plotin aus dem Einen-Guten durch Emanation hervor, wobei jede nächsthöhere Stufe wieder alle tieferen Stufen, und zwar ebenfalls durch Emanation, aus sich entläßt. Das Eine-Gute zerfließt aber nicht etwa in alle spätere Wirklichkeit hinein, sondern bleibt, indem es zuerst den göttlichen Geist und dann alle spätere Wirklichkeit aus sich entstehen läßt, vollkommen unangetastet und unausschöpfbar in sich bestehen und vermag in höchster Potenz alles übrige immer wieder hervorzubringen.

Als zweite der drei ursprünglichen göttlichen Wesenheiten nun entläßt also das Eine-Gute den göttlichen Geist aus sich, welcher zugleich die Totalität aller wahrhaft seienden Ideen, die ganze geistige Welt, d. h. das ausgeformte Urbild der sichtbaren Welt des Werdens, in sich enthält und als sich selber denkt.

Zwischen dieser zweiten ursprünglichen Hypostase und der sichtbaren Welt des Werdens sowie der teilbaren Körper steht bei Plotin als vermittelnde Instanz, welche aber doch noch ganz dem intelligiblen und immateriellen Bereich angehört, die Seele. Sie schaut

---

[5] Vgl. für die nähere Begründung der hier gebotenen Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen Platon und Plotin sowie der ganzen Darstellung der Metaphysik Plotins besonders meine Schrift «Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie», Noctes Romanae, Bd. XII, herausgekommen beim Paul Haupt Verlag, Bern und Stuttgart 1970.

einerseits den göttlichen Geist, dessen Erzeugnis sie ist und ist denkend auf ihn ausgerichtet, strahlt aber andererseits die Erscheinungswelt, genauer: was an der Erscheinungswelt von Wirklichkeit vorhanden ist, aus und läßt sie aus sich hervorgehen. Entsprechend ihrer Mittelstellung ist sie sowohl ungeteilt wie geteilt, ungeteilt, sofern sie im göttlichen Geist verharrt und als Intelligibles räumlicher Zertrennung nicht unterworfen ist, geteilt, sofern sie in die sinnliche Welt eingeht und in ihr überall als ein Ganzes zwar nicht substanziell, aber doch dynamisch gegenwärtig ist. Der teilbare Aspekt des Wesens der Seele, das Teilbare an ihr, wird, indem sie die ganz und gar teilbare Körperwelt durchdringt, auf ungeteilte Weise zerteilt, sagt Plotin. Plotin unterscheidet die Weltseele als Gesamtseele noch von den zahllosen Einzelseelen, die aus ihr hervorgehen, die aber nicht in räumlicher Weise von ihr abgetrennt sind, sondern in ihr und von ihr umfaßt werden. Über den beseelten Teil der Körperwelt, den Plotin als Natur bezeichnet und der bei ihm auch etwa zweite Weltseele heißen kann, vollzieht sich dann bei ihm der Abstieg zur eigentlichen, wesenhaft vielheitlichen und teilbaren Körperwelt, welche bereits von Nichtsein und Vergänglichkeit durchsetzt ist, und ihren untersten, absolut vielheitlichen und nichtigen Grund in der Materie, die zugleich das Urböse ist, findet.[6]

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist an der Metaphysik Plotins, besonders an seiner Lehre von den drei ursprünglichen Hypostasen, ihr argumentativer und letztlich in einem höheren Sinne rationaler, intellektueller Charakter. Die Lehre von den drei ersten Hypostasen ist bei Plotin nicht einfach ein Produkt mystischer Phantasie, sondern für die Ansetzung jeder dieser drei Wesenheiten, d. h. für den Beweis ihrer Existenz sowohl als auch für die Erläuterung ihres Wesens, werden bei ihm Vernunftgründe und vernünftige Überlegungen angeführt. So führt Plotin gerade über das Eine-Gute als das höchste Prinzip in einer berühmten Schrift (Enneaden VI, 9) aus, daß seine Existenz und Wirksamkeit bewiesen werden kann, indem gezeigt wird, daß alles, was ist, nur durch seine Einheit überhaupt sein kann und ohne Einheit nicht sein könnte, und indem dann

---

[6] Vgl. für einen guten Überblick über die gesamte Metaphysik Plotins auch Karl Praechter: «Die Philosophie des Altertums», in Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. I, 13. Auflage, Benno Schwabe, Basel und Stuttgart 1960, pp. 599–609.

gezeigt wird, wie alle Wirklichkeitsstufen von geringerer Einheit und Seinsheit seinsmäßig immer von der je höheren Stufe an Einheit und Seinsheit ursächlich abhängig sind und damit zuletzt und zuhöchst noch vom vollkommen Einen als dem höchsten Prinzip in ihrer Einheit und ihrem Sein abhängig sein müssen. Ähnlich wird auch an anderen Stellen das Sein und die Wirksamkeit des göttlichen Geistes und die Mittlerstellung der Seele mit vernünftigen Argumenten bewiesen und in ihrem Wesen erläutert.

Doch fragen wir uns nun zunächst kurz, wie sich Plotins Menschenbild zu seiner Metaphysik verhält, und ob und wie es sich gemäß ihren Voraussetzungen bestimmt und gestaltet. Erst nach der Behandlung der Metaphysik und des Menschenbildes auch Augustins werden wir abschließend angeben können, was Metaphysik und Menschenbild Plotins verglichen mit Augustin für das Problem der Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen bedeuten.

Für unser Thema von großer Wichtigkeit ist es nun, daß sowohl Plotins Ausführungen über Wesen und Ursprung des Menschen, d. h. seine philosophische Psychologie und Psychogonie, als auch seine Grundansichten über die Bestimmung des Menschen, welche sich vor allem in seiner Erkenntnislehre und Ethik manifestieren, in sehr hohem Maße von den Voraussetzungen seiner Metaphysik bestimmt sind, und von ihr her ihren letzten Sinn und ihre tiefere Bedeutung erhalten. Das zeigt zunächst die philosophische Psychologie und Anthropologie Plotins, welche den Menschen so erfaßt, daß sie annimmt, seine Seele sei ursprünglich, frei von aller Belastung mit Körperlichem, mit dem ewigen Bereich der unsinnlichen Ideen und des göttlichen Geistes verbunden gewesen und erst nachträglich in die Körperwelt und ins Zeitliche abgestiegen, und welche von der Voraussetzung des Abstieges der Seele in die Leibeswelt, der sich ja dem allgemeinen metaphysischen Emanationsprozeß einfügt, aus auch das Wesen des Menschen in seinem irdischen Zustand, der durch eine Vereinigung der Seele mit dem Körper gekennzeichnet ist, bestimmt. Das zeigt aber besonders auch die Erkenntnislehre und mehr noch die Ethik Plotins, welche die ewige Bestimmung des Menschen darin erblicken, den ganzen Weg hinunter vom höchsten Prinzip allen Seins, dem Einen-Guten, bis hin zur voll entfalteten Welt in ihrer Vielheit, wie ihn die Metaphysik Plotins in ihrer Darstellung des Emanationsprozesses aufzeigte, wieder im stufenweisen Aufsteigen bis zum höchsten Prinzip zurückzulegen und so zu

immer größerer Vollkommenheit der Erkenntnis und theoretischen Schau und zugleich zu immer größerer sittlicher Vortrefflichkeit zu gelangen, bis schließlich in der überintellektuellen mystischen Vereinigung mit dem Einen-Guten als dem höchsten Prinzip selbst das höchste Lebensziel des Menschen verwirklicht wird. Anthropologie und Ethik Plotins sind also wesenhaft Konsequenzen seiner Metaphysik.

