

# BEITRÄGE ZUR BIBLISCHEN ANTHROPOLOGIE\*

## VII

### DER GEGENWÄRTIGE ZUSTAND DES MENSCHEN

VON  
MARTIN JORDAN

---

#### 4. Das dreieinheitliche Wesen des Geistes.

Der Mensch ist Gott ebenbildlich, und Gott ist Geist<sup>1</sup>. Demnach liegt nichts näher, als dass das Subjekt der Gottebenbildlichkeit der Geist des Menschen sein muss, woraus sich schliessen lässt, dass im menschlichen Geist sich die Dreieinheit des göttlichen Geistwesens abbildlich nachweisen liesse. Diese unsere Folgerung bildet in der Hl. Schrift überall die Voraussetzung, d.h. sie setzt es voraus, wenn sie jene Tätigkeiten, die dem menschlichen Geist zueigen sind, auch Gott zuspricht. Sie setzt es voraus, wenn sie die mittlere göttliche Hypostase «ὁ λόγος» nennt; denn «λόγος» ist, wie man es auch fassen möge, eine Geistestätigkeit oder das Erzeugnis einer solchen. So ist der göttliche «λόγος» eben das göttliche Urbild dessen, was im Bereich des menschlichen Geisteslebens so benannt wird. Der Apostel Paulus legt uns den Vergleich des Geistwesens Gottes mit dem Geist des Menschen sehr nahe, wenn er in 1 Kor 2,11 das Wissen um die Tiefen der Gottheit, welches dem Geist Gottes nicht im Unterschied von Vater und Sohn, sondern als Geist der Offenbarung im Unterschied von allen anderen Wesen zukommt, mit dem Wissen des Geistes des Menschen um das Innere des Menschen vergleicht! Deswegen ist die altkirchliche Literatur voll von dem Gedanken, dass der Geist des Menschen «εἰκὼν» bzw. «μίμημα» von Gottes Geistwesen ist. Wie ein Stück Glas, sagt Gregor von Nyssa, das ganze Bild der Sonne, obwohl in sehr verkleinertem Masse, spiegelt, so leuchten aus dem beschränkten Wesen unseres Geistes die Bilder der unaussprechlichen Eigenschaften der Gottheit. In demselben Sinne nennt er unseren Geist ein, um die Sonne zu erblicken, sonnenhaft ge-

---

\* Fortsetzung von S. 597/1978.

1. Joh 4,24.

schaffenes Auge<sup>2</sup>. Ist das schriftgemäss, so würde auch «Dreifaltigkeit des menschlichen Geistes» kein allzu gewagter Ausdruck sein, aber in der Praxis wäre er doch zu vermeiden, da er mit der Hl. Dreifaltigkeit Gottes koinzidiert. Auch redet ja nicht erst Duns Scotus von einer gottebenbildlichen «*trinitas nostrae naturae*»<sup>3</sup>, sondern schon Augustinus lehrt eine gottebenbildliche «*trinitas mentis*»<sup>4</sup>. Und dass dies der entsprechende Ausdruck eines Sachverhaltes ist, der nicht nur auf dem Wege der Schriftforschung, sondern auch auf dem der Selbstbeobachtung sich aufdrängt, dafür liessen sich viele absichtliche und unwillkürliche Zeugnisse anführen. So sagt z.B. Leibniz in der Vorrede zu seiner Theodicee: «Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possède sans bornes: il est un océan, dont nous n' avons reçu que des gouttes. Il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont toutes entières en Dieu»<sup>5</sup>.

Das dreieinliche Wesen des menschlichen Geistes ist einfach eine nicht zu leugnende Tatsache, wenn es uns auch nicht gelingen sollte, in der Entfaltung derselben das Richtige zu treffen. Indem wir dies aber versuchen, haben wir einen anderen Weg einzuschlagen als den der empirischen oder rationalen Psychologie; denn ihr Verfahren ist regressiv: sie analysiert den menschlichen Geist und gewinnt so dessen Drei-Einheit vielleicht als Ergebnis. Für die biblische Psychologie hingegen ist diese Dreifaltigkeit ein Postulat; denn ihr Weg geht nach Weisung der Hl. Schrift, die von der Gotteserkenntnis zur Selbsterkenntnis führt - nicht vom Geist aus rückwärts auf Gott, sondern vom Urbild vorwärts zum Abbild. Es handelt sich vor allem um nichts Geringeres als um rechte Erkenntnis des innergöttlichen trinitarischen Prozesses, soweit uns Hl. Schrift und lebendige Erfahrung diese Erkenntnis a posteriori ermöglichen.

Der trinitarische Prozess fällt, wie die uns Hl. Schrift belehrt, (1) unter den Gesichtspunkt des Wollens, weil der Vater, indem Er den Sohn zeugt, einen Gegenstand Seiner Liebe will, der, um Seinem Liebe-Wollen zu genügen, Ihm gleichen Wesens sein muss; (2) unter den Gesichtspunkt des Denkens und Erkennens, denn, indem Er den Sohn zeugt, denkt Er Sich Selbst und fasst die ganze Fülle Seines

2. s. E. W. Möller, Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura, Halle 1854, § 9.10.

3. Duns Scotus, de div. nat. II, 23.

4. De trinitate XIV, 12.

5. s. Vorrede zu seiner Theodicee.

Selbst-Gedankens in Ihm, dem Logos, zusammen, erkennt Er Sich Selbst in Ihm; (3) unter den Gesichtspunkt des Empfindens, denn, nachdem Gott einen Gegenstand Seiner Liebe gewonnen, wird die Liebe des Liebenden und die Gegenliebe des Geliebten, indem der Eine sich im Anderen findet, zum wechselseitigen Liebesempfinden, das sich im Heiligen Geist hypostasiert<sup>6</sup>. Der Prozess ist in allen Momenten dieses seines Selbstvollzugs vom göttlichen Selbstbewusstsein getragen, das nicht erst in diesem Prozess entsteht, sondern ihm vorausgeht und ihn durchweg begleitet; denn weder Wollen noch Denken, noch Erkennen oder Empfinden sind ohne Selbstbewusstsein möglich, da alles persönliche Akte sind. Es ist eine Dreiheit von Akten, die jedoch eine unzertrennbare Einheit bilden. So wenig man nämlich sagen kann, dass Gott erst in der dritten Hypostase zum Selbstbewusstsein gelange, so wenig kann man sagen, dass Er erst dann zum Empfinden gelange. Denn (1) das Wollen, das zur Tat der Zeugung des Sohnes wird, hat zur Voraussetzung die Erkenntnis des Mangels des Ichs an einem Du und die Empfindung des Liebesehnens nach einem solchen Du - diese Erkenntnis und diese Empfindung sind die Triebkräfte des Willens. (2) Das Denken und Erkennen, das zu Gottes ebenbildlicher Vergegenständlichung im Logos wird, hat zur Voraussetzung die Empfindung der Unbefriedigung und das Wollen der Vergegenwärtigung, um darin Befriedigung zu finden. (3) Das Empfinden hat zur Voraussetzung die Erkenntnis des Einen durch den Anderen und das ineinander übergehende, einander immanente beiderseitige Wollen. Es sind drei Akte, so aber, dass jeder einzelne Akt die beiden anderen in sich schliesst, eine Dreieinheit von Akten also. Diese drei Akte sind nicht die drei Personen der Gottheit selbst, aber doch die Grundlagen ihrer «actus personales».

