

letzten Zusammenhänge ist der wunde Punkt in der Betrachtungsweise der neueren Geschichtsforschung. Bei aller klaren Erkenntnis des Zustandes, in dem sich das Heidentum der julianischen Epoche befindet, wird die Gestalt Julians noch immer zu wenig aus dem letzten großen Sinn des Christentum-Antike-Problems begriffen. Wer die Umprägung der Antike durch das Christentum in ihrem gesamten Werdegang überblickt, darf sich nicht nur auf die Darstellung des Verzweiflungskampfes einer vergehenden Geisteswelt beschränken, sondern muß auch die positiven Kräfte des Christentums in das Gesamtbild dieser Zeit mehr einbeziehen, als es gewöhnlich geschieht. Die allzu einseitige Betrachtung des sterbenden Heidentums und das Nichterkennen der Absolutheit des Christentums lassen sonst den Sinn dieses Sterbens nicht verstehen. Hier stirbt eben nicht die Antike, da sie in ihrem lebensfähigen Gehalt im Christentum

weiterlebt, hier stirbt bloß eine Religionsform, die neben diesem gesunden Aufnahme-prozeß in die höhere Glaubenswelt keine Berechtigung mehr hat.

An diesem Urteil darf auch die Tatsache nichts ändern, daß die Stimmen der christlichen Quellen dieser Zeit die Gefahr größer erscheinen lassen, als sie tatsächlich ist. In ihnen bebt noch zu sehr die Leidenschaft des Kampfes nach. Nur die ganz Großen ahnen hier den letzten Sachverhalt, der heilige Athanasius mit seiner „Wölkchen“-perspektive oder der heilige Gregor von Nazianz mit seinem scharfen Blick für den täuschenden Schein des ganzen julianischen Unternehmens, der ihn ausrufen läßt: „Eröffne nur, Julian, eröffne dein Theater! Welchen andern Namen sollte man sonst deinen Tempeln geben?“⁷

⁷ Gregor von Nazianz, Orat. IV, 114; Migne 35, 651. Siehe auch Bidez S. 271.

EVANGELIUM IN HEUTIGER SICHT

Von Max Zerwick S. J.

Es ist nur ein kleiner Ausschnitt aus der neueren Evangelienliteratur — vier Markusbücher¹ —, an dem gezeigt werden soll, in welchem Sinn sich der Wandel der Zeiten heute in der Behandlung des Evangeliums geltend macht. Daß es gerade Markusbücher sind, hat einen rein äußern Grund. Bei den zahlreichen Neuerscheinungen zum Markusevangelium wurde schon gefragt, ob vielleicht gerade Markus unserer Zeit etwas Besonderes zu sagen habe. Die Frage ist wohl zu verneinen, allein schon aus dem Grund, daß das Eigengut des Markus nur etwa ein Zwanzigstel seiner ohnehin geringen Stoffmasse ausmacht. Auf protestantischer Seite wird im allgemeinen Markus bevorzugt, weil er als der älteste und ursprünglichste Bericht gilt. Auf katholischer Seite scheint sich in jüngster Zeit der Sinn geschärft zu haben für den Stimmungswert, den der Markusbericht als Petrus-evangelium hat. Was in dieser Markuskultur geschrieben

wird, meint, soweit sie nicht Spezialliteratur ist, weniger Markus als das Evangelium. Es ist der mächtige Zug zur Heiligen Schrift, der zu erhöhter Beschäftigung auch mit dem Markusevangelium geführt hat. Daher denn unsere erweiterte Fragestellung: Wie spiegelt sich unsere Zeit in der Art, wie man das Evangelium an die Menschen von heute heranzubringen sucht? Wenn wir dabei zuerst und vor allem zwei nichtkatholische Werke befragen, so deshalb, weil sich — wenn es erlaubt ist, das in einem Bild auszudrücken — die Windrichtung besonders deutlich zeigt an freistehenden Bäumen, d. h. dort, wo der einzelne „jedem Wind der Lehre“ voller ausgesetzt ist.

Günther Dehn hat sein vor zehn Jahren erschienen Buch in neuer Bearbeitung „Jesus Christus, Gottessohn“, eine Einführung in das Evangelium des Markus, genannt. Das Buch trägt damit schon sein Bekenntnis an der Stirn, das uneingeschränkte Bekenntnis zum menschgewordenen Sohn Gottes. Man muß gestehen, es hat für den katholischen Leser immer etwas Aufrüttelndes, wenn einer sich rückhaltlos zur wahren Gottessohnschaft Jesu Christi bekennt, nachdem doch Ungezählte, die sich auch Protestanten und Christen nennen, diese Gottheit preisgegeben haben oder doch es früher meist vermieden, sich hier mit letzter Klarheit festzulegen. Ähnlich steht es in diesem Buch — wir fassen es als symptomatisch — auch mit den andern rationalistisch bekämpften Stücken des evangelischen Berichts, als da sind: Dämonen, Wunder, Weissagungen, leibliche Auferstehung. Das alles wird ohne Schwierigkeit, ohne viel apologetisches Beiwerk einfach ernst

¹ Jesus Christus, Gottes Sohn. Eine Einführung in das Evangelium des Markus von Günther Dehn. 80 (310 S.) Berlin 1940, Furche-Verlag. M 5.60; in Leinen M 6.80. — Das Evangelium dem Menschen unserer Zeit dargestellt von Paul Schütz. 80 (489 S.) Berlin 1940, Hans v. Hugo Verlag. Geb. M 12.50. — Markus. Das Evangelium des heiligen Markus theologisch und heilsgeschichtlich erklärt und vertieft von Josef Dillersberger. 5 Bändchen. 80 (Jedes Bändchen etwa 200 S.) Salzburg 1940, Otto Müller. — Das Markusevangelium. Von Julius Spiegel. (3. Band von: „Die Bibelstunde“, Gliederung, Erläuterung und Auswertung von Büchern der Heiligen Schrift. Hrsg. von K. Pieper und A. W. Witsch.) 80 (208 S.) Mainz 1940, Matthias-Grünwald-Verlag. In Leinen M 6.70.

