

BEITRÄGE ZUR BIBLISCHEN ANTHROPOLOGIE*

IV

DIE FALSCHHE UND EINE DER HL. SCHRIFT NACH MOEGLICHE TRICHOTOMIE

VON
MARTIN JORDAN

So man behauptet, dass allein eine Dichotomie oder allein eine Trichotomie des menschlichen Wesens schriftgemäss sei, so ist damit noch gar nichts Ausschlaggebendes gesagt. Es gibt nämlich verschiedenartige dichotomische und trichotomische Ansichten, so dass sich weder die eine noch die andere als schriftgemäss oder schriftwidrig präzisieren lässt. Die Hl. Schrift redet einmal entschieden dichotomisch¹ und dann wieder eindeutig trichotomisch.² Denn es gibt eine falsche Trichotomie und im Gegensatz dazu eine schriftgemässe Dichotomie, und es gibt eine falsche Dichotomie, und im Gegensatz dazu ist eine schriftgemässe Trichotomie nachweisbar.

Bei der folgenden Untersuchung gehen wir vor allem davon aus, dass die Hl. Schrift von uns verlangt, den wesentlichen Gegensatz zwischen Geist und Materie zu akzeptieren. Dem wäre entgegenzuhalten, dass in der Hl. Schrift nirgendwo das Wort Materie vorkomme. Ja, das Wort an sich kommt nicht vor, wohl aber der Begriff. Alles Leben ist nach der Hl. Schrift Wirksamkeit und Wirkung des Geistes, sei es, dass das Lebendige selbst Geist ist, wie Gott, der als der absolut Lebendige «πνεῦμα» heisst,³ und die überirdischen persönlichen Geschöpfe, die «πνεύματα» heissen,⁴ oder dass es, wie die gesamte Natur, vom Geist durchwaltet oder, wie die individuellen Einzelwesen, vom Geiste beseelt ist. Es wird also einerseits unterschieden zwischen dem Geist als dem Lebendigen und dem Belebenden und andererseits dem Körperlichen als dem an sich

* Fortsetzung der Reihe aus «Theologia» tom. 46 (1975).

1. z. B. Matth. 6,25; Jak. 2,26; 1 Kor. 6,20 (textus receptus).

2. 1 Thess. 5,23, Hebr. 4,12.

3. Joh. 4,24, vgl. Jes. 31,3.

4. Hebr. 1,14.

Leblosen, und eben dieses Körperliche und an sich Leblose ist es, was wir Materie nennen. Die Hl. Schrift scheidet so scharf und streng, dass ihr selbst Fleisch und Geist als Gegensätze gelten, obwohl dem Fleisch der Begriff des Seelischen anhaftet; denn Fleisch ist beseeltes oder doch beseelt gewesenes Körperliches. Nichtsdestoweniger sind «σαρξ» (hebr. baschar) und «πνεῦμα» (hebr. rouach) einander entgegengesetzt, insofern Fleisch nicht selbst Geist ist,⁵ und in Joh. 6,63 sagt der Herr: «Der Geist ist's, der da lebendig macht; das Fleisch ist nichts nütze.»

Aber zu Beginn des Schöpfungsberichts erscheint wirklich als Substrat eine zwar nicht ewige Hyle, wie die der Philosophen, aber doch eine noch schlechthin gestalt- und leblose Hyle, d.h. das «Tohu wa-Bohu» (τὸ ἀκατασκεύαστον), das als absolute Negation nicht sowohl der Kraft, die ja auch zerstörerisch wirken kann, als auch vielmehr als absolute Negation der Form und des Lebens die reine Materie heissen kann. Der Geist Gottes, der über dieser für den Zweck schöpferischer Bildung unter Wasser gesetzter Hyle, dem Chaos des Uranfangs, schwebt, ist die bei dem nun anhebenden Schöpfungswerk während dessen ganzem Verlauf mitwirkende Mittelursache aller Gestaltung und Belebung. So stehen also bereits auf dem ersten Blatt der Hl. Schrift Geist und Materie in wesentlichem Gegensatz. Und dieser Gegensatz besteht nicht nur zwischen Gottes Geist und dem Chaos, sondern auch dem den Menschen beseelenden Geist und dem Menschenleib, zwischen dem das Tier beseelenden Geist und dem Tierleib, zwischen dem die gesamte Natur durchwebenden Geist und dem gröbsten wie feinsten Materiellen, woran er zur Erscheinung kommt. Aber dieser Gegensatz stellt dennoch keine gähnende Kluft dar: das wesentlich Verschiedene ist verbunden durch die Einheit des Ursprungs; denn aus Gott, wie die Hl. Schrift lehrt, sind alle Dinge.⁶

Wenn aber aus dieser endursächlichen Verwandtschaft der geistigen und körperlichen Realitäten der Schluss gezogen wird, dass zwischen Leib und Seele kein wesentlicher Unterschied bestehe, so widerlegt das sogleich die Hl. Schrift, denn wie sie uns auf ihrem ersten Blatt den Kosmos doppelseitig - um nicht zu sagen dualistisch - zeigt, so auch den Menschen. Aber dabei sind jedwede spiritualistischen oder gar monistischen Anschauungen, die man aus der Hl. Schrift herauslesen möchte, zurückzuweisen; denn sie lehrt ja eine schliessliche Verklärung der materialistischen Welt. Den geistleiblichen Menschen sieht sie als solida-

5. Gen. 6,3.

6. 1 Kor. 8,6.

rische Einheit, ohne dabei dem Monismus zu verfallen. Natürlicherweise unterstellt sie den ganzen Menschen dem Tod, ohne dabei materialistisch zu denken. Dass sie aber Geist und Seele mit Namen benennt, die dem feinsten Materiellen entnommen sind, kommt daher, dass sie eben in menschlicher Sprache redet, mit der sich auch die abstraktesten und exaktesten Philosophen begnügen müssen. Sie ist weder für den bedingten noch für den unbedingten Materialismus; denn der Geist, und zwar der abgeleitete nicht minder als der göttliche, ist ihr etwas wesentlich Anderes als die Materie. Der Mensch ist ihr demgemäss die Synthese zweier wesensverschiedener Bestandteile.

