

sie in der Konstitution „Sapienti consilio“ unter einer Nummer angeführt sind. Die erstere hat, wie schon der Name besagt, die Aufgabe, die apostolischen Breven an Könige, Fürsten und andere hervorragende Standespersonen abzufassen, während die letztere minder wichtige lateinische Briefe (also nicht in Form von Breven) an die genannten Persönlichkeiten schreibt und expedierte. Den beiden Sekretären überweist der Papst auch häufig die Ausarbeitung der Allokutionen, die er im geheimen Konsistorium zu halten gedenkt, sowie der Enzykliken und anderer wichtiger Akten.

Aus voranstehender Darstellung ergibt sich, daß durch die Konstitution „Sapienti consilio“ die Kompetenz der einzelnen Kurialbehörden genau abgegrenzt und fixiert wurde, so daß nicht mehr, wie früher, verschiedene Behörden in einer und derselben Sache zuständig sind. Auch sind jetzt nicht mehr, wie es früher der Fall war, einzelne Behörden mit Arbeiten überladen, da jeder Behörde eine ziemlich gleichmäßige und gleichförmige Materie zugewiesen ist. Man kann darum dem Heiligen Vater Pius X. für die zeitgemäße Neuorganisation der römischen Kurie nur dankbar sein.

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.

(Zweiter Artikel.)*

Es muß zugegeben werden, daß es sich in dem Sätzchen: πάντα μοι παραδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου gewiß einmal um Mitteilung von Erkenntnis handelt; denn von Erkenntnis ist gerade vorher und von Erkenntnis ist unmittelbar nachher die Rede. Man beachte ferner, daß Jesus, nachdem er das Wort gesprochen: „Alles ward mir von meinem Vater übergeben“, sich gleich als den hinstellt, der allein den Vater kennt und offenbart; daraus folgt notwendig, daß unter den Dingen, die dem Sohne vom Vater übertragen wurden, die Offenbarung und damit die Kenntnis des Vaters mit inbegriffen sein müssen. Das ist ein Gedanke, den Jesus im vierten Evangelium wiederholt zum Ausdruck bringt. „Was er redet, hat er vom Vater <gehört> (Jo 5, 30; 8, 26) oder <gesehen> (8, 38), der Vater hat es ihn <gelehrt> (8, 28) oder ihm <gesagt> (12, 50) oder <gegeben> (17, 8).“

*) Bedauerlicherweise blieb im ersten Artikel (Heft I, 1913) ein sinnstörender Druckfehler stehen: S. 57, Zeile 7 von unten ist zu lesen: . . . die Jünger gingen **nicht** mit ihm . . .

Aber handelt es sich bei πάντα nur um Mitteilung von Erkenntnissen? Ist es ausgeschlossen, dabei auch an Mitteilung von Gewalt zu denken? Man behauptet es vielfach, aber mit Unrecht.

Da der Sohn den Vater nicht bloß erkennt, sondern auch offenbart, und zwar, wenn er will, so ist ihm sicher die Vollmacht übertragen, die Erkenntnis des Vaters mitzuteilen und die Wahrheiten des Evangeliums zu verkünden. Ist aber Jesu die Mitteilung der Heilswahrheiten übergeben, dann ist es auch in seine Hand gelegt, die Verkündigung derselben in der gottgewollten Art und Weise durchzuführen, d. h. sie den Weisen zu verhüllen und den Unmündigen zu offenbaren; die *σύδοξις* des Vaters (B. 26) kommt ja im Willen des Sohnes (B. 27 καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκλύψαι) zum Ausdruck. Man beruft sich so gern auf den Zusammenhang mit den vorhergehenden Versen (25, 26), um herauszufinden, daß πάντα nur von Erkenntnissen verstanden werden könne; aber man übersieht, daß es sich hier nicht bloß um Erkenntnis, sondern vor allem um eine doppelte Tätigkeit, um das Verhüllen und Enthüllen der Heilsbotschaft handelt. Kommt es also auf den Kontext mit dem Vorausgehenden an — und mit Recht weist man darauf hin —, dann ist dem Sohne nicht bloß Erkenntnis, sondern auch das *κρύπτειν* und *ἀποκλύπτειν* übertragen, dann muß bei πάντα auch an Macht gedacht und wenigstens alle Gewalt eingeschlossen sein, die erforderlich ist, um den Ratschluß des Vaters durchzuführen. Daraus geht hervor, daß die unter den protestantischen Theologen so beliebte Ansicht nicht einmal dem unmittelbarsten Kontexte gerecht wird. Umsonst berufen sich diese Exegeten auch auf den Aorist *παρεδόθη*, der die Bedeutung „überliefert“ haben und nur zur Mitteilung der Lehre, nicht der Macht passen soll, umsonst weist man darauf hin, daß die Lehre *παράδοσις* sei. Denn das Verbum *παράδιδοναι* hat nicht bloß den restringierten Sinn: mündlich oder schriftlich mitteilen, sondern bedeutet in erster Linie und ganz allgemein „übergeben“ und wird nicht allein bei der Mitteilung der Lehre, sondern ebenso gut bei der Uebergabe der Gewalt (Lk 4, 6), der Güter und Talente (Mt 25, 14. 20. 22), der Herrschaft (1 Kor 15, 24) usw. angewendet. Dazu kommt, daß, wie Barth richtig bemerkt, „das Wort ‚übergeben‘ (*παράδιδοναι*) nur dann von einer Lehre oder Kunde (also im Sinne von ‚überliefern‘) gebraucht wird, wenn die Uebergebenden Menschen sind“.¹⁾ Ganz verfehlt ist sodann das Heranziehen des aus *παράδιδοναι* abgeleiteten Substantivs *παράδοσις* und Harnacks Hinweis, „daß die Lehre Paradosis sei“. An den Stellen des Neuen Testaments, in welchen *παράδοσις* vorkommt, bezeichnet es die Ueberlieferung entweder menschlicher Satzungen oder der göttlichen Offen-

¹⁾ Die Hauptprobleme des Lebens Jesu 262. Vgl. Pfeleiderer, Das Urchristentum I. 669. Vgl. dagegen die kümmerliche Antwort Harnacks: Sprüche und Reden Jesu 207 f, Anm. 3.

barung; die letztgenannte aber bekommt erst dann den Namen παράδοσις, wenn Menschen sie weiter übermitteln, niemals jedoch wird die von Gott unmittelbar ergangene Offenbarung παράδοσις genannt. Nicht die Lehre als solche, sondern die Lehre, insofern sie von Menschen, sei es schriftlich, sei es von Mund zu Mund fortgepflanzt wird, ist im biblischen Sprachgebrauch eine παράδοσις (vgl. Mt 15, 2 f 6; Mk 7, 3. 5. 8. 9. 13; Kol 2, 8; Gal. 1, 14; Thess 2, 15; 3, 6; 1 Kor 11, 2). Darum ist es Willkür und widersinnig, das παρεδόθη im Sinne der eben besprochenen παράδοσις zu deuten und die dem Sohne unmittelbar vom Vater mitgeteilte Erkenntnis als göttliche (nicht menschliche!) „Lehrüberlieferung“ auszugeben.¹⁾

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß πάντα sowohl von Erkenntnis wie von Macht verstanden und daher in zwei Glieder zerlegt werden muß: „Alle Erkenntnis und alle Macht.“ Es handelt sich nun darum, den Umfang der Erkenntnis und die Größe dieser Macht auf Grund des evangelischen Textes so genau als möglich zu bestimmen.

Um gleich mit ersterem zu beginnen, so läßt sich die Ausdehnung der Jesu mitgeteilten Erkenntnis aus den beiden folgenden Sätzen von der Erkenntnis des Vaters und der des Sohnes sicher ermitteln. Harnack, beide Holtzmann u. a. verweisen zur Erklärung des πάντα mit Recht auf das, „was nachfolgt“; aber ihnen gegenüber muß entschieden betont werden, daß nicht bloß das Verbum (ἐπι) γινώσκειν, sondern ganz besonders die Höhe und Tiefe der Jesu eigenen Vatererkenntnis zu berücksichtigen ist. Denn Christus spricht nicht von irgend welcher, sondern von einer derartigen Erkenntnis des Vaters, die auf derselben Stufe steht, wie die Erkenntnis des Sohnes von Seite des Vaters, d. h. er beansprucht eine erschöpfende, göttliche Erkenntnis des Vaters.²⁾ Ist also in πάντα μοι παρεδόθη die Mitteilung der Gotteserkenntnis ausgesprochen, dann ist damit nicht bloß die Uebergabe der Heilswahrheiten, der Geheimnisse des Evangeliums, der μυστήρια τῆς βασιλείας usw. gemeint — das alles ist eingeschlossen — sondern überhaupt die Mitteilung der vollkommenen, adäquaten Erkenntnis des Vaters (Gottes) ausgedrückt. Daraus folgt, daß es durchaus falsch ist, πάντα mit ταῦτα (B. 25) zu identifizieren; mag auch πάντα darauf zurückweisen, jedenfalls geht es himmelhoch darüber hinaus, weil es eine wahrhaft göttliche Erkenntnis in sich schließt.

Wie steht es nun mit dem anderen aus πάντα abgeleiteten Ausdrucke: „Alle Macht“? Ist darunter bloß die zur Durchführung des κρῖναι und ἀποκαλύπτειν notwendige Gewalt verstanden, oder sind noch andere Gewalten eingeschlossen? Ist die Jesus eignende

¹⁾ Vgl. Feine, Jesus Christus und Paulus 263.

²⁾ S. unten die ausführliche Begründung.

Macht ebenso unbeschränkt, göttlich, wie seine Erkenntnis des Vaters, oder muß sie eingeschränkt werden?

