**Prof. Dr. Georgios Martzelos**

**Prof. Emeritus der Aristoteles Universität von Thessaloniki und Leiter der Theologischen Abteilung der Universität Neapolis in Pafos**

**VERNUNFT UND WILLE ALS DAS „EBENBILD GOTTES“ IM MENSCHEN IN DER GRIECHISCHEN UND LATEINISCHEN TRADITION**

**Einleitung**

Es ist eine Tatsache, dass das westliche sowohl das theologische als auch das philosophische Denken seit dem Mittelalter durch eine dialektische Spannung zwischen Vernunft und Willen gekennzeichnet ist, die oft sogar bis zu ihrer vollständigen Auflösung reicht. Typisch ist die dialektische Spannung, die sowohl auf dem Gebiet der Theologie als auch auf dem Gebiet der Philosophie oder sogar der Psychologie zwischen dem Intellektualismus von Thomas von Aquin, den Mystikern des Mittelalters, Descartes, Spinoza, Hegel, Kant oder sogar den modernen Neothomisten einerseits, und dem Voluntarismus von Duns Scotus, Luther, Fichte, Schopenhauer, Hartmann, Wund, Paulsen u.a. andererseits besteht.

Diese Spannung, die vor allem in der Neuzeit dramatische Ausmaße angenommen hat, ist sicherlich nicht ungeklärt, sondern sie ist, wie bekannt, in der philosophischen und theologischen Problematik der Scholastik begründet, die sich mit dem Problem der ontologischen Priorität zwischen Vernunft und Willen befasst hat. Während die Früh- und Mittelscholastik auf Grund des Prinzips „Intellectus est superior voluntate“ hauptsächlich durch Thomas von Aquin die Priorität der Vernunft gegenüber dem Willen unterstützte, betonte die Spätscholastik auf Grund des Prinzips „Voluntas est superior intellectu“, durch Duns Scotus, dem Luther zu diesem Punkt treulich nachfolgte, die Priorität des Willens gegenüber der Vernunft[[1]](#footnote-1). Auf diese Weise hat die Scholastik die Voraussetzungen einer dialektischen Spannung zwischen Vernunft und Willen dargelegt, die sie zu diesem Punkt völlig von der vorherigen griechischen patristischen Tradition unterschieden hat.

Die Frage, die sich hier stellt, ist: Wie erklärt sich diese Unterscheidung, insbesondere wenn die Scholastiker die griechischen Väter, wie z.B. Athanasius von Alexandrien, die Kappadozier, Maximus den Bekenner, Johannes von Damaskus und andere, die die unzertrennliche Einheit von Vernunft und Willen betonen, um jegliche Autonomie oder dialektische Spannung von ihnen eindeutig auszuschließen, manchmal ausführlich behandeln? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir grundsätzlich die Bedeutung erklären, in der die griechischen Väter die Beziehung zwischen Vernunft und Willen verstanden haben, und dann die Quellen dieser scholastischen Auffassung untersuchen, die in unserer Sicht in der Trinitätstheologie des heiligen Augustins zu finden sind.

1. **Vernunft und Wille nach den griechischen Vätern**

Nach Meinung der griechischen Väter sind Vernunft und Wille das "Abbild" Gottes im Menschen. Wie Johannes von Damaskus epigrammatisch betont, indem er die vorherige patristische Tradition zusammenfasst, „Das Abbild (Gottes im Menschen) ist die Vernunft (griech. νοερόν) und der freie und selbstherrschende Wille (griech. αὐτεξούσιον)“[[2]](#footnote-2). Der Verstand ist das Organ, das Gott dem Menschen zum Nachdenken und Entscheiden gegeben hat, bevor er zu irgendeiner Handlung übergeht[[3]](#footnote-3), während der freie und selbstherrschende Wille, das "αυτεξούσιον", das als Begriff von der stoischen und der neoplatonischen Philosophie abgeleitet wird[[4]](#footnote-4), die natürliche Bewegung der Verstandes ist, mit der der Mensch seinen Willen vernünftig und freiwillig zum Ausdruck bringt[[5]](#footnote-5). Es ist bezeichnend, dass die Freiheit des Menschen für die griechischen Väter nicht unabhängig von seiner logischen Eigenschaft verstanden wird, die seinen Willen kennzeichnet, weil es für sie ohne Vernunft keine Freiheit gibt. „Die Vernunft ist frei und selbstherrschend“, stellt Nemesios von Emesa fest[[6]](#footnote-6). Dies bedeutet, dass nicht nur die Vernunft mit dem freien Willen des Menschen untrennbar verbunden ist, sondern auch der freie Wille nicht unabhängig von der Vernunft verstanden werden kann. Er kann nur als logische Neigung des Menschen existieren. Mit anderen Worten, es gibt für ihn keine unwillige Vernunft oder unvernünftiger Wille. Die Vernunft ist willentlich und der Wille vernünftig. Zwischen ihnen gibt es eine ungebrochene ontologische Einheit, die der Natur des Menschen entspricht[[7]](#footnote-7).

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass diese ontologische Einheit von Vernunft und freiem Willen keine Erfindung der griechischen Väter ist, sondern aus der altgriechischen Philosophie stammt. Auch für das altgriechische Denken, und insbesondere für das stoische, erfüllt die Vernunft nicht nur eine innere mentale Funktion als innerlicher Logos (ἐνδιάθετος λόγος), sondern sie ist auch der freiwillige bestimmende Grund für alle Werdenden, wenn sie sich nach außen als praktischer oder tätiger Logos, nämlich als Tat, manifestiert[[8]](#footnote-8). Auch für die griechische Philosophie ist nämlich die Vernunft immer willentlich und der Wille vernünftig. So wie der neuplatonische Philosoph Plotin aufgrund seiner eigenen philosophischen Voraussetzungen betont: „Der freie und selbstherrschende Wille besteht nur im denkenden Verstand“[[9]](#footnote-9).

