

## Bild und Wort in den Evangelien

Von Gustav K a f k a , Würzburg

So tiefsinnig auch die Auswahl der Sonntagsevangelien getroffen wurde, mit denen die Kirche dem Christen den inneren Aufbau des Kirchenjahres zu erläutern unternimmt, so birgt sie doch eine Gefahr, die jeder Kanonisierung droht, daß nämlich der Geist des Kanons zum Buchstaben erstarrt, daß also der Katholik nicht nur in Versuchung gerät, sich mit einer Kenntnis der ausgewählten Evangelienstellen zu begnügen, die er an den Sonntag und Feiertagen des Kirchenjahres zu hören bekommt, sondern daß auch Priester und Laien bei der Deutung jener „geflügelten Worte“ der Linie des geringsten Widerstandes folgen. Insbesondere bei der Deutung der Gleichnisse pflegen wir es uns gelegentlich allzu bequem zu machen. Daß und warum der Herr vorwiegend in Gleichnissen gesprochen hat, wissen wir aus seinem eigenen Munde, aber gerade die verhältnismäßig geringe Zahl der überlieferten Aussprüche legt die Annahme nahe, daß jedem der Gleichnisse, deren sich der Heiland zu verschiedenen Zeiten bedient hat, ein verschiedener Sinn eignet und daß sich daher eine zutreffende Sinn- deutung in erster Linie davor hüten muß, die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Gleichnisse zu verwischen. Die Gefahr einer schablonisierenden Deutung wird jedoch gerade durch die Gewohnheit erhöht, die Evangelien lediglich als Bestandteile des liturgischen Kanons zu würdigen und über ihrem zeitlosen Wahrheitsgehalt das zeit- und raumbundene Bild zu vergessen, unter dem diese Wahrheit gleichnisweise dargestellt wird. Der Bildform des Gleichnisses kann man wiederum in vielen Fällen erst dann gerecht werden, wenn man die Worte des Heilands nicht aus der lebendigen Situation herauslöst, in der sie gesprochen wurden, sondern umgekehrt die anschauliche Vorstellung dieser Situation zum Ausgangspunkt der Deutung macht. Die Forderung nach einer bildhaften Deutung der Evangelien läßt sich also nur dann erfüllen, wenn man sich nicht bloß die Situation, die den Anlaß zu den gesprochenen Worten gegeben hat, sondern auch das Bild, unter dem sich die im Gleichnis verkündete Wahrheit verbirgt, so lebhaft wie möglich vor Augen zu führen sucht.

Ein lehrreiches Beispiel für die Mängel einer Deutung, die nicht auf die unmittelbare Anschauung zurückgeht, liefert ein Vergleich der Stellen Mk 9,33—37; 42—50, und Lk 9,46—48; 17,1—2, mit Mt 18,1—11. Die Vorgeschichte ist allerdings bei Markus am farbigsten geschildert: „Sie kamen nach Kapharnaum. Zu Hause angelangt, fragte er sie: ‚Wovon habt ihr unterwegs gesprochen?‘ Sie schwiegen, denn sie hatten unterwegs miteinander darüber gestritten, wer unter ihnen der Größte sei.“ Gerade durch seine Lebendigkeit scheint sich dieser Bericht des Markus als unbedingt glaubwürdig zu erweisen und deshalb den Vorzug vor dem Bericht des Matthäus zu verdienen, der die Situation viel farbloser darstellt, als

hätten sich die Jünger mit der allgemeinen Frage: „Wer ist der Größte im Himmelreich“ von sich aus an Jesus gewandt, und vor dem noch farblosen Bericht bei Lukas, der sich auf die Angabe beschränkt, den Jüngern sei der Gedanke in den Sinn gekommen, wer von ihnen wohl der Größte sei. Dagegen ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß sich der weitere Verlauf so abgespielt habe, wie es bei Markus zu lesen ist, daß nämlich Jesus den törichten Rangstreit der Jünger zunächst mit der eindeutigen Entscheidung geschlichtet hätte: „Wer der Erste sein will, sei der Letzte und der Diener aller“ — ein Wort, das wie eine Vorwegnahme von 10,31 oder 44 oder auch wie eine Reminiszenz an Lk 14,11 oder gar an die Fußwaschungsszene anklingt — und dann erst die gleichnishafte Handlung mit dem Kind vorgenommen hätte, sondern hier scheint der Bericht des Matthäus in seine Rechte zu treten. Stellt man sich das betretene Schweigen der Jünger auf die Frage nach dem Gegenstand ihrer Unterhaltung vor, so wird es unmittelbar verständlich, daß Jesus, der „die Gedanken ihres Herzens kannte“ (Lk 9,47), nunmehr „ein Kind herbeirief, es mitten unter sie treten ließ und sprach: ‚Wahrlich ich sage euch, wenn ihr euch nicht wandelt‘“ (c o n v e r s i f u e r i t i s, s t r a p h a e t e: die deutsche Übersetzung, „wenn ihr euch nicht bekehret“ ist an dieser Stelle sinnwidrig, weil es sich ja nicht um eine „Bekehrung“, sondern, wie Luther richtig sieht, bloß um eine „Umkehrung“ der geistigen Haltung handelt) „und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich eingehen. Wer sich also für gering achtet wie dieses Kind, der ist der Größte im Himmelreich.“

Bricht man den evangelischen Bericht an diesem Punkt ab, so wird der Sinn der gleichnishaften Handlung aus einem Vorgang klar, der zwar in den Worten nur flüchtig angedeutet ist, der aber, anschaulich vorgestellt, die Absicht des Heilands erst deutlich hervortreten läßt. Man sieht die Zwölf mit ihrem Meister nach langer Tageswanderung auf einem Platze des Städtchens, etwa auf den Steinbänken vor den Häusern ausruhen und die Kinder des Viertels neugierig um die Fremdlinge herumstehen. Da nimmt einer der Fremden den neugierigsten Schlingel bei der Hand, stellt ihn vor die anderen großen Männer hin und macht ihn zum Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit: so zudringlich auch der kleine Galiläer zuvor gewesen sein mag, jetzt beginnt er sich zu „genieren“ — der Deutsche hat nur dieses Fremdwort, um das peinliche Gefühl einer solchen Verlegenheit zu beschreiben — und möchte sich „in seines Nichts durchbohrendem Gefühle“ am liebsten in ein Mausloch verkriechen. Schon an dieser Stelle zeigt sich daher ein Doppeltes: einmal, daß die Darstellung des gleichen Vorganges bei den verschiedenen Evangelisten nicht in gleichem Maße geeignet ist, die bildhafte Anschauung anzuregen, zum anderen, daß der Sinn der Heilandsworte in den Formulierungen der verschiedenen Evangelien nicht mit gleicher Deutlichkeit zum Ausdruck gelangt, daß es also unerlässlich ist, die verschiedenen Originaltexte und erst recht ihre Übersetzungen auf ihre Übereinstimmung mit der bildhaften Anschauung zu prüfen. Stellt man sich also den Galiläerjungen vor, wie er sich unter den Augen der Zwölf windet, nicht weiß wohin mit Händen und Füßen, mit den Zehen im Staube und — vielleicht — mit den Fingern in der Nase bohrt, so leuchtet es ein, daß es zwar sehr schwer ist, sein Verhalten mit einem einzigen Wort zu kennzeichnen, daß aber jedenfalls die Aus-

drücke „Selbstverachtung“ oder „Selbsterniedrigung“ (*se humiliare, tapeinosai heauton*), welche in der lateinischen und griechischen Übersetzung des verlorenengegangenen aramäischen Originals stehen, zu diesem Zwecke viel zu massiv sind. Denn es ist nur eine Erschütterung der Selbstsicherheit, die der Heiland bei seinen Jüngern herbeiführen will, — dieselbe Erschütterung, die dann von Luther bis zur Leugnung der Verdienstlichkeit aller guten Werke übersteigert wurde, deren richtiger Kern aber in dem Bewußtsein liegt, daß der Mensch von sich aus nichts vermag ohne die göttliche Gnade und daß er daher auch auf alle seine Leistungen nur als Gnadengaben Gottes stolz sein darf (1 Kor 4,7 und 2 Kor 10,17). Der Warnung vor Selbstüberschätzung entspricht aber die Warnung vor Geringschätzung des Nächsten, und so würde sich an die angeführten Worte zwanglos V. 10 anschließen: „Seht zu, daß ihr keines von diesen Kleinen verachtet, denn ich sage euch, ihre Engel im Himmel schauen immerdar das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist.“

Dieser ganze Gedankengang scheint jedoch in der üblichen Anordnung unterbrochen durch die V. 5—9, denn zwischen V. 4 und 5 besteht ebensowenig ein innerer Zusammenhang wie zwischen V. 9 und 10. Dagegen stellt sich sofort wieder ein verständlicher Zusammenhang her, wenn man V. 10 an V. 4 und sodann V. 5 an V. 10 anschließt: nachdem der Heiland die Gottesnähe dessen betont hat, der sich, wie das Kind, seines eigenen Unwertes bewußt ist, fährt er fort: „Wer sich um ein solches Kind in meinem Namen annimmt, nimmt sich meiner an.“ (Auch hier scheint die übliche wörtliche Übersetzung von *suscipere* oder *endechesthai* mit „Aufnehmen“, die wiederum an 10,40 anklingt, den eigentlichen Sinn zu verfehlen, denn Jesus führt seinen Jüngern das Kind nicht etwa deshalb vor, weil es allein stünde und „aufgenommen“ werden müßte, sondern weil es sich seiner Unzulänglichkeit bewußt ist und daher einer Unterstützung durch Rat und Tat bedarf.) Von hier aus fließt dann der Gedanke ohne Unterbrechung weiter. „Wer (dagegen) einem von den Kleinen, die an mich glauben, Fallstricke legt, dem wäre es besser usw.“

Die Versenkung in das Bild der Anfangssituation ermöglicht somit eine Deutung, welche den scheinbaren Mangel an Zusammenhang in den Worten des Heilands sofort zum Verschwinden bringt: was Jesus der Selbstsicherheit der auf ihre Verdienste pochenden Jünger als Gott wohlgefälliges Verhalten gegenüberstellt, ist der Mangel an Selbstsicherheit des verlegenen Kindes. Über dessen Mangel an Selbstsicherheit darf sich also der Erwachsene nicht seiner Gewohnheit nach erhaben dünken; aber damit ist den Jüngern zunächst nur gesagt, was sie nicht tun sollen, Was ihnen darüber hinaus zu tun obliegt, ist die Erfüllung einer viel schwerer wiegenden Verpflichtung, nämlich sich der Selbstunsicheren anzunehmen und sie vor allen Fallstricken zu bewahren.

Diese aus der bildhaften Situation herauswachsende Deutung ist nun freilich eine andere als die übliche, die sich schon in den gekürzten Darstellungen bei Markus und Lukas ankündigt. In beiden Fällen ist gar nicht mehr davon die Rede, daß sich die Jünger das Kind zum Beispiel nehmen sollten, sondern es ließe sich ohne die Kenntnis des Matthäus-Evangeliums beim besten Willen kein innerer Zusammenhang zwischen dem Rangstreit der

Jünger und der wie aus der Pistole geschossenen Mahnung ausfindig machen, die Kinder im Namen Jesu „aufzunehmen“. Ja die Sprunghaftigkeit des Gedankens macht sich bei Lukas noch störender bemerkbar, wenn jene Mahnung mit den Worten begründet wird: „Denn (!) wer unter euch allen der Kleinste ist, der ist groß“, die offenbar wieder an den Rangstreit der Jünger anknüpfen. Vollends zerrissen wird aber der Zusammenhang nicht nur zwischen der Zurechtweisung der Jünger, sondern auch zwischen der Seligpreisung des kindlichen Mangels an Selbstsicherheit und der Drohung an alle „Fallensteller“ durch die vier Verse, die sich bei Markus, und die acht Kapitel, die sich bei Lukas zwischen diese Drohung und die Aufforderung zur „Aufnahme“ der Kinder einschieben.