Zur Beantwortung dieser Fragen ist ein Zweifaches zu beachten: Fürs erste die Gewalt, die Jesus sich schon früher beilegte, und fürs zweite die Person des Sprechenden und der Zusammenhang. Ich sage: es muß die Macht berücksichtigt werden, die Jesus sich vorher schon zuschrieb. Gewiß, wenn unser Spruch einem erratischen Blocke gleich im Evangelium stände, und wir beim ersten Abschnitte des 27. Verses noch nichts von der Machtfülle wüßten, auf die der Nazarener Anspruch erhebt, so könnte es gerechtfertigt erscheinen, das an sich schrankenlose „Alles = alle Macht“ einzuschränken. Aber wenn [dieser] Jesus, schon bevor er das lobpreisende Gebet spricht, eine unerhörte Fülle von Gewalten beansprucht, wenn er die Macht der wunderbaren Krankenheilungen (Lk 4, 38 f 40; 5, 12 ff, 18 ff; 6, 6 ff 19; 7, 2 ff; 8, 43 ff), die Herrschaft über die leblose Natur (Lk 5, 4 ff; 8, 23 ff; 9, 12 ff) und die bösen Geister (Lk 4, 33 ff; 6, 18; 8, 27 ff; 9, 38 ff) wiederholt betätigt, wenn er sich als Messias bekennet (Lk 4, 17 ff; 7, 19 ff) und durch seine Predigt, durch die Wahl, den Unterricht und die Aussendung der Apostel und Jünger als messianischer Reichsgründer auftritt und sich damit eo ipso die Gewalt über das Messiasreich beilegt, wenn er sich die Macht der Sündenvergebung zuschreibt (Lk 5, 24; 7, 47. 49), sich den Herrn eines von Gott selbst gegebenen Gesetzes nennt (Lk 6, 5) und im nächsten Zusammenhange noch von der Gewalt über den Satan spricht, die er den Jüngern verliehen hat (Lk 10, 19) usw., wenn dieser mit einer so wunderbaren und unerhörten Machtfülle ausgestattete Jesu in einer feierlichen Stunde von sich bekennet: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, dann muß die durch πάντα ausgedrückte Gewalt jedenfalls als sehr weit aufgefaßt werden. Freilich bleibt noch immer der Zweifel, ob Jesus von seiner Macht als Mensch oder Gott, ob er von einer relativ oder absolut schrankenlosen Macht rede. Aber dieser Zweifel wird sofort beseitigt durch die Rücksicht auf den Sprechenden und den Zusammenhang. Jesus bekennet sich nämlich hier, wie aus dem Folgenden hervorgeht und später noch ausführlich gezeigt werden soll, als wesensgleichen Sohn des himmlischen Vaters und schreibt sich göttliche Erkenntnis zu. Da nun dieses schlechthin göttliche Wissen in demselben πάντα enthalten ist, in welchem auch „alle Macht“ eingeschlossen liegt, so muß auch diese notwendig wegen der Harmonie der Rede als schlechthin göttliche Macht gefaßt werden. Sagt aber Jesus, daß er im Besitze göttlicher Macht und göttlichen Wissens sei, dann ist für jeden denkenden Menschen die Mitteilung der göttlichen Wesenheit vorausgesetzt und durch das Bekenntnis, der wesensgleiche Gottessohn zu sein, auch ausgesprochen. Es muß also πάντα auf den „ganzen Besitz des himmlischen Vaters“, ¹⁾ auf „alles, was Gott hat und zu vergeben

¹⁾ Sieh, Das Evangelium vom Gottessohn 237.

hat¹⁾ auf das göttliche Wesen, auf göttliches Wissen und göttliche Gewalt bezogen werden (vgl. Jo 3, 35; 13, 3; 17, 2. 7. 10.).

Gegen diese Erklärung kann der Aorist *παρεδόθη* nicht ins Feld geführt werden; denn im eigentlichen Sinne kann keine Zeit von einem ewigen Akte ausgesagt werden, im uneigentlichen Sinne (improprie) aber wird er durch jedes Tempus gut und schlecht genug ausgedrückt. Schließlich scheinen die liberalen Kritiker ganz zu vergessen — wenigstens hier — daß es neben dem historischen auch noch einen gnomischen Aorist gibt, der sich hier geradezu aufdrängt. Ebenjowenig kann man gegen die dargelegte Ansicht geltend machen, daß Jesus im lobpreisenden Gebete nicht als Gott, sondern als Mensch spreche. Denn Jesus kann auch dann, wenn er als Mensch redet, infolge der *communicatio idiomatum* von sich göttliche Eigenschaften aussagen.

Mt 11, 27 : *καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*

Lk 10, 22^b : *καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστὶν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατήρ εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*²⁾

Dieser Vers bildet den Höhepunkt des ganzen Selbstbekenntnisses des Herrn; er ist mit *καὶ* an das Vorhergehende angeknüpft und in *πάντα* — *πατρός μου* schon angedeutet. Auf den Satz: „Alles ward mir von meinem Vater übergeben“, bezogen, hat das *καὶ* konsekutiven Sinn; weil der Vater alles, was er ist und zu vergeben hat, dem Sohne mitgeteilt hat, folgt, daß der Sohn nur vom Vater, und der Vater nur vom Sohne erkannt werden kann. Schumacher³⁾ bemüht sich, den kausalen Sinn dieses *καὶ* nachzuweisen. Nach ihm wäre der logische Gedankengang folgender: „Weil der Sohn das Wesen des Vaters so tief und einzigartig wie niemand kennt, oder weil der Sohn das Wesen des Vaters in sich hat, darum ist ihm <alles> übergeben.“ Aber wer einmal annimmt, daß in *πάντα* die Mitteilung der göttlichen Wesenheit ausgesprochen ist, der muß *καὶ* konsekutiv fassen. Denn wenn der Vater seine Wesenheit dem Sohne mitgeteilt hat, so folgt notwendig, daß nur der Vater den Sohn und der Sohn den Vater vollkommen erkennt, weil nur sie allein sich ebenbürtig gegenüber stehen, nur sie allein sich als Erkenntnis-subjekt und -objekt vollkommen proportioniert sind. Man braucht übrigens nur statt des unter Anführungszeichen gesetzten „alles“ das einzusehen, was Schumacher darunter versteht, um zu sehen, daß

¹⁾ Kunze, Die ewige Gottheit Jesu Christi 25.

²⁾ Die Lesart *ἔγω* statt *(ἐπι)γινώσκει*, die Reihenfolge der beiden Glieder, das einfache *ἀποκαλύψαι* an Stelle *βούληται* ... *ἀποκαλύψαι* wird bei der Besprechung von Harnacks Textrekonstruktion erörtert.

³⁾ Selbstoffenbarung Jesu bei Mt 11, 27. Seite 170.

es dann mit dem „logischen“ Gedankengang ziemlich schlecht bestellt ist. Der genannte Autor erklärt, daß zum Inhalt der Paradosis in erster Linie die göttliche Wesenheit des Vaters gehört.¹⁾ Machen wir die Substitution, so bekommt der oben angeführte Gedankengang die Form: „Weil der Sohn das Wesen des Vaters so tief und einzigartig wie niemand kennt, oder weil der Sohn das Wesen des Vaters in sich hat, darum ist ihm [alles =] die göttliche Wesenheit übergeben.“

Es bedarf wohl keines eigenen Beweises, daß sich der nur zu naive und tautologische Satz: „Weil der Sohn das Wesen des Vaters in sich hat, darum ist ihm die göttliche Wesenheit . . . übergeben“ als Ausdruck des logischen Gedankenganges wenig empfiehlt. Wird aber der gedankliche Zusammenhang in die andere Form gekleidet: „Weil der Sohn das Wesen des Vaters so tief und einzigartig wie niemand kennt, darum ist ihm die göttliche Wesenheit . . . übergeben“, so muß bemerkt werden, daß die eben beschriebene Sohneserkenntnis die Mitteilung der göttlichen Natur voraussetzt, daß sie der logische Grund ist, aus dem wir die „Uebergabe“ der göttlichen Wesenheit an den Sohn erschließen, daß sie aber nicht der ontologische Grund ist, warum dem Sohne die göttliche Wesenheit mitgeteilt ist.

Nimmt man aber auf den Zusammenhang der ganzen Stelle Rücksicht, dann gibt nicht bloß der mit *καὶ* eingeleitete Satz, sondern überhaupt der ganze 27. (22) Vers den Grund an, warum der Vater den Klugen und Weisen die in *ταῦτα* angedeuteten Wahrheiten verbergen, den Unmündigen aber enthüllen konnte, und warum er gerade dem Sohne diese doppelte Tätigkeit übertragen habe. Ersteres scheint ja paradox zu sein: Wie kommt es, daß gerade die Intelligenz nicht zur Erkenntnis der Wahrheit kommt, während die Ungebildeten dahin gelangen? Man würde doch das Gegenteil erwarten. Warum hat denn der Vater gerade dem Sohne, nicht einem anderen, das *κρύπτειν* und *ἀποκαλύπτειν* zur Durchführung übergeben? Auf beide Fragen antwortet Vers 27. Deshalb erfassen die Weisen und Verständigen nicht das Heil und erkennen weder Vater noch Sohn, weil Vater und Sohn verschlossene Geheimnisse sind, zu deren Erkenntnis ein gebildeter und geübter Verstand allein nicht ausreicht, sondern von Seite Gottes die Offenbarung und von Seite des Menschen ein empfängliches Herz notwendig sind; deshalb ist der Sohn der einzige Offenbarungsmittler, weil er allein den Vater vollkommen erkennt.

Auch wenn man den Text des 27. Verses in unseren Bibelausgaben für den richtigen hält, fallen die Worte: „Niemand kennt den Sohn als nur der Vater“ keineswegs aus dem Zusammenhang heraus.²⁾ Hätte Harnack das *ταῦτα* und das Sätzchen: *πάντα μοι*

¹⁾ aaD. 171.

²⁾ Gegen Harnack, Sprüche und Reden Jesu 208, Anm. 1.

παρεδόθη nicht so leicht erklärt, so hätte er gefunden, daß sich die beiden Glieder von der Erkenntnis des Vaters und des Sohnes als die Folge des genannten Sätzchens sehr wohl begreifen lassen und in den Zusammenhang der Stelle gut hineinpassen.

Ἐγινώσκει sagt mehr als das einfache γινώσκει; mit Berufung auf 1 Kor 13, 12 wird es mit Recht von einer intuitiven und genauen Erkenntnis verstanden; allein auch abgesehen von der angeführten Stelle aus dem Korintherbriefe fordert sowohl bei Mt wie bei Lk der Parallelismus der Glieder notwendig diese und die noch viel höhere Auffassung im Sinne einer erschöpfenden Erkenntnis.

Die beiden Sätze sind ein feierlicher und „orientalisch umständlicher Ausdruck“ für die gegenseitige vollkommene Erkenntnis und dürfen wegen des vorhandenen Parallelismus nicht gesondert ausgelegt werden;¹⁾ es muß vielmehr die Bedeutung, welche man dem γινώσκει im ersten Gliede gibt, auch im zweiten anwendbar sein und umgekehrt.

Gegenstand der Erkenntnis sind „der Vater“ und „der Sohn“, Ausdrücke, die auch an der gewiß unverdächtigen Stelle Mt 13, 32 ebenso absolut gebraucht sind wie hier. Jesus bezeichnet Gott als den Vater schlechthin, wie er sich selbst dreimal „den Sohn“ καὶ ἕξοχῃ nennt, offenbar in der Absicht, um sich als den Einzigen hinzustellen, der im vollsten Sinne des Wortes zu Gott im Verhältnisse des Sohnes zum Vater steht.²⁾ Lk drückt den Gegenstand der beiderseitigen Erkenntnis durch die beiden Sätze aus: τίς ἐστιν ὁ υἱός, τίς ἐστιν ὁ πατήρ. Das Pronomen τίς, welches in den Büchern des Neuen Testaments nicht selten in der indirekten Frage gebraucht wird, bezieht sich nicht allein auf den „Namen, Willen, Sinn“, auch nicht allein auf die Bedeutung, sondern in erster Linie auf die Person des Vaters, beziehungsweise des Sohnes, nach deren Wesen er fragt, etwa in dem Sinne: „cuius naturae sit filius . . . pater“; denn es handelt sich nicht darum, wer unter vielen der Vater oder der Sohn sei, sondern vor allem darum, was für eine Persönlichkeit, was für ein Wesen der Vater und der Sohn seien.³⁾

Daß die Ausdrücke „Vater“ und „Sohn“ bildlich zu verstehen seien, muß der behaupten, der in unserem Spruch das Bekenntnis der wesensgleichen Gottessohnschaft Jesu nicht findet; daß aber Vater- und Sohnschaft von Gott oder in Bezug auf Gott nur im uneigentlichen Sinne gebraucht werden können, ist die reinste petitio principii. Wenn auch die genannten Termini ursprünglich von menschlichen Verhältnissen genommen sind und auf die göttlichen Personen und die Menschen nicht im selben Sinne (univoce), sondern

¹⁾ Dalman, Die Worte Jesu I, 232. Vgl. dazu J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes² 158.