Der Bericht von der Schöpfung des Menschen ist nach Gen. 2 an sich darauf angelegt, uns diese Zusammensetzung des Menschen und in derselben einerseits die Wichtigkeit seiner Weltstellung und andererseits die Möglichkeit seiner Auflösung durch den Tod erkennbar zu machen. Die Wesentlichkeit der Gegensätze konnte er gar nicht deutlicher darstellen als dadurch, dass er den Menschen aus der Vereinigung eines unmittelbaren Hauches Gottes mit dem Leibe von Erde entstehen lässt. Demnach ist es gänzlich schriftwidrig, wenn man den Menschen zu einem Wesen gleichsam aus einem Guss oder Stück machen will. Weder ist der Leib der Niederschlag des Geistes, noch ist der Geist das Sublimat der Materie.

Mit der Entscheidung für den Dualismus von Geist und Natur ist aber die Frage, ob Dichotomie oder Trichotomie, noch keineswegs entschieden. Ausser der Befürchtung, dass der Wesensunterschied von Geist und Natur verwischt werde, sind es besonders drei Irrtümer, weswegen die Trichotomie in Misskredit geraten ist:

1. Der pseudognostische Irrtum, wonach der Geist des Menschen ein der Sünde unfähiger Teil der Gottheit sei, wie Origenes meinte: «ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ».⁷ 2. Der apollinaristische Irrtum, wonach Christus Leib und Seele mit uns gemein gehabt habe, dass aber die Stelle des Geistes in Ihm der ewige Logos vertreten habe, was eine Schmälerung der wahren Menschheit Christi bedeuten würde, wodurch die trichotomische Anschauung, nachdem sie in den ersten zwei Jahrhunderten in der Kirche vorgeherrscht hatte, bei den orthodoxen Lehrern des vierten und fünften Jahrhunderts als platonisch - plotinischer Irrtum in Misskredit kam. 3. Der semipelagianische Irrtum, wonach der Geist von der Leib und Seele behaftenden Erbsünde ausgenommen sei - eine Verringerung des

7. Origenes, in Joannem, tom. XXXII.

menschlichen Verderbnisses, die wohl das meiste dazu beitrug, die Dogmatiker der Trichotomie abgeneigt zu machen. Aber allen diesen Irrtümern zum Trotz ist es dennoch möglich, den Menschen trichotomisch verstehen zu können, ohne im Allermindesten solchen Irrtümern erlegen zu sein. Und den Vorwurf des Platonisierens, den man der Trichotomie machte, war doch eigentlich nichts, was sie ernstlich hätte erschüttern können. Zugegeben, Plato lehrt von der Seele trichotomisch, indem er von dem unsterblichen Teil der Seele (τὸ λογιστικὸν) zwei unsterbliche Teile (τὸ θυμοειδὲς und τὸ ἐπιθυμητικὸν) unterscheidet, die spätere Akademie lehrte allerdings demgemäss trichotomisch,⁸ und es mag sein, dass Apollinarius, wie Nemesios angibt, auf die von Plotin übernommene anthropologische Trichotomie, d.h. σῶμα, ψυχὴ und νοῦς sein eigentümliches Dogma gestützt hat. Aber ist, was Plato, was Plotin lehren, schon dadurch gebrandmarkt, dass eben Plato und Plotin es lehren? Selbstverständlich brauchen wir bei den dem heilsgeschichtlichen Tatbestand unterliegenden anthropologischen Grundbegriffen keine Anleihen bei Plato und Plotin machen; an die Hl. Schrift haben wir uns zu wenden, und was sie uns beantwortet, haben wir unbefangen hinzunehmen, ganz gleich, ob es sodann zufällig platonisch oder antiplatonisch ausfällt.

Betrachten wir zunächst die Dichotomie in ihren schroffsten Modifikationen, so ist es, leider undogmatisch genug - wie es auf den ersten Blick erscheinen mag-, unschwer, ihre Schriftwidrigkeit nachzuweisen. Wenn die Dogmatiker sagen, dass «nephesh chaja»⁹ nicht ein aus der Vereinigung des «corpus terrenum» mit dem «spiritaculum vitae», hervorgegangenes «tertium» bezeichne, sondern das daraus hervorgegangene Kompositum, das nach der pars potior benannt sei, so genügt es, nur an den in der Sprache scharf ausgeprägten Unterschied zwischen «chajom (rouach) nischemat» und an «nephesh chaja» zu erinnern, wonach sich beide wie Ursache und Wirkung zueinander verhalten und demnach nicht schlechthin identisch sein können, wie auch «chajom» und «ne-

8. So z. B. das von Fleischer (Zeitschr. für historische Theologie 1840, 1) aus dem Arabischen übersetzte Büchlein des Hermes Trismegistus «an die menschliche Seele». Der aktive Intellekt, den der Mensch, an sich ein nur potenziell vernünftiges Wesen, überkommt, wird da als wesensverschieden von der Seele angesehen. Auf die Grundstoffe der Elemente folgt in ansteigender Stufenleiter der Grundstoff des Sphärenhimmels und auf diesen das Seelenwesen und auf diesen die Vernunft, die «von allem Erschaffenen notwendig das Edelste, Feinste und den höchsten Rang Einnehmende ist».

