Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 15 (1937)

Artikel: Genesis I 26 und Grundsätzliches zur trinitarschen Auslegung
Autor: Oudenrijn, M.A. van den
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762767

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Genesis I 26 und Grundsätzliches zur trinitarischen Auslegung.

Von M. A. van den OUDENRIJN O. P., Freiburg.

Die drei Pluralformen נַעֲשֶׂה, דְּמוּתֵנוּ und צַלְמֵנוּ im ersten Teil von Gen. I 26 haben in älterer und neuerer Zeit zu verschiedenen Auslegungen Anlaß gegeben.

Exegeten, welche eine Abhängigkeit des biblischen Schöpfungsberichtes von babylonischen Quellen annehmen, haben darin die Spur einer ursprünglich polytheistischen Überlieferung gesehen. Im *Enuma eliš* kommt die Schöpfung der Menschen erst nach Rücksprache und Vereinbarung zwischen den Obergöttern zustande. Der Götterkönig Marduk eröffnet sein Vorhaben seinem Vater Ea. Dieser macht darauf den Vorschlag, daß zur Bildung der ersten Menschen einer der Götter selbst geopfert werde. Die Plenarversammlung der großen Götter bestimmt näherhin, daß dieses Los den abtrünnigen Kingu treffen soll. Er wird getötet, damit die ersten Menschen mit seinem Gottesblut belebt werden können. Ein Nachklang aus diesem oder einem ähnlichen Schöpfungsmythus, wo mehrere Götter sich beraten über die Schöpfung der Menschen, würde in den auffallenden Pluralbildungen von Gen. I 26 vorliegen. Es ist aber wohl kaum anzunehmen, daß der Verfasser der biblischen Schöpfungsgeschichte, der es sonst so trefflich verstanden hätte, seine « polytheistische Vorlage » überall zur monotheistischen Erzählung, wie sie uns vorliegt, umzubiegen, sich gerade in diesem wichtigen Abschnitt ein solches Versehen zu schulden hätte kommen lassen. Daß er gerade hier, wo es sich um die Schöpfung des Menschen handelt, seine sonst so sorgfältig durchgeführte Ausmerzung aller polytheistischen Elemente aus der Erzählung so gründlich außer Acht gelassen hätte, muß von vornherein unwahrscheinlich erscheinen.

Hohen Alters und großen Ansehens erfreut sich eine andere Erklärung, nach welcher der Herrgott Gen. I 26*a* seine Engel anredet, wie er auch wohl sonst im AT seine Pläne und Absichten mit seinem himmlischen Hofstaat bespricht, vgl. 1. Kön. XXII 19-23 ; Is. VI 8 ; Job I 6-12, II 1-5. Gegen diese Auffassung dürfte aber der Umstand

entscheidend sein, daß der Schöpfungsbericht Gen. I 1-II 4*a* sich mit den Engeln nicht beschäftigt. Die Schöpfungsgeschichte bildet anerkanntermaßen eine streng geschlossene literarische Einheit. Und es wäre recht sonderbar, wenn nun hier, mitten in dieser durchaus einheitlichen Erzählung, und noch dazu ohne jedwelche Anrede, das Gotteswort erginge an Wesen, von deren Existenz und Stellung man in der ganzen Erzählung nicht das Geringste erfährt. Dabei hat es u. E. keinen Zweck, sich auf die Gottesrede von III 22 als Analogon zu berufen. Erstens weil es sich da nicht um ein Stück aus einer fortlaufenden Erzählung handelt, sondern um einen Satz aus einer der drei kurzen Notizen (III 20, 21 und 22-24), welche, allem Anschein nach aus irgend einem anderen Zusammenhang herausgehoben, uns als Nachträge zur größeren Paradiesesgeschichte (II 4*b*-III 19) überliefert sind. Zweitens weil daselbst wenigstens im Kontext — wenn auch erst nachträglich (vs. 24) — von « Keruben » die Rede ist, deren Existenz also in dieser Notiz vorausgesetzt wird.

