

BEITRÄGE ZUR BIBLISCHEN ANTHROPOLOGIE*

III

DAS WERDEN DES MENSCHEN

V O N
MARTIN JORDAN

Den Schöpfungshergang dürfen wir uns nicht ganz so anthropomorph vorstellen, wie man ihn sich gewöhnlich denkt.¹ Auch gibt uns die Hl. Schrift keinerlei Berechtigung zur Annahme, Gott habe tatsächlich mit Seinen Händen einen Erdklumpen zu einem Menschengebilde geformt und ihm, neben ihm stehend, von aussen her Lebensodem eingeblasen. Mag die Mythologie sich so ihren Prometheus vorstellen, wie er aus Wasser und Erde götterbildliche Menschen gestaltet,² aber bei dem Gott der Bibel verhält es sich anders.

Bei einem Vergleich der beiden Schöpfungsberichte³ ist festzustellen, dass ersterer den Menschen über alle übrigen Wesen hinaushebt und ihn als nach Gottes Bild geschaffen bezeichnet, während letzterer dafür, was der Mensch dem eingehender berichteten Hergang seiner Schöpfung nach geworden ist, d.h. dass er keine andere Bezeichnung aufweist als jene, die nach Gen. 2, 19; 1,20 u. 24 auch den anderen Lebewesen zugesprochen wird; eine «ψυχή ζῶσα» (nephesh chaja). Die Targumin haben dem abzuhelpen versucht, indem sie «nephesh chaja» mit «rouach memalela» (λογικὸν πνεῦμα) übersetzten. Aber diese Übersetzung ist ein quid pro quo. Auch bedürfen wir solcher Abhilfe nicht, denn zwischen beiden Berichten besteht eigentlich kein Widerspruch, sondern eine sich deckende Gleichheit; denn was wir über die Benennung «Adam» bereits bemerkt haben, gilt auch für jene von

* Συνέχεια ἐκ τῆς σελ. 528 τοῦ προηγούμενου τεύχους.

1. Augustinus sagt in de civ. XII, 23: «Neque enim haec carnali consuetudine cogitanda sunt, ut videre solemus opifices ex materia quacunque terrena corporalibus membris quod artis industria potuerint fabricantes. Manus Dei potentia Dei est, qui etiam visibilia invisibiliter operatur.»

2. Vgl. Ovid, Metamorph. 1, 28-83: «...finxit in effigiem moderantum cuncta Deorum.»

3. Gen. 1, 26 ff.; 2, 7.

«nephesh chaja»). Das Charakteristikum des Menschen ist nämlich nicht seine Gottesebenbildlichkeit, sondern, dass er gottesebenbildlich und zugleich «Adam» ist, oder, was gewissermassen dasselbe ist, eine «nephesh chaja» besitzt. Wenn also beide Bezeichnungen den Menschen mit den niederen Lebewesen auf eine gemeinsame Ebene bringen, so werden beide Berichte sich im Einklang befinden, falls die in Kap. 2 näher beschriebene Schöpfungsweise des Menschen der Gottesebenbildlichkeit entspricht, die nach Kap. 1 den irdischen Menschen «Adam» zum Schlussglied alles Geschaffenen macht. Und so ist es auch. Der Schöpfungshergang unterscheidet sich beim Menschen wesentlich von dem der tierischen Lebewesen: «Da bildete Gott der Herr den Menschen vom Ackerboden und hauchte ihm Lebensodem in die Nase; so ward der Mensch ein lebendiges Wesen» (Gen. 2, 7). Wollte man daraus, dass das Hervorgebrachte nicht anders als auch bei der Schöpfung der anderen Lebewesen «nephesh chaja» heisst, den Schluss ziehen, dass auch mit der so oder so dargestellten Schöpfungsweise nichts Sonderliches ausgesagt sein sollte, so wäre das ebenso falsch, als wenn man daraus, dass der Mensch «Adam» heisst, schliessen wollte, dass auch seine Gottesebenbildlichkeit keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihm und den Tieren begründe. Denn die Schöpfung des Menschen nach Gottes Bild (Kap. 1) und die Schöpfungsweise gemäss Kap. 2 stehen im engsten Parallelismus und in einem wechselseitig sich bedingenden Verhältnis.

Anknüpfend an das anfangs Gesagte, verhält es sich also anders als in den mythologischen Schöpfungsberichten. Stellen wie Hiob 10,8 u. 2 Kor. 5,1 beweisen das: Hiob redet von seinem eigenen Werden im Mutterleib, und in der anderen Stelle wird der verklarte Leib als eine «irdische Zeltwohnung nicht mit Händen gemacht», nicht dem Leibe Adams, sondern anderen, von Menschenhand errichteten Wohnstätten entgegengesetzt. Der Mensch entstand also, wie die anderen Kreaturen, als Werk der unsichtbar wirkenden und nur in ihren Taten bzw. in deren Vollendung wahrnehmbaren göttlichen Allmacht. Der Mensch hat ebenfalls das mit den anderen Kreaturen gemein, dass seine Geistbegabung dem göttlichen Hauch entstammt; denn der Schöpfer aller Wesen ist Gott, und der Entstehungsgrund alles Wirklichen ist Sein Logos, und der Urquell alles Lebens ist Sein Geist.

