

so schützt und segnet das Weihwasser an der Zimmertüre das Gemach (habituaculum) und alle Bewohner und auf den Grabeshügel den vermodernden Leichnam und die etwa im Fegfeuer lodrende Seele.

In den Zeiten unserer religiösen Aufklärung und Los von Rom-Bewegung gehört in den Städten schon Glaubensstärke dazu, dem Grabdenkmal noch eine Weihwasserschale beizufügen; es dürfte daher Seelsorgern anzuraten sein, sei es in Leichenreden oder im katechetischen Unterricht darzulegen, welchen Wert das Weihwasser nicht bloß für die Lebenden, sondern auch für die Verstorbenen hat.

Das Evangelium vom Gottessohn.

Referat über Dr. Anton Seiz' gleichnamiges Werk von Anton Jelen, Mitglied des k. u. k. höheren Seelsorger-Bildungsinstitutes zum heiligen Augustin in Wien.

„Omnia instaurare in Christo.“ Dies ist das erhabene Ziel, welches sich Pius X. als Lebensaufgabe gesteckt hat. Diesem Streben des Statthalters Christi auf Erden wirken im Namen einer falsch so genannten Wissenschaft direkt entgegen ein pseudochristlicher und ein antichristlicher Zeitgeist. Beide verfolgen das nämliche naturalistische Ziel. Der erste wahrt Christus zum Scheine den Nimbus des Gottessohnes, in Wirklichkeit aber entleert er den Begriff „Gottessohn“ seines eigentlichen, inneren Gehaltes, der zweite hingegen sucht ganz offen die historische Persönlichkeit Christi ihrer zentralen Bedeutung im Kultus wie im Kulturleben der Menschheit völlig zu entkleiden und die Christusreligion durch eine Geistesreligion der Moderne zu verdrängen. Deshalb tritt an die Verteidiger der echten Religion Christi die heiligste Pflicht heran, dieses Trugbild als solches vor aller Welt zu enthüllen und die ganze mit nachahmenswertem Eifer betriebene Entstellungsbearbeitung bloßzulegen. Diese Aufgabe hat der Münchener Universitäts-Professor Dr. Anton Seiz in seinem Werke „Das Evangelium vom Gottessohn“ (Freiburg i. B., 1908) auf sich genommen. Der Autor teilt sein Werk außer der Einleitung und dem Schlusse in fünf Kapitel, die folgenderweise betitelt sind:

1. Kapitel: Christentum ohne Christologie.
2. Kapitel: Ideale Selbstbezeugung Christi als metaphysischer Gottessohn.
3. Kapitel: Praktische Selbstbezeugung Christi als metaphysischer Gottessohn.
4. Kapitel: Indirekte Selbstausagen Jesu von seinem göttlichen Charakter.
5. Kapitel: Bezeugung der göttlichen Persönlichkeit Jesu durch seine Glaubensboten.

In der Einleitung führt der Autor die Grundprinzipien der modernen Theologie und Christologie an, nämlich den Empirismus und den mit ihm verknüpften Subjektivismus, dann den Naturalis-

mus, der jedes Eingreifen Gottes, jedes Wunder ausschließt, und den mit ihm aufs innigste zusammenhängenden Evolutionismus, wo kein Platz für das Uebernatürliche gelassen wird. Darauf macht er uns ganz allgemein mit der der positiven Offenbarungsüberlieferung des historischen Christentums widerstrebenden rationalistischen Zeitströmung bekannt.

Im ersten Kapitel — Christentum ohne Christologie — spricht der Verfasser zuerst über die evangelische Freiheit, die von Luther als Prinzip aufgestellt zu einem Christentum ohne Christologie, d. h. ohne oder wider die dogmatische Lehre vom Christus als dem wirklichen und wesenhaften Gottessohn geführt hat. Die vollendete Selbstzersehung des Christentums tritt uns im modernen Protestantismus entgegen, wenn wir bei Wolfgang Kirchbach¹⁾ lesen: „Christus war in der Weltanschauung ein moderner Spinozist, in der Moral Kantianer, in seinem Glauben Buddhist.“

Wenn wir jene immer noch tonangebende Schule Harnacks, deren Hauptcharakteristikon, wie Hartmann²⁾ sagt, der Agnostizismus bildet, näher ins Auge fassen, so sehen wir, daß die christliche Religion nach ihr ganz subjektiv ist. Sie besteht nämlich einzig in dem Worte Gottes und in dem inneren Erlebnisse, welches diesem Worte entspricht. Jenes Wort und Erlebnis läßt sich in den einen Satz zusammenfassen: „Der zuversichtliche Glaube einen gnädigen Gott zu haben und diesen Gott zu finden, das ist das einzige Ziel der christlichen Religion.“ Ähnlich hat auch seine Moral keine feste Basis, denn das einzige Harnack'sche moralische Gebot: „Den Willen Gottes tun mit der Gewißheit, daß er der Vater und der Vergelter ist“, hat keinen Wert, weil der Lehre Harnacks entsprechend sehr verschiedene Ansichten darüber herrschen können, was eigentlich der Wille Gottes sei. Ja — dieses Christentum Harnacks ist eigentlich kein Christentum, denn Harnack schließt von dem spezifischen Christentum alles Uebernatürliche aus, und es bleibt bei ihm nur die auch in anderen Religionen zu findende Trias: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Sein Jesus ist so elastisch, daß er konservative und liberale Theologen unter seiner Fahne vereinigen könnte. Er ist nach Harnack kein Wundertäter, kein Messias, um so weniger der Gottessohn im eigentlichen Sinne. Er gehört sogar nicht in das Evangelium, sondern nur Gott der Vater gehört hinein.

Nicht anders verhält es sich mit dem spekulativen Protestantismus. Dieser ist monistisch im Hegelschen Sinne und der pantheistische Gottesprozeß verschlingt in seinen Strom alle positiven Gedanken der christlichen Religion. „Alles,“ sagt Seeberg,³⁾ „scheint christlich zu sein und nichts ist wirklich christlich.“ Was die Zeugnung der heiligen Trinität und der Gottheit Christi betrifft, so beruft sich

¹⁾ W. Kirchbach, Was lehrte Jesus? Berlin 1902. — ²⁾ Ed. v. Hartmann: Das Wesen des Christentums in neuester Beleuchtung, in: Die Gegenwart, Berlin 1901. — ³⁾ R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrh. S. 114.

mit Unrecht sowohl der spekulative, als auch der liberale Protestantismus auf das alttestamentliche Gesetz, denn die dort stark betonte monotheistische Auffassung richtet sich nicht gegen die Trinität, welche bei den Heiden unbekannt war, sondern gegen den heidnischen Polytheismus.