Was nun zunächst die philosophische Psychologie Plotins betrifft, so sind daran folgende Aspekte für den Zusammenhang unserer Themenstellung besonders bedeutungsvoll: Erstens das Problem der Begründung und Erklärung des Abstiegs der Seelen in die Leibeswelt, zweitens die These, daß der Mensch in seinem inneren unsinnlichen Wesen die ursprüngliche metaphysische Dreiheit göttlicher Hypostasen abspiegelt, drittens das Bemühen Plotins, auch im irdischen Zustande der Vereinigung der Seele mit dem Körper einen letzten intellektuellen und intelligiblen Grund der Seele von der Berührung mit schädigenden körperlichen Einflüssen rein zu halten, viertens der Konflikt, der sich bei Plotin ergibt zwischen der Lehre von der Willensfreiheit als Grundlage der Verantwortlichkeit des Menschen für das Böse und der von Platon übernommenen Lehre von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns und fünftens die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und von der Seelenwanderung.[7]

Wir können hier fast nur stichwortartig das Allerwichtigste kurz andeuten: Wenn Plotin den Grund für den Abstieg der Seelen in die Leibeswelt angeben soll, welchen er teils negativ als der völligen Leidenslosigkeit der Seelen im Intelligiblen abträglich, teils positiv als der Fürsorge der Seelen für das Körperliche nützlich beurteilt, dann kann er zunächst vom bloßen Interesse und der Fürsorge der Seelen für das von ihnen ausgestrahlte Körperliche sprechen, welches sich aber allmählich in Selbstvergessenheit der Seele und in stets wachsende Faszination durch das Sinnliche verwandelt, die dann den endgültigen Abstieg herbeiführt. Die Seele kann aber auch nach der Vereinigung mit dem Körper in ihrem letzten unsinnlichen Grunde nicht verdorben werden, da gerade das immaterielle innere Wesen des Menschen ein Abbild der drei göttlichen ursprünglichen Wesenheiten

---

[7] Vgl. für eine heute noch lesenswerte Darstellung des Menschenbildes bei Plotin auch E. Zeller: «Die Philosophie der Griechen», Bd. III, 2, 2. Aufl., Leipzig 1868, pp. 512 ff.

darstellt und so der Seele des Menschen, seinem wahren und innersten Wesenskern, jederzeit die Rückkehr zum Göttlichen offensteht, von dem der innere Mensch nie ganz abgetrennt ist. Damit zudem der innerste Wesenskern des Menschen, seine Geistseele, von den mit dem Körper zusammenhängenden Affekten und sinnlichen Wahrnehmungen nicht direkt berührt wird, fügt Plotin der Geistseele des Menschen noch eine zweite, durch die Einkörperung bedingte Seele hinzu, die in den Körper und seine Tätigkeiten verflochten ist und der allein Affekte und Sinneswahrnehmungen zukommen. Obwohl Plotin ferner dem Menschen eine Verantwortlichkeit für von ihm begangenes Unrecht durchaus zuschreibt, und ihm die dabei vorausgesetzte Möglichkeit freier Willensentscheidung ausdrücklich zuerkennt, hält er doch an der These von Platon fest, daß der Mensch nur unfreiwillig Unrecht tut, stets das Gute anstrebt und nur aus Irrtum zum Bösen absinkt. Wenn daher Plotin mit Platon die Unsterblichkeit der Seele auf Grund ihrer Verwandtschaft mit dem Ewigen, aus dem sie herstammt, lehrt, und nur eine Auferstehung eines einmal gestorbenen Körpers ablehnt, so muß er, da er glaubt, die Seele werde in der Seelenwanderung das Schicksal erleiden, das sie auf Grund des jeweils früheren Lebens verdient, den größten Wert darauf legen, der Seele durch eine den metaphysischen und anthropologischen Erkenntnissen entsprechende Ethik und eine ebensolche Erkenntnislehre zum möglichst oft beschrittenen Weg zurück zum höchsten Prinzip und zur ungetrübten Schau des göttlichen Seins zu verhelfen.

Die Ethik Plotins, welche dem Menschen prinzipiell die Rückkehr zum Einen-Guten als dem höchsten Prinzip ermöglichen will, weil ja *dasjenige* Verhalten das sittlich beste ist, welches sich dem absolut Guten am meisten angenähert hat, versucht dieses Ziel der höchstmöglichen Angliederung an die höchste Gottheit vor allem durch Reinigung der Seele von allem Körperlichen und Sinnlichen zu erreichen. Da die Seele nur dadurch Unrecht und Böses tut, daß sie irrt, und da dieser Irrtum wesentlich nur durch ihre Fesselung an den Körper und durch ihre Faszination durch das Sinnliche zustandekommt, ist es Aufgabe der Seele, nicht ihre innerste gottverwandte Natur zu wandeln, sondern vielmehr, sich durch Reinigung vom Sinnlichen zu ihrer ursprünglichen Bestimmung emporzuläutern. Dies kann nach Plotin durch die eigentlich politischen Tugenden, die immer noch einen Bezug auf praktische Tätigkeit und Außenwelt

haben und den Affekten Grenze und Maß setzen, sowie falsches Meinen vermeiden, nur auf vorbereitende Weise geschehen. Die eigentliche Reinigung wird erst durch die höheren, theoretischen Tugenden vollzogen. Erst in ihrer Bezugsetzung auf die reine Schau des Intelligiblen erhalten Platons vier Kardinaltugenden, welche als politische Tugenden nur propaedeutischen Charakter haben, ihren höheren Sinn und vermögen zur Angleichung an Gott zu verhelfen.