Aber die Schöpfung des Menschen unterscheidet sich eben dadurch, dass, während alle anderen in Gen. 1 genannten Geschöpfe durch göttliche Machtgebote ins Dasein gerufen werden, bei der Schöpfung des Menschen kein solches ergeht, sondern dem ein feierliches Wort der

Selbsterschliessung vorangeht. Dieser Unterschied ist insofern wichtig da die göttlichen Machtgebote in das vom Geist überschattete, aber zur Zeit noch in einem unversöhnten Streit der Kräfte befangene Chaos ergehen. In dem Geist ist sonach das schöpferische Prinzip wirklichen Lebens vorhanden, und im Chaos das allgemeine Substrat bildbaren Stoffes. Und die göttlichen Machtgebote geben diesem Stoff das vom schöpferischen Geist ausgehende Leben einem jeden nach seiner Weise mit den jeweiligen Eigenschaften.

Ganz anders verhält es sich bei der Entstehung des Menschen; sie entspricht der Persönlichkeit seines Wesens, wie die der Tiere der Unpersönlichkeit ihres Wesens entspricht. Denn in leiblicher Hinsicht entsteht der Mensch zwar den Tieren gleich, d.h. durch Sonderung der vorhandenen Materie. Er entsteht aber nicht auf ein Machtgeheiß Gottes hin, sondern durch einen unmittelbaren Bildungsakt Gottes. Und hinsichtlich seines Innern entsteht er nicht durch Sonderung des gesamten vorhandenen Naturlebens, sondern durch einen unmittelbaren Hauchungsakt Gottes; er entsteht aber auch, nachdem das göttliche «*γένετο*» bzw. «*fiat*» die Form einer Aussprache Gottes vor Sich Selbst und Seinen Geistern in Worten der Selbstentschliessung mittels einer unmittelbar persönlichen Selbstbetätigung Gottes angenommen hat, wodurch er in seinem beiderseitigen Wesensbestand von vornherein in ein sittliches Verhältnis persönlicher Gottesverwandtschaft und -gemeinschaft versetzt wird.

Es sind zwar Himmel und Erde und alle Geschöpfe auf Vermittlung des göttlichen Logos hin geschaffen,⁴ der ja der Mittler der Verwirklichung des Weltenplanes ist — aber nicht ohne das göttliche Wort (*ρῆμα*),⁵ das der Same aller Dinge ist.

Und dennoch ist nicht ausnahmslos alles Kreatürliche in ein und derselben Schöpfungsweise geschaffen. Alle sind wesenhaft gewordene Gottesgedanken, die aus dem idealen Sein in das reale Dasein versetzt und darin erhalten werden durch das göttliche Machtwort (*ρῆμα*), das die Fassung des auf die Welt gerichteten göttlichen Willens und das Mittel des Schaffens und Erhaltens durch Seinen Logos ist.

Aber nichtsdestoweniger ist die chaotische Urmaterie anders entstanden als die ausgestaltete Körperwelt, und der Mensch anders als die unter ihm stehenden Lebewesen, und die überirdischen Geisteswesen anders als der geistleibliche Mensch. Ja, der Begriff der Schöpfung hat

4. Hebr. 1, 2; Joh. 1, 3.

5. Ps 33, 6; Hebr. 11, 3; 2 Petr 3, 5.

überhaupt keine anderen Wesensmale als die des Bedingten und des Zeitanfänglichen im Unterschied vom Absoluten und Ewigen.

Wir können Gen. 2, 7 gar nicht aufmerksam genug betrachten; denn dieser eine Vers ist so inhaltstief, dass ihn auch die beste Exegese gar nicht erschöpfend darlegen kann; er ist die Grundfeste aller wahren Anthropologie und deren Psychologie.

Betrachten wir zunächst die Entstehung des menschlichen Leibes, so kommen wir zu folgenden beachtlichen Feststellungen: (1) Der Leib des Menschen ist eher entstanden als seine Seele. Demnach ist also die Ansicht, dass der Leib ein Selbstgebilde der Seele sei, schriftwidrig und ist auf das Bestreben zurückzuführen, den prinzipiellen status duplex des menschlichen Wesens zugunsten einer prinzipiellen Einheit aufzuheben.⁶ Wie nämlich das Sechstageswerk eine stufenweise Entwicklung aufweist, so verhält es sich auch mit dem Werden des Menschen: es beginnt mit der irdischen Basis seines Daseins, damit der Mensch nicht vergesse, dass er «ein Mensch von Erde ist».⁷ Des Menschen Dasein fusst in der Erde, und das Dasein der Erde gipfelt im Menschen, auf dass er der Herr der Erdenwelt sei.

(2) Um alle Elemente in sich zu vereinigen, ist der Leib des Menschen aus Erde; er ist gebildet aus den feinsten irdenen Stoffen, die eben der Feinheit seines Organismus entsprechen. Nicht minder bemerkenswert ist, dass er gebildet ist aus feuchter Erde; denn ein Nebel war gerade emporgestiegen und hatte die Erde getränkt (Gen 2,6).

