**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
**Band:** 13 (1899)

**Artikel:** Apologetische Tendenzen und Richtungen [Fortsetzung]
**Autor:** Glossner, M.
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-761753

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

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

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

**Download PDF:** 24.08.2025

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

# APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

(Fortsetzung von X, 433.)

Von Dr. M. GLOSSNER.

## Neunter Artikel.

### *Der Gottmensch, seine Person und sein Werk.*

Wie keine andere Religion ist die christliche auf die Person ihres Stifters gegründet. Wir sagen: ihres Stifters, um sogleich das Unzureichende dieses Ausdrucks hervorzuheben; denn Christus ist für die von ihm gestiftete Religion aktuales, gegenwärtiges Lebensprincip, beseelende Lebensquelle. Es ist nicht blofs der Geist Christi in moralischem Sinne, der seine „Stiftung", richtiger Schöpfung oder Neuschöpfung belebt, während er etwa selbst als „geschichtliche" Person in den Hintergrund tritt, sondern seine lebendige, persönliche Gegenwart, die diese Schöpfung, seine Kirche durchdringt, mit ihrem Lebenshauch erfüllt, jene wunderbare Regenerationskraft ihr verleiht, durch welche sie von innen heraus sich immer wieder zu neuer Thatkraft erhebt, in neuen geschichtlichen Erscheinungsformen, unverändert in ihrem Wesen und doch allen Wandlungen in den wechselnden Gestalten menschheitlicher Entwicklung ebenbürtig und überlegen, dem erstaunten Blicke geschichtlicher Betrachtung gegenübertritt. In dem Bewufstsein dieses Verhältnisses zur Person des Erlösers, nicht in ihrer Lehre, ihren Ämtern, ihrer so wunderbaren Organisation gründet das Vertrauen der Kirche auf ihre unversiegliche Kraft; jeder Angriff aber auf dieses Verhältnis, auf die Person und persönliche Eigentümlichkeit des Erlösers wird von ihr als eine Bedrohung ihres innersten Wesens, ihres Daseins und Bestandes betrachtet und zurückgewiesen.

Aus dieser Erwägung erhellt, von welchem Interesse für den Apologeten die Person des Erlösers sein müsse. Sie ist ihm Grund und Mittelpunkt des Ganzen. Ein Sokrates, ein Sakya-Muni stehen hinter ihrer Lehre zurück, der erstere trotz seiner persönlichen Bedeutung und der geschichtlichen Klarheit, mit welcher seine Persönlichkeit vor uns steht; der letztere auch teilweise infolge des sagenhaften, mystischen Dunkels, in welches seine Person und sein Leben gehüllt sind. Dagegen ist Christus

in seiner Schöpfung, der Kirche, alles in allem. (Hettinger, Lehrb. d. Fund. S. 390.)

Wodurch und wie ist dies Christus? Als Sohn Gottes, als wahrhafter Gott, als Gottmensch. Als solcher tritt er klar und bestimmt in den Evangelien, in den Briefen des heiligen Paulus, in der Predigt der Apostel, im Glauben der Kirche und der Väter hervor.

Christus verlangt Glauben an sich, an sein Verhältnis zum himmlischen Vater, an seine Würde als Sohn Gottes. Feierlich bekennt der Apostel Petrus diesen Glauben und empfängt hinwiederum die Verheifsung, das sekundäre und sichtbare, in seinen Nachfolgern fortdauernde Fundament der Kirche zu werden. Denselben Glauben bekennen die „Zeugen" (martyres) und besiegeln ihr Bekenntnis mit ihrem Blute. Denselben Glauben verteidigen die „Bekenner" gegen den Angriff des Unglaubens und der Häresie, gegen einen Celsus, einen Arius, der den menschgewordenen Gottessohn zum Geschöpfe, gegen Nestorius, der den Erlöser von Sünde und Verdammnis zu einem puren, wenn auch gottbegnadigten Menschen herabsetzte, gegen einen Eutyches, der die Naturen vermischend die Reinheit und ausschliefsliche Göttlichkeit der Person preisgab und damit den Erlöser, den er zu erhöhen glaubte, thatsächlich in seiner persönlichen Würde beeinträchtigte und erniedrigte. Denn die Integrität der menschlichen Natur liegt nicht allein in unserem — der menschlichen Mitbrüder des Erlösers — Interesse, sofern nur ein wahrhaft menschlicher Mittler uns in allem — die Sünde ausgenommen — gleich werden konnte und gleich geworden ist, sondern auch im Interesse der persönlichen Hoheit des Erlösers selbst; denn aus einer gemischten Natur würde eine gemischte Persönlichkeit resultieren, und der Erlöser wäre nicht mehr wahrhaft Gott, Gottessohn und göttliche Person in menschlicher Natur.

