

In welchem Sinne hat Jesus das Prädikat ἀΓΛΘΟC von sich abgewiesen?

Von Lic. theol. Wilhelm Wagner in Ottrau.

Die Perikope vom „reichen Jüngling“¹, die uns die drei Synoptiker mit den für sie charakteristischen Übereinstimmungen und Abweichungen erzählen (Mt 19, 16—22. Mc 10, 17—22. Lc 18, 18—23), hat den Auslegern von alters her Schwierigkeiten bereitet. Zwar enthält sie kein schwer übersetzbares Hapaxlegomenon, keine uns dunkle und etwa nur

¹ Der unbekannte Reiche wird von Markus (10, 17) ganz unbestimmt εἷς genannt. Lukas (18, 18) bestimmt ihn nach seinem Stande näher als τις ἀρχων, und Matthäus, der ihn wie Markus zunächst schlichtweg εἷς nennt (19, 16), bezeichnet ihn im Fortgang der Erzählung nach seinem Alter näher als νεανίσκος (20, 22). B. Weiß hat vielleicht nicht Unrecht, wenn er meint, Lukas habe den εἷς des Markus zu einem ἀρχων gemacht, weil einem solchen am ehesten ein vorwurfsfreier Wandel und Reichtum zuzutrauen war (vgl. Meyers Kommentarwerk, 1. Abt., 2. Hälfte, 9. Aufl., S. 578). Dagegen ist es wenig wahrscheinlich, daß Matthäus, wie B. Weiß behauptet (ebenda, 1. Abt., 1. Hälfte, 9. Aufl., S. 341), die νεότης des Reichen aus der Art erschließe, wie Jesus ihm die Kindespflicht vorhalte. Auch wenn man zugibt, daß es in der Regel jugendliche Personen sein werden, die sich des Besitzes noch lebender Eltern erfreuen und also das Gebot der Elternehrung bedürfen, wird man gerade bei Matthäus diese Schlußfolgerung nicht erwarten. So hätten viel eher Markus und Lukas folgern können, bei denen Jesus seine Aufzählung der Gebote auslaufen läßt in das Gebot τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου; aber nicht Matthäus, bei dem Jesus auf das Gebot τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα (ohne σου!) noch das andere folgen läßt: καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Bei Matthäus ruht also auf dem Gebote der Elternehrung durchaus kein besonderer Nachdruck. Es kann ihm hier nur eins unter anderen gewesen sein und hat ihm schwerlich Anlaß gegeben, den unbekanntem Reichen als Jüngling zu charakterisieren. Vielmehr, wenn man bedenkt, daß die Bezeichnung des Reichen als νεανίσκος bei Matthäus zusammenfällt mit der Auslassung des bei Markus und Lukas stehenden ἐκ νεότητός μου, so drängt sich einem die Vermutung auf, daß bei Matthäus eine falsche Lesung des aramäischen Urtextes vorliegt. Im Urtexte, den ich aus Unkenntnis des Aramäischen hebräisch zu rekonstruieren versuchen muß, mag gestanden haben וַיֹּאמֶר אֵלָיו מִנְעֵרִי שְׂמֹרְתִי כְּלִי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. Wurden diese Worte richtig gelesen, so ergab sich Mc 10, 20 (Lc 18, 21) als Übersetzung. Wenn aber jemand das מִנְעֵרִי in הַנְעָרָה verlas und es, statt als Adverb zu שְׂמֹרְתִי, als Subjekt zu וַיֹּאמֶר zog, so mußte sich Mt 19, 20 ergeben.

den Zeitgenossen Jesu verständliche Anspielung, kein apokalyptisches Zahlenrätsel und dergleichen. Im Gegenteil ist sie in schlichter und klarer, allgemein verständlicher Sprache geschrieben. Und dennoch gibt es vielleicht keine Stelle des NT, die auf so engem Raume so viele und wichtige Probleme böte, wie eben dieser Abschnitt.

Diese Probleme liegen teils auf dem Gebiete der ntl. Philologie, teils auf dem der Ethik und Dogmatik.

Es fragt sich nämlich einmal, welche Rezension der beiden ersten Verse unserer Perikope für ursprünglicher zu gelten hat und das größere Maß geschichtlicher Zuverlässigkeit besitzt. Ist das die Rezension, die wir bei Markus und Lukas lesen, oder ist es die, die uns Matthäus bietet? Hat der unbekannte Reiche gefragt: διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωῆν αἰώνιον κληρονομήσω; (bezw. τί ποιήσας ζωῆν αἰώνιον κληρονομήσω;) und hat Jesus ihm entgegnet: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός ἐστι μὴ εἰς ὃ θεός; Oder lautete die Frage des Reichen: διδάσκαλε, τί ἀγαθόν ποιήσω ἵνα ἐγὼ ζωῆν αἰώνιον; und Jesu Antwort: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἰς ἔστιν ὁ ἀγαθός;

Man sieht, der Unterschied zwischen diesen beiden Rezensionen ist nicht unbedeutend. Es handelt sich da nicht nur um eine für die Sache selbst belanglose Verschiedenheit der Worte und des sprachlichen Ausdrucks, sondern um eine bedeutsame Verschiedenheit in der Sache und im Sinne. Die Darstellung des Markus und Lukas ist von einer viel verhandelten christologischen Schwierigkeit gedrückt, nämlich von der in der Überschrift dieses Aufsatzes angedeuteten. Die Darstellung des Matthäus hat diese Schwierigkeit ausgeschaltet und vermieden. Bei Markus und Lukas lehnt Jesus das Prädikat ἀγαθός von sich ab und behält es Gott allein vor. Bei Matthäus spricht er diese dem christlichen Denken eine Schwierigkeit bietende Ablehnung nicht aus. Denn hier hat er keine Veranlassung dazu. Hat ihn doch nach der Darstellung des ersten Evangelisten der Reiche garnicht mit ἀγαθός angeredet, sondern ihn nach dem ἀγαθόν gefragt, durch dessen Tun er das ewige Leben erlangen könne.

Bei dieser Sachlage geht es nicht an, in beiden Rezensionen zugleich genaue geschichtliche Überlieferung anzuerkennen und etwa mit Olshausen (Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, zu Mt. 19, 17) zu sagen, von dem Gespräch zwischen Jesus und dem Reichen seien in beiden Rezensionen nur Fragmente erhalten. Das ist eine unmögliche Harmonistik. Beide Rezensionen schließen sich gegenseitig aus. Mit einem Sowohl — als auch ist hier nicht geholfen. Vielmehr ist

man zu einem Entweder — oder genötigt. Man hat sich entweder für die Darstellung des ersten Evangelisten oder für die des zweiten und dritten zu entscheiden. Und die Entscheidung dürfte nicht zweifelhaft sein. Wer den methodischen Grundsatz teilt, daß die der Kirchenlehre Schwierigkeiten bereitenden Lesarten für ursprünglicher zu gelten haben als die ihr angelegenen, muß der Rezension des Markus und Lukas vor der des Matthäus den Vorzug geben.