Dem letzten Ziel und der höchsten Bestimmung kommt also nach Plotin der Mensch niemals in der Praxis, sondern immer nur in der theoretischen Schau näher, und darum gewinnt bei der Lehre vom Aufstiegsweg der Seele zum höchsten Prinzip seine Erkenntnislehre, welche immer auf die Metaphysik bezogen bleibt, eine besondere Bedeutung: Die sinnliche Wahrnehmung, welche von Plotin als bloßes Abbild einer auf das Intelligible gerichteten Wahrnehmung interpretiert wird, steht im Rahmen des intellektuellen Aufstiegsweges nur an unterster Stelle. Ihr wird das begriffliche Erkennen, d. h. das Unterscheiden und Vergleichen der Ideendialektik, welches den geistigen Bereich methodisch erfaßt und vom Geist die Prinzipien empfängt, wertmäßig wesentlich übergeordnet. Aber noch über diesem immer noch diskursiven Verfahren steht bei Plotin das unmittelbare Denken und Schauen des Übersinnlichen in der Vereinigung mit dem göttlichen Geist, bei der aber die Seele nicht im Höheren aufgeht, sondern trotz allem Einssein mit dem göttlichen Geist doch Eigenexistenz und Selbstbewußtsein bewahrt. Mit diesem Stadium ist allerdings der Aufstieg der Seele noch nicht beendet. Die Seele des Menschen muß, damit der Mensch seine letzte und höchste Bestimmung wirklich erreicht, sich noch über den göttlichen Geist hinaus mit dem Urgrund, dem Einen-Guten, vereinigen, und zwar ist nun hier die Vereinigung frei von jeder Beschränkung, der sie noch im göttlichen Geist unterlag. Im Einen gibt es keine Zweiheit. So erlöschen hier Eigenwesen und Sonderbewußtsein der Seele vollkommen. Sie geht völlig auf im Einen als dem höchsten Prinzip und befindet sich in ihm mit dem Zentrum im Zentrum. Die Seele wird so des mystischen Zustandes der Ekstase teilhaftig, eines glückseligen Zustandes gesättigter Ruhe, in welchem die Seele, am Ziele angelangt, alles dahinfahren läßt und auch das von ihr sonst so geliebte und verehrte Denken verachtet, denn es ist Bewegung, sie aber will unbewegt sein, wie auch das Erste unbewegt ist.

Wichtig für uns ist, daß trotz dieses mystischen Abschlusses des Aufstiegswegs zum höchsten Prinzip bei Plotin die gesamte Ethik und Erkenntnistheorie und die gesamte Anthropologie intellektuell durchkonstruiert ist, ebenso wie es schon bei der Metaphysik der Fall war, und daß Plotins Lehre über Wesen und Bestimmung des Menschen sich genau entsprechend den Voraussetzungen seiner Metaphysik bestimmt.

Welchen Wandel haben nun aber in prinzipieller Hinsicht Metaphysik und Menschenbild bei *Augustinus* erfahren und wie gestaltet sich bei ihm ihr Verhältnis zueinander? Auch hier dürfen wir uns zunächst der Metaphysik und besonders dem Gottesbegriff Augustins zuwenden, um dann zu untersuchen, welches angesichts dieser Metaphysik die Grundzüge von Augustins Menschenbild sind und welches allenfalls die Konsequenzen sind, die seine Metaphysik für sein Menschenbild hat.

Den wesentlichen Wandel und prinzipiellen Unterschied zwischen der Metaphysik Augustins und derjenigen Plotins können wir am besten begreifen, wenn wir die für unser Thema wichtigsten Unterscheidungsmerkmale hervorheben, die den Gottesbegriff Augustins von demjenigen Plotins abheben. Dabei werden uns, wie angekündigt, gerade gewisse allfällige Gemeinsamkeiten zwischen Plotin und Augustin dazu dienen, das sie in prinzipieller Hinsicht Unterscheidende umso deutlicher auf dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeiten hervorzuheben.

Der wichtigste Unterschied des Gottesbegriffs zwischen Plotin und Augustin in theoretischer Hinsicht ist der, daß an Stelle der drei hierarchisch gestuften göttlichen Wesenheiten bei Plotin, deren oberste, das Eine-Gute, noch über Sein und Intellektualität erhaben sein soll, bei Augustin eine Trinität göttlicher Personen getreten ist, die aber nicht etwa drei verschiedene Götter sind, sondern zusammen auf geheimnisvolle Weise die höchste Wesenheit (summa essentia) des einen seienden und erkennenden Gottes ausmachen sollen, zu dem sich das Christentum bekennt. Das Verhältnis der drei göttlichen Personen zur Einheit des göttlichen Wesens darf nach Augustin nicht einmal, wie gewisse griechische Kirchenväter (so Gregor von Nyssa und Basilius der Große) annahmen, in Analogie mit dem Verhältnis der einzelnen menschlichen Individuen zum allgemeinen Wesen des Menschen aufgefaßt werden, sondern bei der Gottheit soll sich die Substanz ganz in jeder der drei göttlichen Personen realisieren. Das

bedeutet nun aber eine strikte Wesensgleichheit aller drei göttlichen Personen, insbesondere Gottes des Vaters mit Gott-Sohn, dem göttlichen Logos; ja, wenn man bedenkt, daß Augustinus gerne die göttliche Trinität in Analogie zur Dreiheit des Seins, Lebens und Erkennens oder noch öfter zur Dreiheit des Seins, Wissens und Liebens im Menschen begreift, so könnte man beinahe annehmen, Augustin begreife die drei Hypostasen der göttlichen Trinität nur als drei verschiedene Aspekte, Tätigkeiten oder Wesensgrundzüge ein und derselben göttlichen Person, während doch Augustin ausdrücklich den Irrtum der Sabellianer bekämpft, welche mit der Einheit des Wesens Gottes auch die Einheit seiner Person behaupten.[8]

Besondere Wichtigkeit bekommt aber für unseren Zusammenhang die von Augustin übernommene Lehre des Athanasius von der Wesensgleichheit Gottes des Vaters, mit Gott-Sohn, dem göttlichen Logos, dadurch, daß in gewissen früheren, stark neuplatonisch gefärbten Schriften bei Augustin das Verhältnis von Gott-Vater und Gott-Sohn in Begriffen gezeichnet wird, die Gott-Vater mit dem vollkommen Einen Plotins und Gott-Sohn mit dem göttlichen Geist bei Plotin vergleichbar erscheinen lassen. Der Vater wird als das Eine konzipiert, welches die primär mit dem Sohn identifizierte ideenhafte Formenfülle, nach deren Vorbild sich die Weltschöpfung vollzieht, allererst hervorgebracht hat. Gott-Vater ist in diesem frühen Stadium des augustinischen Denkens noch dadurch weise, rein, ewig, schön und gut, daß er die entsprechenden Ideen der Weisheit, Reinheit, Ewigkeit, Schönheit und Güte, in Gott-Sohn, im Logos als Prinzip der Weltschöpfung hervorgebracht hat (Quaest. 83:23), während die Entwicklung beim mittleren und späten Augustin dahin geht, in konsequenter Durchführung der Lehre von der Wesensgleichheit des Vaters und des Sohnes auch dem Vater ausdrücklich nicht nur Einheit und Einfachheit, sondern auch Formhaftigkeit der in sich unterschiedenen Ideen und ihnen entsprechende Intellektualität zuzuweisen. Absolute Einfachheit und Einheit, sowie Intellektualität und ideenhafte Formhaftigkeit kommen also in der ausgereiften Gotteslehre Augustins dem einen Wesen Gottes als

---

[8] Vgl. für eine ausgezeichnete Übersicht über die Grundprobleme der Gotteslehre und des Menschenbilds bei Augustin in philosophischer Sicht vor allem Bernhard Geyer: Patristische und scholastische Philosophie, in Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Band II, 13. Auflage, Benno Schwabe, Basel und Stuttgart 1958, pp. 99–117.