Eine dritte Auffassung sucht die Erklärung der Pluralformen darin, daß das Wort אֱלֹהִים selbst, seiner grammatikalischen Form nach, ein Plurale ist und bleibt [1], wenn es auch in den weitaus meisten Fällen zur Bezeichnung des einen wahren Gottes gebraucht wird. Diesem tatsächlichen Gebrauch des Wortes א׳ entspricht das Faktum, daß Adjektiva, Pronominalsuffixe, Verbalformen und Appositionen, welche sich auf ein so gebrauchtes אלהים beziehen, in Singularform aufzutreten pflegen. Die hebräische Textüberlieferung des AT kennt aber Ausnahmen: so z. B. Gen. XX 13; XXXV 7; Exod. XXXII 4; Deut. V 23; 2. Sam. VII 23; Ps. LVIII 12 usw. Wenn nun aber anderswo im AT das Wort א׳, auch da wo es den einzigen Gott bezeichnet, doch, kraft seiner grammatikalischen Pluralform, mit Pluralformen verbunden werden kann, so kann, sagt man, das Gleiche auch Gen. I 26*a* angenommen werden für die Verbalform נעשה und für die Suffixe von צלמנו und דמותנו. Zu dieser Lösung ist zu bemerken, daß sie mit der vorhergehenden einen Grundfehler gemein hat, indem sie den Halbvers Gen. I 26*a* zu viel für sich betrachtet: er muß aber im Zusammenhang der Gesamterzählung erklärt werden. Wenn der Terminus א׳ sonst in der Schöpfungsgeschichte nicht vorkäme — und

[1] So nach der gewöhnlichen Auffassung, welche allerdings von D. Nielsen in Frage gestellt worden ist; vgl. *Handbuch der altarabischen Altertumskunde* I, Kopenhagen 1927, S. 221, Anm. 2 und neuerdings *Ras Šamra Mythologie und biblische Theologie*, Leipzig 1936, S. 17-26.

natürlich a fortiori: wenn er sonst in dieser Geschichte mit Pluralformen verbunden aufträte — würde diese Lösung durchaus berechtigt erscheinen. Das ist aber keineswegs der Fall. Das Wort אלהים kommt in den vorhergehenden Versen oft vor, und immer mit Singularformen: ברא אלהים, ויאמר א׳, וירא א׳, ויקרא א׳, ויעש א׳ usw. Sogar am Anfang unseres Verses 26 lesen wir nicht ויאמרו א׳, sondern ויאמר א׳. Und unmittelbar nach I 26 wird die Erzählung mit ויברא א׳ wieder in derselben Weise weitergeführt bis zum Schluß. Bei diesem Tatbestand wird auch dieser Erklärungsversuch für die drei in Frage stehenden Plurale abgelehnt werden müssen.

Noch andere Exegeten sprechen von einem «Plurale deliberativum». Diese Erklärung geht von der kohortativen Auffassung der Verbalform נַעֲשֶׂה aus. Daß נ׳ hier als Kohortativ zu verstehen sei, wird auch sonst — und zwar meistens stillschweigend — angenommen. Man findet diese Auffassung schon in der LXX und sie wird auch vom hl. Hieronymus vertreten, der «*faciamus*» übersetzt. Außer Zweifel steht, daß diese Auffassung in sprachlicher Hinsicht durchaus möglich ist. Bekanntlich haben die Verba ל׳ה im Hebräischen keine eigene Kohortativformen, oder jedenfalls ist doch die masoretische Vokalisation für die Kohortativformen dieser Verba meistens[1] dieselbe, welche sonst für gewöhnliche «Imperfektformen» zur Verwendung kommt. An und für sich steht also nichts im Wege, das נַעֲשֶׂה von Gen. I 26 ebenso kohortativ zu fassen wie z. B. אֶעֱשֶׂה Gen. II 18, oder נִתְרָאֶה 2 Par. XXV 17. Die kohortativische Auffassung der Verbalform stimmt auch recht gut zur Fassung der sonstigen Schöpferworte, welche Jussivformen aufweisen: vs. 7: ויאמר א׳ יהי רקיע, vs. 14: ויאמר א׳ יהי מארת, vs. 20: ויאמר א׳ ישרצו המים, vs. 24: ויאמר א׳ תוצא הארץ. Wir dürften also tatsächlich berechtigt sein, die Verbalform נעשה mit den alten Übersetzern wiederzugeben als «Wir wollen machen» oder «Lasset uns ... machen».