Nur als wahrhaft göttliche Person vermochte der Sohn Gottes durch die Kraft seiner im unversehrten Zustande verbleibenden göttlichen Natur der von ihm zu eigen genommenen menschlichen jene Vollkommenheit zu verleihen, die ein notwendiges Attribut des Gottmenschen ist. Was man die Verwirklichung des Ideals der Menschheit in Jesus Christus nennt, konnte nur aus der persönlichen Aufnahme der menschlichen Natur in die Gemeinschaft der göttlichen entspringen. Denn auch an das Ende der menschlichen Natur zu gelangen, konnte, wie man richtig bemerkte, nur eine Wirkung Gottes in ihr sein, nicht aber das Werk rein menschlicher Entwicklung. So hat demnach die ideale

menschliche Vollkommenheit des Erlösers ihren Grund in der hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen Natur des Logos, ist aber ihrerseits zugleich ein Zeichen und Beweis für diese Verbindung, eine Bestätigung des Zeugnisses, das Christus von sich selbst gibt. Tu dixisti (Matth. 26, 63 sq.). Es ist unmöglich, das Verhältnis der beiden Naturen in Christus schärfer zu bezeichnen, als dies nach der von Augustin und anderen dem Wortlaut der Vulgata gemäfs gegebenen Erklärung von dem Erlöser selbst geschieht, wenn er sich den Anfang nennt, der zugleich zu uns spricht, d. h. den Urgrund, Gott und göttliche Person in menschlicher Natur (principium, qui et loquor vobis, Joh. 8, 25), ein Ausspruch, beziehungsweise eine Auffassung, die durch die Anfangsworte des vierten Evangeliums ihr Licht erhält.

Von dem Verbum caro factum, der göttlichen, im Fleische, d. h. in der menschlichen Natur subsistierenden Person ist gesagt: Der Knabe aber wuchs, voll der Weisheit, und Gottes Gnade war in ihm: ein Wort, das nicht, wie einleuchtet, auf die göttliche Natur Christi bezogen werden darf; denn könnte auch, was wir nicht zugeben, das: „voll der Weisheit" von der Gottheit ausgesagt werden, so doch in keinem Falle das: „gratia Dei erat in illo" (Luk. 2, 40). Aber wird nicht in demselben Evangelium von dem Kinde Jesu gesagt: „Et Jesus proficiebat sapientia et gratia apud Deum et homines" (l. c. v. 52)? Wie ist das plenus sapientia mit dem proficiebat sapientia zu vereinbaren? Ist ein Fortschritt, eine Entwicklung in der menschlichen Natur Jesu, eine Geistesentwicklung, die allein in Frage kommt, anzunehmen? Offenbar nur ein Fortschritt, wie er von der menschlichen Natur unzertrennlich ist, ein Fortschritt in der durch die Sinne vermittelten Erfahrungserkenntnis, ferner in der Applikation und in der Offenbarung seiner aus dem innigsten substantiellen (wir möchten sagen: subsistentiellen) Verhältnis zum Logos quellenden Weisheitsfülle. Darf aber auch ein Fortschritt von der Unwissenheit (Nichtwissen) zum Wissen, eine Entwicklung im (menschlichen) Bewufstsein des Erlösers und, davon unzertrennlich, im Wissen um seine höhere persönliche Würde angenommen werden? Keineswegs! Eine solche scheint sowohl durch den angeführten Ausspruch des Evangelisten Lukas (v. 40), als auch durch den Begriff der hypostatischen Union ausgeschlossen.

Man hat die Frage nach dem Wissen der menschlichen Natur als eine vom apologetischen Standpunkt minder wichtige bezeichnen wollen (Dr. Schanz, Apol. Bd. II S. 469). Wir

vermögen dem nicht beizustimmen. Denn jene Frage hängt aufs innigste mit der nach der Persönlichkeit des Erlösers zusammen, die wir als die principiellste, für den Bestand des Christentums wichtigste erklärt haben. Überdies ist sie höchst zeitgemäfs; denn soviel wir aus Werken über das Leben Jesu, selbst von hervorragenden gläubigen Verfassern, entnehmen, herrscht in weiten Kreisen eine Auffassung bezüglich des menschlichen Bewufstseins Christi, die von Unklarheit und Unbestimmtheit, wir dürfen wohl sagen von Irrtum, nicht freigesprochen werden kann.

„Da der Sohn Gottes Mensch wurde," so spricht sich ein fruchtbarer und vielgelesener Exeget aus in seinen „Sechs Bücher des Lebens Jesu" (Dr. Schegg, 1874 B. I S. 78), „wollte er auch in jeder Beziehung, die Sünde allein ausgenommen, als Mensch erfunden werden. Er unterwarf sich daher allen Gesetzen der natürlichen Entwicklung, sowohl der Seele als des Leibes, so dafs beide ebensowenig etwas Frühreifes und Vorzeitiges als Mangelhaftes und Unvollkommenes an sich tragen. Sein Zunehmen am Wissen war darum nicht scheinbar, die Offenbarung der dem Alter entsprechenden Einsicht nicht eine blofse Herablassung zu seiner Umgebung, sondern der Knabe gewann Kenntnisse nach und nach, wie er nach und nach gröfser wurde, und wie es im Wesen der menschlichen Natur liegt. Als Kind hatte er auch ein kindliches Wissen, das durch Lernen wuchs und zunahm, aber so, dafs als Gegenstand des Lernens nur die rein menschliche Erkenntnissphäre der natürlichen Dinge, nicht die übernatürlichen dienten."

Angesichts der Abhängigkeit des Willens von der Erkenntnis und des Zusammenhangs der Unwissenheit mit der Möglichkeit des Irrtums, und dieser mit der Möglichkeit zu fehlen und zu sündigen, werden wir uns nicht wundern, wenn derselbe Autor eine innere Versuchbarkeit Christi für zulässig und mit dem „strengsten Festhalten an der Sündelosigkeit Jesu" für vereinbar hält. „Dem göttlichen Erbarmen steht gegenüber das menschliche Elend. Jenes kannte Jesus nach seiner göttlichen Natur von Ewigkeit, dieses sollte er in seiner menschlichen Natur kennen lernen und erfahren. Zum menschlichen Elend gehört aber auch und nicht als dessen kleinster Teil die Versuchung." „Die Versuchung eröffnet wohl einen Weg zur Sünde, die Versuchbarkeit selbst ist aber nichts Sündhaftes." Aber Versuchbarkeit (falls damit eine innere gemeint ist; nur eine solche aber kann als zum menschlichen Elend gehörig bezeichnet werden) schliefst die Möglichkeit der Sünde ein; demnach könnte die Sündelosigkeit Jesu nur als eine thatsächliche, nicht als eine notwendige,