Zu diesem in das Gebiet der ntl. Philologie gehörenden Probleme, das aber mit dem in der Überschrift ausgesprochenen dogmatischen eng verknüpft ist und deshalb etwas eingehender besprochen werden mußte, gesellt sich in unserer Perikope eine bedeutsame ethische Frage. Nachdem Jesus dem Frager die Erfüllung der Gebote als den Weg zum ewigen Leben bezeichnet hat, und dieser erklärt hat, was die Gebote forderten, habe er alles gehalten von Jugend auf, da nennt Jesus ihm die Ergänzung und Vervollständigung seines bisherigen sittlichen Handelns mit der Aufforderung: „Gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und dann komm her und folge mir nach“.

Es ist nicht zu verwundern, daß dies Jesuswort in der Geschichte der christlichen Ethik von den Tagen des alexandrinischen Klemens an bis zur Gegenwart immer wieder erörtert ist und daß es sehr verschiedene Auslegungen erfahren hat. Die Frage, um die es sich dabei handelt, ist die: Meinte Jesus die Aufforderung zur Weggabe des gesamten irdischen Besitzes rein individuell? Wollte er sie lediglich an diesen bestimmten reichen Mann richten, etwa um ihn, der sich der Erfüllung des ganzen Gesetzes gerühmt hatte, auf diese Weise davon zu überführen, daß er ein Gebot, nämlich das der Nächstenliebe, doch noch nicht erfüllt habe (Klemens, Strom. III, 55), oder um seine volle Bereitwilligkeit zur Erfüllung des Willens Jesu auf die Probe zu stellen (B. Weiß in Meyers Kommentarwerk zu Mt 19, 21f, 9. Aufl.)? Oder meinte Jesus jene Zumutung als eine mehr oder minder allgemein gültige Forderung? Wollte er die Aufgabe aller irdischer Güter von jedem verlangen, der sein Jünger und Nachfolger im engsten Sinne zu werden wünschte, oder gar von jedem, der überhaupt ins Reich Gottes zu kommen begehrte (Wellhausen, Das Evangelium Marci. 1903. S. 86)? Oder wollte er hier denen, die nach einem besonderen Grade der sittlichen Vollkommenheit strebten, ein *consilium evangelicum* geben (katholische Auslegung)? Oder sollte sein Ausspruch nicht in buchstäblichem, sondern in geistlichem Sinne allgemeingültig sein und die Mahnung ausdrücken, daß man

jede Leidenschaft für den irdischen Besitz aus der Seele zu entfernen habe (Klemens, *Quis dives salvetur*)?

Wie dem Ethiker, so erwachsen ferner auch dem Dogmatiker beträchtliche Schwierigkeiten aus unserem Schriftabschnitt. Der protestantische Dogmatiker, der gewohnt ist, den Heilsweg im Lichte der paulinischen Lehre von der „Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“ zu betrachten und darzustellen, hat sich mit der Tatsache auseinander zu setzen, daß Jesus dem Reichen hier die Erfüllung der Gebote als Weg zum ewigen Leben angibt. Muß man hier einen unversöhnlichen Widerspruch zwischen Jesus und Paulus konstatieren? Oder darf man beide durch die Annahme in Übereinstimmung bringen, daß Jesus dem Frager die Gebote nur deshalb vorhalte, um Sündenerkenntnis und Erlösungsbedürfnis in ihm zu erwecken (Olshausen, a. a. O.)? Oder löst sich der scheinbare Widerspruch durch die Erwägung, daß sich die vollständige Heilslehre Jesu erst durch die Kombination unserer Stelle mit Stellen wie Mc 10, 15. Mt 20, 1—15, und die vollständige Heilslehre des Paulus erst durch die Zusammenfassung von Röm 3, 28 mit Röm 2, 6—7 ergebe?

Während sich diese soteriologischen Fragen insbesondere dem protestantischen Dogmatiker aufdrängen, bietet unsere Perikope endlich noch ein Problem, ein christologisches, das den christlichen Dogmatikern aller Konfessionen zu schaffen gemacht hat und macht. Es liegt, wie oben schon angedeutet wurde, in den beiden ersten Versen unserer Perikope nach der von uns akzeptierten Rezension des Markus und Lukas.

Wie ist es zu verstehen, daß Jesus die Anrede des Reichen „διδάκαλε ἀγαθέ“ mit den Worten von sich zurückweist: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἶ μὴ εἰς ὁ θεός; Hört sich das nicht an, als ob Jesus das sittliche Gutsein auf Gott beschränkte, es aber für seine Person ablehnte und sich mit der sündigen Menschheit zusammenstellte? Und wie vertrüge sich dann dies Herrenwort, um vom trinitarisch-christologischen Dogma ganz zu schweigen, mit neutestamentlichen Aussagen wie Joh 8, 46. 2 Kor 5, 21. Hebr 4, 15. 1 Pt 1, 19. 2, 22, oder auch mit der Gestalt des synoptischen Jesus, der wohl mit Versuchungen gekämpft hat, aber nirgends das Bewußtsein von Wunden und Niederlagen verrät, sondern sich den Sündern gegenüberstellt (Mt 7, 11. Lc 11, 13)?

Es ist begrifflich genug, daß dieser Ausspruch Jesu bei Exegeten und Dogmatikern immer wieder besondere Aufmerksamkeit erregt hat und vom kirchlichen Altertum her bis zur Gegenwart viel erörtert ist. Daß die vorgebrachten Erklärungen sehr verschieden ausgefallen sind,

ist nicht zu verwundern. Daß der dogmatische Standpunkt der Ausleger dabei von Einfluß gewesen ist, ist nicht zu bestreiten. Deshalb möchte es gerechtfertigt sein, wenn wir uns abermals an eine Erklärung dieses Herrenwortes wagen, was unter Berücksichtigung der wichtigsten seither vertretenen Auslegungen im Folgenden versucht werden soll.

Als erster scheint Justin (Apol. I 16, 7) unser Herrenwort zitiert zu haben. Was an seinem Zitat bemerkenswert ist, soll weiter unten zur Sprache kommen. Später hat dann Klemens von Alexandrien die ganze Perikope vom „reichen Jüngling“ zum Gegenstand seiner Abhandlung *Quis dives salvetur* gemacht. Er ist jedoch so ausschließlich für das ethische Problem des Schriftabschnittes interessiert, daß er auf die uns beschäftigende Frage garnicht eingeht. Vielleicht hat er hier überhaupt keine Schwierigkeit empfunden. Wenigstens geht er an der Mc 10, 18 (Lc 18, 19) gemachten Unterscheidung zwischen Gott und Jesus ohne jede Bemerkung vorüber. Inwiefern nur ihm die Entgegnung des Herrn auf die Anrede des Reichen merkwürdig erscheint, sagt Klemens mit den Worten: „Nachdem er gut genannt war, knüpfte er gleich an dies erste Wort an und begann seine Unterweisung damit, daß er den Jünger hinwies auf Gott, den guten und ersten und einzigen Schatzmeister des ewigen Lebens, das der Sohn uns gibt, nachdem er es von Gott genommen hat.“ Also nicht, daß Jesus hier ein Prädikat von sich ablehnt, und für Gott reserviert, sondern daß er von vornherein die Erkenntnis Gottes als „Anfang und Fundament des Lebens“ hinstelle, ist dem Klemens an dieser Stelle beachtenswert vorgekommen (*Quis div. salv.* § 6f.).