Dennoch können wir aber mit der Bezeichnung «Plurale deliberativum» nicht ganz einverstanden sein. Nach unserer Meinung darf nämlich das Gotteswort von Gen. I 26 nicht aufgefaßt werden

[1] Es gibt nämlich Ausnahmen: Ps. LXXVII 4: אֶהֱמְיֶה (Fr. Buhl in der 3. Ausgabe der Kittel-Bibel hat אֶהֱמִיָּה), Is. XLI 23: וְנִשְׁתֶּעֶה und vielleicht auch (nach Qimḥi allerdings nicht) Ps. CXIX 117: אֶשְׁעֶה. Der Akzent im ersten Fall ist *'Atnaḥ*, in den beiden anderen Fällen *Ṭifḥā*, es dürfte mithin mit Pausa-Einfluß zu rechnen sein.

als vorangehende Beratung über einen nachträglich auszuführenden Plan, dessen tatsächliche Verwirklichung erst im folgenden Vers berichtet werde. Wir fassen vielmehr das Wort von vs. 26 als ein wirkliches und in Instanti wirksames Schöpferwort, und übersetzen dementsprechend den Anfang von vs. 27 ויברא אלהים nicht « *und* Gott schuf », sondern « Gott schuf *nämlich* » oder « Gott schuf *also* », das heißt : eben durch sein vs. 26 mitgeteiltes Wort. Diese Interpretation stützt sich exegetisch auf die Tatsache, daß wir in den Parallelstellen (vs. 6+7 ; 14-15+16 ; 20+21 ; 24+25) immer diesen gleichen Nexus wiederfinden zwischen den vorhergehenden Jussiven und dem nachfolgenden « wayyiqṭōl ». Man hat nicht an zeitliche Aufeinanderfolge, und nicht an zwei verschiedenen Betätigungen Gottes zu denken, wo vs. 6 gesagt wird ויאמר א׳ יהי וג׳ und vs. 7 darauf folgen läßt ויעש א׳, noch wo vs. 14 gesagt wird ויאמר א׳ יהי וג׳ und vs. 16 darauf folgt ויעש א׳, noch wo vs. 20 gesagt wird ויאמר א׳ ישרצו וג׳ und vs. 21 darauf folgt ויברא א׳, noch wo vs. 24 gesagt wird ויאמר א׳ תוצא וג׳ und vs. 25 darauf folgt ויעש א׳. Und so auch nicht wo vs. 26 gesagt wird ויאמר א׳ נעשה וג׳ und vs. 27 darauf folgt ויברא א׳. Durch das Gotteswort selbst von I 26 tritt der Mensch ins Dasein wie vs. 6 das Himmelsgewölbe, vs. 13 Sonne, Mond und Sterne, vs. 20 Wasser- und Flugtiere, vs. 24 die Landtiere. Und das « wayyiqṭōl » am Anfang von vs. 27 bedeutet ebensowenig ein zeitliches Aufeinanderfolgen als dieses am Anfang der Verse 7, 16, 21 und 25 der Fall ist, oder II 1, wo der hl. Hieronymus das וַיְכֻלּוּ des Textes trefflich wiedergibt mit « igitur perfecti sunt ».

Die Würde des Menschen und seine Sonderstellung unter den Geschöpfen Gottes, welche die Erde bevölkern, bekundet sich Gen. I 26 nicht dadurch, daß diesem Schöpfungsakt eine besondere « Deliberatio » Gottes vorangegangen wäre. Das hätte im Rahmen dieser Erzählung nicht gepaßt. Übrigens sind nach Ps. CXLVIII 5 sogar die Engel, ganz wie die übrigen Geschöpfe, durch ein einfaches Wort ins Dasein getreten, הוא צוה ונבראו. Die Sonderstellung des Menschen wird Gen. I 26-27 auf andere Weise hervorgehoben. Erstens dadurch, daß zur Verbalform נעשה jedenfalls Gott selbst als Subjekt gedacht ist. Schon dadurch hebt sich diese Gottesrede bedeutungsvoll ab von den übrigen Schöpfungsworten mit ihren Jussivformen, und wird — wenn auch nicht in der stark anthropomorphischen Form von Kap. 2 — eine irgendwie besondere persönliche Betätigung Gottes bei der Hervorbringung des Menschen untermalt. Zweitens dadurch,

daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen wird. Drittens dadurch, daß ihm von Anfang an eine Herrscherstellung überwiesen wird. Viertens wird die oben erwähnte besondere oder persönliche Betätigung Gottes auch noch hervorgehoben durch den Gebrauch des Verbums ברא [1].