(3) Der Leib des Menschen wurde von Gott nicht nur äusserlich und mechanisch gestaltet, d.h. einer in ihren Umrissen menschenförmigen, im Innern aber einer ungegliederten, massiven Statue gleich; es ist ja auch keine Spur von Bewusstsein oder Ahnung davon in uns, dass der Geist irgendwann in uns irgendwie zur Organisation unseres Leibes mitgewirkt habe, sondern er weiss und fühlt sich ohne sein Zutun mit dem organisierten Leib zusammengegeben. Sonach müssen bei der Bildung des Menschenleibes bereits jene Kräfte wirksam gewesen sein, die in ihrem Ineinandergreifen das gesamte Naturleben ausmachen. Aber diese Kräfte waren zunächst allein in der Hand des Schöpfers vereint, der sich ihrer bediente. Die allgemeinen Lebensvoraussetzungen waren also vorhanden, aber noch nicht zusammengefasst

6. Gott liess die Seele nicht zugewesen bei der Bildung des Leibes — sagt Antiochos von Ptolemaïs (Maji Collect. Vatic. 1, 3 p. 83) — damit sie sich nicht rühme, mitwirksam mit Gott gewesen zu sein.

7. Ps 10, 18.

zur Einheit des Lebens. So war der menschliche Leib wohl schon ein durchkräfteter, gegliederter und organisch angeordneter Stoff, aber noch kein individuell und von selbst aus lebendiger Organismus.⁸

Das wurde der Mensch erst, als ihm Gott der Herr Lebensodem einhauchte. Die LXX gebraucht dafür das «ἐνεφύσησεν». Es wird nicht gesagt, dass Gott Seiner Selbst einen Odem schuf und in den Menschen einführte. Nein, Gott, haucht, Er haucht in das Leibesgebilde hinein, und wer haucht, der haucht natürlich aus sich selber. War es denn ein ausserhalb vorhandenes Pneuma, als der Auferstandene die Jünger anhauchte — ἐνεφύσησεν — und sprach: «λάβετε πνεῦμα ἄγιον»⁹? Er hauchte aus der Fülle Seines Wesens, und so hauchte auch Gott der Herr aus der Fülle Seines Wesens. Und dennoch besteht ein Unterschied zwischen beiden Handlungen. Denn der Erlöser gibt den Jüngern Anteil an dem absoluten Geist seiner nun aus den Schranken des Fleisches freigewordenen gottmenschlichen Person. Aber Gott begabt den Menschenleib mit dem relativen Geist, der hinfort zum selbsteigenen Wesen des Menschen gehören soll. Beide Taten sind sich jedoch darin ähnlich, dass sie von innen heraus geschehen. Gott der Schöpfer schöpft aus Sich Selbst, was der Mensch an Geist mit Ihm gemein haben soll — «de vitali fonte spiritus sui qui est perennis», wie L a k t a n z sagt,¹⁰ — fasst es zum Selbstleben zusammen und schafft auf diese Weise den Menscheng Geist. «Nec tu enim si in tibiam feceris, quamquam de anima tua flaveris, sicut et Deus de spiritu suo,» sagt T e r t u l l i a n.¹¹ Und kreatürlich ist der Menscheng Geist nichtsdestoweniger durch eine freie, aber im Unterschied von allen anderen irdischen Lebewesen durch eine unmittelbare persönliche Wirkung Gottes, da er ja ein zeitlich entstandenes und

8. Bereits Du Bois - R e y m o n d (gest. 1896) entwickelte in der Vorrede zu seinen Untersuchungen über die tierische Elektrizität den Satz, bekannt als die D-Formel, dass es keinen Stoff ohne Kraft und keine Kraft ohne Stoff gebe. Im Zusammenhang mit der biblischen Weltanschauung behauptet er auch die treffende Wahrheit, dass es die Physik und die Chemie mit Kräften zu tun haben, deren Wirksamkeit Wissenschaftler dieser Zweige wohl kennen und zu verwenden wissen und zu verwerten lehren, aber werden sie je etwas Lebendiges produzieren können? Schon die Lebenskraft — dieser der exakten Forschung unbequeme und doch unentbehrliche Begriff — ist etwas über die anziehenden und abstossenden physikalischen Kräfte Erhabenes, um wievielmehr die bewusste Seele und nun gar der selbstbewusste Geist! Kraft, Leben, Seele, Geist bilden eine aufsteigende Klimax.

9. Joh. 20 22.

10. In seinen Divinae Institutiones.

11. Adv. Marcionem II, 8.

nur bedingtes Wesen ist. Der Menscheng Geist ist also ein unmittelbar von Gott dem Persönlichen aus in das Leibesgebilde übergegangener und eben deshalb Person bildender Einhauch.¹²

Der Menscheng Geist ist so mit nicht aus Gott emanirt, wenn man mit Emanation die dem reinen Schöpfungsbegriff widerstreitenden Merkmale der Naturnotwendigkeit und Passivität verbindet; er kann aber als emanirt bezeichnet werden, wenn man diese Merkmale ausklammert.¹³ So lehrt die Hl. Schrift; denn auf den Menschen und nicht auf die Tiere bezieht sich Aratos' Wort «τοῦ καὶ γένος ἐσμέν»,¹⁴ das auch von Apostel Paulus gebraucht wird (Apg. 17, 28).