9. Gen. 2,7.

phesh» keineswegs zusammenfallende Begriffe sind. Eine andere dichotomische Ansicht, wonach die Hl. Schrift nur von einer geschöpflichen Seele und nicht von einem geschöpflichen Geist wissen soll, bleibt für uns deswegen bemerkenswert, weil sie ein faktischer Beweis für den starken Eindruck ist, den die den Sprachgebrauch der Hl. Schrift beherrschende Voraussetzung macht, dass der geschöpfliche Geist des Menschen von Gott ausgegangen sei.

Nähme man an, dass der Mensch dichotomisch aus Leib und Seele bestehe, und die Seele als das durch den ewigen Geist gewollte und zeitlich vorhandene Einzelleben im Menschen das Personbildende sei, so wäre der Geist, vom Menschen selbst unterschieden, das im Menschen über ihn Waltende und besitzweise der Geist des Menschen, wesentlich aber der Geist Gottes. Da aber solche Ansichten zweifellos mit Schriftaussagen wie in Sach. 12,1; 1 Kor. 2,11; Röm 8,16 und Deut. 2,30; 2 Kor. 7,1 in Widerspruch stehen, ist darauf hinzuweisen, dass die Hl. Schrift sowohl einen geschöpflichen Geist als auch eine geschöpfliche Seele kennt, beide aber nicht als zweierlei Substanzen zu betrachten sind, sondern so, dass sie den Lebensodem als die Bedingung für das Einzelleben «rouach» und das Einzelleben selbst in seiner Bedingtheit «nephesh» nennt, d.h. «rouach» als Bewegung wirkende Macht und «nephesh» als in Bewegung befindliches Sein. Für ein solches System ist aber eine viel folgenswerere Bestimmung hinzugefügt worden, wonach nämlich der dem Menschen einwohnende ewige Geist Gottes es sei, vermöge dessen der Mensch seinen Lebensodem habe, der ebensowohl sein Geist als auch seine Seele sei. In der Hl. Schrift ist allerdings nichts zu finden, was diese Anschauung stützen würde: sie lehrt keine Einwohnung des absoluten Geistes Gottes im Menschen, die sich von der alles Geschaffene in seiner Besonderheit tragenden Weltgegenwart der Gottheit überhaupt unterscheidet. So zeigt sich auch der dafür aus einigen Stellen¹⁰ beigebrachte Schriftbeweis als dürftig und unzulänglich. Und hinsichtlich des Wesensbestandes des Menschen, so ist es wohl recht, ihn nach Geist und Seele, nach Primärem und Sekundärem zu unterscheiden, nicht aber darin, dass Geist und Seele substantiell ein und dasselbe seien. Aber an und für sich ist es schwer, zu definieren, inwiefern sie sich dann als Bedingendes und Bedingtes unterscheiden könnten, aber wir haben auch zwei neutestamentliche Aussagen,¹¹ die hier besonders in Betracht kommen, weil sie nicht bloss gelegentlich in Betracht kommen, sondern

10. Siehe 1 Sam. 1,26; Ps 66,9; Spr 3,22, vgl. Hiob 3,20; 10,1.

11. Gen. 6,3; Hiob. 33,4; 32,8.

bewusst den menschlichen Wesensbestand benennen und sich dessen logisch trichotomische Formulierung nicht kurzweg mit der Behauptung beseitigen lässt, dass da der Lebensstand des Menschen und insbesondere des Christen nicht nach seinen drei verschiedenen Bestandteilen gemeint sei, sondern mit der Voraussetzung von nur zwei Bestandteilen in seinen nur drei verschiedenen Beziehungen.

Zunächst befassen wir uns mit 1 Thess. 5,23. In dieser Stelle des wohl ersten Briefes des Apostels Paulus nennt er Gott an der Spitze des Segenswunsches «den Gott des Friedens», weil die Sünde Wesensbestand und Gemeinschaft des Menschen in Disharmonie gebracht hat und der Friede, der diese Disharmonie aufhebt, Gottes Wille und Gabe ist. Er Selbst aber, der Gott des Friedens, sagt der Apostel, «heilige euch ὁλοτελεῖς» (lat. vos totos), «so dass nichts in euch von der Heiligung unergreifen bleibt, und ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα», d. i. unversehrten Standes (integer) «werde euer Geist und eure Seele und euer Leib untadelig bei der Wiederkunft unseres Herrn Jesu Christi bewahret!» Der Wunsch des Apostels geht freilich nicht dahin, dass sie ganze Menschen bleiben, wohl aber dahin, dass sie, in der Totalität ihres menschlichen Wesensbestandes so bewahrt bleiben, dass sie, wenn der Herr in richterlicher Herrlichkeit sich offenbaren wird, kein Tadel treffe. Und der Apostel analysiert bei «πνεῦμα, ψυχὴ, σῶμα» zweifellos den menschlichen Wesensbestand, ja, er denkt auch jeden einzelnen der drei Bestandteile in sich selbst wieder mehrseitig bzw. mehrteilig, indem er das «ὁλόκληρον» auf jeden einzelnen derselben bezieht.¹² Dies ist einfach die sich logisch ergebende Auffassung. Wenn man sich lieber so ausdrücken will, dass der Apostel mit «πνεῦμα» und «ψυχὴ» den inneren Lebensstand des Menschen und insonderheit die des Christen nach zwei verschiedenen Beziehungen unterscheide, so wäre auch das nicht falsch; denn die drei Wesensbestandteile, die er unterscheidet, sind keinesfalls drei dem Wesen nach verschiedene Bestandteile, die er unterscheidet, und sie sind keinesfalls wesensverschieden. Entweder gehören Geist und Seele oder Seele und Leib als gleichen Wesens zusammen,