Darüber hinaus lässt sich diese ontologische Einheit zwischen Vernunft und Willen auf die griechische Sprache zurückführen, die bekanntermaßen sehr stark von der altgriechischen Philosophie beeinflusst ist. Es ist kein Zufall, dass sowohl das Verb „βουλεύεσθαι“ (denken), das die innere theoretische Funktion des Verstandes angibt, als auch das Verb „βούλεσθαι“ (wollen), das seine äußere praktische Funktion bezeichnet, eine gemeinsame etymologische Wurzel haben (= βουλ-). Tatsächlich ergibt sich die ontologische und bedeutungsmäßige Einheit zwischen diesen beiden Verben hauptsächlich aus ihrem abgeleiteten Namen „βουλή“, der auf Griechisch sowohl das logische Denken als auch die willentliche Entscheidung bedeutet. Dieser Begriff hat auch heute noch dieselbe Bedeutung in der griechischen Sprache. Wenn wir z.B. auf Griechisch „βουλή των Ελλήνων“ (Griechisches Parlament) sagen, bedeutet es ein Gremium von Vertretern der griechischen Nation, das nicht nur überlegt, sondern auch entscheidet.

Auf Grund dieser Fakten der griechischen Philosophie und Sprache unterstreichen die griechischen Väter die ontologische Einheit zwischen Vernunft und Willen. Die Vernunft ist für sie unzertrennlich mit dem Willen zusammengewoben und soll nicht unabhängig davon verstanden werden. Insbesondere verweist Johannes von Damaskus, der die frühere patristische Tradition fruchtbar und kreativ zusammenfasst, wiederholt auf die Einheit von Vernunft und Willen und unterstreicht damit ihren unbestreitbaren ontologischen Charakter. Wie er charakteristisch feststellt, indem er Nemesius von Emesa an diesem Punkt fast wörtlich kopiert: „Der freie und selbstherrschende Wille steht aus Notwendigkeit mit der Vernunft zusammen. Denn entweder ist etwas nicht vernünftig oder wenn es vernünftig ist, wird es in seinen Handlungen dominant und selbstherrschend sein“[[10]](#footnote-10).

In der Tat, gerade weil die ontologische Einheit von Vernunft und freiem und selbstherrschendem Willen unter den griechischen Vätern diffus ist, haben sie selbst manchmal die Fähigkeit und den Trost, das „Ebenbild“ Gottes im Menschen ohne Bedenken und Vorbehalt manchmal nur der Vernunft[[11]](#footnote-11), manchmal nur dem freien und selbstherrschenden Willen[[12]](#footnote-12) und manchmal gleichzeitig der Vernunft und dem freien und selbstherrschenden Willen zugeschrieben[[13]](#footnote-13). Wenn wir nicht berücksichtigen, dass die Ursache dieser Differenzierung die selbstverständliche Einheit von Vernunft und freiem Willen ist, die sie voraussetzen, dann wird man denken, dass diesbezüglich Gegensätze und Widersprüche in der griechischen patristischen Tradition bestehen.

Die tiefere Bedeutung der Einheit von Vernunft und Willen für die griechischen Väter offenbart sich in ihrer dogmatischen Lehre, insbesondere im Umgang mit den Häresien des Arianismus, des Apolinarismus und des Monotheletismus. Wir könnten ausführlich über die dogmatische Bedeutung der Einheit von Vernunft und Willen bei der Bekämpfung der oben genannten Häresien von den griechischen Vätern sprechen, aber aus Zeitmangel werden wir uns auf die arianische Häresie beschränken[[14]](#footnote-14).

Wie wir in einer unserer Studien argumentiert haben[[15]](#footnote-15), nutzt Athanasius von Alexandrien bereits in seinem Kampf gegen die Arianer diese ontologische und bedeutungsmäßige Einheit zwischen Vernunft und Willen, die die griechische Philosophie und Sprache sehr stark prägt. Auf Grund relativer Passagen des Alten und Neuen Testaments, die diese Einheit, wie er glaubt, klar und unbestreitbar machen, baut er ein starkes Argument gegen die Arianer auf, um die ungeschaffene Natur des Wortes Gottes zu beweisen.

Die Arianer haben, wie bekannt, argumentiert, dass das Wort Gottes ein Geschöpf sei, weil es wie alle anderen Geschöpfe durch den Willen des Vaters entstanden sei. Athanasius, der die biblische Bedeutung des Sohnes als Logos Gottes sehr gut versteht und aufgrund der ontologischen Einheit von Logos, d.h. Vernunft und Willen, das Wort Gottes mit der Vernunft und dem Willen des Vaters identifiziert, behauptet den Arianern gegenüber, dass es dem Sohn nicht möglich ist, aus dem Willen des Vaters zu kommen, denn der Sohn als Vernunft und Verstand des Vaters ist auch der lebendige Wille des Vaters, durch den die ganze Schöpfung geschaffen wurde. Daher muss vor dem Wort Gottes kein anderer Wille in Gott verstanden werden, dem das Wort seine Existenz verdankt. Die Vernunft und der Wille Gottes ist das Wort selbst für Athanasius[[16]](#footnote-16). „Wie ist es möglich“, fragt er die Arianer rhetorisch, „dass das Wort, das die Vernunft und der Wille des Vaters ist, durch seinen Willen geschaffen worden wäre?“[[17]](#footnote-17), „Und wenn dies der Wille Gottes ist, wie kann der Wille Gottes durch seinen Willen geschaffen werden?“[[18]](#footnote-18). Die Identifikation von Gottes Wort und Wille war zweifellos eines der stärksten Argumente von Athanasius gegen die Arianer und zeigt deutlich die theologische Bedeutung der Einheit von Vernunft und Willen in der griechischen patristischen Tradition.