Wenn vs. 26 nach Absicht und Meinung des Erzählers nicht von einer « Deliberatio » verstanden werden soll, wird man auch nicht gut von einem « Plurale deliberativum » reden können. Vielleicht wäre der etwas allgemeinere Ausdruck « *psychologischer Plural* » eher zutreffend. Das « Plurale deliberativum » verhält sich zu dem, was wir « Plurale psychologicum » nennen möchten, etwa wie Spezies und Genus. Wenn man mit sich selbst zu Rate geht, Gründe für und gegen etwas bei sich selbst erwägt, dann spaltet sich sozusagen die Einzelperson des erwägenden Subjekts in mehrere « Persönlichkeiten », welche verschiedene Ansichten vertreten, und verschiedene Möglichkeiten vorbringen. Auf Grund dieser psychologischen Vielheit kann man dann das Schlußergebnis seiner Überlegungen etwa in dieser Form aussprechen : « jetzt also werden *wir* das oder jenes tun ». Wo es zur Tat kommen soll, rafft man der Außenwelt gegenüber seine Vielheit wieder zur Einheit zusammen. Aber die vorhergegangene psychologische Spaltung findet dabei noch einen leisen Nachklang im unbetonten « wir » des gefaßten Entschlusses. Der psychologische Grund dieses « wir » in solchen Aussprüchen dürfte als bekannt vorausgesetzt werden. Und dabei bleiben die Exegeten, welche in Gen. I 26 eine nach Menschenart geschilderte, der Tat vorhergehende, « Deliberatio » erblicken, stehen. Zu beachten ist aber, daß man auch einfache Willensentschlüsse in durchaus gleicher Form zur Äußerung bringt. Es gibt ja Redensarten wie z. B. « Jetzt wollen wir zu unserem zweiten Punkt übergehen », oder « Jetzt wollen wir mit unserer Arbeit Schluß machen » usw. Redeweisen solcher Art dürften in letzter Instanz wohl auch auf die psychologische Vielfältigkeit, welche bei einer Selbstberatung auftritt, zurückzuführen sein. Man wird aber trotzdem schwerlich von « Deliberativplurale » reden können, weil dabei an irgendeine Selbstberatung durchaus nicht mehr gedacht wird. Wir möchten die Plurale von Gen. I 26 (vgl. auch Gen. XI 7)

[1] Namentlich wenn am Anfang von vs. 21 die Worte ויברא א׳ התנינם הגדלים nicht zum ursprünglichen Textbestand gehören sollten, für welche Vermutung sich mehrere Erwägungen beibringen lassen. Das Verbum ברא wird im Sprachgebrauch des AT ausschließlich zur Bezeichnung von Handlungen Gottes verwendet.

zunächst in diesem Sinne auffassen: als « psychologische Plurale », welche einen gleichzeitig wirksamen Willensentschluß bekunden, ohne daß dabei an vorhergegangener Selbstberatung gedacht wäre.

* * *

Die katholischen Exegeten, namentlich die der früheren Zeit, haben Gen. I 26 nicht selten in trinitarischem Sinn gedeutet. Die Schöpfung des Menschen ist als « Wirkung nach außen » nicht ein Werk einer einzelnen göttlichen Person, sondern der gesamten Heiligen Dreifaltigkeit. Die Gottesrede wird aber gedeutet als eine « Wirkung nach innen ». Man denkt sich dabei den Vorgang so, daß Gott *Vater* spricht, entweder zum Sohn oder zum Sohn und zum Heiligen Geist. Sehr beliebt ist in der alten Zeit die Auslegung der Worte als Anrede des Vaters an den Sohn. Sie findet sich schon im sogenannten Barnabasbrief V 5 und VI 12. Der hl. Epiphanius, *Adv. Haer.*, XXIII 5, Migne, PG XLI 304, bezeichnet diese Auffassung als die unter Christen gewöhnliche, will aber persönlich auch den Heiligen Geist in der Anrede mit eingeschlossen wissen. Im ersten Glaubensbekenntnis von Sirmium wird sogar die Exkommunikation ausgesprochen, « si quis hoc dictum : *Faciamus hominem* non Patrem ad Filium, sed Deum secum loqui affirmet » [1]. Vgl. weiter die pseudo-Ignatianische Epistola ad Antiochenses, II 2, S. Irenaeus, *Adv. Haer.*, IV 20, 1, PG VII 1032, Pseudo-Basilius de Hominis structura, I 3, PG XXX 13, S. Joannes Chrysostomus, *In Genesim Hom.* VIII 2-3, PG LIII 71-72, Theodoretus, *Quaest in Gen. cap.* I, PG LXXX 100-101, Procopius v. Gaza, *Comm. in Gen.* (ad Gen. I 26), PG LXXXVII 113-116, unter den Lateinern z. B. S. Hilarius, *De Trinitate*, IV 17-18, Migne, PL X 110-112, und wiederholt S. Augustinus, *De Genesi ad litt.*, III 19 (« ad insinuandam, ut ita dicam, pluralitatem personarum ») PL XXXIV 291-292, CSEL XXVIII 85, *De Genesi ad litt. imperfectus liber*, n. 60 (« ait Filio »), PL XXXIV 244, CSEL XXVIII 501-502, *De civitate Dei* XVI 6 (« recte intelligitur pluralitas Trinitatis ») PL XLI 484, CSEL XL 136. Im Mittelalter und bis in die Neuzeit hinein, findet sich diese « trinitarische » Auslegung von Gen. I 26 immer und immer wieder. Zuletzt freilich in der nichtkatholischen christlichen Exegese nur mehr sporadisch [2]. In den letzten Dezennien zeigen sich auch die katholischen Exegeten mehr und mehr zurückhaltend. Bis schließlich