Eine solche Entleerung jedes tieferen christlichen Gehaltes, wie man es beim Protestantismus findet, ist möglich nur durch die willkürliche, gewalttätigste Behandlung der Quellen, durch die sogenannte negative Evangelienkritik. Grundprinzip dieser radikalen Kritik ist: Es kann in Wirklichkeit keine Wunder und Weissagungen geben. Deshalb fällt das Urwunder der Menschwerdung Gottes und wird ein allmählicher Vergöttlichungsprozeß des Menschen Jesu angenommen, der seinen Höhepunkt beim Evangelisten Johannes erreicht hat. Deshalb wird auch der geschichtliche Charakter des Johannes-Evangeliums von der freisinnigen protestantischen Bibelkritik seit Ende der Siebzigerjahre fast allgemein in Abrede gestellt und besonders der Prolog, obwohl Holzmann¹⁾ ebenso wie Grünzmacher²⁾ anerkennen, daß es unmöglich ist, noch zu Lebzeiten der meisten Augenzeugen um die Person und das Wirken Christi einen Mythenkranz zu bilden. Kurz alles die Zirkel des wunder scheuen und messias scheuen Rationalismus Störende wird als spätere Zutat erklärt. Harnack³⁾ zwar sagt: „Die Quellen für die Verkündigung Jesu — einige wichtige Nachrichten bei Paulus abgerechnet — sind die drei ersten Evangelien“, jedoch auch sie werden nur scheinbar gerettet. Denn nach der protestantischen Kritik liegen auch ihnen zum großen Teil die ekstatischen Visionen des heiligen Paulus vor Damaskus zu Grunde — also sind sie rein subjektiv. So würde schließlich das ganze Neue Testament (soweit es überhaupt Harnack anerkennt) auf das „subjektive Erlebnis“ eines Visionärs zurückgehen. Nun aber ist, wie wir später sehen werden, diese Voraussetzung von der Vision Pauli falsch, somit ist auch die Schlußfolgerung falsch.

Im Gegensatz zu dieser falschen, negativen Hyperkritik steht die wahre, positive Kritik. Diese, geleitet vom Grundprinzip, daß bei der Beurteilung des Evangeliums in erster Linie der Zweck und die Eigenart des Schriftstellers entscheidet, führt zur besten, positiven Evangelienharmonie, und in ihrem Lichte erscheinen die Widersprüche bloß als scheinbar. Nach dieser Kritik ergänzen sich die vier Evangelien als vier lebendige Reproduktionen des Bildes Jesu je nach der Eigentümlichkeit der Verfasser, im wesentlichen aber ist das große Gemälde vom Erlöser immer auf den gleichen Ton abgestimmt: Jesus ist kein bloß geschöpflicher Gottessohn, sondern eines Wesens mit Gott und zugleich im Besitze einer menschlichen Natur.

¹⁾ H. J. Holzmann, Die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863, 504. 509.
— ²⁾ Grünzmacher, Bibl. Zeit- und Streitfragen 1907, 39 f. — ³⁾ Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900.

Weil Christus die Glaubwürdigkeit seines Selbstzeugnisses durch Wunder beziehungsweise Prophetien bestätigen mußte, deshalb spricht Seit im zweiten Kapitel seines Werkes zuerst über die Wunder. Die Behauptung, daß erst die paulinische Spekulation und die apokalyptische Prophetie zur Ausbildung der farbenreichen Wundersagen der Evangelien geführt haben, ist ganz aprioristisch. Wenn Christus den Glauben und die volle Hingabe von denjenigen, die von ihm geheilt worden sind, verlangte und durch teilweise Entziehung des Wunderwirkens die Verweigerung des Glaubens strafte, beweist das nicht, daß Christus kein besonderes Gewicht auf das Wunderzeugnis gelegt hätte, sondern im Gegenteil beweist er desto klarer seine göttlichen Vollkommenheiten der Weisheit, Heiligkeit und Liebe. Es war bloß Christi Demut, besonders aber der göttliche Beschluß, Christus solle durch Erniedrigung und Leiden zur Herrlichkeit gelangen, die Ursache des Verbotes der Bekanntmachung der Wunder; deshalb, wo diese Gefahr der Schädigung des Erlösungsplanes nicht bestand, wünschte Christus die Bekanntmachung des Wunders, so z. B. bei der Heilung der Besessenen in der Gegend von Gadara.

Nachdem der Autor die Glaubwürdigkeit der Selbstzeugnisse Jesu durch dessen Wunder bewiesen hat, führt er dieselben an und zwar zuerst das Selbstzeugnis Jesu als 12jährigen Knaben im Tempel und dann bei seinem Gespräche mit Nikodem. Was das erste Selbstzeugnis Jesu betrifft, so lassen sich die Worte Jesus „Wisset ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist“ nur von einer göttlichen, nie aber von einer charismatischen Gottesjohnschaft oder Gottesgesandtschaft erklären. Denn kein Evangelist faßt die Lehrtätigkeit des Jesusknaben im Tempel als messianische Berufstätigkeit und auch sonst nirgends in der Heilsgeschichte wird ein Kind zum Gottesgesandten bestellt. Durch dieses göttliche Selbstbewußtsein des 12jährigen Jesusknaben wird ein für allemal die Ausrede abgeschnitten, daß Jesu gottmenschliches Selbstbewußtsein das Produkt erworbener menschlicher Weisheit und Ueberlegung sei und daß es sich in gleichem Schritte mit dem Selbstbewußtsein seiner menschlichen Natur innerlich entwickelt habe. Bloß der menschlichen Seite nach ist ein Fortschritt bei Christus zu konstatieren.

Ähnlich schreibt sich Jesus die göttliche Natur zu in seinem Gespräche mit Nikodem, indem er sich „den eingeborenen Gottessohn“ nennt. Dieser Ausdruck bedeutet zwar auch den theokratischen Gottessohn, jedoch hier zwingen uns die wegen ihrer Wichtigkeit zweimal ausgesprochenen Worte: „damit jeder, der an ihn glaubet, nicht zu Grunde gehe, sondern ewiges Leben habe“ den metaphysischen Gottessohn anzunehmen.

Diese Selbstoffenbarungen Jesu werden durch die unmittelbare Bezeugung durch die Stimme seines himmlischen Vaters bei der Taufe, bei der Verkündung Jesu und vor seinem Leiden — also

durch Theophanien bekräftigt. Die Theophanien sind keine prophetische Vision Jesu insolge einer stark, wenn auch nicht krankhaft erregten Phantasie, wie Holzmann¹⁾ und Pfleiderer²⁾ behaupten, denn auch andere Leute, wie die Evangelisten ausdrücklich berichten, waren Zeugen derselben. Sie sollten die Menschen zum Nachdenken anregen und ihnen wenigstens den dunklen Begriff eines höheren in diesem „Sohn des himmlischen Vaters“ verborgenen Wesens beibringen.