Schon aus diesem Grunde muß die Darstellung bei Matthäus als die authentische gelten, während sich bereits Markus und Lukas mit einer gekürzten Wiedergabe begnügen, die dem tieferen Sinn der Heilandsworte nicht gerecht wird. Der gleiche Mangel an bildhafter Anschauung, der an den sinnstörenden Kürzungen bei Markus und Lukas Schuld trägt, beherrscht aber auch die übliche Auffassung, welche die Worte: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich eingehen“ aus dem Zusammenhang der konkreten Situation herausreißt, in der sie gesprochen wurden, und ihnen gerade deshalb einen viel zu unbestimmten Sinn unterlegt. Denn das auffälligste Merkmal, durch das sich ein Kind bei einem abstrakten Vergleich von dem Erwachsenen unterscheidet, ist offenbar seine geistige Unreife, d. h. der vorläufige Mangel jenes Wissens und Könnens — Aristoteles würde sagen: jener „Bildung“ —, das sich der Erwachsene im Laufe der Zeit angeeignet hat. Wenn daher die Aufforderung, zu werden wie die Kinder, in diesem Sinn an die Seligpreisung der „Armen im Geiste“ anklingt, Armut im Geist aber nach der üblichen Auffassung mit Einfalt oder Beschränktheit, also mit einem Mangel an Kenntnissen und geistiger Wendigkeit zusammenfällt, so liegt die Gefahr nahe, die Hochschätzung der Einfalt in eine Geringschätzung der Weisheit umzudeuten und damit einen geistigen Bildersturm heraufzubeschwören. Denn diese Geringschätzung liegt nicht nur in gleicher Weise den Pössern der Winkelpredigten in Gottfried Kellers „Ursula“ wie der Bildungsfeindlichkeit eines Tertullian zugrunde, sondern ist ganz allgemein dazu angetan, das Ressentiment der Unbildung gegen alle Bildung zu einem Hochmut zu steigern, der sich auf den Buchstaben des Evangeliums beruft, wo er seinen Geist nicht zu erfassen vermag: es war ein beschämendes Armutszeugnis für eine politische Partei des alten Österreichs, die das Christentum gepachtet zu haben wähnte, daß einer ihrer Wortführer den Satz prägen konnte: „Wissenschaft ist, was ein Jud vom andern abschreibt!“

Um vielmehr zu verstehen, was der Heiland wirklich mit der geistigen Kindwerdung meint, ist es unerlässlich, sich über den Sinn klarzuwerden, in dem er die geistige Armut oder, wie es im griechischen Text noch schärfer zugespitzt heißt, das geistige Bettlertum (*ptochoi to pneumati*) selig preist. Daß dieser Ausdruck für den Nichtjuden nicht ohne weiteres verständlich war, geht aus Lk 6,20 hervor, wo die Seligpreisung der Bettler im Geiste wiederum zu einer Seligpreisung der Bettler schlechthin abgekürzt und damit der Sinn der ganzen Stelle ins Materielle vergerbert

wird. Der Jude mußte dagegen unmittelbar an Is 57,15 erinnert werden, wo Gott denen Erquickung verheißt, „die zerschlagenen und demütigen Herzens sind“. Aber gerade in der Auffassung der Demut tritt einer der wesentlichsten Unterschiede zwischen dem Christen und dem Juden, ja sogar zwischen dem katholischen und dem lutherischen Christen zutage. Dem Juden liegt, wie manche nicht restlos erfreuliche Stelle der Psalmen und der Propheten beweist, nicht nur die Furcht vor dem alten Gewittergott in den Gliedern, sondern auch die orientalische Neigung zur Proskynese, zu jenem „Anschmatzen“, das aber auch den Sinn des „Anhündelns“ besitzt, im Blut: er sucht sich so klein wie möglich zu machen, um dem Zorne des Gewaltigen keinen Angriffspunkt zu bieten, sondern vielmehr durch die Schaustellung der eigenen Schwäche die Großmut des Stärkeren herauszufordern, und gegen diese „Sklavenmoral“ schießt Nietzsche nicht ganz mit Unrecht seine giftigsten Pfeile ab. Wie daher die Gottesvorstellung Luthers viel mehr durch das Alte als durch das Neue Testament bestimmt erscheint, so ist die religiöse Haltung des gesamten Protestantismus grundsätzlich viel mehr durch die Furcht vor dem unerbittlich strengen Richter als durch die Ehrfurcht vor dem liebenden Vater gekennzeichnet. Freilich wahrst selbst jene Furcht im Protestantismus noch immer mehr Haltung und Würde als im Judentum, aber auch ihr liegt das Gefühl einer so unbedingten Unzulänglichkeit zugrunde, daß nichts verdienstvoll sein kann, was der Mensch tut, sondern die Entscheidung über Seligkeit und Verdammnis ausschließlich der Willkür Gottes überlassen bleibt. Gegen diesen Prädeterminismus wendet sich die katholische Lehre nicht deshalb, weil sie die Notwendigkeit einer Mitwirkung der Gnade bei jedem verdienstvollen Werk bestreite, sondern weil die Leugnung jeder Mitwirkung des Menschen am Heilswerk zu demselben Fatalismus führen müßte, der im Islam so monumentale Formen angenommen hat. Der Katholik ist sich also der „ererbten und erworbenen“ Schuld, die ihn belastet, ebensowohl bewußt wie der Protestant, aber es widerstrebt ihm, untätig auf die Gnade Gottes zu warten wie der dritte Knecht im Evangelium von den fünf Talenten (Mt 25,14 ff.) oder von den zehn Pfunden (Lk 19,12 ff.), als wäre der Mensch nur ein wissendes, aber nicht zugleich ein wollendes und daher von Gott zum Handeln bestimmtes Wesen. Kann er sich umgekehrt der Notwendigkeit des Handelns niemals entziehen, so sieht er sich immer wieder vor die Entscheidung von Fragen gestellt, die mit dem bloßen Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten nicht beantwortet werden können, sondern das Wagnis einer freien und selbständigen Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Handelns erfordern, und da alles Denken nur ein geistiges Handeln ist, darf er auch in seinem Erfahrungsdenken nicht vor dem gleichen Wagnis zurückschrecken. Er darf also weder als Verzweiflung über seine Unzulänglichkeit auf jede Entscheidung verzichten und sich einem bequemen Relativismus in die Arme werfen, noch darf er sich einem anmaßenden Unfehlbarkeitswahn hingeben, der ihm vorspiegelt, daß ihm persönlich von Gott die richtige Einsicht in das Wahre, Gute und Schöne verbürgt wäre, sondern muß sich bemühen, nach seinen schwachen Kräften, immer wieder über Fallstricke strauchelnd, dem Ziel der ewigen Wahrheit, Güte und Schönheit immer näher zu kommen. Von diesem Standpunkt leuchtet daher nicht bloß die

Notwendigkeit eines unfehlbaren Lehramtes in allen Glaubensfragen ein, zu deren Beantwortung die bloße Wahrscheinlichkeit aller Erfahrungsbeweise nicht genügen würde, sondern auch die Notwendigkeit des persönlichen Wagnisses bei der Entscheidung aller anderen Fragen, das ja nur solange ein Wagnis bleibt, als der Wagende mit der Möglichkeit eines Mißerfolges rechnet.

Erst im-Lichte der Forderung, den Mut zum Wagnis aufzubringen, wird aber auch der wahre Sinn der wiederholten Mahnungen zur Selbstbescheidung verständlich, welche die Evangelien unter den verschiedensten Bildern aussprechen, denn diese Selbstbescheidung ist nirgends mit der knechtischen Selbsterniedrigung einer Sklavenmoral gleichbedeutend, sondern verträgt sich sehr wohl mit dem Selbstbewußtsein dessen, der sich „im Herrn rühmt“, ja dieses Rühmen im Herrn kann keinem verwehrt werden, der nicht bloß „Herr, Herr! sagt, sondern dem Willen des Vaters tut“ (Mt 7,21). Verlangt aber der Heiland nicht bloß den Glauben, sondern auch die Werke, welche den Glauben beweisen, so bedarf es zum Handeln immer einer verantwortungsbewußten Wahl zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse, Schön und Häßlich, und die Notwendigkeit einer solchen Entscheidung findet sich sogar in der Schwertrede des Matthäus-Evangeliums angedeutet. Denn wenn derselbe Heiland, der seinen Jüngern sagte: „Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“ (Jo 14,27), zuvor verkündet hatte: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10,34), so kann er nur den Frieden ablehnen, „wie die Welt ihn gibt“, d. h. den unerschütterlichen Dünkel der Selbstüberhebung oder die träge Ruhe der Verantwortungslosigkeit, die sich beide dem Wagnis der Entscheidung zu entziehen suchen.

Das also ist der Sinn, den der Heiland mit der Seligsprechung der Armen im Geiste verbindet: nicht der ist selig, der sich im Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit geruhsam damit begnügt, in geistiger Finsternis zu verharren, sondern nur, wer sich unermüdlich um die Annäherung an das wahre Licht bemüht, „das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt gekommen ist“. Von hier aus wird daher auch der letzte Sinn der gleichnishaften Handlung verständlich, die der Heiland vollzog, als er das übersteigerte Selbstgefühl der Jünger durch den Hinweis auf das verlegene Kind zu dämpfen unternahm: denn die geistige Kindwerdung, die er von ihnen verlangt, ist nichts anderes als die Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit, die niemals das selbstzufriedene Bewußtsein des erreichten Zieles aufkommen läßt, sondern nur immer wieder zu neuen Anstrengungen aufruft.

Die tiefe Kenntnis der menschlichen Natur, die sich in allen Worten und Taten des Heilands offenbart, läßt ihn indessen mit der Verzweiflung rechnen, welcher die Jünger nach Erschütterung ihrer allzugroßen Selbstsicherheit unterliegen könnten, und deshalb weist er auf den Schutz der „Kleinen“ durch ihren Engel hin, „der jederzeit das Angesicht des Vaters im Himmel schaue“. Wenn aber der Heiland von sich sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, so tritt damit die symbolische Bedeutung der ganzen Kinderszene noch deutlicher hervor, denn das Kind ist dann zugleich das Sinnbild aller „Armen im Geiste“, und den Engeln, die zu ihrem Schutze bestimmt sind, darf das Wort in den Mund gelegt wer-

den: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.“ „Strebendes Bemühen“, gleich weit entfernt von Selbstsicherheit wie von Verzweiflung, ist aber gerade das, was der Heiland seinen Jüngern einschärfen will.

Freilich muß der Heiland von seinen Jüngern mehr verlangen, als daß sie in ihrem eigenen geistigen Haushalt Ordnung schaffen und wahren: als „Verwalter der göttlichen Geheimnisse“ (1 Kor 4,1) haben sie vielmehr die Aufgabe, gestützt auf ihre tiefere Einsicht auch den geistigen Haushalt all der „Kleinen, die an den Herrn glauben“, in Ordnung zu bringen. Diese Aufgabe ist aber nicht schon damit gelöst, daß sie für die Verbreitung und Reinhaltung der geoffenbarten Wahrheiten sorgen, sondern erfordert darüber hinaus, daß sie in den Christen jenen grundlegenden Gesinnungswandel erzeugen, welcher die Gesetzessicherheit des Juden und die geistige Verzweiflung des Heiden durch das unermülich „strebende Bemühen“ um die Wahrheit ersetzt. Damit wird nun auch der Befehl des Herrn verständlich, sich der „Kleinen“ anzunehmen. Denn so wenig sich ein Zusammenhang zwischen der Selbstunsicherheit des verlegenen Kindes und der Notwendigkeit einsehen läßt, es „aufzunehmen“, also ihm diejenigen Werke der Barmherzigkeit zu erweisen, die mit der „Beherbergung der Fremden“ zusammenhängen, so einleuchtend ist die Notwendigkeit, jedem mit Rat und Tat beizustehen, der um seine eigene Unzulänglichkeit weiß, und es ist wiederum nur ein Gleichnis, wenn der Heiland die Verdienstlichkeit dieses „Annehmens“ der Verdienstlichkeit des „Aufnehmens“ gleichsetzt, indem er das geistliche Werk der Barmherzigkeit an den „Kleinen“ ebenso hoch stellt wie ein leibliches Werk der Barmherzigkeit, das seiner eigenen Personen erwiesen würde.