12. Der Grundbegriff von «ὁλόκληρος» ist nach Schleusner (Lexicon graeco-lat. in NT (Lipsiae 1791, p.263) «cui totum inest quod sorte obtigit» (vgl. C h r. A. W a h l, Novi Testamenti Philologica (Lipsiae 1829) II, 158). Zweifellos bedeutet «κληρος» in dieser Zusammensetzung Besitz, Grundstück, Erbe und «ὁλόκληρον» heisst, was den ganzen ungeteilten Besitz darstellt, was nicht durch Teilung geschwächt ist, was also in voller Integrität besteht. H e s y c h i u s erklärt es durch «σῶον» und «ὁλόκληρία» durch «ἕνωσις» = Einheit im Gegensatz zum Zerfall. Vgl. auch. entspr. Art. bei B a u e r, Wörterbuch zu den Schriften des NT (1952⁴), 1024/5.

und die Anschauung des Apostels ist also im letzten Grunde doch dichotomisch, oder, mit der Voraussetzung, dass er Geist und Seele als die wesensgleiche Innerlichkeit des Menschen betrachtet, erscheint es der Nebenordnung der drei anthropologischen Grundbegriffe wenig entsprechend, wenn man dem Apostel die Meinung unterlegt, dass «πνεῦμα» und «ψυχή» nur zwei verschiedene Beziehungen jener wesensgleichen Innerlichkeit seien und nicht zwei verschiedene Bestandteile derselben. Es bleibt also dabei, dass der Apostel Paulus drei Wesensbestandteile des Menschen unterscheidet, auf deren jeden in seiner Weise sich das Werk der heiligenden Gnade erstreckt.

Wie könnte sonst in dem, wenn nicht vom Apostel Paulus selbst abgefassten, so aber doch paulinischen Hebräerbrief (4,12) von einer Scheidung von Seele und Geist, die Gottes Wort an uns vollzieht, die Rede sein! Diese Stelle, die neben 1 Thess. 5,23 als der eigentliche Fundort der paulinischen Anschauung menschlichen Wesens zu gelten hat, bleibt bei vielen zu wenig beachtet. Und doch gibt es gewichtige Verfasser, die «ψυχή» und «πνεῦμα» von Hebr. 4,12 nebeneinander nennen, indem beides das immaterielle Wesen des Menschen ausmacht und somit eine trichotomische Anschauung desselben bekundet.

Obschon solchen klassischen Schriftstellen nach, zu denen auch 1 Kor. 14,45 gehören mag, Seele und Geist zu sondernde Bestandteile des inneren Menschen sind, muss aber doch vermieden werden, zwischen diesen eine Kluft aufzureissen. In dem ursprünglichen natürlichen Zustand des Menschen hat die Psyche allerdings eine Herrschaft und Selbständigkeit erlangt, die, wie sie einerseits beweist, mit dem Pneuma nicht identisch sein kann, andererseits nicht zum Beweis dafür missbraucht werden darf, dass sie im Verhältnis zum Pneuma das Primäre oder dass sie von ihm wesentlich verschieden sei. Nein, Geist und Seele sind nicht verschiedene Wesen. Die Günthersche Schule¹³ machte sie dazu, indem sie den Menschen als Synthese von Geistes- und Naturleben fasste, was wohl recht sein mochte, aber die Psyche unrichtig dem letzteren zueignete als höchste Verinnerlichung der Natursubstanz, als das Vermögen der zum Wissen ihrer selbst gelangten Begriffsbildung im Unterschiede von der Ideenbildung des Geistes.

Die Trichotomie von Plato und Aristoteles ist im Grunde eben diese. Denn die affektuose und die begehrlische Seele (θυμική und ἐπιθυμητική) sind nach Plato sterblich, und er spricht letzterer die

13. Über Anton Günther (1783-1863) siehe entspr. Art. in RGG (1910) Bd. II S. 1727/8.

Empfindung (*αἰσθησις*) zu, so dass sich zumindest aus seinem System folgern lässt, dass er diesem sterblichen Doppelteil der Seele überhaupt die dem Menschen mit dem Tiere gemeinsamen Funktionsformen zuspricht.¹⁴ Und Aristoteles, der die ernährende und empfindende Seele (*θρεπτικὴ* und *αἰσθητὴ*) ebenfalls für vergänglich hält und nur die Vernunft (*νοῦς*, und zwar der *νοῦς ποιητικὸς*) für unsterblich erklärt, spricht dieser sterblichen Seele ausdrücklich nicht nur die Begierde (*ὄρεξις*) zu, sondern auch die sinnliche Wahrnehmung, die Einbildung (*φαντασία*), die Erinnerung (*μνήμη*), die Besinnung (*ἀνάμνησις*) und sonach auch alle dem Tier zukommenden Seelenfunktionen¹⁵.

Die Unterscheidung von sog. höheren und niederen Seelenvermögen hat, wie wir weiter unten sehen werden, auch ihre durch die Hl. Schrift bezeugte Berechtigung. Und die falsche Auffassung der Trichotomie liegt gerade in jener Unterscheidung von Geist und Seele begründet, die diese zwei verschiedenen Wesensbereiche zuweist. Einer Widerlegung einer solchen Trichotomie aus der Hl. Schrift bedarf es eigentlich gar nicht, da sie ganz unvermögend ist, sich aus der Hl. Schrift zu begründen. Da «*nephesh*» und «*ψυχή*» nach dem Sprachgebrauch aller biblischen Bücher häufig die ganze Innerlichkeit des Menschen und in häufiger Metonymie die Person ihrem ganzen Innen- und Aussenleben nach bezeichnet, und da die Hl. Schrift noch häufiger sagt, dass der Mensch aus Leib und Seele, als dass er aus Leib und Geist bestehe, so kann im Sinne der Hl. Schrift die Seele unmöglich als wesensverschieden vom Geist der Naturseite des Menschen angehören, wie es ja auch eine schriftwidrige Ansicht ist, dass die Tierseele die «Akme des Selbstverinnerlichungsprozesses der Natur» sei; denn alles kreatürliche Leben, auch das der Tiere, ist nach der Hl. Schrift nicht ein aus der Selbstwirkung der Materie hervorgegangenes Leben, sondern ein von Gott hineingewirktes,¹⁶ und Josephus sagt hinsichtlich Gen. 2,7 ganz richtig: «*πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχὴν*»,¹⁷ d.h. die göttliche Einhauchung war Begeistung und Beseelung zugleich.