genommen, wie es dasteht. Bei einem solchen Buch kommt dies um so stärker zum Bewußtsein, als ja z. B. diesem Verfasser offenbar jede aprioristische Bindung fehlt. Dehn treibt Bibelkritik, zwar äußerst sparsam, aber er übt sie, wo er es für gut findet. Der zweite Brotvermehrungsbericht z. B. ist ihm eine Doppelung des ersten (S. 155 f.), obgleich der Herr (Mark. 8, 19 20) ausdrücklich auf beide Brotvermehrungen Bezug nimmt. Mit der Blindenheilung von 8, 22—26 weiß er nichts anzufangen und fragt sich ernstlich, „ob das wohl ein echtes biblisches Wunder sei“. Die jüdisch-apokalyptische Vorstellung vom „Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte“ hat vielleicht die Gemeinde Jesus irrtümlich in den Mund gelegt (252). Man sieht, die Berechtigung der bibelkritischen Grundsätze der vergangenen Jahrzehnte ist hier anerkannt, die Türen stehen gleichsam alle offen, um sich mißliebigen Texten zu entziehen, aber — und das ist das Bezeichnende — es fehlt völlig der rationalistische Geist, der noch vor ganz kurzem jenen Methoden so mächtigen Auftrieb gab. Der Verfasser ist sich dieser — fast möchte man sagen — Zeithilfe zum Glauben bewußt. In einer „Vorbemerkung“ zum Wunderkapitel gibt er die Erklärung: Die Geisteshaltungen haben sich von Grund auf geändert. Der Optimismus der Aufklärungszeit empfand das Wunder als störenden Eingriff in eine Welt, die ihm Harmonie war und vollendeter Kosmos. Der Pessimismus unserer Zeit sieht im Wunder vielmehr den Hinweis auf die Harmonie der Gotteswelt mitten in der Disharmonie unseres Daseins. So ist uns das biblische Wunder „realer Vorbote kommender Erfüllung“, unserer göttlichen Befreiung und der Verwandlung aller Dinge (103 f.). An Stelle der harten Verteidigung tritt ein „dankbares, freudiges Hinnehmen des Wunders rein als solchen“.

Ähnlich steht es heute mit der Dämonologie, mit den Berichten über Teufelsaustreibungen, die ja gerade im Markusevangelium eine so hervorragende Rolle spielen. Uns will die Welt „nicht mehr als wohlgeordneter Kosmos erscheinen, sondern vielmehr als Chaos, mindestens als stark gestörte . . ., von ungöttlichen Kräften beherrschte Welt“. Wir begreifen wieder etwas von dem, was die Bibel meint, wenn sie vom Fürsten dieser Welt spricht (104). Zwar leitet Dehn die erste Heilung eines Dämonischen noch ein mit den Worten: „Wir lesen sie (diese Berichte von Teufelsaustreibungen) vielleicht nicht ohne ein gewisses Unbehagen. Unser modernes, an naturwissenschaftlichen Erkenntnismethoden geschultes Empfinden sträubt sich gegen diese allzu große Geisterlebendigkeit . . .“ (44). Andere dagegen gehen in diesem Punkt über die ruhige Zurückhaltung Dehns schon weit hinaus. Da ist von jenem „gewissen Unbehagen unseres modernen Empfindens“ nichts mehr zu spüren. Es

sei hier vorweggenommen, wie weit Schütz mit seiner Anerkennung des Dämonischen in der Welt geht. Ihm ist nicht nur der Kampf gegen „den Bösen“ der eigentliche Sinn des Kommens Gottes, er neigt auch im einzelnen dazu, etwa in der Krankheit des Körpers nur eine Form zu sehen, „in der der Böse aktiv wird in der Welt“. Diese Bereitschaft zur Annahme dämonischer Einflüsse geht bei Schütz so weit, daß er gewisse bildliche Ausdrucksweisen unserer Sprache auffaßt „als die Abdrücke der seherischen Wahrnehmungen jener jungen und starken Zeiten, in denen man Kenntnis von Dingen nahm, die man heute nur noch ‚bildlich‘, nicht mehr ursprünglich will gelten lassen“. Dann bringt er Beispiele, wie „der Gedanke verfolgt mich“, „die Angst treibt mich um“ usw.! Nicht um Billigung oder Mißbilligung solcher Auffassungen geht es uns hier, sondern um ein Andeuten der Zeichen der Zeit.

Eines der besten Kapitel schreibt Dehn über die Auferweckung des Jairustöchterleins: „Die Begebenheit redet in unvergleichlich eindrucksvoller Sprache vom Sinn des Kommens Gottes auf die Erde. Es wird uns hier mit aller Deutlichkeit gesagt, daß Gott Wandlung der Weltverhältnisse, daß er Auferstehung will, daß der Tod sein Feind ist . . ., daß Gottes Welt jedenfalls keine spiritualistische Erlösungsgemeinschaft durch den Tod hindurchgegangener seliger Geister ist, sondern vielmehr Lebenswirklichkeit befreiter Geister und Leiber“ (115). Diese Geschichte ist „voll von Eschatologie, voll von Verwandlungsgehalt und Verkündigung des neuen Äon“ (116). Freilich, Dehn hat Recht, um das recht zu spüren, müßten wir dem Tod gegenüber wieder ursprüngliches, urchristliches Empfinden aufbringen, müßten wir wieder biblisch-realistisch denken statt griechisch-spiritualistisch. Wir machen aus dem Würger Tod den Tod als Freund. Wir ergrimmen nicht über den Tod, „wie Jesus ergrimmte am Grab seines Freundes Lazarus. Wir spüren nicht mehr mit Grauen das Todesschicksal der Kreatur.“ Hier klingen Gedanken an, die wir in äußerster Prägung bei Schütz wiederfinden und die sich tatsächlich hilfreich erweisen für ein vertieftes Erfassen der Begebenheiten des Evangeliums: bewußte Rückkehr von einem übertriebenen Spiritualismus zum ganzen Menschen, die inbrünstige Leidenschaft für das Leben und damit verbunden das Gespür für die innere Tragik des Sterbenmüssens. Das ist der Weg, auf dem wir wieder etwas nachempfinden werden von jenem hinreißenden Triumphgefühl, mit dem ein heiliger Paulus von der Auferstehung der Toten spricht.

