

vollen Schrift in Erfüllung ging. Da geschah die Teilung unter die Meder (cap. 5, 31; 9, 1; 11, 1) und die Perser (10, 1; 13, 65). Das machte Eindruck unter der Heidenwelt, das wirkte auf Darius Medus und Chrus Persa, das erhöhte das Ansehen eines Daniel.

Zu dieser Darstellung des Kapitels 5 im Buche Daniel, welche hoffentlich dem sensus literalis proprius und dem inspirierten Charakter der Bibel gerecht wird, hat sich der Verfasser bestimmen lassen durch ein protestantisches Werk über den Propheten Daniel:

„Der Prophet Daniel, für bibelforschende Christen erklärt von B. Keller. Dresden und Leipzig. Richter'sche Verlagsbuchhandlung.“

Hoffentlich ist diese Darstellung ein guter Beitrag dazu, die Schwierigkeiten zu beheben, welche Holzhey in seinem kurzgefaßten Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament (Paderborn 1912, Schöningh) auf den Seiten 167 und 177 erwähnt; auf letzterer Seite finden wir die richtige Bemerkung: „Es geht nicht an, für Belsassar andere Namen (Nabunaid, Gobryas) einzusetzen.“

Auch mögen aus der Vulgata-Üebersetzung von Alsioli<sup>7</sup> (1887) — Arndt beim Kapitel 5 des Daniel die Note 1 und 12 verschwinden, welche den Balthassar als Enkel des Nabuchodonosor hinstellen; desgleichen der betreffende Teil der Note 16 zu Baruch, Kapitel 1.

## Die „johanneische“ Stelle bei den Synoptikern und die Gottessohnschaft Jesu Christi.

Exegetisch-apologetische Abhandlung über Mt 11, 25—30; Lk 10, 21. 22 von  
Dr Leopold Kopler, Theologieprofessor in Linz.

(Erster Artikel.)

Einleitung.\*)

Für die Auffassung und das richtige Verständnis der Gottessohnschaft, welche der synoptische Jesus in Anspruch nimmt, ist Mt 11, 25—30 (Lk 10, 21. 22) eine der wichtigsten und bedeutsamsten Stellen. Die Kritik bezeichnet sie mit Vorliebe als die „johanneische“ Stelle in den synoptischen Evangelien, und was sie damit sagen will, liegt auf der Hand. „Hat Mt schon so<sup>1)</sup> geschrieben“, gesteht Harnack, „so kam an einem der wichtigsten Punkte — auch wenn man die Stelle zurückhaltender interpretiert — seine eigene Christologie der johanneischen sehr nahe, und es kann dann nur an seiner relativ treuen

\*) NB. Die folgende Abhandlung war schon fertiggestellt, als H. Schumachers Schrift, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt 11, 27 (Lk 10, 22), Freiburg i. Br. (Herder) 1912 erschien. Da beide Arbeiten sich wenig ähnlich sind, glaube ich, der Aufforderung zur Drucklegung meiner Abhandlung über Mt 11, 25—30 Folge leisten zu können. — Ein genaues Verzeichnis der benützten Literatur folgt am Schlusse der ganzen Abhandlung.

<sup>1)</sup> Wie die kanonische Fassung vorliegt!



Wiedergabe seiner Quellen liegen, daß das in seinem Evangelium nicht häufiger hervortritt.“<sup>1)</sup> In der Tat bewegt sich dieses Lob- und Dankgebet des Herrn ganz auf der Höhe des vierten Evangeliums und beweist dieselbe Auffassung von der Gottessohnschaft Jesu, die bei Johannes für so viele Kritiker ein Stein des Anstoßes ist.

Ist daher die Stelle echt, so legt sie eine Breche in die chinesische Mauer, die man zwischen den Synoptikern und Johannes so gerne aufzurichten pflegte und vielfach noch pflegt; ist diese Äußerung Christi historisch, dann bekommt der Hauptgrund, warum das vierte Evangelium für das historische Leben Jesu nicht verwendet werden könne — die Auffassung der Person Jesu unvereinbar mit dem synoptischen Christusbild! — einen tödlichen Stoß, und der Satz seines ist gerechtfertigt: „Auch die johanneische Christologie hat an diesem synoptischen Wort ihre sichere historische Grundlage.“<sup>2)</sup>

Diesen Folgerungen wird nur freilich entgegengehalten, daß die johanneisch klingende Stelle innerhalb der synoptischen Evangelien völlig vereinzelt dastehe und darum von vornherein ungeeignet dazu sei, als Korrektur des gesamten Christusbildes dieser Evangelien zu dienen; dies hieße ja, die Kirche statt auf die Basis auf den Turmknopf stellen.<sup>3)</sup>

Allein dieser Einwand ist vollständig unberechtigt; auch wenn der zu untersuchende Spruch inhaltlich „völlig vereinzelt“ wäre, dürfte er nicht als Korrektur des synoptischen Christusbildes angesehen werden.

Wenn jemand — um das Bild beizubehalten — eine Kirche beschreibt und in der ganzen Schilderung oft und ausführlich von der Basis, dem Schiffe, dem Gewölbe usw. spricht und nur einmal auf den Turm und Turmknopf zu reden kommt, so wird jeder Vernünftige das Hervorheben des Turmes und Turmknopfes nicht als Korrektur, sondern als Bervollständigung der Schilderung der Kirche betrachten. Ebenso könnte die wesensgleiche Gottessohnschaft Jesu, auch wenn sie nur einmal von den Synoptikern ausgesprochen wäre, nicht als Korrektur, sondern müßte als Bervollständigung des Christusbildes angesehen werden. Denn bevor man von dem gesamten Christusbilde der ersten drei Evangelien sprechen kann, müssen denn doch die gesamten Einzelzüge, welche die Synoptiker bieten, zusammengestellt werden, sonst hat man kein Recht, von einem Gesamtbilde zu reden, sonst widerspricht man sich in ein und demselben Satze, wenn man einen synoptischen Zug als Korrektur das Gesamtbildes der Synoptiker ausspielt, sonst korrigiert man das Gesamtbild, das noch gar nicht da ist, durch etwas, wodurch erst das Gesamtbild hergestellt werden muß. Oder soll etwa gar eine

<sup>1)</sup> Sprüche und Reden Jesu 211.

<sup>2)</sup> Theologie des Neuen Testaments 146. <sup>3)</sup> 117.

<sup>3)</sup> Vergl. P. W. Schmiedel, Pr. M. (= Protest. Monatshefte) IV (1900) Seite 3.



Aussage Jesu schon deshalb unecht oder belanglos sein, weil sie nur einmal im Evangelium auferscheint?<sup>1)</sup> Ist es zu ihrer Glaubwürdigkeit oder Berücksichtigung notwendig, daß zwei-, drei- oder zehnmal derselbe Gedanke ausgedrückt werde? Dann läßt sich ja der Spieß bequem umkehren; denn mit demselben Rechte kann man sagen, daß die von der freisinnigen Kritik so viel gebrauchten und mißbrauchten Stellen wie Mt 13, 32 = Mt 24, 36; Mt 19, 17 = Mt 10, 18 = Lk 18, 19 u. dgl. innerhalb der synoptischen Evangelien völlig vereinzelt seien und deshalb von vornherein ungeeignet dazu wären, als Korrektur des gesamten Christusbildes dieser Evangelien zu dienen; es hieße ja auch, die Kirche statt auf die Basis auf den Turmknopf stellen. Richtet sich aber das eine wie das andere Verfahren von selbst, so folgt, daß auch eine vereinzelt dastehende Aussage voll und ganz in das synoptische Christusbild einbezogen werden muß, wenn sonst kein Grund vorhanden ist, ihre Echtheit zu bestreiten, daß hiedurch das Bild nicht auf den Kopf gestellt, sondern vervollständigt wird.

Noch unkritischer und unverzeihlicher wird das einfache Uebergehen unserer angeblich vereinzelt Stelle, wenn man bedenkt, daß weder Mt noch Lk die Absicht verfolgen, die Gottheit Jesu Christi aus dessen Aussprüchen nachzuweisen, wie dies bei Johannes der Fall ist. Wenn im vierten Evangelium die Zeugnisse für die Gottheit Christi sich häufen, so kann dies angesichts des ausgesprochenen Zweckes gar nicht überraschen. Aber um so kostbarer und beachtenswerter ist es dann, wenn selbst jene Evangelisten, die nicht den johanneischen Zweck verfolgen, Aussagen Christi — und wäre es auch nur eine einzige — anführen, welche dasselbe enthalten und, ohne daß es von den Evangelisten beabsichtigt wäre, das bestätigen, was das Thema des Johannes-Evangeliums bildet. Der verschiedene Zweck würde hier das häufige, dort das seltene oder vereinzelt Vorkommen von Sprüchen Jesu wie Mt 11, 25 ff hinreichend erklären.