Ganzem, d. h. allen drei Personen der Trinität gleichermaßen zu. Durch diese Identifikation von absoluter Einfachheit des Einen und ideenhafter Formhaftigkeit des göttlichen Intellekts im einen Wesen Gottes ergeben sich aber verschiedene wichtige Konsequenzen: Einmal wird die immer noch behauptete absolute Einfachheit Gottes selbst fragwürdig, sie wird zur einfachen Vielheit und zur vielfachen Einheit, dann aber wird andererseits auch die ideenhafte und formhafte Vielheit im göttlichen Intellekt und in Gott überhaupt als Vielheit und als ein in sich Unterschiedenes problematisch: Die verschiedenen Wesensmerkmale des göttlichen Seins fallen nach Augustin alle in eins zusammen und auch die Ideen aller Dinge der Schöpfung sollen in Gott nach Augustin alle Eines sein und ihre Unterschiedenheit voneinander verlieren, was Augustin so ausdrückt, daß die Ideen der Dinge im Wort Gottes, dem Sohn, so Eines sind, wie dieses mit dem Vater Eines ist. Indem aber das ganze Wesen Gottes einschließlich seiner ideenhaften Formhaftigkeit zugleich auch absolut und vollkommen einfach sein soll, wird auch die mit der absoluten Einfachheit immer gegebene Unerkennbarkeit gegenüber der direkten intellektuellen Erkenntnis auf das Sein, die Formhaftigkeit und Ideenhaftigkeit Gottes übertragen, welche noch bei Plotin das primär Erkennbare gewesen waren.[9]

Nun anerkennt zwar Augustinus durchaus rationale und intellektuelle Arten des kognitiven Bezuges zu Gott, nämlich die beweisende Vergewisserung des Seins Gottes oder die mittelbare Gotteserkenntnis und die unmittelbare Anschauung der göttlichen Wahrheit selbst, die alles Erkennen begründet, die intellektuelle Wahrheitsschau. Er anerkennt sie, weil er Gott immer noch für wahres Sein, ideenhaft bestimmt und unterschieden hält und damit zumindest seine wahre Erkennbarkeit in sich und für sich selbst zugeben muß. Aber zugleich ist ihm Gott auf Grund seiner absoluten Einfachheit ein Unbegreifliches und Unaussprechliches, und darum ist sogar das erkennende Schauen Gottes das Sehen eines Unaussprechlichen auf unaussprechliche Weise. Wenn auch nach Augustin der Glaube, der sich auf die Autorität der Offenbarungsurkunden und der in ihnen berichteten Taten und Wunder Gottes stützt, die Vernunft und ver-

---

[9] Vgl. zu diesen Zusammenhängen auch G. Huber: «Das Sein und das Absolute», Studia Philosophica, Supplementum 6, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1955, pp. 124–160.

nünftige Erkenntnis Gottes nicht überflüssig macht, sondern vielmehr im Sinne des Grundsatzes: «Ich glaube, auf daß ich erkenne!» bloß vorbereitet, so ist doch selbstverständlich, daß in dem Maße, wie sich bei späteren christlichen Denkern die Lehre von der Unerkennbarkeit des innersten göttlichen Seins auf Grund von dessen absoluter Einfachheit noch verstärkt, das Verhältnis von Vernunft und Glaube sich umkehren muß, und die innersten Geheimnisse der göttlichen Trinität und des Wesens Gottes nur noch durch einen sich auf Gottes Offenbarung, wie sie von der Kirche autoritativ interpretiert wird, berufenden Glauben auf übervernünftige Weise erfaßt werden können, während die natürliche Vernunft nur Gott als Ursache der geschöpflichen Welt beweisen und erkennen kann.[10]

Das bringt uns aber noch auf einen weiteren zentral wichtigen Unterschied zwischen dem Gottesbegriff Augustins und demjenigen Plotins. Während die drei ursprünglichen göttlichen Hypostasen Plotins allgemeine überpersönliche Wirklichkeiten, Seinsheiten und Wesenheiten sind, welche sich gerade durch ihre Allgemeinheit und Überpersönlichkeit besonders gut dazu eignen, die drei hierarchisch gestuften höchsten Seinsursachen von Allem zu sein, ist der trinitarische Gott Augustins wesenhaft Person, und zwar auf geheimnisvolle Weise schaffende, wirkende und handelnde Person. Als solche erweist sich bereits der Gott des Alten Testaments, einmal, indem er durch sein Machtwort die Welt aus dem Nichts erschaffen hat, dann aber auch, indem er immer wieder offenbarend, richtend und lenkend in die Geschichte der Menschheit und besonders des auserwählten Volkes eingreift. Die Welt ist also nicht mehr nur auf überpersönliche, seinshafte, statische Weise immer von göttlicher Wirklichkeit verursacht, sondern einmal in einem einmaligen Schöpfungsakt aus dem Nichts ins Sein gebracht durch eine handelnde göttliche Person. Gott als handelnde Person aber tritt nun in einer Art und Weise, wie dies in griechischer Metaphysik und Philosophie nie möglich gewesen wäre, in eine direkte Beziehung zur menschlichen Geschichte und diese gewinnt als Heilsgeschichte, in der sich gottgewirktes Heil ereignet, auch eine viel größere Bedeutung für das prinzipiell betrachtete Bild

---

[10] Vgl. zum Problem der Erkenntnis Gottes bei Augustin vor allem Johannes Hessen: Augustins Metaphysik der Erkenntnis, 1931. Zur Problemgeschichte und Nachwirkung Augustins vgl. G. Huber, a.a.O., pp. 175ff., wo allerdings, wie schon bei der Behandlung der Gotteslehre Augustins selbst, das Verhältnis von Vernunft und Glauben kaum berührt wird.

vom Wesen und Schicksal des Menschen, während ja im griechischen Denken, besonders in der Metaphysik Plotins, das für den Menschen Heilsame niemals im zeitlichen Ereignis oder im geschichtlichen Prozeß, sondern immer nur im überzeitlichen vertikalen Aufstieg der Seele zurück zum Ursprung erreicht werden kann.[11]

Noch wesentlich weiter vom Gottesbegriff der Metaphysik und philosophischen Theologie Plotins entfernt sich nun Augustins Gottesbegriff, wenn er als Konsequenz des persönlichen Bezuges der Liebe und Gnade, in den er Gott zum Menschen auf Grund des christlichen Glaubens bringt, annimmt, daß die zweite Person der christlichen Trinität, der göttliche Logos, demgemäß alle Dinge geschaffen worden sind, Mensch, ja wie es heißt, Fleisch geworden ist, und damit alle menschliche Schwäche und alles menschliche Leiden, wenn auch nicht die menschliche Sünde, in sich aufgenommen hat, um schließlich durch seinen Sühnetod die in Adam von Gott abgefallene Menschheit von ihren Sünden zu erretten, und wenigstens die Auserwählten vor dem ewigen Tod als dem Lohn der Sünde zu bewahren. Man kann diese Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christo in ihren Konsequenzen auch für die Philosophiegeschichte nicht hoch genug einschätzen. Daß sie in einem entschiedenen Gegensatz zur griechischen Metaphysik steht, hat auch Augustin selbst erkannt, wenn er Platon und den Neuplatonikern eine gewisse Erkenntnis von Gottes unsichtbarem und ewigem Wesen von der Schöpfung her und sogar gewisse Vorahnungen der Trinität zutraut, aber feststellt, daß die Platoniker die Inkarnation des unveränderlichen Sohnes Gottes verwerfen und leugnen, daß der göttliche Logos menschlichen Leib angenommen habe und in Gestalt eines Sklaven und Dieners an der Menschheit in der Zeit für die Ungläubigen den Kreuzestod erlitten habe. Dieser Feststellung Augustins entspricht in der Tat eine sehr heftige Polemik auch neuplatonischer Philosophen wie etwa Porphyrs,