²⁾ Vgl. Zahn, Das Evang. d. Mt 444.

³⁾ Vgl. die nur zum Teil richtige Anmerkung Wendts, Die Lehre Jesu 418. Dazu Graß, Zur Lehre von der wesenhaften Gottheit Jesu Christi 11 f.

nur analog angewendet werden können, so folgt daraus noch lange nicht, daß von Gott oder in Rücksicht auf Gott Vater- oder Sohnschaft nur im metaphorischen Sinne ausgesagt werden. Darüber gibt der nächstbeste Traktat de Deo uno et trino Aufschluß.

Willkürlich ist es ferner, die ganze Redeweise als eine ursprünglich bildliche aufzufassen. „Wenn Jesus“ — so Dalman — „bezeugt, daß nur <der Sohn> und <der Vater> einander kennen, so läßt sich dies verstehen als ein Hinweis auf einen Sachverhalt, der bei Vater und Sohn stets gelten wird und darum auch bei Jesu und seinem Vater Anwendung findet. Dann wäre ὁ πατήρ und ὁ υἱός nicht als theologischer Terminus gemeint . . .“¹⁾ Das Ganze wäre ein Gleichnis, ein Erfahrungssatz, der etwa so zu umschreiben wäre: „Wieder einmal hat sich die Wahrheit bewährt: den Vater versteht doch nur der Sohn.“²⁾

Allein zur Aufstellung eines solchen Bildes liegt zunächst gar kein Grund vor. Wer sich an dem absoluten, „theologischen“ Gebrauche des „Sohnes“ stoßt, der möge sich auch an Mt 13, 32 stoßen; denn dort ist der „Sohn“ ebenso absolut gebraucht, ohne daß jedoch die Stelle aufhörte, zu den Grundsäulen des liberalen Christusbildes zu gehören.³⁾ Sodann protestiert der Kontext gegen diese bildliche Deutung. Bevor Jesus jenen Satz von der Erkenntnis ausspricht, hat er schon dreimal Gott als seinen Vater bezeichnet: ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ . . ., ναι, ὁ πατήρ . . ., und ganz besonders mit Nachdruck im Sätzchen: πάντα . . . ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου. Wenn er nun das folgende Doppelglied von der wechselseitigen Erkenntnis des Vaters und Sohnes durch καὶ an das unmittelbar Vorausgehende anschließt, so ist es klar, daß er nicht vom Vater im allgemeinen, sondern von jenem Vater spricht, den er gerade vorher schon dreimal genannt hat, d. h. von Gott. Spricht er aber unmittelbar von Gott als dem Vater, dann folgt aus der Gegenüberstellung, daß unter dem Sohne nicht der Sohn im allgemeinen, sondern jener Sohn zu verstehen ist, der deutlich genug durch die Pronomina „mir“ und „meinem“ bezeichnet ist: Jesus —, eine Folgerung, welche der unmittelbarste Kontext bestätigt: Alles ward mir von meinem Vater übergeben. Und niemand erkennt den Sohn . . .

Endlich wäre ein derartiges Gleichnis kein Erfahrungssatz, sondern ein Bild oder Vergleich äußerst problematischer Natur,⁴⁾ ja ein direkter Widersinn; es würde ja komisch klingen, wenn jeder Menschensohn behaupten wollte: „Niemand erkennt den Sohn

¹⁾ Dalman, Die Worte Jesu I, 158 f., vgl. 232; Feine, Theologie des Neuen Testaments¹ 47, ² 118; E. Kühl, Das Selbstbewußtsein Jesu 23 f.

²⁾ J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I², 322. Weiß lehnt aber diese Erklärung ab. Katholischerseits wurde diese Auffassung besonders von B. Schegg vertreten (Evang. nach Lukas II, 107).

³⁾ Vgl. P. W. Schmiedel, Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart 7.

⁴⁾ Vgl. Pfleiderer, Das Urchristentum I, 669 f.

außer der Vater, und niemand erkennt den Vater außer der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.“ Erkennt denn, um gegen Schegg zu sprechen, im gewöhnlichen Leben nur der Vater, wer unter den Millionen sein Sohn ist? Oder ist vielleicht der Sohn der einzige, der weiß, wer sein Vater ist? Oder ist er der erste, der diese Kenntnis hat, und der einzige, der sie vermitteln kann? Oder erkennt der Sohn vielleicht „aus sich selbst“ oder durch unmittelbare Anschauung, wer sein Vater ist? Ist nicht gerade er in diesem Punkte nur zu sehr auf die Offenbarung angewiesen? Zeigt dies alles nicht den barsten Widersinn der Interpretation? Oder wird dieser „Erfahrungssatz“ annehmbarer, wenn wir ihn in der Fassung bei Mt nehmen und dahin interpretieren, daß niemand den Sohn so gut kennt und versteht wie der Vater und umgekehrt? Auch in dieser Fassung bleibt er nur zu problematisch; er scheitert an der merkwürdigen Form, in die er gekleidet ist. Denn wieder muß man fragen: Ist denn im gewöhnlichen Leben wirklich der Vater der einzige, der den Sohn versteht oder am besten versteht? Was ist's mit Mutter und Geschwistern? Oder ist etwa gar der Sohn (!) der einzige (!!), der den Vater kennt und am besten kennt? Ist er der erste, der eine solche Erkenntnis erwirbt, und müssen alle anderen auf die Mitteilung des Sohnes warten, bis sie zu einer solchen Kenntnis kommen? Bedauernswerte Gattin, wenn du auf den künftigen Sohn, der vielleicht gar nicht kommt, warten mußt, um durch gütige Vermittlung des jungen Stammhalters den „Vater“ zum erstenmal recht verstehen zu lernen! Doch genug davon! Die Annahme des abgelehnten Gleichnisses ist ja doch nur eine „Notannahme“. ¹⁾

Während, wie früher schon hervorgehoben wurde, im Vers 25 (Mt) der Gegenstand der Offenbarung durch τὰς τὰς bloß angedeutet wurde, werden jetzt Vers 27 zwei derartige Objekte in concreto genannt: die Erkenntnis des Vaters und die Erkenntnis des Sohnes. Damit stellt sich Jesus nicht bloß als Organ, sondern auch als Objekt der Offenbarung hin; seine Person ist ebenso wie die des Vaters ein verborgenes Geheimnis, das niemand ohne ἀποκάλυψις erkennen kann. Wer die Erkenntnis des Sohnes vermittelt, ist nicht ausdrücklich gesagt; nur vom Vater heißt es ja, daß ihn der Sohn, und zwar frei — wem er will — offenbart, betreffs des Sohnes aber vermißt man eine ähnliche Angabe. Es ist jedoch nicht schwer zu erraten, von wem die Erkenntnis des Sohnes mitgeteilt werden muß; sie kann nur vom Sohne selbst oder vom Vater, der ihn allein erkennt, ausgehen. Es bleibt daher nur die Wahl, entweder den Relativsatz: καὶ ὃ ἐστὶν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι, der dem zweiten Gliede angegeschlossen ist, auf beide Teile zu beziehen — da sie enge zusammengehören und den einen Gedanken der vollkommenen gegenseitigen Erkenntnis ausdrücken, wäre es nicht unmöglich —, oder im ersten

¹⁾ J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I², 322.

Teile, den Gedanken weiter entwickelnd, ein καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ πατήρ ἀποκαλύψει dem Sinne nach zu ergänzen. Für ersteres spricht der Umstand, daß das ganze Evangelium voll ist von Selbstoffenbarungen Jesu, für letzteres fällt der Parallelismus ins Gewicht und besonders Mt 16, 17, wo Jesus die Erkenntnis seiner Person auf die Offenbarung des Vaters zurückführt und die parallele Entwicklung des Satzes von der Erkenntnis des Sohnes durch den Vater voraussetzt. Gerade wegen Mt 16, 17 und der parallelistischen Form des Verses ist es vorzuziehen, im ersten Gliede dem Sinne nach: „und wem der Vater offenbaren will“, zu ergänzen. Eine solche Bervollständigung des in beiden Sätzchen ausgesprochenen Gedankens darf nicht willkürlich genannt werden. Mithin sind Vater und Sohn „in Gemeinschaft miteinander sowohl Subjekt als Objekt der Offenbarung“.¹⁾ Wer aber die parallele Weiterentwicklung des ersten Sätzchens nicht gelten lassen wollte, muß jedenfalls das zugestehen, daß „der Sohn“ nicht bloß Organ, sondern auch Gegenstand der Offenbarung ist.²⁾

Mt 11, 28: δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καὶ ἐγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς.

Dieser und die folgenden Verse, die sich nur bei Mt finden, passen ausgezeichnet in den Zusammenhang.³⁾ Unmittelbar vorher hat sich Jesus als einzigen Offenbarer des Vaters, als alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen hingestellt; prächtig schließt sich daran die Einladung: δεῦτε πρὸς με, „her zu mir“, die nicht an die Apostel und Jünger, sondern an solche gerichtet ist, die sich bisher noch nicht an Jesus angeschlossen hatten. Da der Sohn in Uebereinstimmung mit dem Vater die Wahrheiten des Heiles den νῆπιοι offenbart, so sind unter denen, welchen der Ruf gilt, jedenfalls solche νῆπιοι zu verstehen; und diese werden weiterhin als κοπιῶντες und πεφορτισμένοι charakterisiert, d. h. als solche, welche sich in harter Arbeit abmühen (vgl. Mt 6, 28; Lk 5, 5 u. a.) und von schweren Lasten bedrückt sind (vgl. Lk 11, 46). Unter den κοπιῶντες die Juden und unter πεφορτισμένοι die Heiden zu verstehen, ist reinste Willkür; beide Ausdrücke beziehen sich vielmehr auf die Juden. Bei den schweren Lasten an die Sündenschuld denken, geht nicht an, nicht gerade wegen κοπιᾶν und κόπος — es steht ja auch πεφορτισμένοι da —, sondern wegen des süßen Joches (B. 29. 30), dem die schweren Bürden gegenübergestellt sind. Da unter dem süßen Joch ohne Zweifel die von Jesus verkündeten Vorschriften des Evangeliums zu verstehen sind, so müssen entsprechend auch die drückenden Lasten Vorschriften und Forderungen sein, die freilich nicht als leicht und an-

¹⁾ Zahn, Das Evang. d. Mt 445.

²⁾ Die Bedeutung des Ausdruckes „Sohn“ und die verschiedenen Erklärungen des 27. (bezw. 22.) Verses werden weiter unten gesondert behandelt.