als eigentliche Unsündlichkeit (Impeccabilität) betrachtet werden. Die Versuchung Christi durch den Satan ist eine äufsere; sie geschah um unsertwillen, um uns zu zeigen, mit welchen Waffen der Versucher zurückzuweisen sei. Wenn Christus alles Menschliche, die Sünde ausgenommen, annahm, so ist auch das, was zur Sünde führt und die innere Versuchbarkeit begründet, Unwissenheit und Konkupiscenz, ausgeschlossen. Man wird fragen: Wo bleibt dann das Verdienst, wenn die Versuchung keine wahre und wirkliche, sondern nur eine scheinbare gewesen? Wir antworten: Auch die äufsere Versuchung ist eine wahre, keine bloſse Schaustellung; denn sie schliefst einen Akt der Demut, der Unterwerfung, des Gehorsams, folglich auch ein unendliches Verdienst in sich. Die innere Versuchung aber könnte nur als ein Reiz, ein unwillkürliches Wohlgefallen, eine unfreiwillige Regung der Konkupiscenz im weiteren Sinne des Wortes gedacht werden: eine solche aber ist durch den Begriff der hypostatischen Union schlechterdings ausgeschlossen.

Ein anderer Verfasser eines Lebens Jesu äufsert sich in folgender Weise zunächst über das Verhältnis der geistigen zur leiblichen Entwicklung: „Voll der Weisheit, ja die göttliche Weisheit selbst, wie er war, hatte der Messias, indem er ein schwaches Kind wurde, auch nicht verschmäht, allen Grundbedingungen natürlicher Entwicklung sich zu unterziehen; er wächst und erstarkt an Leib und Geist; mit der körperlichen Reife, von ihr bedingt und gefördert, geht auch die Reife des Geistes ihren natürlichen Entwicklungsgang, dafs beide, Leib und Seele, immer mehr das entsprechende Organ werden, auch ohne Wunder, ohne aufserordentliche wunderbare Erleuchtung, die innewohnende Fülle des göttlichen Wesens immer tiefer zu erfassen und zugleich nach aufsen zunehmend klarer abzuspiegeln“ (Dr. Grimm, Das Leben Jesu Bd. I S. 401 f.). Wie sollen wir aber mit diesen Worten vereinbaren, was uns von demselben Autor von dem Kinde Jesu in der Krippe gesagt wird: „Freilich in den ersten Augenblicken, da er sich offenbaren will, erfährt er auch gleich das Ungeheuerliche seiner Lage, ergreift ihn die Vorempfindung seines Todes“ (a. a. O. S. 278)?

Über die Taufe Jesu spricht sich derselbe Autor dahin aus: „Was hier äufserlich, vor der Welt, sichtbar vor sich geht, ist die Offenbarung, äufsere Darstellung eines Prozesses, der in diesem Augenblicke allerdings im Innern des Messias, eben mit der Taufe in Flufs gerät und sich vollzieht. . . . Der Vater will, dafs der „Menschgewordene“ sein messianisches Amt eröffne: zu diesem Zwecke stellt er ihm, dem hilflosen Menschensohne,

die Fülle seines Geistes, den hl. Geist selbst zur Verfügung: der hl. Geist, die göttliche Kraft des Vaters und des Sohnes, tritt aus ihrer Verborgenheit, läfst sich zu unmittelbarer Thätigkeit, einzig und ausschliefslich zu herrschen und zu walten, mitten in der geheiligten Menschheit des Erlösers nieder, und was dieser Jesus, so unmittelbar vom hl. Geiste ergriffen und in all seinen Kräften beherrscht, von nun an thut und spricht, das thut und spricht er in Gehorsam nach dem Willen des Vaters, gesendet vom Vater, aber auch in der Kraft des Vaters, der eben hierfür seinen hl. Geist zu Gebote stellt" (Grimm, a. a. O. II S. 130 f.).

Wir fragen: ob denn nicht der hl. Geist kraft der Menschwerdung der menschlichen Natur Christi vom ersten Augenblicke an zu eigen gehörte? Wie soll also diesen selben hl. Geist der Vater seinem eingebornen Sohn in menschlicher Natur zur Verfügung stellen, und dies erst im Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit?

Die innerliche Unversuchbarkeit des Heilands hängt, wie wir sahen, innig mit seinem abgeschlossenen, einer Mehrung oder Steigerung so wenig als einer Minderung fähigen gottmenschlichen Bewufstsein zusammen. Jene nimmt auch unser Autor an: „Der Messias, der absolut Heilige, ist keiner wirklichen Versuchung fähig; d. h. bei der treffenden Unterscheidung der Schule zu bleiben: er kann wohl . . . äufserlich den Versucher an sich herantreten, durch die äufseren Sinne die Anregung zur Sünde sich vermitteln lassen, aber auch nur von dem leisesten Anklange der geringsten Möglichkeit, in die Versuchung irgendwie einzuwilligen, kann bei ihm, dem Heiligen, nicht die Rede sein" (Grimm, a. a. O. S. 187). Mit einer blofs äufserlichen Versuchbarkeit stimmt jedoch nicht die Bemerkung a. a. O. S. 215 überein: bei der Versuchung habe sich die Kraft der innewohnenden Gottheit nicht der hl. Menschheit des Versuchten, aber seinem menschlichen „Bewufstsein" entzogen. (Die aus Franzelin in der Anmerkung citierte Unterscheidung spricht nicht für eine solche Entziehung, sie ist in dem Sinne gemeint, in welchem der hl. Thomas zwischen höheren und niederen Seelenkräften unterscheidet. Grimm läfst jene Entziehung ein Grund für das Gefühl der „Ängstigung einer so unnatürlichen Annäherung des Satans" sein S. 216.)