Auch in der Beurteilung der apokalyptischen Rede des Herrn wird der Wandel der Zeiten sichtbar. In der Zeit des fortschrittsfrohen Optimismus hat die Kritik die Weltuntergangsgedanken dieser Rede als dem eigenen Empfinden völlig fremd be-

urteilt und nur mit einem gewissen Mißbehagen festgestellt, „daß auch Jesus die merkwürdigen jüdischen Zeitvorstellungen geteilt habe“. Man hat wohl gar versucht, durch Annahme einer jüdischen Grundschrift Jesus gewissermaßen zu entlasten (244). Dehn sieht dieses Anderswerden nun allerdings nur darin, daß dem ungeheuren äußern Aufschwung des technischen Zeitalters kein innerer Auftrieb gefolgt sei, daß „der Mensch vielmehr erstarrt in eiskalter Selbstgerechtigkeit, die das Recht des Stärkeren zum allgemeinen Gesetz des Lebens macht. In dieser Welt gottloser Eigengesetzlichkeit hat die Gemeinde wieder beten gelernt um das Kommen Christi...“ (244). Dehn betont hier nur das neuerwachte Verständnis für urchristliche Eschatologie. Er hätte viel weiter gehen können bei der mächtigen Welle eschatologischen Denkens, die durch unsere Zeit geht — oder ging, denn wir werden bei Schütz sehen, wie diese Bewegung ihrerseits schon wieder eine gegenläufige Bewegung auslöst.

Noch etwas darf man vielleicht bei Dehn als bezeichnend ansprechen: eine gewisse Härte, mit der er das Evangelium zu unserer Zeit in Gegensatz stellt. Das Neue Testament ist „das Buch der Kleinen, Unbekannten und Ungenannten, die vor Gott groß sind“ (238). Der Herr ist der Heiland all derer, die nichts haben und nichts sind, der Armen, der Bedrängten, der Schwachen und Hilflosen. Dehn zeigt hier gar kein Bedürfnis, sich in unserer heroischen Zeit gegen „Mißverständnisse“ zu verwahren. Ja, wenn man heute am Leiden und Sterben unseres Herrn den „heldenhaften Trotz“ vermißt, dann läßt sich Dehn nicht herbei, das hier verborgene wahre Heldentum herauszustellen, nein, wir lesen da: „Demgegenüber werden wir nur sagen können, daß uns der unheroische Jesus sehr viel lieber ist als der heroische, weil er in schlichter Sachlichkeit, ohne jede Pose, Verkrampfung und Idealisierung Leiden und Tod als das genommen hat, was sie sind, nämlich als furchtbare, unbegreifliche Einbrüche in das Reich des Lebens, dem wir uns zugehörig fühlen“ (277). Der schöne Gedanke konnte so wohl nur in der Luft von heute gefaßt werden.

Trotz der Ursprünglichkeit einer Innerlichkeit der Auffassungen Dehns bleibt jedoch sein Buch, theologisch gesehen, rein protestantisch mit der dunkeln Größe seiner Gottesvorstellung, mit der nie genug betonten Verlorenheit des Menschen vor Gott, mit der stark herausgestellten Verborgenheit des Reichs und mit dem Glauben gefaßt als reinem Wagnis.

Wir kommen zu Paul Schütz. Wenn die heutige Beschäftigung mit Dingen der Theologie und der Bibel allgemein gekennzeichnet ist durch das Abrücken von allem, was Rationalismus und Auf-

klärung heißt, dann bildet das Buch von Schütz einen kaum zu überbietenden Höhepunkt. Es ist ein Buch, geschrieben aus dem Geist der Existenzphilosophie unserer Tage mit dem Anspruch, daraus das Evangelium „dem Menschen unserer Zeit“ neu darzustellen.

„Das Verlangen, daß alles immer einfach und klar sein soll in der Welt, ist Flucht vor der Wahrheit. In diesem Verlangen bringt sich der Mensch um die Wirklichkeit seiner eigenen Existenz und aller Dinge... Das Licht des aufgeklärten Geistes ist künstlich. In seine Helle sich hineinmanövrieren, heißt sich aus dem Leben herausstellen in ein künstliches, in ein selbstgemachtes, heißt den verhängnisvollen Schritt tun in ein nur Halbwirkliches, nur Halbwahres...“ (55). Das ist die eine Seite, die Schütz aus der existenzphilosophischen Geisteshaltung unserer Zeit übernimmt: dieses tiefe Mißtrauen gegen alles, was sich Vernunft nennt, Abstraktion, Dialektik, Gesetz, Lehre, System. Gegen all diese Geisteserzeugnisse lehnt sich in ihm — und das ist das andere — die gewaltige Leidenschaft für das Ganze auf, für das Wirkliche, für das Lebendige, für die abgründige Tiefe, in die es durchzustößen gilt. Der Weg aber, auf dem dieser Durchstoß gelingt, ist für ihn der religiöse Glaube an das Evangelium des Sohnes Gottes: „Das ‚Glaubet!‘ des Sohnes Gottes führt uns vor diese Wirklichkeit unserer Menschenexistenz, nicht vor den Ausschnitt, den das Licht der Vernunft mit seinem Blendkegel daraus herauschneidet. Es führt uns vor die ganze Wirklichkeit“ (55).