³⁾ Vgl. diese Zeitschrift Heft I, 1913, S. 56 f.

genehm von den damit Beladenen empfunden werden. Aus diesem Gegensatz erhellt, daß unter der genannten Last nur das mosaische Gesetz mit dem Ballast der pharisäischen Satzungen gemeint sein kann. Und in der Tat, das Gesetz Moses' war an sich schon eine schwere Bürde (Apg 15, 10), und die Lehrer Israels hatten daraus eine unerträgliche Last gemacht, die sie zwar anderen aufluden, selbst aber mit keinem Finger berührten (vgl. Lk 11, 46; Mt 23, 4); daher das wiederholte Auftreten und scharfe Urteil des Herrn gegen die pharisäische Art der Auslegung und Ausspinnung des Gesetzes (vgl. Mt 5, 20 ff; 15, 1—20; 23, 1—28).¹⁾

Unter den κοπιῶντες und πεφορτισμένοι sind also in erster Linie jene Juden zu verstehen, die unter der schweren Last des Gesetzes, wie sie für ein Volk mit hartem Nacken und noch härterem Herzen notwendig war, und unter der unerträglichen Bürde der pharisäischen Traditionen sich müde arbeiteten auf dem Wege und im Streben nach der δικαιοσύνη.²⁾ Dieser nächste Sinn hindert aber nicht, die Mühseligen und Beladenen auf biblischer Grundlage weiter und allgemeiner zu fassen, wie es die Väter tun.³⁾ Denn derjenige, welcher vom Joch des alten Gesetzes und der jüdischen Schriftgelehrsamkeit freimachte, erlöste eben auch von der schwersten Last, der Sündenschuld, und nahm den übrigen Bürden, die auf den

¹⁾ Vgl. Zahn, Das Evang. d. Mt 446.

²⁾ Wendt (Die Lehre Jesu 233, Anm.) findet es unberechtigt, „die κοπιῶντες und πεφορτισμένοι speziell auf die unter dem Gesetze sich Abmühenden und durch den Druck des Gesetzes Belasteten zu deuten“, und zwar aus folgenden drei Gründen:

- 1^o weil an unserer Stelle nicht von Gesetzforderungen die Rede, und darum die Parallele mit Mt 23, 4 nicht am Platze ist;
- 2^o weil weder der Gegensatz zum Ausdruck kommt, daß Jesus an Stelle eines Beschwertseins durch die Last äußerlicher und zeremonieller Leistungen ein Joch der inneren Gerechtigkeit und Liebesübung auferlege, noch der Gegensatz, daß er anstatt des unbefriedigten Nixens unter dem Drucke der knechtischen Gesetzesordnung ein freudiges Bewußtsein der Sohnesfreiheit lehre (vgl. Mt 17, 26);
- 3^o weil es sich um Mühen und Lasten handeln muß, für welche in aufrichtiger, demüthiger Ergebung das Mittel der Erleichterung und Beruhigung liegt, d. h., um die Mühen und Lasten irdischer Dienststellung und irdischer Leiden und Uebel, da Jesus mit den Worten: „Ich bin sanftmütig und aufrichtig demüthig“ jene Eigenschaften bezeichnet, welche die sich Abmühenden und Belasteten von ihm lernen sollen, um Erquickung zu finden.

Allein keiner dieser Gründe ist stichhaltig. Der Gegensatz zwischen dem leichten Joch und den schweren Lasten zeigt deutlich genug, daß es sich um Vorschriften und Forderungen handelt; hier um das evangelische, dort um das mosaische Gesetz mit den jüdischen Traditionen. Daraus folgt ex subjecta materia der Gegensatz zwischen äußerer Werkheiligkeit und innerer Gerechtigkeit, der in dem unbefriedigenden Abmühen einerseits und in der Ruhe, dem Frieden des Herzens andererseits zum Ausdruck kommt. Der dritte Grund endlich ist auf eine unrichtige Exegese von γὰρ ἐκ' ἐποῦ κτλ. aufgebaut, wie sich gleich zeigen wird.

³⁾ Vgl. Knabenbauer, Comm. in Ev. s. Mt I², 475 f.

Adamskindern lasten, wenigstens das Herbeste und Bitterste durch seine Lehre und Gnade und den hohen Lohn im besseren Jenseits.

Den Mühseligen und Beladenen verspricht Jesus Erquickung: *καὶ ὑμῶν ἀναπαύσω ὑμᾶς*. Nachdrucksvoll betont er, daß er es ist, der Ruhe gewährt. — Was für eine teilnahmevolle, erbarmende Liebe spricht doch aus diesen wenigen, aber aus der Tiefe des Erlöserherzens hervorquellenden Worten! Es ist der Herr, den inniges Mitleid erfaßte beim Anblick des Volkes, das einer Herde ohne Hirten glich (Mt 6, 34; Mt 9, 36).

Mt 11, 29: *ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐπ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραὺς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν*.

Im vorhergehenden Verse versprach Jesus Erquickung und Ruhe, jetzt erklärt er, daß diese Erquickung nicht in der Freiheit von jeder Bürde, sondern darin bestehen oder besser dadurch erzielt werden soll, daß die, welche sich ihm anschließen, die drückende Last des mit dem Ballast der pharisäischen Traditionen beschwerten Gesetzes abschütteln und dafür sein Joch auf sich nehmen, d. h. seine Lehre glauben und seine Gebote befolgen. Die Bedeutung des bildlichen Ausdruckes „*ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐπ' ὑμᾶς*“ kann ja nicht zweifelhaft sein. Wenn Jer 2, 20; 5, 5; Apg 15, 10; Gal 5, 1 das mosaische Gesetz als ein Joch bezeichnet wird, wenn der Sirazide die Weisheit, welche er lehrt, ein Joch nennt, das die Unkundigen, deren Seelen dürsten, auf sich nehmen sollen (Eftli 51, 34; 6, 24—29), wenn die Gesetzeserklärungen der Schriftgelehrten und Phariseer unerträgliche „Bürden“ sind (Lk 11, 46; Mt 23, 4), wenn *Διδασχὴ* 6, 2 die Lehre Jesu als *ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου* bezeichnet wird, und Ausdrücke wie „Joch des Gesetzes, Joch des Himmelreiches oder des Himmels“ zum technischen Sprachgebrauch der Rabbiner gehören,¹⁾ so ist der Schluß berechtigt, daß „Joch“ und „Bürde“ traditionelle Redensarten waren, mit denen bindende Vorschriften oder Lehre und Disziplin der Weisen Israels bezeichnet wurden.

Schwieriger ist der folgende Versabschnitt zu erklären: *καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ ὅτι πραὺς²⁾ εἰμι καὶ ταπεινός³⁾ τῇ καρδίᾳ*. Ältere und älteste Exegeten fassen dieses Sätzchen als Aufforderung Jesu, von ihm die Gesinnung der Sanftmut und Demut zu lernen, und interpretieren: Abmet meine Demut und Sanftmut nach, seid selbst demütig und sanftmütig und ihr werdet erfahren, wie süß das Joch Gottes sei.⁴⁾

¹⁾ Vgl. Mery Abdal., Die vier kanonischen Evangelien II, 1, S. 203 f.

²⁾ *πραὺς* (Mt 5, 5; 21, 5; 1 Petr 3, 4) = milde, sanft, gelassen im Gegensatz zum aufbrausenden Zorn.

³⁾ „*ταπεινός*“ eigentlich: niedrig, von geringem Stand; dann: bescheiden, herablassend, demütig (besonders durch die Verbindung mit *τῇ καρδίᾳ*).

⁴⁾ Vgl. Cornelius a Lap. 3. St.; er führt zuerst diese Erklärung des heiligen Chrysostomus und Augustinus an, folgt aber selbst einer anderen. Ebenso Maldonatus.

Allein der nächste Sinn und die dem Buchstaben entsprechende Erklärung ist dies nicht; denn nicht wie seine Schüler sein sollen, sondern was für ein Lehrer er selbst ist, soll an ihm gelernt werden.

Die meisten, besonders unter den neueren und neuesten Exegeten¹⁾ ziehen daher eine andere Erklärung vor; sie verstehen den mit ὅτι eingeleiteten Satz als Begründung, warum jene, welche Jesus zu sich ruft, von ihm lernen, d. h. seine Schüler werden sollen, nehmen μὲντε ἀπ' ἐμοῦ absolut (ohne Objekt) und interpretieren: „Lernet von mir ab, d. h. werdet meine Schüler; denn ich bin ein milder und herablassender, kein harter und hochfahrender Lehrer wie die Pharisäer usw.“ Wahr ist, daß Jesus an dieser Stelle weder sagt noch sagen will, worin seine Lehre bestehe, wahr ist, daß er sich als Lehrer hinstellt, dessen Zucht und Leitung sich die κοπιῶντες und πεφορτισμένοι unterwerfen sollen, wahr ist, daß Jesus mit diesen und den folgenden Worten zum Anschlusse aufmuntern will durch den Hinweis, daß er kein stolzer und harter, sondern ein milder und nachsichtiger Lehrer sei. Aber trotzdem ist es hart und bleibt es schwierig, in dem „μὲντε ἀπ' ἐμοῦ“ eine Erklärung des „Joches“ zu sehen, das μανθάνειν ἀπὸ τινος objektiv zu nehmen (vgl. dagegen Mt 24, 32; Gal 3, 2; Hebr 5, 8) und mit „Schüler werden“ zu übersetzen.

Diese Schwierigkeiten vermeidet die dritte Erklärung, in der zugleich all das Wahre bestehen bleibt, das die zweite Ansicht in sich birgt: „καὶ μὲντε“ ist als Hebraismus zu betrachten, demzufolge von zwei durch „und“ verbundenen Imperativen der zweite eine Folge ausdrückt,²⁾ „ὅτι“ ist nicht als begründend aufzufassen, sondern der mit dieser Partikel eingeleitete Satz ist das Objekt zu „μὲντε“; daraus ergibt sich die Erklärung: „Nehmet mein Joch auf euch und ihr werdet inne werden, daß ich sanftmütig und demütig von Herzen bin.“³⁾ Was der Form nach eine Aufforderung ist, ist in Wirklichkeit eine Verheißung gerade so, wie das folgende Sätzchen: καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν, das ein Zitat aus Jer 6, 16 ist.⁴⁾

Wer also Jesu Joch auf sich nimmt, wird in ihm einen sanften und milden Meister kennen lernen und darum unter seiner Leitung den lang ersehnten Frieden finden,⁵⁾ den er unter der Zucht der herrischen und hochfahrenden Gesetzeslehrer nicht finden konnte. Aus eigener Erfahrung wird er das Wort bestätigen, das den Schluß

¹⁾ Vgl. die von Knabenbauer (Comm. in Ev. sec. Mt I², 477) angeführten Autoren.

²⁾ Vgl. Jo 1, 46; 7, 52; 1, 39.

³⁾ Vgl. Zahn, Das Evang. d. Mt 447 und ebd. Anm. 53; Maldonat 3. St., der seine Erklärung dem opus imperi. entlehnt.

⁴⁾ Dieser Satz ist nicht nach der LXX angeführt, die statt ἀνάπαυσιν ἀγισμὸν liest, sondern beruht auf direkter Uebersetzung des hebräischen Textes.