Uebrigens ist es gar nicht wahr, daß die wesensgleiche Gottesjohnnchaft Jesu nur in dieser einen Stelle bei den Synoptikern ausgesprochen sei; sie findet sich in allen Aussagen, in welchen sich Jesus als „den Sohn [Gottes]“ bezeichnete (Mt 17, 25. 26; 21, 37; 22, 2; 22, 42—45; 26, 63. 64; 28, 19 und Par., Mt 13, 32); sie ergibt sich aus zahlreichen anderen Aeußerungen des Herrn, die uns die ersten drei Evangelisten aufbewahrt haben, und ist überhaupt die notwendige Voraussetzung für das Leben und Wirken auch des synoptischen

<sup>1)</sup> Benschlag, Die Christologie des Neuen Testaments 62, Anm., bemerkt treffend gegen Strauß, der Mt 11, 27 = Lk 10, 22 als ungeschichtlich erklärte, weil „er [der Ausspruch] im ersten und dritten Evangelium ganz vereinzelt dastehe“: „Nach dieser Methode kann man mit Hilfe der Kinderregel 'Eine ist keine' eine ganze Reihe fataler Stellen beseitigen; man braucht nur jeder unter vier Augen zu sagen, sie sei die einzige in ihrer Art und könne darum keine Beachtung beanspruchen.“



Christus; denn auch dieser Jesus ist nur als der wahre und wirkliche Sohn Gottes verständlich.<sup>1)</sup>

Schmiedel, dem die besprochene Argumentation nicht recht vertrauenerweckend vorkommt, fügt daher sehr richtig hinzu: „Inmerhin könnte es kommen, daß man auch mit dieser Argumentation nicht viel ausrichtete . . .“<sup>2)</sup> Er bemüht sich daher nachzuweisen, daß der „Turmknopf“ gar nicht existiert, d. h., daß unser Spruch keinen johanneischen, sondern einen „synoptischen“ Inhalt hat.

Gerade der „besondere Inhalt“ unserer Stelle ist die Ursache, warum man dieses Herrenwort mit allen Mitteln unschädlich zu machen sucht: man greift die Textgestalt an, man streicht den Satz von der Erkenntnis des Sohnes durch den Vater, man leugnet den historischen Wert des Spruches und stellt ihn als poetischen Erguß eines uralten christlichen Dichters hin, man versucht endlich alle Künste einer abschwächenden und undeutenden Exegese. Gerade der besondere Inhalt des Spruches ist nun auch der Grund, warum er im folgenden einer zusammenfassenden Untersuchung mit besonderer Rücksicht auf die darin ausgesprochene Gottessohnschaft Jesu unterzogen werden soll.

Die natürlichste Anordnung des behandelnden Stoffes bestände nun freilich darin, daß zuerst die Textüberlieferung, die Authentizität und der historische Wert des Spruches untersucht, die Worte Jesu sodann erklärt, Sinn und Bedeutung der Selbstbezeichnung Christi als „des Sohnes [Gottes]“ festgestellt, und die gegnerischen Auslegungen einer Kritik unterworfen würden. Im Interesse der Klarheit jedoch, und um lästige Voraussetzungen und unnötige Wiederholungen zu vermeiden, sei eine andere Einteilung befolgt.

Wir behandeln also zunächst den historischen Zusammenhang unserer Stelle, geben dann einen Kommentar derselben, untersuchen hierauf die Bedeutung des Titels „Sohn [Gottes]“ oder die Art der Gottessohnschaft, die Jesus hier in Anspruch nimmt, und schließen mit der Besprechung des dreifachen Angriffes ab, dem die johanneische Stelle der Synoptiker ausgesetzt ist, d. h. mit einer Kritik der undeutenden Exegese, der ältesten Lesart und der angeblichen Ungeschichtlichkeit des Spruches.

# I.

## Der historische Zusammenhang von Mt 11, 25—30; Lk 10, 21. 22.

Die Frage, in welchen Zusammenhang Mt 11, 25—27 = Lk 10, 21. 22 einzureihen sei, ist nicht leicht zu beantworten. Die Schwierigkeit kommt daher, daß Lk das lobpreisende Gebet des Herrn bei der

<sup>1)</sup> Es wird heute von nicht wenigen Kritikern anerkannt, daß der synoptische Christus ebenso eine übermenschliche Gestalt, ein göttliches Wesen ist wie der johanneische. Vergl. O. Pfleiderer, Das Urchristentum<sup>2</sup> I, 666; Ad. Harnack, Lukas der Arzt 86 Anm.; Ad. Züllicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung 70 f; W. Bouffet, Was wissen wir von Jesus? 30 ff u. a.

<sup>2)</sup> Pr. W. IV (1900), S. 3.



Rückkehr der 70 (72) Jünger berichtet, während Mt von der Aussendung und Heimkehr der genannten Jünger vollständig schweigt und den Spruch nach dem Wehrufe über die galiläischen Städte Chorazin, Bethsaida und Kapharnaum mit der allgemeinen Zeitangabe ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ anführt.

Bei dieser Sachlage kann man sich überhaupt nur in einem vierfachen Sinne über den historischen Zusammenhang äußern, in dem diese Herrenworte gesprochen wurden. Denn entweder berichten beide Evangelisten oder nur einer oder gar keiner von ihnen den Jubelruf an chronologisch genauer Stelle. Im ersten Falle muß man annehmen, daß Jesus öfter (zweimal) diese Worte gesprochen habe. Im zweiten hat man keine andere Wahl, als das Dankgebet entweder unmittelbar nach der Rückkehr der 70 Jünger und ihrem Missionsberichte (Lk) oder nach dem Wehrufe über die Städte am See Genesareth (Mt) anzusetzen, nur könnte bei Mt die Situation noch näher dahin bestimmt werden, daß man diese Worte als nach der Rückkehr der zwölf Apostel gesprochen betrachtet. Der erste Evangelist berichtet nämlich 10, 5 die Aussendung der Zwölf und setzt, ohne die Heimkehr erwähnt zu haben, 12, 1 ihre Anwesenheit wieder voraus; sie müssen also vorher zurückgekehrt sein. Im dritten Falle endlich haben wir es „mit einem isolierten Spruch zu tun, der aber aus einem bestimmten Zusammenhang herausgebrochen ist, wie das »ταῦτα« am Anfang beweist.“<sup>1)</sup>

Jede dieser vier Ansichten hat ihre Vertreter gefunden; ein ganz einwandfreies Urteil dürfte wohl kaum möglich sein. Doch glaube ich, daß die erste Ansicht wenig oder gar nichts für sich hat, schon aus dem Grunde, weil wir auch die Reden Jesu sine necessitate nicht multiplizieren dürfen; und eine solche Notwendigkeit liegt nicht vor, wie sich gleich zeigen wird.

Ebenso kann ich mich mit der vierten Ansicht durchaus nicht befrenden; denn, wenn sie die Erzählung von der Rückkehr der 70 Jünger nicht als ungeschichtlich streichen will, scheitert sie an der genauen Zeitangabe bei Lk: ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (10, 21). Das heißt doch jedenfalls: gerade, eben zu der Stunde, sei es der Rückkehr,<sup>2)</sup> sei es, als Jesus das Vorhergehende — die Antwort auf die berichteten Missionserfolge — gesprochen hatte.<sup>3)</sup> Die Bedeutung dieses kufanischen Ausdruckes kann keinem Zweifel unterliegen, sobald man unsere Angabe mit Lk 2, 38; 12, 12; 13, 1. 31; 20, 19; 23, 12; 24, 13. 33 und Apg 16, 18 aufmerksam vergleicht; an all diesen Stellen hat ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ, ἐν αὐτῷ τῷ χρόνῳ den Sinn von: eben, gerade zu der Stunde, an dem Tage, zu der Zeit. Wenn sich B. W. Schmiedel<sup>4)</sup>, um den von Lk überlieferten Zusammenhang in

<sup>1)</sup> Ab. Harnack, Sprüche und Reden Jesu 206.

<sup>2)</sup> Meyer-Weiß, Das Matthäus-Evangelium<sup>9</sup> 437.