Begreiflich, daß alle „vernünftigen“ Schwierigkeiten einer rationalistischen Zeit ganz von selber ihr Gewicht verlieren, wenn man die Vernunft selbst gewissermaßen in den Winkel stellt. An Stelle früherer Glaubensscheu tritt nicht nur Glaubensbereitschaft, tritt geradezu ein drängendes Verlangen, an Hand des Glaubens sich hinauszutasten über die Grenzen unseres rein vernünftigen Erkennens. Fast bekommt man den Eindruck, die Dinge dürfen nicht einfach sein, sie können nicht geheimnisvoll genug sein. Das Wort „Wie geschrieben steht in den Propheten“ gibt Anlaß zu einer volle 14 Seiten umfassenden Abhandlung (17—32) über das Erfassen der Gotteszeit in unserer Menschenzeit, des Gottesraums in unserem Raum, sagt doch das Wort „Prophet“, „daß einmal schon vor Menschaugen Zukünftiges in ferner Vergangenheit Gegenwart war“. Der Gedanke, daß unser Leben im geheimnisvollen Durchdringungsraum menschlicher und göttlicher Zeit verläuft, kehrt immer wieder. Seine Ausführung mutet allerdings gelegentlich phantastisch an: „der Rest der ewigen Zeit gärt in der endlichen Zeit und hält die Welt in Bereitschaft für die große Verwandlung“ (19). Wie der himmlische Zeitrest das Hellsehen, so ermöglicht der himmlische Raumrest das

zweite Gesicht (21); weiter dem „Paradieseserbe im Schöpfungsrest“ (22 ff.) nachspürend, findet Schütz seine Anzeichen in echtem Wahrsagen, in Fakirkünsten und Schlangenbeschwörung, in Wahrträumen der Bibel. Dem theologisch denkenden Leser kommt hier natürlich das Bedenken, daß es nicht angeht, die Trennungslinie zwischen wirklichem Wunder und Fakirkünsten, zwischen Prophetie und Hellsehen, zwischen unmittelbarem Eingreifen Gottes und dem geheimnisvollen Wirken unerforschter Kräfte zu verwischen. Aber freilich, es liegt in der ganzen Denkrichtung dieses Buches, Grenzen und Trennungslinien nach Möglichkeit aufzuheben. Denn das ist gerade die Anklage: zu viele solcher Grenzen hat unser spalten-des Denken in die Wirklichkeit hineingetragen, auch dort, wo sie organisch und lebendig eins ist. Das Bezeichnende aber an dieser ganzen Art, die Dinge ineinander zu schauen, ist der ungeheure Realismus dieses Denkens, der gerade in der erwähnten Zeitspekulation besonders hervortritt, da er hier greifbar zu weit geht. Er faßt Prophetie und Zukunftserkenntnis ausschließlich als Schauen auf und rechnet nicht mit der Möglichkeit eines Schauens im Bild, sondern legt den ganzen Nachdruck gerade darauf, daß Schauen schon gegenwärtige Wirklichkeit des Zukünftigen voraussetzt. „Das ist es, was es zu packen gilt, daß der Prophet Wirkliches sieht, daß er Zukünftiges mit Gottes Augen als das Gegenwärtige sieht.“ Ganz deutlich wird die Übertreibung, wenn es zu der Herodesvermutung, Johannes der Täufer sei auf-erstanden, heißt, der König habe offenbar vom Ursprünglichen noch genug in sich gehabt, um zu spüren, daß das Gesetz der Zeit durchbrochen ist, daß „die Zeit zurückfällt in ihre eigene Vergangenheit“ und wieder heraufbricht in die Gegenwart, daß „Vergangenheit und Gegenwart jetzt ineinanderstürzen“, jetzt, „da Christus den neuen Anfang in die Zeit hineintreibt und ihre Kette bricht“ (174).

Wir sehen hier — gerade bei diesem immer wiederkehrenden Lieblingsgedanken des Verfassers —, wie er in der oft geradezu seherischen Kraft seiner Auffassung gelegentlich eben doch dem Phantastischen verfällt.

Doch diese selbe Leidenschaft für die verborgene Wirklichkeit, dieses drängende Heran an die Dinge, an das Lebendige und Ganze führt dort, wo es nicht ins Leere greift, weil es die wirkliche Gottesoffenbarung des Evangeliums trifft, zu einem gewaltigen Ernstmachen mit dem Einbruch Gottes in diese Welt, mit dem Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, und an den weltverwandelnden Sinn seines Kommens. „Ob Christus der Gottessohn sei, er allein und sonst keiner — das ist die Frage. Ist er es nicht, so taten die Juden recht, wenn sie ihn kreuzigten, und Recht geschähe,

wenn er durch alle Zeiten hin hundert- und tausendmal gekreuzigt würde. Ist er es aber, dann sind die Folgen unabsehbar . . ., dann ist die Welt aus den Angeln gehoben bis hinein in das kleinste Menschenschicksal und bis in die Ordnung der Elektronen und Amöben. Dann hat die große Verwandlung begonnen“ (14 f.).