Nebst diesen Bekräftigungen der Selbstzeugnisse Jesu von Seite des Vaters treffen wir bei den Synoptikern auch die unverhüllte Offenbarung Jesu als wesenhaften Gottessohnes auch in seinen Sprüchen an, wenngleich in bescheidenem Umfang.

So versichert Jesus nach (Mt. 11, 27) und (Lk. 10, 22), daß ihm alles übergeben sei, und zwar nicht bloß das Lehramt, wie Harnack³⁾ meint, sondern auch das Richteramt (Mt. 11, 21—24; Lk. 10, 19) über die ganze Welt — kurz alles ohne jede Beschränkung (Mt. 28, 18). Dann aber ist Jesus kein bloßer theokratischer Gottesgesandter, welcher nur gewisse göttliche Vollmachten übertragen erhält, sondern er ist der wesenhafte Gottessohn.

Noch klarer drücken dasselbe die Worte Christi aus: „Niemand kennt den Sohn, außer der Vater; und auch den Vater kennt niemand, außer der Sohn, und wem es der Sohn allenfalls offenbaren will.“ Wenn man auch ganz davon absieht, daß ein menschlicher Gottesgesandter den Vater nicht offenbaren würde, wem er will, sondern wem er soll, so kann man doch nicht Schürer⁴⁾ beipflichten, der sagt, es handle sich hier nicht um „ein naturhaftes, physisches oder metaphysisches“, sondern um ein bloß ethisches Verhältnis des Sohnes zum Vater „in Analogie mit dem Verhältnis aller Gotteskinder zu ihrem himmlischen Vater, und doch von einzigartiger Autorität“, d. i. „der Sohn ist im Besitz einer einzigartigen Gotteserkenntnis, weshalb ihm ein einzigartiger Offenbarungsberuf übertragen worden ist.“ Diese wechselseitige Erkenntnis zwischen Vater und Sohn läßt sich ohne Gewalt nur dann erklären, wenn wir dem Sohne dasselbe göttliche Wesen mit dem Vater zuschreiben. Das erkennt auch H. J. Holzmann⁵⁾ an, indem er sagt, daß nach dem Kanon: „Nur das Gleiche wird vom Gleichen erkannt“ die einzigartige, wechselseitige Erkenntnis von Vater und Sohn „wie ein Ansatz zum christologischen Dogma aussieht.“

Dem göttlichen Selbstbewußtsein Jesu widersprechen nicht seine Worte, er kenne nicht den Gerichtstag, denn es handelt sich hier nicht um theoretisches, sondern um praktisches Nichtwissen, nämlich um Offenbarung dieser Wahrheit an die Menschen. So ist denn

1) Dsk. Holzmann, Leben Jesu 105. — 2) Pfleiderer, Das Urchristentum, Berlin 1902. — 3) Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900, 81 f. — 4) Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu, Göttingen 1903, 10 ff. — 5) Holzmann, Neutestamentliche Theologie I, 273 f.

dieses Zurücktreten der metaphysischen Gottessohnschaft nicht mit einem inneren, wirklichen Nichtvorhandensein derselben zu verwechseln.

Ebenso leugnet Christus seine wesenhafte Gottessohnschaft nicht, wenn er den Juden, die ihn steinigen wollten, gesagt hat: „Götter seid ihr.“ Dies beweisen seine Worte: „Ich und der Vater sind eins.“ Es handelt sich hier nicht um bloße Wirkensgemeinschaft, wie B. Weiß haben will, sondern um die Wesensgemeinschaft wie man aus den Worten Christi: „Wer mich gesehen, hat den Vater gesehen“ entnimmt. Daß auch die Juden die Worte Christi gut verstanden haben, beweist uns ihr abermaliger Versuch Jesum festzunehmen, und zwar aus dem Grunde, den Johannes mit den Worten anführt: „Die Juden trachteten deshalb um so mehr danach, Jesum zu töten, weil er nicht bloß den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen eigenen Vater nannte, indem er sich Gott gleichstellte“ (Joh. 5, 18).

Im dritten Kapitel wird die praktische Selbstbezeugung Jesu als wesenhaften Gottessohnes, d. h. die von Jesus bestätigten Zeugnisse anderer behandelt, und zwar zuerst die Zeugnisse der Freunde Jesu und dann die seiner Feinde. Was die Freunde Jesu betrifft, so führt Seitz zuerst die ferner stehenden Anhänger Jesu an, nämlich den Blindgeborenen, den Aussätzigen und die Jünger im allgemeinen, welche alle Jesum anbeteten, und Jesus wies diese göttliche Ehre nicht zurück; dann die engeren Vertrauten Jesu, nämlich den ungläubigen Thomas, die gläubige Martha, den Anfänger im Glauben Nathanael und das Apostelhaupt Petrus. Des letzteren Zeugnis ist besonders wichtig.

Was dieses Petrusbekenntnis: „Du bist Christus, der Sohn des Lebendigen Gottes“ (Mt. 16, 16) anbelangt, so soll man sich da vor zwei Extremen hüten. Einige nämlich, wie z. B. Pfleiderer,¹⁾ berufen sich auf das Verbot Christi: „sie sollten niemand sagen, daß er Christus, d. h. der Messias sei“ (Mt. 16, 20), und behaupten, daß Christo seine messianische Bestimmung bisher ganz unbekannt war, deshalb — sagt Brede²⁾ — die scharfe Abweisung und der strikte Befehl strengsten Schweigens, damit das Mißverständnis, das selbst seine Vertrauten teilten, nicht noch mehr um sich greife und seine ganze Wirksamkeit in Frage stelle. Christus hat jedoch dieses Verbot gegeben, damit das Volk, welches die wahre Bedeutung des Messias bisher nicht erfaßte und von einem irdischen Messias träumte, nicht die Revolution gegen die Römer hervorrufe. Christus wies hier mit den Worten: „Hinweg von mir, Satan, du bist mir zum Aergernisse“ (Mt. 16, 23) den Petrus zurück nur in Betreff des messianischen Leidens. Dadurch, daß er dies in einer so schroffen Weise gemacht hat, hat er nur die Bedeutung der Seligpreisung Petri wegen seiner

¹⁾ Pfleiderer, Das Urchristentum, Berlin 1902. 664. — ²⁾ Brede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, 115 ff.

Erkenntnis des echten, übermenschlichen Messiasbegriffes im höchsten Maße verstärkt.