---

[11] Ansätze zu Geschichtsphilosophie bei Platon und Aristoteles sollen nicht geleugnet werden. Aber keinesfalls darf der zyklische Begriff der Zeit, der sich etwa in der Lehre von den Weltperioden bei Heraklit und den Stoikern manifestiert, mit dem christlichen und jüdischen Begriff der Heilsgeschichte, in welchem die irreversible Sukzession eine so große Rolle spielt, verwechselt werden. Daß sich ferner Gott in die Geschichte der Menschen hinein ereignet, ist insbesondere bezüglich der transzendenten göttlichen Prinzipien in der griechischen Metaphysik völlig undenkbar.

welche das Christentum wegen seiner Lehre vom toten Gott verspottet. Augustin hat, indem er sich mit der Lehre von der Menschwerdung Christi und damit Gottes selbst völlig von den Voraussetzungen der neuplatonischen Metaphysik entfernte, denn auch mit nicht geringen intellektuellen Schwierigkeiten in der Begreifung des göttlichen Seins zu kämpfen gehabt, da sich seiner Ansicht nach die Lehre von der Menschwerdung bloß einer der drei göttlichen Personen, eben Christi, nicht leicht in Übereinstimmung bringen läßt mit der Lehre von der Wesensgleichheit aller drei göttlichen Personen. Darum kann denn auch Augustin gerade im Zusammenhang mit der Lehre von der Menschwerdung Christi das demütige Hinnehmen und gläubige Empfangen des geoffenbarten Dogmas empfehlen, und kann, etwa im Werk «Über den Gottesstaat» und in den späten «Retractationes» in Umkehrung seines ursprünglichen Ansatzes der Überhöhung des Glaubens durch die Vernunft, wie sie noch in den platonisch beeinflußten Frühschriften vollzogen wird, lehren, daß nicht, wer der Vernunft folgend, nach menschlicher Weise lebt, selig wird, sondern nur, wer Gott seinen Geist unterwirft und Gottes Geboten folgt (Retract. I, 1, 2).

Damit aber sind wir nun bereits bei der Frage angelangt, was für Auswirkungen denn der Wandel in der metaphysischen Grundkonzeption, vor allem der Wandel des Gottesbildes bei Augustin im Vergleich mit Plotin auf sein Menschenbild gehabt hat. Besonders interessiert uns natürlich am Menschenbild Augustins das Problem, inwiefern nach Augustin der Mensch in ein richtiges Verhältnis zum Göttlichen, d. h. zu Gott selbst, gelangen kann, weil sich hier besonders aufschlußreiche Vergleichsmöglichkeiten zu Plotin ergeben. Um aber Augustins Ansichten über die ewige Bestimmung des Menschen, welche in der Erlangung des richtigen Verhältnisses zu Gott liegt, besser verstehen zu können, müssen wir zuerst die elementarsten und grundlegendsten Bestimmungen Augustins über das Wesen des Menschen und besonders der menschlichen Seele in ihrem Verhältnis zum Körper kennenlernen. Dann werden wir uns die wichtigsten Grundereignisse der menschlichen, von Gott bestimmten Heilsgeschichte vergegenwärtigen, welche gewissermaßen den objektiven Rahmen und die unumgängliche Voraussetzung dafür bilden, daß die einzelne Seele überhaupt subjektiv in ein Verhältnis des Heils oder des Unheils zu Gott treten kann, und schließlich werden wir untersuchen dürfen, in welchen wichtigen Grundzügen sich das Verhältnis

der einzelnen Seele zu Gott besonders hinsichtlich ihrer Möglichkeit, zum Heil zu gelangen, von Plotin zu Augustin gewandelt hat.

Bekannt ist, daß Augustin den eigentlichen Ausgangspunkt seines Philosophierens und auch seiner Theologie im Bestreben gefunden hat, gegen den Skeptizismus der mittleren und neueren Akademie die Notwendigkeit des Wissens darzutun und zu zeigen, daß nicht schon das bloße Suchen nach Wahrheit und das Sichbegnügen mit dem Wahrscheinlichen die Glückseligkeit des Menschen begründet, sondern vielmehr der durch Erkenntnis gesicherte Besitz der Wahrheit und des Wissens über die letzte, für den Menschen entscheidende Wirklichkeit Gottes und der Seele. Im Bestreben aber, eine grundlegend gewisse Wahrheit zu finden, von der in aller Philosophie immer ausgegangen werden könne, gelangt Augustin zur Erkenntnis, daß sein zweifelndes, aber das Wissen begehrendes und denkendes Ich unzweifelhaft in seinem Zweifeln, Wollen und Denken der eigenen Existenz gewiß sein dürfe, auch wenn noch gar nichts Näheres über Wesen und Herkunft dieses denkenden und wollenden Ich ausgemacht werden könne. Bald zeigt sich jedoch bei Augustin, daß dieses denkende, zweifelnde und wollende menschliche Ich, an dessen Existenz gerade in seinem Zweifeln, Denken und Wollen nicht gezweifelt werden kann, eine wesenhaft von allem durch die Sinne wahrgenommenen und immer zweifelhaften Körperlichen verschiedene immaterielle und unsterbliche Seele ist, in deren Dreiheit des Seins, des Erkennens und der Selbstliebe sich nach Augustin ein Abbild der göttlichen Trinität selbst findet. Während von der immateriellen unsterblichen Seele des Menschen eine unbezweifelbare Gewißheit und sichere Erkenntnis möglich ist, können wir bloß glaubend darauf vertrauen, daß Körper existieren, und können auch vom Willen anderer Menschen nur ein Meinen und Vermuten, nicht aber ein sicheres Wissen haben. Die Seele ist also eine immaterielle, vom Leibe wesentlich verschiedene Substanz. Sie findet in sich nur Funktionen wie Denken, Erkennen, Wollen, Sich-Erinnern, nichts Materielles.

Die Seele ist eine Substanz oder ein Subjekt, nicht eine bloße Eigenschaft des Leibes. Sie empfindet eine jede Affektion des Leibes da, wo diese stattfindet, ohne sich erst dorthin bewegen zu müssen. Sie ist also im Körper ganz und auch ganz in jedem Teile desselben gegenwärtig. Das Körperliche dagegen ist mit jedem seiner Teile nur an einem Ort. Auch die Unsterblichkeit der Seele begründet Augustin ebenso wie ihre Immaterialität auf platonische oder doch sich an

neuplatonische Vorbilder anlehnende Weise: Die Unsterblichkeit der Seele folgt nach Augustin philosophisch aus ihrem Teilhaben an der unveränderlichen Wahrheit, aus ihrem wesentlichen Vereintsein mit der ewigen Vernunft und mit dem Leben.