Die gewaltige Dynamik dieses Buches kommt vor allem daher, daß der Verfasser die Verlorenheit der Welt ohne Christus geradezu körperlich spürt, ihre innerste, bis ins Kosmische gehende Erlösungsbedürftigkeit, daß er gleichsam erbebt vor der Bedrohung unseres Daseins, vor dem Ausgeliefertsein des Menschen an unheimliche Mächte des Verderbens, denen er aus sich nicht gewachsen ist. Erst aus dieser Tiefe heraus entbrennt dann am Evangelium der stürmische Glaube an den „Einmarsch“ des Gottesreiches, an die alles verwandelnde Macht des Christus und seines Geistes. So steht hier dem Pessimismus des nur Natürlichen der Optimismus dieses Welterlösungsglaubens gegenüber. Die „Tragik“ der menschlichen Existenz, durch die moderne Philosophie lebendig ins Bewußtsein gerückt, wird hier gefaßt und fruchtbar als innerste, auf Schritt und Tritt erlebbare Erlösungsbedürftigkeit nicht nur des Menschen, sondern der ganzen Welt. Schütz sieht gerade die Größe unserer Zeit darin, daß sie wieder etwas spürt von der Notwendigkeit der Rettung des Menschen, daß es heute wieder erfahren wird über die ganze Erde hin, wie im Leben selbst ein Feindliches sein Haupt erhebt, daß uns heute der Kampfcharakter unseres Daseins in seiner durchgehenden Linie wieder zu Gesicht kommt, vom Einzelleben bis zum Völkerschicksal. „Es liegt da im Grunde der Welt ein Feindliches, das heraufstößt an die Oberfläche der Geschichtstage. . . Ich habe kein anderes Wort für dieses Urphänomen als den einfachen Satz, daß es einen Teufel gibt“ (66). „Die Bedrohung zielt ebenso radikal und total auf Wurzel und Kern unseres Daseins, wie sie sich zugleich meisterhaft zu tarnen versteht.“ Es ist ein Welt- und Geschichtsbild von dramatischer Wucht und umfassender Geschlossenheit, in das Schütz das Evangelium vom menschengewordenen Sohn Gottes hineinliest. Nichts ist Zufall in diesem ständigen Aufbrechen gewaltiger Energien, denen sich wieder gewaltige Energien entgegenwerfen zur Abwehr (67; vgl. 245 f.).

Hinter dieser Weltnot steht geheimnisvoll die Weltschuld. „Alle vom Weib Geborenen sind eines Fleisches, eines Samens, einer Schuld.“ „Der Verstand will den einzelnen herausretten aus dieser Schuldverflechtung. Die Schicksalsverflechtung straft ihn Lügen. Unsere Väter sind in uns. Darum büßen die Kinder die Sünden der Väter. . . Darin waltet die Gerechtigkeit, die höher ist als die des Menschen. . . Wir sehen es nacheinander, Gott

sieht es ineinander. Wir sehen das Stückwerk, Gott sieht das Ganze“ (99). Aber diese Schuldgemeinschaft holt uns nicht nur gleichsam von rückwärts ein, sie umgibt uns von allen Seiten, da die Schicksalsgemeinschaft jeder Generation zugleich auch Schuldgemeinschaft ist, aus der es kein Ausbrechen gibt, „auch wenn einer ‚innerlich‘ die Tat des für ihn Handelnden verwirft“. Diese Schuld sei nun die „Sünde“, die „Sünde der Welt“ (99 f.). Es wird hier durch diese geflissentliche Nichtunterscheidung von Erbschuld, Gemeinschaftsschuld, persönlicher Schuld sicher etwas ebenso Tiefes als Dunkles miterfaßt, was säuberliche Abgrenzung der Begriffe vielleicht übersehen läßt. Man ahnt da etwas von einem unbestimmbaren, aber unheimlich wirklichen, innern Zusammenhang all dessen, was in dieser Welt Schuld heißt. Andererseits aber kommt es uns gerade hier besonders deutlich zum Bewußtsein, wie weit doch solches Denken schon im Gegenüberland auch eines berechtigten Individualismus steht, wie die Vergemeinschaftung des gesamten Lebens hier selbst jenen persönlichsten Bezirk ergreift, wo der Mensch als freie sittliche Persönlichkeit dem persönlichen Gott gegenübersteht. Oder besser, dieser Bezirk wird eigentlich nicht ergriffen, er ist als solcher so gut wie nicht da, denn von diesem persönlichen Stehen zu Gott in der sittlichen Entscheidung für ihn oder wider ihn ist in diesem umfangreichen Werk kaum irgendwo die Rede. Wohl hören wir von seelischen Konflikten, z. B. von dem, der darin besteht, „daß ich als Christ an das Schicksal meines Volkes gebunden bleibe“. Alles komme dabei darauf an, „daß dieser Konflikt durchgestanden wird“ (367). Aber worin besteht dieses Durchstehen? Das Ergebnis heißt: „Ich will auf dem Posten stehen bleiben, auf den ich gestellt ward. In solcher Treue will ich mit meiner Schuld, mit der Schuld meines Volkes in das Weltgericht gehen, wo alle Taten gewogen werden.“ Und die Rechtfertigung dafür? „Ich bin ein Geborener, bevor ich ein Getaufter war. . . . Es gibt keine Revolte des Christenmenschen gegen den Geschöpfsmenschen. . . . Der Eingriff in mein Schicksal, dessen ich mich vermesse, wird an seine Stelle ein Verhängnis neuer Art setzen. Ich werde dorthin, wo mir das Schicksal mein Geborensein, d. h. Mutter, Erde, Volk, Brot und Grab als mein Leibesdasein beschert hat, eine Idee setzen“ (368). Das sind Worte, die ernstlich zu denken geben.

Allumfassend wie Bedrohung, Not und Schuld wird nun auch das Heil gesehen und die Erlösung. Eindringlich treten dabei die drei Gedanken hervor: Die Erlösung gilt dem ganzen Menschen, gerade auch als Leibeswesen; sie gilt der Menschheit, der Kreatur Mensch als solcher, nicht so sehr dem Einzelwesen; sie gilt durch den Menschen der ganzen Welt. Hier trifft sich modernes Denken

weitgehend mit der Art, wie zumal die griechischen Väter von der erlösenden Wirkung der Menschwerdung zu sprechen pflegten. „Jene frühen Christen wußten noch, was dem atomisierenden Einzelnen des individualistischen Verfalls immer unfassbarer wurde: daß, wenn Gott einen einzelnen Menschen leiblich und wirklich berührt habe, er damit das Menschengeschlecht und in ihm den ganzen Kosmos berührt habe; daß in Maria, der jungfräulichen Gottesmutter, der ganze Kosmos beschattet und heimgesucht war“ (149). Dabei setzt mit der Fleischwerdung Gottes die Erlösung gerade dort ein, wo wir Menschen am spürbarsten der Verlorenheit preisgegeben sind, im Stofflichen, in der Nichtigkeit unseres Staubes, dieses Grundstoffs der Welt, und darum: „erhebt sich erst das Fleisch wieder zur Verklärung, so ist das All wieder himmlisch geworden. Die Auferstehung des Fleisches ist das Haupt- und Staatssiegel auf den totalen Sieg Gottes“ (147).