Was wir bei Klemens vermißten, finden wir bei seinem Schüler Origenes. Dieser untersucht de princ. I 2, 13, was es zu bedeuten habe, wenn Christus Sap. 7, 26 εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ genannt werde. Er kommt dabei, wie ein zum Glück erhaltenes griechisches Fragment zeigt, zu dem Resultate: Christus ist das Bild der Güte Gottes, aber nicht das von sich selbst Gute (αὐτοαγαθόν). Der Sohn ist gut, aber nicht absolut (ὡς ἀπλῶς) gut. Er ist das Bild der Güte, aber nicht wie der Vater unwandelbar (ἀπαραλλάκτως) gut (Siehe die Ausgabe von Redepenning, S. 5). Diese Ausführungen, die seine subordinatianischen Neigungen verraten, hat Origenes nach der freilich gerade hier sehr verdächtigen Übersetzung Rufins durch den Hinweis auf Mc 10, 18 unterstützt. Er hat also auch unser Herrenwort dahin verstanden, daß nur Gott der Vater in ursprünglicher, absoluter Weise, der Sohn dagegen in abgeleiteter, relativer Weise gut sei. Erklärt er ja auch Tom. XV in Mt, p. 666, daß der Sohn zwar ἀγαθός, aber nicht κυρίως ἀγαθός sei. Unklar bleibt

dabei nur, in welchem Sinne Origenes das Adjektiv *ἀγαθός* genommen hat, ob in ethischem oder metaphysischem.

Während es einem Origenes noch möglich war, anzuerkennen, daß Mc 10, 18 ein Unterschied zwischen Gott und Jesus gemacht wird, haben die rechtgläubigen Theologen der nachnizänischen Zeit diese Fähigkeit verloren. Sie sehen sich daher zu teilweise recht umständlichen und künstlichen Deutungen genötigt. Als erster sei hier Ambrosius genannt. Er erörtert unsere Stelle in seiner Schrift *De fide ad Gratianum Augustum* (II, 1), wo er sich mit den Arianern auseinandersetzt, die aus Mc 10, 18 bewiesen, daß der Sohn nicht gut sei. Was der Kirchenvater in temperamentvoller Weise zur Widerlegung seiner Gegner sagt, ist wohl wert, hier ausführlich mitgeteilt zu werden.

Ich staune, heiliger Kaiser — schreibt er an Gratian — und vergehe ganz an Leib und Seele, daß es einige Menschen gibt (oder vielmehr nicht Menschen, sondern nur mit menschlichem Aussehen bekleidete, inwendig aber von tierischem Blödsinn erfüllte Wesen), die nach so großen und so göttlichen Wohltaten des Herrn leugnen, daß der Urheber des Guten selbst gut sei. Es steht geschrieben, sagen sie: *Nemo bonus nisi unus Deus*. Die Schriftstelle erkenne ich an. Aber der Buchstabe enthält keinen Irrtum. O, daß doch auch die arianische Auslegung keinen enthielte! Die Schriftzeichen trifft kein Vorwurf, wohl aber die Deutung. Den Ausspruch des Herrn und Heilands erkenne ich an. Doch wir erwägen, wann er dies spricht und mit welcher Umsicht er es spricht.

Er spricht es jedenfalls in der Gestalt des Menschen, der Sohn Gottes, und er spricht es zu dem Schriftgelehrten, der den Sohn Gottes einen guten Lehrer nannte, aber seine Gottheit leugnete. Was jener nicht glaubt, fügt Christus hinzu, damit er an den Sohn Gottes nicht als einen guten Lehrer, sondern als an den guten Gott glaube. Denn wenn wo von „*unus Deus*“ geredet wird, wird dennoch der Sohn Gottes keineswegs von der Fülle der Einheit getrennt. Wie wird wohl, wo „*unus Deus*“ gut genannt wird, von der Fülle der göttlichen Güte der Eingeborene ausgeschlossen?! Sie müssen entweder leugnen, daß der Sohn Gottes Gott ist, oder bekennen, daß er der gute Gott ist.

Und deshalb hat er mit himmlischer Umsicht nicht gesagt: *Nemo bonus nisi unus pater*, sondern: *Nemo bonus nisi unus Deus*. Denn „*pater*“ ist der eigentümliche Name des Erzeugenden, „*unus Deus*“ aber schließt keineswegs die Gottheit der Trinität aus. Deshalb wird hier die Natur gelobt. Die Güte ist also in der Natur Gottes, und in der Natur Gottes

ist auch der Sohn Gottes. Und deshalb wird hier nicht gepriesen, was der singularitas (= der Person des Vaters), sondern was der unitas (= der ganzen Trinität) gehört.

Vom Herren wird hier also nicht seine Güte geleugnet, sondern ein solcher Jünger zurückgewiesen. Denn als der Schriftgelehrte gesagt hatte: Guter Lehrer! antwortete der Herr: Was nennst du mich gut? Das sollte heißen: Es ist nicht genug, daß du den gut nennst, den du nicht für Gott hältst. Ich will keine Jünger, die mich mehr nach meiner Menschheit für einen guten Lehrer als nach meiner Gottheit für den guten Gott halten.

Wahrlich, eine Glanzleistung einer die heil. Schrift nach dem Dogma auslegenden Exegese! Der Nerv dieser ambrosianischen Beweisführung besteht in dem Gedanken, daß Christus als der Sohn Gottes unter „unus Deus“ mitgemeint sei. Sein Gutsein wird also durch Mk 10, 18^c nicht geleugnet, sondern im Gegenteil behauptet. Weshalb weist er dann aber Mk 10, 18^b das Prädikat „gut“ überhaupt zurück? Nicht, weil er sich dadurch zu hoch, sondern weil er sich dadurch allein noch nicht hoch genug geehrt fühlt. Die Hochschätzung nämlich, die das Adjektiv „gut“ in der Anrede des Reichen bekunden soll, kann die Geringschätzung nicht wett machen, die in dem seinen Unglauben an Christi Gottheit verratenden Substantiv „Lehrer“ liegt. Die Frage: „Was nennst du mich gut?“ spricht Jesus also im Tone des Beleidigten: Wenn du mich nicht für Gott hältst, so liegt mir an der Benennung „gut“ auch nichts.

Weit besser als diese nach unserem Geschmack von allem gesunden exegetischen Gefühle verlassene Auslegung des Kirchenvaters, die jedem beliebigen Zeitgenossen Jesu die Kenntnis des trinitarischen Dogmas zumutet, ist sein a. a. O. II, 2 geführter Schriftbeweis für die Gutheit Christi, der zugleich deutlich erkennen läßt, in welchem Sinne er das Adjektiv „gut“ versteht. Er nimmt es nicht in dem weiteren Sinne von „sündlos“ oder „sittlich vollkommen“, sondern in dem engeren Sinne von „gütig“. Ist der nicht gut, fragt er, der mir Güter zuerteilt hat (Ps 12, 6)? Ist der nicht gut, der (als der Präexistente) die Israeliten durch das rote Meer gerettet hat, der sie mit Wasser aus dem Felsen getränkt hat, der das Volk in der Wüste mit himmlischem Brote gespeist hat, der uns Apostel, Märtyrer und Priester gegeben hat? Er ist nicht nur gut, sondern auch ein guter Hirte. Er hat sein Leben für die Schafe gelassen.