[1] Mansi, III 258. Etwas abweichende Fassung, daselbst 260.

[2] Z. B. noch bei G. Ch. Aalders, *De goddelijke openbaring in de drie eerste hoofdstukken von Genesis*, Kampen 1932, S. 300.

Paul Heinisch in seinem Genesiskommentar zur Stelle die früher so verbreitete Auffassung mit den einfachen Worten abtun zu können vermeint : « Wer die Stelle von der Trinität versteht, der vergißt, daß Gen. 1 ein Stück des Alten Testamentes ist ».

Man hat vom verdienten Professor Heinisch nicht ganz zu Unrecht gesagt, er stehe « noch zu sehr in der Auffassung und Methode, die man wohl als *Vorkriegsexegese* zu bezeichnen pflegt »[1]. In der heutigen Zeit, wo der Ruf nach « theologischer Exegese » des Alten Testamentes auch außerhalb unserer Kirche immer und immer wieder laut wird, dürften einige grundsätzliche Bemerkungen zur durchaus « theologischen » Auffassung, welche in den Pluralen von Gen. I 26 einen Hinweis auf die Trinität erblickt, vielleicht zeitgemäß erscheinen.

Um es gleich vorweg zu nehmen ; wir halten die in der katholischen Kirche seit altersher überlieferte « trinitarische » Auffassung der Stelle auch heutzutage noch für durchaus möglich. Fragt man, ob dann anzunehmen sei, daß der Verfasser des Schöpfungsberichtes oder seine hebräischen Leser das Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit gekannt haben, dann muß diese Frage allerdings verneinend beantwortet werden. Die Dreifaltigkeitslehre ist ein charakteristisch christliches Dogma, dessen waren sich auch die alten Kirchenlehrer klar bewußt ; vgl. z. B. S. Hilarius, *De Trinitate* V 27, PL X 147 oder S. Basilius, *Adversus Eunomium* II 22, PG XXIX 620. Auch bei den scholastischen Theologen finden wir das gleiche. Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin z. B. war das Geheimnis der Trinität im AT noch unbekannt und ist erst später, nämlich erst in der neutestamentlichen Offenbarung der Menschheit mitgeteilt worden : « postmodum ... tempore gratiae, ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis »[2]. Trotzdem sind aber gerade nach der Auffassung dieser älteren Theologen ziemlich viele Stellen des Alten Testamentes in trinitarischem Sinne zu verstehen, so z. B. außer Gen. I 26 auch Gen. XI 7 und XVIII 2, weiter Is. VI 3, Ps. XXXIII 6 ; LXVII 7-8, und noch viele andere mehr. Auf die Frage nach der objektiven Berechtigung oder Nichtberechtigung dieser Interpretation für die einzelnen Texte können wir hier nicht näher eingehen. Aber man fragt sich : wie denn diese trinitarische Auffassung so mancher Stellen aus dem AT sich reimt mit der Überzeugung, daß die unter dem AT lebenden Hebräer das Trinitätsdogma nicht gekannt haben. Und dann besteht die Antwort hierin : diese

[1] A. Bea, in der Zeitschrift *Biblica*, 1935 (XVI), S. 457.
[2] *Summa Theol.*, II-II^{ae}, Q. 174, Art. 6.