Jedoch das entscheidendste, praktische Selbstzeugnis legt Jesus ab vor dem Hohenpriester Kaiphas. Daß Jesus sich für den Messias erklärte und sich ganz der Meinung des Fragestellers anschloß, beweist die Betonung der Personalpronomina „du“: „Du bist also der Sohn Gottes“ und „ihr“: „Ihr saget es“ (Lk. 22, 70), was auch die neueste protestantische Kritik anerkennt. Hier kommt es aber nicht darauf an, welche persönliche Ueberzeugung der ihn verurteilende Hohepriester nebst den übrigen Gegnern Jesu von der Messianität und Gottessohnschaft Jesu hatte, sondern ob er eine den Gesetzesglauben der jüdischen Hierarchie verletzende Anschauung beim Angeklagten auf Grund seines gerichtlichen Geständnisses konstatierte oder nicht. Die bejahende Antwort bestätigt das Zerreißen der Kleider. Jedoch dieses Zerreißen der Kleider hätte keinen Sinn, wenn sich Christus bloß für den Messias als solchen erklärte, denn die Juden erwarteten zu jener Zeit den Messias, und als solchen hat sich Christus durch Auferweckung des Lazarus genügend bewiesen. Weil aber der Messias auch von jüdischem Standpunkte aus an der göttlichen Ehre und Herrschaft teilnahm, deshalb konnte Christus im Sinne seiner Richter, wie auch Wrede¹⁾ anerkennt, nur dadurch eine Lästerung begehen, daß er sich die metaphysische Gottessohnschaft zugeschrieben hat. Deshalb führen auch alle drei Synoptiker als Ursache der Verurteilung Jesu die nähere Formulierung der Messianität an. Es hilft nichts nach dem Beispiele Brandts²⁾ auf eine Bestimmung der Mischna sich zu berufen, wonach das Verbrechen der Gotteslästerung erst erwiesen und das Leben verwirkt ist, wenn der Angeklagte bei seiner Lästerung den allerheiligsten Namen Gottes ausdrücklich ausgesprochen hat; denn die Mischna ist eine erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christi offiziell veranstaltete Sammlung jüdischer Schultraditionen und überdies teilweise bestritten, läßt also keinen sicheren Rückschluß zu. Der Behauptung, daß Christus wegen der Gotteslästerung verurteilt worden ist, widerspricht nicht der Umstand, daß die Juden anfangs vor Pilatus als Ursache der Anklage bloß den Anspruch „der König der Juden zu sein“ angeführt haben, denn sie formulierten ihre Anklage nur deshalb so, weil sie merkten, daß Pilatus sich auf einen religiösen, jüdischen Geseßeshandel unter keinen Umständen einlassen würde, während sie doch die Verantwortung für ihren Justizmord von sich auf den Statthalter Roms abwälzen wollten, welcher nur für politische Anklagen zugänglich und verantwortlich war. Und Pilatus hat nur, um sich an den Juden zu rächen, daß sie ihn gegen seinen Willen zur Verurteilung Christi gezwungen, den Titel ihrer Anklage — König der Juden — zu ihrer Verhöhnung gebraucht.

¹⁾ Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, 74 f.

— ²⁾ Brandt, Trakt. Sanhedrin VII. 5.

Daß Christus sich vor Kaiphas wirklich für den wesenhaften Gottessohn erklärt hat, geht auch daraus hervor, daß er sich, anspielend an die Danielsche Prophetie, Menschensohn nennt, welcher Ausdruck auch nach der protestantischen Forschung in allen vier Evangelien häufig und in durchaus gleichartiger Weise als Bezeichnung des Gottmenschen gebraucht wird. Dieser Danielsche Menschensohn ist Gott selbst, denn er kommt in den Wolken des Himmels, d. i. in göttlicher Majestät zum Gerichte, aber zugleich kommt er in menschlicher Natur — also — als Gottmensch und nicht als Gottesvolk, wie einige Protestanten meinen. Dagegen sprechen die Prädikate, die dem Menschensohn zugeschrieben werden, wie auch der Umstand, daß Daniel diesen Menschensohn als den unmittelbaren Empfänger der ewigen Weltherrschaft vorführt. Er ist auch nicht, wie Grill¹⁾ meint, gottverwandtes Mittelwesen wie z. B. Elias, Johann der Täufer, noch hat er einen scheinbaren Körper, denn das „wie“ drückt nicht, wie Wellhausen²⁾ erklären möchte, die Unbestimmtheit des Gesehenen, sondern die Unbestimmtheit der Vision, des Gesichtes aus. Durch diesen Danielschen „Menschensohn“ in seiner objektiven Bedeutung wird zugleich der verschrobene Messiasbegriff der jüdischen Zeitanschauung wieder ins richtige Geleise geschoben. Der Ausdruck „Menschensohn“ kann nämlich die leidensfähige oder die verherrlichte Menschheit oder ihren göttlichen Träger bedeuten. Von dieser dreifachen Bedeutung ist die erste in den jüdischen Vorstellungskreis vom Menschensohn nicht aufgenommen worden, obwohl sie gerade für den Hauptzweck seiner Herabkunft auf die Erde: die Vollbringung des Erlösungsofers, die größte Rolle spielt. Sie ist bei Daniel nur leise angedeutet und muß durch den leidenden Gottesknecht aus Jesajas und den gottverlassenen messianischen Davidsprossen im 21. Psalm ergänzt werden. Die Idee von einem erhöhten Menschen: dem messianischen Propheten und König und eine etwas verschwommene Idee vom Kommen Gottes selbst, ja sogar von der Sendung des Sohnes Gottes als einer von Gott verschiedenen göttlichen Persönlichkeit durch fortwährende Hinweisung Christi auf sich als auf den Messias und wesenhaften Gottessohn ist lebendig geworden.

Die Bedeutung dieses Ausdruckes „Menschensohn“, der zum Schibboleth geworden ist, an dem die Kinder Gottes und des Lichtes von den Kindern der Welt und der Finsternis sich scheiden sollen, pflegte Christus vom Anfang seines öffentlichen Auftretens an den Aposteln und den Pharisäern zu erklären — den Pharisäern, als den gegenwärtigen, den Aposteln als den künftigen Lehrern des Volkes. Auf das Vorhandensein solcher Belehrung kann man schließen sowohl aus der Betonung des Wortes „Menschensohn“ bei Cäsarea Philippi, als auch aus jenem Umstande, daß, wie Tillmann³⁾ sagt, bei den

¹⁾ Jak. Grill, Die Entstehung des vierten Evangeliums I, Tübingen und Leipzig 1902. 62 f. — ²⁾ Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI. 198. Berlin 1899. — ³⁾ Tillmann, Der Menschensohn, Freiburg 1907. 177 ff.