Nachdem somit der Heiland seinen Jüngern das Gebot gegeben hat, wie sie sich zu den „Kleinen“ verhalten sollen, kommt er noch einmal auf das Verbot zurück, sich über die Kleinen erhaben zu dünken, indem er die Handlungsweise ausdrücklich anprangert, welche die häufigste Folge eines solchen Überlegenheitswahnes bildet. Überlegt man sich nämlich, was das ärgste Verbrechen sein mag, das an einem „Kleinen“ begangen werden kann, wenn er im Vertrauen auf die Worte Christi in seiner Selbstunsicherheit bei einem „Großen“ Unterstützung durch Rat und Tat sucht, so ist es offenbar eine Täuschung dieses gutgläubigen Vertrauens, und gerade das scheint mit dem Ausdruck „skandalisieren“ gemeint zu sein, der den Übersetzern so große Schwierigkeiten bereitet hat. Wie wenig sich die Verfasser der Vulgata über den Sinn des griechischen Wortes *skandalon* klar waren, scheint daraus hervorzugehen, daß sie es gar nicht durch ein sinngleiches lateinisches Wort wiederzugeben versuchten, sondern sich damit begnügten, es kurzerhand zu latinisieren, und es damit dem Leser überließen, sich um eine angemessene Übersetzung zu bemühen. Im Deutschen ist es, wohl im Anschluß an die Übersetzung Luthers, üblich geworden, von dem „Ärgernis“ zu reden, das den Kleinen nicht bereitet werden dürfe. Aber wenn das Ärgernis nach der Definition des heiligen Thomas „ein Wort, eine Tat oder eine Unterlassung ist, die, an sich oder dem Anscheine nach böse, einem andern Anlaß gibt, in die Sünde zu fallen“, und wenn daher die neueren deutschen Übersetzungen statt des Ausdruckes „Ärgernis geben“ geradezu den Ausdruck „Verführen“ anzuwen-

den pflegen, so entbehrt doch auch noch in dieser Übersetzung die Gegenüberstellung der begrifflichen Schärfe. Denn der Verführung sind ja nicht nur „Kleine“, sondern auch „Große“ ausgesetzt, während der Heiland doch offenbar vor einer Verführung warnen will, der gerade die „Kleinen“ am leichtesten zum Opfer fallen können. Welcher Art diese Verführung ist, geht jedoch aus dem ursprünglichen Sinn des Ausdruckes *skandalizein* hervor. Denn *skandalon* bedeutet wörtlich das Sperrholz, durch welches eine Falle offengehalten wird und dessen Umklappen die Falle zum Zuspinnen bringt. *Skandalizein* heißt also soviel wie eine Falle stellen oder, mit einem geläufigeren Bilde, einen Fallstrick spannen, und gerade der Umstand, daß die Fallenstellung mit Hilfe eines Sperrholzes zur Zeit der Vulgatoren nicht mehr üblich gewesen sein dürfte, mag zu ihrer Verlegenheit beigetragen haben. Psychologisch gesehen, besteht jedoch das Wesentliche jeder Fallenstellung in der Herbeiführung einer Situation, durch welche das Vertrauen des Opfers getäuscht und es daher zu einem verhängnisvollen „Fehltritt“ verführt wird. Die Verführung kommt also nur durch eine Täuschung des Vertrauens zustande, und diese Täuschung des Vertrauens bildet die Grundlage alles „Skandalisierens“. Überträgt man aber das Bild vom Fallenstellen auf jene Täuschung des Zutrauens, welche der Heiland im Auge hat, so kann sie offenbar nur von den „falschen Propheten“ ausgehen (Mt 7,15), und in welchen Formen sie erfolgen kann, wird blitzartig durch eine Stelle des Markus-Evangeliums beleuchtet, welche ihre Authentizität durch eine überraschende Wendung beweist. Als nämlich die Jünger nach der zweiten Brotvermehrung wieder Hunger empfanden und deshalb, weil sie kein Brot hatten, offenbar darangehen wollten, aus den mitgebrachten Mehlvorräten Brotfladen zu backen, nahm der Heiland diesen alltäglichen Vorgang zum Anlaß eines neuen Gleichnisses. Die Jünger verstanden freilich nicht, was er damit meinte, als er ihnen bei der Wahl des „Sauerteiges“ Vorsicht anriet, und eine Spur dieses Mißverständnisses scheint sich noch bei Matthäus zu finden, wenn er den Heiland sagen läßt: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer!“ (16,6). Denn wenn man damit die Worte vergleicht, die Christus in derselben Situation bei Markus spricht (8,15) „Hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer und dem Sauerteige des Herodes!“, so wird es wahrscheinlich, daß Matthäus bei der Wiedergabe der Heilandsworte einer Erinnerungstäuschung unterlegen ist und der ihm doppelt unverständlichen Gegenüberstellung der Pharisäer und des Herodes wenigstens die ihm geläufige Gegenüberstellung von Pharisäern und Sadduzäern unterschoben hat. In Wirklichkeit trifft jedoch gerade der Gegensatz zwischen den Pharisäern und Herodes die beiden Arten der Verführung, von welcher den „Kleinen“ die größte Gefahr droht, wenn sie sich an einen „Großen“ um Rat wenden: entweder der Große sucht ihnen in seinem übermäßigen Selbstvertrauen die Verbindlichkeit der „Gesetze“ aufzuschwätzen, deren unfehlbare Kenntnis er zu besitzen glaubt, oder er sucht die geistige Verzweiflung, die ihn selber beherrscht und die in der Pilatus-Frage „Was ist Wahrheit?“ ihren Ausdruck findet, auf sie zu übertragen und ihnen damit den Mut zu jenem geistigen Wagnis zu nehmen, der die Voraussetzung jeder freien Entscheidung des Handelns und Erkennens bildet.

Besteht der Zweck eines jeden Gleichnisses darin, die allgemeine Regel an einem Einzelfall verständlich zu machen, so zeigt das besprochene Evangelium mit besonderer Deutlichkeit, wie das Verständnis der allgemeinen Regel ohne bildhafte Vorstellung des Einzelfalles überhaupt nicht erreicht werden kann. Daneben gibt es indessen noch andere Evangelien, in denen zwar die allgemeine Regel dem Verständnis keinerlei Schwierigkeiten bietet, das gesamte Evangelium aber dennoch unverständlich bleibt, solange man sich die lebendige Situation des Einzelfalles nicht anschaulich genug zum Bewußtsein bringt. So ist in dem Evangelium vom ungetreuen Verwalter (Lk 16,1—9) die Nutzenanwendung vom Heiland selber mit klaren Worten ausgesprochen: „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mamon, damit man euch aufnehme in die ewigen Wohnungen, wenn ihr aus eigenen Kräften nichts mehr vermögt!“ Hier ist über den Sinn des Textes kein Zweifel möglich, nur wird er durch die üblichen deutschen Übersetzungen nicht erschöpfend wiedergegeben. Denn Luther sagt: „Wenn ihr darbt“, die meisten katholischen Übersetzungen: „Wenn es mit euch zu Ende geht“, aber keine der beiden Übersetzungen wird dem Doppelsinn gerecht, der im griechischen und lateinischen Text enthalten ist: *ekleipein* und *deficere* bedeutet vielmehr sowohl notleiden wie sterben, und die Pointe der Heilandsworte, nämlich der Vergleich der materiellen Not, in welche der ungetreue Verwalter durch seine Entlassung zu geraten fürchtet, mit der seelischen Not des Menschen in der „Nacht, da niemand mehr wirken kann“ (Joh 9,4), geht verloren, wenn sich die Übersetzung einseitig auf eine der beiden Bedeutungen festlegt. Die Hauptschwierigkeit liegt jedoch an einer anderen Stelle, nämlich darin, daß ein abgefeimter Betrüger nicht nur vom Heiland als Vorbild hingestellt, sondern auch nach der üblichen Auffassung vom Betrogenen selber belobt wird.

Diese zweite Schwierigkeit ist jedoch schlechterdings eine psychologische Unmöglichkeit, und daher erscheint es am zweckmäßigsten, von hier aus mit der Entwirrung des Knotens zu beginnen. Auch hier wird es vorteilhaft sein, sich die geschilderte Situation in voller Anschaulichkeit vor Augen zu führen. Kann man sich nun etwa vorstellen, daß der Betrogene, nachdem er über den Betrug aufgeklärt worden ist, dem Betrüger auf die Schulter klopf und sagt: „Das hast du glänzend gemacht, mein Sohn!“? Denn so ähnlich müßte er doch wohl sprechen, wenn er ihn „beloben“ wollte! Eine so weitgehende „Objektivität“ bei dem Geschädigten voraussetzen, geht aber um so weniger an, als sich der Verwalter ja nicht einmal einer besonders raffinierten Technik, sondern eines alltäglichen und plumpen Schwindelmanövers bedient hat. Das Äußerste, was die Phantasie zu leisten vermöchte, wäre vielmehr die Vorstellung, daß der betrogene Herr erst einige Zeit nach dem Abgang des ungetreuen Verwalters von dessen Durchstechereien erfährt und in Anbetracht ihrer verhältnismäßigen Geringfügigkeit den Verlust nicht allzuschwer nimmt, sondern sich lachend auf die Schenkel schlägt und die Geschäftstüchtigkeit des Betrügers mit den Worten anerkennt: „Das hat der verfluchte Kerl aber schlau angefangen!“ Indessen hilft die psychologische Wahrscheinlichkeit dieser Szene nicht über die Schwierigkeit hinweg, daß man jene unfreiwillige Anerkennung einer Gaunerei doch nicht wohl als ein „Lob“ bezeichnen kann, und deshalb ist es wiederum nur die Philologie, die uns

einen Ausweg aus der Sackgasse zeigt. Das Wort *ainein* hat nämlich ursprünglich nicht bloß eine viel weitere Bedeutung als „loben“, nämlich bloß „sagen“ oder „reden“ (die in der Augmentativform *ainittesthai*, in Rätseln reden, durchschlägt), sondern auch noch eine viel eingeschränktere Bedeutung, die an Stelle der positiven Bewertung des Lobens die indifferente Haltung des geduldigen Hinnehmens treten läßt. Obzwar diese Nebenbedeutung bei der Zusammensetzung *epainein* nicht mit Sicherheit nachzuweisen ist, so wird die Stelle doch nur psychologisch verständlich, wenn man dem Ausdruck diesen Sinn unterlegt, den übrigens auch das lateinische *laudare* annehmen kann (vgl. Virgil, *Georgica* 2,412). Wenn aber damit das angebliche Lob des ungetreuen Verwalters auf eine kopfschüttelnde Anerkennung seiner „Geschäftstüchtigkeit“ einschrumpft, so läßt sich doch mit einigem Rechte fragen, warum Lukas zum Ausdruck des Gedankens, daß der Herr den Betrug seines früheren Angestellten mit einem gewissen Humor hingenommen habe, ein Wort verwendet, das insofern zu Mißverständnissen herausfordern konnte, als ihm der gewöhnliche Sprachgebrauch nicht die Bedeutung des stillschweigenden Hinnehmens, sondern des ausdrücklichen Lobens beilegt. Die Antwort auf diese Frage ergibt sich indessen, wenn man die übrigen Worte vergleicht, mit denen im Griechischen der Begriff des Hinnehmens oder des Sichgefallen-Lassens wiedergegeben werden könnte, denn alle diese Worte sind in noch viel höherem Maße geeignet, Mißverständnisse zu erzeugen. Als Synonyme kämen allenfalls in Betracht die *Verba apo-* oder *pro-**dechesthai*, *hypomenein* und *agapan*. Aber in *apodechesthai* steckt die ursprüngliche Bedeutung des Aufnehmens, in *hypomenein* die des Aushaltens, in *agapan* die des Liebens: im ersten Fall läge also das Mißverständnis nahe, daß der Herr den Verwalter wieder angestellt, im zweiten, daß er ihn gar nicht entlassen hätte, während sich im dritten Fall die Gebärde des freundschaftlichen Auf-die-Schulter-Klopfens zu der Gebärde einer geradezu herzlichen Umarmung steigern würde. Im Gegensatz dazu scheint die Verwendung des Wortes *epainein* die Gefahr eines Mißverständnisses auf ein Mindestmaß herabzusetzen, weil die wörtliche Bedeutung „loben“ schlechterdings einen Widersinn ergab. Dieser Widersinn darf aber dann natürlich durch die deutsche Übersetzung nicht ausdrücklich sanktioniert werden und sie darf daher nicht lauten: „Der Herr belobte den Verwalter für seine Untreue“, sondern: „er ließ sich die Untreue des Verwalters gefallen, weil er klug gehandelt habe“, und ein solches Verhalten wird dem Herrn natürlich um so leichter gefallen sein, je geringfügiger der Gesamtschaden gewesen ist, den er durch den ungetreuen Verwalter erlitten hat.