<sup>3)</sup> B. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus 304.

<sup>4)</sup> Pr. M. IV (1900), S. 10.



Frage zu stellen, auf zahlreiche andere lukanische Einleitungen zu Aussprüchen Jesu beruft, so muß bemerkt werden, daß die von ihm angeführten (9, 18; 11, 29. 37 f.; 12, 41; 13, 23; 14, 15. 25; 15, 1 f.; 17, 5. 37; 19, 11) mit der an unserer Stelle gebrauchten gar nicht in Parallele gebracht werden dürfen; denn daraus, daß sich bei Lk auch eine Reihe unbestimmter Verbindungen findet, folgt doch nicht, daß auch zeitlich genaue Angaben als unbestimmt gedeutet oder als wenig vertrauenerweckend angesehen werden können; im Gegenteil, dieser Unterschied beweist vielmehr den Sinn des Verfassers für historische Treue und berechtigt uns, umsomehr einer von ihm angeführten genauen Zeitangabe zu vertrauen.

Sodann verrät schon der erste Satz dieses merkwürdigen Spruches, „daß das Selbstbekenntnis Jesu aus einer ganz bestimmten Situation herausgewachsen ist. Es muß ein offensichtlicher Erfolg der Tätigkeit Jesu vorausgegangen sein. Darum wird es eine zutreffende geschichtliche Erinnerung sein, die der dritte Evangelist aufbewahrt hat, wenn er die Worte von Jesu unter dem Eindruck der Berichte gesprochen sein läßt, welche die Jünger von ihrer reich gesegneten Missionsarbeit geben konnten, die sie im Auftrage Jesu getan hatten.“<sup>1)</sup>

Aus diesen Gründen, und weil Lk nach eigener Angabe (1, 3) seinen Stoff in der Regel chronologisch geordnet hat, während das Gleiche von einem großen Teil des ersten Evangeliums nicht gesagt werden kann, muß die zweite Ansicht, derzufolge der Spruch des Herrn nur bei Lk zeitlich an dem rechten Orte steht, als die allein berechnete gelten. Mit also führt diese Rede nicht an chronologisch genauer Stelle an. Und dies kann bei dem dogmatisch-apologetischen Zwecke, den der erste Evangelist verfolgt, gar nicht wundernehmen; er will ja keine genaue zeitliche Angabe machen, wie schon aus dem sehr allgemeinen und vagen ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ ersichtlich ist. Entsprechend seiner Absicht, Jesus als Messias zu erweisen, sammelt er Reden und Taten aus dem öffentlichen Wirken des Herrn und ordnet sie oft (besonders 4, 12—14, 12) mehr nach sachlichen als nach zeitlichen Gesichtspunkten, um die Tätigkeit des messianischen Lehrers (4, 12—7, 29), des messianischen Wundertäters (8, 1—9, 35), des messianischen Reichsgründers (9, 36—13, 58), des Erziehers der Apostel (14, 1—20, 28) und des messianischen Königs in Jerusalem (21, 29—25, 46), übersichtlich darzustellen.<sup>2)</sup> Zu diesem Zwecke benutzt er auch das lobpreisende Gebet Jesu, das uns beschäftigt — und man muß sagen: in trefflicher Weise.

Er ist eben daran, Jesus als den Reichsgründer darzustellen, der das apostolische Amt einsetzt, die Zwölf auf ihre erste Missionsreise

<sup>1)</sup> E. Kühl, Das Selbstbewußtsein Jesu 19.

<sup>2)</sup> In der Gliederung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach Mt folge ich F. Gutjahr, Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testaments<sup>2</sup> 137 f.



vorbereitet und dann zur Verkündigung der Heilsbotschaft aussendet (10, 1—11, 1). Der König des neuen Reiches, Jesus, der Messias, ist da, auf ihn weist neuerdings die Gesandtschaft des Täufers und die Antwort, welche die Abgesandten erhalten (11, 2—6); die Fürsten im Messiasreich, die Apostel, sind auch namhaft gemacht. Es fehlen noch die Untertanen. Aus dem Munde Jesu selbst vernehmen wir, daß leichtsinnige und launenhafte Leute wie die Juden, denen weder die strenge Ascese des Täufers noch die milde Erscheinung des Herrn genehm war, daß Stolz und Unbußfertige wie die Städtebewohner am See Genesareth, die trotz so vieler Wunder nicht in sich gingen und glaubten, den Eintritt ins Gottesreich nicht finden (11, 16—24). Wissen wir damit, wer für das neue Reich nicht taugt, so muß uns noch gesagt werden, wer denn schließlich darin das Bürgerrecht erlangen soll. Mt tut dies, indem er die von Jesus nach der Rückkehr der 70 Jünger gesprochenen Worte jetzt an dieser Stelle anführt. Diese Umstellung kann der Evangelist ohne irgend welchen Verstoß gegen die Wahrheit vornehmen. Denn einerseits enthält die Rede Jesu eine allgemein geltende Wahrheit, welche von den besonderen zeitlichen Umständen unabhängig ist, andererseits zeigt Mt durch die vage Zeitangabe und die systematische Anordnung des Stoffes, daß er keine chronologisch genaue Reihenfolge der Reden Jesu geben will. Mt durfte nicht bloß diese Versetzung vornehmen, er hat seinem Zwecke entsprechend sogar sehr gut daran getan. Denn besser als mit Jesu eigenen Worten konnte er uns denn doch nicht sagen, wer an den messianischen Gütern teilhaben soll, ganz abgesehen davon, daß die 10, 5 erzählte Aussendung der Apostel und der unserer Stelle vorhergehende Weheruf über die galiläischen Städte eine ähnliche Situation wie bei Lk erkennen lassen.<sup>1)</sup> So viel über den historischen Zusammenhang von Mt 11, 25—27 = Lk 10, 21. 22.

Es erübrigen noch einige Bemerkungen über Mt 11, 28—30. In welchen Kontext sind diese Worte einzureihen? Wurden sie im unmittelbaren Anschlusse an das lobpreisende Gebet gesprochen, wie Mt nahelegt, oder hat Lk, bei dem diese Verse fehlen, die ursprüngliche Fortsetzung des Spruches in 10, 23. 24? Harnack hält das letztere für viel wahrscheinlicher,<sup>2)</sup> während die gewöhnliche Annahme die ist, daß Mt die unmittelbare Fortführung der Rede biete. Beweisen läßt sich weder das eine noch das andere. Es ist ja immerhin möglich, daß der erste Evangelist auch hier eine Umstellung vorgenommen hat; aber Grund, eine solche Versetzung zu statuieren, ist keiner vorhanden. Im Gegenteil, es ist wahrscheinlicher, daß die drei Verse „ein ursprüngliches Glied des Redezusammenhanges“ bilden.<sup>3)</sup> Denn aus der Bemerkung des Lk: καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν

<sup>1)</sup> Vergl. zu diesen Ausführungen Knabenbauer, Evangelium sec. s. Matthaeum<sup>2</sup> I, 468.

<sup>2)</sup> Sprüche und Reden Jesu 214, Anm. 1.

<sup>3)</sup> H. S. Wendt, Die Lehre Jesu<sup>2</sup> 24, Anm.



εἶπεν (10, 23) geht hervor, daß das Vorausgehende, d. h. 10. 21. 22 = Mt 11, 25—27, nicht vor den Jüngern allein, sondern auch vor dem Volke gesprochen wurde. Ist aber Mt 11, 25—27 auch an das Volk gerichtet, so ist es möglich und wahrscheinlich, daß 11, 28—30 die Fortsetzung der Rede bildet: es ist möglich, weil ein geeigneter Zuhörerkreis da ist, an den der einladende Ruf δεῦτε πρὸς με ergehen konnte; es ist wahrscheinlich: denn 11, 28—30 verhält sich zu 11, 27 wie das consequens zum antecedens; ist Jesus der alleinige Offenbarer Gottes, dann folgt notwendig, daß sein Joch anzunehmen, d. h. seine Lehre zu glauben und seine Gebote zu befolgen sind. Wenn Lk diese Verse übergeht, so dürfte dies mit Schanz<sup>1)</sup> daraus zu erklären sein, daß die Ausdrücke von der Last und dem Joch zu jüdischen und judenchristlichen Verhältnissen (Mt), nicht aber für vorwiegend heidenchristliche Gemeinden passen, für welche Lk sein Evangelium schrieb. Der enge und notwendige Zusammenhang zwischen beiden Teilen spricht jedenfalls dafür, daß Mt 11, 28—30 unmittelbar auf das Lobgebet folgte.