⁵⁾ Ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν entspricht dem hebräischen לְנַפְשֵׁיכֶם, welches eine

bloße Umschreibung für „euch selbst“ ist; dadurch werden alle an diesen Ausdruck geknüpften Erklärungen vom Bereich des Literalsinnes ausgeschlossen.

der herrlichen Rede bildet: Mt 11, 30: ὁ γὰρ ζυγὸς μου χρηστὸς¹⁾ καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν. Jesu Joch ist ja leicht und angenehm zu tragen, und seine Würde drückt nicht; denn nach dem Zeugnis des Liebesjüngers αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν (1 Jo 5, 3).²⁾

III.

Die Bedeutung des Titels „Sohn (Gottes)“ in Mt 11, 27 = Lk 10, 22.

A. Vorbemerkungen.

Schon am Anfange dieser Abhandlung wurde hervorgehoben, was für eine Bedeutung Mt 11, 25—27 = Lk 10, 21—22 für die Auffassung der Gottessohnschaft Jesu und damit für die Bedeutung des Titels „Sohn Gottes“ im Munde Christi habe. Der Schwerpunkt des herrlichen Selbstbekenntnisses liegt natürlich in den beiden kleinen Sätzchen: „Und niemand erkennt den Sohn außer der Vater, und niemand erkennt den Vater außer der Sohn, und wem der Sohn offenbaren will.“ Damit „hat das eigentümliche Selbstbewußtsein Jesu seine markanteste Ausprägung [in den synoptischen Evangelien] erhalten“.³⁾ Zugleich ist dies die klassische Stelle für die Beantwortung der Frage, in welchem Sinne sich Jesus nach dem synoptischen Berichte den Sohn Gottes genannt habe; es ist jene zwar kurze, aber „großartige Auslegung des Sohnesverhältnisses“,⁴⁾ die man, um die Sprache der liberalen Kritik zu reden, eher bei Johannes als bei zwei Synoptikern erwarten würde. Durch die Wichtigkeit des Gegenstandes ist es daher gewiß gerechtfertigt, wenn die Bedeutung des Titels „Sohn [Gottes]“ in dieser oft besprochenen und oft umgedeuteten Aussage des Herrn getrennt untersucht wird.

Es bedarf jedenfalls keines Beweises mehr, daß Jesus unter dem Sohne, der allein den Vater erkennt und den Unmündigen offenbart, seine eigene Person versteht und mit diesem Ausdrucke sich selbst bezeichnet.⁵⁾

Ebenso ist es klar, daß sich Jesus nicht den Sohn ohne Beziehung zu einem Vater, sondern den Sohn κατ' ἐξοχὴν jenes Vaters nennt, von dem im Zusammenhange die Rede ist, und der niemand anderer sein kann als Gott. Daraus folgt, daß Jesus, wenn er sich dreimal hintereinander den Sohn schlechthin nennt, tatsächlich nicht bloß das Prädikat „Sohn“, sondern den ganzen Titel „Sohn Gottes“ in Anspruch nimmt, was obendrein sich auch daraus ergibt, daß er

¹⁾ Χρηστὸς: tüchtig, brauchbar (1 Kor 15, 33), dann gütig, freundlich (von Personen: 1 Petr 2, 3; Röm 2, 4; Lk 6, 35), angenehm, milde (von Sachen: Lk 5, 39; Mt 11, 30). Vgl. Kreischen, Handwörterbuch s. v.

²⁾ Ueber die alttestamentlichen Reminiszenzen in Mt 11, 28—30 ist weiter unten ausführlich die Rede.

³⁾ Kühl, Das Selbstbewußtsein Jesu 21.

⁴⁾ Kunze, Die Herrlichkeit Jesu Christi nach den drei ersten Evangelien 21.

⁵⁾ Vgl. Heft I (1913) S. 289 f.

gerade vorher Gott „seinen Vater“ genannt hat: „Alles ward mir übergeben von meinem Vater.“ Dies scheint und ist selbstverständlich, aber ich hebe es deshalb hervor, weil in allerneuester Zeit darauf hingewiesen wurde, daß Jesus zwar Gott seinen Vater, sich selbst den Sohn nenne, niemals aber die technische Bezeichnung „filius Dei“ auf sich anwende, und weil aus diesem Umstande, ich weiß nicht, welche Sachgeheimniß herausgelesen wurden.¹⁾

Es ist wahr, man muß zwischen der Bedeutung des Titels „Sohn Gottes“ im Munde Jesu und dem Sinne desselben Titels im Munde der Zeitgenossen genau unterscheiden und bei letzteren wohl darauf achten, ob sie, bloß auf Grund der volkstümlichen Messiasvorstellung oder bereits von der Lehre Jesu über seine Person und sein Werk erfüllt, den Titel „Sohn Gottes“ gebrauchen usw.; aber wie aus dem Umstande, daß sich Jesus zwar „Sohn“, aber nicht „Sohn Gottes“ nenne, ein *Toto caelo*-Unterschied folgen soll, ist absolut nicht ersichtlich. Was die formale Seite angeht, finde ich nur die Differenz, daß der Terminus „Sohn Gottes“ explicite das Korrelativ nennt, welches in der Selbstbezeichnung Jesu als „des Sohnes“ notwendig eingeschlossen ist und ergänzt werden muß und ergänzt wurde. Handelt es sich aber um die Bestimmung des Sinnes, den der Titel „Sohn“ im Munde Jesu, und der Ausdruck „Sohn Gottes“ im Munde der Zeitgenossen hat, so ist aus dem genannten formalen Unterschiede zwischen beiden Bezeichnungen blutwenig abzuleiten; die jeweilige Bedeutung dieser Termini muß nach anderen Kriterien bestimmt werden.

Dazu kommt, daß die Aufstellung, Jesus habe niemals die technische Bezeichnung „Sohn Gottes“ angewandt, in dieser Allgemeinheit unhaltbar ist. Ich verweise auf das Petrusbekenntnis, das Jesus in feierlichster Form approbierte; und wem dies nicht genügt, der sei auf die Aussage des Herrn vor dem Synedrium hingewiesen. Wer nicht Silben und Buchstaben zählen will, sondern den Sinn ins Auge faßt, muß zugestehen, daß Jesus hier in der bestimmtesten Weise den Titel „filius Dei“ in Anspruch nimmt; denn *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* bei Mt 26, 64 oder *ὁ υἱὸς τοῦ υἱοῦ* bei Mt 14, 62 (vgl. Lk 22, 70) ist denn doch nach dem unmittelbaren Zusammenhange dahin zu ergänzen, daß die Antwort Christi lautet: *ὁ υἱὸς τοῦ υἱοῦ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Endlich seien noch die Feinde Christi angeführt, die dem Gekreuzigten vorhielten, er hätte gesagt, *ὅτι θεοῦ υἱὸς* (Mt 27, 43).²⁾

Da der Ausdruck „Sohn [Gottes]“ an und für sich mehrdeutig ist und sowohl einen ethischen oder theokratischen als auch den wesens-

¹⁾ Vgl. Tillmann, Methodisches und Sachliches zur Darstellung der Gottheit Christi nach den Synoptikern gegenüber der modernen Kritik. Bibl. Zeitschrift VIII (1910), S. 252 f. Vgl. Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes. Bibl. Zeitschriften, Heft 11/12, S. 5, 19.

²⁾ Vgl. Beyerslag, Die Christologie des Neuen Testaments 59; Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt 11, 27 (Lk 10, 22), 115 f.

gleichen Gottessohn bezeichnen kann, muß aus dem Inhalte und dem Zusammenhange und den sonstigen Umständen des Spruches bestimmt werden, in welchem Sinne der Titel an unserer Stelle gebraucht ist. Wer nun beweisen will, daß sich Jesus hier den wesensgleichen Sohn seines himmlischen Vaters nenne, darf das Sätzchen $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \mu\omicron\iota \pi\alpha\rho\epsilon\delta\acute{o}\theta\eta \upsilon\pi\acute{o} \tau\omicron\upsilon \pi\alpha\tau\rho\acute{o}\varsigma \mu\omicron\upsilon$ allein und für sich nicht als selbstständiges und vollgültiges Argument anführen, weil ihn sonst der Vorwurf einer *petitio principii* treffen müßte. Soll nämlich das angeführte Versglied für den wesensgleichen Gottessohn sprechen, so muß es von der Mitteilung einfachhin göttlicher Macht und Erkenntnis verstanden werden. Dieser Sinn des $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ läßt sich aber mit Sicherheit nur aus dem folgenden Sätzchen von der wechselseitigen Erkenntnis nachweisen. Sieht man aber davon ab, will man aus dem $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \mu\omicron\iota \pi\alpha\rho\epsilon\delta\acute{o}\theta\eta$ κτλ. allein nachweisen, daß hier von göttlicher Erkenntnis und Macht die Rede sei, so setzt man eigentlich schon voraus, was erst zu beweisen ist. Denn der Umfang des Wissens und der Macht richtet sich nach der Kapazität des Subjektes; ist also Jesus der wesensgleiche Gottessohn, dann muß $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ im göttlichen Sinne genommen werden; ist er es nicht, ist er ein rein menschlicher, wenn auch noch sehr potenziertter Gottessohn, dann muß $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ trotz seiner Universalität eingeschränkt werden. Es nützt auch nicht viel, auf Mt 28, 18 als Parallelstelle hinzuweisen, weil fürs erste der Parallelismus angefochten werden kann, und fürs zweite die Bedeutung des Ausdruckes $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ wenigstens strittig ist; jedenfalls wäre zuerst nachzuweisen, daß der bezeichnete Terminus nicht die Erlösgewalt allein, sondern die ganze göttliche Macht Christi besagt. Es läßt sich eben unabhängig von den beiden parallelen Gliedern über die Erkenntnis des Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn die für den genannten Zweck notwendige Bedeutung des $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \mu\omicron\iota \pi\alpha\rho\epsilon\delta\acute{o}\theta\eta$ mit Sicherheit nicht beweisen.¹⁾

Das Hauptargument dafür, daß sich Jesus an unserer Stelle den *filius naturalis* des himmlischen Vaters nennt, ist zweifelsohne den beiden Sätzchen: „Niemand erkennt den Sohn außer der Vater, und niemand erkennt den Vater außer der Sohn, und wem der Sohn offenbaren will“ zu entnehmen. Aber auch hier ist zu beachten, daß die eigentliche Beweiskraft weder im ersten noch im zweiten Gliede allein, sondern vielmehr im Parallelismus der beiden Sätze liegt. Wer dies außer acht läßt, setzt sich der Gefahr aus, Argumente zu bringen, die der beweisenden Kraft entbehren. Gerade dieser

¹⁾ Vgl. Palmieri, *Se e come i Sinottici ci danno Gesù Cristo per Dio* 168 f. Cellini, *Il valore del titolo „figlio di Dio“ nella sua attribuzione a Gesù presso gli evangelii sinottici* 232—234. Aus diesem Grunde ist die Art und Weise, wie B. Jansen (*Z k Th* XXXIII, 1909, S. 258) und H. Felder (*Jesus Christus* I, 336 f.) das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \mu\omicron\iota \pi\alpha\rho\epsilon\delta\acute{o}\theta\eta$ zum Beweise verwerten, nicht stichhältig.

Fehler ist meines Erachtens Schumacher unterlaufen in jenen Partien seiner Monographie, in welchen er nachweist, daß sich Jesus an unserer Stelle den wesensgleichen Sohn Gottes nenne. An der Hand seiner Ausführungen möchte ich zeigen, daß die Beweiskraft der Stelle weder im ersten noch im zweiten Satzchen allein oder für sich genommen liegt, sondern im Parallelismus, durch den Jesu Vatererkenntnis gleichgesetzt wird Gottes Sohneserkenntnis.