Den Dualismus von Natur und Geist betrachten wir also als den Dualismus Gottes und der Welt, und wir halten somit Leib und Geist des Menschen für verschiedenen Wesens. Die Seele gehört aber auf die

14. Siehe Zeller, Die Philosophie der Griechen Bd. 2 (1846). S. 272-274.

15. Ebenda, S. 486-489.

16. Ps 104,29 ff.; Hiob 34,14 ff.

17. Josephus, Ant. Jud. I, 1,2,

Seite des Geistes. Der Wesensunterschied einer menschlichen Naturpsyche und eines menschlichen Denkgeistes ist eine schrift- und erfahrungswidrige Erdichtung. Der Dualismus von Psyche und Pneuma, worunter der Mensch, ethisch gesehen, seufzt, ist eine Folge der Sünde, die sein unmittelbar von Gott empfangenes Lebensprinzip in sich selbst entzweit hat. Denn es ist Ein Prinzip, dem sein leibliches und sein seelisches Leben entstammt. Der Leib ohne Geist ist tot.¹⁸ Zwischen Leib und Geist gibt es keine Naturpsyche, sondern nur ein vom Geist selbst ausgehendes seelisches Leben. So sagt auch Thomas von Aquin ganz treffend: «Impossibile est in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantum est anima intellectiva, quae vegetativae et sensitivae et intellectivae officiis fungitur».¹⁹

Wenn aber der Hl. Schrift nach die Seele nicht zur Natur des Menschen gehörte, sondern zu seinem Geist, so wäre sie entweder mit demselben identisch, oder sie wäre eine von ihm ausgegangene Substanz. Und wenn Thomas von Aquin in seiner Summa sagt: «Cum accidens proprium et per se causetur a subjecto secundum quid est in actu, et recipiatur in eo in quantum est potentia, constat omnes potentias animae ab ipsius animae essentia emanare»,²⁰ so erscheinen ihm da die vegetativen, sensitiven, appetiven und motiven Lebensfunktionen, die wir die seelischen nennen, gleicherweise wie die intellektiven, die wir die geistigen nennen, als rein akzidentielle Emanationen aus dem potentiell dazu befähigten Wesen der Seele, oder die Seele (Psyche) gilt ihm nur als Akzidenz des Geistes (Pneuma), nur als die Summe leiblich vermittelter, bestimmter Akte, die der Geist aus sich heraussetzt und in sich zurücknehmen kann. Stellen wir jedoch die Frage, ob Seele und Geist nicht vielmehr substantiell zu unterscheiden seien, so fassen wir «substantia» nicht als ein und dasselbe mit «essentia», da in diesem Sinne Geist und Seele von gleicher Substanz wären. Auch wollen wir unter «substantia» nicht verstanden haben, was den Grund seines Seins in sich selbst hat (quod nulla alia re indiget ad existendum); denn, abgesehen davon, dass in diesem Sinne überhaupt kein Geschöpf nichts weiter als in beschränkter Weise Substanz wäre, erkannten wir der Seele von vornherein kein anderes als vom Geiste abgeleitetes und abhängiges Dasein zu, also keine Subsistenz im Sinne der Selbständigkeit. Indem wir nämlich Wesen als so oder so bestimmtes Sein und Substanz als wirk-

18. Jak. 2,26.

19. Thomas v. Aquin, Summa theol. p. 1. q. 76. a. 3.

20. Ebenda, p. 1 q. 77 a. 6.

lich bleibend und besonders Seiendes unterscheiden, setzen wir Substanz dem Accidens und insbesondere dem akzidentiellen Actus entgegen und fragen uns, ob denn in Wahrheit das, was wir Seele im Unterschied vom Geist nennen, nichts weiter sei, als die auf die Leiblichkeit bezogene Aktualität des Geistes, oder, um es mit Tertullian zu sagen, ob man die geistig-seelische Innerlichkeit des Menschen für «uniformis duntaxat substantia» und die Seele für nichts weiter als «substantiae officium», d.h. für die Selbstbetätigung der Geistessubstanz zu halten haben. Im Sinne der Hl. Schrift glauben wir diese Frage verneinen zu müssen und bleiben somit dabei, dass Geist und Seele Eines Wesens sind, aber verschiedene Substanzen.²¹ Worauf es uns hauptsächlich ankommt, ist, dass die Seele — ganz gleich, ob man sie Substanz oder Potenz nennt — nicht der Geist selbst ist, sondern ein von ihm bedingtes, wenschon ungleich näher als der Leib stehendes Anderes ist. Wir wollen das nicht aus einzelnen Stellen beweisen, wo Seele und Geist nebeneinander genannt und voneinander unterschieden werden (wie in Jes. 26,9). Der Hauptbeweis liegt einerseits in Gen. 2,7, wonach die menschliche Seele sich ebenso zu dem eingehauchten geschöpflichen Lebensodem verhält wie die tierische Seele zu dem über den Wassern des Chaos schwebenden absoluten Geist, andererseits in den unleugbar biblischen Anschauungen, dass infolge der Sünde der menschliche Geist in Seele und Fleisch versunken und der Mensch aus dem Stande der «ψυχὴ ζῶσα» in den Stand des «πνεῦμα ζωοποιού» übergehen sollte, anstatt «πνευματικὸς» zu einem «ψυχικὸς» und σαρκικὸς geworden ist, und ferner, dass eben deshalb, weil der Geist in unmittelbarer kausaler Beziehung zu Gott steht, alle auf Erlösung abzielenden Wirkungen Gottes sich zunächst an das Pneuma wenden und von da erst zur Psyche gelangen; denn wenn Gott sich offenbart, wendet Er sich an den Geist des Menschen, und wenn er den Menschen dem alten Wesen der Sünde entnimmt, so ist es dessen Geist, der erneuert wird.²² Das heisst aber noch nicht, dass bei solchen Gotteswirkungen die Seele unbeteiligt bliebe, aber sie entscheiden sich dennoch im Geist, um sich sodann in der Seele zu konzentrieren. Daraus ist zu schliessen, dass sie