Diese Ausführungen setzen uns instand, die Situation, in welcher Jesus den herrlichen Jubelruf sprach, etwas näher zu beschreiben. Wir stehen im letzten Jahre der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn. Oft hatte Jesus Galiläa durchwandert, viel gelehrt und viele Wunder gewirkt in den stolzen Seestädten Chorazin, Bethsaida und Kapharnaum, aber ohne besonderen Erfolg. Jetzt nimmt er Abschied von Galiläa, um die letzten Monate seines irdischen Lebens in Peräa und Judäa zu wirken. „Beim Abschiede eben von Galiläa wirft der Heiland den letzten Schmerzensblick auf die Lieblingsstädte seiner Wirksamkeit, welche so reiche Gnaden so wenig benutzt haben.“<sup>2)</sup> Das Endziel der langen Reise ist Jerusalem. Zunächst jedoch kommt er mit seinen Begleitern in eine Stadt der Samaritaner (Lk 9, 52), dann zieht er gegen den Jordan. Gerade auf diesem Gange war es, daß der Herr angesichts des größeren Arbeitsfeldes, das er nun bebauen wollte, sich zu den Aposteln neue Gehilfen wählte, die 70 (72) Jünger; diese sandte er vor sich her in alle Städte und Ortschaften, in die er selbst kommen wollte (Lk 10, 1). Dann zog er nach Jerusalem ὡς ἐν ζουπτῷ hinauf (Jo 7, 10); die Jünger gingen mit ihm, vielleicht folgten sie ihm später nach, vielleicht blieben sie in Peräa zurück. Als das Laubhüttenfest vorüber war, kehrte Jesus nach Peräa zurück und hier empfing er eines Tages die Jünger, die von ihrer Missionsarbeit zurückgekehrt waren und ihm nun ihre Erfolge berichteten. Das nun war der Augenblick, da Jesus in jubelnder Freude begann: „Vater, ich preise dich . . . . .!“

<sup>1)</sup> Kommentar über d. Ev. d. h. Lukas 306; Vergl. Knabenbauer, Evang. sec. s. Mt I, 479.

<sup>2)</sup> Grimm, Die Einheit der vier Evangelien 410.



II.

**Kommentar zu Mt 11, 25—30; Lk 10, 21. 22.**

Mt 11, 25<sup>a</sup> ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν.

Lk 10, 21<sup>a</sup> ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἡγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ εἶπεν.

Der einleitende Satz enthält in beiden Evangelien die Zeitangabe, die, wie gesagt, bei Lk genau, bei Mt aber unbestimmt, ein literarischer Notbehelf ist, durch den der Spruch in die Zeit verlegt wird, da Jesus selbst und durch die ausgesandten Apostel (10, 5; 11, 1) die Heilsbotschaft verkündete und das Gottesreich gründete.

Mt führt die Worte Jesu mit ἀποκριθεὶς . . . εἶπεν ein. Diese Formel ist eine hebraisierende Ausdrucksweise (entsprechend dem וַיַּעַן וַיֹּאמֶר, in der ἀποκρίνεσθαι (wie עָנָה) nicht auf eine vorausgehende Frage antwortet, sondern einfach „das Wort ergreifen“ bedeutet auf irgend eine Veranlassung hin, z. B. einen Anblick, eine Handlung, ein Ereignis, geheime Gedanken anderer usw., zu welchen sich die folgende Rede wie eine Erwiderung verhält (Vgl. Mt 12, 38; 17, 4; 22, 1; 28, 5; Mk 9, 5; 10, 24. 51; 11, 14; 12, 35; Lk 1, 60; 13, 14; 14, 3 u. a.). Es ist daher zu übersetzen: „In jener Zeit nahm Jesus das Wort und sprach.“<sup>1)</sup>

Was die Veranlassung zum lobpreisenden Gebete war, ist bei Lk — dieser kommt nach den früheren Ausführungen in Betracht! — klar angedeutet: es waren die erfreulichen Erfolge, welche die ausgesandten Jünger auf ihrer Missionsreise erzielt hatten.<sup>2)</sup>

Daß sich Jesus in den folgenden Worten nicht etwa über die vielfache Erfolgslosigkeit seiner Predigt beklage, daß er damit nicht die stille Resignation in das unabwendbare Schicksal ausspreche, oder sich und die Seinen durch den Hinweis auf den ewigen Ratschluß Gottes über die mannigfachen Mißerfolge trösten wolle, geht schon aus dem Inhalte des Spruches hervor. Nicht klagend oder still resigniert oder tröstend, sondern in freudiger, durch den Heiligen Geist bewirkter Begeisterung (ἡγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) sind die folgenden Sätze gesprochen, wie Lk sogar noch ausdrücklich hervorhebt.

Es ist auch nicht zutreffend, wenn man den Spruch als einsames, nur vom Vater vernommenes Gebet oder als Monolog, den niemand hörte, hinstellt. Denn B. 27 setzt voraus, „daß das lobpreisende Gebet vor den Ohren von Menschen gesprochen wurde, welchen das Gebetswort erläutert werden sollte“,<sup>3)</sup> der Zuruf und die Einladung Mt 11, 28—30 richten sich an Zuhörer; endlich spricht die von Lk er-

<sup>1)</sup> Vergl. Dalman, Die Worte Jesu I, 19 f.

<sup>2)</sup> Nach Bölzl (Ev. d. hl. Mt 191) war das Rügen des Unglaubens, nach Schanz (Ev. d. hl. Mt 314) die Wahrnehmung der verschiedenen Empfänglichkeit oder vielleicht die Rückkehr der Apostel die Veranlassung des Dankes; nach Arnoldi (Komm. z. Ev. d. hl. Mt 262) war es die Wahrnehmung, daß die Kleinen und Geringsen zum Himmelreiche kamen, während die Großen und Angesehenen ausgeschlossen blieben usw.

<sup>3)</sup> Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus<sup>3</sup> 45.



wähnte Anwesenheit der Jünger, sowie die Bemerkung: καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν (10, 23) entscheidend gegen die genannte Auffassung.

Mt 11, 25<sup>b</sup> ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἐκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.

Lk 10, 21<sup>b</sup>: Dieselbe Fassung, nur statt ἐκρυψας steht das Kompositum ἀπέκρυψας.

Jesus beginnt mit einer Lobpreisung des Vaters; denn ἐξομολογεῖσθαι (= bekennen [Mt 3, 6; Mk 1, 5; Jak 5, 16]; anerkennen [Phil 2, 11]; offen erklären [Mt 7, 23]; versprechen [Lk 22, 6]) hat in Verbindung mit dem Dativ den Sinn von: zu jemandes Ehre bekennen, d. h. loben, preisen, verherrlichen (Vgl. Röm 15, 9; 14, 11). Die LXX setzen es gewöhnlich für יְהוָה, zuweilen auch für אֱלֹהִים.

Es ist also zu übersetzen: „Ich lobe, preise dich, Vater usw.“

Der erhabene Ton des Gebetes zeigt sich schon in der feierlichen Anrede an Gott, den Jesus in Liebe und Ehrfurcht als Vater und Herrn des Himmels und der Erde anspricht.

„Vater“ ist die gewöhnliche Form, in der Jesus von Gott redet oder Gott anredet. Mk 14, 36, Gal 4, 6, Röm 8, 15 ist uns auch ihr aramäischer Wortlaut erhalten: אבִּי = אָבא. Es ist dies die determinierte Form „der Vater“, die auch in der Anrede gebraucht wurde (vgl. den nächsten Vers [26] ואִי, הַאֲבִיךָ und Mk 14, 36 אבִּי הַאֲבִיךָ), da die Suffixform אָבא im palästinensischen Aramäisch außer Gebrauch kam, und infolgedessen das Kind den Vater (und die Mutter) nicht mit dem Possessiv anzureden pflegte.<sup>1)</sup>

Πάτερ hebt die Liebe Gottes hervor, während κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς die Allmacht mächtig zum Ausdruck bringt und B. 27 (resp. 22 bei Lk) bereits vorbereitet. Man hat gesagt, Jesus hebe deswegen die Macht Gottes hervor, damit niemand die Erfolglosigkeit seines Wirkens in den stolzen Seestädten seiner Ohnmacht und Schwäche zuschreibe.<sup>2)</sup> Allein, auch abgesehen davon, daß bei Mt der Spruch nicht an zeitlich genauer Stelle steht, ist der angeführte Grund schon deshalb nicht annehmbar, weil ohnedies Stolz und böser Wille deutlich genug als Ursache des Unglaubens bezeichnet werden. Der wahre Grund, warum Jesus seinen himmlischen Vater als Herrn des Himmels und der Erde anspricht, ist im folgenden zu suchen, darin nämlich, daß eine Tätigkeit des unumschränkten, Welt und Menschen regierenden Gottes gepriesen wird; Christus hebt durch diese

<sup>1)</sup> Vergl. Zahn, Das Evangelium des Matthäus<sup>3</sup> 441, Anm. 40.