„Ein Doppeltes“, erklärt Schumacher, „tritt in diesem einzigartigen Jesuworte deutlich und machtvoll hervor: erstlich eine präzise definierte, unwiderrufliche Absonderung seiner selbst von allem Geschöpflichen; und zweitens eine bis dahin nie so klar und bestimmt ausgesprochene, ihm allein rechtmäßig eignende, alles menschlich Vorstellbare und Gedachte übersteigende Gottesnähe, Gottesgleichheit, der nur eine metaphysische Wesensgemeinschaft als Fundament dienen kann.“¹⁾ Er untersucht dann den Text nach beiden Gesichtspunkten, und zwar zuerst in Bezug auf die darin enthaltene „Selbsttrennung Jesu von aller Kreatur“, die nach zweifacher Richtung vollzogen ist, nämlich nach dem doppelten Gesichtspunkte der Wesensart und Wesenskraft Jesu.

Was die Wesensart betrifft, so „schreibt sich Jesus eine innere Wesenswelt zu, die von allem, was außerhalb der Gottheit liegt, unabänderlich und absolut losgelöst, für jede nicht mit Gott identische Kraft unzugänglich und nur für die höchste unendliche und unbegrenzte Erkenntnis des Vaters erreichbar ist: Niemand erkennt den Sohn außer der Vater.“²⁾ Diese Stelle „schließt das große Geheimnis des Sohnes ein“,³⁾ denn aus ihr folgt, daß Jesus „als Objekt der Erkenntnis für niemand zugänglich ist“:⁴⁾ nicht für die Menschen, auch nicht für die von der Offenbarung des Vaters Erleuchteten; denn die *ἡπίοι*, „denen der Vater erschlossen hat, was ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν (Mt 11, 25) verborgen ist, sind durch das absolute „οὐδεὶς“ von der Sohneserkenntnis im Sinne der Stelle Mt 11, 27 ausgeschlossen. Es handelt sich also um ein Wissensgebiet, das ein gewöhnliches Erkennen trotz höherer Erleuchtung nicht aufzufassen vermag, somit, wie Seitz⁵⁾ sich ausdrückt, „um jenen für jeden geschöpflichen Horizont ewig undurchdringlichen Rest der Glaubensgeheimnisse, welcher auch nach geschehener Offenbarung noch unfassbar bleibt.“⁶⁾ Auch Petrus, der bei Cäsarea den Herrn als υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὧντος (Mt 16, 16) bekannte, ist von dieser Erkenntnis durch das keine Ausnahme erleidende οὐδεὶς ἐν τῷ κόσμῳ ferngehalten. Wegen

134 ¹⁾ Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt 11, 27 (Lk 10, 22), f.

²⁾ Schumacher aaO. 135.

³⁾ Ebdsf.

⁴⁾ aaO. 138.

⁵⁾ Das Evangelium vom Gottessohn 245.

⁶⁾ Schumacher aaO. 136.

desselben ganz uneinschränkbaren οὐδεὶς sind alle sonstigen denkbaren Wesen einer höheren Geisteswelt von der Sohneserkenntnis ausgeschlossen, weil unser Sätzchen absolute Exklusivität verlangt. Daraus der Schluß: „Wäre Jesu Wesen, wie uns die rationalistische Kritik belehren will, zuletzt nur als etwas rein Menschliches zu betrachten, im Lichte einer bloß theokratischen, ethischen oder mystischen Auffassung oder der Würde der Priorität der Vatererkenntnis (Harnack), aufgesogen von der Endlichkeit, dann wäre es eben für die Erdgeborenen, zumal für die von Gottes Gnade Gehobenen, erreichbar und faßlich, und die Behauptung Jesu, daß ihn niemand erkenne außer der Vater, wäre falsch.“¹⁾

Wie man sieht, schließt Schumacher hier noch nicht ausdrücklich auf die Gottheit Christi. Er tut es aber aequivalenter, weil er Christus in diesem Abschnitte über alle (auch denkbaren) Geschöpfe, somit an die Seite Gottes stellt. Darum müssen seine diesbezüglichen Ausführungen unter das kritische Seziermesser genommen werden. Schumacher erklärt also zunächst, daß auch die von der Offenbarung Erleuchteten, die ἡπίιοι und Petrus zum Beispiel, von der Sohneserkenntnis des Vaters ausgeschlossen sind durch das absolute οὐδεὶς. Dieser Satz muß als falsch zurückgewiesen werden. Denn bei der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn werden die ἡπίιοι keineswegs ausgeschlossen, sondern es wird im Gegenteil ausdrücklich hervorgehoben, daß trotz des absoluten οὐδεὶς die Offenbarung eine Teilnahme an der Vatererkenntnis des Sohnes ermöglicht; den Vater erkennt ja niemand (οὐδεὶς) außer der Sohn und derjenige, welchem der Sohn offenbart. Ist aber der Vater durch die Offenbarung erkennbar, dann muß auf demselben Wege auch der Sohn erkennbar sein.

Es ist freilich wahr, daß beim ersten Sätzchen nicht ausdrücklich gesagt ist, ob die Erkenntnis des Sohnes nur dem Vater und sonst niemand auf irgend eine Weise zugänglich ist. Aber daß auch der Sohn auf dem Wege der Offenbarung — es ist der einzige Weg — erreichbar und erfassbar ist, daß von dieser Art der Erkenntnis durch οὐδεὶς die Menschen nicht ausgeschlossen sind, ist nur zu evident. Denn der Sohn ist fürs erste nicht verborgener als der Vater; fürs zweite gehört ja zu den τὰ ὅρα, die der Vater den ἡπίιοι erschlossen hat, sicher die Kenntnis des Sohnes (vgl. Hest I, 1913, S. 62 f); fürs dritte ist das ganze Evangelium voll von Offenbarungen über den Sohn; viertens endlich besagt Mt 16, 17 das gerade Gegenteil von dem, was Schumacher behauptet. Mit einer durch den Text selbst an die Hand gegebenen Unterscheidung ist die ganze Sachlage geklärt: das οὐδεὶς ist absolut und schließt die ἡπίιοι, Petrus, „alle sonstigen denkbaren Wesen einer höheren Geisteswelt von der Sohneserkenntnis aus, wenn es sich um eine Erkenntnis ohne Offen-

¹⁾ HaD. 137.

barung handelt“; aber vermöge der Offenbarung, kraft höherer Erleuchtung kann auch ein gewöhnliches Erkennen in dieses Wissensgebiet eindringen, d. h. zur Sohneserkenntnis gelangen. Dies wird durch οὐδεὶς nicht gehindert.

Es fragt sich nun, ob auf Grund dieser Sachlage die absolute Lostrennung Jesu von allem Geschöpflichen aus dem ersten Satzchen: „Niemand erkennt den Sohn usw.“ nachweisbar ist. Darauf kann nur mit einem glatten: Nein! geantwortet werden. Soll mich freuen, wenn ich mich täusche.

Was folgt denn aus dem Satze, daß niemand ohne Offenbarung den Sohn erkennt außer der Vater? Wenn's hoch geht, ergibt sich daraus, daß der Sohn unter allen Kreaturen die höchste Stellung einnehmen, z. B. der Λόγος der Arianer sein muß. Die Abtrennung von allen (auch) denkbaren Geschöpfen folgt aber nicht.

Und in der Tat, bezüglich des zweiten Ausdruckes „Niemand erkennt den Vater außer der Sohn“ gibt Schumacher selbst zu, daß er [der Ausdruck allein genommen] auf „die höchste Stufe des Prophetentums oder der religiösen Genialität zurückgeführt werden kann“. ¹⁾ Wäre aber der zweite Satz berechtigt, auch wenn es sich bloß um einen großen Grad- oder Intensitätsunterschied zwischen der Gotteserkenntnis des Sohnes und der der Menschen [Geschöpfe] handelte, so müßte man trotz Schumacher auch den ersten für berechtigt anerkennen, auch wenn darin bloß ausgesprochen wäre, daß die Erkenntnis, welche die Menschen [Geschöpfe] vom „Sohn“ haben, verschwindend klein, ein wahres Nichts ist im Vergleich zur Erkenntnis, welche Gott vom Sohne hat. Dieses Verhältnis aber bestände schon zurecht, auch wenn Jesus ein bloß menschlicher Gottessohn wäre, und bliebe für alle existierenden Geschöpfe um so mehr bestehen, wenn der Sohn als vollkommenstes Geschöpf hoch über allen anderen Kreaturen wäre. Dies alles, ich wiederhole es, wenn man den Parallelismus der Sätze vernachlässigt!

Sodann möchte ich darauf aufmerksam machen, daß das ἐπιγινώσκει schon mit Rücksicht auf das erkennende [logische] Subjekt von einer adäquaten, erschöpfenden Erkenntnis des Sohnes verstanden werden muß. Nun, auch wenn der Sohn ein bloßer Mensch wäre, könnte er von keinem Geschöpfe ohne Offenbarung adäquat erkannt werden.

Um für jetzt von allen anderen Gründen abzugehen, verweise ich bloß darauf, daß zur vollen Erkenntnis eines Menschen auch die Erkenntnis seiner innersten Gedanken, Absichten, Pläne, seines künftigen Handelns usw. gehört. Die „secreta cordium“ aber und die „futura libera“ können nach dem Zeugnis der Schrift ohne Offenbarung nur von Gott erkannt werden; er allein ist der ἀποκ-

¹⁾ Schumacher aaO. aus Grau, Das Selbstbewußtsein Jesu 362 zitiert.

γνώστη¹⁾. Und wenn diese beiden Gründe noch nicht befriedigen sollten, dann dürfte der dritte sicher genügen. Nehmen wir einen Augenblick an, der Sohn, von welchem die Rede ist, sei der gnostisch-arianische Λόγος, die erste und vollkommenste Kreatur, die hoch über allen anderen steht. Von dieser würde buchstäblich der Satz gelten: „Niemand erkennt den Sohn außer der Vater.“ Für uns wären Existenz und Wesen ohne Offenbarung verschlossen.²⁾ Für die anderen Kreaturen wäre auf alle Fälle eine volle Erkenntnis ohne Offenbarung ausgeschlossen.