Von hier aus läßt sich aber auch eine Antwort auf die Frage absehen, aus welchem Grund der Heiland den ungetreuen Verwalter als Vorbild hinstellt. Dazu muß freilich noch eine Vorfrage geklärt werden, nämlich warum der Heiland den Mammon im vorhinein als „ungerecht“ bezeichnet, denn diese Bezeichnung könnte den Eindruck erwecken, als ob sich Christus zu dem Grundsatz „Eigentum ist Diebstahl“ bekennen wollte. Das ist nun offenbar nicht der Fall, denn er sagt an anderer Stelle: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert“ (Lk 10,7), und der Lohn, den der Arbeiter für seine Leistung erhält, wird natürlich genau so ein Bestandteil seines

„Eigentums“, wie der Weinberg, in dem er arbeitet, zum Eigentum seines Besitzers gehört. Die Ungerechtigkeit liegt also nicht im Eigentum an sich, sondern nur darin, daß in allen Gemeinschaften der Übergang von der Selbstversorgung zu der Fremdversorgung die Notwendigkeit einschließt, selbstgezeugte Güter und Leistungen gegen fremdzeugte Güter und Leistungen einzutauschen, und daß mit diesem Tauschen unvermeidlich ein Feilschen beginnt, bei dem die „Wahrung berechtigter Interessen“ nur allzuleicht in eine Übervorteilung des andern umschlägt. Die nahezu unüberwindliche Neigung, beim Tausch zu betrügen — ob es sich um einen Tausch von Gütern gegen Güter (einschließlich Geld) oder von Gütern gegen Leistungen und umgekehrt handelt —, macht es daher wahrscheinlich, daß ein auf dem Tauschweg erworbenes Eigentum kaum jemals ganz vom Makel der „Ungerechtigkeit“ frei sein dürfte. Wenn aber Reichtum ein erfolgreiches Feilschen und erfolgreiches Feilschen ein Unterbieten oder Überfordern zur nahezu unvermeidlichen Voraussetzung hat, so erklärt sich daraus das harte Wort vom Reichen, der schwerer in das Himmelreich eingeht als ein Kamel durch ein Nadelöhr, andererseits der verständnisvolle Gleichmut, mit dem sich der Heiland die allzumenschlichen Begleiterscheinungen der Habgier gefallen läßt. Denn wie der begüterte Grundherr nur ein überlegenes Kopfschütteln für die kümmerlichen Durchstechereien des ungetreuen Verwalters aufbringt, die seinem Reichtum keinen ernstlichen Eintrag tun können, so rechnet es der Heiland den Menschen nicht allzu schwer an, wenn sie im Kampf ums tägliche Brot kleine Verstöße gegen die Nächstenliebe begehen, die sich im Ergebnis mehr oder weniger ausgleichen. Nur gibt er jedem Reichen zu verstehen, daß größerer Besitz schon wegen der Fragwürdigkeit seiner Herkunft zu größeren Opfern verpflichtet. „Wenn ihr schon Mammon angehäuft habt“, sagt daher der Vergleich mit dem ungetreuen Verwalter, „so bleibt euch der trüben Quellen bewußt, aus denen ihr vermutlich geschöpft habt, und gleicht das begangene Unrecht wenigstens damit aus, daß ihr euren Reichtum nicht ausschließlich dazu verwendet, um ‚zu essen, zu trinken und fröhlich zu sein‘, sondern um euren Nächsten Gutes zu tun, die nicht so geschickt zu feilschen verstanden wie ihr!“

Sind es also wiederum Anschauung und Einfühlung, welche am wirksamsten zur Überwindung der Schwierigkeiten beitragen, die sich dem Verständnis des Evangeliums entgegenstellen, so muß doch noch einer weiteren Schwierigkeit gedacht werden, die nur deshalb übersehen zu werden pflegt, weil die Liturgie das Gleichnis vom ungetreuen Verwalter in kluger Erkenntnis der Sachlage mit V 9 abbricht. Wenn wir dagegen weiter lesen: „Wer im Kleinsten treu ist, der ist auch im Großen treu; wer im Kleinsten untreu ist, der ist auch im Großen untreu. Wenn ihr den ungerechten Mammon nicht treu verwaltet, wer wird euch das wahre Gut anvertrauen? Und wenn ihr das fremde Gut nicht treu verwaltet, wer wird euch dann geben, was euer ist?“, so ist zwar der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden äußerlich dadurch gewahrt, daß wiederum von treuer und untreuer Verwaltung und von ungerechtem Mammon die Rede ist, aber das Vorhandensein eines äußeren verhüllt nur den Mangel jedes inneren Zusammenhanges. Denn die getreue Verwaltung des ungerechten Mammons könnte doch offenbar nur dann sinngemäß in das Gleichnis ein-

bezogen werden, wenn zuvor zwischen der getreuen und der ungetreuen Verwaltung des ungerechten Mammons unterschieden worden wäre. Aber das Vermögen des „reichen Mannes“, welches den Gegenstand der Verwaltung bildet, wird mit keinem Wort als ungerechter Mammon bezeichnet, während umgekehrt der ungerechte Mammon, den sich der Verwalter mittels seiner Durchstechereien angeeignet hat (und der nebenbei nur in ziemlich unsicheren Wechseln auf die Erkenntlichkeit seiner Mitschuldigen besteht), nicht mehr den Gegenstand einer Verwaltung bildet. Die Situation ist also in beiden Fällen eine ganz verschiedene: In V. 1—9 ist das Eigentumsrecht des Grundherrn an seinem Besitz unbestritten, der „Mammon“, der sein Vermögen ausmacht, ist somit kein ungerechter, ungerechter Mammon sind vielmehr nur die vom ungetreuen Verwalter durch seinen Betrug erschlichenen Vermögensvorteile. Diese werden aber vom ungetreuen Verwalter lediglich zu seinem persönlichen Nutzen verwendet, so daß die Frage gar nicht aufgeworfen werden kann, ob er den ungerechten Mammon, den er sich in der Vergangenheit erworben hat, in Zukunft getreu oder ungetreu verwalten werde. In V. 10—12 wird dagegen das Eigentum des Besitzers schon im vorhinein als ein ungerecht erworbenes gekennzeichnet, während der Verwalter an der Ungerechtigkeit dieses Mammons keine Schuld trifft. Die Entscheidung, vor welcher der Verwalter steht, ist vielmehr nur die, ob er den ihm zur Verwaltung übergebenen ungerechten Mammon seinerseits getreu oder ungetreu verwalten will. Es wird also nicht unterstellt, daß er — im Grunde ohne seine Schuld und nur auf eine üble Nachrede hin — zu einer ungetreuen Verwaltung verführt worden sei, um sich persönliche Vorteile zu sichern, sondern der Vorteil, der ihm verheißen wird, besteht darin, daß ihm die getreue Verwaltung des ungerechten Mammons die Verwaltung des „wahren“ Mammons, also offenbar eines gerecht erworbenen Vermögens, ja nach V. 12 sogar einen rechtmäßigen Anspruch auf eigenes Vermögen einbringen soll. Wenn daher trotz der äußeren Ähnlichkeit der verwendeten Ausdrücke kein innerer Zusammenhang zwischen V. 1—9 und 10—12 besteht, so liegt der Verdacht nahe, daß V. 10—12 durch ein Versehen beim Abschreiben oder, besser gesagt, beim Anordnen des Abgeschriebenen an eine falsche Stelle geraten sind. Solche Verschiebungen sind in alten Manuskripten durchaus nicht selten und kommen meistens gerade dadurch zustande, daß sich der Abschreiber oder Redaktor damit begnügt, einen Abschnitt, über dessen Einordnung er im Zweifel ist, an die erste beste Stelle zu setzen, an der ähnlich klingende Worte stehen. Vergegenwärtigt man sich dagegen die Situation, die in V. 10—12 vorausgesetzt wird, nämlich die verschiedenen Folgen der getreuen und der ungetreuen Verwaltung eines ungerecht erworbenen Vermögens, so leuchtet der innere Zusammenhang ein, in welchem diese Stelle mit dem Evangelium von den zehn Pfunden (Lk 19, 12—27) steht, wo sie sich zwar nicht unmittelbar, aber nach einer kurzen Einschaltung sehr gut an V. 25 anschließen würde. Denn dort ist natürlich klar, was mit dem ungerechten Mammon und seiner getreuen und ungetreuen Verwaltung gemeint ist: wenn sich der „vornehme Mann“ dessen noch rühmt, daß er ein strenger Herr sei, der nehme, was er nicht angelegt, und ernte, was er nicht gesät habe, so ist es offenbar ein ungerechter Mammon, der sein Vermögen ausmacht, und wenn es auch vom

Rechtsstandpunkt fraglich erscheint, ob das Vergraben des anvertrauten Geldes bereits als ungetreue Verwaltung bezeichnet werden dürfte, so hat doch der strenge Herr gewiß keine rechtlichen Bedenken, wenn es sich um seinen persönlichen Vorteil handelt, so daß hier tatsächlich die durch 16, 10—12 geforderte Situation gegeben ist. Daß andererseits in Kap. 19 auch nach V. 25 eine größere Textverderbnis vorliegen muß, geht noch aus anderen Gründen hervor: die Worte „denn ich sage euch“ bedeuten nämlich nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Evangelien, daß der Heiland nunmehr die Nutzenanwendung aus dem vorgetragenen Gleichnis zieht; wenn dies aber der Fall wäre, so würde nicht nur die Antwort des „strengen Herrn“ auf den Einwand seiner Knechte, daß der erste getreue Verwalter bereits zehn Pfunde erhalten habe, und damit der Abschluß des Gleichnisses fehlen, der erst die Anfügung der Nutzenanwendung mit „denn“ rechtfertigen könnte, sondern es würde nach den Worten des Heilands der strenge Herr in V. 27 noch einmal das Wort ergreifen, um den Befehl zur Vernichtung seiner Feinde zu geben. Der innere Zusammenhang scheint sich also nur durch die Annahme herstellen zu lassen, daß vor V. 26 nicht bloß die Antwort des strengen Herrn an seine Knechte, sondern auch einige einführende Worte des Heilands ausgefallen sind, welche den Sinn des Gleichnisses kurz zusammenfassen, etwa: „So wird es allen ergehen, die aus übergroßer Ängstlichkeit jedes Wagnis scheuen“, weil nur nach einem solchen Vorpruch die Anknüpfung der Nutzenanwendung mit „denn“ verbindlich erscheint. An V. 26 würde aber 16, 10—12 ganz folgerichtig anschließen, ja diese Worte würden sogar eine Milderung der scheinbaren Härte in 19,26 (entsprechend Mt 25,29) enthalten. Damit würde sich allerdings die Möglichkeit noch weiter verringern, V. 27 in den Zusammenhang einzugliedern, aber die Echtheit dieses Verses erscheint schon deshalb fraglich, weil die Abrechnung des strengen Herrn mit seinen persönlichen Gegnern nicht mehr das geringste mit der Nutzenanwendung des Gleichnisses zu tun hat. Es liegt vielmehr der Verdacht nahe, daß hier eine Verschlimmbesserung von der Art vorliegt, wie sie auch sonst in alten Manuskripten vorzukommen pflegt, wenn der Abschreiber es „besser machen will, als es sein kann und darf“. Vom Standpunkt des Chronisten wäre die Frage natürlich berechtigt, wie sich der neue König nach seiner Ernennung gegen die Häupter der Opposition verhalten habe, die ihm die Rückkehr verbieten wollte. Während sich aber V. 14 noch sinngemäß in den Gedankengang des Gleichnisses einfügen läßt, weil das Vorhandensein jener Opposition auf die Ungerechtigkeit und Willkür des vornehmen Herrn ein bezeichnendes Schlaglicht wirft, wird das Verständnis des Gedankenganges durch V. 27 nicht nur nicht gefördert, sondern im Gegenteil erschwert, weil er vollkommen vom Thema abführt, so daß triftige Gründe für seine Athetese bestehen.