<sup>2)</sup> J. B. Corn. a Lap. z. St.: „Addit hoc, ne quis impotentiae vel infirmitati Christi tribuat, quod non potuerit domare sibi subjugare superbos Capharnaitas et Phariseos“ u. a.



Anrede hervor, daß dem Vater die Macht zustehe, dasjenige zu tun, was er sogleich über ihn ausfragt.<sup>1)</sup>

Im übrigen gibt der zitierte Versabschnitt

1° den Gegenstand des preisenden Gebetes,

2° das Objekt des κρύπτειν und ἀποκαλύπτειν und

3° die Menschenklassen an, welche die verhüllende, bezw. offenbarende Tätigkeit Gottes erfahren haben.

Das, weswegen Jesus den Vater preist, kann an und für sich zweifach erklärt werden. Man könnte zunächst sagen, daß ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις allein Gegenstand des Lobes sei. Allerdings müßte dann ein syntaktischer Hebraismus angenommen, und müßten die beiden Glieder ἐκρύψας . . . ἀπεκάλυψας nicht als koordiniert, sondern als subordiniert gefaßt werden, wie wenn der mit ὅτι eingeleitete Satz die Form hätte: ὅτι κρύψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. Diese schon von Chrysostomus vorgebrachte, von manchen Erregten, wie z. B. Calmet, Echeth u. a. wiederholte Erklärung hat in neuester Zeit P. Roze zu der seinigen gemacht.<sup>2)</sup>

Dieser Ansicht muß das eine zugestanden werden, daß sie möglich ist, wenn auch nicht gerade wegen Röm 6, 17<sup>3)</sup>, so doch wegen Mt 23, 25 und Jf 12, 1, worauf Knabenbauer<sup>4)</sup> verweist. Aber wahrscheinlich, geschweige denn notwendig, ist sie nicht. Denn Christus konnte sehr gut den Vater sowohl wegen des ἀποκαλύπτειν als auch wegen des κρύπτειν lobpreisen. Wie Gott, wenn er die νήπιοι erleuchtet und zur Erkenntnis der Wahrheit führt, seine Liebe und Barmherzigkeit offenbart, so zeigt er seine Gerechtigkeit, wenn er den Weisen und Klugen die Offenbarung verhüllt als gerechte Strafe dafür, daß sie die angebotene Gnade zurückwiesen und der neuen Offenbarung nur böswilligen Unglauben und trogige Verstocktheit entgegenbrachten. Die Gerechtigkeit Gottes aber ist ebenso preiswürdig wie seine Barmherzigkeit; dies beweisen die Psalmen mehr als genug. Daß Gott seine Offenbarung nicht bloß verbergen kann, sondern auch tatsächlich die μυστήρια τῆς βασιλείας (Mt 13, 11 = Lk 8, 10) den Führern und einem großen Teile des auserwählten Volkes zur Strafe ihrer

<sup>1)</sup> Arnoldi, Komm. z. Ev d. hl. Mt 263.

<sup>2)</sup> Évangile selon s. Matthieu<sup>2</sup>, p. 90. Unter den Protestanten sind (nach Meyer-Weiß, Matthäus-Evangelium 225) de Wette, Bleek, Rösgen und Holzmann als Vertreter dieser Ansicht zu nennen. H. H. Wendt (Die Lehre Jesu<sup>2</sup> 300, Anm. 1) meint, daß formell zwar beides Gegenstand des Lobpreisens sei, daß aber dem Sinne nach die beiden Glieder als subordiniert angesehen werden müßten. Ähnlich auch Klostermann, Handbuch zum Neuen Testament II, 1 Matthäus, S. 237.

<sup>3)</sup> Vergl. R. Cornely, Comm. in ep. ad Rom. 336.

<sup>4)</sup> Evang. s. Mt I 471 s.



Verstoctheit verhüllte, ergibt sich zweifellos aus Mt 4, 10—12 = Lk 8, 9 f.<sup>1)</sup>

Mithin ist kein Grund vorhanden, hier von einem Hebraismus zu reden; mit Recht erklären darum die meisten Exegeten<sup>2)</sup> sowohl das Offenbaren wie das Verbergen als Gegenstand des Lobpreises.

Das Objekt des  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$  und  $\alpha\pi\omicron\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\alpha$  geben beide Evangelisten mit  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$  an, welches auf etwas Bekanntes hinweist, für uns aber an sich ganz unbestimmt ist. Dieses Demonstrativpronomen kann nicht durch den Hinweis auf etwas vorher Erwähntes erklärt werden, weil sich weder bei Lk noch bei Mt ein Ausdruck oder ein Vers findet, auf den es unmittelbar bezogen werden könnte. Lk 10, 20, worauf Meyer<sup>3)</sup> das  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$  bezieht, kann gar nicht in Betracht kommen, weil fürs erste nach dem ganzen Zusammenhange und besonders nach B. 22 (Mt B. 27) von der Erkenntnis des Vaters und des Sohnes die Rede, und weil fürs zweite der Anspruch auf das ewige Leben sowohl für die Jünger wie für die übrigen  $\nu\eta\pi\omega\iota$  eine Folge der gläubigen Erkenntnis des  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$  ist. Ebenso ungereimt ist es, wenn H. H. Wendt das Demonstrativ auf Lk 10, 19<sup>4)</sup> bezieht und sagt, Jesus preise den Vater, daß er „ebendiese den im Himmel eingeschriebenen Jüngern schon gegenwärtig auf Erden verliehene Gewalt über alle Feinde und Bewachung vor allem Schaden nicht den irdisch Weisen, wohl aber den Unmündigen offenbart habe.“<sup>4)</sup> Diese Erklärung paßt nicht in den Zusammenhang und noch weniger zu B. 22. Sodann ist die genannte Macht der Jünger nicht bloß den Unmündigen, sondern auch den Weisen offenbar geworden; sie sahen ja auch die Wirkungen dieser Gewalt in der Tätigkeit der Jünger; sie stellten diese Macht jedenfalls nicht in Abrede, sondern schrieben sie, wie aus ihrem Benehmen gegen Jesus hervorgeht, nicht dem Einflusse Gottes, sondern dem des Teufels zu (Mt 12, 24 = Mk 3, 22 = Lk 11, 15). Endlich war diese Gewalt nicht ihrer selbst wegen, sondern zur beweiskräftigen Verkündigung des  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ , nur als Mittel zum Zweck, den Jüngern übertragen.

Das Demonstrativ kann überhaupt nicht anders als durch das lobpreisende Gebet selbst und durch den Zusammenhang, in den es eingereiht ist, näher bestimmt werden.

<sup>1)</sup> Vergl. L. Fond, Die Parabeln des Herrn im Evangelium<sup>3</sup> 25—35. P. Rose leugnet freilich (Etudes sur les Evangiles<sup>4</sup> 111, Anm. 1), daß manche Parabeln auch den Zweck gehabt haben, die Wahrheit zu verhüllen. Aber Fond weist es auf Grund des evangelischen Textes denn doch überzeugend nach.

<sup>2)</sup> So Jansenius, Arnolbi, Bisping, Reischl, Schegg, Schanz, Riglutsch, Knabenbauer, der noch den heiligen Thomas, Faber, Dionysius, Sylveira, Toletus und Zillion anführt (Ev. sec. Mt I 472).

<sup>3)</sup> Vergl. Meyer-Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas<sup>9</sup> 450 (1437).

<sup>4)</sup> Die Lehre Jesu 232.



Schon durch den Spruch selbst erhält ταῦτα eine sichere Determination. Während nämlich B. 25 (Lk 21) das Objekt der Offenbarung nur allgemein andeutet, nennt B. 27 (Lk 22) in concreto zwei dieser Offenbarungsgegenstände: die Erkenntnis des Vaters und die Erkenntnis des Sohnes. Within gehören beide zu jenen Objekten, um deren Enthüllung oder Verhüllung es sich handelt.