Der Urgrund der Gottheit ist ein durch nichts entstandener unendlicher, sich selbst fassender Wille. Dabei ist es nicht so, dass dieser Wille in Gott etwa irgendwie zeitlich dem Sein und Selbstbewusstsein vorausgegangen wäre, das wäre ja eine der ewigen Absolutheit Gottes widerstreitende Vorstellung, aber der Gottesbegriff erfordert vielmehr, dass selbst im Verhältnis zum Sein und Selbstbewusstsein der Wille als das urgründlich erste in Gott gefasst wurde; denn das christologische Hauptproblem, die *Kenosis*, wäre ohne diese Voraussetzung wohl

---

6. Über die innere Notwendigkeit dieser Hypostasierung vgl. man Erörterungen Richards von St. Viktor, in Erinnerung gebracht von Lieber und Sartorius (Richardi a St. Victore de contemplatione doctrina I/II (1844)).

ganz unlösbar. So fasst Thomasius bewusst im Hinblick auf die Menschwerdung den Willen als das schlechthin Primitive in Gott: «Das Wesen Gottes ist nicht starre, tote Substanz, sondern durch und durch Wille, Leben, «actus», ist sich selber setzendes, wollendes, seiner schlechthin mächtiges Selbst»<sup>7</sup>. Und er bemerkt dazu, dass diese Bestimmung allen Ernstes an die Spitze der Theologie gestellt werden müsse. Wenn Gott Selbst Seinen geheimnisvollsten Namen in Exod. 3,14 durch «Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν» = «Ich bin, der ich bin» erklärt, so gibt Er dem Inhalt desselben den sich selbst wollenden und sich aus sich bestimmenden Willen zur Wurzel<sup>8</sup>. Und wenn der Apostel in 1 Joh 4,8 von Gott sagt, nicht dass er die Liebe, sondern dass er «Liebe» (ἀγάπη), d.h. im tiefsten Grunde und im vollen Umfange Seines sich darlebenden Wesens Liebe ist, so erhalten wir den sich ohnehin daraus ergebenden Aufschluss, dass Er schlechthin trübungsloses Licht<sup>9</sup>, dass nämlich das Wollen, das die Wurzel Seines Seins ist, die Liebe zum treibenden Moment hat und also Liebeswollen ist. Deswegen stellt auch die Hl. Schrift den trinitarischen Prozess unter den Gesichtspunkt der Liebe, der in dem Sohn der Liebe seinen Mittelpunkt hat. Der Liebeswille des Vaters zeugt, indem Er eingehend in den Grund Seines selbstbewussten und selbstempfindenden Wesens das dort befindliche Denken und Ersehnen eines Liebesobjekts zum Wort gestaltet und in dem Sohn befriedigt, und der Sohn ist der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters und das Ebenbild Seines verborgenen Wesens, in dem der Vater Sich Selbst erkennt und das in sich und von sich aus den Vater erkennt, Der durch den Liebeswillen des Vaters herausgesetzte und verwirklichte Inhalt Seiner Selbsterkenntnis, und der Heilige Geist ist der Aushauch beider wechselseitiger Liebe, ist das Liebe-Atmen des Liebenden und das des Geliebten<sup>10</sup>.

7. s. Thomasius, Dogmatik § 8 vgl. 41 (2,203).

8. s. K. Fr. Keil, Kommentar zu Genesis (1864), S. 37.

9. 1 Joh. 1,5.

10. Zu obiger Stelle mag auch ein Wort Gregors von Nazianz passen: «von Gottes Geburt soll man mit Ehrerbietigkeit still schweigen». (Or. 39,12 PG 36,348B). Aber Gregor von Nazianz samt den anderen Vätern des Nicänischen Glaubensbekenntnisses hat selbst gezeigt, dass es nicht unziemlich ist, mit anbetender Ehrfurcht von diesem Geheimnis zu reden und über die Hinweise der Hl. Schrift mit ungehaltener Freude nachzudenken; denn denken zu können, ist die Würde des Menschen, und auch über das Heiligste denken zu dürfen, ist eines seiner seligsten Vorrechte, das freilich im Bewusstsein unseres diesseitigen Kindesalters (1 Kor 13,11f) ausgeübt sein will; denn wehe den «Weisen in ihren Augen» — wir sind nichts als lallende Kinder.

Wenn wir nun den menschlichen Geist betrachten, so sind es drei Grundformen, in denen sich sein Leben abspielt: ein Vorwärtstreben, ein Vorwärtsgen, ein In-sich-gen und ein Stillestehen. Er strebt und sehnt sich danach, seine Bestimmung in Gott zu erreichen. Mit einem Worte gesagt, das Leben des Geistes ist ein dreifach-einheitliches Leben des Wollens, Denkens und Empfindens. Mit 'Empfinden' meinen wir jedoch nicht 'Fühlen'; denn wie es ein seelisches Empfinden gibt, das in direkter Wahrnehmung überstrahlter sinnlicher Empfindungsreize besteht, und ein seelisches Fühlen von Lust oder Unlust, das aus fordernd oder hemmend in unser Seelenleben eingreifenden Eindrücken hervorgeht, so gibt es auch ein höheres geistiges Empfinden, das seine Erregungen aus dem denkenden und wollenden Geistesleben selbst empfängt, wie z.B. die Freude und der Friede, die der Reflex der vom Geist in seinem Denken und Wollen aufgenommenen Gottesidee sind, die mit unseren sensitiven Nerven doch wahrlich nichts zu schaffen hat. Ohne also 'Empfinden' und 'Fühlen' mit dem üblichen Sinngehalt dieser Begriffe zu verwechseln, analysieren wir das Leben des Geistes in 'Wollen', 'Denken' und 'Empfinden'. Dies sind drei klar unterscheidbare Tätigkeiten, von denen aber keine inkrafttritt, keine in Wirklichkeit vorhanden ist, ohne dass die anderen beiden irgendwie dabei sind - ähnlich der *Perichorese* der drei göttlichen Akte und der drei göttlichen Personen, die sich vermöge ihrer Wesensgleichheit beständig durchdringen und durchleben, so dass jede Person durch ihre Relation das Wesen der beiden anderen mitbesitzt und ihr in gegenseitiger Liebe sich reflektierendes Erkennen und Wollen ein schlechthin einheitliches ist<sup>11</sup>. Das auf dieses Urbild zurückweisende dreieinheitliche Leben des wollenden, denkenden (Wort gestaltenden) und empfindenden Geistes eignet dem Menschen auch noch in seiner gegenwärtigen