Bis zur Vollendung aber wird Kampfzeit sein. Doch wiederum: dieser Kampf erscheint hier nicht ausdrücklich als Kampf des Menschen um das sittlich Gute gegen das sittlich Böse, er erscheint vielmehr als der Kampf der Schöpfung, des Lebendigen gegen die Mächte der Vernichtung, der Verneinung, gegen den „Altbösen“, den Widersacher des Schöpfers von Anbeginn. Und darum: auf die Frage: „Wozu Christus?“ antwortet Schütz: „Weil der Böse ist!“ „Man muß diese Dinge so einfach und massiv sagen wie sie sind: es geht gegen die Dämonen; Christus ist der Entbanner der Schöpfung“ (68). Ganz natürlich also, daß er bei Markus zuerst einen Besessenen von seinem Dämon befreit. Selbstverständlich, daß er Kranke heilt, nicht anders als Besessene, „denn die Front ist hier wie dort die gleiche: die Macht der Zerstörung, die der Böse hier wie dort gegen die Menschenwelt heranzuführt“ (75 f.). Beim Gichtbrüchigen steht: im Kranken der Sünder! „Sünde und Krankheit sind ja nur Gestalten, in denen der Böse aktiv wird in der Welt und die der Mensch aus eigener Kraft nicht mehr los wird“ (84). Wenn aber nach der Sündenvergebung die Heilung erfolgt, soll das zeigen, „wer Christus sei und was sein Vergeben für eine Wirkung habe in die Tiefe und das Ganze der Schöpfung hinein“! Nun steht neben der Sündenvergebung „Auferstehung des Fleisches“ und „ein ewiges Leben“ (85). Und so geht das weiter im Evangelium, es ist immer der gleiche Kampf in verschiedener Gestalt gegen den gleichen Feind. Es ist immer die eine Christusfront, ob es sich handelt um Besessene oder Kranke, um Sünder oder zu Berufende, um die entfesselten Gewalten der Natur oder um den leibhaftigen Tod. Die Front, die sich hier andeutet, bricht dann mit der Auferstehung Christi ins Große hin auf, die Endschlacht beginnt. Der Ausgang kann nicht zweifelhaft sein, nach-

dem Gott selber unser Emmanuel in diesem Kampf geworden ist.

Aus solcher Auffassung von der Welt und von dem welterlösenden Sinn des Werkes Christi ergibt sich eine eigene Stellung zur Eschatologie. In einem ausführlichen Kapitel (327—369) zur eschatologischen Rede des Herrn wendet sich Schütz gegen die Weltendspekulationen und die Weltuntergangsstimmung, wie sie unter den Nachwirkungen des Krieges in einer gewissen Literatur und in der (nichtkatholischen) Theologie einen breiten Raum einnahmen. „Eschatologie“ ist also dort sehr eng und einseitig gefaßt als Lehre vom Weltuntergang. Demgegenüber gilt das Bemühen des Verfassers dem doppelten Anliegen: einmal der Bekehrung von einem außerchristlichen Weltuntergangsglauben zum christlichen Weltvollendungsglauben und dann vor allem der Bekehrung von der Verzweiflung an der Welt im Hinblick auf die Zukunft zum vollen Einsatz in der lebendigen Gegenwart. Schütz verlangt, daß einer das Menschenleben und die Schöpfung erst einmal ernst genommen habe, „bevor er sich überhaupt an jenen undenkbaren Gedanken des Endes aller Dinge heranwagen darf“. Mit geradezu andachtsvoller Ehrfurcht steht er vor den Wundern der unendlichen Weisheit und Güte, die auch das kleinste Geschöpf uns ahnen läßt, und wie ein erschrockenes Erwachen klingt das Bekenntnis: „Mit welcher verblendenden Vermessenheit hatte ich, der Theologe, mit jenem großen Wort vom Weltende mein Gedankenspiel getrieben... Man muß den 104. Psalm gesungen haben, Vers für Vers, lobpreisend mit allen Engeln und Erzengeln, und dann das Wort vom Ende vernehmen!“ Und was von der Schöpfung gilt, das gilt auch für unser Menschsein, unser Leben und Arbeiten auf dieser Erde. Man muß es erst inne geworden sein, was es um all diese „Selbstverständlichkeiten“ im Grund ist. Man muß so erst dankbar und ehrfürchtig geworden sein und es bleiben, „dann darf man sich Christi apokalyptischen Worten nahen. Bis dahin heißt es Hände weg von der Eschatologie“ (336). Wie können doch geistige Strömungen unserer Zeit, wie kann ein neu sich herausbildendes Lebensgefühl fruchtbar werden für ein vertieftes Erfassen auch der Dinge des Evangeliums!

Weltendstimmung, Kulturpessimismus, Geschichtsphilosophie des Endes, das alles ist nach Schütz nur der Versuch des erschöpften (europäischen, d. h. humanistischen, gemeint ist rationalistischen) Geistes, sich aus dem Verhängnis zu ziehen, an dem er selber schuld ist (337). Das dialektische Prinzip soll dabei zu dieser Flucht aus der Welt helfen. Man legt einen „unendlichen qualitativen Unterschied“ zwischen die „Wirklichkeit“ und die „Idee“ oder zwischen „Gott“ und „Mensch“ und gewinnt so ein Absolutes, zu dem man sich ent-

schwingen kann aus dieser, dem Untergang verfallenen Welt. Dort im Absoluten, losgelöst aus der Geschichte, aus der Kultur, sitzt der Geist in „prinzipieller Opposition“ zu Gericht über die Welt und überläßt sie zugleich dem Verderben. Die todkranke Welt darf keine Heilung finden. Der „unendliche qualitative Unterschied darf nicht überbrückt werden, auch nicht von Gott her (durch eine Menschwerdung, die wirklich ist, was der Name sagt). Schütz legt hier den Finger auf den Nihilismus, der hinter dieser Spekulation lauert, und sieht in ihm den gemeinsamen Nenner für die Skepsis Barths und für den Perspektivismus Spenglers (337f.).