Exegeten unterscheiden zwischen dem, was in einem gegebenen alttestamentlichen Text in Wirklichkeit enthalten ist, und dem was die zur Zeit der AT Offenbarung lebenden Hebräer davon verstanden haben. Nach ihrer Auffassung gibt es eben im AT Texte, deren Totalsinn erst im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung voll verstanden werde: namentlich gelte dies für solche Texte, welche sich z. B. auf die Person Christi oder auf das Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit beziehen [1]. Und diese Auffassung ist nicht nur bei den katholischen, sondern auch bei den älteren protestantischen Exegeten verschiedenster Konfession noch lange geläufig geblieben. Erst seit der Aufklärungsperiode ringen sich allmählich andere Auffassungen durch. Man kommt dann allmählich zur Ansicht, daß diese früher unter christlichen Theologen allgemein übliche Interpretationen vor dem Forum der wirklichen Wissenschaft nicht zu verantworten seien. Und bald sieht man die Aufgabe der biblischen Exegese nur noch hierin: herauszubringen, was der menschliche Verfasser eines bestimmten Textes unter seinen Worten verstanden habe. « Es ist die Aufgabe aller Exegese, nicht nur der theologischen » — sagt z. B. noch in neuester Zeit A. Weiser in seinem sehr beachtenswerten Aufsatz: « *Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft* » [2] — « die Literatur der Vergangenheit in der Gegenwart so zum Reden zu bringen, wie sie von ihren Autoren gemeint, und von ihren ursprünglichen Lesern verstanden wurde, oder, noch besser, verstanden werden sollte ». Zur Formulierung dieser hermeneutischen Grundregel ist zu bemerken, daß sie bei der Interpretation der Bibel und namentlich des Alten Testamentes doch leicht auf Irrwege führen kann, indem man bei den « Autoren » ausschließlich an die menschlichen Verfasser der Heiligen Schriften denkt. Und was die « ursprünglichen Leser » betrifft, erscheint es uns durchaus nicht so einleuchtend, daß gerade diese vorzugsweise in der Lage gewesen wären, die volle Bedeutung eines beliebigen Schriftwortes besser zu verstehen als spätere Leser. Der Fall ist nämlich durchaus nicht undenkbar, daß die Zeitgenossen eines inspirierten Autors dessen schriftlich niedergelegten Aussprüche

[1] Vgl. z. B. S. Gregor. Nazianzen., *Oratio* XXXI = *Oratio theologica* V 26, PG XXXVI 161; S. Epiphanius, *Ancoratus* 73, PG XLIII 153; S. Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili*, hom. V 1, PG XLVIII 740; S. Gregorius Magnus, *Hom. in Ezech.*, Lib. II, hom. 4, PL LXXVI, 979-980.

[2] *Werden und Wesen des Alten Testamentes*, Beiheft 66 zur Zeitschrift für die AT Wissenschaft, Berlin 1936, S. 208.

nicht ganz und voll verstanden haben, und sogar, daß der Hagiograph selbst sie nicht ganz und voll verstanden hat in einem Sinn, den die Worte doch wirklich objektiv besitzen und der somit als wahrer Sinn dieser Worte anerkannt werden muß.

Nach der thomistischen Lehre läßt sich diese Bemerkung folgendermaßen begründen. Der Prophet und der inspirierte Schriftsteller weisen weitgehende Übereinstimmung ihres Wesens auf. Beide sind Werkzeuge, und zwar menschliche Werkzeuge Gottes, deren Gott sich bedient, den Menschen etwas bekannt zu geben. Ihre spezifisch menschliche Fakultäten, vor allem Verstand und Wille, spielen dabei eine bedeutende Rolle. Nun ist aber der Geist eines jeglichen Menschen in Bezug auf die übernatürliche Wirkung Gottes, notwendigerweise ein unvollkommenes Werkzeug. Und daraus folgert der hl. Thomas die Möglichkeit, daß auch ein wahrer Prophet nicht notwendigerweise alles versteht, was der hl. Geist durch seine Vermittlung zum Ausdruck bringen will [1]. Dabei ist auch noch zu erwägen, daß die Prophetie zu den « *gratiae gratis datae* » gehört. Der Prophet empfängt die göttliche Mitteilung nicht an erster Stelle zu seiner persönlichen Belehrung, sondern zum Nutzen einer Gemeinschaft [2]. Und dabei ist nicht notwendigerweise an erster Stelle an den lokal und zeitlich bedingten Bruchteil der Gemeinschaft zu denken, welcher vom Propheten direkt angeredet wird. Es bleibt durchaus möglich, daß ein Prophetenwort, und namentlich eine Weissagung über Zukünftiges, hauptsächlich zum Nutzen von zukünftigen Geschlechtern gegeben wird. Ein solches Prophetenwort kann nach Gottes Ratschluß bestimmt sein, erst nach Jahrhunderten seine Vollwirkung auszuüben. Zukünftige Geschlechter können ein solches Prophetenwort, das vielleicht von der unmittelbaren Umgebung des Propheten, ja vom Propheten selbst, nur unvollständig erfaßt wurde, später tiefer und besser und voller verstehen, sei es nun durch Vergleichung mit späteren Prophetenworten, welche den gleichen Gegenstand berühren, sei es aus historischen Ereignissen, welche erst später eintreten, und bisher dunkle Worte erstrahlen lassen in vollerem Licht. Daß es sich mit einer bestimmten Kategorie von alttestamentlichen Prophetenworten, nämlich mit den Vorhersagungen über das Heil der Heidenvölker, tatsächlich so verhalten hat, wird ausdrücklich bezeugt im Epheserbrief III 5-6.