Mit der Möglichkeit, 16, 10—12 in Zusammenhang mit 19,26 zu bringen, ist jedoch für 16,13 noch keine Stelle gefunden. Daß dieser Vers mit den vorhergehenden nichts zu tun hat, und zwar weder mit dem Gedankengang der V. 1—9 noch mit dem der V. 10—12, liegt auf der Hand: die einzige Verbindung mit dem Vorhergehenden wird vielmehr wiederum durch das Vorkommen des Wortes Mammon hergestellt. Wohin V. 13 gehören mag, wird indessen aus einem Vergleich mit dem Matthäus-Evangelium

ersichtlich, wo 6,24, die Parallelstelle zu Lk 16,13, den folgerichtigen Abschluß von 6,19—21 bildet, die ihrerseits ihre Parallele bei Lk 12, 32—34 findet. Allerdings unterbrechen auch bei Matthäus die V. 22—23 den Zusammenhang zwischen V. 21 und 24, aber die Übereinstimmung zwischen beiden Evangelien ist doch so auffallend, daß die Zugehörigkeit von Lk 16,13 zu 12, 32—34 als gesichert gelten darf. Fragt man weiterhin, aus welchem Zusammenhange der Gedanke von Mt 6, 22—23 stammen könnte, so stellt er sich als eine folgerichtige Fortführung von 18,9 dar. Diese Vermutung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß, wie bereits früher angemerkt wurde, 18,10 keine sinngemäße Fortsetzung von 18,9 bildet, sondern seinerseits an 18,5 anzuschließen ist, erst recht aber dadurch, daß derselbe Gedanke, der Mt 6,23 mit den Worten wiedergegeben wird: „Ist dein Auge gesund, so hat dein ganzer Leib Licht; ist dein Auge krank, so ist dein ganzer Leib in Finsternis“ in der Frage bei Mk 9,50 „Das Salz ist gut; wenn aber das Salz schal wird, womit wollt ihr es würzen?“ nur eine andere Wendung erhält. Da aber Mk 9, 43—48 die Parallelstelle zu Mt 18, 6—9 bildet, erscheint damit der Zusammenhang zwischen Mt 6,23 und Mt 18,9 ebenfalls gesichert.

Zeigen die besprochenen Beispiele, in welche Schwierigkeiten die Sinndeutung geraten kann, wenn sie sich allzu eng an den Wortlaut hält, ohne auf die unmittelbare Anschauung zurückzugreifen, so stammt die Schwierigkeit der Sinndeutung in anderen Fällen aus der Unmöglichkeit einer vollkommen angemessenen Übersetzung, wenn nämlich die Worte des Originaltextes eine Doppeldeutigkeit enthalten, die sich in anderen Sprachen nicht wiedergeben läßt. Ein Beispiel dafür boten bereits die Ausdrücke *ekleipein* und *deficere* in Mk 16,9, die zugleich beweisen, daß auch in diesen Fällen ein Rückgang auf die unmittelbare Anschauung, nämlich auf die unmittelbare Anschauung der ursprünglichen Wortbedeutungen erforderlich ist. Denn da unser ganzes Denken, wie schon im Früheren gelegentlich angemerkt werden mußte, insofern in Gleichnissen verläuft, als es bei der Begriffsbestimmung eines Gegenstandes, also bei seiner Unterordnung unter einen Oberbegriff, in genau derselben Weise verfährt wie bei der Versinnbildlichung eines Gegenstandes durch einen anderen, hat auch der abstrakteste Begriff ursprünglich einen konkreten Sinn, und alle Doppeldeutigkeit kommt in letzter Linie durch ein Pendeln zwischen der ursprünglichen, bildhaften, und der abgeleiteten, aus dem Bildhaften ins rein Gedankliche sublimierten Bedeutung zustande. Die Schwierigkeit der Sinndeutung erhöht sich im Evangelium vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25—37) sowohl dadurch, daß uns die Doppeldeutigkeit im Begriffe des „Nächsten“ gerade wegen seiner Geläufigkeit gar nicht zum Bewußtsein zu kommen pflegt, wie dadurch, daß sie sich nicht aus der sinnlichen Anschauung des Einzelfalles, sondern erst aus der „reinen“ Anschauung eines allgemeinen räumlichen Verhältnisses ergibt. Die grundlegende Schwierigkeit dieses Evangeliums besteht nämlich darin, daß die Antwort des Heilands, wenn man sich lediglich an den Wortlaut hält, an der Frage des Pharisäers vorbeizugehen scheint. Denn wenn das Verhalten des Samariters als vorbildliches Beispiel der Nächstenliebe

gelten soll, so wäre der Nachweis dafür, daß der Beraubte der Nächste des Samariters gewesen sei, nur durch die Feststellung zu erbringen, daß dem Samariter andere Personen ferner oder wenigstens nicht nähergestanden hätten als der Beraubte, aber nicht durch die Feststellung, daß dem Beraubten andere Personen — nämlich der Priester und der Levit — nähergestanden hätten als der Samariter. Überdies sind im Deutschen Frage und Antwort streng genommen sinnlos, denn wenn ich den Begriff des Nächsten nicht künstlich seiner ursprünglichen Bedeutung beraube, so gibt mir mein unmittelbares Gefühl darüber Auskunft, wer in dem Sinne mein Nächster ist, daß er mir innerlich am nächsten stünde; daß dagegen dem Beraubten der Samariter in diesem Sinn am nächsten gestanden hätte, ist selbstverständlich das gerade Gegenteil der Meinung Christi. Der Grund dieses Widerspruches läßt sich aber nicht feststellen, solange man nicht auf den griechischen Urtext und seine lateinische Übersetzung zurückgreift, denn in den klassischen Sprachen baut sich das Gleichnis gewissermaßen auf einem Wortspiel auf, dessen tieferer Sinn freilich wiederum erst aus der Ausgangssituation unmittelbar verständlich wird. Daß nämlich der Pharisäer die Frage: „Und wer ist denn mein Nächster?“ aus einem aufrichtigen Bedürfnis nach Belehrung gestellt hätte, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil das mosaische Gesetz dort, wo es die „Nächstenliebe“ anbefiehlt (3 Mos 19,18), nicht nur zur Bezeichnung des Nächsten ein Wort (רֵעָא) verwendet, das ursprünglich überhaupt keine räumliche Bedeutung besitzt, sondern auch unter dem Nächsten ganz offenbar nicht anderes verstanden wissen will als den „Volksgenossen“, den es im gleichen Atem nennt. Die Frage des Pharisäers ist vielmehr wieder einmal eine Fangfrage, denn wenn Jesus die Nächstenliebe im Sinne des Alten Testamentes auf die Volksgenossen einschränkte, würde er sich damit selber ins Unrecht setzen und vermöchte die Wohltaten nicht zu rechtfertigen, die er Heiden und Halbheiden erwiesen hätte; wenn er dagegen eine Ausdehnung der Nächstenliebe über den Kreis der Volksgenossen hinaus befürwortete, so müßte er bei den Juden mit dieser für ihren Nationalstolz untragbaren Forderung Ärgernis erregen. Der Heiland nimmt jedoch den Handschuh auf und macht nicht nur den verachteten Samariter zum Helden, die Volksgenossen des Beraubten zu den Bösewichtern seiner Parabel, sondern er weiß auch das Dilemma wieder so geschickt abzubiegen, daß sich der Gegner in der eigenen Schlinge gefangen sieht.

Das Wort, mit dem der Heiland die entscheidende Wendung des Gedankens herbeiführt, ist allerdings bereits in der lateinischen Übersetzung fallengelassen und von keiner der späteren Übersetzungen wieder aufgenommen worden. Denn während die Vulgata den Heiland sein Gleichnis mit der Frage beschließen läßt: „Wer dünkt dir also der Nächste des Beraubten gewesen zu sein?“ (*quis videtur tibi proximus fuisse illi?*), heißt es im griechischen Text — „Wer dünkt dir dein Nächster geworden zu sein?“ (*τίς... πλάσιον δόκεισθαι σὺ ἕξειν σοι*). Wenn aber im Sinne Christi niemand mein Nächster ist, so nahe er mir auch räumlich und seelisch stehen mag, sondern jedermann mein Nächster erst dadurch wird und werden soll, daß ich ihm meine tätige „Liebe“ zuwende, so ist der Begriff dieser übernatürlichen „Nähe“ ein

anderer als der Begriff der natürlichen Nähe, welche zwischen allen räumlich Benachbarten und selbst zwischen allen Stammes- und Seelenverwandten besteht. In der Forderung, daß sich der Mensch nicht damit begnügen dürfe, die natürliche Nähe dessen zu genießen, der ihm räumlich nahesteht oder dem er persönliche Zuneigung entgegenbringt, sondern sich bemühen müsse, auch zu dem räumlich und persönlich Fernstehenden in das Verhältnis einer übernatürlichen Nähe zu gelangen, liegt der Fortschritt der Nächstenliebe des Neuen über die des Alten Testaments.

Enthält also das christliche Evangelium genau die gleiche Forderung der „Fernstenliebe“, mit der Nietzsches Zarathustra die Worte des Heilands zu übertrumpfen wähnt, so ist es nicht uninteressant, zu verfolgen, wie die klassischen Sprachen den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß die nach natürlichen Maßstäben gemessene Nähe im christlichen Sinn eine Ferne sei, und daß umgekehrt der Fernstehende zum Nächststehenden aufrücken müsse. Denn wenn das Griechische überall dort, wo im Deutschen vom „Nächsten“ die Rede ist, den Ausdruck *ho plaesion* verwendet, so vermeidet es nicht bloß, den Positiv durch den Superlativ zu ersetzen, sondern bedient sich auch eines substantivierten Adverbs statt des substantivierten Adjektivs *ho plaesios*. Beides hat seinen guten Grund, weil *ho plaesion* ganz allgemein „den daneben“ bedeutet, also jemanden, der sich irgendwo „in der Nähe“ aufhält, während *ho plaesios* bereits die Bedeutung des Nachbarn angenommen hat, also eine Person bezeichnet, die sich in nächster Nähe befindet und somit im räumlichen Sinn eine Steigerung von *ho plaesion* darstellt. Dem widerspricht nur scheinbar, daß im Lateinischen statt des Positivs *propinquus* der Superlativ *proximus* zur Übersetzung von *ho plaesios* gewählt wird, denn obgleich *proximus* in räumlicher Beziehung eine Steigerung von *propinquus* darstellt, ist doch im übertragenen Sinne das Verhältnis zwischen den *propinqui* ein näheres als zwischen den *proximi*, weil *proximus* nur den Nachbar, *propinquus* dagegen den Verwandten bedeutet. Das Wortspiel, in dem die Parabel des Evangeliums gipfelt, läuft also auf die Mahnung hinaus, den Begriff der natürlichen nicht mit dem Begriff der übernatürlichen Nähe zu verwechseln, indem es durch die Wahl der Ausdrücke zu verstehen gibt, daß die übernatürliche Nähe weder mit der räumlichen Nähe des Nachbarn noch mit der seelischen Nähe des Verwandten zusammenfällt.