Aber so sehr auch der Verfasser einseitiges eschatologisches Denken ablehnt, den Wirklichkeitsgrund, der zu allen Zeiten die Menschen zu Weltendspekulationen gedrängt hat, weiß er gewaltig ernst zu nehmen. Es ist die Urerfahrung des Geschöpfes: „Welt in Not.“ Doch der Christ weiß: „das Fleisch geht schwanger mit dem Wort und die Geschichte mit dem Himmelreich. Weltende wird Weltverwandlung, Weltvollendung sein.“ Auf die Frage nach dem Wann aber heißt die Antwort des Herrn immer nur „Wachet!“ und mit diesem „Wachet“ „bindet er jedes Geschlecht in die Gegenwart als in die Mitte der Zeit“. Damit sind wir wieder bei unserer Existenz, beim Hier und Jetzt. Einseitig negativer Eschatologismus wird hier zu rechtgerückt zu wahrer Eschatologie mit einer gewissen Überbetonung des Diesseitigen unter Berufung zwar auf das Evangelium, in Wirklichkeit aber doch wohl unter dem Einfluß eines neuerwachten Willens zum Leben und zur Welt, der nun auch im Evangelium sich sucht und findet.

Noch etwas verdient Erwähnung: Das Buch von Schütz zeigt, wie die Geisteshaltung, die rücksichtslos aufs Ganze, Wirkliche, Lebendige geht, auch in so manchen Unterscheidungsfragen in nächste Nähe des Katholischen führt. So ist z. B. bei Schütz die Ehe wahrhaftig nicht mehr ein „rein weltlich Ding“. Das Christuswort von der Ehe „wendet gewaltige Kräfte des Triebes ... von der Hölle weg auf den Himmel hin. Diese Hilfe hat die Kirche Mann und Weib in einem besonderen Akt zu geben: in der Trauung... Das ist es, was der Christ glauben darf, daß er ... in der Verschmelzung der ehelichen Gemeinschaft eine Stufe der Christusförmigkeit erlangt... Die Hilfe, die hier gegeben wird, ist nicht nur eine Erkenntnis, sondern sie ist Geistgabe“ (272).

Daß das Geheimnis der Eucharistie sich in aller Wirklichkeit auch heute noch vollzieht, dafür soll der Gläubige sich nicht stützen auf das (hier vermeintlich versagende) Wort der Bibel, sondern „auf ein Fundament ...“, das ihm die Kirche darreicht aus der „traditio“, die keinen andern Grund hat als den trotz aller Irrung in ihr waltenden

Heiligen Geist“ (382). Oder wiederum: wo Schütz von den charismatischen Ordnungen in der Kirche spricht, da wendet er sich gegen die, „die meinen, man könne die ‚traditio‘ brechen und sie von jedem beliebigen Punkt der Zeit aus von neuem beginnen; die tun, als könnten sie sich aus der Geschichte herausstellen“ (474). Das also ist es, was für den Traditionsgedanken empfänglich macht: das tiefe Bewußtsein unseres allseitigen Verflochtenseins in den Gang der Geschichte, das „Drinnenstehen“ mitten in der geschichtlichen Wirklichkeit. Dieser Wirklichkeitsstrom trägt uns aus der Vergangenheit zu, was wir heute besitzen (es wird geflissentlich, wenn auch etwas mühsam, die „traditio“ als Quelle geschichtlicher Erkenntnis vermieden). „Frag nicht: woher und wieso? Frage nicht nach Ursprung und Recht und Gültigkeit. Niemals wirst du's erfahren... Genug, daß es ist! Genug, daß es geschieht!“ (so zur Wirklichkeit der Eucharistie, 380).

Worte von erstaunlichem Freimut findet Schütz über die Notwendigkeit von Ordnungen in der Kirche, von gottgeschenkten Bischöfen, die Herren sind. „Man verkündete einst in der Christenheit: Christus allein ist der Herr. Nun haben wir viele Herren bekommen statt seiner. Hier liegt eine der größten Nöte unserer Kirche. Hier stimmt etwas in ihrer Struktur nicht..., wir haben geradezu eine Metaphysik der Unbotmäßigkeit. Hier scheint in der Tat eine Krebsgeschwulst zu wuchern, die auf menschlichem Wege nicht zu beseitigen ist...“ (294). „Daß wieder geistliche Vaterschaft, d. h. bedingungslos übermächtigende Autorität unter uns entstehe, die aus der Vaterschaft Gottes ihre Vollmacht hat, das ist heute die Schicksalsfrage, wenn wir auf Ordnung, Amt und Gestalt der Kirche schauen...“ (295; vgl. auch 474 f.). Es liegt etwas Erschütterndes in solchen Bekenntnissen von draußen, etwas, das geeignet ist, zu dankbarer Selbstbesinnung aufzurütteln. Freilich, für katholisches Denken ist es dann doppelt rätselhaft, wie man mit solcher Erfahrung, mit solchem Verlangen in der Seele, und noch dazu mit dem fanatischen Wirklichkeitshunger dieses Buches vor Matth. 16, 18 auf einmal anfangen kann — zu deuteln: im Sinne eines Glaubens, der alle zu Felsenmännern macht und zu Inhabern der Schlüssel des Himmelreichs (202). Und das unter Hinweis auf den Matthäustext und in diesem Buch, das nicht müde wird zu betonen, daß des Gottessohnes Worte Macht sind, schöpferische, welt- und menschenverwandelnde Macht, daß etwas geschieht, wo Christus spricht und daß dieses Geschehen und dieses Sein das einzig Wichtige sei!