Die Kraft der Gottheit konnte sich dem menschlichen Bewufstsein Jesu nicht entziehen, ohne sich überhaupt seiner Menschheit zu entziehen. Denn zu den Folgen der Menschwerdung gehört insbesondere dies, dafs die Gottheit nicht blofs objektiv,

wie uns allen, sondern auch subjektiv und aktuell, als wesenhaft, wirksam und kontinuierlich erleuchtende Kraft der Menschheit Christi, also vor allem ihrem Denken und Wollen, ihrem Bewufstsein gegenwärtig war. Denn es gibt kein unbewufstes aktuelles Denken und Wollen, indem es den geistigen Akten wesentlich ist, im Unterschiede von den sinnlichen, auf sich selbst zu reflektieren. Entweder also war die geistige Verbindung mit der Gotteskraft gelöst, oder sie bestand im Bewufstsein selbst fort: es gibt kein Drittes.

Ferner ist a. a. O. S. 252 davon die Rede, dafs Jesus in den dem Nathanael mitgeteilten zwei Thatsachen natürlicherweise keine Kenntnis haben konnte. Setzt man das „natürlicherweise" dem „wunderbarerweise" entgegen, und nimmt man Wunder, wie es im strengen Begriffe desselben liegt, als zugleich übernatürliche und aufserordentliche Wirkung, so ist die Äufserung mifsverständlich, weil sie die Auffassung offen läfst, als ob der Heiland zu jener Kenntnis einer aufserordentlichen Erleuchtung bedurft hätte. Richtig ist sie dann, wenn sie besagen will, dafs die Kenntnis des Heilands nicht aus den natürlichen Kräften der menschlichen Natur als solchen geschöpft war, was indes für den Theologen von selbst verständlich ist.

„Mit dem ersten Schritt in den Tempel — so lesen wir S. 296 — tritt ihm (dem Messias) der Unglaube Israels in einer Weise und mit einer Bestimmtheit entgegen, dafs er den Eintretenden, Überraschten gleich ein für alle Mal vor die entscheidende Probe stellt." Verträgt sich eine „Überraschung" mit dem Bewufstsein desjenigen, dem sein Leiden, also doch auch der Unglaube, dem er begegnet, beständig vor Augen gewesen (Ps. 37, 18)?

Über den Unterschied des Auftretens Jesu in Galiläa und Judäa äufsert sich der Vf. (a. a. O. S. 465): „In Judäa, wie er sich gleich im Beginn voll der Majestät des Sohnes Gottes im Tempel geoffenbart hat, so hält er sich durchweg auf der Höhe dieses Bewufstseins." Man könnte demnach versucht sein, das innere Bewufstsein Jesu mit der äufseren Offenbarung in einem strengen Parallelismus verlaufend zu denken. Damit aber würde das gottmenschliche Bewufstsein Jesu Schwankungen unterworfen und die hypostatische Vereinigung selbst, die nur als eine einfache, gleichsam in einem unteilbaren Punkte, bestehen kann, in eine auf- und abwogende Strömung hineingezogen. — Einer anderen Äufserung zufolge wird neuerdings der Gedanke nahegelegt, als ob die göttliche Kraft und der göttliche Geist erst mit der Taufe Jesu verliehen worden sei, wenn nämlich gesagt

wird: „was er für sich selbst, für seine Nöten verschmähte, Gebrauch zu machen von dem Geiste, der Macht des Vaters, die ihm bei der Taufe anvertraut wurde“ u. s. w.

Endlich noch Band III S. 133 steht der Messias „verwundert, daſs ein Heide ihm mehr Glauben entgegenbringe, als er je in Israel, inmitten seines eigenen, so begnadigten Volkes, während seiner ganzen Wirksamkeit gefunden.“ Das Verwundern schlieſst die Schattierung des Unerwarteten ein, die, wie uns scheint, auf das gottmenschliche Bewuſstsein des Erlösers keine Anwendung findet. In jedem Falle ist die vom Vf. citierte Erklärung des hl. Thomas zu Matth. 8, 10 viel mehr im Sinne einer bewundernden und lobenden Anerkennung als einer Verwunderung über eine unerwartete Erscheinung aufzufassen.

Die Gründe, durch welche Apologeten und Exegeten zur Annahme einer der gewöhnlichen menschlichen Entwicklung analogen geistigen Entwicklung des Erlösers bewogen werden, finden wir von dem Tübinger Apologeten Bd. II S. 455 zusammengestellt. Man werde den einschlägigen Stellen in den Evangelien und dem Hebräerbriefe nicht gerecht, „wenn man darin bloſs das allmähliche Hervortreten des von Anfang an fertigen, geistigen Charakters Jesu finden will. Man wird ihm aber auch nicht gerecht, wenn man der fertigen geistigen Erkenntnis, die man als eine der menschlichen Natur überhaupt erreichbare glückselige Schauung (visio beatifica) seit der Scholastik zu bezeichnen pflegt, eine andere, empirische, experimentelle, fortschreitende gleichsam zur Seite gehen läſst, indem man dasselbe Wissen, welches von Anfang in der Klarheit des Schauens Besitz der menschlichen Seele war, auf diese Weise zum Gegenstand der Erwerbung macht (scientia experimentalis, acquisita). Diese doppelte Erkenntnisweise kann nur als ein Versuch betrachtet werden, den Einfluſs des göttlichen Wissens nicht zur Beseitigung des menschlichen auszudehnen, der unausweichlichen Konsequenz des Dogmas gerecht zu werden, denn der menschliche Wille und die menschliche Willensthätigkeit (Energie) wäre ja gegenstandslos, wenn im Leben Jesu lediglich der göttliche Wille und die göttliche Energie in allen Thätigkeiten Jesu zu jeder Zeit zur Geltung gekommen wären. Nur eins ist durch die hl. Schrift unbedingt ausgeschlossen, ein Fortschritt vom Schlimmeren zum Besseren.“