Untersuchen wir nun den Kontext, um zu sehen, ob sich nicht eine weitere Bestimmung des ταῦτα erzielen läßt. Beginnen wir mit Lk, der den Spruch an chronologisch genauer Stelle anführt. Dieser Evangelist berichtet im zehnten Kapitel die Aussendung der Jünger (10, 1), die Instruktionsrede (10, 2—12), in der Jesus den Grund der Sendung angibt, auf die Gefahren der Missionsreise aufmerksam macht, die Art und Weise des Verhaltens, das Thema der Predigt usw. bestimmt. Dann folgt der Wehruf über Chorazin, Bethsaida und Kapharnaum (10, 13—15), die Rückkehr der ausgesandten Jünger und ihr Missionsbericht mit der Erwiderung Jesu (10, 17—20), endlich der mit ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ eingeleitete Jubelruf. Der Hinweis nun, daß Jesus dieses Gebet unmittelbar nach der Heimkehr der Jünger gesprochen habe, das vorausgehende Wehe über die genannten galiläischen Städte, die trotz so vieler Wunder die Lehre Jesu nicht annahmen, der scharfe Kontrast zwischen dem Unglauben der Städtebewohner und den schönen Erfolgen der Jünger, berechtigen zu dem Schlusse, daß sich ταῦτα auf den Inhalt der Predigt der Jünger beziehe, welche den Anbruch des Gottesreiches auf Erden (Lk 10, 9. 11 ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), die μυστήρια τῆς βασιλείας (Lk 8, 10), d. h. die Heilsbotschaft verkündeten.

Zu einem ähnlichen Resultate kommen wir, wenn wir den Kontext untersuchen, in welchem Mt die Stelle bringt.

Man kann dagegen nicht einwenden, der Zusammenhang bei Mt sei wertlos, weil er den Text nicht an den ihm zeitlich gebührenden Ort gesetzt habe. Mag der erste Evangelist den Spruch an zeitlich genauer Stelle wiedergeben oder nicht, so ist doch so viel sicher, daß nach seiner (des Mt) Auffassung diese Rede sachlich zu jenen Äußerungen des Herrn gehört, die im 11. Kapitel zusammengestellt sind. Gerade die systematische Anordnung ist sehr geeignet, uns über den Inhalt des ταῦτα aufzuklären. Wenn man also auch dem Evangelisten einigermassen Verständnis unserer Stelle zutragen will, so muß das Demonstrativ von jenen Dingen oder genauer von jenen Erkenntnissen und Wahrheiten zu verstehen sein, von welchen Mt am angegebenen Orte handelt. Darum sind wir vollauf berechtigt, für die nähere Bestimmung unseres Pronomens auch den Zusammenhang beim ersten Evangelisten zu verwerten.

Nach diesem Kontexte gehört zu dem ταῦτα sicher einmal die Erkenntnis Jesu als des Messias. Darauf weist die Gesandtschaft des Täufers mit der Frage: Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; (11, 2. 3), darauf führt die dem Propheten Jesaias entnommene Ant-



wort: „Gehet und saget dem Johannes, was ihr höret und sehet: die Blinden sehen, die Lahmen gehen usw.“ (11, 4—6), darauf zielt endlich auch das dem Täufer erteilte Lob, welches in dem Prophetenworte gipfelt, mit dem Johannes als Vorläufer des Messias hingestellt wird (11, 7—11).

Zu diesem ταῦτα gehört überhaupt die Erkenntnis des Reiches Gottes und seines Königs. Dieses Reich wird seit den Tagen des Johannes vergewaltigt (11, 12), dieses Reich und seinen König haben Gesetz und Propheten vorher verkündet, den Anschluß an das messianische Reich und seinen Herrn versagten die launenhaften und eigensinnigen Juden, welche in dem strengen Asketen Johannes einen Verbündeten des Teufels und in der milden Erscheinung des Erlösers einen ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, einen Freund der Zöllner und Sünder sahen (11, 13. 16—19), die Vorbedingung zum Eintritt ins Gottesreich, die sittliche Läuterung, in Glaube und Buße bestehend, verweigerten trotz der vielen Zeichen und Wunder die stolzen Einwohner der schönen Seestädte (11, 20—24).

Es unterliegt somit keinem Zweifel, daß nach Mt das ταῦτα von der Erkenntnis und Aufnahme der Heilsbotschaft und speziell von der Erkenntnis Jesu als des Messias und des von ihm zu begründenden Reiches zu verstehen ist.

Das Resultat also unserer Untersuchung über die Bedeutung des Demonstrativpronomens ist folgendes: Nach dem lukanischen Kontext bezieht sich ταῦτα auf den Inhalt des von den Jüngern verkündeten Evangeliums, auf die μυστήρια τῆς βασιλείας. Zu diesen Geheimnissen gehört — wie es ohnehin klar ist — die Erkenntnis des messianischen Reiches, die Erkenntnis Jesu als des Messias (Mt) und Sohnes Gottes und endlich die Erkenntnis des Vaters (B. 27).<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Quoad rem stimmen die kathol. Exegeten ziemlich überein, meist ist nur die Ausdrucksweise mehr oder weniger verschieden. Bisping (Ev. n. Mt<sup>2</sup> 265) bezieht ταῦτα nicht bloß auf die Erkenntnis Jesu als des Messias, sondern auch auf die ganze in Christo sich offenbarende göttliche Wahrheit und Gnade, Schanz (Ev. d. Mt 314; d. Lf 305) auf die Unterweisung und Erkenntnis der Jünger über das Messiasreich, Böhl (Ev. d. Mt 192; d. Lf 182) auf das Geheimnis der Erlösung, auf die von Christus verkündeten Heilswahrheiten, Riglusch (Comm. in Mt 74), P. Roß (Ev. s. Mt 90) und die meisten Erklärer auf die mysteria regni messiani, Knabenbauer (Comm. in Mt I 470 f) auf die Erkenntnis und den Glauben an Jesus als den Messias und Sohn Gottes, in dem und durch den die alten Prophezeiungen über die neue Ordnung, über das Reich Gottes, erfüllt werden müssen. Von den protestantischen Theologen wurden Meyer und Wendt schon genannt. B. Weiß (Meyer-Weiß, Mt-Ev. 225) versteht unter ταῦτα die Tatsachen der Heilsbotschaft, Hofmann (s. bei Meyer-Weiß, Ev. d. Mt u. Lf<sup>2</sup> 438) das, was die Erkenntnis der Jünger ausmacht, Holzmann (Synoptiker 239) den Inhalt des von Jesus und seinen Jüngern verkündigten Evangeliums, D. Pfeiderer (Urchristentum I 435), P. W. Schmiedel (Pr. M. IV [1900] 11) die Wahrheiten des Evangeliums, Th. Zahn (Ev. d. Mt 441, 445) die Dinge und Verhältnisse, die Gedanken und Worte, in denen Jesus beständig lebt; eingeschlossen ist die Erkenntnis des Vaters und des Sohnes. Ueber Harnacks Erklärung (Sprüche und Reden Jesu 206 [203]) wird weiter unten die Rede sein.



Endlich noch einige Bemerkungen über die σοφοί und συνετοί einerseits und die νήπιοι andererseits. Die σοφοί sind die Gebildeten im Unterschiede vom ungebildeten Volke, die Vertreter der Gelehrtenzunft, „die Intelligenz“ Israels; gemeint sind zunächst jedenfalls die Schriftgelehrten und Phariseer, die nach ihrer eigenen Meinung und in der Anschauung des Volkes die Gelehrtenkaste repräsentierten (vgl. Jo 9, 40 f). Die συνετοί, sind die Verständigen, „qui ingenio sunt prompto et ad res intelligendas facili“, die einen geübten und geschulten Verstand besitzen. Das Gegenstück zu den Gebildeten und Verständigen sind die νήπιοι, die Unmündigen, hier natürlich im übertragenen Sinne verstanden, daher, wie der Gegensatz schon nahe legt, die Ungebildeten, die über kein gelehrtes Wissen, keine jüdische Schulweisheit verfügen, die „in geistiger Beziehung echte Kindesnatur bekunden: Einfalt, Demut und Gefühl der Bedürftigkeit, und darum mit Sehnsucht das ihnen in Christo gebotene Heil ergreifen“<sup>1)</sup> und sich von der Gnade leicht erleuchten und führen lassen (vgl. Mt 18, 3 und die פתאים Ps 18(19), 8; 118(119), 130 u. a.). Gemeint sind die Apostel, die Jünger und alle die, welche die Lehre Jesu willig aufnahmen.