Dieses Wortspiel hat indessen das Vorhandensein eines Wortes zur Voraussetzung, welches die übernatürliche Nähe gerade durch ihren Gegensatz zur natürlichen, räumlichen oder seelischen Nähe zum Ausdruck bringt, wie das sowohl für *ho plaesion* wie für *proximus* zutrifft. Unter den neusprachlichen Übersetzungen sündigt dagegen die deutsche durch ein Zuviel, die französische und englische durch ein Zuwenig. Denn wenn im Französischen vom *prochain*, im Englischen von *neighbour* die Rede ist, so bringen beide Worte lediglich die räumliche Nachbarschaft zum Ausdruck und haben überhaupt erst in ihrer biblischen Anwendung den Sinn einer innerlichen Nähe angenommen; wenn dagegen der Deutsche bereits im Vorhinein vom Nächsten spricht, unterschlägt er den Gedanken, daß selbst die größte räumliche Nähe noch immer eine Ferne darstellt, solange sie nicht durch die christliche Liebe zu einer innerlichen Nähe um-

gewandelt worden ist. Damit bestätigt sich aber die Behauptung, daß der altsprachliche Text unseres Evangeliums keine völlig sinngemäße Übersetzung in die neueren Sprachen zuläßt und daß daher die Erklärung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter mit einer Erläuterung des Begriffes „der Nächste“ beginnen sollte, um Mißverständnissen vorzubeugen, wie sie etwa dem Einwand von der „Fernstenliebe“ zugrunde liegen.

Vielleicht am fruchtbarsten erweist sich jedoch das Zurückgehen auf den unmittelbaren Bildgehalt der verwendeten Begriffe bei dem Versuch, dem menschlichen Geist eine tiefere Einsicht in das Mysterium der Dreifaltigkeit zu vermitteln. Nicht als ob dieser Versuch im irdischen Leben jemals von einem vollen Erfolg gekrönt sein könnte: denn jedes schlechthin Einmalige und Einzigartige ist, wie es Thomas schon für das individuelle Einzelding anmerkt, deshalb unbegreiflich, weil es sich als solches mit keinem bekannten Ding vergleichen und daher keinem bekannten Begriff unterordnen läßt. Indessen begnügt sich das menschliche Herz niemals mit einer bloß „negativen“ Theologie, die Gott alle bekannten Eigenschaften abspricht, sondern empfindet immer wieder das unüberwindliche Bedürfnis, sich ein „Bild“ von seinem Gotte zu machen: wie aber die flächenhafte Abbildung, welche das Auge von einem körperlichen Gegenstand entwirft, niemals den ganzen Gegenstand, sondern immer nur eine einzelne seiner Ansichten wiedergibt, so vermag auch keines der Bilder, unter denen sich der menschliche Geist das Wesen Gottes vorzustellen sucht, jemals die göttliche „Istigkeit“ zu erschöpfen; wie dagegen dem Denken die Vereinigung der sinnlichen Bilder zu einem „Begriffe“ gelingt, wenn es von jeder einzelnen Ansicht das Unwesentliche „abstrahiert“, so könnte auch eine Prüfung des Wesensgehaltes der verschiedenen Bilder, unter denen sich unserer beschränkten Fassungskraft das Mysterium der Dreifaltigkeit vorläufig nur „wie im Spiegel“ geoffenbart hat, jene Erkenntnis „von Angesicht zu Angesicht“ vorbereiten helfen, die uns der Apostel verheißt. Denn ebensowenig wie sich die verschiedenen Ansichten desselben Gegenstandes decken, so wenig lassen sich die verschiedenen „Spiegelbilder“ der Dreifaltigkeit miteinander in Einklang bringen, solange man nicht vom Symbol „abstrahiert“, was nicht zum Wesen gehört. Die Unbegreiflichkeit des Dreifaltigkeitsmysteriums beruht also nicht bloß auf dem Mangel eines zureichenden Bildes, unter dem es dargestellt werden könnte, sondern sogar auf der Fülle widerstreitender Bilder, die verwirrend wirken müssen, wenn man sie trotz ihrer Verschiedenheit miteinander zur Deckung zu bringen versucht.

Daß schon die übliche Formulierung des Trinitätsdogmas: „Eine göttliche Wesenheit in drei göttlichen Personen“ von einem Bilde Gebrauch macht, und zwar vielleicht von dem angemessensten Bilde des Dreifaltigkeitsmysteriums, das der menschliche Geist zu entwerfen vermag, ist freilich eine Einsicht, die der Christenheit bereits im Mittelalter völlig aus dem Bewußtsein geschwunden war, aber bei der ursprünglichen Prägung der Formel noch lebendig gewesen sein muß. Denn das etymologische vieldeutige *persona* bedeutet ursprünglich die Maske des antiken Schauspielers, also das gleiche wie das griechische *prosopon*, und es läßt sich

tatsächlich kein Verhältnis denken, in dem die „Einheit in der Vielheit“ sinnfälliger in Erscheinung träte, als das Verhältnis des Schauspielers zu seinen Rollen: bleibt doch der Schauspieler einer und derselbe, welche und wie viele Rollen er auch verkörpern mag. Was an diesem Vergleich Anstoß erregen könnte, wäre höchstens die Unterstellung, daß jenes eine göttliche Wesen die drei göttlichen Personen bloß „spiele“, weil sie, wörtlich genommen, zum Modalismus, also zu der Irrlehre führen müßte, daß die drei göttlichen Personen nur als drei verschiedene „Wirkungsweisen“ des einen Gottes anzusehen seien. Aber wenn man die herabsetzende Nebenbedeutung des mangelnden „Ernstes“ berichtigt, welche durch die Bezeichnung der dramatischen Kunst als eines „Spieles“ nahegelegt wird, wenn man überdies den Schauspieler mit dem Dichter zusammenfallen läßt, so daß auch die „Rollen“ von demselben Improvisator geschaffen werden, der sie verkörpert, und wenn man sich vor allem davor hütet, das Symbol mit der Wirklichkeit zu verwechseln, so scheint kein Bild so geeignet wie das Bild vom Schauspieler und seinen Rollen, um die vom Trinitätsdogma geforderte Einheit in der Vielheit „gleichsam im Spiegel“ erkennen zu lassen und den billigen Spott vom „Hexeneinmaleins“ zum Verstummen zu bringen.

Dieses Bild erleichtert aber nicht bloß das naive, sondern vertieft auch das philosophische Verständnis des Dreifaltigkeitsmysteriums. Denn gerade wenn die drei verschiedenen Aufspaltungen der Gottheit nicht bloß drei verschiedene „Erscheinungsformen“, sondern drei verschiedene „Personen“ darstellen, dürfen sie folgerichtig nicht mehr mit dem neuplatonischen Ausdruck „Hypostasen“ bezeichnet werden, den die griechischen Väter unbedenklich verwenden, der aber nur allzuleicht zu einer Verselbständigung des „Wesens“ der drei Hypostasen verleiten könnte. Wenn umgekehrt erst das Symbol der *persona* eine eindeutige Fassung des Trinitätsdogmas gestattete, so läßt sich der Umstand, daß der Ausdruck *prosopon* von den griechischen Vätern nur ausnahmsweise (Sabellios zu Beginn des 3. Jahrhds.) zur Kennzeichnung der drei Aufspaltungen des einen göttlichen Wesens gebraucht wurde, während sich ihre überwiegende Mehrzahl mit dem unklaren Begriff der Hypostase begnügte, nur daraus erklären, daß der Begriff der Hypostase in der hellenistischen Philosophie genau so zum Modebegriff geworden war wie etwa in der *fin-de-siècle*-Philosophie der Begriff des Übermenschen. Unklar ist aber der Begriff der Hypostase oder des „Darunterstehenden“ schon deshalb, weil er unmittelbar an den Begriff des Hypokeimenon oder des „Darunterliegenden“ erinnert, den Aristoteles als gleichbedeutend mit dem Begriff der bloßen Materie verwendet, und diese Unklarheit erhöht sich noch in einem System, das von der Vorstellung der Emanation Gebrauch macht. Denn wenn die Aufspaltung des göttlichen Wesens durch sein „Ausfließen“ oder, wie Plotin sogar gelegentlich sagt, durch sein „Überfließen“ (*hyperrhein*) zustande kommt, so wäre nach dem üblichen griechischen Sprachgebrauch nicht das als Hypostase zu bezeichnen, was über den Rand des Gefäßes hinausquillt, sondern das, „was unten stehen bleibt“, also gewissermaßen der Bodensatz. Gegenüber dieser im wesentlichen Aristotelischen Auffassung, daß „unter“ dem konkreten Einzelding die unbestimmte Materie liege, welche erst „von oben her“

durch die „Form“ ihre Bestimmung empfangen, besitzt aber der Begriff der Hypostase auch noch den gleichen Sinn, den der Begriff der „Substanz“ im philosophischen Sprachgebrauch angenommen hat, nämlich den Begriff eines unveränderlichen Wesensbestandes, der „unter der Oberfläche“ der wechselnden „Akzidentien“ bestehen bleibt, und damit rückt der Begriff der Hypostase wieder umgekehrt in nächste Nähe zum Aristotelischen Begriff des „Wesenswas“ als des reinen, schlechthin immateriellen Formprinzips. Gerade im Neuplatonismus nimmt jedoch der Begriff der Hypostase noch eine dritte Bedeutung an. Denn wie die Vorsilbe hypo häufig zur Kennzeichnung heimlich und unvermerkt eintretender Veränderungen dient, so läßt sich die Vorstellung einer Emanation im Grunde nur mit der Vorstellung von Hypostasen zur Deckung bringen, die heimlich und unvermerkt aus dem „Einen“ hervortreten, und da das Hervortreten aus dem Einen nach neuplatonischer Auffassung immer zugleich mit einem Eintreten in die Materie verbunden ist, muß die Hypostase in dieser dritten Bedeutung immer mit einer materiellen Beimischung versehen gedacht werden. Indessen ist natürlich keine der drei Bedeutungen auf die göttlichen Personen anwendbar: sie sind selbstverständlich weder bloße Materie, noch reine Form, noch Einzeldinge mit materieller Beimischung wie die „ersten Substanzen“ des Aristoteles, sondern das Verhältnis zwischen ihnen und der göttlichen Wesenheit läßt sich mit den bisherigen Begriffen der griechischen Philosophie überhaupt nicht zum Ausdruck bringen, und die Häresien mußten daher emporwuchern, solange man immer wieder nur versuchte, den neuen Wein in die alten Schläuche zu füllen.

Indessen übersteigen die zuletzt angestellten philosophischen Überlegungen natürlich die Fassungskraft eines Denkens, das sich, wie bei den meisten Menschen, im wesentlichen auf die Lösung praktischer Aufgaben beschränkt. Da sich jedoch das Evangelium nicht an die „menschliche Weisheit“ wendet, sondern Gott „das, was der Welt töricht erscheint, auserwählt hat, um die Weisen zu beschämen“ (1 Kor 1,27), mußten die Symbole, welche dem menschlichen Geist wenigstens „bruchstückweise“ eine Ahnung des Dreifaltigkeitsmysteriums vermitteln sollten, auch der Fassungskraft der Unweisen angepaßt sein, und wie Christus der „Eckstein“ des Neuen Testaments ist, so mußten auch für das Verständnis des Dreifaltigkeitsmysteriums die Symbole grundlegend sein, unter denen sich die Gottheit Christi darstellt. Von ihnen bieten die Symbole des Gottessohnes und des „Wortes“ sogar der Fassungskraft des naiven Denkens keine Schwierigkeit: dennoch enthüllt sich das Symbol des „Wortes“ erst dann in seiner tieferen Bedeutung, wenn es wieder bis auf einen philosophischen Begriff, nämlich den Begriff des Logos zurückverfolgt wird, dem es seine Entstehung verdankt.