Indem sich nun der aus Gott stammende Lebensodem bzw. Lebensgeist mit dem von noch einheitslosen Lebenskräften durchdrungenen Leib verbindet, wird der Mensch zu einer lebendigen Seele (nephesh chaja), d.h. zu einem seelenbelebten Wesen. Wie der Text der Masoreten so spricht auch jener der LXX ganz klar und eindeutig immer von der «πνοή» bzw. von dem «πνεῦμα ζωῆς», aber nirgendwo von «πνοή ζωσα», «πνεῦμα ζων», immer von der «ψυχὴ ζωσα» und nirgendwo von «ψυχὴ ζωῆς». Auch Apostel Paulus sagt bewusst in 1 Kor. 15, 54 «ψυχὴ ζωσα», und der Evangelist Johannes hätte in Apok. 16, 3 schwerlich «πᾶσα

12. Anastasios Sinaites (in Origenis Philocalia, ed. Tarinus, S. 606 ff) sagt: «Wenn die menschliche Seele nicht aus Erde entstanden ist, nicht aus Wasser, nicht aus Feuer, nicht aus irgend welcher andern Substanz oder irgend welchem geschöpflichen sichtbaren oder begreiflichen Wesen, sondern aus der ungetrübten und unzeitlichen und unfassbaren und unaussprechlichen und unsichtbaren und unbegrenzten und unsterblichen und unvergänglichen und unversiegbaren und unkörperlichen Natur Gottes selber: so hat diese unsere Seele, die gottesbildliche und gottgegebene, gottverwandte und gottgeschaffene, Wesen und Wesenserscheinung und Lebensursprung kraft jenes göttlichen Einhauchs. Daraus ist sie wie aus einem Lebensborn als Leben und Belebende hervorgegangen, ein Lichtlein aus dem Schatze des Lichts, ein Hauch aus einem Abgrund unendlichen Wohldufts.»

13. Siehe Auberlen, Art. «Geist» in Herzogs RE. H. A. Hahn, Veteris Testamenti Sententia de natura hominis; er vertritt dagegen die präexistentielle Ansicht, wonach Gott im Anbeginn einen Vorrat an Geist geschaffen habe, aus dem er die Einzelwesen mit Geist begabe. Aber richtig bemerkt Vrillon in seinen «Sentimens sur la Dignité de l'Ame» (1773): «Notre Ame sort du coeur, de l'esprit et la bouche de Dieu; nous avons tous été formés dans ce coeur, exhalés de cet esprit et nous sommes sortis de sa bouche adorable.»

14. Die Hl. Schrift, Ausg. des Zwingli-Verlags Zürich, S. 194 sagt zu obiger Stelle (Anm. 4): «Gemeint ist vorzüglich Aratus aus Cilicien, der im 3. Jhht v. Chr. lebte. Die angeführten Worte beziehen sich bei ihm auf die Abstammung aller Menschen von dem höchsten Gott der Griechen.»

ψυχὴ ζωῆς», wie in 11, 11 «πνεῦμα ζωῆς» geschrieben. Die ältesten Zeugen schwanken hier zwischen «πᾶσα ψυχὴ ζῶσα» und «πᾶσα ψυχὴ ζωῆς». Der Cod. Alex. und der Cod. Ephr. bieten «ζωῆς», die Codices Vat. und Sin.¹⁵ bieten jedoch «ζῶσα», und so lesen es auch Andreas und Aretas, die beiden Ausleger der Apokalypse.¹⁶ Auch im Deutschen hat «Geist» die Bedeutung eines stärkeren und «Seele» die eines schwächeren Bewegungsprinzips, und wir sprechen wohl von Lebensodem, Lebenshauch, Lebensgeist, aber nicht von einer Lebensseele. Es ist das wahre Wechselverhältnis zwischen Geist und Seele, das sich in dieser unwillkürlichen terminologischen Akribie des Sprachgebrauchs widerspiegelt. Der Geist ist im Menschen der Lebensquell, und der gemeingültige Satz «τὸ πνεῦμα ἐστὶ τὸ ζωοποιοῦν»¹⁷ liegt schon in der Verbindung mit dem hebr. «nishmat chajom». Die Seele ist zwar lebendig in sich, aber nicht durch sich; sie ist das abgeleiteter und bedingter Weise Lebendige.