Wenn auch die beiden gegensätzlichen Benennungen σοφοί, συνετοί-νήπιοι nicht gerade ironische Bezeichnungen des Gegenteils sind, sondern den tatsächlichen Unterschied in dem Verhalten der Gebildeten und Ungebildeten Israels der Heilsbotschaft gegenüber zum Ausdruck bringen,<sup>2)</sup> so darf doch nicht verkantet werden, daß in σοφοί und συνετοί auch eine schlimme Bedeutung steckt: Denn aus dem Gegensatz ergibt sich, daß es wissensstolze, dünkelhafte, von ihrer menschlichen Weisheit derart eingenommene Leute sind, daß sie in ihrem Hochmute der göttlichen Weisheit nicht zu bedürfen vermeinen. Ja, verstehen wir unter den Gebildeten und Verständigen die Schriftgelehrten und Phariseer, so wird ihnen durch die Bezeichnung mit σοφοί und συνετοί zwar Wissen und Bildung zuerkannt, aber zugleich wird ihrer Wissenschaft zum guten Teil das Urteil gesprochen. Denn gerade ihre von der nationalen Leidenschaft und politischen Notlage eingegebene Messiasdogmatik, auf welche sich die jüdische Intelligenz wie auf eine unfehlbare Errungenschaft ihres gelehrten Schriftstudiums stützte, ohne sich eines Besseren belehren zu lassen, war der Hauptgrund, warum von ihnen die Botschaft des Heiles zurückgewiesen wurde. Mit vollem Recht berufen sich daher die Exegeten zur Charakteristik dieser σοφία auf 1 Kor 1, 19 ff; 3, 18 ff.—

Das Fehlen endlich des Artikels vor σοφοί-νήπιοι mag einen zweifachen Grund haben: einmal, um anzudeuten, daß die Regel doch auch ihre Ausnahmen hat, und dann, „um die Eigenschaften als

<sup>1)</sup> Bösl, Komm. z. Ev. d. hl. Mt 192.

<sup>2)</sup> Zahn, Ev. d. Mt 441.



charakteristische und das Verhalten ihrer Träger bedingende schärfer hervortreten zu lassen“. 1)

Mt 11, 26 }  
Lk 10, 21c } ναι, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.

Dieser Vers bringt sachlich nichts wesentlich Neues, er bekräftigt und bestätigt nur das vorher Gesagte; denn die Partikel ναι, die immer einen vollständigen Satz vertritt und sonst öfter auf eine vorausgegangene Frage antwortet (Mt. 9 28; 13, 51; 17, 25), nimmt an unserer Stelle (vgl. z. B. auch Mt, 11, 9 26; 15, 27; Lk 11, 51; 12, 5) die vorherige Aussage, nämlich das „ἐξομολογοῦμαι σοι“ beteuern und bekräftigend wieder auf: „Wahrlich, immer und immer wieder preise ich dich.“ Ὁ πατήρ, der mit dem Artikel versehene Nominativ, welcher hier die Stelle des Vokativs vertritt (s. v. S. 14), wiederholt die frühere Anrede πάτερ, den Begriff der Vaterschaft nachdrucksvoll hervorhebend: „Du, der du der [mein] Vater bist.“ Οὕτως ist emphatisch vorangestellt (— daß es so und nicht anders dein Wille war —) und bezieht sich auf das vorher genannte κρύπτειν und ἀποκαλύπτειν der Heilswahrheiten. Was den Ausdruck: εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου angeht, so liegt jedenfalls ein Hebraismus vor, wie ein Vergleich mit der in den Gebeten des Talmud vorkommenden Formel יהי רצון מלפניך zeigt. 2) Eὐδοκία, ein den Pro-

fanischriststellern unbekanntes Wort, entspricht dem hebräischen רצון und bezeichnet wie dieses: Wille, Wohlgefallen, Sehnsucht (Verlangen); nur ist zu beachten, daß רצון sowohl subjektiv das Wohlgefallen, die Gnade und Gunst, als auch objektiv das, was wohlgefallig, genehm ist, ausdrücken kann. 3) Diese doppelte Bedeutung von εὐδοκία vorausgesetzt, kann der mit ὅτι eingeleitete Satz zweifach erklärt werden: „Ich preise dich fürwahr, o Vater, daß es so Wohlgefallen ward vor dir, d. h. daß es dir so wohlgefällig (dein Wille) war“ oder: „Fürwahr, ich preise dich, Vater, daß dies geschah, was vor dir wohlgefällig war.“ Spricht auch ἔμπροσθέν σου und ἐγένετο mehr für die zweite Auslegung, so ist doch zwischen beiden Erklärungen schließlich kein nennenswerter Unterschied, weil die zweite die erste einschließt. 4)

Mt 11, 27a }  
Lk 10, 22a } πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου.

Dieser Versabschnitt bildet einen echten und rechten locus vexatus in der katholischen und noch mehr in der protestantischen Exegese. Die

1) Zahn, Ev. d. Mt 442; Harnack, Sprüche und Reden Jesu 206, Anm. 2.

2) Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch 146; Zahn, Ev. d. Mt 443, Anm. 45.

3) Die Belege dafür s. bei Gesenius-Buhl, Hebr. u. Aram. Handwörterbuch<sup>15</sup> s. v.

4) Knabenbauer, Comm. in Ev. s. Mt I 472 f.



meisten der alten und älteren Schrifterklärer<sup>1)</sup> verbinden ihn mit dem Vorausgehenden und sehen darin Christi Antwort auf den zu gewärtigenden Einwand, daß es ihm an Macht gebrechen müsse, weil er eben den Vater gepriesen habe, daß dieser durchführte, was er, der Sohn, nicht hätte zustande bringen können. Aber dieser Zusammenhang ist zu gesucht und außerdem auf eine unrichtige Voraussetzung aufgebaut; denn „Hauptgedanke des Vorhergehenden ist nicht die Niedrigkeit Christi, sondern die Berufung der Niedrigen und Ungelehrten zum Heil.“<sup>2)</sup> Viel besser, ja einzig richtig wird dieser Versabschnitt auf das Folgende bezogen, dessen notwendige Voraussetzung er enthält; denn B. 25 (Mt) hatte Jesus gesagt, der Vater habe die Heilswahrheiten verhüllt, beziehungsweise geoffenbart, B. 27 aber erfahren wir, daß er selbst (der Sohn) der Offenbarer des Vaters sei. Voraussetzung dafür ist, daß ihm die Erkenntnis des Vaters und die Vollmacht, sie den Menschen zu vermitteln, mitgeteilt sei: daher πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου als vermittelndes Glied!

Mehr aber als der Zusammenhang interessiert die Bedeutung des Sätzchens: „Alles ward mir von meinem Vater übergeben.“ Jedoch darüber herrscht eine ziemlich große Meinungsverschiedenheit. Gruppieren wir zunächst die Ansichten!

Katholischerseits versteht man unter dem πάντα den ganzen Inhalt des Evangeliums,<sup>3)</sup> die Gewalt über die Elemente und die bösen Geister,<sup>4)</sup> die Macht, den Heilsratschluß des himmlischen Vaters auszuführen und die Erlösung der Menschheit zu bewerkstelligen,<sup>5)</sup> alles, was außer Gott existiert, die ganze Schöpfung, worunter hier zunächst die Menschenwelt zu verstehen ist, um derentwillen Jesus gekommen ist,<sup>6)</sup> alle Gewalt im Himmel und auf Erden (wie Mt 28, 18),<sup>7)</sup> die göttliche Allmacht schlechthin,<sup>8)</sup> „den ganzen Besitz des himmlischen Vaters“, d. h. „das ganze Wesen und Wirken der Gottheit mit einziger Ausnahme dessen, was deren einzelnen individuellen Trägern oder Personen als solchen eigentümlich ist“.<sup>9)</sup>

Unter den protestantischen Theologen ist die verbreitetste Ansicht die, daß πάντα nicht von Macht, sondern nur von Lehre oder Erkenntnis

<sup>1)</sup> Knabenbauer (a. a. O. 473) nennt Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, Cyrillus Hier., Paschasius, Jansenius, Cornelius a Lap., Calmet.