Daher sind Vernunft und Wille für die griechischen Väter zwei Seiten von ein und derselben Sache, wo die eine notwendigerweise die andere voraussetzt. Deshalb bilden die Ableitungen der Vernunft und des Willens, bei denen es sich jeweils um die Theorie und die Praxis handelt, eine untrennbare Einheit, die ohne die ontologische Einheit ihrer beiden Ursprungsorgane, d.h. der Vernunft und des Willens, undenkbar ist. In diesem Sinne ist es durchaus verständlich, warum in der griechischen patristischen Tradition neben der Einheit von Vernunft und Willen auch die Einheit von Theorie und Praxis betont wird[[19]](#footnote-19), die sowohl die Theologie als auch die Spiritualität des Ostens stark prägt.

1. **Vernunft und Wille nach dem heiligen Augustinus**

Unabhängig von den griechischen Vätern betrachtet der heilige Augustinus die Vernunft und den Willen oder in lateinischer Sprache Intellectus und Voluntas als zwei grundlegende konstitutive Eigenschaften des menschlichen Verstandes (*mens*) mit jeweils unterschiedlichen Funktionen. Intellectus ist für ihn das Mittel des Wissens und der Theorie, während Voluntas das Mittel des Gebrauchs und des Handelns ist[[20]](#footnote-20). Unter ihnen gibt es keine solche Einheit, die zur Identität untereinander führt, wie es zum Beispiel bei den griechischen Vätern der Fall ist. Natürlich sind sie miteinander verbunden, obwohl sie sich in ihrer Funktion unterscheiden, aber ihre Einheit beruht einfach auf ihrer gemeinsamen Natur, die das Wesen des einzigen logischen Organs der Seele ist, nämlich des Verstandes (*mens*)[[21]](#footnote-21). Augustinus glaubt, dass der Verstand derjenige ist, der das Ebenbild oder vielmehr das Bild Gottes (*imago Dei*) im Menschen darstellt, weil nur er, wie Gott selbst, die Fähigkeit hat, zu wissen, sich zu erinnern, zu denken und zu wollen[[22]](#footnote-22). Unter diesem Gesichtspunkt unterscheidet sich der Verstand (*mens*) nicht nur vom Willen, sondern er ist dem Willen überlegen.

Aber gerade die Beziehung zwischen Verstand oder Vernunft und Willen manifestiert sich deutlich in den psychologischen Triaden Augustins, mit deren Hilfe der Heilige Vater, wie bekannt, die Einheit und die Existenzbeziehungen der Personen der Heiligen Trinität zu verdeutlichen und verständlich zu machen versucht[[23]](#footnote-23). Die Parallelität der psychologischen Triaden mit den Personen der Hl. Trinität steht in engem Zusammenhang sowohl mit seiner Lehre, dass der Mensch durch seine Vernunft ein Bild von Gott ist, als auch mit der Tatsache, dass alle drei Glieder dieser Triaden trotz ihrer Verschiedenartigkeit im Wesentlichen untrennbar miteinander verbunden sind.

Bereits in seinem Werk *Confessiones*, bezieht er sich, um die Einheit der Personen der Hl. Trinität bildlich darzustellen, auf die Einheit, die in der Seele des Menschen unter seiner Existenz, seinem Wissen und seinem Willen („*esse-nosse-velle*“) besteht[[24]](#footnote-24). In diesem Fall nutzt er offensichtlich eine ähnliche psychologische Triade aus, die im neoplatonischen Philosophen Porphyrius zu finden ist (Wesen - Wissen des Wesens und Freundschaft zwischen ihnen)[[25]](#footnote-25). So wie der Mensch, der als Wissender und Wollender existiert, weiß, dass er existiert und will und existieren und wissen will, existiert in ähnlicher Weise Gott als eine Dreifaltigkeit von Personen und kennt und will Seine dreifaltige Existenz.[[26]](#footnote-26). In diesem Fall ist es charakteristisch, dass das „kennen“ (*nosse*) als Eigenschaft des Intellekts der Person des Sohnes, während das „wollen“ (*velle*) als Eigenschaft des Willens der Person des Heiligen Geistes zugeschrieben werden, um sich voneinander zu unterscheiden.