[1] Vgl. *Summa Theol.*, II-IIae, Q. 173, Art. 4.
[2] Vgl. *De Veritate*, Q. 12, Art. 13 ad 4m.

Der Instrumentalcharakter, welcher dem Propheten eigen ist, bedingt also nach der Lehre des Aquinaten nicht notwendigerweise, daß der Prophet selbst alles dasjenige, was Gott durch seinen Mund kundzutun beabsichtigt, vollständig und restlos verstehe. Und er bedingt auch nicht, daß der Prophet selbst seine eigene Weissagung besser und klarer verstehe als alle anderen gegenwärtigen oder zukünftigen Menschen. Das gleiche gilt aber nach der Auffassung des hl. Thomas auch vom geschriebenen Wort der inspirierten Schriftsteller. Wie der Prophet in seinem Prophetenamt, so ist auch der Verfasser eines göttlich inspirierten Buches in seinem Schriftstelleramt ein Werkzeug, dessen Gott sich bedient zur Belehrung. Und zwar zur Belehrung der Gesamtheit, nicht an erster Stelle zur persönlichen Belehrung dieses Schreibers. Wie der Prophet, so ist auch der inspirierte Schriftsteller ein menschliches Werkzeug. Es wäre mit der Eigenart eines solchen menschlichen Werkzeuges gewiß nicht zu vereinbaren, daß der Prophet oder der Hagiograph nichts von dem, was Gott durch seine Vermittlung der Menschheit kundgibt, verstehen sollte. Aber anderseits: wie der Prophet ein unvollkommenes Werkzeug ist unter der Wirkung des *offenbarenden* Gottes, so auch der Hagiograph unter der Wirkung des *inspirierenden* Gottes. Und deshalb verstehen beide nicht notwendigerweise den objektiven Totalsinn des von ihnen vermittelten Gotteswortes. Wenn sie aber nicht notwendigerweise den Vollsinn ihrer Gottesworte verstehen, so ist damit auch die Möglichkeit gegeben, daß andere Menschen dieselben Worte tiefer und voller erfassen werden als sie selbst. Und so können beide — Prophet und Hagiograph — unter der übernatürlichen Einwirkung Gottes etwas zum Ausdruck bringen, was erst Jahrhunderte später in vollem Ausmaß verstanden werden wird von denjenigen, denen es von Gott bestimmt ist.

Was den Hagiographen betrifft, berührt der hl. Thomas diesen Fall, wo er die Möglichkeit eines mehrfachen Literalsinns in einer Schriftstelle lehrt. Mehrere Literalsinne können nach seiner Auffassung in einem Schriftwort vorhanden sein, nicht nur dann, wenn der Hagiograph selbst in seinen Worten mehrere Sinne erkannt und beabsichtigt hat. Sondern es ist auch möglich, daß eine Schriftstelle objektiv wirklich einen Sinn enthält, den der Hagiograph selbst nicht erkannt hat [1]. Fragt man nun, wieso denn etwas Literalsinn einer Schriftstelle sein könne, was doch der inspirierte Schriftsteller in seinen eigenen

[1] *De Potentia Dei*, Q. 4, Art. 1.