---

11. Hierzu würde Otto Zöckler (in seiner «Theologia naturalis». Entwurf einer systematischen Naturtheologie vom offenbarungsgläubigen Standpunkt aus», Frankfurt-Erlangen 1860, Bd. I S. 758) erwidern, dass man auf diese Weise das Denken mit dem Sohne vergleiche und dass dieser Vergleich des Wollens, Denkens, Empfindens mit Vater, Sohn und Hl. Geist ungefähr der Taulerschen Trias «concupiscentia, ratio, ira» entspreche. Aber diese Trias ist der gänzlich unnütze Bodensatz platonischer Vorstellung, und nicht so verhält es sich, dass wir hier oben das Denken mit dem Sohne vergleichen, sondern den Akt, wodurch der Vater, Der in Sich Selbst urgründlicher Wille, den Sohn hervorbringt, vergleichen wir dem Denken; denn der Sohn ist der «λόγος»=Wort, d.i. die Fassung des Gedankens, den der Vater fasst, indem Er einen Gegenstand Seines Liebeswollens denkt, der ihm ebenbildlich gleich sei.

natürlichen Existenz, ohne dass es als Rest des ursprünglichen Gottesebenesbildes bezeichnet werden kann; denn es ist nur der dem Menschen gebliebene Rahmen verblichenen Ebenbildes. Wollen, Denken und Empfinden sind an sich ja nur Lebensformen. Im Urstande war dies dreieinheitliche Leben des Geistes ein Leben gottesebenbildlicher Liebe, erfüllt von der Macht eines sich mit Gott eins wissenden Gewissens, ein Abbild der ewig ruhenden Strömung und der ewig strömenden Ruhe des seligen Lebens der Gottheit. Wie Gott in Sich Selbst Befriedigung hat, so suchte und fand der menschliche Geist Befriedigung in Gott; seines Wollens Ziel, seines Denkens Inhalt, seiner Empfindung Quell war Gott. Selbstverständlich schliessen diese drei Funktionen nicht das Kreatürliche als Objekt dieser drei Tätigkeiten aus, aber alles vollzog sich in Gott und auf Gott abgesehen. Im gegenwärtigen natürlichen Zustand des Menschen haben zwar alle drei Momente nicht mehr die rechte Richtung und den rechten Inhalt, aber die Dreieinheit der Geistes-tätigkeiten und ihr Ineinandergreifen sind doch noch ein gewisser Schatten der drei Akte des göttlichen Lebens und ihrer Perichorese.

Im Neuen Testament, besonders in den paulinischen Briefen, ist die psychologische Ausdrucksweise noch schärfer hervorgehoben als im Alten Testament. Das im Erlösungswerk geschichtlich offenbar gewordene Geheimnis der Hl. Dreifaltigkeit wird hier durch das begrifflich durchgebildetere Griechisch, womit hier Urstand, Bestand und Bestimmung des Menschen behandelt werden, viel klarer besprochen. Es sind namentlich drei Begriffe, an die sich die neutestamentlichen Aufschlüsse über das gottesebenbildliche Wesen des menschlichen Geisteslebens knüpfen. Der psychologische Hauptbegriff, den die neutestamentlichen Schriften im Unterschied zum Hellenismus obenanstellt, ist «*Pneuma*». Die drei Begriffe, die wir nun ihrem neutestamentlichen Sinn und Gebrauch nach genauer zu betrachten haben, sind dieses einen Haupt- und Gesamtbegriffs dreifache Entfaltung.

### 5. Nous, Logos, Pneuma<sup>12</sup>.

Wenn die in Jesus Christus erschienene ewige Person beim Evangelisten Johannes «ὁ λόγος» heisst, so sind wir damit offenbar auf ein

12. v. Z e z s c h w i t z, Profangrācität... (aaO.), S. 33, beanstandet eine solche Trias, weil die Aufstellung von «λόγος» als einem selbständigen Geistesvermögen dem biblischen Sprachgebrauch widerspreche, welcher «λόγος» im Sinn von Vernunft beharrlich abweise, und weil «πνεῦμα» einen seiner Bedeutung ganz widersprechenden Platz erhalte. Aber (1) sind es nicht drei selbständige Geistesvermögen,

innergöttliches Urbild des geschöpflichen menschlichen «λόγος» verwiesen. Die Menschheit ist ja gerade dadurch «Θεοῦ γένος», dass sie sich durch den «λόγος» wesentlich von den «ἄλογα ζῶα»<sup>13</sup> unterscheidet, die das, worauf sie sich verstehen, «φυσικῶς», nicht «λογικῶς» verstehen<sup>13</sup>. Indes bedeutet «ὁ λόγος» als Name der in Jesus Christus erschienenen ewigen Zweiten Person der Heiligen Dreifaltigkeit nicht «ratio», sondern «ratio» oder «verbum»<sup>13α</sup>. Überhaupt kommt in den neutestamentlichen Schriften «λόγος»<sup>14</sup> nirgends mit der Bedeutung «ratio» vor, und bei Johannes auch in keiner seiner vielen anderen Bedeutungen, was in einem göttlichen Decorum seinen Grund hat<sup>15</sup>. In den johanneischen Schriften bedeutet «λόγος» überall das Wort, teils das Einzelwort, wie einen Ausspruch Jesu<sup>16</sup>, einen Ausspruch Gottes<sup>17</sup>, des Propheten<sup>18</sup>, der Hl. Schrift<sup>19</sup>, oder der Leute insgesamt, also ein Sprichwort<sup>20</sup>, teils das Gesamtwort Jesu<sup>21</sup>: «Wenn ihr bleibet ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ», oder Gottes<sup>22</sup>, «ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθεια ἐστίν», was wohl beides im wesentlichen ein und dasselbe Wort ist<sup>23</sup>. Demnach wird auch «ὁ λόγος»<sup>24</sup>, «ὁ

die wir in der obigen Trias aufstellen, sondern die drei Faktoren, in denen sich, ähnlich dem trinitarischen theogonischen Prozess, das menschliche Geistesleben geschlossen entfaltet; (2) fassen wir «λόγος» nicht in dem Sinne von «Vernunft», sondern in dem Sinne von «Wort», und finden den Umstand, dass die Hl. Schrift ersteren Sinn beharrlich abweist, indem sie dadurch verhütet, dass man, von den konstitutiven Faktoren des menschlichen Geisteslebens ausgehend, zu einer falschen Vorstellung vom göttlichen Logos komme, unserer gottesbildlichen Parallele nicht wenig günstig; (3) es sollte nicht befremden, dass innerhalb des pneumatischen Wesens des Menschen ein Pneuma im engeren Sinne angenommen wird, da wir auch innerhalb des pneumatischen Wesens der Gottheit ein Pneuma in besonderem Sinne unterscheiden.