21. Zur Stützung der Ansicht, dass die Seele aus dem Geist emaniere, möchten wir folgendes betonen: 1. In der Hl. Schrift stehen sich nirgendwo Geist und Seele des Menschen als Gegensätze gegenüber; (2) die Seele des Menschen wird nirgendwo als selbständige Monade neben den Geist gestellt; (3) und nichtsdestoweniger werden beide wie Bedingendes und Hervorgebrachtes unterschieden, so dass sich der Schluss ergibt, dass die Seele zum Geist in emanitivem Verhältnis steht.

22. z. B. Ps 51,12; Tit. 3,5.

zwar aus der Wesenheit des Geistes stammenden, nicht aber mit ihm schlechthin identischen Bestandes, oder, wie wir lieber sagen möchten, dass sie nicht mit dem Geist ein und dieselbe, sondern eine Substanz ist, die zu ihm in sekundärem Verhältnis steht; sie ist mit ihm eines Wesens, aber nicht ein Sonderwesen, wie der Sohn und der Geist mit dem Vater eines Wesens sind, aber dennoch nicht gleiche Hypostasen.

Dieses innergöttliche Verhältnis ist nun aber durchaus nicht das hierin prototypische. Wenn Justin der Märtyrer sagt: «οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχῆ οἶκος»,²³ und wenn Irenäus die Seele «spiritus velut habiculum» nennt, so wollen sie damit auf ein anderes prototypisches Verhältnis hinweisen, und wenn Philo in seinem Werk «de opificio mundi» den Menschen hinsichtlich seiner Seelenkräfte als «βραχὺς εἰ δεῖ τάληθές εἰπεῖν οὐρανός» bezeichnet, oder wenn Petrus von der ewigen Weisheit sagt: «ἦνωται ὡς ψυχῆ τῷ Θεῷ»,²⁴ so ist da der wahre Sachverhalt noch klarer ausgedrückt, d.h. die menschliche Seele verhält sich zum menschlichen Geist so, wie sich die göttliche Doxa zu dem dreieinigen göttlichen Wesen verhält. Dies ist eine Gleichung, die allerdings nicht direkt in der Hl. Schrift vollzogen wird,²⁵ aber zu der sie alle nötigen Prämissen bietet. Denn wenn die menschliche «n(e)shamah» (= rouach) eine Leuchte Gottes ist²⁶ und wenn der Herr den Geist des Menschen «τὸ φῶς ἐν σοὶ»²⁷ nennt, was kann da die Seele, da sie nach dem der Hl. Schrift üblichen Sprachgebrauch zum Geist wie Leben zum Lebensprinzip und sonach wie Gewirktes zum Wirkenden verhält, etwas Anderes sein als das «ἀπαύγασμα» dieses Lichtes? Und da der menschliche Geist, wie es sich aus seinem Ursprung von selbst versteht und wie es in 1 Kor 2,11²⁷ ausdrücklich gesagt ist, der sich selbst wissende ist, wie könnte «ψυχῆ» bzw. «nephesh» so ganz gewöhnlich das Gesamtleben, die ganze Innerlichkeit, die Person des Menschen bezeichnen, wenn sie nicht die Selbst-

23. Justin, fragmentum de resurrectione carnis.

24. Clem. Homilien XVI, 12; siehe darüber mehr bei Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes (1861) S. 471.

25. Sie würde fast geradezu vollzogen, wenn Ps 24,4 nach ursprüngl. Text zu übersetzen wäre mit «wer nicht ausspricht zu Eitlem meine Seele»; denn Seele Gottes wäre dann hier so vor allem «Name» (Exod. 20,7) und also Wesensoffenbarung Gottes, wie auch in Jer. 51, 14 das «per animam suam» durch «per nomen suum» erklärt wird. Das Chetib «wer nicht erhebt zu Eitlem seine Seele» lautet freilich natürlicher. Aber Keri «napheshij» ist alt und anerkannt von den ältesten Zeugen (auch LXX Cod. Vat. τὴν ψυχὴν μου).