Schumacher scheint allerdings daraus zu argumentieren, daß der Sohn auch nach der Offenbarung nicht „erreichbar und faßlich ist“. Ich habe vorher schon nachgewiesen, daß die Offenbarung eine Erkenntnis des Sohnes gestattet. Wieviel durch die Offenbarung vom Sohne erkannt werden kann, ob der ganze Sohn erkennbar wird oder trotz der Offenbarung noch manches unerkennbar bleibt, ob nach der Offenbarung das Wesen, die Person des Sohnes innerlich (ex intrinseca rei natura) erfassbar wird oder ob sie im Dunkel eines eigentlichen Geheimnisses verhüllt bleibt, das ist an unserer Stelle nicht gesagt, dies kann auch aus dem οὐδεὶς (ἐπὶ) γινώσκει nicht hergeleitet werden. Dies kann nur aus dem Gegenstand der Offenbarung erschlossen werden.³⁾ Und wer nicht schon vorher anderswo oder anderswie bewiesen hat, daß der Sohn über allen Geschöpfen steht, der setzt schon voraus, was erst zu beweisen wäre, wenn er, um Jesu Lostrennung von allem Geschöpflichen zu zeigen, behauptet, daß der Sohn auch nach der Offenbarung nicht vollständig erkannt werden könne, daß seine Person ein Geheimnis bleibe, das auch nach der Offenbarung unfassbar sei. Nur wenn der Sohn nicht selbst Geschöpf, sondern über allen Geschöpfen steht, ist „noch etwas in Jesus verborgen, das Petrus und die übrigen Jünger nie entdecken können in seinem ganzen Umfang“;⁴⁾ nur **wenn** der Sohn über allen Geschöpfen an der Seite Gottes steht, handelt es sich „um jenen für jeden geschöpflichen Horizont ewig undurchdringlichen Rest der Glaubensgeheimnisse, welcher auch nach geschehener Offenbarung noch unfassbar bleibt“, sind „alle sonstigen denkbaren Wesen einer höheren Geisteswelt . . .“ zurückzuhalten von jenem

¹⁾ Daß Gott allein die secreta cordium kennt, dafür vgl. 2 Par 6, 30, 3 Reg 8, 39, Jer 17, 9, 10; daher ist scrutator cordium = καρδιогνώστης ein stehendes Attribut Gottes. Ps 7, 10, 1 Par 28, 9, Jer 11, 20; 20, 12; Sap 1, 6; Apg 1, 24; 15, 8. Bezüglich der Erkenntnis der futura libera vgl. Jf 46, 9, 10; 41, 22, 23.

²⁾ Vgl. dazu, was wir Sicheres von den Engeln wissen würden, wenn wir die Offenbarung nicht hätten!

³⁾ Ich sehe dabei davon ab, daß die Offenbarung in erster Linie vom freien Willen Gottes abhängt.

⁴⁾ Schumacher aaD. 137; ich sehe ab von der Frage, ob die adäquate Erkenntnis eines intellektuellen Geschöpfes auf dem Wege der Offenbarung möglich ist.

Punkt, auf dem das eigentliche Wesen Jesu in seiner geheimnisvollen Unfaßbarkeit verharret¹⁾.

Gehen wir nun weiter und hören wir, was Schumacher betreffs der Selbsttrennung Jesu von aller Kreatur aus dem zweiten Sätzchen herausliest. „Durch ein zweites Moment“, schreibt er, „findet der erste Fundamentalsatz seine Bekräftigung: Seinem Wesen mißt Jesus mit souveräner Autorität eine Wesenskraft bei, die wiederum wie jenes über alles kreatürlich Mögliche hinausragt. Mit anderen Worten: Der Sohn ist einmal als Objekt der Erkenntnis für niemand zugänglich, andererseits ist der vom Sohne gesetzte Erkenntnisakt für niemand erreichbar. Er spricht von einem Erkenntnisakt, der jedes menschliche, ja jedes andere denkbare Erkennen außer dem des Vaters übersteigt: <Niemand erkennt den Vater außer der Sohn>.“ „Christus behauptet in Bezug auf die Erkenntnis des Vaters einen Platz über allen Kreaturen.“²⁾ Zunächst möchte ich bemerken, daß ich mir in diesen Auseinandersetzungen Schumachers zwei Dinge nicht recht zusammenreimen kann: zuerst (S. 135) erfahren wir, daß der zweite Ausdruck von dem Erkenntniswerden des Vaters durch den Sohn, um mit Grau zu reden, auf die höchste Stufe des Prophetentums oder der religiösen Genialität zurückgeführt werden kann, später aber (S. 138) wird uns gesagt, daß der von Jesus in Anspruch genommene Erkenntnisakt „alles kreatürlich Mögliche“ übersteige, und dies alles, ohne daß ein Grund angegeben, ohne daß der S. 135 angegebene Auslegungskanon verwendet wird.

Sodann muß wieder hervorgehoben werden, daß auch jetzt die Folgerungen über's Ziel hinauschießen. Was läßt sich aus dem zweiten Sätzchen allein erschließen? Will Jesus sagen, daß überhaupt niemand den Vater erkennt, oder niemand ohne Offenbarung oder niemand ohne Offenbarung des Sohnes erkennt? Da jede dieser drei Deutungen eine irrige Aeußerung Jesu voraussetzt, muß man notwendig das Sätzchen entweder relativ nehmen in dem Sinne, daß die Vatererkenntnis Jesu die eines jeden Menschen (und jeden Engels) intensiv und extensiv weit überragt, oder man muß es von adäquater Vatererkenntnis verstehen. Im ersten Falle kämen wir entweder zur „höchsten Stufe des Prophetentums oder der religiösen Genialität“ oder, wenn wir recht weitherzig sein wollen, zu einem Erkenntnisakt, der das Vermögen wohl der Engel, nicht aber jeder Kreatur überstiege, der absolut nicht über „alles kreatürlich Mögliche“ hinausragte.

Im zweiten Falle würde allerdings ein solcher Erkenntnisakt „jede menschliche, ja jedes andere denkbare Erkennen außer dem des Vaters“ übersteigen, aber Schumacher weist nicht nach, daß es sich

¹⁾ Schumacher aaD. 136, 137. Vergessen ist dabei die Tatsache, daß es auch in begnadigten Kreaturen *mysteria stricte dicta* gibt.

²⁾ Schumacher aaD. 138.

um den zweiten, nicht um den ersten Fall handelt, und er könnte es auch aus dem zweiten Sätzchen allein niemals beweisen.

Nachdem Schumacher die beiden Versglieder betreffs der Selbsttrennung Jesu von aller Kreatur untersucht hat, prüft er dieselben Sätzchen nochmals, und zwar jetzt in Bezug auf die „metaphysische Wesensgemeinschaft Jesu mit dem Vater“ und kommt damit zur Hauptsache, zum punctum saliens in der ganzen Argumentation. Diese Annäherung Jesu an den Vater wird wie früher vom Standpunkt der Wesensart und Wesenskraft gewürdigt.

„Fragt man“, so unser Autor, „nach der Wesensart Jesu, nach der Relation seines inneren Seins zum Wesen des Vaters, dann bietet das Wort seines Selbstzeugnisses: Niemand erkennt den Sohn außer der Vater den vollkommensten, untrüglichen Maßstab. Nur einer ist nach dieser Norm, der dem Sohneswesen, das wir über alles Menschliche und Geschaffene erhöht fanden, adäquat gegenübersteht, imstande, es in seiner ganzen Tiefe und überragenden Erhabenheit mit seiner Erkenntniskraft auszumessen, und dieser ist der Vater, die Gottheit selbst. Wer aber nur mit göttlicher Wesenheit ausgemessen werden kann, muß selbst wahrhaft göttlicher Natur sein.“¹⁾ Damit ist das Hauptargument Schumachers angegeben. Ohne Bildersprache lautet es: Gott allein erkennt adäquat das Sohneswesen, das wir über alles Geschaffene erhöht fanden [??]. Was aber nur mit göttlicher Wesenheit erschöpfend erkannt werden kann, muß selbst wahrhaft göttlicher Natur sein. Also usw. — Es sei erlaubt, auf diesen Beweis nach Art eines „verknöcherten“ Scholastikers zu antworten: conc. 1. p. maioris, transeat — 2.º p. maioris; nego totaliter minorem. In der Tat, wenn ich auch von allem absehe, ja alles zugebe, was Schumacher über die Lostrennung Jesu von den Kreaturen sagte, so muß ich doch diese Argumentation für die Gottheit Christi als leider durchaus hinfällig bezeichnen; denn der Satz, auf welchem sie basiert: „Wer nur mit göttlicher Wesenheit ausgemessen [erschöpfend erkannt] werden kann, muß selbst göttlicher Natur sein“ ist **total falsch**.

Er ist falsch vom philosophischen Standpunkte²⁾ aus. Daß der Mensch vom Menschen keine adäquate Erkenntnis hat, wird Schumacher jedenfalls zugeben. Hat nun vielleicht der Engel eine derartige Erkenntnis? Vielleicht wäre mancher versucht, es zu bejahen; jedoch die strenge Logik verneint es. Denn unter adäquater Erkenntnis des Menschen versteht man die erschöpfende Erkenntnis des ganzen Menschen nach allen Beziehungen hin. Diese sind aber potentia infinitae. Soll nun der Mensch erschöpfend erkannt werden,

¹⁾ AaD. 139 f.

²⁾ Ich glaube, es wird mir ein derartiges Argument gestattet sein, weil auch der Autor seinen exegetischen Standpunkt hier verläßt und „philosophiert“. — Dies ist manchem Rezensenten entgangen.

so müssen alle diese Beziehungen wirklich und zugleich erkannt werden, eine Arbeit, die jeden geschaffenen Verstand übersteigt.

Der in Frage stehende Satz ist ferner falsch vom biblisch-theologischen Standpunkte aus. Die biblische Theologie sagt klar und unzweideutig, daß kein Mensch und kein Engel und überhaupt kein anderes denkbare Geschöpf den Menschen ohne Offenbarung erschöpfend erkennen kann. Dazu gehört ja ohne Zweifel, daß man die geheimsten Gedanken, Pläne und Absichten, das zukünftige Handeln und Wandeln des Menschen weiß. Beides aber ist allen Geschöpfen ohne Offenbarung ein verschlossenes Geheimnis, weil, wie oben gezeigt wurde, nach der Lehre der ganzen Schrift Gott allein Herz und Nieren durchforscht und das freie Gebaren des Menschen im voraus sicher erkennt.

Doch nehmen wir an, daß der Mensch den Menschen, der Engel den Engel und Menschen voll und ganz erkennt, was folgt dann aus der Tatsache, daß der Sohn nur von Gott erkannt wird? Folgt jetzt die Gottheit Christi? Nein und nochmals nein, wenn anders die Gesetze der Logik noch Geltung haben. Es folgt nur, daß er mehr als die Engel sein muß; daraus möge aber niemand ableiten, daß er Gott ist; denn von den Engeln bis zum Throne Gottes ist noch immer ein unendlich weiter Weg.

Wie evident meines Erachtens dieser Schluß ist, läßt sich am besten durch den gnostisch-arianischen Logos, das erste und vollkommenste Geschöpf, illustrieren. Dieser Logos hätte sehr wohl das Sätzchen riskieren können: „Niemand erkennt den Sohn außer der Vater“, ohne sich deswegen göttliches Wesen zuzuschreiben. Denn kein Mensch und kein Engel hätte ihn ganz erkannt, weil alle tief unter ihm gestanden wären. Auch kein gleichgestelltes Wesen hätte ihn vollkommen erfaßt, weil es ex hypothesi kein solches gegeben hätte. Nur der Vater allein hätte ihn vollständig ausgemessen und doch wäre dieser „Sohn“ nicht Gott gewesen.¹⁾ Man kann den

¹⁾ Schumacher sucht sein Axiom: „Wer nur mit göttlicher Wesenheit ausgemessen werden kann, muß selbst wahrhaft göttlicher Natur sein“ näher zu begründen, da er fortfährt: „Denn Endliches und Nichtgöttliches muß auch, absolut genommen, für Endliches durchdringbar und erfassbar sein. Es ist schlechthin undenkbar, daß eine verschiedenen Wesen immanente, gleichartige endliche Wesenheit, bei diesem einer nicht nur graduell, sondern durchaus anders gearteten Erkenntnisraft bedürfe, um erfaßt zu werden, als bei jenem. Und Jesus versichert doch für die Erkenntnis seiner selbst die Notwendigkeit eines total anders als menschlich beschaffenen Intellekts, die Notwendigkeit der absoluten, göttlichen Erkenntnisfähigkeit“ (aaD. 140).