13. Jud. Vers 10.

13α. H. W. Clemm, Schriftgemässe Gedanken von den Kräften der menschlichen Seele (1760, S. 90f.).

14. Zur Grundbedeutung von «λόγος» s. G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1966, Bd. IV, S. 73.

16. Joh. 2,22.

17. Joh. 10,35.

18. Joh. 12,38.

19. Joh. 15,25.

20. Joh. 4,37.

21. Joh. 8,31.

22. z.B. Joh. 17,17.

23. Joh. 14,23f.

24. Joh. 1,1ff.

λόγος τῆς ζωῆς»<sup>25</sup>, und «ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ»<sup>26</sup> das Wort, das Wort des Lebens und das Wort Gottes bedeuten — anderswo ist es ja das Wort der Verkündigung, der Inbegriff der «ρήματα τοῦ Θεοῦ», das so genannt wird<sup>27</sup>. Das Wort der Verkündigung und das in Jesus erschienene Wort unterscheiden sich so, dass dieses das jenem vorausgegangene persönliche Wort ist, in dem Gott von Ewigkeit her Seinem Liebesrat ein gegenständliches Dasein vor Sich Selber gegeben hat. Dass Er aber in diesem ewigen Wort nicht allein Seinen Willen, sondern auch Sein Wesen vor Sich Selber ausgesprochen hat, sagt der Evangelist Johannes mit dem kurzen «Θεὸς ἦν ὁ λόγος». Die paulinischen Zeugnisse, die zu Joh 1,1 überleiten, d.h. Kol 1,15-17 u. Hebr 1,3, drücken dies noch umständlicher aus. Und bedürfte es noch eines Beweises für diese metaphysische Fassung des Logos, so liesse er sich bei Philo finden - denn dass die johanneische Logos-Lehre nicht ausser Beziehung zur philonischen steht, ist eine nicht wegzuleugnende Tatsache. Die apostolische Verkündigung verschmähte die bereits vom Alexandrinismus ausgeprägten Begriffe nicht, füllte sie aber mit dem Inhalt der neutestamentlichen Heilsgeschichte in ihrer Vollendung. Aber uns genügt hier die belegte Richtigkeit der Voraussetzung, dass «ὁ λόγος» im trinitarischen Sinne das von Gott gesprochene, Gottes Wesen und Willen in sich fassende ewige persönliche Wort ist. Von hier aus wird uns das abbildlich dreieitliche Geistesleben des Menschen wesentlich deutlicher. Was im Menschen will, denkt und empfindet, heisst allgemeinhin «πνεῦμα», wie Gott der Dreipersonenhafte «πνεῦμα» ist. In diesem selbstbewussten «πνεῦμα» wird aber unterschieden «νοῦς», «λόγος» und «πνεῦμα» - ein Abbild des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Dasjenige, das bzw. vermöge dessen der selbstbewusste Geist denkt und will, heisst «νοῦς» (mens, animus im Unterschied von anima) oder auch «διάνοια» (ratio). Seiner Grundbedeutung nach bezeichnet «νοῦς» von der Sanskritwurzel «gna» eigentlich wahrnehmen und erfassen<sup>28</sup>, allerdings nur das Denkende<sup>29</sup>, wie auch mens<sup>30</sup>, sanskr. «manas»<sup>31</sup> von «man mnâ»-denken benannt ist, aber das Wollen (θέλησις) lässt sich

25. 1 Joh. 1,1.

26. Offg. 19,13.

27. vgl. Joh. 6,68; Offg. 1,2.9 u.a.

28. Für «γνοῦς», wie «nomen», «narus», «navus» für «gnomen», «gnarus».

29. s. Autenrieth zu v. Nägelbachs Homerischer Theologie (1864), S. 393.

30. vgl. «μένος» im Griech.- Deutschen Lexikon von Passow.

31. Im Sanskrit: «manas» von «mnâ»-denken.

unter das Denken ( $\nuοεῖν$ ,  $διανοεῖσθαι$ ) subsumieren, insofern alles Wollen des Geistes Streben von einem bewusst gewordenen Grunde nach einem bewusst gewordenen Ziel, also nach beiden Seiten vom Denken umschlossen ist, so wie hinwieder das Denken ein Suchen und als solches ein Wollen des zu Findenden ist<sup>32</sup>. Dies ist auch durchgängig die Anschauung der Hl. Schrift, die Begriffe des Wollens oder Strebens und des Denkens in sich vereinigt<sup>33</sup>. Dass « $\nuοῦς$ » beides, also sowohl das Wollende als auch das Denkende im Menschen ist, lässt sich aus Röm 7 ersehen: Im Menschen beginnt, wenn er am göttlichen Gesetz zum Bewusstsein über das, was gut und böse ist, gelangt ist, ein bewusstes Wollen des gottgewollten gewussten Guten. Subjekt dieses Wollens ist sein Nous; in ihm liegen, durch das Denken vermittelt, die Beweggründe des Handelns<sup>34</sup>. Dasjenige also, vermöge dessen der Mensch denkt und sich selbst bestimmt, das Denkende und Wollende in ihm ist sein Nous. Wie das Wollen des Nous vom Begehren zu unterscheiden ist, so ist sein Denken vom Vorstellen und sein Erkennen vom Wahrnehmen zu unterscheiden. Gottes « $λόγους$ » heissen in Röm 1,20 « $νοούμενα$ »; die kreatürliche Welt wird vom Menschen sinnlich wahrgenommen<sup>35</sup>, indem sein Auge sie erfasst, und, indem er durch die Vielheit des so oder so Erscheinenden zur Wurzel des so oder so beschaffenen Ursprungs desselben vordringt, gewinnt er durch seinen Nous seine Gottesvorstellung. In gleichem Sinne erklärt der Hebräerbrief (11,3) die Tatsache der Entstehung der Welt durch Gottes Wort für ein « $νοούμενον$ » des Glaubens, d.h. des glaubenden Nous. Den nicht phänomenellen ewigen Entstehungsgrund des sichtbaren zeitanfänglichen Universums zu erkennen, ist Sache des Nous. Und in Offg 13,18<sup>36</sup> ist es der Nous, der die Zahl des Zukünftigen enträtselt. « $Νοεῖν$ » ist also wurzelhaftes, ideelles, in die Tiefe gehendes, auf das Wesen der Dinge gerichtetes, mit einem Worte, geistiges bzw. vernünftiges Denken und Erkennen und demgemäss sich bestimmendes Wollen, verschieden von den verwandten psychischen Tätigkeiten des Vorstellens, des Wahrnehmens und des Begehrens.