Während aber Augustin Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele noch wesentlich in Anlehnung an platonische Vorbilder beweisen kann, so ist ein Grundzug seiner Seelenlehre und Anthropologie eine wesentliche Abweichung vom platonisch griechischen Grundsatz des Primates des Intellekts in der menschlichen Seele, nämlich Augustins Lehre vom Willen als dem innersten Wesenskern des Menschen. Nichts ist nach Augustin so sehr in unserer Gewalt wie unser Wille; sofern wir selbständige Einzelwesen sind, sind wir wesentlich durch den Willen gekennzeichnet. In allen Seelenvermögen manifestiert sich nach Augustin die Wirklichkeit des Willens. In allen Affekten ist der Wille wirksam und sie alle sind im Grund nichts anderes als Willensregungen. Auch bei der Sinneswahrnehmung ist es die Spontaneität des Willens, welche die Sinneseindrücke zu bewußten Vorstellungen erhebt und selbst Einfluß gewinnt auf Richtung und Bewegung der Organe. Aber auch alle Erkenntnis ist selbst auf der höchsten Stufe bedingt und abhängig von der Tätigkeit und Neigungsrichtung des Willens. Der Willenseinfluß auf Richtung und Auswahl des Erkennens darf nicht unterschätzt werden. Das hat nun aber nicht unbedeutende Konsequenzen für Augustins Lehre vom Ursprung des Bösen im Menschen: Während noch Platon und Plotin lehren, daß der Mensch nur unfreiwillig Unrecht tut, und daß nur Irrtum und Defizienz seines Erkenntnisvermögens, welche bedingt sind durch Verhaftung der Geistseele an den Körper und seine Sinne und Affekte, den Menschen zum Übeltum verleiten, ist nunmehr Augustin der Ansicht, daß die Verdunkelung des Intellekts, die den Menschen hindert, das Gute und Göttliche klar zu schauen und zu verstehen, Folge der Willensverkehrung ist, die ihn dem nichtigen und deshalb dem sinnlich-physischen Erkennen zugewendet hat, daß aber umgekehrt der Mangel guten Willens oder der böse Wille nicht bloß die Folge fehlender Erkenntnis ist. Vom Willen, nicht von der Erkenntnis hängt es ab, ob der Mensch gut oder böse ist und wird.[12]

---

[12] Vgl. über Augustins Willenslehre besonders aufschlußreich auch Heinz Heimsoeth: «Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters», 4. Aufl., Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1958, pp. 211 ff.

Nicht die sinnliche Begierde ist der erste Ursprung der Verdunkelung des wahren lichten Ziels, nämlich der Ausrichtung auf das Göttliche, sondern das Eingefangenwerden und der Gewöhnungszwang durch die libido und concupiscentia ist selbst schon die Folge des verkehrten Willens, der frei erfolgten Hinwendung zur Begierde. Die Ursache des Bösen also ist letztlich der freie Wille, der sich vom Höheren zum Niederen abwendet, der Hochmut solcher Engel und Menschen, die sich von Gott abwandten, der das absolute Sein hat, zu sich selbst, die doch nur ein beschränktes Sein haben, und sich selbst an die Stelle Gottes und damit, obwohl beschränkt, absolut setzen wollten.

Das bringt uns aber nun zu den heilsgeschichtlichen Tatsachen, die nach Augustin nicht nur für das Schicksal der Menschheit und für ihr Verhältnis zu Gott entscheidend sind, sondern auch die Möglichkeit der einzelnen Seele, sich von der Sünde frei zu machen und mit Gott zu versöhnen, bedingen. Das ist ein weiterer wichtiger Unterschied von Augustins Menschenbild gegenüber demjenigen Plotins, daß bei Plotin die einzelne Seele nur als einzelne auf Grund von Selbstvergessenheit und Gottvergessenheit vom Ursprung abgefallen ist und jederzeit auch von sich aus durch Rückbesinnung auf ihre wahre Natur und Bestimmung wieder zum Ursprung zurückkehren kann, während bei Augustin sich das Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott als ihrem Ursprung wesentlich aus dem Gesamtrahmen der Heilsgeschichte der ganzen Menschheit heraus bestimmt.[13] Das Verhältnis der einzelnen Seele zum Göttlichen als ihrem Heil ist also bei Plotin wesenhaft ein überzeitliches und sich von der einzelnen Seele aus vollziehendes. Nur im mythischen Gleichnis kann vom Abstieg der Seelen in die Leibeswelt und von der Rückkehr der Seele zum Göttlichen wie von einem zeitlichen Vorgang gesprochen werden. Bei Augustin aber tritt zu der gleichsam bloß vertikalen Richtung, welche das Verhalten der Seele gegenüber dem Göttlichen bei Plotin hat, auch noch die horizontale Richtung und Komponente der Heilsgeschichte der ganzen Menschheit hinzu, in die jede einzelne Seele eingespannt ist, und welche mit einem paradiesischen Urzu-

[13] Natürlich gibt es auch bei Plotin den notwendigen Abstieg mehrerer Seelen in die Leibeswelt analog dem ganzen Emanationsprozeß, aber es liegt doch immer auch bei der einzelnen Seele, ob sie den Abstieg wählt oder nicht, sie ist dabei nicht von vorneherein durch ein universales Verhängnis determiniert. Vgl. besonders Plotins Schrift IV, 8, darin Kap. 5.

stand der ersten Menschen beginnt, und dann über Adams Fall, Christi Erlösungstod, den Kampf der beiden Staaten, des Gottesstaates und des Reiches der Gottlosen, bis zum endgültigen Sieg des Gottesstaates als dem eschatologischen Heilszustand voranschreitet. Wenn auch dieser endgültige Heilszustand, die ewige Glückseligkeit der Auserwählten im Gottesstaat, selbst nicht mehr durch die Zeit sich erstreckt, sondern in Ewigkeit ohne Ende fortdauert, so ist doch die ganze heilsgeschichtliche Entwicklung, die auf diesen Endzustand hinstrebt, ein in der Zeit sich verwirklichender Prozeß, und die Seele kann bei Augustin nicht mehr wie noch bei Plotin nur durch überzeitlichen kontemplativen Aufstieg zum Göttlichen zurückkehren, sondern muß sich vor Gott auch durch aktives Liebeswirken in der Zeit bewähren, welches in einer noch für Plotin undenkbaren Weise auf den praktischen Dienst am anderen Menschen bezogen ist.