In dieser Äuſserung fällt das Miſsverständnis auf, als ob die der menschlichen Natur zugeschriebene vollkommene Erkenntnis deren Energie und Aktivität ausschlieſse, da sie vielmehr die höchste Bethätigung der menschlichen freilich durch göttliche Kraft ergänzten und gestärkten Geistesvermögen involviert;

denn der erleuchtende und bewegende Einfluſs der Gottheit erweist sich gerade in der Anregung und Erhebung der kreatürlichen Potenzen zur Selbstthätigkeit wirksam. In keinem Falle aber darf die Unvollkommenheit einer allmählichen und wesentlichen intellektuellen und moralischen Entwicklung in der menschlichen Natur Christi angenommen werden. Die im Evangelium des hl. Lukas behauptete „Zunahme“ muſs mit der „Fülle der Weisheit“ in Übereinstimmung stehen. Die Schwächen, von denen der Apostel spricht, können nicht geistige, intellektuelle oder moralische, nicht Quellen solcher sein. Glaubt man aber die Integrität der menschlichen Natur Christi durch ihre uranfängliche geistige Vollkommenheit bedroht, so verkennt man, wie gesagt, die Art und Weise, wie die göttliche Kausalität im Geschöpfe wirkt, indem sie seine Selbstthätigkeit nicht aufhebt oder niederdrückt, sondern sie vielmehr zur vollen Geltung bringt. Ist dies schon in der gewöhnlichen Natur- und Gnadenordnung der Fall, so noch in viel höherem Grade in jenem Verhältnis der innigsten Gemeinschaft, der Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche Personeinheit, deren Gesetz ein ganz eigenartiges, über die gewöhnliche Ordnung der Natur und Gnade erhabenes ist. Die Abgeschlossenheit der wesenhaften, intellektuellen und moralischen Vollkommenheit Christi schlieſst durchaus nicht die Wahrheit und Wirklichkeit seines menschlichen Geisteslebens aus. Die „eigene Denkarbeit“ Christi bleibt unversehrt und unbeeinträchtigt unter dem Einflusse der göttlichen Persönlichkeit, durch den sie ihre menschliche Natur der Unvollkommenheit menschlicher Entwicklung enthebt.

Man wird einwenden, unsere Annahme widerspreche wie der allgemein menschlichen, so auch insbesondere der kindlichen Natur. Es ist aber weder das eine, noch das andere der Fall. Im allgemeinen bringt es allerdings die menschliche Natur mit sich, eine Entwicklung durchzumachen, vom Sinnlichen zum Geistigen sich zu erheben; der Grund aber liegt nicht in dem höheren, specifischen, sondern in dem niederen, generischen, sinnlichen Teile der menschlichen Natur. Die intellektuelle Natur ist nicht wesentlich an jenes Entwicklungsgesetz gebunden. An dieser aber participiert die menschliche Natur, die, wie das bekannte Bild besagt, im Horizont zweier Welten, der geistigen und sinnlichen — himmlischen und irdischen — steht. Es ist ihr daher zwar natürlich, in Abhängigkeit von den Sinnen und durch diese gestützt zur Höhe geistiger Bildung emporzuklimmen; eine Erhebung aber über diese Art von natürlicher Notwendigkeit ist nicht wider-, sondern aufser- und übernatürlich. In dem

Falle Christi aber ist die übernatürliche Vollkommenheit durch die ganz einzige Verbindung mit der Gottheit, die unvergleichliche Gottesnähe und persönliche Gemeinschaft mit der Gottheit etwas wesentlich Gefordertes. Es ist nicht zufällig — accidentell —, dafs die menschliche Seele Christi ursprünglich und konstant der Anschauung Gottes sich erfreut, vielmehr liegt dies im Wesen der hypostatischen Union. Wenn die Personeinheit Christi die Möglichkeit der Sünde — das gesamte corpus peccati — von seiner menschlichen Natur schlechterdings ausschliefst, auch nicht der Schatten der Sünde diese Natur berühren darf, so ist dies eine einleuchtende Forderung. Sie gelangt jedoch nur zur Erfüllung, wenn wir die Konsequenzen jener persönlichen Gemeinschaft: die gröfstmögliche intellektuelle und sittliche Vollkommenheit der aufgenommenen Natur, also den status comprehensoris, annehmen.

Der Gottmensch ist nicht ein Mensch, der am Göttlichen participiert, sondern der Sohn Gottes, der in menschlicher Natur wahrnimmt, empfindet, fühlt, denkt und will. Eine wesenhafte Zunahme an Weisheit wäre ein Hineinwachsen in die Verbindung mit dem Logos, nicht ein Bestandhaben im Logos. Die denkbar innigste Verbindung mit der aktuellen Weisheit mufste notwendig die volle Aktualisierung jeder Art geistiger Potenzialität in der menschlichen Natur Christi nach sich ziehen.