Das Produkt des Nous ist der Logos; denn der menschliche Geist ist nicht nur mit Bewusstsein begabt, sondern auch mit Selbstbewusstsein

32. Ähnlich drückt das Gregor von Nyssa aus (s. Möller, aaO. S. 27).

33. vgl. besonders Ps. 139,1.17.

34. Röm. 14,5.

35. Treffend bezeichnet dies das « $καθορᾶται$ ».

36. vgl. Offg. 17,9.

und eben deswegen, wie die Targume Gen. 2,7 übersetzen — rouach m(e)mallela — d.h. ein sprechender, also sprachfähiger Geist<sup>37</sup>. Der Nous verhält sich zum Logos wie der sprechende Logos (ratio) zum gesprochenen (oratio, verbum). In den neutestamentlichen Schriften kommt zwar, wie schon gesagt, «λόγος» mit der Bedeutung von «ratio» nicht vor, aber ihr Gebrauch von «λογικός», «ἄλογος», «λογίζεσθαι», «ἀναλογίζεσθαι», «συλλογίζεσθαι», «λογισμός», «διαλογισμός» geht auf diesen Aspekt des Begriffes zurück: «λόγος» ist im Unterschied zu «φωνή» und «ἦχος» Sprache bzw. Wort eines persönlichen mit «λόγος» (Denkvermögen) begabten Wesens. Dieser zweifache «λόγος», also der denkende und der gesprochene, verhalten sich, um es mit Philo zu sagen, wie «πηγή» und «ἀπορροή», und da «λόγος» im ersteren Sinne ein Vermögen bzw. eine Tätigkeit des «νοῦς» ist, so ist «λόγος» im letzteren Sinne das Organ des «νοῦς»; sie verhalten sich, wiederum mit Philo gesagt, wie Moses und Aaron<sup>38</sup>: «ὕποβολουός λόγου νοῦς»<sup>39</sup>. Was wir hiermit aussprechen, ist der Hl. Schrift nicht fremd. Ja, schon der alttestamentliche Gebrauch des Verbs «amar» geht von der wesentlichen Identität des Denkens und Sprechens aus; denn «amar» bedeutet beides: das Denken als inneres Sprechen und das Sprechen als verlautes Denken, so wir auch «hatsah» und «sijath» die Meditation (LXX: «μελετᾶν», «ἀδολεσχεῖν») als vollkommen innerliches oder als leise, feierlich verlautes Sprechen bezeichnen<sup>40</sup>. Denken und Sprechen, Geist und Sprache sind notwendigerweise beisammen. Das menschliche Sprechen ist zwar seelisch und leiblich vermittelt und untrennbar mit dieser Vermittlung verbunden, aber das Sprechen an sich ist auch im reinen Geiste, auch in der Gottheit selbst vom Denken unzertrennlich, denn das Wort ist die Fassung des Gedankens. Dasjenige Wort aber, welches nach Rousseau unbedingt voraussetzen ist, um den menschlichen Gebrauch des Wortes zu begründen, ist letztlich kein anderes als das Wort aller Worte, der urbildhafte Logos<sup>41</sup>. «Νοῦς» und

37. In der späteren hebr. Schulsprache ist «ham(e)dabér» der Sprechende. die sprechende Seele, ja, geradezu die «anima rationalis».

38. Exod. 4,15.

39. s. darüber mehr bei Ch. G. L. Grossmann, Quaestiones Philonearum Bd. II (1830). S. 4.

40. Vgl. dazu im Philosophischen Wörterbuch (Kröner, Stuttgart 1974) Stichwort «Theorie».

41. Alles, was der Mensch am Anfang hörte, mit den Augen sah und mit seinen Händen betastete, war schliesslich ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort (vgl. J.G. Hamanns Werke (ed - J. Naddler) 4,33.

«λόγος» stehen abbildlicherweise in so wesensnotwendigem Verhältnis, wie Gott der Vater und Gott der Sohn; denn der Vater ist, wenn wir ihn dem Sohnesnamen «ὁ λόγος» entsprechend benennen wollen, «ὁ νοῦς», d.h. «ὁ τῶν ὅλων νοῦς»<sup>42</sup>, «ὁ ἀτίδιος νοῦς»<sup>43</sup>, «ὁ τέλειος νοῦς»<sup>44</sup>, das ist also der absolute Nous, weshalb auch gesagt ist «τίς ἔγνω νοῦν Κυρίου»<sup>45</sup>: Sein Nous, der den Weltenplan entworfen, ist unerforschlich. Und der aus diesem Nous hervorgegangenen Worte Gottes gibt es unendlich viel; denn die Zahl von Gottes Gedanken «ist gewaltig»<sup>46</sup>. Der Sohn ist aber als Logos der eine ewige Selbstgedanke Gottes - «ἐννόημα τοῦ Θεοῦ»<sup>47</sup>. - der Gedanke Seines ganzen eigenen Wesens, vergegenständlicht, verpersönlicht im Wort, in dem Wort schlechthin, in dem Wort der Worte. Wie der Logos die Basis aller anderen Gottesgedanken und -worte ist, so ist er das Urbild des menschlichen Logos, des Ich-Gedankens zunächst, in dem der Mensch als Person sich gegenständlich wird, und des Wortes dafür, dann alles auf dieser Grundlage des in Gedanken und Wort gefassten Selbstbewusstseins sich vollziehenden Denkens oder inneren Sprechens. Denn erst von da an, wo der Mensch sich selbst als Ich gegenständlich wird, beginnt das «νοεῖν», und dieses «νοεῖν» ist gar nicht anders möglich, als dass der entstehende Gedanke sich dadurch, dass er die Gestalt des Wortes annimmt, vollendet. Das verlaubliche Sprechen ist nur die sinnlich wahrnehmbare Bekundung dieses inneren Sprechens, ist dieser «λόγος ἐνδιάθετος»<sup>48</sup>; im biblischen Bilde stellen die Gedanken Zweige dar<sup>49</sup>, und die Worte Blüten und Früchte, die, im Geiste wurzelnd und von ihm getrieben, durch Mund und Lippen erspriessen und vorreifen<sup>50</sup>. Der Mensch denkt, indem er innerlich spricht; dieses Sprechen geht oft bis zur Unmerklichkeit schnell, aber immer sind es Worte, durch die das Denken dahin-

42. So Philo v. Alexandria.

43. Athenagoras leg. 10,2 Migne PG 6, 900A.

44. Justin d. Märtyrer fr. res. 8 Migne PG 6, 1585B.

45. Jes. 40,13 (LXX); Röm. 11,34; 1 Kor. 2,16.

46. PS. 139,17.

47. Vgl. Klemens von Alexandria Strom. 4,25 Migne PG 8,1364C.

48. So sagt auch Eusebius zu Ps 57 (56),5: «Unser Logos, der in Silben und Wörtern und Namen seine Substanz hat und mittels Zunge und Stimme verlaublich wird, ist nicht eigentlich und wahrheitsgemäss Logos zu nennen; denn er hat einen anderen zum Erzeuger, den inneren Logos, und eigentlich ist nur dieser der wahre Logos zu nennen».