Worten nicht einmal erkannt, und mithin mit seinen Worten auch nicht auszudrücken beabsichtigt hat, so beruft sich Thomas auf den inspirierenden Gott: «non est dubium quin Spiritus Sanctus intellexerit, qui est auctor principalis Sacrae Scripturae»[1]. Der Instrumentalcharakter des menschlichen Werkzeuges wird genügend gewahrt, wenn Hagiograph oder Prophet nur etwas verstanden haben von dem, was Gott durch ihre Vermittlung der Gesamtheit kundzutun beabsichtigte. Verständnis des vollen Sinnes — welcher aber in den Worten objektiv vorhanden ist — kann anderen Menschen, auch später lebenden, vorbehalten bleiben. Nach thomistischer Auffassung ist es somit verfehlt, wenn man, um den Vollsinn einer Schriftstelle festzustellen, einzig und allein in Erwägung zieht, was irgendein Hagiograph, der in dieser oder jener bestimmten Zeitperiode gelebt hat, dieser oder jener bestimmten Bildungsschicht angehörte, persönlich so oder so eingestellt war, usw. unter diesem bestimmten Wortlaut verstanden und gemeint haben könne, oder was seine unmittelbare Umwelt unter diesen gegebenen Worten verstanden haben könne. Denn die Möglichkeit bleibt bestehen, daß wir bei einer nach dieser Methode operierenden Bibelexegese einen Sinn nicht herausbringen würden, der in den Schriftworten doch wirklich enthalten ist, und den nach der Absicht Gottes diese Worte uns, die wir jetzt unter der Fülle der Offenbarung leben, auch wirklich vermitteln sollten. Für die Interpretation verschiedener Bibelstellen und namentlich verschiedener messianischen Prophezeiungen aus dem Alten Testament wird der christliche Theologe diese Möglichkeit, mit der man bei der Interpretation profaner Schriften nicht zu rechnen hat, durchweg berücksichtigen müssen. Die Heilige Schrift ist eben ein Buch für sich, und ein Exeget, der wirklich Theologe ist, muß sich dieser Wahrheit stets bewußt bleiben. Wer diese Wahrheit nicht anerkennt, für den wird das Alte Testament zur «althebräischen Literatur» und die alttestamentliche Exegese zur reinen Profanwissenschaft.

* * *

Bei der Anwendung des vorhin Ausgeführten auf die Interpretation von Gen. I 26 im besonderen, können wir jetzt wohl kurz

[1] Daselbst. Zu vergleichen ist auch *Summa Theol.*, I, Q. 1, Art. 10, wo die Möglichkeit mehrerer Literalsinne einer und derselben Schriftstelle ebenfalls abgeleitet wird aus dem Lehrsatz: «auctor Sacrae Scripturae est *Deus*, qui omnia simul suo intellectu comprehendit».

sein. Sehr viele christliche Theologen, namentlich aus älterer Zeit, haben in den drei Pluralformen dieser Stelle einen Hinweis auf die Trinität erblickt. Nach unserer Überzeugung ist diese Deutung durchaus möglich. Sie setzt nicht notwendigerweise voraus, daß der inspirierte Schriftsteller oder seine unmittelbare Umwelt die Stelle bereits in diesem Sinn verstanden haben müßten: der Wortlaut einer Bibelstelle kann wirklich objektiv mehr enthalten, als die zunächst gegebene Umwelt des Hagiographen und sogar als der Hagiograph selbst verstehen konnte. Volleres Verständnis des Sinnes könnte nach der Absicht des inspirierenden Gottes den später lebenden Generationen der christlichen Zeit vorbehalten gewesen sein. Wer diese Möglichkeit außer acht läßt, der vergißt, daß Gen. 1 und das gesamte AT nicht an letzter Stelle geschrieben sind zum Nutzen der Kirche Christi, welche sich der Fülle der neutestamentlichen Offenbarung bereits erfreut.

Weiter ließe sich die oben ausgeführte Auffassung der Plurale in Gen. 1 26 als « psychologische Plurale » unschwer mit der trinitarischen Auffassung verbinden. Der « psychologische Plural », sofern er im rein menschlichen Sprachgebrauch zur Anwendung kommt, beruht letzten Endes auf einer Spaltung des menschlichen Subjekts in mehrere « Persönlichkeiten », welche nicht in Wirklichkeit verschieden sind, sondern bloß als verschieden gedacht werden. Der « psychologische Plural », wo er Gen. 1 26 vom Schöpfergott verwendet wird, würde aber in einer objektiven Realität begründet sein, nämlich im tatsächlich vorhandenen wirklichen Unterschied der Personen in der Heiligen Dreifaltigkeit.

Freilich ist damit bloß die Möglichkeit der trinitarischen Auslegung unserer Stelle begründet. Um endgültig festzustellen, daß dieser Möglichkeit eine Wirklichkeit entspricht — und mithin: daß die Plurale von Gen. 1 26 in trinitarischem Sinn verstanden werden müssen — wäre es erforderlich, erst einwandfrei darzulegen, daß die trinitarische Auslegung dieser Stelle bei den Heiligen Vätern und den späteren Theologen wirklich so konstant auftritt, daß man eine für den katholischen Exegeten verbindliche « Interpretation der Mutterkirche » heraushören könnte, « *cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum* » [1].

[1] Concil. Trident. Sess. IV (8. Apr. 1546), *Decretum de editione et usu sacrorum librorum.*