Synoptikern eine Reihe vorausgehender „Menschensohnstellen“ in ihrem zusammenhängenden Gedankengang erst dann in ihrer ganzen Tiefe erfaßt werden, wenn statt „Menschensohn“ Messias gesetzt wird. Die Pharisäer sind durch eigene Schuld im Unglauben geblieben, die Apostel haben sich allmählich zum Begreifen des „Menschensohnes“ durchgearbeitet, obwohl vollkommen erst nach der Sendung des heiligen Geistes, denn selbst Petrus hat gerade die Haupteigentümlichkeit des „Menschensohnes“, nämlich das gottmenschliche Erlösungsleiden übersehen, indem er vor dem Gedanken, Christus müsse leiden, zurückschaute. Weil Christus schon vom Anfang seines öffentlichen Auftretens an mit einem fertigen Messiasbewußtsein vor die Seinen hingetreten ist, und weil er schon als 12jähriger Knabe im Tempel sein göttliches Bewußtsein nach außen kundgegeben hat, deshalb fallen alle Konstruktionen von einer allmählichen Entwicklung des messianischen Bewußtseins in Jesu. Falsch ist also die Ansicht Harnacks,¹⁾ daß Christus erst, als er öffentlich auftrat, in seinem messianischen Selbstbewußtsein abgeschlossen war, um so unrichtiger ist die Behauptung Bredes, der die Messianität von der Auferstehung an datiert, wonach die „Auferstehungserlebnisse“ die Jünger auf den Gedanken bringen, Jesus, der gekreuzigte Lehrer, sei der Messias; denn in gewissen Kreisen glaubte man sogar an die Auferstehung des Täufers, und dennoch war er deshalb nicht Messias. Weil also Christus sich vor dem Hohenpriester Kaiphas als wesenhaften Gottessohn und als Messias erklärt und für dieses Zeugnis den schmachlichsten Tod erlitten hat, muß dieses Selbstzeugnis Christi objektiv im vollsten Ernste genommen werden. Sonst wäre Jesus entweder der niederträchtigste und gemeingefährlichste Betrüger oder der armseligste Narr. Dagegen aber spricht die Heiligkeit seines Lebens und die Genialität seiner Lehre. Christus hat sich auch nicht den falschen volkstümlichen Anschauungen akkommodiert, im Gegenteil, er hat sie immer bekämpft. Dieses Selbstzeugnis Jesu besitzt deshalb eine noch höhere Bedeutung, weil von sämtlichen großen Religionsstiftern der Welt sich kein einziger für einen Gottessohn oder für Gott selbst im Sinne Christi sich ausgegeben hat, mag er auch später ohne eigene Schuld von seinen Anhängern vergöttlicht worden sein, nur Christus, der sein ganzes Leben lang die tiefste Demut nicht bloß gepredigt, sondern geübt und das besonnenste Urteil gehabt hat, hat dies getan.

Noch anders hat Jesus von seiner wesenhaften Gottessohnschaft Zeugnis gegeben, nämlich durch die von ihm inhaltlich nicht widerrufenen Zeugnisse der Dämonen in den Leibern der Besessenen in Kapharnaum und zu Gerasa. Diese Besessenheit kann nicht als Ausbruch melancholischer Geistesverstimmung infolge der Erregung durch die machtvolle Predigt Christi, noch als Alterierung des Selbstbewußtseins aufgefaßt werden. Ähnlich haben Christus und die Apostel

¹⁾ Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900, 82 f, 88 ff.

nicht der damaligen Zeitanschauung gemäß gewisse nervöse Krankheitserscheinungen wie Epilepsie und Hysterie mit der Beseffenheit wechselt, sondern sie haben dieselben ausdrücklich von der Beseffenheit unterschieden.

Im vierten Kapitel, das sich betitelt: indirekte Selbstäußerungen Jesu von seinem göttlichen Charakter, begründet Seiz die wesenhafte Gottessohnschaft Christi aus dessen Worten: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Daß Christus wirklich der Weg, die Wahrheit und das Leben im absoluten Sinne ist, geht auch aus den göttlichen Attributen hervor, die Christo an den verschiedenen Stellen der Heiligen Schrift, sowohl bei den Synoptikern, als auch bei Johannes zugeschrieben werden. Dadurch ist übrigens die schlagendste Widerlegung der willkürlichen Behauptung von einem grundverschiedenen Charakter der einzelnen Evangelien in Betreff der Gottheit Christi gegeben.

Jesus — das Wort — war „im Anfang“, d. h. im Grundprinzip alles Seienden, er war bei Gott von Ewigkeit, er war Gott selbst, er ist auf Erden erschienen, um für die Menschen das Heil zu bringen, um für sie „der Weg“ zu werden, der Heilweg, der in der Vereinigung mit Gott sein Ziel findet. Dieser Gedanke klingt uns aus dem ganzen johanneischen Evangelium, besonders aber aus seinem Prolog entgegen. Ganz ausgeschlossen ist die Annahme eines geschöpflichen, vorweltlichen Mittelwesens zwischen Gottheit und Menschheit schon durch die Anfangsworte des Prologs: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort“, welche ganz präzise die wesenhafte, göttliche Persönlichkeit des Wortes ausdrücken. Denn die Worte „im Anfang“ hat man nicht im zeitlichen, sondern im metaphysischen Sinn zu nehmen. Dafür spricht sowohl die philosophische Terminologie, wo ἀρχή Urgrund bedeutet, als auch die ähnlich klingenden Stellen der Heiligen Schrift, wo sich Gott „das Alpha und Omega“ (Apok. 1, 8), „den ersten und den letzten“ (Jf. 41, 4) nennt, besonders aber der Umstand, daß der tiefsinnige Johannes sich vornehmlich gegen die jüdisch-alexandrische Logoslehre des Philo, eines älteren Zeitgenossen Christi, wendet, welcher die Persönlichkeit, wie das göttliche Wesen des Logos unbestimmt gelassen hat. Und Christus selbst antwortet auf die wegwerfende Frage der Juden „Wer bist du“ (Joh. 8, 25) — „Der Urgrund (bin ich), der ich auch rede zu euch“.

In diesem Urgrundprinzip war Jesus — das Wort — von Ewigkeit her, wie das schon das griechische Imperfekt ἦν besagt, welches die unbestimmte Zeit bedeutet. Christus spricht dies noch klarer mit den Worten aus: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ehe Abraham ward, bin ich.“ Denn an eine bloß ideelle Präexistenz Jesu im Geiste Gottes hier mit H. Wendt¹⁾ zu denken, verbietet uns der

¹⁾ H. Wendt, Die Lehre Jesu II, Göttingen 1890, 470; System der christlichen Lehre II, Göttingen 1907, 348 f.