Wenn also der Schöpfungsbericht sagt, Gott habe dem Menschen Lebensodem in seine Nase geblasen und der Mensch sei infolgedessen eine «nephesh chaja» geworden, so hat das hier zwar nur eine metonymische Bedeutung eines Wesens «ὃ ἔχει ἐαυτῷ ψυχὴν ζωῆς»,¹⁸ wie wenn die Menschen, weil sie auch von Fleisch und Blut sind, geradezu als «σὰρξ καὶ αἷμα» bezeichnet werden. Aber zweifellos will damit gesagt sein, dass der Mensch durch jenen Einhauch von Lebensodem beseelt wurde, dass also durch den Einhauch nicht etwa nur die bis dahin schlummernde Lebenstätigkeit der schon in uns mit dem Leibe erschaffenen Seele geweckt wurde, sondern dass dadurch erst jetzt die lebendige Seele entstand, vermöge derer der Mensch ein Wesen mit einer lebendigen Seele ist.

So ist es falsch, (1) wenn man den Lebensodem für den schöpferischen Geist selbst hält, der zu individuell wirksamer Immanenz in den werdenden Menschen eingegangen ist, so dass also die Bezeichnung der geschöpflichen immateriellen Innerlichkeit in «nephesh chaja» bzw. «πνοὴ ζωῆς» aufgeht. Nach dieser Ansicht verhält sich die Seele allerdings sekundär zum Geist — aber dem göttlichen. Sie ist durch den Geist Gottes entstanden und besteht dadurch, dass er ihr immanent ist, und

15. Der Text des Codex Sinaiticus lautet nach Tischendorf: «πᾶσα ψυχὴ ζῶσα ἀπέθανεν ἐπὶ τῆς θαλάσσης.»

16. Für «πᾶσα ψυχὴ» ohne Zusatz sind auch viele Minuskel-Handschriften der slavon. Übers., deren eine den Kommentar des Andreas enthält.

17. Joh. 6, 63, vgl. 1 Kor. 15, 45.

18. Gen. 1, 30.

ist geistig, weil er ihr immanent ist und insofern sie ihn in sich walten lässt. Hierher gehört auch die theosophische Ansicht, wonach die Seele der Potenz nach bereits im Leibesgebilde enthalten war, so dass sie durch Gottes Hauch eine lebendige Seele wurde und dass diese den Geist aus sich heraus zu verwirklichen hat, indem sie das in ihr offenbare Geistesbild (die «idea») in sich Gestalt gewinnen lässt. Dies ist ein ethischer Vorgang, dessen Wahrheit wir hier auf sich beruhen lassen möchten. Aber die damit verbundene Verneinung dessen, dass der Hauch Gottes zum Geist des Menschen geworden sei, ist für willkürlich zu halten — auch in der Form, dass durch Gottes Hauch die menschliche Seele zunächst mit der Fähigkeit, Geist aufzunehmen und dem Vermögen, sich Geist anzueignen, zum Leben gebracht und in Bewegung gesetzt worden ist.

Es bleibt also eine biblische Grundvoraussetzung, dass der Mensch selbständig Geist empfangen hat; denn Aussagen wie in Jes. 2, 22; 42, 5 und Hiob 27, 3 meinen allein den geschöpflichen Lebensodem des Menschen. Auch wird von Gott nicht minder ausgesagt, dass er den menschlichen Lebensodem («neshamat») gemacht als dass Er die menschliche Seele (nephesh) geschaffen¹⁹ und den Geist (rouach) bzw. das Herz (leb) des Menschen in dessen Innerem gebildet habe.²⁰ Die Geist-Seele heisst in Spr. 20, 20 «φῶς κυρίου πνοή ἀνθρώπων». Und Apostel Paulus unterscheidet diesen selbstbewussten Geist des Menschen ausdrücklich von dem selbstbewussten Geist Gottes, wenn er sagt: «Denn welcher Mensch weiss, was im Menschen ist, als allein der Geist des Menschen, der in ihm ist? So weiss auch niemand, was in Gott ist, als allein der Geist Gottes».²¹ Dass aber Lebensodem und Geist des Menschen in anderen Stellen geradezu als göttlich bezeichnet werden, hat, wie gesagt, seinen Grund in der besonderen Entstehungsweise seines Geistes: er entsteht durch den göttlichen Einhauch, und zwar so, dass er als Selbstleben nichtsdestoweniger ein Geschöpf, etwas Gestaltetes und von Gott unmittelbar gesetzt ist, wie die Seele mittelbar ist; denn der geschöpfliche Lebensodem ist die von Gott gesetzte Lebensmacht des Menschen, und die Seele ist das aus dieser Lebensmacht hervorgegangene, also das mittelbar von Gott verliehene Leben.

Dies ist aber nicht so zu verstehen, (2) dass der dem Menschen schöpferisch verliehene Lebensodem ein geistiges und physisches Le-

19. Vgl. in Jes. 57, 16 das «πνοήν πάσαν ἐγὼ ἐποίησα».

20. Sach. 12, 1; Ps 33, 15.

21. 1 Kor. 2, 11.

bensprinzip in unterschiedsloser Einheit wäre.²² Die Beseelung erfolgt ja durch die Geistgebung, und Geist und Seele werden in der Hl. Schrift demgemäss auch wirklich unterschieden. So lässt sich auch nicht sagen, dass sich das geschöpfliche Pneuma, in den Menschen eingehend, psychisch individualisiert habe, oder, mit anderen Worten, dass die geistige Substanz seelische Gestalt angenommen habe, so dass Geist und Seele sich wie eine allgemeine Grundlage und eine individuelle Besonderheit unterscheiden,— die «ψυχή» muss mehr sein als die Existenzform, die Individuation des Geistes, da ja die Hl. Schrift dem Geist und der Seele verschiedene Funktionen zueignet und von beiden öfter nebeneinander redet.