Ähnliche psychologische Triaden, wie „*memoria - intellectus – voluntas*“[[27]](#footnote-27), „*mens - notitia – amor*“[[28]](#footnote-28), „*memoria - intelligentia – voluntas*“[[29]](#footnote-29) und “*memoria - intelligentia – amor*“[[30]](#footnote-30), gibt es auch in seinem Werk *De Trinitate*, mit deren Hilfe er versucht, seine Trinitätstheologie und insbesondere seine Lehre über den Hervorgang des Heiligen Geistes auch aus den Sohn („*Filioque*“) klar zu entwickeln[[31]](#footnote-31). Wie es beim Menschen eine Wesenseinheit gibt, unter seinem Gedächtnis oder seinem Verstand, seinem Wissen oder seinem Intellekt, mit dem sich der Mensch kennt, und seinem Willen oder seiner Liebe, mit denen er sich selbst und das Wissen für ihn liebt, so gibt es auch in Gott eine Wesenseinheit zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. So wie der Verstand, das Wissen und die Liebe oder das Gedächtnis, der Verstand und der Wille oder die Liebe drei Dinge sind, die sich voneinander unterscheiden, aber auch miteinander in Beziehung stehen, so dass jeder von ihnen nicht nur an und für sich selbst, sondern auch in Bezug auf die beiden anderen existiert, geschieht dies *mutatis mutandis* mit den Personen der Heiligen Trinität: Jede Person existiert an und für sich selbst, aber gleichzeitig für die beiden anderen, so dass alle drei miteinander in Beziehung stehen, ohne vermischt zu sein. Die zweite und die dritte Person, nämlich der Sohn und der Heilige Geist, gehen, wenn auch auf verschiedene Weise, aus der ersten Person, nämlich aus dem Vater, hervor, während die dritte Person, nämlich der Heilige Geist, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, die beiden anderen miteinander verbindet, wie der Wille oder die Liebe den Verstand mit dem Wissen und das Gedächtnis mit dem Intellekt verbinden.

Man könnte sagen, dass die obigen psychologischen Triaden vom Standpunkt des Verhältnisses vom Verstand oder von der Vernunft zum Willen in zwei Gruppen unterteilt sind. Die erste Gruppe umfasst die psychologische Triade „*mens - notitia – amor*“[[32]](#footnote-32), bei der der Verstand („*mens*“), der der Person des Vaters entspricht, das Organ ist, aus dem Wissen („*notitia*“) und Liebe („*amor*“) hervorgehen[[33]](#footnote-33), während die letzten beiden („*notitia*“ und „*amor*“), die jeweils den Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes entsprechen, verschiedene Funktionen des Verstandes sind, die miteinander in Beziehung stehen, aber nicht identisch sind. Außerdem wird der Begriff der Liebe („*amor*“), der in der obenerwähnten Triade dem Hl. Geist entspricht, mit dem Begriff des Willens („voluntas“) identifiziert, wie es schon ganz klar aus den anderen psychologischen Triaden Augustins hervorgeht. In diesem Sinne unterscheiden sich sowohl der Verstand (“*mens*“) als auch die Funktion des Wissens („*notitia*“) nach Augustin klar von der Funktion der Liebe („*amor*“) und des Willens („*voluntas*“).

Die zweite Gruppe umfasst die anderen psychologischen Triaden, die im Wesentlichen in einer Triade zusammengefasst werden könnten: Gedächtnis („*memoria*“), Intellekt oder Vernunft („*intellectus*“ oder „*intelligentia*“) und Wille („*voluntas*“) oder Liebe („*amor*“), welche Augustinus selbst für erfolgreicher als die vorherige Gruppe hält[[34]](#footnote-34). In dieser Triade ist die Rede nicht vom Verstand als logisches Organ der Seele („*mens*“), sondern von seinen mentalen Funktionen, d.h. vom Gedächtnis, Intellekt oder Vernunft und Willen oder Liebe, die jedoch nicht unabhängig vom Verstand gemeint sind. Denn dieser ist der gemeinsame ontologische Hintergrund dieser drei Funktionen, der wiederum ihre Einheit gewährleistet[[35]](#footnote-35). Aber auch hier identifizieren sich Vernunft und Wille nicht miteinander, nicht nur auf der menschlichen, sondern auch auf der göttlichen Ebene. Deshalb betrachtet Augustinus den Sohn als die Vernunft aller drei Personen der Heiligen Trinität und den Hl. Geist als den Willen oder die Liebe, die sie charakterisiert. Darüber hinaus setzt der Wille als geistige Funktion die Vernunft voraus. Er folgt ihr nach und kann nicht unabhängig von ihr funktionieren. Denn um etwas zu wollen, müssen wir es zuerst wissen[[36]](#footnote-36). Daher funktioniert *mutatis mutandis* der Hl. Geist, der mit dem Willen und der Liebe Gottes identifiziert ist, nicht unabhängig vom Sohn, sondern setzt ihn voraus und folgt ihm nach. Aus diesem Grunde, da er kausal vom Vater hervorgeht („*principaliter a Patre procedit*“), geht er auch gleichzeitig vom Sohn („*Filioque*“) hervor[[37]](#footnote-37).

Im Gegensatz zu den griechischen Vätern wird also die Vernunft weder als logisches Organ der Seele noch als mentale Funktion nach Augustinus mit dem Willen identifiziert. Darüber hinaus stellen Vernunft und Wille auch nicht die ontologische Einheit dar, die in der griechischen väterlichen Tradition beobachtet wird. Was auch immer die Einheit zwischen ihnen ist, es ist eine Einheit verschiedener Dinge, die auf die Einheit des Wesens der Seele zurückzuführen ist. Es ist charakteristisch, dass, obwohl nach Athanasius von Alexandrien, wie wir gesehen haben, Verstand, Vernunft und Wille identifiziert werden, so dass der Sohn als der Verstand, die Vernunft und der Wille des Vaters betrachtet wird, sie jedoch gemäß Augustinus deutlich voneinander unterschieden werden, so dass der Vater als Verstand, der Sohn als Vernunft und der Hl. Geist als Wille angesehen wird. Außerdem ist diese Unterscheidung, unabhängig von ihren verschiedenen Varianten, in denen sie auf die psychologischen Triaden Augustins eingeht, ein argumentatives Mittel für ihn, damit er nicht nur die Einheit der Personen der Heiligen Trinität, sondern auch den Hervorgang des Hl. Geistes „auch von Sohn“ („*Filioque*“) vernünftig erklären und begründen kann.