Wie Ambrosius, so wurde auch Augustin durch arianische Ausnutzung unseres Herrenwortes genötigt, näher darauf einzugehen. Er tut das in seiner Schrift *Contra Maximinum haereticum Arianorum*

episcopum (II 23, 5). Die Ausführungen des Kirchenvaters seien wenigstens in ihren Grundgedanken mitgeteilt.

Du irrst dich sehr, redet Augustin seinen Gegner an, wenn du meinst, inbetriff des Vaters allein sei gesagt: *Nemo bonus nisi unus Deus*. Nicht einmal wenn Jesus gesagt hätte: *Nemo bonus nisi unus pater*, nicht einmal dann hätte er den Sohn und den heil. Geist von der Einheit der *bonitas* ausgeschlossen wissen wollen. Wird doch auch durch 1. Kor 2, 11 (Niemand hat das Innere Gottes ergründet, als der Geist Gottes) die Gotteserkenntnis des Sohnes (vgl. Mt 11, 27) nicht ausgeschlossen. „*Unus Deus*“ bedeutet soviel wie „*ipsa trinitas*.“

Weshalb weist dann aber Jesus das Prädikat „gut“ zurück? Der Frager hatte nach dem *bonum* gefragt, wodurch er selig würde. Er wollte das ewige Leben haben. Und er hatte Christus als einen Menschen angeredet, ohne zu wissen, daß er auch Gott sei. Er hatte nämlich gesagt: „Guter Lehrer, was soll ich tun, damit ich das ewige Leben ererbe?“ Worauf Jesus erwiderte: „Was nennst du mich gut? *Nemo bonus nisi unus Deus*.“ Damit wollte er sagen: Du wirst mich mit Recht gut nennen, wenn du mich als Gott erkannt hast. Denn wenn du mich für nichts anderes als einen Menschen hältst, was nennst du mich gut? Nur das unveränderliche Gut, Gott, macht dich gut und selig. Denn ein guter Engel, ein guter Mensch und die übrige gute Kreatur ist nicht so gut, daß wer sie erlangt hat, selig wäre. Wie sollte aber der wahre Sohn Gottes nicht ein solches *bonum* sein, da er wahrer Gott und das ewige Leben ist, wozu der Frager zu gelangen wünschte?!

Vergleicht man die Darlegungen der beiden Kirchenväter, so fällt einem zuerst ihre Übereinstimmung auf. Wie Ambrosius, so beseitigt auch Augustin die Mk 10, 18 gemachte klare Unterscheidung zwischen Gott und Jesus, indem er die Gedanken des trinitarischen Dogmas einträgt. Ja, er geht unter geschickter Benutzung von 1. Kor 2, 11 in dieser Beziehung noch über Ambrosius hinaus. Aber der Unterschied zwischen den Ausführungen der beiden Väter ist doch auch unverkennbar. Ambrosius nahm das Prädikat „gut“ in dem subjektiv-sittlichen Sinne von „gütig“, Augustin dagegen nimmt es in dem objektiv-metaphysischen Sinne einer Eigenschaft, die Gott als dem „höchsten Gute“ zukommt und die selig macht. Nach Ambrosius lehnt Jesus im Grunde nur die Anrede „Lehrer“ von sich ab. Augustin aber hat richtig erkannt, daß Jesus vor allem das Prädikat „gut“ als zu hoch gegriffen zurückweist, allerdings nach ihm nicht an und für sich, sondern nur im Munde des Fragers, als Attribut zu „Lehrer“. Nach Augustin will Jesus sagen:

Wenn du mich nur für einen menschlichen Lehrer hältst, dann darfst du mich nicht in dem Sinne „gut“ nennen, daß du durch mich selig werden könntest. In diesem Sinne kommt das Prädikat „gut“ nur Gott zu. Während Jesus nach Ambrosius Mk 10, 18 vornehmlich im Tone der beleidigten Entrüstung spricht, spricht er es nach Augustin in freundlicher, belehrender Absicht. Der Frager soll aus den Worten seiner eignen Anrede und den berichtigenden Worten Jesu vermittelt einer logischen Schlußfolgerung zu der Erkenntnis geführt werden, daß Jesus nicht nur ein menschlicher Lehrer, sondern auch wahrer Gott ist. Bei Augustin findet sich also der erste Ansatz zu der Exegese unserer Stelle, die Holtzmann in seinem Handkommentar die patristische nennt und von der er sagt, sie habe in Mk 10, 18 eine Belehrung über die Gottheit Christi gefunden, als ob Jesu Antwort den Obersatz und die ihm gewidmete Anrede den Untersatz eines dem Leser zu ziehen überlassenen Syllogismus darstellten.

Weiter ausgeführt finden wir diese bei Augustin nur kurz angedeutete Art der Exegese in Theophylakts Kommentaren zu den vier Evangelien. In seinem Markuskommentar erhebt der bulgarische Erzbischof die Frage: Warum hat Christus gesagt: „Niemand ist gut“? Antwort: Weil der Jüngling zu ihm herantreten war wie zu einem Menschen und zu einem von den Lehrern. Christus will nämlich sagen: Wenn du meinst, als Lehrer sei ich gut, dann höre: kein Mensch ist gut, wenn er mit Gott verglichen wird. Wenn du aber dafür hältst, als Gott sei ich gut, was nennst du mich dann „Lehrer“? Und so will Christus durch diese Worte da den Geist jenes Menschen sublimer machen, damit er als Gott erkannt werde.

Noch weitläufiger führt Theophylakt diese Gedanken in seinem Kommentar zum Evangelium des Lukas aus. Er sagt da: Der Jüngling trat zu Christus wie zu einem gewöhnlichen Menschen und Lehrer. Darum sagte der Herr auch, zeigend, daß er zu ihm nicht wie zu einem bloßen Menschen herantreten dürfe: „Niemand ist gut als Gott allein.“ „Gut“ hast du mich genannt, will der Herr sagen, warum hast du dann hinzugefügt „Lehrer“? Es scheint nämlich, als ob du mich nur für einen aus vielen hieltest. Wenn dem so ist, dann bin ich nicht gut. Denn niemand von den Menschen ist in eigentlichem Sinne gut, das ist nur Gott. Wenn du mich also gut nennen willst, so mögest du mich als Gott gut nennen und nicht zu mir herantreten, wie zu einem gewöhnlichen Menschen. Wenn du mich nämlich für einen gewöhnlichen Menschen hältst, dann nenne mich nicht

gut. Denn nur Gott ist in Wahrheit gut und die Quelle der Gutheit und das Prinzip der substanzialen Gutheit. Wir Menschen aber, wenn wir auch gut sind (jedoch nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur als Teilhaber an der Gutheit Gottes), haben die Gutheit in Vermischung mit Bosheit und sind veränderlich.¹

Während Theophylakt also Jesu Zurückweisung der Anrede „Guter Lehrer“ ganz nach Art Augustins deutet, indem auch er Jesus das Prädikat „gut“ nur in der Zusammenstellung mit „Lehrer“ ablehnen und den Herrn zugleich eine Belehrung über seine Gottheit geben läßt, geht er in der Auffassung des Adjektivs ἀγαθός seinen eignen Weg. Er nimmt es nämlich im Sinne von „sündlos“ oder „sittlich-vollkommen“. Wenigstens machen seine Worte zu Mt 19, 17 diesen Eindruck. Hier heißt es nämlich: „Keiner unter den Menschen ist in eigentlichem Sinne gut; teils weil wir uns vom Guten zum Bösen verändern können, teils weil unsere Gutheit, im Vergleich mit der göttlichen Gutheit, Bosheit ist“.