Beginnen wir die Erörterung dieser drei Symbole mit dem Symbol des Gottessohnes, so könnte es natürlich sowohl dogmatisch wie historisch bedenklich erscheinen, von der Gottessohnschaft Christi als einem bloßen Symbol zu reden, denn Christus will nicht bloß gleichnisweise, sondern in Wahrheit als Sohn Gottes anerkannt werden, und gerade darin lag ja das todeswürdige Verbrechen, dessen er sich in den Augen der Juden schuldig gemacht hatte. Obgleich nämlich der Messias schon Ps 2,7 als Sohn Gottes

bezeichnet wird, konnte doch das Judentum nicht an dem bloß symbolischen Charakter dieser Ausdrucksweise und an der rein menschlichen Natur des Gottessohnes zweifeln, weil ein „Sohn“ Gottes im Sinn einer zweiten göttlichen Person seinen starren Monotheismus gesprengt hätte. Wenn andererseits dieser starre Monotheismus, der nur Gott und das Gesetz kannte, durchbrochen werden sollte, so mußte eine Erweiterung des Gottesbegriffes stattfinden, die den erwarteten „Mittler“ zwischen Gott und den Menschen in die göttliche Wesenheit einbezog. Damit wurde aber die Gefahr der Vielgötterei heraufbeschworen, und diese Gefahr wird dadurch nicht abgeschwächt, sondern eher erhöht, daß die Vorstellung eines Gottessohnes den naiven Verstand ebenso lebhaft anspricht wie das liebebedürftige Gemüt; sie verschwindet vielmehr erst dann, wenn man sich der wesentlichen Bestimmung bewußt wird und bleibt, welche durch den Vergleich des Verhältnisses zwischen erster und zweiter göttlicher Person mit dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn symbolisiert werden soll.

Denn das Mysterium in dem Verhältnis der beiden göttlichen Personen zueinander liegt ja gerade darin, wie sie eins und doch verschieden sein können. Eine Lösung dieser Schwierigkeit läßt sich der menschlichen Fassungskraft nur andeutungsweise durch ein Bild begreiflich machen, welches die Aufspaltung der Einheit gewissermaßen in *statu nascendi* festzustellen sucht und welches in den Worten des Nicaenums „*genitum non factum*“ seinen dogmatischen Ausdruck gefunden hat. Was mit dem Gegensatz zwischen „Zeugen“ und „Machen“ gemeint ist, geht aus den Bestimmungen hervor, die für den Begriff des Machens wesentlich sind. Machen im üblichen Sinne bedeutet nämlich, Aristotelisch gesprochen, eine ungeformte Materie formen oder eine bereits geformte Materie umformen: immer setzt aber die formende Tätigkeit eine von der formenden Person verschiedene Materie der Formung voraus. Würde also die zweite von der ersten göttlichen Person in diesem Sinne „gemacht“, so müßte zumindest ihre „Materie“ bereits unabhängig von der ersten göttlichen Person existieren, und damit wäre der Monotheismus grundsätzlich durchbrochen. Indessen erhält der Begriff des „Machens“ gerade im Nicaenum einen Sinn, der dem Sprachgebrauch des Alltags fremd ist. Denn wenn die erste göttliche Person gleich anfangs als der „Macher“ (*poiaetas, factor*) des Himmels und der Erde bezeichnet wird, so erscheint das Machen hier mit dem Schaffen, d. h. mit einem „Machen aus dem Nichts“ gleichbedeutend, das dem Erfahrungswissen unbekannt ist, ja dessen Möglichkeit von einer reinen Erfahrungswissenschaft bestritten wird. Daß aber die zweite von der ersten göttlichen Person aus dem Nichts geschaffen würde, mußte vom Nicaenum deshalb abgelehnt werden, weil ihr Ursprung aus dem Nichts ihrer göttlichen Wesenheit widersprochen hätte. Infolgedessen muß mit dem „Zeugen“ eine Art des „Erzeugens“ gemeint sein, die sich grundsätzlich sowohl vom „Machen“ wie vom „Schaffen“ unterscheidet. Dieser Unterschied deutet sich darin an, daß die biologische Zeugung weder eine Schöpfung aus dem Nichts noch eine Formung ist, denn der Same stammt „aus dem Blute des Mannes“, ist also schon ein Teil des väterlichen Körpers, es ist aber andererseits nicht an dem Zeugenden, dem Keim seine spätere „Form“ zu verleihen, sondern der Keim

formt sich selbst nach einem innewohnenden Gesetz. Ja noch mehr als das: im Augenblick, in dem sich der Keim aus dem väterlichen Organismus löst, gilt für beide Organismen das Wort „Und diese zwei sind eins“: der Keim ist noch ein Teil der väterlichen Körper-„Substanz“, aber auch schon ein selbständiges Wesen, und daher bildet die Zeugung das anschaulichste Symbol für die Spaltung eines einzigen Wesens in eine Zweiheit. Im Bilde der Zeugung erfährt daher das Bild der Emanation nur gewissermaßen eine nähere Bestimmung, denn wie der Zeugungsakt physiologisch ein „Ausfließen“ ist, so tritt auch im Augenblick, in dem sich ein Tropfen aus seiner Mutterflüssigkeit löst, dieselbe Spaltung der gleichen „Substanz“ in zwei verschiedene Einzelwesen auf wie bei der Zeugung. Gerade wegen seiner Verwandtschaft mit dem Zeugungsbegriff erschien daher der Emanationsbegriff, wie die Dogmengeschichte beweist, der katholischen Auffassung ursprünglich durchaus nicht als unannehmbar: er wurde es vielmehr erst durch die Umdeutung des Symbols zu einer Wirklichkeit, nämlich des Ausfließens der zweiten aus der ersten göttlichen Person zu einem natürlichen Vorgang, vor allem aber durch die Unterstellung, daß die „Substanz“ der verschiedenen Emanationen nicht die gleiche bleibe, sondern mit zunehmendem Abstand von ihrer Quelle eine Wertminderung erleide, durch welche die Unterschiede zwischen „Zeugen“, „Machen“ und „Schaffen“ wieder verwischt werden.

Besteht sicherlich eine der Hauptschwierigkeiten, welche das Dreifaltigkeitsmysterium dem Verständnis bietet, in der scheinbaren Unmöglichkeit, das Symbol des Gottessohnes mit dem Symbol des „Wortes“ zur Deckung zu bringen, so beruht sie doch nur auf dem Überspringen eines Zwischengliedes. Wir sind so gewohnt, das Johannes-Evangelium mit der Wendung zu beginnen: „Im Anfang war das Wort“, daß wir ganz an den schülerhaften Übersetzungsfehler vergessen, den bereits die Vulgata beging, als sie den philosophischen Fachausdruck Logos durch das lateinische *verbum*, Wort, wiedergab. Daß und wie durch diesen Übersetzungsfehler ein neues und überaus wertvolles Symbol der Dreifaltigkeit geschaffen wurde, darauf wird sofort zurückzukommen sein. Was jedoch Johannes meinte, als er sein Evangelium mit den Worten begann: „Im Anfang war der Logos“, das wird erst dann verständlich, wenn man die Bedeutung untersucht, die der Begriff des Logos in der zeitgenössischen stoischen Philosophie angenommen hatte. Bei den Stoikern bedeutet der Logos in erster Linie das allgemeine Gesetz, nach dem das höchste Wesen die Welt regiert, in zweiter Linie dieses höchste Wesen selbst. Aber da bereits darüber Unklarheit herrscht, ob das höchste Wesen als eine unpersönliche Naturkraft oder als die mehr oder weniger konkrete Personifikation des Vernunftgesetzes aufzufassen ist, schwankt auch der Begriff seiner Wirksamkeit zwischen dem Walten eines blinden Fatums und dem ordnenden Eingreifen einer allweisen Vorsehung. Was dem Christentum dennoch die unklare Logos-Vorstellung der Stoa empfahl, war ein Doppeltes. Auf der einen Seite stellte sie insofern die Verbindung zu der Sohngottes-Vorstellung her, als bereits die Stoa den Begriff eines Logos spermaticos geprägt hatte, der die Doppelstellung des Samens in *statu nascendi* oder besser gesagt *generandi* mit besonderer Deutlichkeit erkennen läßt: denn wie das „samenartige Gesetz“, der Logos spermaticos in der Einzahl,

das Urgesetz darstellt, das in seinen einzelnen Anwendungen die gesamte Weltordnung umspannt, so werden mit Logoi spermatikoi in der Mehrzahl eben diese Einzelgesetze selber bezeichnet, die in jenem Urgesetz begründet liegen. Wenn sich auf der anderen Seite das Christentum als Erfüllung und Vollendung des mosaischen Gesetzes betrachtete, so mußte ihm eine Philosophie wesensverwandt erscheinen, welche den gleichen Nachdruck auf das „Gesetz“ legte wie die jüdische Religion. Wie aber die Sohngottes-Vorstellung die Starre des jüdischen Gesetzesglaubens zur liebenden Hingabe an den Vater erweichte, so bewahrte sie auch den stoischen Logosbegriff vor einer Gefahr, die ihm besonders aus der Verbindung mit der Aristotelischen Philosophie hätte erwachsen können. Denn wenn die Stoa das höchste Wesen zu einem höchsten Gesetz verflüchtigte, so hatte sich bereits bei Aristoteles das Wesen Gottes als des unbewegten Bewegers in eine reine Tätigkeit (actus purus) aufgelöst, und damit zeichnen sich die Umrisse einer „Aktualitätstheorie“ ab, welcher der Begriff des tätigen Wesens unter der Hand zerrinnt. Diese Gefahr, das tätige Wesen über seiner Tätigkeit und ihrem Gesetzes zu vergessen, wird aber natürlich durch die Vorstellung göttlicher „Personen“ gebannt, deren Tätigkeit als ein „Ausfluß“ ihres Wesens gelten muß und nicht umgekehrt. Ja noch mehr: wenn man sich überlegt, daß jede Tätigkeit nach einer inneren Gesetzmäßigkeit von einem Ausgangs- zu einem Zielpunkt verläuft, sofern sie aus dem schöpferischen Willen, dem fiat des Handelnden entspringt, mit einem unmittelbaren Ergebnis abschließt, von dem alle weiteren mittelbaren Wirkungen abhängen, und ihre innere Gesetzmäßigkeit dem schöpferischen Willen verdankt, der Mittel und Zwecke aufeinander abstimmt, so scheint sich bereits in dem Verhältnis der drei Grundbestimmungen der menschlichen Willenstätigkeit das Verhältnis der drei göttlichen Personen so sinnfällig wiederzuspiegeln, wie es sich der menschlichen Fassungskraft überhaupt darzustellen vermag. Da jedoch der Aufstieg vom Logosbegriff zu solchen Überlegungen eine besondere Höhe der Abstraktion voraussetzt, werden sie aufs glücklichste durch das dritte Symbol ergänzt, unter dem sich der menschliche Geist das Dreifaltigkeitsmysterium näherzubringen sucht. Denn obgleich nach dem Gesagten der lateinische Ausdruck *verbum* den Sinn des griechischen Ausdruckes Logos durchaus nicht angemessen wiedergibt, bietet das Symbol des „Wortes“ dennoch eine neue und unmittelbar einleuchtende Möglichkeit, das Verhältnis der drei göttlichen Personen zu versinnbildlichen.