Wir müssen jedoch betonen, dass trotz der klaren Unterscheidung zwischen Vernunft und Willen in Augustinus und der offensichtlichen Priorität, die er in der Vernunft gegenüber dem Willen in ihrer Funktion erkennt, was, wie wir gesehen haben, in seiner Trinitätstheologie mit seiner Lehre über das *Filioque* reflektiert wird, hat der Heilige Vater, soweit wir wissen, nie das philosophische Prinzip „*Intellectus est superior voluntate*“ entwickelt, das die Früh- und Mittelscholastik formulierte. Aber da die Scholastiker trotz ihres oft eindrucksvollen Einsatzes der griechischen Väter fast einseitig auf ihn angewiesen waren und aus diesem Grund das Verhältnis von Vernunft und Willen im Lichte der trinitätstheologischen Bedeutung der psychologischen Triaden Augustins sahen, war die Formulierung dieses Prinzips in der scholastischen Tradition eine Frage der Zeit. Es ist auch zu betonen, dass die trinitätstheologische Ausbeutung der psychologischen Triaden Augustins durch den größten Vertreter der Scholastik, Thomas von Aquin, so durchgeführt wurde, dass der Sohn als die zweite Ursache („*principium*“) des Hervorgangs des Hl. Geistes nach dem Vater betrachtet und bezeichnet wird[[38]](#footnote-38). Das ist unseres Wissens nirgends in Augustinus zu finden[[39]](#footnote-39). Für ihn ist die Quelle und Ursache („*principium*“) des Hervorgangs des Hl. Geistes allein der Vater[[40]](#footnote-40).

Wir sind also der Meinung, dass die Scholastiker, nachdem sie die trinitätstheologische Bedeutung der psychologischen Triaden des heiligen Augustinus, in denen, wie wir gesehen haben, die Vernunft („*intellectus*“) mit der Person des Sohnes und der Wille („*voluntas*") mit der Person des Hl. Geistes identifiziert sind, ausgenutzt haben, und nachdem sie auch seine Lehre über das *Filioque* erweitert haben, so dass der Sohn als die innertrinitarische Vernunft („*intellectus*“) Gottes die zweite Ursache des Hl. Geistes, d.h. des innertrinitarischen Willens („*voluntas*“) Gottes angesehen wird, natürlich und unweigerlich zur ontologischen Priorität der Vernunft gegenüber dem Willen geführt wurden. In dieser Hinsicht unterschieden sie sich deutlich von der griechischen patristischen Tradition. Von da an war das Auftreten der Dialektik zwischen Vernunft und Willen in der Scholastik unvermeidlich, da es, wie bekannt, eng mit den diametral entgegengesetzten Tendenzen der Scholastiker in Bezug auf die ontologische Priorität entweder der Vernunft gegenüber dem Willen oder des Willens gegenüber der Vernunft verbunden war.

**Schluß**

Nach alledem, was wir gesagt haben, wurde klar, dass während die griechischen Väter die ontologische Einheit und Identität zwischen Vernunft und Willen betonten, indem sie die altgriechische Philosophie fortsetzten und dabei auch ihre Ableitungen, nämlich Theorie und Praxis, ebenfalls als untrennbar miteinander verbunden betrachteten, Augustinus mit Hilfe seiner psychologischen Triaden und ihrer trinitätstheologischen Bedeutung die Vernunft oder den Intellekt klar vom Willen unterschied, um sowohl die Einheit der Personen des Heiligen Trinität als auch die hypostatische Differenzierung zwischen dem Sohn und dem Hl. Geist in logischer Weise herzustellen. Auf diese Weise konnte er auf Grund der Priorität, die er in der Vernunft gegenüber dem Willen anerkennt, seine Lehre über das *Filioque* verständlich und unbestreitbar machen.

Wie wir jedoch betont haben, war nicht Augustinus derjenige, der das in der Früh- und Mittelscholastik vorherrschende philosophische Prinzip formuliert hat, wonach die Vernunft den Willen überwiegt, sondern die Scholastiker selbst. Sie waren diejenigen, die die psychologischen Triaden Augustins ausnutzten, und seine Lehre über das *Filioque* so interpretierten, dass der Sohn zur zweiten Ursache des Hervorgangs des Hl. Geistes wird. Wir glauben, dass die Scholastiker auf diese Weise einen entscheidenden Beitrag zur Diversifizierung des westlichen Denkens von der griechischen patristischen Tradition in Bezug auf das Verhältnis von Vernunft und Willen geleistet haben, da sie die Grundlagen für die Problematik über die ontologische Priorität zwischen ihnen geschaffen haben, die das philosophische und theologische Denken im gesamten Mittelalter besetzt hat, ungeachtet der diametral entgegengesetzten Antworten auf diese Reflexion. So haben die Scholastiker die Voraussetzungen für eine dialektische Konfrontation zwischen Vernunft und Willen geschaffen, die später das westliche Denken in zwei entgegengesetzte Lager, der Intellektualisten und der Voluntaristen, aufteilte, und damit auch zur Autonomie der Theorie von der Praxis und dem Konflikt zwischen ihnen führte, was wir bis heute erleben. Wir glauben jedoch, dass das westliche Denken diesen Punkt der Differenzierung von der griechischen patristischen Tradition nicht erreichen würde, wenn die Scholastiker die Grundlagen der Beziehung zwischen Vernunft und Willen, die der Heilige Augustinus in seiner Trinitätstheologie aufstellte, nicht ausgenutzt und weiter gefördert hätten.