<sup>2)</sup> Schanz, Ev. d. Mt 315.

<sup>3)</sup> Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes 79.

<sup>4)</sup> Lépin, Jésus Messie et Fils de Dieu<sup>3</sup> 314 f.

<sup>5)</sup> Bartmann, Das Himmelreich und sein König 130, Rose, Ev. s. Mt 90 f, der diese Erklärung mit der Lépins verbindet, u. a.

<sup>6)</sup> Mader, Die heiligen vier Evangelien und die Apostelgeschichte 69.

<sup>7)</sup> Maldonat, in Mt I 340 f.

<sup>8)</sup> Palmieri, Se e come i Sinottici ci danno Gesù Cristo per Dio 168. Felder, Jesus Christus I 336, Niglutsch, Comm. in Mt 74 u. a.

<sup>9)</sup> Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn 237 f. Vergl. Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt 11, 27 (Lk 10, 22) 170 f. Derselben Ansicht sind ferner Jansenius, Tirinus, Cornelius a Lap., Arnoldi, Bözl, Knabenbauer, wohl auch Schanz u. a.



verstanden werden könne. Sie beziehen nämlich πάντα auf ταῦτα (B. 25), identifizieren es damit und übersetzen dann παραδόθη mit „überliefert“, so daß der Sinn des Sätzchens wäre: „Alles“ — nämlich alles, was die Unmündigen verstehen, aber die Weisen nicht begreifen — „ist mir überliefert [im Sinne einer Lehrüberlieferung] von meinem Vater“ (nicht von Schriftgelehrten, sondern von Gott habe ich diese Ueberlieferung empfangen).<sup>1)</sup> Je nach der Bedeutung nun, die dem ταῦτα gegeben wird, richtet sich die nähere Bestimmung der Erkenntnis, die Jesu von Gott „überliefert“ ist. Meistens versteht man darunter die Heilswahrheiten, die Geheimnisse der Gottesherrschaft,<sup>2)</sup> die im Evangelium zu verkündenden Wahrheiten,<sup>3)</sup> die ganze Gottesoffenbarung<sup>4)</sup> usw.; Wellhausen dagegen findet, es handle sich in diesem Zusammenhange „um Einsicht in die göttlichen Dinge, in das wahre Wesen der Religion“, <sup>5)</sup> Schmiedel (B. W.)<sup>6)</sup> und Harnack<sup>7)</sup> erklären, daß sich das πάντα auf die ganze Gotteserkenntnis, d. h. auf die Erkenntnis Gottes als des Vaters beziehe. Der zuletzt genannte Kritiker gibt uns den Grund an, warum πάντα nur von Lehre oder Erkenntnis verstanden werden könne, wenn er schreibt: „Das πάντα ist durch das, was vorhergeht und was nachfolgt, sowie durch das παραδόθη sicher bestimmt: es kann nicht „alle Dinge“ bedeuten, sondern nur die ganze Lehre (die Lehre ist „Paradosis“), die ganze Gotteserkenntnis.“<sup>8)</sup>

Doch nicht alle sind mit dieser äußerst verdünnten Exegese einverstanden. B. Weiß,<sup>9)</sup> Feine,<sup>10)</sup> Kühl,<sup>11)</sup> Barth<sup>12)</sup> u. a. beziehen πάντα auf alles das, was notwendig war, um die oben erwähnten Heilspläne (das κρῖναι und ἀποκαλύπτειν) durchzuführen, oder auf das ganze Heilswerk, die Begründung des Gottesreiches. Nach Zahn<sup>13)</sup> handelt es sich zunächst um Mitteilung der Heilserkenntnis, aber die Macht der Sündenvergebung (Mt 9, 6), die Gewalt der Rede, in welcher sich das Recht widerspiegelt, so zu reden, wie er

<sup>1)</sup> D. Holzmänn, Leben Jesu 221. Vergl. ebd. Anm. 1. H. J. Holzmänn, der schon in der ersten Auflage seines Lehrbuches der neutestamentlichen Theologie (I, 274, Anm. 1) zu dieser Ansicht hinneigte, hat sich nun in der zweiten Auflage (I, 347, Anm. 1) entschieden dafür ausgesprochen. Vergl. J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I<sup>2</sup>, 321, Klostermann, Handbuch 3. N. T. II 1 Matthäus 238 u. a.

<sup>2)</sup> Dalman, Die Worte Jesu I 232.

<sup>3)</sup> Steinbeck, Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker 23.

<sup>4)</sup> Weinel, Bibl. Theologie des N. T. 186.

<sup>5)</sup> Das Evangelium Matthäi 57.

<sup>6)</sup> Pr. M. IV (1900) 11; Das vierte Evangelium 51.

<sup>7)</sup> Sprüche und Reden Jesu 207 und ebd. Anm. 3.

<sup>8)</sup> A. a. D.

<sup>9)</sup> Meyer-Weiß, Das Mt-Evangelium 226.

<sup>10)</sup> Theologie des N. T. I 46f. 2118.

<sup>11)</sup> Das Selbstbewußtsein Jesu 20 f.

<sup>12)</sup> Die Hauptprobleme des Lebens Jesu 262.

<sup>13)</sup> Das Evang. d. Mt. 444.



redet (Mt 7, 29), und die Herrschaft über die Natur (Mt 10, 1. 8) dürfen nicht ausgeschlossen werden. Merz<sup>1)</sup> versteht unter dem  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  alle Macht im Reiche der Ethik, Olshausen,<sup>2)</sup> R. A. Hoffmann<sup>3)</sup> und Grau<sup>4)</sup> die Verfügungsgewalt über alles ohne Ausnahme, alle Macht im Himmel und auf Erden (Mt 28, 19), Geß<sup>5)</sup> und Schlatter<sup>6)</sup> alle Seelen, bezw. „alles, was Gott gehört“, näherhin die von Gott berufene Gemeinde, Kunze<sup>7)</sup> endlich „alles, was Gott hat und zu vergeben hat“. — So viel über die verschiedenen Ansichten. Welche ist die richtige? (Fortsetzung folgt.)

## Die Literatur zur Schriftpredigt seit 1900.

Von P. Heinrich Stolte S. V. D. in Stehl, Post Kaldenkirchen, Rhld.  
(Fortsetzung von Jahrgang 1912, Heft IV, S. 835.)

### c) Parabeln und Wunder.

In anmutiger Form bergen die Bilderreden des Herrn den kurzen Inbegriff der ganzen Lehre Jesu. Sie enthalten einen erhebenden Unterricht über das Himmelreich, das der göttliche Heiland für alle Völker und alle Zeiten in seiner Kirche grundgelegt hat. Für den christlichen Prediger sollte es überaus erquickend sein, die Reden Jesu, deren breitesten Raum die Parabeln einnehmen, unter Beratung guter Exegeten liebevoll zu erklären. Die Sonntagsevangelien weisen auch darauf hin, da in ihnen ein Teil der Parabelweisheit des Herrn aufgenommen ist. Meyenberg ist der Ansicht, daß diese durchschnittlich viel zu wenig exegetisiert und verwendet werden. Wir haben aber über die Parabeln und Wunder ganz tüchtige Werke, die dem Prediger die mühevollen Vorbereitung sehr erleichtern.

1. **Die Parabeln des Herrn im Evangelium** exegetisch und praktisch erläutert von Leopold Fonck S. J., Dr theol. et phil. Dritte, vielfach verbesserte und vermehrte Auflage. Mit Gutheißung der kirchlichen Obrigkeit und einem Geleitwort des hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg. Innsbruck 1908. Feliz. Rauch. 8°. 927 S. brosch. M. 6.—, gbd. M. 8.40.

2. **Die Wunder des Herrn im Evangelium** von L. Fonck S. J. 1. Band, ibid. 1907. 8°. 469 S. brosch. M. 2.20, gbd. M. 3.60.

Beide Werke, die nur einen Teil eines umfassenden exegetisch-praktischen Erklärungswerkes über den Inhalt der Evangelien unter

<sup>1)</sup> Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II, 1; Das Evangelium Matthäus 204.

<sup>2)</sup> Bibl. Kommentar über sämtliche Schriften d. N. T. I<sup>3</sup> 372.

<sup>3)</sup> Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien 25.

<sup>4)</sup> Das Selbstbewußtsein Jesu 362.

<sup>5)</sup> Christi Person und Werk III 242.

<sup>6)</sup> Die Theologie des N. T. I 435.

<sup>7)</sup> Die ewige Gottheit Jesu Christi 25.