Diese Auffassung des Adjektivs ἀγαθός, nach der es also soviel wie „sündlos“ oder „sittlich-vollkommen“ bedeutet, ist in der neueren Exegese beinah zur alleinherrschenden geworden. Fast alle neueren Ausleger stimmen in diesem Verständnis des Wortes überein. Dabei gehen aber die Ansichten betreffs der Ablehnung dieses Prädikates durch Jesus noch immer auseinander. In dieser Beziehung kann man die Ausleger in drei Hauptgruppen einteilen. Die erste, der patristischen Exegese nahestehende, erklärt, Jesus habe das Prädikat der sittlichen Vollkommenheit nur im Munde des Fragers von sich abgelehnt. Die andere, in dogmatischer Beziehung vermittelnde, urteilt, Jesus habe das Prädikat „gut“ an und für sich, jedoch nur als absolutes, zurückgewiesen. Die dritte, von der Kirchenlehre am weitesten entfernte, läßt Jesus die sittliche Vollkommenheit schlechtweg und ohne Einschränkung für seine Person ablehnen.

Als Vertreter der zuerst genannten Gruppe mögen hier Olshausen und Keil zu Worte kommen. Laut seiner synoptischen Erklärung der drei ersten Evangelien findet Olshausen (2. Aufl. S. 735) in Mk 10, 18 (Lk 18, 19) außer einem Hinweis auf Gott als die Quelle alles Guten auch noch einen bedeutsamen Wink über die Stellung des Jünglings zu

¹ Man beachte übrigens, wie Theophylakt hier origenistische Formeln in unorigenistischem Sinne gebraucht. Während Origenes vom Sohne Gottes sagt, er sei nicht αὐτοαγαθός, nicht κυρίως und ἀπαραλλάκτως ἀγαθός, sagt Theophylakt dies nur von uns Menschen.

Jesus. „Auf die Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ bezieht sich das τί με λέγει ἀγαθόν; der Jüngling mag das ἀγαθέ als bloße Phrase gebraucht haben, um ein lobendes Epitheton in seiner Anrede anzubringen. Die Bewußtlosigkeit, welche sich darin aussprach, straft Jesus in diesen Worten, ... um ihn zur Idee des wahren Guten zu führen. Der Fragende sah in Christus einen bloßen διδάσκαλος. Zu einer solchen Auffassung paßte aber das Epitheton ἀγαθός nicht. Er weist diesen Namen daher zurück und verweist ihn auf den, der das Gute selber ist. Damit aber leugnet der Herr nicht, daß er selbst eben der ἀγαθός ist, indem der einige wahre Gott sich in ihm als seinem Ebenbilde spiegelt, nur durfte dem Jüngling diese Belehrung nicht dogmatisch entgegengetragen werden, sondern sie sollte sich lebendig aus seinem Inneren herausbilden. Hätte er sich überwinden können, Jesu Worten als einer Offenbarung des höchsten Gutes Glauben zu schenken und alles zu verlassen, um ihm folgen zu dürfen, dann würde ihm aufgegangen sein, daß dieser eine Gott ... sich vor ihm im Sohne, in ihm im Geist sich wesentlich geoffenbart habe. Ohne Zweifel verstand der Jüngling um seiner inneren Unlauterkeit willen die erhabenen Gedanken des Erlösers nicht.“

Keil wendet sich in seinem Kommentar über das Evangelium des Markus zunächst gegen die Auffassung mancher Exegeten, das Prädikat ἀγαθέ sei von dem „reichen Jüngling“ als bloße Phrase (so Olshausen u. a.) oder als Schmeichelei (so schon Theophylakt zu Mk 10, 18) oder als gewöhnlicher Ausdruck der Wertschätzung im Sinne von „trefflicher Lehrer“ gebraucht worden.¹ Statt dessen erklärt er, es sei in der tieferen Bedeutung sittlicher Vollkommenheit Jesus als Lehrer beigelegt. Dann aber fährt er ganz in der Weise Olshausens fort: „Jesus, dies Prädikat nach seinem vollen Sinne fassend, benutzt diese Anrede, um den Jüngling auf Gott als das höchste Wesen hinzuweisen, indem er antwortet: Was nennst du mich gut? d. h. Nenne mich nicht gut, niemand ist gut außer nämlich Gott. Damit spricht Jesus sich keineswegs das Gutsein oder die Sündlosigkeit ab, sondern sagt nur, daß ihm, wenn er nichts weiter als ein διδάσκαλος wäre, wofür der Jüngling ihn hielt, das Prädikat ἀγαθός nicht gebühre.

¹ Gegen derartige Abschwächung des ἀγαθέ wendet sich mit Recht auch J. Weiß, indem er in dem von ihm herausgegebenen Kommentar über „die Schriften des N. T.“ zu Mk 10, 18 bemerkt: Die Ablehnung der Worte „guter Meister“ mit ihrer gewaltigen Begründung: „Niemand ist gut als allein Gott“ würde allzu gewichtig sein, wenn es sich nur um Abweisung einer gewöhnlichen Höflichkeitswendung handelte.

Den Jüngling aber eingehend über seine gottmenschliche Natur zu belehren, dazu bot die Frage desselben keine Veranlassung.“

Man kann den Exegeten dieser Richtung die Anerkennung nicht versagen, daß sie für die Ehre des Heilands eifern. Bei ihrer Glaubensstellung zu Jesus empfinden sie es als blasphemisch, das Bewußtsein sittlicher Mangelhaftigkeit für ihn zuzugeben. Aber so sympathisch einen auch die Gesinnung und Absicht dieser Exegeten berührt, ihre Exegese ist doch unhaltbar und verfehlt. Indem sie jeden Schein sittlicher Unvollkommenheit von Jesus fernzuhalten bemüht sind, hängen sie ihm geradezu einen sittlichen Makel an. Sie machen ja den Menschenfreund und Sünderheiland, der so zu den Leuten redete, „wie sie ihn verstehen konnten“ (Mk 4, 33), zu einem grausamen Dunkelredner, der die Sprache mißbraucht, um seine Gedanken zu verhüllen und seine Zuhörer in die Irre zu führen. Wenn Jesus mit seiner abweisenden Frage: „Was nennst du mich gut?“ hätte sagen wollen: „Was nennst du mich gut, wenn du mich nur für einen Lehrer hältst und nicht für den Sohn Gottes“, dann hätte er den entscheidenden Gedanken ja gerade unausgesprochen gelassen. Daß der Mann auf den Gedanken des unausgesprochenen Bedingungssatzes von selbst kommen sollte, das konnte Jesus ihm schlechterdings nicht zumuten. Der Mann konnte nicht wissen, daß er Unrecht tat, wenn er Jesus als Lehrer anredete. Ließ Jesus sich sonst doch ohne Widerspruch so nennen, und hat er diesen Namen doch nach Mt 23, 8 ausdrücklich für sich in Anspruch genommen. Jesus konnte dem Manne auch nicht die Erkenntnis seiner Gottessohnschaft in metaphysischem Sinne zutrauen. Hat er es doch als eine göttliche Offenbarung begrüßt als dem Petrus nach längerem Umgange mit ihm die Erkenntnis seiner Messianität aufging. Der unbekannte Frager hätte also die von den Exegeten dieser Richtung geforderte Ergänzung der Worte Jesu nicht vollziehen können. Jene Exegeten hätten das freilich an seinem Platze auch nicht vermocht. Sie konnten und können jene Ergänzung nur deshalb ausführen, weil sie auf Offenbarungstatsachen und dogmengeschichtliche Ergebnisse zurückschauen, die dem „reichen Jüngling“ noch unbekannt waren.