**ABSTRACT**

While the Greek Fathers emphasized the ontological unity and identity of intellect and will, continuing in this case the ancient Greek philosophy, Augustine, with the help of his psychological triads and their triadological significance, clearly distinguished the mind or intellect from the will, in order to logically establish both the unity of the persons of Holy Trinity, and especially the existential otherness of the Son and Holy Spirit, in such a way that, based on the priority he recognizes in the intellect versus the will, he makes his teaching on Filioque understandable and indisputable.

However, it was not Augustine who formulated the philosophical principle that prevailed during the early and middle period of Scholasticism, according to which intellect prevails over will, but the scholastic theologians themselves, taking advantage of the psychological triads of Augustine in their Trinitarian Theology and interpreting his teaching on Filioque in such a way that the Son becomes the second cause of Holy Spirit. In this way, we believe, the Scholastics made a decisive contribution to the differentiation of Western thought from the Greek patristic tradition, concerning the relation between intellect and will, and laid the foundations of reflection on the ontological priority between them, which preoccupied their philosophical and theological thought throughout the Middle Ages, regardless of the diametrically opposed answers they gave to this problem. Thus they created the conditions for a dialectical confrontation between intellect and will, leading the later Western thought to two opposing camps, the intellectualists and the voluntarists. However, we do not think that Western thought would have reached this point of differentiation from the Greek patristic tradition, if the Scholastics had not taken advantage and promoted much more the conditions for the relationship between intellect and will set by the St Augustine with his Trinitarian Theology.