Wie nicht der menschlichen Natur, die durch ihr Formprincip, die Geistseele, in ihren höheren Vermögen an kein Organ und daher auch nicht mit absoluter Notwendigkeit an eine organische Entwicklung gebunden ist: so widerspricht die Erhabenheit über die gewöhnlichen Entwicklungsgesetze auch nicht der kindlichen Natur. Denn das aus der Verbindung mit dem Logos geschöpfte Wissen der Menschheit Christi ist nicht ein reflektierendes und diskursives, sondern ein intuitives; unkindlich aber ist ein frühreifes Wissen ersterer, nicht aber ein solches letzterer Art. Oder überraschen uns nicht zuweilen an Kindern Lichtblicke, die aus der Tiefe der geistigen Natur zu quellen scheinen? Wer wüfste nicht von geistig frühreifen Kindern, deren geistiges Leben Spuren einer Ursprünglichkeit zeigt, die mit den sich mehrenden und steigernden Erfahrungen und der zunehmenden Reflexion, gleichsam unter dem Drucke sinnlicher Einflüsse, häufig wieder zurücktritt und verloren geht?

Sollte die Hartnäckigkeit — wenn der Ausdruck gestattet ist —, womit viele an der wesenhaften Entwicklung der Menschheit Christi festhalten, nicht mit jenem Vorurteil, jener Überschätzung des Werdens, des Erwerbens zusammenhängen,

die in dem bekannten Dichterworte (Erwirb es, um es zu besitzen) und in noch schrofferer Weise in dem Ausspruche Lessings von der Forschung nach der Wahrheit ihren Ausdruck gefunden hat? Wir werden hiermit zu der Frage nach dem Grunde dieser Erscheinung geführt. Angesichts nämlich der schwankenden Bestimmungen bei Exegeten und Apologeten, dieser Scheu, die Konsequenzen des strengen dogmatischen Begriffs der Menschwerdung des Gottessohnes zu ziehen, fühlt man sich zu der Frage gedrängt, ob nicht derselben tiefere geschichtliche Ursachen zu Grunde liegen: dogmatisch-philosophische Auffassungen, die, mit Lieblingsideen der Zeit verwachsen, nur schwer auszurotten sind, und unbewufst ihren Einfluſs auf die Geister ausüben. Eine Bemerkung von Schäzlers (Das Dogma von der Menschwerdung, 1870 S. 201) dürfte geeignet sein, auf die richtige Spur zu führen. Hier wird von dem christologischen System Berruyers gesagt, die genauere Betrachtung desselben sei aus dem Grunde nützlich, weil sich daraus klar erkennen lasse, woher denn eigentlich jene Verflachung gekommen sei, welche die Ursache gewesen, dafs auch katholische Theologen unter den Einfluſs des Rationalismus gerieten. Die Auffassung Berruyers selbst wird mit den Worten gekennzeichnet: „Der Sohn Gottes oder Jesus Christus der Heiland ist ihm (B.) seine menschliche Natur für sich allein und diese folglich eine eigene Person für sich; sie allein, nicht der Sohn Gottes selber, ist das handelnde Princip in Christus.“ „Nach B. ist der unmittelbare und eigentliche Gegenstand der biblischen Aussagen über Jesus Christus seine hl. Menschheit selber, und wenn er auch von dieser lehrt, sie sei mit der göttlichen Natur substantiell verbunden und erfahre von dem Worte Gottes ihre persönliche Vollendung, so ist doch der Sinn dieser Behauptung nicht der kirchliche. Christus nämlich ist bei dieser Auffassung nicht der menschgewordene Gott, sondern ein persönlich mit ihm verbundener Mensch. Näher der Wirklichkeit als der Ausdruck „Gottmensch“ komme daher, meint B., eine Bezeichnung, die den Begriff des Menschen in den Vordergrund stellt; denn dieser ist der unmittelbarste und vornehmste Gegenstand der evangelischen Berichte“ (vgl. Schäzler, a. a. O. S. 20 ff.).

Es ist leicht einzusehen, dafs diese Auffassung sich in Widersprüchen bewegt. Zugleich aber leuchtet ein, dafs sich mit ihr die Ansicht wohl verträgt, Christus sei den gewöhnlichen Gesetzen geistiger Entwicklung unterworfen gewesen. Die Verflachung, von welcher der angeführte Theologe spricht, gibt sich auch in der Christologie Stattlers kund, eines Autors, der sich trotz aller Polemik gegen Kant den modernen Einflüssen nicht zu

entziehen wufste (vgl. Schäzler a. a. O. S. 213 ff.), und dieselbe Verflachung zieht sich, durch den Einflufs der Jakobischen Glaubensphilosophie gefördert und von hervorragenden Vertretern der praktischen und angewandten Theologie vertreten (a. a. O. S. 198 ff.), fast bis in die Gegenwart herein.