Das gegenwärtige Schicksal der menschlichen Seele ist also nach Augustin gerade hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Gott durch Adams ursprünglichen Abfall von Gott als erste heilsgeschichtliche Grundtatsache bestimmt. Durch den Sündenfall Adams, der im Ungehorsam gegen das göttliche Gebot lag, verfiel der Mensch dem Tod als der gerechten Strafe, und zwar sowohl dem leiblichen wie auch dem seelischen Tod, der Gottverlassenheit. Adam sündigte nicht bloß aus sinnlicher Lust, sondern aus Stolz, aus Selbstüberhebung, aus dem Wunsch, sein eigener Ursprung zu sein und sich an die Stelle Gottes zu setzen. Da Adam Gott verlassen hatte, war er von Gott verlassen, und der Tod in jedem Sinne war die ihm angedrohte Strafe. Freiwillig depraviert und mit Recht verdammt, erzeugte er Depravierte und Verdammte, denn, so sagt Augustin, wir alle waren schon gewissermaßen samenhaft in Adam angelegt, als wir noch alle er allein waren. Um aber die in Adam gefallene Menschheit vor dem ewigen Tod zu bewahren, sandte Gott seinen Sohn, den göttlichen Logos, Christus, in diese Welt, damit er durch sein Leiden und seinen stellvertretenden Sühnetod wenigstens den auserwählten Teil der Menschheit wieder mit Gott versöhne und so zur ewigen Seligkeit im Reich Gottes und in der Versöhnung mit Gott befreie. Denn daran hält ja Augustin trotz der Erlösungstat Christi fest, daß von vorneherein nur der kleinere Teil der Menschheit, die von Gottes Vorsehung dazu Auserwählten, zur ewigen Glückseligkeit und zur Erlösung als Bürger des Gottesstaates bestimmt sind, während die größere Zahl der Menschen durch Adams Fall auf irreparable Weise ewiger Verdammnis

anheimgefallen sein sollen. So ist denn die ganze menschliche Geschichte als Heilsgeschichte durch den Kampf zweier Reiche, des Gottesstaates, als des Reiches des Auserwählten, und des Staates dieser Welt, als des Reiches der Verdammten, gekennzeichnet. Diese zwei Staaten wurden durch zweierlei Liebe begründet, der Staat dieser Welt durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der Gottesstaat durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt. Dennoch ist aber der endgültige Heilszustand nicht dadurch erreicht, daß der Gottesstaat den Staat dieser Welt in Liebe in sich aufnimmt, sondern dadurch, daß der Staat der Auserwählten unter Christus schließlich über den Staat der Verdammten und seine teuflischen Anführer siegt, da ja von den beiden Gemeinschaften von vorneherein die eine dazu praedestiniert war, ewig mit Gott zu herrschen, die andere dagegen, ewig Strafe zu leiden mit dem Teufel. Augustin bekämpft denn auch konsequenterweise sehr heftig die ursprünglich platonische Lehre, daß alle Strafen bloß zur Reinigung der Bestraften von ihren Fehlern oder bei Augustin: Sünden dienen sollen. Die Strafen sind vielmehr erforderlich als Beweis göttlicher Gerechtigkeit. Würden alle Menschen ewig bestraft, so wäre auch das nicht ungerecht. Da aber auch die göttliche Barmherzigkeit und Gnade sich bekunden muß, so wird ein Teil der Menschheit gerettet, jedoch nur der kleinere; der weit größere Teil der Menschen bleibt in der Strafe, damit gezeigt werde, was im Grunde allen Menschen gebühren würde.[14]

Ist so der Weg der einzelnen Seele zu Gott durch den heilsgeschichtlichen Rahmen der Menschheitsgeschichte und durch die göttliche Praedestination bedingt, und kann die menschliche Seele nie wissen, ob sie letztlich zu den Erwählten oder zu den Verdammten gehören wird, so gibt es doch gerade wegen dieser Ungewißheit allgemeinverbindliche Grundbestimmungen Augustins darüber, auf

---

[14] Zweifellos gibt es ewige Strafen im Jenseits, insbesondere für tyrannische Menschen, auch in den Mythen über das jenseitige Los der Seelen in Platons «Gorgias» und «Politeia», aber Platon spricht hier nur in mythischem Gleichnis zum Zwecke der Überzeugung der Seele von seinen entscheidend wichtigen philosophischen Grundwahrheiten. Von unserer Sicht aus ausschlaggebend ist, daß bei Platon niemals die höchste Gottheit, die Idee des Guten, als höchste göttliche Person, von ihr aus dem Nichts geschaffene Menschen, deren Sündenfall sie zuläßt, zu ewiger Verdammnis verurteilen würde.

welche Weise sich die Seele am besten Gott annähern und wieder mit ihm in die zu ihrem Heil unentbehrliche Übereinstimmung und Versöhnung bringen soll. Dabei ist wichtig, daß Augustin nur in seinen Frühschriften den Gedanken eines siebenstufigen mystischen Aufstiegsweges der Seele zu Gott in Anlehnung an neuplatonische Vorbilder näher ausführt, und mit fortschreitender Adaptation und Annäherung an kirchlich-christliche Gedankengänge immer mehr neben die Erkenntnis im platonischen Sinne den christlichen Glauben als Grund und Voraussetzung aller Erkenntnis, immer mehr neben die rein nur aus sich selbst ihren Weg findende menschliche Vernunft die im Gehorsam des Glaubens zu ergreifende göttliche Autorität treten läßt, welche ihre sichtbare Gestalt in Christus als Mensch gefunden hat und sich über Christus auch in der Autorität der Bibel und der Kirche manifestiert und fortsetzt. Auch die immer deutlicher betonte christliche Grundhaltung der Demut und der Unterwerfung unter Gottes unerforschlichen Ratschluß als Voraussetzung für den Zugang zu Gott ist ein wesenhafter Unterschied der Bestimmungen Augustins über die Rückkehr der Seele zu Gott im Verhältnis zu den einschlägigen Ausführungen Plotins und des Neuplatonismus.

Auch wenn bei Augustin Glauben und Erkennen durchaus nicht Gegensätze darstellen, sondern der Glaube bloß die notwendige Voraussetzung des menschlichen Vertrauens auf die göttliche Autorität bildet, ohne die der Mensch nicht zur letztgültigen Schau des Göttlichen gelangen kann, auch wenn andererseits die Autorität nicht in absolutem Gegensatz zur Vernunft steht, sondern sowohl als Autorität Christi, wie auch der Bibel und der Kirche in irgend einer Weise vernunftmäßig begründet sein kann, muß doch der Weg der einzelnen Seele zu Gott nach Augustin noch deutlich vom rein vernunftmäßigen Aufstieg der Seele zum Göttlichen bei Plotin unterschieden werden: Ohne das glaubende Vertrauen auf die Autorität Christi, der Bibel und der Kirche, welches von keiner kritischen Vernunft erschüttert werden darf, gibt es nach Augustin kein wahres Fortschreiten zur Kontemplation Gottes, und dieses glaubende Vertrauen ist doch in seinem voluntativen Ansatz als Wille zur Zustimmung etwas wesenhaft Anderes als das argumentative Erkennen der Vernunft, durch das hindurch nach Plotin die Seele zur intuitiven Schau des Göttlichen und zur Ekstase in der Vereinigung mit dem höchsten Prinzip gelangt, ebenso wie umgekehrt die Autorität Christi, obwohl sie ja die Autorität des göttlichen Logos ist, als

Autorität seiner gott-menschlichen Person etwas wesenhaft Anderes ist im Vergleich zum überlegenen, weil der Vernunft als solches erkennbaren Sein des göttlichen Geistes bei Plotin oder gar im Vergleich zur höchsten Kraft des vollkommen Einen und Guten Plotins.