26. Spr 20,27.

27. Vgl. Spr 20,27.

äusserung und sozusagen das Spiegelbild des Geistes, die ihm wesensgleiche Sphäre seines Sichselbstwissens wäre? Das hebräische Wort «ephesh» heisst ja im weiteren Sinne des Wortes Person — nicht weil die Seele das Personbildende des Menschen, sondern weil sie das Geist und Leib vermittelnde Band und die eigentliche Gestalt seiner Persönlichkeit ist. Der Geist ist der Einhauch der Gottheit, und die Seele ist der Aushauch des Geistes. Der Geist ist «spiritus spiratus» und beseelt den Leib als «spiritus spirans». Der Geist ist das dem Leib zum Zweck seiner Beseelung eingeschaffene Lebenszentrum und die Seele ist die Eradiation dieses Lebenszentrums.²⁸ Der Geist ist das Innere der Seele (sic!), und die Seele ist das Äussere des Geistes; denn es gibt nichts Inneres ohne Äusseres und nichts Äusseres ohne Inneres. Sie ist die nach der Seite des Leibes hin ausgestrahlte Doxa des Geistes, sein immaterieller Selbstleib, durch den er die materielle Leiblichkeit mit den in ihr wirkenden Kräften beherrscht, wie die Gottheit durch ihre Doxa die Welt erfüllt und durchwaltet. Deswegen heisst die Seele im Alten Testament geradezu «kabod»,²⁹ da der Geist das Ebenbild der Dreieinigen Gottheit ist, die Seele aber ist das Abbild dieses Ebenbildes und verhält sich zum Geist, wie die «ἐπὶ τὰ πνεύματα» sich zum Geist Gottes oder zu Gott dem Geist verhalten.

Wie tiefgreifend dieser Parallelismus ist, wird sich zeigen, wenn wir nun den psychischen Anfang, des Menschen in ethischer Hinsicht betrachten.

Wenn die Seele sich zum Geist verhält wie die Doxa zu Gott, die Hl. Schrift sagt «πνεῦμα ὁ Θεός»³⁰, so sollte man meinen, dass Adam, wie er geschaffen, sich sofort auch im Stande der Verklärung befunden habe. Aber das anzunehmen, verwehrt uns nicht nur 1 Kor. 15,45 ff., sondern auch die gesamte Hl. Schrift. Verklärung gilt ihr überall nicht als Anfang, sondern als Ziel des Menschen. Der Apostel formuliert es

28. Inwiefern Geist und Seele sich wie Zentrum und Peripherie verhalten, dies können wir auch mit Philo von Alexandrien (1. Buch von «de officio mundi») ausdrücken: Der Geist ist gewissermassen die Psyche der Psyche, wie der Augapfel im Auge (νοῦν ἐξαιρετον ἐδωρεῖτο ψυχῇ τινα ψυχὴν καθάπερ κόρην ἐν ὀφθαλμῷ). Und inwiefern die Seele dem Geist als Mittel der Selbstbezeugung und des Wirkens nach der kosmischen Seite hin dient, dazu können wir sagen: Die Seele ist wie der Wagen (die Merkaba) des Geistes und dieser ihr Lenker (νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς ἡνίοχος ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιστήσας» Constitutiones -post. VII, 34,3).

29. Gen. 49,6; Ps 7,6; 16,9 (vergleicht man diese Psalmstelle mit 1 Thess. 5, 23, so entspricht das hebr. «leb» dem «πνεῦμα» (νοῦς), das «kabod» also der «ψυχῆ».

30. Joh. 4,24.

so: «οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν». Was diese These besagt, folgert sich auch notgedrungen aus dem Wesen des Menschen als geist-leiblichen Geschöpfes; denn (1) das Wesen des Menschen besteht ja nicht nur aus dem gottesebenbildlichen und in der Seele sich abbildlich spiegelnden Geist, sondern umfasst auch den Leib von Erde, der ja nicht unmittelbar nach Gottes Bild, sondern nur zur persönlichen Vereinigung mit dem gottesbildlichen Geist geschaffen und zu gleicher Gottesbildlichkeit verklärt zu werden bestimmt war. Wäre dieser Leib die emanierete Doxa der Seele, wie die Seele die emanierete Doxa des Geistes ist, so möchte man meinen, dass das Dasein des erstgeschaffenen Menschen sogleich ein verklärtes gewesen wäre.

Aber der Leib war ja eher geschaffen als der Geist; der Anfang des Daseins des Menschen war also Unbewusstsein, die Basis seines Wesenbestandes war ein seinem Wissen und Wollen zuvorgekommenes, in sich selbst dunkles und blindes Sein, das zu beherrschen und zu lichten die Aufgabe des Geistes war. Diese Aufgabe war aber keine physische, wenngleich eine auf die anerschaffene Physis bezügliche, sondern sie war vor allem eine ethische. Es war im eigentlichsten Sinne eine geistliche Aufgabe; denn (2) um sie zu lösen, hatte der Mensch einerseits in der Gemeinschaft Gottes zu verbleiben, andererseits aber der ihm angeschaffenen materiellen Leiblichkeit gegenüber die Würde seiner geistigen persönlichen Freiheit zu wahren. Das Erreichen des Standes der Verklärung war also nicht ohne ein zweifaches selbsteigenes Handeln des Menschen möglich, welches nicht bloss als Mittel zum Zweck der Verklärung, sondern als zum Ziel der Verklärung führender Selbstzweck zu denken ist. Da es aber dem Begriff eines freien Wesens widerstreitet, dass ihm irgendein Tun, eine Tat anerschaffen wird, so ist der Mensch, wie ihn Gott sein Schöpfer entliess, nur als mit der Anlage zu jener zweifachen Betätigung versehen zu denken; er befand sich zwar nicht im Stande schlechthiniger sittlicher Indifferenz, sondern er war gut (hebr. «tov») in jeder Beziehung, aber die Wirklichkeit dieses Guten war in ethischer Hinsicht doch nur eine potenzielle, noch keine aktuelle; er war heilig, aber noch nicht «actu», sondern nur «potentia». Seine Verklärung hing von der Umsetzung dieser potentiellen Heiligkeit in die aktuelle ab.