Die wissenschaftliche Aufgabe des Theologen besteht nach dem alttheologischen Begriffe von seiner Wissenschaft darin, die Konsequenzen aus den Dogmen zu ziehen; denn die Dogmen sind für den Theologen die Principien: das, was für den Geometer die Definitionen und Axiome sind. Daher bethätigt sich die Kühnheit, die zuweilen an hochbegabten spekulativen Geistern von den einen gerühmt, von den andern getadelt wird, soweit sie berechtigt ist, nicht in neuen, originellen oder es scheinenden Auffassungen des Dogmas selbst, sondern in der Schärfe, womit die Konsequenzen des Dogmas gezogen werden. In unserem Falle ist aus dem Dogma der hypostatischen Union die Erhabenheit der Menschheit Christi über die gewöhnlichen Entwicklungsgesetze des menschlichen Geistes als notwendige Folgerung zu ziehen. Das so im allgemeinsten Umrifs gewonnene Bild des Erlösers nun steht in vollkommener Übereinstimmung mit dem Bilde, das die Evangelien, nicht allein jenes des Johannes, sondern auch die der Synoptiker vom Erlöser entwerfen. Zu den Zügen dieses Bildes gehören die Irrtumslosigkeit und die Sündelosigkeit Jesu (vgl. Gutberlet, Lehrb. d. Apol. II S. 257 ff.). Jesus lehrt wie einer, der Gewalt hat, und spricht die Wahrheit aus als einer, der sie intuitiv schaut — unmittelbar aus der substantiellen Wahrheit schöpft —, und setzt ohne vorgängigen Unterricht schon als Knabe durch seine weisen Fragen und Antworten die Gesetzeslehrer im Tempel in Staunen (a. a. O.). Jesus ist der einzige, der, ohne den Vorwurf unerträglichen Hochmuts befürchten zu müssen, an seine Feinde die Frage richten durfte: Wer von euch kann mich einer Sünde beschuldigen? so dafs man mit Recht aus dieser selbst von seinen Feinden anerkannten Heiligkeit, aus dem Zeugnis, das er von seiner eigenen göttlichen Persönlichkeit gibt, auf seine wirkliche Gottheit zu schliefsen berechtigt ist (a. a. O.).

Die ethische Vollkommenheit Christi überschreitet jeden menschlichen Mafsstab in dem Grade, dafs man nicht mit Unrecht sagen konnte, der Erfinder eines solchen Charakterbildes wäre erstaunlicher, als der Heros selbst (Rousseau, s. Gutberlet a. a. O. S. 251). Wenigstens finden wir in keiner Litteratur das Bild eines Weisen entworfen, das von nationalen und traditionellen Schranken frei, nur entfernt mit dem ebenso ideal hohen als

konkret erfüllten Charakterbilde verglichen werden könnte, das uns die Evangelisten im einfachsten und schlichtesten Erzählertone vor Augen führen. Wir sagen: „konkret erfüllt"; denn ohne abstrakt zu sein, umfaſst das Charakter- und Lebensbild Christi im einfachsten Lichtstrahl das zusammen, was in den Heiligen kraft seiner Nachfolge in den mannigfaltigsten Farben gebrochen erscheint, und bringt also das Bild des wahrhaften Idealmenschen in dem früher erklärten Sinne (nicht in dem des Idealchristus der protestantischen Vermittlungstheorie) alle Seiten zur Geltung, die wir in der in ihrer gröſstmöglichen Vollkommenheit gedachten Menschennatur (dem Menschheitsideal) unterscheiden und vereinzelt in den Geistesheroen der Menschheit ausgeprägt finden. Nicht das Ideal des jüdischen und griechischen u. s. w. Geistes, sondern das der Menschheit verwirklichend sehen wir ihn, den Weisesten der Weisen, voll menschlichen Zartgefühls, sich herablassend zu den Schwächen seiner Brüder, zu ihrer Unwissenheit, den Armen das Brot der Lehre brechend, zu ihren körperlichen Gebrechen, heilend und tröstend; damit aber Starkmut verbindend, den verzehrenden Eifer für die Ehre und das Haus Gottes, vollbringt er, nicht in stoischer Gefühllosigkeit seinen Leiden entgegensehend, sondern als ob er unter der vergegenwärtigten Last derselben für einen Augenblick erliege, mit zu seinem himmlischen Vater, an den ihn das zärtlichste Band der himmlischen Liebe und gehorsamsten Ergebung knüpfte, erhobenem Blicke seinem Willen sich fügend, vollbringt er, sage ich, das freiwillige Opfer seines kostbaren menschlichen Lebens (vgl. Gutberlet a. a. O. S. 257). Und um in diesen Umrifs einen für die sociale Wirksamkeit des Christentums bedeutungsvollen Zug einzufügen, so bleibt der Erlöser frei von den Banden des ehelichen Lebens, ein Vorbild vollkommener Enthaltsamkeit, ohne sich jedoch der Grundlage der Societät, der Familie, zu entziehen, vielmehr um Familie und körperliche Arbeit gleichmäſsig zu adeln und zu heiligen, verbringt er den weitaus gröſsten Teil seines irdischen Daseins in der stillen Zurückgezogenheit des Familienlebens, während er der öffentlichen Thätigkeit den kurzen Zeitraum von drei Jahren widmet.

Der Person des Erlösers entsprechend gestaltet sich seine Wirksamkeit und sein Werk. Seine Lehre trägt nach Inhalt und Form das Gepräge des Menschheitslehrers mit Vorzug. Was jene betrifft, so enthält die Predigt Jesu die reinsten und erhabensten Vorstellungen von Gott, seinen Attributen der Vollkommenheit, Heiligkeit, Barmherzigkeit, von seinem Verhältnisse zur Welt, Vorstellungen, die überdies zum Höchsten, was die