Aber sie müssen sich noch anderweitig unterscheiden als nur im Allgemeinen und im Besonderen. Denn sonst würde der Mensch nicht von seinem Geist und von seiner Seele gesondert reden können. Eher könnte man dann Geist und Seele als nur zwei verschiedene Aspekte des einen Lebensprinzips betrachten und sagen, dass dieses «πνεῦμα» genannt werde als immateriell in Beziehung zum Übersinnlichen, «ψυχή» aber als mit der materiellen Leiblichkeit organisch verbunden in Beziehung auf dieselbe und in der Bestimmung durch dieselbe. Aber auch diese Unterscheidung wird dem Sachverhalt nicht gerecht. Der Geist heisst ja auf Hebräisch «chajim nishmat» und «chajim»; dieser nicht nach aussen, sondern nach innen zählende Plural bezeichnet das Leben als Inbegriff der ineinandergreifenden Lebenskräfte und -erscheinungen. Der Geist führt also Namen als Lebensprinzip schlechthin in allen Lebensbeziehungen, und die Seele kann nicht der Geist selbst in dieser oder jener Beziehung sein. Nein, Trägerin und Mittlerin des Geistes ist die Seele; sie ist sein Erzeugnis,²³ oder, was noch bezeichnender ist, sie ist seine Erscheinung. Auch die Tierseele ist, wie alles Leben und jede lebendige Seele, Erscheinung des Geistes, aber nur die Seele des Menschen ist Erscheinung eines ihm eigens und unmittelbar von Gott dem Persönlichen eingehauchten spiritus vitae.

22. So z. B. Calovius, Commentarius in genesin (1671), zu Gen. 2, 7: «Spiraculum vitae non est Spiritus S., sed ipsa anima rationalis, quae in simul est vegetativa et sensitiva, ex qua oritur respiratio et exspiratio, unde ψυχή et nephesh dicta.»

23. Durch das Einhauchen des Geistes Gottes in die Materie des Leibes ist unserer Meinung nach in demselben die Seele erzeugt worden, die sonach ein Erzeugnis des Geistes im Leibe ist und die Tätigkeit beider im Menschen zu vermitteln bestimmt und dazu ausgerüstet ist. Genau so ist der Vorgang in Gen. 2, 7 beschrieben.

Aber mit welchem Recht gilt uns denn die Einhauchung des Lebensodem als Mitteilung des geschöpflichen Geistes? Er wird ja in die Nase des Menschen gehaucht (in nares ejus), und der Mensch hat ihn in seiner Nase (in naso suo).²⁴ Diese Parallelen, in denen das hebr. «aph» mit «aphajim» wechselt, zeigen, dass «aphajim» nicht in der allgemeineren Bedeutung von Antlitz (LXX u. Vulgata) gemeint ist. Es bedeutet einfach die Nase als Atmungsorgan und als Organ des eng damit zusammenhängenden Geruchsinns. Um so weniger glauben wir, den Lebensodem für den Denkgeist im Menschen halten zu können. Aber erstens ist es selbstverständlich, dass, was Gott dem Menschen einhaucht, nicht die Luft sein kann, die der Mensch ein- und ausatmet; denn sie ist nicht selbst das Atmende im Menschen, sondern nur, was geatmet wird. Zweitens ist also «nishmath», die Atmung betreffend, dasjenige im Menschen, was das Subjekt des Atmungsvermögens ist, und, da mit der Einhauchung das Leben des Menschen seinen ersten Anfang hat, dasjenige im Menschen, was das Subjekt des Lebens in jeder Beziehung ist. Es ist das «πνεῦμα ζωτικόν»²⁵ und zugleich die «ψυχὴ ἐνεργούσα»,²⁶ denn der Hauch des Allmächtigen ist nicht nur die Ursache menschlichen Leibeslebens, sondern auch menschlichen Geisteslebens.²⁷

(3) Und da der Mensch eine lebendige Seele erst dadurch wird, indem Lebensodem in ihn eingeht, so muss er zu jener, obwohl nicht im Verhältnis eines zeitlichen prius und posterius, so aber doch im Verhältnis des principium zum principiatum stehen. Wir sehen uns auch so auf die Identität des Lebensodem mit dem Geist zurückgewiesen - im Unterschied von der Seele («neshama» oder «rouach» im Unterschied zu «nephesh»). Demnach kann das Einhauchen in die Nase nur besagen wollen, dass Gott vermöge Seines Hauches dasjenige Lebensprinzip hervorbrachte und mit dem Leib vereinte, welches zum Ursprung alles Lebens des Menschen wurde und sein Dasein sofort durch das durch die Nase aus- und eingehende Atmen bekundete. Wenn Hesekiel in seiner Vision (37, 1-14) aufgefordert wird, den Wind (hebr.: «rouach», LXX: «πνεῦμα») von allen vier Windrichtungen (ἐκ τῶν τεσσ-

24. Vgl. Gen. 7, 22; Hiob 27, 3; Jes. 2, 22.

25. Weish. 15, 11.

26. K. L. W. Grimm meint in seinem «Commentar über das Buch der Weisheit», dass das Buch der Weisheit in dieser Stelle nicht mit Philo gehe, der die «anima vitalis» (ζωτικὴ) und «rationalis» (λογικὴ) als niederes (tierisches) und höheres (spezifisch menschliches) Lebensprinzip unterscheidet.