Es wäre irrig, würde man meinen, dass die Heraussetzung der Seele aus dem Geist bereits der erste Schritt zu dieser Aktualisierung gewesen wäre. Nein, auch in diesem Punkte trägt der Mensch das starke Gepräge des Gegensatzes, in dem sich das Kreatürliche als solches zum

Göttlichen befindet. Wie das menschliche Dasein seine Bedingtheit dadurch bekundet, dass es mit Unbewusstsein anhebt, so ist es auch mit der menschlichen Seele ganz anders als mit der göttlichen Doxa. Diese ist das Produkt eines gewussten und gewollten Prozesses, der menschliche Geist aber findet sich vor nicht nur in einem ohne sein Wissen und Wollen vorhandenen, sondern auch ohne sein Wissen und Wollen beseelten Leibe. Die Existenz des Leibes des Menschen ist, wie auch seine Seele, eher als der Anfang seines aktuellen Bewusstseins. Denn indem der Mensch den Lebensodem durch schöpferische Tat bekam, wurde er lebendige Seele. Und als er zum ersten Mal den Ich-Gedanken dachte, war es die Totalität seines ohne sein Zutun entstandenen, aus Geist, Seele und Leib bestehenden Wesens, welche er in diesem Ich-Gedanken zusammenfasste. Die Verklärung des Menschen sollte und konnte nun aber nicht ohne Wissen und Wollen seines Geistes erfolgen. Gott hatte es dem Menschen an nichts fehlen lassen, um zur Verklärung befähigt zu sein, aber um verklärt zu werden, kam es darauf an, dass er es nun auch an sich selbst nicht fehlen liesse.

Diesen Fortschritt von Verklärungsmöglichkeit zu Verklärungswirklichkeit bezeichnet der Apostel als Fortschritt von «ψυχῆ ζωσα» zu «πνεῦμα ζωοποιῶν». Der Mensch war psychisch geschaffen, aber mit der Bestimmung und Anlage, pneumatisch zu werden. Der Schwerpunkt seines Anfangs lag in der sein Geistesleben und sein Leibesleben verbindenden Seele, mittels derer Geist und Leib in einem Wechselverhältnis standen, dessen Ziel aber des Leibes Verklärung war. Das zu immer grösserer Intensität gelangende Leben des Geistes sollte die Seele und durch diese den Leib zum Spiegelbild seiner selbst machen, so dass das Doppelleben des Menschen, wie es natürlicher und naturnotwendiger Weise die Seele zum Band hat, so auf ethischem frei tätigen Wege den Geist zum alles bestimmenden und alles durchdringenden Prinzip bekäme.

Um den Stand der «ψυχῆ ζωσα», in welchen, und den Stand des «πνεῦμα ζωοποιῶν», auf den hin, der Mensch geschaffen war, recht zu werten, müssen wir bedenken, dass der Ausgang der Seele vom Geist ebensowenig eine einmalige ein für alle Male vollendete Tatsache ist, wie das für Gottes Doxa zutrifft. Die Seele hat so wenig wie die Doxa Gottes ein von ihrem Ursprung losgelöstes und zu ruhiger, fertiger Zuständigkeit erstarrtes Dasein; das Ausgehen der Seele vom Geist ist vielmehr ein fortwährender, in stetem Vollzug begriffener Prozess, dessen Fortgang sich von dem schöpferischen Anfang nur dadurch un-

terscheidet, dass, nachdem der Mensch einmal geschaffen ist, beide ohne zeitliches Vor und Nach ein schlechthin gleichzeitiges und unter gleiches Entwicklungsgesetz gestelltes Dasein haben. Dass wir uns aber das Sein des Geistes und sein Erscheinen als Seele nicht als starre Zuständlichkeit zu denken haben, sondern als lebendigen Prozess, folgert sich schon aus dem unlöslichen Zusammenhang, in dem Geist und Seele miteinander stehen, und aus dem in den Benennungen «rouach» und «ephesh» liegenden Merkmal immerwährender Aktualität. Wenn dem wirklich so ist, so ergibt sich daraus, dass die von Gott gesetzte Gestaltung des Wechselverhältnisses von Geist und Seele, worin der Mensch sich im ersten Augenblick seines Selbstbewusstseins vorfand, von da an in die Macht seiner Freiheit gestellt war. Die Seele, wie sie Gott mittelbar mit dem Geist geschaffen, war das in der Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte harmonische Spiegelbild des gottesbildlichen, gottverbundenen Geistes, ausgegangen von ihm und ihm selbstlos zugekehrt; sie war, wenn man so will, die reine und schöne siebenfarbige Brechung seines Lichtes. Der Wesensbestand des Menschen trug den Stempel der Heiligkeit. Die Seele war das Bild des Bildes Gottes, und der Leib sollte es werden, indem das von Gott gesetzte Verhältnis des Geistes zur Seele, zu immer grösserer Intensität erstarkend, sich auch über die Leiblichkeit verbreitete. Die Entscheidung aber darüber, ob es geschehen werde oder nicht, lag versenkt in dem Geheimnis der menschlichen Freiheit.

Bei alledem haben wir allerdings den Menschen im Zustande vor seiner geschlechtlichen Differenzierung betrachtet. Denn wie die Menschengeschichte ohne Einheit des Anfangs und somit ohne Einheit des Zusammenhangs sein würde, wenn Gott, obwohl sein ewiges Absehen auf eine aus Vielen bestehende Menschheit gerichtet war, viele Menschen auf einmal geschaffen hätte, so hat Er den Menschen gleich zu Anfang auch nicht paarweise geschaffen, weil erst, nachdem der Mensch als Einer geschaffen war, die Vereinigung des männlichen und weiblichen Prinzips in dem Einen als «*do-tov*» offenbar wurde. Und dies geschah, indem uranfängs das Weib aus Adam geschaffen und Adam erst infolgedessen der Mann des Weibes geworden ist. Was also im Weibe verselbständigt wurde, war vorher bereits in Adam.³¹

(wird fortgesetzt)

31. Im weiteren verweisen wir nur auf unsere Studie in «Theologia» Bd. 46 (1975), S. 759ff.