natürliche Erkenntnis zu erreichen und zu fassen vermag, Aufschlüsse über das der Natur verborgene Leben Gottes in mitteilender und überquellender Erkenntnis und Liebe fügen. Keine Religion, weder der Brahmanismus noch der Buddhismus und Parsismus, vermag sich in dieser Beziehung mit dem Werke Jesu zu vergleichen. Die Lehren des Alten Bundes selbst finden darin eine Ergänzung und Erfüllung, wie sie die Propheten nur von ferne zu ahnen vermochten. Das letztere gilt vor allem von der Sittenlehre Jesu, die, ohne unvollkommenere Motive zu verwerfen, vielmehr solche mit Rücksicht auf die konkrete Menschennatur billigend, doch das Schwergewicht in die Liebe als des Gesetzes Erfüllung verlegt, den Tugendbau in der sonst unbekannten oder verkannten Demut fundamentiert, um ihn zu einer der Tiefe des Grundes entsprechenden Höhe der Vollkommenheit emporzuführen, endlich aber durch die evangelischen Räte die mit Hilfe der Gnade zu erreichende sittliche Vollkommenheit bis zur Höhe sittlichen Heroismus steigert (Hettinger, Lehrb. S. 392 f.): ohne deshalb einen unstatthaften Dualismus einzuführen, vielmehr dem Charakter göttlicher Wirksamkeit in der Natur- und Gnadenordnung gemäfs eine Fülle und Mannigfaltigkeit von Stufen sittlicher Vollkommenheit ermöglichend, die sich in dem Reichtum der Formen, Arten und Varietäten der Naturwesen widerspiegelt.

Nicht minder einzig stellt sich uns die Lehrform oder Lehrmethode des Erlösers dar. Er ist nicht allein, wie man wohl allgemein zugibt, der gröfste und unvergleichliche Parabellehrer, sondern bedient sich der Parabeln in einer Weise, wie sie eben nur ein Gottmensch zu handhaben vermochte, in einem Bilde die Geschichte der Menschheit an die einfachsten sittlichen Erlebnisse des Individuums anknüpfend, wie dies beispielsweise in der überdies gleich einfachen wie tief ergreifenden Parabel vom verlorenen Sohne ersichtlich ist (vgl. Veiths Monographie über diese Parabel). Daher auch einerseits jene Tiefe, die kein Verstand vollkommen zu ergründen vermag, andererseits aber zugleich jene Klarheit, die sich dem schlichtesten kindlichen Sinne anzuschmiegen weifs und seinem ahnungsvollen Verständnis sich erschliefst. Der Erlöser spricht nicht in der Sprache der Wissenschaft, sondern als die substantielle Wahrheit, die das Leben des Geistes ist, mit göttlicher Autorität, die Glauben und Unterwerfung heischt (s. Hettinger a. a. O. S. 394).

Von diesen Bemerkungen über die Wirksamkeit und das Werk Jesu wenden wir uns zum Schlusse zur Gottheit Jesu zurück. Dieselbe steht nicht blofs dogmatisch, sondern auch

geschichtlich, also vom apologetischen Standpunkt, unzweifelhaft fest. Der Kardinal Zigliara führt die Gründe in seiner für die Schule bestimmten Propädeutik der Theologie auf folgende vier Argumente zurück. Erstens das eigene Zeugnis Christi, auf das der Evangelist Johannes rekurriert (1. Joh. 1, 4), ein Zeugnis, gegen das keinerlei Annahme von Lüge oder Selbsttäuschung aufkommen kann. Zweitens das übereinstimmende Zeugnis der Apostel. Drittens das indirekte Zeugnis der nach Christus aufgestandenen falschen Messiasse, die sich für Gott — Gottessohn — ausgaben. Viertens endlich der selbst von den Rationalisten zugestandene sittliche, sociale Umschwung, der mit der Einführung des Christentums stattfand und als Werk Gottes anerkannt werden mufs, da eine solche Frucht unmöglich aus der Lüge, aus sei es absichtlicher sei es unabsichtlicher Täuschung entsprieſsen konnte.

Der Keim wird beurteilt nach dem Baum, der Baum nach seinen Früchten. Die Frucht der gottmenschlichen Wirksamkeit ist die geistigsittliche Erneuerung des Erdkreises. Von den Aposteln und dem ihnen verliehenen hl. Geiste Jesu Christi gilt das prophetische Wort des Psalmisten, der im Bilde der irdischen Schöpfung von der zukünftigen geistigen voraussagt: „Emitte spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae“ (Ps. 103, 30). Dem Auftrag Christi gemäfs gingen sie hinaus nach allen Richtungen des Erdkreises und streuten den Samen aus, der zu herrlicher Frucht aufsprofs: „In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum“ (Röm. 10, 18; Ps. 18, 5).

Den logischen Zusammenhang der sittlichen Erneuerung der Menschheit durch das Christentum legt treffend Kard. Zigliara in folgenden Worten dar, mit denen wir unsere demonstratio christiana schlieſsen wollen: „Beide (Glaubens- und Sittenlehren) werden auf das Ansehen (die Autorität) Christi hin angenommen, d. h. wir glauben und handeln (dem Glauben gemäfs), weil wir (in) Christus Gott zu unserem Lehrer zu haben glauben, auf den das Menschengeschlecht hört, den es liebt, dem es folgt, bereit, alles zu ertragen und das Leben selbst zu verlieren aus Liebe zu Christus, der zuerst für uns gestorben ist. Folglich ist der intellektuelle, sittliche und sociale Fortschritt nicht irgendwie die Frucht der Lehre Christi allein, sondern Frucht der Lehre Christi, sofern er Gott ist, und an ihn als Gott geglaubt wird. Sieht man also von der Gottheit Christi ab, so ist es ungereimt, mit den Rationalisten die nämliche oder eine ähnliche sociale Umgestaltung in der Ordnung der Wahrheit und der Tugend zu erdichten (Zigl. Propaed. p. 322).