Wer es Jesus nicht zutrauen kann, daß er die Sprache mehr zum Verhüllen als zum Enthüllen seiner Gedanken gebraucht hat, wer vielmehr der Meinung ist, daß Jesus seine Worte wirklich so gemeint hat, wie sie jeder unbefangene Zuhörer verstehen mußte, der kann nicht umhin, zuzugeben, daß Jesus Mc 10, 18 bestimmt zwischen Gott und sich unterscheidet, und daß er das Prädikat ἀγαθός hier ebenso ernstlich von

sich zurückweist und für Gott reserviert, wie er Mc 13, 32 das Wissen um den Tag der Parusie für seine Person ablehnt und dem Vater allein zuspricht.

Dem suchen eine Anzahl neuerer Ausleger dadurch gerecht zu werden, daß sie erklären, Jesus habe die Benennung „gut“ im Ernste von sich zurückgewiesen, aber nur in ihrem absoluten Sinne. Diesen Ausweg gehen nicht wenige Exegeten und Dogmatiker. So sagt Bleek in seiner synoptischen Erklärung der drei ersten Evangelien, man habe Mk 10, 18 auf verschiedene Weise zu erklären versucht; es sei aber wohl so gemeint, daß gut im absoluten Sinne nur allein Gott sei und daß daher andere, auch der Erlöser selbst als Mensch, auf diese Weise nur dürften betrachtet und bezeichnet werden, wiefern sie im Zusammenhang mit Gott gedacht werden. B. Weiß schreibt in seinem Kommentare zum Evangelium des Markus (Meyer, I, 2. 9. Aufl.): „Die Frage τί με λέγεις involviert die Aussage, er habe keinen Grund, ihm das Prädikat ἀγαθός beizulegen, das Jesus also im höchsten sittlichen Sinne nimmt, in welchem es keinem außer einem, nämlich Gott, zukommt. Denn die menschliche Vollkommenheit ist notwendig stets eine werdende, und war auch bei Jesus durch seine fortschreitende, wenn auch auf jedem Punkte dem sittlichen Ideal entsprechende, Entwicklung bedingt; das absolute, alles Gewordensein und Werden ausschließende Gutsein kommt nur Gott zu. Vgl. auch Holtzmann, Hand-Kommentar zum N. T. zu unserer Stelle und v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, S. 92.

Von Dogmatikern, die ähnlich urteilen, seien Lipsius und Kaftan genannt. Lipsius, der in seinem Lehrbuche der evangelisch-protestantischen Dogmatik (2. Aufl. 1879) S. 569f. für Jesus eine vom Schuldbewußtsein freie Entwicklung behauptet, sagt, Mc 10, 18 schließe eine „absolute“ Vollkommenheit Jesu aus. Die Möglichkeit der Sünde oder die natürliche Versuchbarkeit für Jesus leugnen wollen, heiße, seine wahre Menschheit aufheben, zu der die κάρξ notwendig mitgehöre. Mit der an ihn herantretenden Versuchung seien aber zugleich innere Schwankungen und momentane Trübungen des Gottesbewußtseins gegeben. Diese habe Jesus aber alle siegreich überwunden. Kaftan führt in seiner Dogmatik (1. Aufl. 1897) S. 434f. aus, Jesus weise die Anrede „guter Meister“ zurück und stelle ihr den Satz entgegen: „Niemand ist gut als der einige Gott“, weil das Prädikat ἀγαθός in seinem absoluten Sinne nur von Gott gelte, der ἀπίρατος sei, nicht von dem Menschen, der in der Welt wandelnd immer noch der

Versuchung unterworfen bleibe. Wolle man statt dessen in Mc 10, 18 das Bewußtsein eines Jesu anhaftenden sittlichen Makels ausgedrückt finden, so werde das mit seinem sonstigen Selbstbewußtsein in Widerspruch treten. Jesus sei der sündlos vollkommene Mensch, sei es aber durch eigne Tat und Bewährung kraft wirklicher, sittlicher Selbstentscheidung durch Versuchung hindurch geworden.

Es ist mir durchaus wahrscheinlich, daß Jesus seinen sittlichen Zustand in dieser Weise beurteilt hat. Aber sollte er das mit seiner Antwort Mc 10, 18 zum Ausdruck haben bringen wollen? Sicherlich nicht. Er hätte sich auch dann recht mißverständlich ausgedrückt. Den Begriff, auf welchen bei dieser Auffassung das meiste ankommt, nämlich den Begriff „absolut“, hätte er dann gerade verschwiegen und dem Frager zur Ergänzung überlassen. Eine solche Ergänzung konnte er aber dem Manne nicht zumuten. Abgesehen davon, daß es diesem bei seiner Anrede gewiß garnicht in den Sinn gekommen war, Jesus für „absolut“ gut zu erklären, hätte die Unterscheidung zwischen „gut“ und „absolut gut“, zwischen „gut werden“ und „gut sein“ viel zu viel theologische Reflexion erfordert. Auf derartige subtile Unterscheidungen kommt wohl der Theologe auf seiner Studierstube, aber jener Mann, der im Straßenstaube vor Jesus kniete, konnte darauf nicht verfallen. Endlich aber: wäre solches Pressen des Wortes ἀγαθός nicht arg pedantisch gewesen und eine ziemlich starke Inkonsequenz von Jesus, der doch Mt 5, 48 selbst ohne Scheu davon spricht, Gott lasse seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und der Mt 12, 35 (Lc 6, 45) sagt: „Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze (des Herzens) das Gute hervor“?!

Von allen diesen exegetischen Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten unbedrückt ist die oben gekennzeichnete dritte Gruppe der Ausleger, nämlich diejenigen, nach denen Jesus Mk 10, 18 das Prädikat ἀγαθός im Sinne von „sittlich gut“ rundweg und ohne Einschränkung von sich ablehnt. Diese Auslegung vertritt unverhohlen Volkmar in seinem Werke „Das Evangelium oder Markus und die Synopsis“. Er findet in der Antwort Jesu den Gedanken ausgedrückt, in dem von Jesus verkündeten Gottesreiche gelte Gott selbst als der allein Gute, dem die Huldigung gebühre. Gott sei das höchste Gut, seine Verehrung das höchste Ziel im Gottesreich. Jesus sei der Verkündiger, ja der König des Gottesreichs auf Erden, aber nicht das höchste Gut selbst, das zu verehren sei. Der Menschensohn wolle nur zur vollen Gottesverehrung führen. Auch er sei nach Mc 1, 9 sündbewußt zur Bußtaufe gegangen.