27. Vgl. Hiob 32, 8.

σάρων πνευμάτων ἐλθεῖ)²⁸ herbeizurufen, dass er die Totengebeine anhauche und dadurch belebe, so ist da die Darstellung noch phänomieneller. Der Wind ist ein Bild des Geistes. Denn in Vers 14 sagt der Herr, die Vision deutend: «Ich werde meinen Geist in euch geben.» Es ist der geschöpfliche Gottesgeist, der den Toten Israels zurückgegeben wird, so dass sie aus ihren Gräbern auferstehen. Der Wind versinnbildlicht ihn, weil das Atmen die äussere, naturnotwendige Erscheinung des geistlichen Lebens ist. Allerdings könnte die Sprache «Geist» und «Wind» nicht mit ein und demselben Wort bezeichnen, und der Wind,²⁹ besonders der zum Zweck spezieller Machterweisungen³⁰ sich erhebende Wind, könnte nicht «πνεῦμα τοῦ θυμοῦ» heissen, wenn der Wind nicht die dem Wesen des Geistes entsprechendste elementare Erscheinung und das Atmen nicht ein sinnliches Analogon des übersinnlichen Geisteslebens wäre.

So rundet sich nun das Bild vom Schöpfungshergang des Menschen ab. Er beginnt mit der Erschaffung des Leibes, so wie die Palingenesie des Menschen dereinst mit der Wiederherstellung des Leibes enden wird. Zuerst bildete Gott den Menschenleib, indem Er die bildenden Kräfte der gesamten Natur in die dem Boden Edens entnommene feuchte Erde einführte und in Mitwirksamkeit versetzte, worauf Er dann diesem Gebilde den geschöpflichen Geist einhauchte, welcher des Menschen Geist heissen könnte, weil es Sein zum Geist des Menschen gemachter Hauch ist. Dieser Geist, eingegangen in das Gebilde des Leibes, blieb nicht in sich selbst verborgen, sondern offenbarte sich kraft seiner Gotteshbildlichkeit als Seele, die der Doxa der Gottheit entspricht, und unterwarf sich mittels der Seele die Leiblichkeit, indem er die den Gesetzen der Natur nach ineinanderwirkenden Kräfte ihres Stoffes unter der Einheit des Selbstlebens zusammenfasste. Wie Hesekiel Gott den Herrn, umgeben von Seiner regenbogenartigen Doxa auf der Merkaba thronen sieht, so thronte der Geist, umwoben von der aus ihm stammenden Seele, innerhalb des Leibes.

*

Bevor wir diese Darlegung beenden, haben wir uns noch mit der geschlechtlichen Differenzierung des Menschen zu befassen.

28. Hebr.: «rouchoth».

29. z.B. der Tauwind in Psalm 147, 18.

30. wie Ex. 15,8.10; Num. 11, 31; 1 Kön. 18, 12; 2 Kön. 2, 16,

Tatsache ist, dass uranfängs das Weib aus Adam geschaffen und Adam erst infolgedessen der Mann des Weibes geworden ist. Was also im Weib verselbständigt wurde, war vorher in Adam. Wir sagen: es war *i n i h m*, und nicht *a n i h m*; denn ein Blick auf Schriftaussagen wie in Lk. 20, 35 f. und 1 Kor. 6, 12 ff., welche die Aufhebung des leiblichen Geschlechtsunterschieds im Jenseits in Aussicht stellen, lehrt uns, da das Ende die Vollendung des Anfangs ist, dass Adam äusserlich geschlechtslos war. Wenn er aber äusserlich geschlechtslos war, so geschah die geschlechtliche Differenzierung durch Scheidung von Gegensätzen, die bis dahin an Adam nicht äusserlich, sondern in ihm innerlich vereinigt waren, und die leiblichen Geschlechtsunterschiede sind nur die äussere Erscheinung des jener inneren Scheidung nach abgewandelten leiblichen Organismus.