Umstand, daß die Pharisäer das reelle durch Geburt und Tod begrenzte Sein Abrahams dem reellen Sein Jesu als noch nicht fünfzigjährigen Mannes entgegenstellten, deshalb mußte auch Jesus, um die Einwendung der Pharisäer zu widerlegen, nur seine wirkliche, reelle, ewige Existenz der reellen Existenz Abrahams entgegenstellen. Daß Christo wirklich sein reelles, ewiges Sein vor Augen schwebte, beweist folgendes: Jesus verheißt seinen getreuen Jüngern von sich aus ewiges Leben, muß deshalb zuvor in sich selbst ewiges Leben haben.

Jedoch Jesus — das Wort — war im Urprinzip alles Seienden von Ewigkeit her nicht als ein Mittelwesen, sondern als eine selbstständige — „es war bei Gott“ — göttliche Hypostase, denn es war zugleich „Gott“. Jesus hat mit der von außen angenommenen sichtbaren Menschennatur zugleich verborgen in sich getragen „eine Herrlichkeit wie (die) eines Eingeborenen vom Vater her“, d. h. den Lichtglanz der göttlichen Natur als wesenhafter Gottessohn. Diese wesenhafte Gottessohnschaft ist auch der innere Grund jener Verherrlichung, um welche Jesus im Namen seiner menschlichen Natur den Vater mit den Worten: „Verherrliche du mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich, ehe die Welt war, bei dir hatte“ (Jo. 17, 5) bittet. Falsch ist also die Ansicht Wendts,¹⁾ daß die Quelle jener Herrlichkeit ein von Ewigkeit her Jesu bestimmter Lohn bei Gott im Himmel für die Vollbringung seines messianischen Werkes sei. Sie wird schon dadurch ausgeschlossen, daß Jesus in realer Vollendung (vgl. „die Herrlichkeit, die du mir gegeben“ [Joa 17, 24], nicht „bestimmt“ oder „zugedacht hast) „geliebt“ und mit göttlicher Herrlichkeit sozusagen überflutet wird bereits vor Grundlegung der Welt, um so mehr vor der Erschaffung seiner heiligsten Menschheit. Und um jeden Zweifel über seine wahre Gottheit auszuschließen, setzt Jesus die beseligende Anschauung der Herrlichkeit Gottes und die seiner eigenen, überweltlichen und überzeitlichen Herrlichkeit gleich — daß sie schauen meine Herrlichkeit . . (Jo. 17, 24) — stellt also sich selbst dem Wesen nach Gott gleich. — Ja, Christus verfügt sogar über die göttliche Person des heiligen Geistes. Mag er auch als Träger der Menschennatur den Vater um die Sendung des heiligen Geistes gebeten haben, als Mitträger der göttlichen Natur sendet er Ihn ebenso eigenmächtig, wie der Vater; der heilige Geist wird vom Seinigen nehmen und den Aposteln verkünden. Das kann jedoch nur Gott tun.

Wie Christus nur des Menschenheiles willen den heiligen Geist gesendet hat, so ließ er auch nur aus Liebe zu den Menschen seine göttliche Herrlichkeit in die von ihm angenommene Menschennatur überströmen, um von da aus nicht dem Wesen nach, sondern dem Wirken nach die Gottesgemeinschaft weiter zu verbreiten in den geschaffenen Menschenseelen, indem sie sich von Ihm vollständig durch-

¹⁾ S. Wendt, Die Lehre Jesu II, Göttingen 1890, 466.

dringen lassen, damit sie durch Liebe untereinander und mit Gott verbunden werden, und in dieser Verbindung ihr Ziel, ihre Seligkeit erreichen. So ist Christus für die Menschen wirklich „der Weg“ oder der dem Vater wesensgleiche Urgrund und das Heilprinzip geworden.

Für solch kunstvolle johanneische Theologie von Christus bieten uns die schlichten Synoptiker einen gleichwertigen Ersatz in einer ihrer volkstümlichen Darstellungsweise entsprechenderen Form dar: nämlich das direkte Selbstzeugnis Jesu als des (göttlichen) Herrn und (menschlichen) Sohnes Davids, sowie des zur Rechten Gottes thronenden und zum Weltgericht wiederkommenden „Menschensohnes“.

Nicht weniger klar findet man in den Evangelien ausgedrückt, daß Christus die Wahrheit im absoluten Sinne oder die Quelle des Lichtes, und dadurch wahrer Gott ist. So nennt ihn Johannes „das wahre Licht“, welches seinen Daseinsbestand im göttlichen Wesen hat, und zwar deshalb, weil es „in dem Lichte ist“, das direkt Gott genannt wird (I. Jo. 2, 8). Christus selbst erklärt sich für den lebenspendenden göttlichen Lichtherd der Heilswahrheit, für den wirksamen Vermittler licht- und lebensvoller Gottesgemeinschaft, indem er sagt: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nimmermehr in der Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben.“ (Jo. 8, 12). Die Wahrheit dieser seiner Worte beweist er durch das symbolische Wunder der Heilung des Blindgeborenen im Teich Siloe. Jedoch jeden Schatten des Zweifels an der Gottheit Christi müssen die Worte vertreiben, durch die er sich sogar mit dem Vater identifiziert, indem er sagt: „Glaubet an das Licht, damit ihr Kinder des Lichtes werdet, — damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibt“ (Jo. 12, 36, 46). Ein bloß menschlicher Gottesgesandter wird die Menschen auf Gott hinweisen, nie aber auf sich selbst als das Licht der Welt, von welchem die Kraft zu einem lichtvollen Lebenswandel ausgeht.

Jedoch nicht bloß bei Johannes, sondern auch bei den Synoptikern bekundet sich Christus zwar nicht dem Buchstaben, aber dem Geiste nach als die Wahrheit oder das Licht, d. i. als Urquell göttlicher Erleuchtung, indem er Propheten, Weise und Schriftgelehrte an die Juden sendet (Mt. 23, 34), den Aposteln die Weisheit verspricht, welcher alle ihre Widersacher nicht werden widerstehen können (Lk. 21, 15), und erklärt, daß seine Worte nie vergehen werden (Mt. 24, 35). So kann nur Gott sprechen. Deshalb ist es ein arges Mißverständnis, wenn man behauptet, Christus habe die Bezeichnung „guter Meister“ und dadurch auch die Gottheit von sich abgelehnt. Wenn dem wirklich so wäre, dann könnte er nie und nimmer unbedingte Nachfolge für seine Person verlangen, sondern höchstens durch seine Person für den einen guten Gott. Christus wollte vielmehr aus dem fragenden Jünglinge, der in Jesu etwas Höheres sah, indem er vor Ihm nach Markus das Knie beugte, das theoretisch

und praktisch zu vollendende Bekenntnis des göttlichen Meisters herauslocken.