1. Siehe J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I (Altertum und Mittelalter), Herder Verlag, Basel-Freiburg-Wien 91974, S. 511, 540. W. Röd, *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, 1. Bd. (Altertum, Mittelalter, Renaissance), Verlag C. H. Beck, München 1994, S. 345 ff., 364 f. Ph. Böhner – E. Gilson, *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Verlag F. Schöningh, Paderborn 31954, S. 544, 587. Ν. Α. Μatsoukas, *Ιστορία της Φιλοσοφίας (με σύντομη εισαγωγή στη Φιλοσοφία)*, Thessaloniki 1981, S. 300 f. Ders., *Ιστορία της βυζαντινής Φιλοσοφίας (Με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα)*, Thessaloniki 1994, S. 317. [↑](#footnote-ref-1)
2. Siehe *Expositio accurata fidei* *orthodoxae* 2, 12, PG 94, 920 B: «Τό μέν γάρ κατ’ εἰκόνα τό νοερόν δηλοῖ καί αὐτεξούσιον». [↑](#footnote-ref-2)
3. Siehe Nemesius von Emesa, *De natura hominis* 39, PG 40, 764 BC. Johannes von Damaskus, a.a.O., PG 94, 920 B**.** 25, PG 94, 957 C. [↑](#footnote-ref-3)
4. Siehe I. Ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Vol. 2, Stuttgart 1968, S. 284, Fragm. 975; S. 290, Fragm. 990. Epiktet, *Διατριβαί* 4, 1, 56**.** 62**.** 68**.** 100. Plotin, *Εννεάδες* Ι, 4, 8**.** ΙΙΙ, 2, 4**.** 10**.** IV, 3, 16**.** VI, 8, 3-8**.** 10**.** 15**.** 20. [↑](#footnote-ref-4)
5. Siehe Johannes von Damaskus, a.a.O., 22, PG 94, 944 C; *Introductio elementaria Dogmatum*, 10, PG 95, 109 D. [↑](#footnote-ref-5)
6. Siehe a.a.O., 2, PG 40, 588 Α: «Ἐλεύθερον γάρ τι καί αὐτεξούσιον τό λογικόν». Vgl. Johannes von Damaskus, a.a.O., 2, 3,PG 94, 868 A**.** 3, 14, PG 94, 1036 C**.** 1041 B; *Introductio elementaria Dogmatum* 10, PG 95, 112 A; *Dialogus contra Manichaeos* 69, PG 95, 1568 Β. [↑](#footnote-ref-6)
7. Siehe G. D. Martzelos*, Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 2000, S. 113. [↑](#footnote-ref-7)
8. Siehe Aristoteles, *Μετά τα Φυσικά* Ε, 1, 1025b, 20-25. Diogenes Laertius, *Βίοι Φιλοσόφων* VII, 1, 130. I. ab Arnim, a.a.O., Vol. I (Stuttgart 1905), S. 50, Fragm. 202; Vol. ΙI (Stuttgart 1903), S. 43, Fragm. 135; Vol. ΙΙI (Stuttgart 1903), S. 42, Fragm. 175; S. 79, Fragm. 323; S. 134 f., Fragm. 495. Siehe auch J. Hirschberger, a.a.O., S. 180, 258 f. [↑](#footnote-ref-8)
9. Siehe *Εννεάδες* VI, 8, 5: «ἐν νῷ μόνῳ νοοῦντι τό αὐτεξούσιον». Vgl. auch *Εννεάδες* VI, 8, 6: «ἡ δέ βούλησις ἡ νόησις, βούλησις δ’ ἐλέχθη, ότι κατά νοῦν**.** καί γάρ [ἡ] λεγομένη βούλησις τό κατά νοῦν μιμεῖται». [↑](#footnote-ref-9)
10. Siehe *Expositio accurata fidei orthodoxae* 2, 27,PG 94, 960 D: «Ἐξ ἀνάγκης παρυφίσταται τῷ λογικῷ τό αὐτεξούσιον**.** ἤ γάρ οὐκ ἔσται λογικόν, ἤ λογικόν ὄν κύριον ἔσται πράξεων καί αὐτεξούσιον». Vgl. Nemesius von Emesa, a.a.O., 41, PG 40, 776 Α. [↑](#footnote-ref-10)
11. Siehe z.B. Athanasius von Alexandrien, *De incarnatione Verbi* 3, PG 25, 101 Β; 6, PG 25, 105 C. Basilius von Caesarea, *Epistola 233,* 1, PG 32, 864 C; *Homilia in illud „Attende tibi ipsi“* 6, PG 31, 212 ΒC; *Homilia De gratiarum actione* 2, PG 31, 221 C; *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 5, PG 31, 317 Α; *Regulae fusius tractate* 2, 3, PG 31, 913 Β. Gregor von Nyssa, *De opificio hominis* 11, PG 44, 156 Β; 12, PG 44, 161 C; 164 Α; 16, PG 44, 185 C. Siehe auch Clemens von Alexandrien, *Cohortatio ad Graecos* 10, PG8, 212 C – 213 Α. [↑](#footnote-ref-11)
12. Siehe z.B. Basilius von Caesarea, *Homiliae* *in Psalmos 48*,8, PG 29, 449 C; *Quod Deus non est auctor malorum* 6, PG 31, 344 ΒC. Gregor von Nyssa, a.a.O., 16, PG 44, 184 Β; *Oratio catechetica magna* 5, PG 45, 24 C;21, PG 45, 56 CD; *De Virginitate* 12, PG 46, 369 C. Constantinus Diaconus, *Laudatio omnium sanctorum gloriosorum inclytorumque martyrum qui pro Christo Deo nostro per universum orbem passi sunt* 14, PG 88, 496 C. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 304 C. Johannes von Damaskus, *De duabus in Christo voluntatibus* 28, PG 95, 165 D. [↑](#footnote-ref-12)
13. Siehe z.B. Basilius von Caesarea, *Homiliae* *in Psalmos 48,* 8, PG 29, 449 Β. Johannes von Damaskus, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 2, 12, PG 94, 920 Β. Siehe auch die oben zitierten Passagen von Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa, wo sie selbst das "Ebenbild" Gottes im Menschen manchmal der Vernunft und manchmal dem freien Willen zuschreiben. [↑](#footnote-ref-13)
14. Zur dogmatischen Bedeutung der Einheit von Vernunft und Willen unter den griechischen Vätern im Umgang mit den Häresien des Apolinarismus und des Monotheletismus vgl. Gregor von Nyssa, *Antirrheticus adversus Apollinarem* 7, PG 45, 1137 ABC; 23, PG 45, 1172 A; 41, PG 45, 1217 C – 1220 B; 47, PG 45, 1240 B; Kyril von Alexandrien (dub.), *De Sacrosancta Trinitate* 15, PG 77, 1152 D; Maximus Confessor, a.a.O*.*, PG 91, 304 C;Johannes von Damaskus, *De duabus in Christo voluntatibus* 28, PG 95, 161 B - 165 D. Siehe auch G. D. Martzelos, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 2000, S. 122 ff. [↑](#footnote-ref-14)