Die Begründung zeichnet sich durch sprachliche Klarheit gerade nicht aus. Ferner ist der erste Satz der Begründung überhaupt keine Begründung, sondern entweder wieder eine falsche Voraussetzung oder ein neues, ebenso willkürliches „Axiom“, aus dem allerdings das andere folgen dürfte.

Nach dem, was ich vorher im Text gegen die Schumachersche Beweisbasis bemerkte, werden auch die weiteren Beweissätze des Autors hinfällig.

Satz, der die Basis in Schumachers Beweisführung bildet, drehen wie man will, er ist und bleibt falsch.

Am meisten zeigt sich wohl der Mangel stichhaltiger Begründung in den Folgerungen, die Schumacher aus dem zweiten Sätzchen zieht: „Niemand erkennt den Vater außer der Sohn.“ Man gestatte mir, den einzelnen Behauptungen Schumachers gleich die Kritik folgen zu lassen. „Und nicht nur“, so fährt Schumacher fort, „das Wesen des Sohnes erscheint mit dem Wesen Gottes identifiziert; im Parallelsatz: „Und niemand erkennt den Vater außer der Sohn“ wird auch seine Wesenskraft in die unmittelbarste Gottesnähe geschoben, vollständig der göttlichen Wesenheit als gleichwertig zur Seite gestellt, auf daß sie durch das erkennende Durchdringen und restlose Erfassen der göttlichen Unendlichkeit das ganze Maß des ungeschaffenen Seins erschöpfe. Durch diesen Beweis vollständiger Ebenbürtigkeit mit dem Wesen Gottes bekundet die intellektuelle Kraft des Sohnes von selbst ihren absoluten Wert und ihren ungeschöpflichen Charakter.“¹⁾

Dazu folgende Bemerkungen:

Fürs erste behauptet Schumacher, daß im ersten der zwei Sätzchen die Identifikation des Wesens des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen sei. Ich glaube, gezeigt zu haben, daß Schumacher nicht einmal die Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater dargetan hat. Die Identifikation des Wesens beider kann aus diesem Verse überhaupt nicht herausgelesen werden, sondern folgt aus dem Fundamentaldogma der Schriften beider Testamente, daß es nur einen Gott gibt.

Fürs zweite **behauptet** Schumacher, daß im zweiten Sätzchen von einer erschöpfenden Kenntnis des Vaters durch den Sohn

Derselbe setzt nämlich einerseits voraus, daß die menschliche Wesenheit vom Endlichen vollkommen erkannt werden könne, andererseits betont er, daß es zum [vollkommenen] Erfassen Christi einer göttlichen Erkenntnisfähigkeit bedürfe. Wäre nun Jesus ein bloßer Mensch, so wäre es schlechthin undenkbar, daß zur vollen Erkenntnis seiner Menschheit eine nicht bloß graduell, sondern durchaus anders geartete Erkenntniskraft notwendig sein sollte, während es zur vollen Erkenntnis des gleichen menschlichen Wesens in anderen Menschen einer solchen Kraft nicht bedürfte. — Leider hängt der von Schumacher statuierte Gegensatz zwischen der vollen Erkennbarkeit eines Menschen und Christi in der Luft; denn auch zur erschöpfenden Kenntnis eines bloßen Menschen ist göttliche Erkenntniskraft notwendig. Sodann geht wieder der Schluß übers Ziel hinaus. Denn wenn zur Erkenntnis Christi der Verstand des Menschen oder Engels nicht hinreicht, so folgt bloß, daß Christus mehr als ein Mensch oder Engel ist. [Oft. den arianischen Logos.] Zur Gottheit kommen wir wieder nicht, wenn nicht wieder das falsche „Axiom“ supponiert wird, das aber gerade durch die eben jetzt besprochenen Ausführungen Schumachers erst bewiesen werden sollte. Ich glaube, D. Fr. Strauß war vorsichtiger, wenn er aus dem Sätzchen: „Niemand erkennt den Sohn außer der Vater“ bloß auf „ein irgendwie übermenschliches Wesen“ des Sohnes schloß. [Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet 1864, 203 f.]

¹⁾ M. D. 140.

die Rede sei; aber Beweis finde ich keinen dafür; in dem eben angeführten Zitat findet sich sicher keiner; sollte er aber in dem verborgen sein, was unmittelbar folgt, so müßte ich eine solche Beweisführung geradezu armselig nennen.

Schumacher fährt nämlich fort: „Es zeigt sich hier das philosophische Prinzip bestätigt: *Actio sequitur esse*. Die hier vorliegende *Actio* setzt eine unendliche Wesenskraft voraus, da es sich um die Erkenntnis Gottes handelt.“ So!? Setzt etwa gar die Erkenntnis Gottes eine unendliche Wesenskraft voraus? Eine solche Behauptung richtet sich von selbst; ich irane sie auch dem geschätzten Autor nicht zu; denn er fügt gleich hinzu: „Es muß immer vor Augen gehalten werden, daß es sich nicht um ein äußeres, uneigentliches, sondern nach dem ganzen biblischen Sprachgebrauch des *γινώσκειν* und dem Zusammenhang um ein inneres, eigentliches, wahrhaftes Erkennen handelt.“¹⁾ Soll vielleicht aus den hier angeführten Eigenschaften der Sohneserkenntnis die Gottheit Christi folgen? Keine Spur! Auch die Seligen im Himmel haben eine innere, eigentliche [intuitive] wahrhaftige Erkenntnis Gottes, und doch sind sie keine „Götter“. Wenn daher Schumacher schließt: „Also [sic] entspricht ihr ein unendlicher Wesensinhalt . . .“ so kann man nur antworten: *negō consequens et consequentiam*. Schumacher weist eben nie nach, daß es sich um eine erschöpfende Erkenntnis handelt; und dies wäre der springende Punkt. Oder soll diese Bedeutung von (*ἐπιγινώσκειν* S. 131 f nachgewiesen sein? Dort wird betont, daß *γινώσκειν* ein tieferes, umfassenderes Begreifen bedeute, daß *ἐπιγινώσκειν* (= *ἐ* γγ) eine genauere, intensivere Erkenntnistätigkeit

anzeige, daß es emphatisch wiederholt sei; daß *ἐπιγινώσκειν* die innere Durchdringung des Objektes durch das Subjekt (Godet), eine intensivere Wahrnehmung oder Erkenntnis (Cremer), *pernosco accurate, plane cognosco* (Grimm), daß die Parallelfassung nach Dalman „nur ein orientalisch umständlicher Ausdruck für die Gegenseitigkeit vollkommener Erkenntnis“ sei; das ist alles recht schön, aber Beweis für *γινώσκειν* = erschöpfend erkennen ist es noch lange keiner, zumal die angeführten Autoren **absolut nicht dasselbe** beteuern. *Ἐπιγινώσκειν* bedeutet an und für sich noch nicht erschöpfend erkennen. Daß es an unserer Stelle diesen Sinn habe, hat Schumacher hier nicht nachgewiesen, es müßte denn sein, daß Dalmans und Godets Äußerungen schon ein Argument ausmachen. Ohne Rücksicht auf den Parallelismus kann die Bedeutung des dem Sohne zugeschriebenen *ἐπιγινώσκειν* im Sinne von „erschöpfend erkennen“ nicht nachgewiesen werden.

Am Schlusse gibt Schumacher den Grund seiner verfehlten Argumentation an, wenn er sagt: „Das Ausschlaggebende ist, daß

¹⁾ *Mat.* 140.

es sich eben um die Gleichstellung des Wesens und der Wesenskraft Jesu mit dem Unendlichen, dem Göttlichen dreht, das ewig, zeitlos und absolut, somit einzig ist.“¹⁾ Schumacher sieht im ersten Sätzchen: „Niemand erkennt den Sohn außer der Vater“ eine Gleichstellung des Wesens Jesu mit dem Unendlichen. Aber in diesem Satze (für sich genommen) ist diese Gleichstellung absolut unbeweisbar, weil der Satz erstens relativ genommen werden kann, zweitens auch zur vollen Erkenntnis eines freien Geschöpfes göttliche Erkenntniskraft notwendig ist und weil drittens der Satz im günstigsten Falle zu einem zwar über den Engeln stehenden, aber noch lange nicht göttlichen Wesen führt. Schumacher findet im zweiten Sätzchen: „Niemand erkennt den Vater außer der Sohn“ die Gleichstellung der Wesenskraft Jesu mit Gott. Allein das ist unbeweisbar, weil aus diesem Glied allein niemals bewiesen werden kann, ob es sich bloß um einen großen Intensitäts- und Gradunterschied in der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn und die Geschöpfe handelt oder um eine adäquate Erkenntnis des Vaters durch den Sohn. Der Sinn könnte eben auch der sein, daß der Sohn den himmlischen Vater weitaus besser erkennt, als die Menschen und Engel es vermögen. In diesem Falle wäre Christus ein höchstbegnadeter Mensch oder ein Wesen über den Engeln, aber Gott auf keine Meile weit.

Gewiß, das Ausschlaggebende dieser Stelle zu Gunsten der Gottheit Christi liegt in einer Gleichstellung, aber nicht in der Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater im ersten und des Vaters mit dem Sohne im zweiten Gliede, nicht in der Gleichstellung des Wesens Jesu mit dem Unendlichen im ersten und der Wesenskraft Jesu mit dem Göttlichen im zweiten Satze — diese Gleichstellung ist dann vorhanden, wenn Jesus Gott und seine Gotteserkenntnis eine adäquate ist —, das Ausschlaggebende der Stelle liegt darin, daß der zweite Satz dem ersten parallel gestellt, daß die Vatererkenntnis des Sohnes der Sohneserkenntnis des Vaters als gleichwertig gegenübergestellt wird; das Ausschlaggebende liegt darin, daß die intuitive und adäquate Erkenntnis des Sohnes durch den Vater [erster Satz] der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn [zweiter Satz] parallel gesetzt ist; dadurch wird letztere ebenfalls als intuitive und erschöpfende Erkenntnis Gottes charakterisiert und setzt in Christus die wahre Gottheit voraus.²⁾ (Fortf. folgt.)

¹⁾ aaD. 141.

²⁾ Dies die Kritik des dem Autor eigenen Argumentes, eigen wenigstens, was die Form betrifft. Der Sache nach findet sich dieses Argument kurz angegeben bei Palmieri „So e come i Sinottici ci danno Gesù Cristo per Dio“ p. 169 nicht aber bei Knabenbauer² I 474. — Von der Argumentation, die Schumacher von Cellini (richtiger Palmieri aaD. 169) entlehnt, wird hier abgesehen, ebenso von den einzelnen Aussprüchen ergetischer Autoritäten.