Wie hier Jesus das Prädikat „gut“ im vollen Sinne nimmt vom Urquell alles Guten, so versteht er anderwärts die Bezeichnung „Meister“ oder „Rabbi“ im nämlichen prägnanten Sinn als Urgrund aller Offenbarungsweisheit. Wenn er deshalb diesen Titel für sich, und zwar ausschließlich in Anspruch nimmt, so folgt daraus unwiderleglich, daß er göttliche, dem himmlischen Vater durchaus ebenbürtige Hypostase, himmlischer Urgrund aller Lehrweisheit, „die Wahrheit“ $\alpha\alpha\tau' \epsilon\zeta\alpha\chi\eta\nu$ ist.

Jesus weiß sich aber auch praktisch als göttlichen Gesetzgeber und Lichtträger der ewigen Wahrheit, indem er sich als Herrn des Sabbats und der vorbildlichen theokratischen Gesetzgebung des Alten Bundes bezeugt.

Zahlreiche Stellen treten uns in den Evangelien entgegen, deren Widerhall ist: Jesus ist Gott, denn er hat das Leben in sich selber (Jo. 5, 21), er ist Urquell alles Lebens, sowohl des natürlichen — denn er erweckt die Toten — als des übernatürlichen, wie man aus den Stellen entnehmen kann, wo er sich als den Weinstock bezeichnet, von dem die Lebenskraft und der Lebenssaft in die mit ihm organisch verbundenen Reben übergeht, wo er sich vom Vater dargebotenes Brot des Lebens und lebendiges Wasser, welches ins ewige Leben quillt, nennt. Ja, Christus stellt sogar direkt den Glauben an seine Gottheit als erste und notwendigste Bedingung des Heilslebens auf, indem er in seinem hohenpriesterlichen Abschiedsgebet unter anderem jagt: „Dies aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzigen, wahrhaftigen Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus“ (Jo. 17, 3). So bei Johannes.

Mit nicht minderer Klarheit und Kraft leuchtet die Gottheit Christi aus den Synoptikern hervor. Denn nie kann ein bloßer, noch so hochgestellter Mensch anderen die Nachfolge seiner eigenen Person unter Verzicht selbst auf das zeitliche Leben als Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens aufstellen, nie kann er die Verweigerung des lebendigen und standhaften Glaubens an seine eigene Persönlichkeit mit der ewigen Verwerfung im Weltgericht bedrohen, nie kann er, wie das Christus getan hat, dem reumütigen Verbrecher so ganz bestimmt das Paradies verheißen, worin niemand Herr ist als Gott selbst. Ja noch mehr — Christus schreibt sich die Gewalt der Sünden=
nachlassung, die den Menschen nicht eignet, zu, und überträgt dieselbe nach seiner Auferstehung auf die Apostel. Die Unrichtigkeit der Behauptung des Johannes Weiß,¹⁾ daß „an der Pforte der messianischen Zeit allen Menschen, die im Besitze der Gotteskindschaft und voll Glauben an Gottes Liebe sind, die Gewalt zukommt, dem Sünder

¹⁾ Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900 56—58, 207 ff.; Die Nachfolge Christi, Göttingen 1895, 33*).

die verzeihende Gnade Gottes verkünden können, ohne damit die Blasphemie zu begehen“, beweist folgendes: 1. Die Gewalt, die von solchen Bedingungen abhängt und in bloßer Verkündigung der Sündennachlassung besteht, ist eigentlich keine Gewalt, noch kann man daraus den Vorwurf einer Gotteslästerung ableiten, wie es die Pharisäer z. B. im Falle der Sündennachlassung beim Sichtsbrüchigen in Kapharnaum getan haben. 2. Weil Christus hier die Wunderkraft in die Parallele mit der Gewalt der Sündennachlassung setzt, deshalb müßte jene „an der Pforte der messianischen Zeit“ ebenso allgemein jedem Menschen ohne Ausnahme zufallen wie die Gewalt der Sündennachlassung. Das war aber nicht der Fall, denn vereinzelte Dämonenaustreibungen durch die Jünger Jesu, wie der Pharisäer, waren nur Ausnahme, keine Regel, sonst könnten sie nicht mehr allgemeines Staunen im Volke hervorrufen, wie das in unserem Falle ausdrücklich bezeugt ist.

Ebenso wie die Gewalt der Sündennachlassung, verspricht Christus in seinem Namen die göttliche Erhörung von Gebeten und die Verleihung jener Wundermacht, die er zeitlebens aus eigener Kraft betätigt hat; er sagt den Aposteln, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, und überträgt dieselbe auf die Apostel mit der Verheißung seines immerwährenden Beistandes „bis zur Vollendung der Weltzeit“ (Lk. 24, 49), wodurch er sich am meisten als göttliches Prinzip des übernatürlichen Heilslebens offenbart.

Jedoch Christus bekundet sich als Herr des Lebens auch dadurch, daß er die Menschen im Weltgerichte zur ewigen Verdammnis verurteilen kann. Dieses Gericht, welches im eigentlichen Sinne als ein Ausfluß der absoluten Herrschaft Gottes ein ausschließlich göttliches Hoheitsrecht ist, und in diesem Sinne nie dem Menschen übertragen werden kann, hat Gott der Vater ganz und ausschließlich dem Sohne überlassen, denn „nicht der Vater richtet jemand, sondern das Gericht hat er ganz dem Sohne gegeben“ (Jo. 5, 22 f. 27). Somit ist sonnenklar bewiesen, daß Christus das Prinzip alles Lebens, das Leben selbst, und dadurch wahrer Gott ist.