49. vgl. zu diesem Bilde Hiob 4,13; 20,2; Ps 94,19; 139,23.

50. Jes. 57,19 vgl. Spr. 10,31; 18,20 vgl. Spr. 12,14; 13,2.

schwebt wie das Rechnen — auch das schnellste — durch Ziffern. Denkt man das Denken hinweg, so denkt man das Denken selbst hinweg. Wie bei den Tieren feststellbar, ist unreflektiertes Bewusstsein ohne Sprache möglich. Und da es eine Ichheit als Anlage und Grund gibt, woraus das aktualisierte Selbstbewusstsein und die aktualisierte bewusste Selbstbestimmung sich entfalten, so ist auch in sich reflektiertes Bewusstsein ohne Sprache möglich, wie an dem erstgeschaffenen Menschen ersichtlich. Denn diesem war zwar die Sprachfähigkeit, aber nicht die Sprache selbst anerschaffen. Sein nächster Zustand war ein Wechselverhältnis von sprachloser Liebe zu dem Gott seines Ursprungs. Sein Wollen, getragen von seiner Ichheit, aber noch nicht gelichtet von aktuellem Selbstbewusstsein, neigte sich dankbar dem Willen zu, dem er sein Dasein verdankte, und aus dieser Selbstbeziehung auf Gott ging ein Gefühl der Wonne hervor, das noch unter der Schwelle des Selbstbewusstseins lag und kein Niederschlag verdunkelter, sondern sozusagen ein Chaos noch nicht zum Licht emporgedrungener Vorstellungen war. In seinen Sinnen bildete sich die Aussenwelt ab und stand vor seiner Seele in seelischen Anschauungsbildern; sein Geist war dieser Bilderwelt vorerst nur *actu directo* zugewandt, die Apperzeption, die Umbildung dieser Anschauungsbilder in Vorstellungen stand erst bevor — sobald aber diese Geistestätigkeit begann, begann eben damit auch das Sprechen; denn Formung des übersinnlichen oder sinnlichen Bewusstseinsinhalts ist Denken, und dieses Denken ist als solches auch Sprechen, zunächst inneres, und zwar, da der Mensch ein geist-leibliches Wesen ist, nicht rein geistiges, sondern geistig-psychisches, in dem das Wort schon ganz vorgeformt ist, wie es dann auch mittels der leiblichen Sprachorgane verlautbart. Was uns in Gen. 2,19f. berichtet wird, ist nicht die erste Genesis der Sprache. Es wird uns da aber beispielsweise gezeigt, wie die Sprache entstanden ist. Wir wollen uns hier nicht auf diese Schriftstelle betreffende speziellere Fragen einlassen; es kommt uns aber darauf an, hier hervorzuheben, dass die Sprache ohne allen Zweifel die Schöpfung des Geistes im Unterschied von der Seele und zwar die sinnlich und seelisch vermittelte Schöpfung des sprachfähig und an sich schon sprachbedürftig geschaffenen Geistes war. Freilich war der Urmensch der einzige Mensch, dessen Dasein eher gewesen ist als die Sprache; weiterhin hat die Sprache einen von dem Menschen unabhängigen konkreten Bestand, wodurch seine eigene Sprachfähigkeit von aussen her bestimmt und sein Geist mit bereits geformtem und geordnetem Stoff erfüllt wird. - Als ererbter Besitz ist die Sprache für uns allerdings nur ein System konventioneller Begriffszeichen, die wir uns

instinktiv angeeignet haben. Und diese Sprache, die wir reden, ist eine von vielen; sie trägt ganz und gar das Gepräge des individuellen Charakters jenes Volkes, dem wir angehören; sie ist nicht mehr die Sprache des gottesbildlichen Geistes; sie bleibt, weil überkommen, dem Denkenden immer etwas mehr oder weniger Äusserliches, so natürlich sie ihm auch geworden ist und so meisterhaft er sie auch handhabt; sie ist ihm doch immer ein mehr oder weniger undurchsichtiger Stoff — so tief er sie auch durchschaut, und darum beschränkt und trübt sie sein Denken ebensowohl wie sie es unveräusserlich vermittelt. Nichtsdestoweniger ist und bleibt die Sprache an sich, abgesehen von ihrer Materialisierung durch den Sündenfall und ihrer Nationalisierung infolge der Sprachenverwirrung, ein Schatten des göttlichen Logos, und in ihrem unzertrennlichen Zusammenhang mit dem denkenden Geist ein Schatten der Wesens- und Lebenseinheit des Vaters und des Sohnes.

In dieser Darlegung des sich offenbarenden Lebens des Geistes befinden wir uns auf biblischer, aber auch auf erfahrungsgemässer Grundlage, und von daher müssen wir auch die rechten Schlüsse ziehen können. Der menschliche Verstand kommt also, hin und her denkend, zum Wort, und durch das Wort kommt er weiter. Das Wort ist also das Mittel, das Organ, die Bedingung des Denkens. Das Wort ist der Ausdruck allen Wollens und Denkens, wodurch es erst zu sich selbst kommt, indem es sich bestimmt.

Das dritte und letzte Stadium ist jedoch das, wo die Worte zuende sind, wo der Verstand «stillesteht», wo der Geist, obwohl in erfüllterem Sinne, wieder in Gedanken ist, wie es war am Anfang vor der Geburt des Wortes. Denn das Denken und Wollen, das dem Geist zur Entwicklung dient und im Worte Ausdruck findet, endet wortlos; die Krone des Wortes ist der Geist ohne Worte — das innerste Heiligtum des Herzens<sup>51</sup>. Es gibt also nicht bloss einen «νοῦς», der seinem Wesen nach dem «πνεῦμα» angehört und im natürlichen Menschen «νοῦς τῆς σαρκός»<sup>52</sup> anstelle des «νοῦς τοῦ πνεύματος» ist, sondern auch ein Pneuma, das seinem Wesen nach dem Nous angehört und deshalb umgekehrt «πνεῦμα τοῦ νοῦς» genannt wird<sup>53</sup>. Was das für ein Pneuma ist, darüber belehrt uns 1 Kor 14; denn hier unterscheidet der Apo-