15. Siehe G. D. Martzelos, «Die Freiheit Gott-Vaters als trinitätstheologisches Problem in der griechisch-patristischen Überlieferung», στο *Gott, Vater und Schöpfer*, Pro Oriente, Bd. XXXI, Wiener patristische Tagungen III (PRO ORIENTE – Studientagung « Le Mystère de Dieu, Père et Créateur » - „Das Geheimnis Gottes: Vater und Schöpfer“, Luxemburg, Juni 2005, hrsg. von Ysabel de Andia und Peter Leander Hofrichter), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2007, S. 65 ff. [↑](#footnote-ref-15)
16. Siehe *Contra Arianos* *3*, 63, PG 26, 456 C – 457 A. [↑](#footnote-ref-16)
17. A.a.O., 64, PG 26, 457 Β: «Πῶς οὖν δύναται βουλή καί θέλημα τοῦ Πατρός ὑπάρχων ὁ Λόγος γίνεσθαι καί αὐτός θελήματι καί βουλήσει;». [↑](#footnote-ref-17)
18. A.a.O., 67, PG 26, 464 C – 465 A: «Καί εἰ ἡ βούλησις αὐτός, πῶς ἐν βουλήσει ἡ βουλή;». [↑](#footnote-ref-18)
19. Siehe Nemesius von Emesa, a.a.O., 29, PG 40, 717 C**.** 39, PG 40, 764 ΒC. Johannes von Damaskus, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 2, 24, PG 94, 953 Α**.** 25, PG 94, 957 C. Siehe auch Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sacra*, PG 90, 689 D – 692 Α; *Capita alia* 2, PG 90, 1401 Β: «Ἀρχή παντός ἀγαθοῦ λόγος ἔμπρακτος καί πρᾶξις ἐλλόγιμος»; *De variis difficilibus locis sanctorum Dionysii et Gregorii*, PG 91, 1032 Α: «Σοφίας δέ κάλλος ἐστί γνῶσις ἔμπρακτος ἤ πρᾶξις ἔνσοφος». [↑](#footnote-ref-19)
20. Siehe *De Trinitate* X, 11, 17, PL 42, 982**.** XV, 27, 50, PL 42, 1097. [↑](#footnote-ref-20)
21. Siehe a.a.O., X, 11, 18, PL 42, 983-984. [↑](#footnote-ref-21)
22. Siehe a.a.O., IX, 2, 2, PL 42, 961-962; X, 12, 19, PL 42, 984; XV, 1, PL 42, 1057; *De Genesi ad litteram* VI, 12, PL 34, 348. [↑](#footnote-ref-22)
23. Zu den psychologischen Triaden Augustins und ihrer Bedeutung für seine Trinitätstheologie vgl. den sehr wertvollen Artikel von E. Portalié, „Augustin (Saint)“, in *Dictionnaire de Théologie Catholique 1*, 2, Paris 1909, S. 2349. 2351 ff., und die Studie von M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927. [↑](#footnote-ref-23)
24. Siehe *Confessiones* XIII, 11, 12, PL 32, 849-850. [↑](#footnote-ref-24)
25. Siehe Porphyrius, *Αφορμαί προς τα νοητά*, 40, 51-68. Siehe auch S. G. Papadopoulos, «Αυγουστίνος Ιππώνος (+430). Ο μέγιστος εκκλησιαστικός Πατέρας της Δύσεως», in *Θεολογία* 79,2 (2008), S. 473. [↑](#footnote-ref-25)
26. Siehe *Confessiones*, a.a.O. Siehe auch Ν. Α. Matsoukas, «Θρησκευτικό βίωμα και Θεολογία στις Εξομολογήσεις του Αυγουστίνου», in *Επιστημονική Επετηρίδα της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 25 (1980), S. 212. [↑](#footnote-ref-26)
27. Siehe *De Trinitate* ΙV, 21, 30, PL 42, 909-910. [↑](#footnote-ref-27)
28. Siehe a.a.O., IX, 4, 4, PL 42, 963. [↑](#footnote-ref-28)
29. Siehe a.a.O., X, 11, 18, PL 42, 983-984. [↑](#footnote-ref-29)
30. Siehe a.a.O., XV, 17, 28, PL 42, 1080-1081. [↑](#footnote-ref-30)
31. Über die Lehre des hl. Augustinus vom Hervorgang des Hl. Geistes auch aus dem Sohn (Filioque) siehe G. D. Martzelos, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α΄*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 1993, S. 113 ff. G. D. Martzelos, «Die Anfänge und die Voraussetzungen des *Filioque* in der theologischen Überlieferung des Abendlandes», in *Orthodoxes Forum* 13 (1999), Heft 1, S. 37 ff. L. Ayres, “Sempiterne Spiritus Donum: Augustine’s Pneumatology and the Metaphysics of Spirit”, in *Orthodox Readings of Augustine*, ed. by A. Papanikolaou & G. E. Demacopoulos, St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York 2008, S. 126 ff. Siehe auch B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2001, S. 107 ff. [↑](#footnote-ref-31)
32. Siehe *De Trinitate* IX, 4, 4, PL 42, 963. [↑](#footnote-ref-32)
33. Siehe charakteristisch L. Karfiková, «Das Geheimnis Gottes des Vaters in Augustinus De Trinitate IX-X und XV», in *Gott, Vater und Schöpfer*, Pro Oriente, Bd. XXXI, Wiener patristische Tagungen III (PRO ORIENTE – Studientagung « Le Mystère de Dieu, Père et Créateur » - „Das Geheimnis Gottes: Vater und Schöpfer“, Luxemburg, Juni 2005, hrsg. von Ysabel de Andia und Peter Leander Hofrichter), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2007, S. 252 ff. [↑](#footnote-ref-33)
34. Siehe *De Trinitate*, X, 1, 1, PL 42, 971-972. [↑](#footnote-ref-34)
35. Siehe a.a.O., X, 11, 18, PL 42, 983-984. Siehe auch L. Karfiková, a.a.O., 255 f. [↑](#footnote-ref-35)
36. Siehe *De Trinitate*, X, 1, 1 - 3, 5, PL 42, 971-976. [↑](#footnote-ref-36)
37. Siehe a.a.O., XV, 17, 29, PL 42, 1081. [↑](#footnote-ref-37)
38. Siehe *Summa Theologiae* 1a, 27, 1-5**.** *Compendium Theologiae* 31-34**.** 37-49. [↑](#footnote-ref-38)
39. Zu diesem Punkt siehe die sehr interessante Bemerkung von Lewis Ayres: “In the atemporal context of the divine communion, questions of whether the Son mediates the Spirit or acts as secondary cause become extremely difficult to pose, and it is perhaps no accident that Augustine offers no discussion of the question» (L. Ayres, a.a.O., S. 148. [↑](#footnote-ref-39)
40. Wie Bernd Oberdorfer diesbezüglich zu Recht bemerkt hat, „Zweifellos lehrt Augustinus den „Hervorgang“ des Geistes „aus dem Vater und dem Sohn“ bzw. „aus beiden“; er vermittelt dies ja sogar mit dem traditionellen Gedanken von der Monoprinzipialität des Vaters“ (B. Oberdorfer, a.a.O., S. 126). [↑](#footnote-ref-40)