Bleibt uns nun nichts anderes übrig, als diese zuletzt erwähnte Auslegung anzunehmen und in Mc 10, 18 ein Bekenntnis Jesu von seiner sittlichen Unvollkommenheit zu sehen? Dazu müßten wir uns nach Ablehnung der übrigen Deutungen und angesichts der unleugbaren Natürlichkeit und Einfachheit der Volksmarschen Erklärung wohl oder übel um des exegetischen Gewissens willen entschließen, wenn die allen drei behandelten Auslegungsgruppen gemeinsame Voraussetzung richtig wäre, daß ἀγαθός an unserer Stelle im Sinne von „sittlich-vollkommen“ oder „sündlos“ stände.

Aber ist diese Voraussetzung denn richtig? Fast alle neueren Exegeten arbeiten mit ihr, und zwar ohne eine Begründung für nötig zu halten. Es scheint ihnen a priori festzustehen, daß ἀγαθός eben nur diese Bedeutung habe. Aber, wie auch sonst oft, ist auch in diesem Falle das als selbstverständlich Behandelte nichts weniger als selbstverständlich. Wenigstens gibt die Beachtung des Sprachgebrauches durchaus kein Recht dazu, ἀγαθός von vorn herein und ohne weiteres in diesem höchsten sittlichen Sinne zu verstehen. Das hebräische טוב, das griechische ἀγαθός und das deutsche „gut“ haben unbestreitbar, um von anderen Bedeutungen abzusehen, auch die Bedeutung von „gütig“. Ja, wir dürfen gleich hinzusetzen: wo diese Wörter in der Bibel mit Beziehung auf Gott gebraucht werden, wie doch auch Mc 10, 18 geschieht, da stehen sie zumeist im letzteren Sinne.

Was zunächst טוב betrifft, so bezeichnet es wohl Ps 143, 10 und Neh 9, 20 den Geist Gottes nach der Seite seiner sittlichen Vollkommenheit. So oft aber sonst Jahwe selbst das Prädikat טוב beigelegt wird — und das geschieht zumal in den Psalmen sehr häufig — da bezeichnet es immer seine herablassende Güte und Gnade gegen sein Volk und seine Geschöpfe überhaupt. Die Septuaginta übersetzen es daher auch mit Vorliebe durch χρηστός und Luther meist mit „freundlich“ oder „gütig“. Vgl. Ps 25, 8. 34, 9. 86, 5. 100, 5. 106, 1. 107, 1. 118, 1, 29. 119, 68. 135, 3. 136, 1. 145, 9. Klagelieder 3, 25. 2. Chron 5, 13. 7, 3. 30, 18. Dieselbe Bedeutung hat das hebräische Adjektiv zweifelsohne auch in dem Eigennamen יהוה טוב. Er rühmt die Güte Gottes, wie sie sich z. B. in der Geburt eines Sohnes offenbart.

Wie das hebräische טוב im A. T., so drückt das griechische ἀγαθός bei Philo aus, daß Gott gütig und gnädig ist. Er nennt Gott ἀγαθός καὶ ἡλεως, weil er Gebete erhört (quod det. pot. ins. § 25). Er gebraucht ἀγαθότης synonym mit χάρις oder χρηστότης (Leg. all. III, 24. 23). Wie eng nach Philo die ἀγαθότης im Sinne der Gütigkeit mit dem Namen

θεός zusammengehört, zeigt eine Ausführung an der zuletzt angegebenen Stelle: „Den Ger tötet nicht der Herr, sondern Gott. Er tötet ihn nicht, sofern er seine Herrschermacht gebraucht, sondern sofern er seine αγαθότης και χρηστότης gebraucht. ὁ θεός γάρ αγαθότητός ἐστι τοῦ αἰτίου ὄνομα“.

An der einzigen Stelle ferner, an der Jesus neben Mc 10, 18 das Prädikat αγαθός auf Gott bezieht, gebraucht auch er es nicht im Sinne von „sittlich-vollkommen“, sondern von „gütig“ oder „gnädig“. Es ist dies die Stelle Mt 20, 15, die das tertium comparationis des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberge enthält. Zwar wird hier das Prädikat αγαθός genau genommen einem menschlichen Hausherrn beigelegt, und es wäre falsch, zu sagen: der Hausherr „ist“ Gott. Aber ohne in diesen Fehler der alten Allegoristik zu verfallen, darf man doch behaupten: Jesus spricht hier Gott das Prädikat αγαθός zu. Er will ja an der Verhaltensweise jenes menschlichen Hausherrn die Art und Weise Gottes deutlich machen. Wie der Hausherr im Gleichnis mit den von der dritten Stunde an gedungenen Arbeitern nicht nach dem Recht, sondern nach freier Güte und Gnade handelt, ebenso handelt Gott mit seinen Reichsgenossen. Das Gleichnis ist ein Preis der Güte Gottes, der Güte, nicht im Sinne sittlicher Vollkommenheit, auch nicht nur im Sinne menschenfreundlicher Freigebigkeit, die mehr gibt, als sie brauchte, sondern zugleich auch im Sinne der königlichen Gnade, die nach freiem Ermessen waltet und mit dem Ihrigen macht, was sie will.

Angesichts dieser sprachgeschichtlichen Tatsachen verlohnt es sich doch mindestens der Frage, ob αγαθός nicht etwa auch Mc 10, 18 in der Bedeutung von „gütig“ oder „gnädig“ gemeint sei. Jedenfalls wird Jesus das Prädikat αγαθός Gott in demselben Sinne beilegen, in dem er es von sich zurückweist, und in dem es ihm der Reiche mit seiner Anrede zugebracht hatte. Nun spricht aber besonders die Darstellung des Markus durchaus dafür, daß der unbekannte Frager unser Adjektiv in eben dem Sinne verstanden wissen wollte, den wir für Mt 20, 15 in Anspruch nahmen. Er bat Jesus um einen wichtigen Aufschluß; einen Dienst, eine große Gefälligkeit sollte der Herr ihm erweisen. In solchen Fällen appelliert man aber nicht an die sittliche Normalität, sondern an die Güte, die zur Erweisung von Gefälligkeiten bereit ist. So redete der Unbekannte Jesus nicht als einen sittlich-vollkommenen, sondern als einen gütigen Lehrer an.² Daß er in dies „gütig“ aber zugleich

² Vgl. Wellhausen zu Mc 10, 18: 'Αγαθός bedeutet weniger sündlos als gütig. J. Weiß a. a. O.: „Offenbar will der Frager nicht nur seine Verehrung damit ausdrücken, sondern

etwas von „gnädig“ hineinlegen wollte, bekundete er durch die devote Gebärde, mit der er seine Anrede begleitete und sozusagen kommentierte. Er lief nämlich auf Jesus zu, fiel vor ihm auf die Kniee wie vor einem höheren Wesen und fragte ihn in dieser unterwürfigen Haltung: διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωῆν αἰώνιον κληρονομήσω;

Daß der Mann Jesum als einen gültig-gnädigen Lehrer anreden wollte, wird uns aber noch besonders wahrscheinlich vorkommen, wenn wir statt der blassen Übersetzung διδάσκαλε den vielsagenden aramäischen Ausdruck ʔ einsetzen. Ein Rabbi war für den Juden jener Zeit, wie schon der Name lehrt, ein Großer, ein über das übrige Volk Erhabener. Die pharisäischen Schriftgelehrten taten auch selbst alles, um das Volk in dieser ehrerbietigen Stimmung zu bestärken. Jesus wirft ihnen Mt 23, 6ff vor, daß sie den Ehrenplatz bei Gastmählern und in den Synagogen beanspruchten, daß sie sich auf den Marktplätzen gern ehrfurchtsvoll begrüßen ließen und die Titulaturen „Rabbi“, „Vater“, „Führer“ gern hörten; kurz, daß sie sich über ihre Mitmenschen erhoben.