51. Dies meint der Apostel in Eph. 4,23 (vgl. Röm. 12,2) mit dem Ausdruck «πνεῦμα τοῦ νοῦς».

52. Kol. 2,18.

53. Das lat. «mens animi» würde dem «πνεῦμα τοῦ νοῦς» nicht entsprechen, vielmehr aber umgekehrt das «animus» (spiritus) mentis».

stel in den Versen 15 und 19 bei der Besprechung der Glossolie ein menschliches Pneuma von dem menschlichen Nous. Fünf Worte, «διὰ τοῦ νοῦς μου» geredet — sagt er — seien für die Gemeinde besser als zehntausend «ἐν γλώσση»; und warum? Weil eben die fünf Worte zur Unterweisung anderer dienen, jene zehntausend aber nicht, es sei denn, dass sie ein «διεργηνευτής» in gemeinverständliche Sprache übersetzte. Indem die fünf Worte aus dem bei reflektiertem Selbstbewusstsein in der Muttersprache denkenden Nous kommen, sind sie begrifflich allen erfassbar und sprachlich verständlich. Wer aber «γλώσση» betet oder singt, der betet oder singt nicht «τῷ νοῦ», sondern «τῷ πνεύματι». Sein Nous ist dabei «ἄκαρπος». Die Aktualität des Selbstbewusstseins ist durch die Wirkung Gottes, die den Zungenredenden ganz und gar in Ekstase versetzt, zurückgedrängt, und die in Gedanken und Worten fruchtbringende, sich selbst und anderen ohne weitere Vermittlung fruchtende Denktätigkeit des Nous stagniert; die Wirkung Gottes geschieht in dem menschlichen Bereich unmittelbarer Empfindung und Anschauung und äussert sich auch in einer dieser Unmittelbarkeit entsprechenden, durch den Nous des Zungenredenden nicht hindurchgegangenen und also auch für den Nous der Zuhörer unverständlichen Sprache. Diesen Bereich unmittelbarer Empfindung und Anschauung nennt der Apostel im Unterschied vom Nous das Pneuma des Menschen. Es ist der Geist im engeren Sinne<sup>54</sup> als empfindender und insbesondere als unmittelbar anschauender - das Abbild des göttlichen «πνεῦμα ἄγιον». Denn wie die Aktivität des Liebeswollens und des Liebesdenkens des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in den Zustand der Liebesempfindung ausgeht, in der Liebeswollen und Liebesdenken sich wechselseitig befriedigt finden und gleichsam verschlungen sind, so ist das menschliche Pneuma in diesem engeren Sinne der Sitz der Empfindung der göttlichen Liebe und der unmittelbaren Anschauung ihrer Geheimnisse<sup>55</sup> — ein Drittes, worin Wollen und Denken sich passiv hingebend zu einer neuen Lebensform verschmelzen<sup>56</sup>.

54. Er unterscheidet sich von «πνεῦμα» in weiterem Sinne, wie in Kol. 5,3; 7,34 2 Kor. 7,1.

55. s. Ps. 34,9.

56. Auch Krumm versteht in seinem Werk «De notionibus psychol. Paulinis» «πνεῦμα» (1 Kor. 14) in diesem Sinne, wenn er sagt (S. 18): «Cogitatio in spiritu nondum sejuncta est a sensu et voluntate, sed hae tres actiones una quasi comprehenduntur», und wenn er auf S. 67 über die «ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς» aufblasenen aufschneiderischen Geisterscher (s. Kol. 2,18) bemerkt: «ἔκστασις» chri-

Wie der Mensch aber von Natur aus ist, so ist es nicht die göttliche Liebe, die der Mensch in diesem seinem Pneuma empfindet. Der Nous ist «νοῦς τῆς σαρκός» geworden, ist also dem Fleische hingegeben; die «διάνοιαι» sind wie die «θελήματα» vom Fleisch aus bestimmt<sup>57</sup>, und das Pneuma ist in seiner gottesebenbildlichen Beschaffenheit<sup>58</sup> gleichsam erloschen und versiegt. Das wahre Wesen des Pneuma ist zwar nicht vernichtet, aber unter einer ihm widersprechenden Bestimmtheit begraben. Darum bedarf der Mensch der Erneuerung «τῷ πνεύματι τοῦ νοός»<sup>59</sup>. «Ihr aber», sagt der Apostel<sup>60</sup>, «habt Christus nicht auf diese Weise kennengelernt, wenn anders ihr von ihm gehört habt und in ihm unterrichtet worden seid, wie es Wahrheit ist in Jesus, dass ihr nämlich in Hinsicht auf den frühern Wandel ablegen sollt den alten Menschen, der vermöge der betrügerischen Lüste zugrunde gerichtet wird, dagegen erneuert werden sollt durch den Geist in eurem innern Wesen und anziehen sollt den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrhafter Gerechtigkeit und Heiligkeit». Die Erneuerung will den fleischlich gewordenen Nous, diese Grundkraft des menschlichen Geistes, wieder geistlich machen und erfasst deshalb «πνεῦμα τοῦ νοός», das, anstatt vom Hl. Geist, dessen Bild es ist, durchdrungen zu sein, vom Geist dieser Welt besessen ist. Es ist das Gemütsleben gemeint, das einerseits die summative Einheit ist, in die die wollende und gedankenbildnerische Tätigkeit des Nous sich auflöst, andererseits der geheime Quellort, von wo aus der Nous jene Antriebe empfängt, die er ins Bewusstsein und in Willensakte umsetzt<sup>61</sup>. Hier gibt die göttliche Liebe dem Menschen ihr verborgenes Manna zu schmecken. Hier werden Gott und die Seele, die der Substanz und Natur nach nicht eins sind, eins, aber durch die Liebe<sup>62</sup>. Hier ist der Standort des «πάντα νοῦν»

---

stiana atque verae revelationes in spiritu». Wenn sich nämlich «νοῦς» als das Vermögen reflektierenden Denkens und «πνεῦμα» als das Vermögen oder Organ unmittelbarer Empfindung und Erfahrung von dem «πνεῦμα» als der ungeschiedenen Einheit beider unterscheiden, so ergibt sich einfach auch die Unterscheidung eines «πνεῦμα» im engeren und weiteren Sinne, d.h. eines in Denken und Empfinden und eins, das sich in beiden zugleich betätigt.

57. vgl. Spr. 31,3 (LXX) «διδόναι τὸν νοῦν γυναῖξί».

58. Eph. 2,3.

59. 1 Thess. 5,19; Röm. 12,11; Apg. 18,25.

60. Eph. 4,23.

61. Eph. 4,20-24.

62. «Πνεῦμα τοῦ νοός» lässt sich noch am besten vergleichen mit dem homerischen «θυμός», z. B. in der Verbindung «κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν».

überragenden Friedens Gottes<sup>63</sup>, hier ist der Grund alles ethisch tiefen Empfindens<sup>64</sup>, hier ist das Heiligtum alles unmittelbaren Verkehrs Gottes mit dem Menschen<sup>65</sup>.