Zu diesem Zweck muß allerdings eine andere sinnwidrige Übersetzung berichtigt werden, die in den neueren Sprachen eine kaum mehr auszurottende Verwirrung über den Begriff der dritten göttlichen Person angerichtet hat. Denn wenn das boshafte Wort Haeckels, daß sich die meisten Menschen unter Gott so etwas wie ein gasförmiges Wirbeltier vorstellen, auf eine der drei göttlichen Personen zutrifft, so ist es sicherlich der Heilige Geist, und zwar nicht bloß deshalb, weil kein anschaulicher Vergleich das Dreifaltigkeitsmysterium angemessen zu symbolisieren vermöchte, sondern vor allem deshalb, weil die deutsche Wiedergabe des hebräischen Begriffes *ruach* (und seines aramäischen Synonyms bei Matthäus) durch „Geist“ ebenso sehr nach der Seite des Abstrakten hin abweicht wie die griechische Übersetzung durch *Pneuma* nach der Seite

des Konkreten. Denn der Sprachgeschichte ist die Tatsache wohlbekannt, daß sich der Begriff einer immateriellen Substanz nur sehr langsam entwickelt, indem die materielle Substanz einem immer weitergehenden Verfeinerungsprozeß unterworfen wird. Am nächsten liegt es daher, die Luft als die körperliche Hülle des Unkörperlichen zu denken, zumal sich im Brausen des Sturmes die Macht Gottes ebenso eindrucksvoll zu offenbaren scheint wie im Hauche des Atems die Lebenskraft des Menschen. Fast alle Worte, die zur Bezeichnung immaterieller Substanzen verwendet werden, besitzen daher ursprünglich die Bedeutung einer Luftbewegung: das gilt für *thymos* ebenso wie für *psychae*, für *spiritus* wie für *animus* oder *anima*, für Geist wie für Seele, denn Geist hat noch im mhd. *gist* die Nebenbedeutung des Brausenden (vgl. *Gischt*) und die Etymologie von Seele führt auf den gleichen Stamm zurück wie das griechische *aiolos*. Indessen ist bei der überwiegenden Mehrzahl dieser Bezeichnungen die ursprüngliche Bedeutung nahezu völlig aus dem Bewußtsein geschwunden: eine Ausnahme macht höchstens das lateinische *spiritus*, bei dem die Bedeutung Hauch mindestens ebenso geläufig ist wie die Bedeutung Geist, und ebenso verhält es sich auch mit dem hebräischen Ausdruck *ruach*. Gerade deshalb scheint aber seine Übersetzung den Septuaginta Schwierigkeiten bereitet zu haben, weil sie nicht auf die Nebenbedeutung des Hauches verzichten wollten, die ihm an manchen Stellen des Alten Testaments zukommt. Denn im Griechischen gibt es ebensowenig wie in den neueren Sprachen ein Wort, das nach Art des lateinischen *spiritus* sowohl zur Bezeichnung des Hauches wie des Geistes verwendet werden könnte. Wenn sie daher die Treue der Übersetzung soweit wahren wollten, um auch im Griechischen *ruach* jedesmal mit dem gleichen Wort wiederzugeben, so sahen sie sich vor dem Dilemma, daß die Übersetzung mit *thymos* oder *psychae* an den Stellen unverständlich geblieben wäre, wo vom Brausen des Windes oder vom Hauche des Atems die Rede war, während die Übersetzung mit *Pneuma* überall dort verwirren mußte, wo *ruach* soviel wie Seele oder Geist bedeutete. Daß dann freilich im Sprachgebrauch der hellenisierten Juden und späterhin der Christen das griechische *Pneuma* sehr bald die gleiche Doppelbedeutung annahm wie das lateinische *spiritus*, ändert nichts daran, daß einem klassisch gebildeten Griechen die Bezeichnung der Seele oder des Geistes als *Pneuma* ganz unverständlich gewesen wäre. Daß jedoch andererseits im Begriffe des *Pneuma* immer noch die ursprüngliche Bedeutung des Hauches anklang, erleichterte die trinitarische Spekulation insofern ganz erheblich, als damit schon im Unbewußten ein Unterscheidungsmerkmal der dritten von den beiden anderen göttlichen Personen gegeben war.

Im Gegensatz zum Griechischen haben die neusprachlichen Übersetzungen des lateinischen *spiritus* durch Geist, *esprit*, *spirit* oder sogar *ghost* usw. die ursprüngliche Nebenbedeutung des Hauches ganz aus dem Bewußtsein verdrängt (höchstens im Italienischen kann *spirito* allenfalls noch in gehobener Sprache „Hauch“ bedeuten), und es ist nur insofern eine rückläufige Bedeutungsumkehr ins Materielle eingetreten, als nunmehr die Ausdrücke „Geist“ und „Spiritus“ auch zur Bezeichnung hochkonzentrierter flüssiger Extrakte verwendet werden. Der Nachteil, der sich aus der Übersetzung von *spiritus* oder *ruach* durch „Geist“ unter völliger Ver-

nachlässigkeit des ursprünglichen Sinnes von Pneuma ergibt, wirkt sich jedoch in den Schwierigkeiten aus, die sie der Deutung des Trinitätsmysteriums bereitet. Der Ausdruck „Heiliger Geist“ ist vielmehr deshalb so wenig geeignet zur Kennzeichnung der dritten göttlichen Person, weil er keine Eigentümlichkeit angibt, durch die sie sich von den beiden anderen göttlichen Personen unterscheidet: die Heiligkeit ist vielmehr genau so wie die reine Geistigkeit ein gemeinsames Wesensmerkmal aller drei Personen, und selbst wenn man die zweite göttliche Person durch den Besitz eines verklärten Leibes ausgezeichnet denkt, wäre der dritten noch immer mit der ersten Person die völlige Unkörperlichkeit gemeinsam. Die Unbestimmtheit, welche dem Begriff des Heiligen Geistes für den Menschen anhaftet, dem nur moderne Sprachen geläufig sind, verwischt also selbst sein „Spiegelbild“ bis zur Unkenntlichkeit, und es ist daher unerlässlich, die Urbedeutung des Hauches in den Begriff des Geistes einzubeziehen, um eine *analogia entis* zum Begriff des „Heiligen Geistes“ herzustellen.

Wieweit das Symbol des Hauches auf die altsemitische Vorstellung eines Luft- und Gewittergottes zurückgehen mag, ist eine Frage, deren Beantwortung der vergleichenden Religionsgeschichte überlassen werden kann. Daß jedoch für Christus selber das Heilige Pneuma neben der Bedeutung des Geistes auch durchaus noch die Bedeutung eines Hauches besitzt, geht schon daraus hervor, daß er die Übertragung des Heiligen Pneumas an die Jünger durch einen Hauch vollzieht (Joh. 20,22). Unter den Vätern scheint dagegen das Symbol des Hauches seine Anschaulichkeit ebenso bald und ebenso allgemein eingebüßt zu haben wie das Symbol der Schauspielermaske. Denn außer Gregor von Nyssa (331—394) und Johannes Damascenus, der im zweiten Viertel des 8. Jahrhunderts wirkte, scheint keiner das Verhältnis zwischen der zweiten und der dritten göttlichen Person durch das Verhältnis zwischen Wort und Hauch symbolisiert zu haben, und gerade dieser Mangel an Anschaulichkeit dürfte für die Schwierigkeiten verantwortlich zu machen sein, mit denen die Väter bei der Einfügung des Heiligen Geistes in das trinitarische Gottesbild zu kämpfen hatten. Die Notwendigkeit einer solchen Einfügung ging aus den Berichten der Evangelien über die Bestätigung der Gotteskindschaft des Heilands und aus seinen eigenen Worten unzweideutig hervor: wie aber das Verhältnis jenes Pneumas zu Gott Vater und Gott Sohn zu denken sei, darüber herrschten lange Zeit höchst unzulängliche und widersprechende Vorstellungen, weil zwischen Vater und Sohn für eine dritte „Person“ kein Platz mehr schien, und deshalb wurde die Formel, durch deren endgültige Prägung auf dem Konzil von Konstantinopel (381) der Streit um das Trinitätsdogma seinen Abschluß fand, von den Zeitgenossen noch als Neuheit empfunden und zum Teil bekämpft. Während aber diese Formel das Verhältnis der ersten zur zweiten göttlichen Person immerhin noch durch das Symbol des „Zeugens“ veranschaulicht, verwendet sie zur Darstellung des Verhältnisses der dritten zu den beiden anderen göttlichen Personen nur mehr den ganz abstrakten Ausdruck „Hervorgehen“, macht also von dem bildhaften Gehalt des Ausdruckes Pneuma nicht nur selber keinen Gebrauch mehr, sondern trägt im Gegenteil dazu bei, daß er dem Bewußtsein der Gläubigen immer mehr entschwindet, und begünstigt damit eine rein mystische Deutung des Trinitätsdogmas.

Geht man umgekehrt von der ursprünglichen Bedeutung der Ausdrücke „Wort“ und „Hauch“ aus, so eröffnet sich zunächst die Möglichkeit einer Symbolisierung des Verhältnisses zwischen der zweiten und der dritten göttlichen Person durch ein neues Gleichnis, und da der Hauch als Träger und „Mittler“ des Wortes einen Sprecher als seinen Erzeuger voraussetzt, zeigt sich auch ein Weg, der zur ersten göttlichen Person zurückführt. Ja, das Verhältnis zwischen Sprecher, Wort und Hauch scheint sich in wesentlichen Zügen mit dem Verhältnis zwischen dem Handelnden, seiner Tätigkeit und ihrem Ergebnis vergleichen zu lassen. Allerdings tritt durch diesen Vergleich die Schwierigkeit noch deutlicher hervor, die in dem Symbol Sprecher — Wort — Hauch enthalten ist und einen Widerspruch zu der grundlegenden Formel *patri filioque* einzuschließen scheint, die das Schisma zwischen abendländischer und morgenländischer Kirche herbeiführte, denn vom physikalischen Standpunkt aus ist es natürlich der Hauch, der das Wort erzeugt, und nicht umgekehrt. Betrachtet man dagegen die Sprache nicht als physikalischen Vorgang, sondern als geistige Tätigkeit, die dem Zwecke der Gedankenübermittlung dient, so muß der Sprecher zuerst einen Gedanken gefaßt haben, bevor er ihm einen angemessenen sprachlichen Ausdruck verleihen kann. Die Lautbildung muß also als Ergebnis der Begriffsbildung gelten und nicht umgekehrt, und damit ist die Übereinstimmung zwischen beiden Symbolreihen wiederhergestellt. Denn das „Gesetz“, dem die Wortbildung unterliegt, wird durch den Willen des Sprechers bestimmt, seinen Begriffen einen angemessenen Ausdruck zu verleihen, und deshalb ist das „Wort“ mehr als ein bloßer „Hauch“ oder ein „*flatus vocis*“, zu dem es der Nominalismus erniedrigen wollte. Sein Sinn ist es vielmehr, der den Hauch regelt und damit das Lautgebilde bestimmt, in dem der Ausdruckswille des Sprechers sein abschließendes Ergebnis findet. Die Dreiheit von Sprecher, Wort und Hauch bildet also ein durchaus angemessenes Sinnbild der göttlichen Dreifaltigkeit, das dem Verständnis jedenfalls geringere Schwierigkeiten bereitet als gewisse mystische Paraphrasen des Vergleiches, mit dem Augustin das Verhältnis der drei göttlichen Personen durch das Verhältnis zwischen dem Sein, dem Erkennen und dem Wollen (oder Lieben) zu verdeutlichen sucht.

Ist es aber wiederum das Zurückgehen auf die bildhafte Anschauung und auf die ursprünglichen Wortbedeutungen, welche selbst das tiefste Mysterium der Glaubenslehre dem menschlichen Verständnis wenigstens im Gleichnis um einiges näherzubringen vermag, so erscheint damit die eingangs gestellte Forderung vollauf gerechtfertigt, sich bei der Deutung der Evangelien an „Bild“ und „Wort“ zu halten, statt sich nur deshalb mit toten Wort- und Gedankenübertragungen zu begnügen, weil sie uns durch schiere Gewohnheit vertraut geworden sind.