Überhaupt lag Menschenverehrung, ja Menschenvergötterung im Zuge jener Zeit. So redet Jesus einmal mißmutig davon, wie die Gewalthaber unter den Heiden εὐεργέται genannt würden (Lk 22, 25). Diese Benennung, die Luther mit „gnädige Herren“ wiedergibt, wurde im hellenistischen Zeitalter häufig Königen und Feldherrn gewidmet und zwar im Sinne göttlicher Verehrung. Und es ist sehr wohl möglich, daß auch ἀγαθός, gültig, in ähnlichem Sinne gebraucht wurde. Wenigstens spielen die Ausdrücke χάρις, benignitas, clementia eine Rolle im römischen Kaiserkultus.¹

Wie mußte aber dies ganze Wesen dem „von Herzen demütigen“ Jesus gründlich zuwider sein! Wir begreifen es, daß er, der auch nach Johannes nicht seine Ehre, sondern Gottes Ehre suchte, die Anrede jenes Fragestellers unwillig zurückwies mit den Worten: „Niemand ist gültig, niemand ist gnädig als Gott allein.“ Nicht einen dogmatischen Irrtum wollte er damit korrigieren, wie es bei der Auffassung des ἀγαθός als „sündlos-vollkommen“ den Anschein hat, sondern eine religiöse Verirrung wollte er damit strafen. Seine zurückweisenden Worte sind

auch seine Überzeugung, daß Jesus als ein Vollkommener ganz neue und besondere Aufschlüsse über den Weg zum ewigen Leben geben könne.“ Aber einmal heißt ἀγαθός nicht „vollkommen“, und dann mutet die Annahme, daß der Mann seine Anrede in dieser Weise dem Inhalt seiner Frage angepaßt habe, diesem m. E. zuviel Reflexion zu. So gingen etwa die Pharisäer und Herodianer vor, als sie ihre Frage nach der Zulässigkeit der Steuerzahlung an den römischen Kaiser damit einleiteten, daß sie Jesus seine unerschrockene Wahrheitsliebe bezeugten. Aber sie gingen eben voller Reflexion zu Werke.

¹ Vgl. hierzu Wendland im 5. Jahrgang dieser Zeitschrift S. 335ff. 345.

weniger der Ausdruck einer korrekteren Erkenntnis, als vielmehr der Ausbruch eines gesünderen Gefühls.

Jedenfalls hat schon Justin unser Herrenwort in diesem Sinne verstanden. Er zitiert es Apol I 16 als Beleg der monotheistischen Verkündigung Jesu. „Daß man Gott allein anbeten muß, dazu hat er durch das Wort aufgefordert: Das größte Gebot ist: Den Herrn deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen von deinem ganzen Herzen und aus aller deiner Kraft; den Herrn deinen Gott, der dich geschaffen hat. Und als einer zu ihm herangetreten war und gesagt hatte: διδάκαλε ἄγαθὲ, antwortete er mit dem Worte: Niemand ist ἄγαθός, als Gott allein, der alles geschaffen hat.“ Aus diesem Zusatze „der alles geschaffen hat“ erhellt mit vollkommener Klarheit, wie Justin das Prädikat ἄγαθός auffaßte. Hätte er es in der Bedeutung „sündlos-vollkommen“ genommen, so hätte er etwa gesagt: „Niemand ist ἄγαθός, als Gott allein der dreimal Heilige.“ Indem er aber schreibt: „Niemand ist ἄγαθός, als Gott allein, der alles geschaffen hat“, bringt er zu klarem Ausdruck, daß er das Wort ἄγαθός im Sinne von „gütig-gnädig“ genommen wissen wollte. Die Eigenschaft Gottes des allmächtigen Schöpfers ist eben herablassende Güte und Gnade. Weshalb es auch schon Ps 145, 9 heißt: „Gütig (חַנּוּן) ist Jahwe gegen alle, und sein Erbarmen erstreckt sich über alle seine Werke.“

So können wir das Ergebnis unserer Untersuchung dahin zusammenfassen, daß Jesus Mc 10, 18 das Prädikat ἄγαθός nicht im Sinne von „sündlos-vollkommen“, sondern im Sinne von „gütig-gnädig“ für sich abgelehnt und Gott vorbehalten hat. Gegen die Auffassung des Adjektivs im ersteren Sinne spricht die Tatsache, daß Jesus selbst Mt 5, 48 12, 35 ganz unbedenklich von sittlich-guten Menschen geredet hat. Für seine Auffassung in letzterem Sinne spricht dagegen der Sprachgebrauch im AT, bei Philo und Mt 20, 15, ferner die ganze Situation, wie sie Mc 10, 17f. schildert, die Beachtung der gleichzeitigen jüdischen Rabbi-Ehrung und heidnischen Herrscherverehrung, sowie endlich die Form, in der Justin unser Herrenwort zitiert.

Seine Sündlosigkeit oder sittliche Vollkommenheit hat Jesus also an unserer Stelle nicht geleugnet. Um dergleichen handelte es sich hier für ihn überhaupt nicht. Wohl aber hat er das Prädikat „gütig-gnädig“ für seine Person zurückgewiesen und es für Gott reserviert. Sollte einem aber etwa dies Ergebnis ebenso anstößig sein wie die oben gekennzeichnete Volkmarsche Auslegung, dann wäre ihm einmal zu erwidern, daß wir unsere Anschauung von Jesus nach der heil. Schrift richten müssen,

aber nicht umgekehrt; und sodann daß Mc 10, 18 in unserer Auffassung sich in völliger Übereinstimmung mit einem anderen Herrenwort befindet, nämlich mit Mk 10, 45: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben als Lösegeld für viele.“

Übrigens wird durch unsere Auffassung des Herrenwortes der religiöse Glaube an Jesus nicht ausgeschlossen. Wie die Stellung, die Jesus sich Mk 10, 18 anweist, mit der Stellung, die ihm der Glaube der Kirche gibt, zu vereinigen sei, dafür bietet Phil 2, 5—11 einen Fingerzeig.¹ Dem weiter nachzugehen, ist jedoch nicht mehr die Aufgabe der vorliegenden exegetischen Untersuchung.

¹ Vgl. auch die Jesusworte Mc 14, 62. Mt 25, 31.