Wenn wir nun zum Abschluß noch kurz andeuten wollen, welche Beziehungen sich von Metaphysik und Menschenbild Plotins her und andererseits von der Metaphysik und dem Menschenbild Augustins her zum Wesen der Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen herstellen lassen, dann können natürlich nur die grundlegenden Probleme von uns kurz aufgezeigt werden, während auf mögliche Lösungen nur hingewiesen werden kann.

Was nun zunächst Plotin betrifft, so durften wir feststellen, daß seine gesamten Ausführungen über Wesen und Ursprung sowie über Ziel und Bestimmung des Menschen wesenhaft von den grundlegenden Voraussetzungen und Lehren seiner Metaphysik abhängig und aufs engste mit ihnen verflochten sind, und wenn man von der Annahme ausgehen wollte, daß der Mensch erst dann zu sich selbst befreit und völlig auf sich selbst gegründet sei, wenn er jede Bezogenheit auf übermenschliche göttliche Wirklichkeit, mit deren Existenz und Wesen sich ja die Metaphysik befaßt, von sich abgeworfen habe, dann könnte es scheinen, als sei der nach seinem Wesen, seinem Ursprung und seiner ewigen Bestimmung fragende Mensch bei Plotin nicht frei, weil er sowohl seinen Ursprung als auch sein Ziel in einem ihm noch unendlich überlegenen Göttlichen findet, zu dem er erkennend, schauend und schließlich ekstatisch sich mit ihm vereinigend zurückkehren muß, wenn er sein wahres Heil erlangen und seine ewige Bestimmung erreichen will. Demgegenüber muß andererseits wieder darauf hingewiesen werden, daß der Aufstieg zu den ersten drei göttlichen Wesenheiten ebenso wie schon die Ansetzung ihrer Existenz und die Erläuterung ihres Wesens sich bei Plotin wesenhaft im Medium der argumentierenden menschlichen Vernunft und des schauenden Geistes vollzieht, daß der Mensch bei Plotin aus keiner anderen als einer inneren intellektuellen Notwendigkeit zur Ansetzung einer überlegenen göttlichen Wirklichkeit gelangt, und daß er, indem er rein nur in Besinnung auf sein innerstes wahres Selbst und schließlich in der Vereinigung mit dem höchsten Göttlichen, die ihm in der Selbstbesinnung möglich ist, seine höchste Bestimmung verwirklicht, doch im Weg zum letzten Ziel seines Menschseins keinerlei mit-

menschlichem, äußerlichem, institutionellem Zwang unterworfen ist und so keinerlei Einbuße an Freiheit erleidet.

Bei Augustin dagegen scheint es zunächst, als sei durch die Personalisierung Gottes und durch seine Vermenschlichung, welche vor allem in der Fleisch gewordenen zweiten Person der Trinität Ausdruck gewinnt, für den Menschen eine neue Selbständigkeit gegenüber Gott gerade in der Partnerschaft mit Gott als einer noch wesenhaft von allen menschlichen Individuen sich unterscheidenden Trinität göttlicher Personen, deren eine ein unverwechselbares menschliches Individuum geworden ist, gegeben. In der Tat setzt ja denn auch Augustin in seinem Philosophieren beim Selbstbewußtsein des denkenden menschlichen Ich von seiner eigenen Existenz als der ersten unerschütterlichen Gewißheit ein, um freilich auch sehr bald aus der eigenen Erfahrung menschlicher Schwachheit, Sündhaftigkeit und Abhängigkeit heraus zur Wirklichkeit eines dem Menschen noch überlegenen, ihn in seinem Sein begründenden und für sein Verhalten vorbildlichen Gottes zu gelangen. Auch Augustins metaphysische Grundkonzeption, d. h. vor allem seine Grundkonzeption vom Wesen Gottes, ist also für sein Menschenbild, für seine Auffassung vom Ursprung und der Bestimmung des Menschen in entscheidender Weise maßgebend. Der Wandel des Gottesbegriffes von Plotin zu Augustin hat also unmittelbare Folgen auch für das Menschenbild Augustins und für die Freiheit des Menschen, und hier könnte man nun versucht sein, anzunehmen, daß gerade mit der zunehmenden Irrationalisierung des Gottesbegriffes bei Augustin, welche ja mit dessen Personalisierung einhergeht, dem Menschen ein rein vernunftmäßiger Zugang zum Göttlichen verwehrt und damit auch die Freiheit des Menschen in der Bestimmung seines Verhältnisses zum Göttlichen beeinträchtigt wird, wenn die Freiheit des Menschen wesentlich darin besteht, über alles rein nur aus seiner eigenen Vernunft heraus zu urteilen. Indem aber ferner Gott wesentlich als handelnde, in die Geschichte des Menschen eingreifende und sie vollendende Person begriffen wird, deren unerforschlich weise Anordnungen zunächst einmal als die der höchsten Autorität gläubig hingenommen werden müssen, bevor sie in ihrer Sinnhaftigkeit erkannt werden können, dann kann man darin zwar positiv eine Aufwertung des Personseins und der Geschichtlichkeit als spezifisch menschlicher Seinsweisen, aber andererseits doch auch wieder eine Minderung menschlicher Freiheit durch göttliche Bevormundung erblicken, denn

die autoritativ handelnde, gerecht bestrafende und gnädig verzeihende Wirksamkeit eines persönlich gedachten Gottes kann vom Menschen in viel höherem Maße als Beeinträchtigung seiner Freiheit empfunden werden als das überlegene und vorbildliche, aber dem Menschen immer nur Heil bringende und ihn niemals bestrafende, unpersönlich gedachte Göttliche bei Plotin.[15] Indem ferner Gott Mensch geworden ist, scheint zwar der Gegensatz zwischen Gott und Mensch überbrückt und der Mensch mit Gott versöhnt zu sein, aber gleichzeitig kann dadurch die Autorität des Gott-Menschen in viel höherem Maße auch auf andere Menschen, auf menschliche Werke und Institutionen wie Bibel und Kirche übergehen, und die Freiheit des einzelnen Menschen in der Bestimmung seines Verhältnisses zum Göttlichen würde sich dadurch abermals nicht nur durch die Person Gottes, sondern auch durch die Personen seiner Mitmenschen, an die er zudem noch durch das Gebot der Nächstenliebe gebunden ist, beschränkt sehen.

---

[15] Diese Annahme, daß die als Persönlichkeit machtvoll dem Menschen gegenübertretende Gottheit eher vom Menschen als Bedrohung seiner Freiheit empfunden werden kann als die unpersönlichen göttlichen Wirklichkeiten der griechischen Metaphysik, habe ich nachträglich bestätigt gefunden im Werk «L'homme révolté» von A. Camus, wo gezeigt wird, daß die der historischen Revolte zugrundeliegende metaphysische Revolte erst vom Erscheinen des persönlichen Gottes der Juden und Christen an sinnvoll und begreiflich wird. Im «Homme révolté» von Camus, aber nicht nur in ihm, wird auch ersichtlich, inwiefern die in diesem Artikel verfolgten Zusammenhänge von brennender Aktualität für die gegenwärtige Lage des Menschen sind.