Darüber, welcher Sinn mit dem Bekenntnis des Glaubens an den messianischen Gottessohn zu verbinden ist, geben uns auch die Zeugnisse der Glaubensboten Jesu, nämlich Johann des Täufers, der Evangelisten und des heiligen Paulus Aufschluß, woüber im V. Kapitel gesprochen wird. Johannes der Täufer — dessen Zeugnis formell noch gesteigert wird durch das Ansehen seiner Persönlichkeit bei Freund und Feind, und durch dessen authentische Anerkennung seitens Christi, der es so gewissermaßen auf die Stufe eines Selbstzeugnisses erhebt — bezeugt aus der Inspiration die Gottheit Christi, sowohl direkt, als auch indirekt. Direkt, indem er ihn ausdrücklich den „Sohn Gottes“ nennt, und zwar im wahren Sinne des Wortes, wie man sowohl aus dem Zusammenhange, als auch aus der feierlichen und umständlichen Vorbereitung der Ankunft

Christi und aus der Erklärung des Täufers, daß er nur ein Vorläufer und Wegbereiter des Messias sei, erkennen kann. Indirekt, indem er Christus für den Weltrichter, für denjenigen, der früher war als er, der mit dem heiligen Geiste taufte und die Sünden der Welt hinwegnimmt, erklärt. Es ist also die Behauptung der ungläubigen Kritik, Johann der Täufer kannte Jesum nicht als göttlichen Erlöser, eine durchaus willkürliche.

Was die Evangelisten betrifft, so ist im allgemeinen zu sagen, daß bei allen im wesentlichen das nämliche volle Bewußtsein von der Gottheit Christi anzutreffen ist. Außer den schon früher angeführten Texten kann man hier die Einleitungsworte des Markus-evangeliums, das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuze, besonders aber viele Zeugnisse aus der Kindheitsgeschichte Jesu bei Matthäus und Lukas für seine wesenhafte Gottessohnschaft anführen.

Ebenso wie die Synoptiker und Johannes drückt auch der heilige Paulus in seinen allgemein anerkannten Hauptbriefen die wesenhafte Gottessohnschaft Christi deutlich aus. Seine Briefe sind gewissermaßen ein deutlicher Kommentar zum Johannes-Evangelium, und wir finden bei ihm sämtliche Grundideen des johanneischen Christus, und zwar nicht bloß nach seiner soteriologischen, sondern auch nach seiner metaphysischen Bedeutung. Somit fällt die Behauptung Pfeiderers,¹⁾ daß Paulus die Logosidee ganz in subordinatianischem Sinne gefaßt habe. Diese paulinische Logos-, Christusidee leitet Pfeiderer²⁾ aus der Vision Pauli vor Damaskus ab. Für eine solche rein subjektive, pathologische Vision fehlt jedoch jede ideale und reale Basis, sie ist ganz unpsychologisch. Gegen dieselbe sprechen alle Umstände dieser Begebenheit vor Damaskus, gegen sie spricht das, was in den primären Quellen darüber erzählt wird, gegen sie spricht der heilige Paulus selbst, der diese wirkliche Erscheinung des auferstandenen und verkörperten Christus direkt von den bloßen Gesichtern unterscheidet, gegen sie spricht auch der Umstand, daß diese Erscheinung vor Damaskus auch von den Begleitern des Saulus — wenn auch nicht in vollem Umfang — miterlebt wurde.

Im Schlußworte weist der Autor auf die Unvereinbarkeit dogmatischer und modernistischer Christologie hin. Der moderne Kulturmensch kann nicht vom nichtigen Phantasiestück des Pantheismus, sondern nur vom historischen Gottmenschen und wirklichen Heiland Christus das Heil der Welt erwarten. Deshalb wird der nach Wahrheit sich sehnende, verlorene Sohn gewiß noch einmal zur Kirche als seiner Mutter zurückkehren.

Aus dem Angeführten ist es ersichtlich, welch reiches und zeitgemäßes Material der Autor gesammelt hat. Obwohl in einigen Punkten nicht alle dem Autor werden beistimmen können, so zum

¹⁾ Pfeiderer, Das Urchristentum, Berlin 1902. I², 70, 73, 227. —

²⁾ Pfeiderer, Die Entstehung des Christentums, München 1907. 112; vgl. 132 ff.

Beispiel wo er über die Lösung der Widersprüche in der heiligen Schrift redet, oder wo er sagt, daß Petrus im Namen aller Apostel die Gottheit Christi bekannt habe, so wird niemand anstehen anzuerkennen, daß sein Buch ausgezeichnet ist. Die Menge von Zitaten spricht von seiner großen Kenntnis der gegnerischen Literatur, die Leichtigkeit und Fertigkeit, mit der er die Einwendungen der Feinde löst und ihre Spitze gegen sie selbst richtet, sind Zeichen seiner tiefen und gründlichen wissenschaftlichen Bildung. Das Studium dieses Werkes lohnt sich reich und mancher, dessen Glaube an die Gottheit Christi einer erlöschenden Flamme ähnlich ist, ruft, erliegend der Kraft der Beweise, mit dem ungläubigen Thomas Christo zu: „Mein Herr und mein Gott!“

Pastoral-Anleitungen aus dem 16. und 17. Jahrhundert.

Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Pastoraltheologie.

Von Dr. Karl Frühstorfer in Linz.

(Erster Artikel.)

Wie es einen eigenen Reiz hat, die Bildungsfasen eines hervorragenden Geistes zu verfolgen, sein stufenweises Hinaufsteigen zur Höhe klarer Erkenntnis oder vollendeter Tugend, ebenso ist es von Interesse, den Werden- und Entwicklungsgang einer bestimmten Wissenschaft zu beobachten und den Wegen nachzusinnen, die sie forschenden Auges im Laufe der Jahrhunderte eingeschlagen. Denn Fortschritt, Weiterbildung ist der Lebensnerv jeder Wissenschaft. Auch die Wissenschaft der Pastoraltheologie hat verschiedene Wandlungen erfahren. Ihre Grundprinzipien freilich waren immer die gleichen und müssen es stets bleiben — denn sie stammen von demjenigen, bei dem es kein Gestern und Heute, nicht den leisesten Schatten von Veränderlichkeit gibt — aber verschieden in den verschiedenen Zeiten war deren Ausgestaltung, Ausbau und Darstellungsweise.

Der Entwicklungsgang der Pastoraltheologie spiegelt sich ab in ihrer Literatur. Wir wollen eine Reihe hervorstechender pastoralistischer Anweisungen des 16. und 17. Jahrhunderts, die in Deutschland nach Abhaltung des Konzils von Trient erschienen sind, einer eingehenden Besprechung unterziehen, um an der Hand derselben den Charakter der Pastoraltheologie in der genannten Zeit kennen zu lernen. Wir wählten die auf das Tridentinum folgenden Jahre zum Ausgangspunkt, weil gerade diese Synode zahlreiche, das seelsorgliche Leben regelnde und in die seelsorgliche Tätigkeit tief einschneidende Bestimmungen getroffen hat und so neue, kräftige Antriebe zur eifrigen Pflege der Pastoraltheologie gab. Mußten nicht in jener Periode, in der der Protestantismus mit voller Kraft gegen die Mutterkirche anstürmte, treu ergebene Gelehrte sich mächtig angespornt fühlen, die