Waren also die Gegensätze von männlich und weiblich, oder vielmehr die der Scheidung von männlich und weiblich, vor ihrer Verselbständigung im Menschen vereinigt, so fragt sich nun, worin dieselben bestanden haben. Und die Antwort liegt auf der Hand: Das männliche Prinzip war der Geist, und das weibliche war die Seele. Diese Behauptung stünde freilich auf schwachen Füßen, wenn sie nur in dem grammatischen Geschlechtsunterschied der beiden deutschen Benennungen ihren Anlass hätte. Aber es ist immerhin bemerkenswert, dass dieser Geschlechtsunterschied auch im Lateinischen (*animus* und *anima*) und gewissermassen im Griechischen (*πνεῦμα*, *νοῦς*, *λόγος* und *ψυχή*) ausgeprägt ist, so wie dass im Hebräischen «*nephesh*» nur einige Male mittels einer construction *ad sensum* männlich vorkommt, wogegen «*rouach*» nicht minder als männliches wie als weibliches Wort gebräuchlich ist.³¹

Der Hauptbeweis für unsere Behauptung liegt darin begründet, dass der Unterschied des Weibes vom Mann in allen Grundzügen mit dem der Seele vom Geist zusammentrifft. Wir können mit *Tertullian*³² sagen, dass das Verhältnis von Geist und Seele einem «*connubium*» gleicht, indem der Mensch, *Augustin* nach, «*quodammodo animae quasi maritus*»³³ ist. Ferner folgern wir daraus, dass das innere Wechselverhältnis von Geist und Seele, dieser Mutter des Lebens, durch die Schöpfung des Weibes eine dem Menschen äusserliche Darstellung bekommen hat. Ob diese Veräusserlichung notwendig war, damit sich

31. wie z.B. in Kön. 19, 11; Ps. 51, 12 und besonders in Gen. 6, 3.

32. *Tertullian*, de anima, cap. 41.

33. *Augustinus*, LXXXIII quaest. qu. 64.

der Mensch fortpflanze, ist eine dogmatische Frage, die im Rahmen dieser rein biblischen Darlegung nicht aufgeworfen werden soll.

Psychologisch wichtig ist uns nur, dass der leibliche sexuelle Unterschied die Versinnlichung eines inneren ist, der darin besteht, dass der Mann als solcher seine Bestimmtheit von der Prävalenz des Geistes und das Weib als solches ihre Bestimmtheit von der Prävalenz der Seele hat.³⁴ Beobachtung und die Hl. Schrift bestätigen das. Die Beobachtung bestätigt es, denn die schöpferisch begründete Abhängigkeit des Weibes vom Mann beruht doch wohl darauf, dass der Mann vorherrschend geistig veranlagt ist. Die Hl. Schrift bestätigt das noch direkter als in irgendwelchen anderen Hypothesen durch die Entstehungsgeschichte des Weibes: aus der untersten Rippe Adams wurde das Weib gebildet, also aus Bein und Fleisch jener Leibesgegend, wo die vorzüglichsten Organe des Seelenlebens liegen. Und der Versucher naht sich gerade ihr, weil er in ihr wegen ihres vorherrschenden Seelenlebens selbstisches, an sinnlichen Reiz entzündetes Begehren, wodurch das göttliche Verbot in den Hintergrund verdrängt werde, eher als im Mann zu erregen hofft. Sie ist auch nicht ohne den gottesbildlichen Geist, aber sie hat ihn nicht unmittelbar aus Gott, sondern mittelbar durch Gott vom Mann. Sie ist ganz und gar «ἐξ ἀνδρός», wie sie auch «διὰ τὸν ἄνδρα» ist. Der Mann ist, wie Apostel Paulus sagt, unmittelbar εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ,³⁵ «das Weib aber ist «δόξα ἀνδρός». Wie die Seele aus dem Geist stammt (anima ex animo), so stammt das Weib aus dem Mann, und wie die Seele das Bild des Bildes Gottes ist, so ist das Weib die Doxa der Doxa des Mannes. Und wie nach 1 Kor. 11, 3 u. Eph. 5, 23 Gott Christi Haupt und Christus des Mannes Haupt ist, so ist der Mann des Weibes Haupt, und das rechte Verhältnis des Weibes zum Manne ist wie das rechte Verhältnis der Seele zum Geist - ὑποταγή.

Dabei sind wir von der Voraussetzung ausgegangen, dass das Weib nicht nur ihrer leiblichen Äusserlichkeit nach, sondern auch ihrer geistig seelischen Innerlichkeit nach vom Mann ist. Diese Voraussetzung

34. Es ist dasselbe, was Duns Scotus meint, wenn er in «de divisione naturae IV, 18» sagt: «Naturae humanae vir est intellectus, qui a Graecis vocatur «νοῦς», mulier sensus, qui feminino genere «αἰσθησις» exprimitur, «denn der Mensch besteht nach seiner Lehre «ex corpore h.e. formata materia visibili, et anima h.e. sensu et ratione et intellectu, et vitali motu» (ibid. Paragr. 11). Und dies alles findet sich wörtlich schon bei Philo von Alexandria.

35. 1 Kor. 11, 7.

hätten wir noch zu rechtfertigen, aber diese Rechtfertigung lässt sich von der von jeher in der Kirche diskutierten Frage, ob das geistig-seelische Wesen des Menschen sich, wie man zu sagen pflegt, *per traducem* fortpflanze oder bei jeder Zeugung das Produkt eines hinzukommenden göttlichen Schöpfungsaktes sei, nicht trennen.