In der Hl. Schrift wird dieses innerste dreieinheitliche Personleben «ὁ ἔσω ἄνθρωπος»<sup>66</sup> genannt und in Bezug auf die Einheit seines Grun-

63. s. G. Charles Schmidt, *Étude sur Jean Rusbroek*, Paris 1859, S. 50.

64. Phil. 4,7.

65. s. Luk. 1,47; Mark. 8,12; Joh. 11,33; 13,21 u.a.

66. Schon bei Anastasios Sinaïtes ist das in seiner Schrift über die Schöpfung des Menschen nach Gottes Bild und Ähnlichkeit nachzulesen. Dort befindet sich auch die Wichtigkeit von 1 Kor. 14 für den Nachweis, dass der Geist eine μονὰς ἐν τριάδι καὶ τριάς ἐν μονάδι ist, anerkennt: «ὅτι γὰρ καὶ μία ἐστὶ τῇ οὐσίᾳ (ἡ ψυχῇ) καὶ οὐ μίᾳ τῇ θεωρίᾳ τῆς ἐαυτῆς μερῶν, ἐδήλωσε σαφῶς ὁ εἰπὼν· ψαλῶ τῷ «πνεύματι, ψαλῶ καὶ τῷ νοῦ· προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοῦ» (1 Kor. 14,15). Gott dem Vater entspricht nach Anastasios die «ψυχῇ», dem Sohne der «νοῦς» oder «λόγος», dem Hl. Geist das «πνεῦμα» (πνεῦμα τοῦ νοῦ), das er als «τὸ ζωτικὸν καὶ συστατικὸν καὶ συμπληρωματικὸν» bezeichnet, insofern die vernünftige Seele im Geiste den Bestand und die Vollendung ihres Lebens habe. Dass dies nicht die rechte Auffassung des 1 Kor. 14 der «ψυχῇ νοεῖα (λογικῇ)» zugesprochenen «πνεῦμα» ist, ist offensichtlich, aber Anastasios ist auf dem rechten Wege, und um so reicher an grossartigen, wahren Gedanken ist sein Vergleich des Sohnes mit dem aus der Seele geborenen Wort (oratio), dessen inwendige lautlose Entstehung er als das Abbild der innergöttlichen Geburt des Sohnes und dessen auswendige durch die Sprachorgane vermittelte Entstehung er als das Abbild der zeitlichen Geburt des Sohnes ansieht: «denn das Wort wird erst in dem Herzen geboren in unerfasslicher und unkörperlicher Geburtsweise und bleibt unbekannt im Innern des Menschen; dann wird es in zweiter körperlicher Geburtsweise mittels der Lippen geboren und so ein allgemein kundbares, ohne dass sein Zusammenhang mit der Seele, die es geboren, aufgehoben wird — ein lehrreiches Abbild der beiden Geburten Gottes des Logos». - Erwähnt seien auch noch andere dreieinheitliche Konzeptionen: so formuliert Augustin die seinige vom menschlichen Geist unterschiedlich, einmal ist sie «memoria, intelligentia, voluntas», dann aber auch die «mens intellectus, voluntas», wie dies auch bei anderen Westlern der Fall ist, und dann hinwiederum das «esse, velle, scire» und demgemäss die «mens, notitia sui, amor» Duns Scotus teilt dagegen — indem er nach Pseudo — Dionysius Areopagita die drei göttlichen Hypostasen als «οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια» unterscheidet (was sich teilweise auf missverständene Schriftstellen stützt), auch die geistige Natur des Menschen in «essentia, virtus» und «operatio». Alle diese Dreiteilungen sind weder biblisch noch logisch und empirisch unhaltbar. Dagegen nähert sich Scotus dem wahren Sachverhalt, wenn er (seiner Meinung nach ohne Selbstwiderspruch) noch auf andere Weise unterscheidet: «Quid tibi videtur», fragt er (de div. nat. II,23), «de famosissima nostrae naturae trinitate, quae intellectu et et ratione et sensu intelligitur? Sensum autem dico non exteriorem, sed interiorem», griechisch, wie er selbst weiterhin angibt: «νοῦς, λόγος, διάνοια» die «tres motus animae» nach Pseudo - Dionysius dem Areopagiten und unmittelbar nach

des, Sitzes bzw. Herdes «ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος»<sup>67</sup> — der verborgene Mensch innen im Herzen —<sup>68</sup>. Diese Begriffe gehören jedoch nicht ausschliesslich, wie «ὁ καινός (νέος) ἄνθρωπος», dem Leben der Wiedergeburt an. Jeder Mensch ist als solcher ein äusserer, sinnfälliger und ein innerer, sinnlich nicht wahrnehmbarer, obwohl im natürlichen Zustand der innere Mensch seine Selbständigkeit an den äusseren verloren hat und seinem wahren Wesen entfremdet ist. Aber so verzerrt auch das Leben des inneren Menschen ist, so sind doch die Züge des Urbildes daran noch erkennbar. «Ego et pater», spricht der Herr zu der Seele, «et caritas nostra unus Deus sumus, tu mens rationalis et verbum et dilectio tua unus es homo, ad similitudinem auctoris tui factus, non ab aequalitatem; creatus nempe, non genitus. Recede ab his quae infra te sunt, minus formosa quam tu es. Accedeformatrici formae, quo possis esse formosior, eidemque semper adjungere, quia tanto ab illa speciei amplius capies, quanto te illi caritatis pondere magis impresseris»<sup>69</sup>.

Es gibt da aber ein Bedenken, das sich unwillkürlich aufdrängt: ist denn Empfinden die Einheit, in welche Wollen und Denken zusammengehen, und nicht vielmehr die Einheit, aus welcher beide hervorgehen? Darauf antworten wir erst einmal, dass, wie im trinitarischen Leben der Gottheit alle drei Lebensakte einander in ewiger Gegenwärtigkeit ohne zeitliche Folge immanent sind, so auch im dreieitlichen Leben des menschlichen Geistes alle Momente desselben so ineinander greifen, dass jedes einzelne, obwohl vorherrschend, zugleich die anderen in sich trägt.

---

Proklus. Den Worten nach stimmt ganz überein mit uns Gregor von Nyssa in seiner Schrift über die Gottesbildlichkeit, indem er πνεῦμα, λόγος, νοῦς als Faktoren der menschlichen Dreieitlichkeit unterscheidet, aber er fasst diese Worte mehr in philosophischem als in biblischem Sinne.

67. Röm. 7,22; 2 Kor. 4,16; Eph. 3,16.

68. 1 Petr. 3,4.

69. Claudianus Mamertus, De statu animae 1,26 (teilweise nach Philo) S. 96 (Ausg. von Casp. Barth).