Der Realismus führt Schütz auch anderwärts so weit, daß er die Sündenvergebung (das Wort Rechtfertigung wird nie gebraucht) — ganz und gar nicht protestantisch — als etwas Positives,

Gottgewirktes in der Seele auffaßt. „Was hier (beim Kreuzesopfer) Vergebung heißt, müssen wir uns ganz neu erobern, diese Vergebung ist in unserem entarteten Christentum zu einer ideologischen, allenfalls psychologischen Sache geworden (d. h. eine Art richterlicher Akt bzw. eine Gesinnungsänderung Gottes). Die Vergebung, die Gott gibt..., ist schöpferische Vergebung..., ist vollkommene Gabe... (429). Es wird hier nicht mehr getan ‚als ob‘.“ Dementsprechend füllt sich auch jenes andere Wort ganz neu, das „Heil“ heißt. „Es muß buchstäblich verstanden werden und ist dann Heilung..., ist vollkommene Gabe und heißt: das neue Leben. Um es zureichend zu bestimmen, muß das Wort Schöpfung herangezogen werden“ (430 f.). Wahrhaftig, hier stehen wir vor einem Vergabungsrealismus, wie ihn das alte katholische Verstehen paulinischer Gnaden- und Rechtfertigungslehre nicht realistischer ausdrücken könnte! Was dazu führte, ist ganz offenbar der neue Sinn fürs greifbar Wirkliche, die Abneigung gegen alles rein Juridische, nur Gedankliche. — Daß indes dies zu einer Übersteigerung des Charismatischen führt im Sinn der „Abendländischen Entscheidung“ Hermann Sauers, auf den sich Schütz beruft (472 u. a.), wonach die Wirklichkeit die Verleiblichung des Heiligen Geistes ist, muß sehr ernst bedacht werden. Noch mehr: Auch Bachofen, der romantische Mythos der Androgyne, die Einheit und das Gegeneinander des Männlich-Weiblichen wird bemüht, und anthroposophische Gedanken klingen an, die den Kosmos selbst als gottmenschliches Mysterium sehen.

Dehn und Schütz sind zwei Einzelstimmen. Dennoch haben sie ihre weitere, allgemeine Bedeutung, da an ihnen sichtbar wird, daß stark sich ausbreitende, wesentliche Richtungen des heutigen deutschen Geisteslebens hier für eine vertiefte Auffassung der Offenbarung und des Evangeliums fruchtbar geworden sind.

Wenn wir von Schütz kommend in der katholischen Markusliteratur Umschau halten, findet sich hier nur ein Werk, das trotz aller Verschiedenheit zu einem Vergleich herangezogen werden kann: die fünf Bändchen „Markus“ von J. Dillersberger mit dem bezeichnenden Untertitel „Das Evangelium des heiligen Markus in theologisch und heilsgeschichtlich vertiefter Schau“. Auch er schreibt, wie Schütz, aus dem dringenden Anliegen, über das rein Herkömmliche hinaus für die Menschen unserer Zeit das Evangelium von innen her neu leuchten zu lassen. Auch hier tritt ein Mann ans Evangelium heran, der etwas vom Seher und Dichter hat und damit das Gespür für die geistigen Strömungen unserer Zeit. Auch er eröffnet weite Horizonte, läßt verborgene Tiefen ahnen. Auch ihn führt die Gewalt seiner innern Schau oft

weiter als der gewöhnliche Sterbliche ihm zu folgen bereit sein wird. Aber wenn Schütz nur groß, nur tief, nur kämpferisch ist, wenn er sich gleichsam dauernd in weltweiten Räumen bewegt, beim Katholiken kommt — dies alles ist irgendwie auch da, wohlthuend gemildert — etwas entscheidend Neues dazu, das bis ins innerste Denken, Schauen, Werten und Empfinden sich auswirkt und macht, daß wir hier gleichsam aufatmend eintreten in eine völlig veränderte Luft: „*Sanctae Romanae Matri*“ steht über jedem Bändchen, und gemeint ist in gewollter Zusammenschau die Gottesmutter vom Esquilin und die Mutter Kirche. Hier ist Mutter und damit Heimat, das hat bei Dehn und bei Schütz gefehlt.

So ist denn dies das Erste: die Liebe zur Kirche, zur Kirche des Petrus. Jene Kirchenfreudigkeit kommt machtvoll zur Geltung, die eines der erfreulichsten Zeichen im bewußt-katholischen Leben unserer Tage ist. Es ist eine Kirchenfreudigkeit eigener Art, es ist eine vergeistigte Kirchenfreudigkeit, eine wissende, eine, die sich vielleicht in Schmerzen durchgerungen hat zum geistigen Kern der Kirche und von daher geläutert und geweitet wieder ausstrahlend die ganze Kirche umfaßt, so wie sie ist. Diese vertiefte Auffassung von der Kirche wirkt sich nun wegweisend und lichtpendend in der Schrifterklärung aus. Nicht nur in dem gewöhnlichen Sinn der Rücksicht auf die Überlieferung, sondern dazu noch in dem besonderen Sinn, daß das Bild der Kirche selbst zur Triebfeder und zur Erkenntnisquelle wird. Hier wird nicht versucht, die Kirche vom Evangelium her umzugestalten, nein umgekehrt, der gläubige Blick auf die wirkliche Kirche und ihre Geschichte lehrt, im Evangelium eben diese Kirche grundgelegt zu sehen, nicht anders als die Prophetie in der Erfüllung ihre Deutung findet. So sieht Dillersberger in all den kurzen Teilabschnitten des dritten bis fünften Kapitels (Mark. 3, 7 bis 5, 43) „das Riesengemälde der Kirche Christi wuchtig und groß vor die Menschen hingestellt. Freilich vermögen wir erst nach neunzehnhundert Jahren Kirchengeschichte die ungeheuren Maße zu erkennen, in denen der römische Evangelist und der erste Papst der Kirche selbst voll des Heiligen Geistes gedacht und gekündigt haben“ (2, 28). Das ist natürlich „voreingenommene“ Exegese. Aber das ist es ja gerade: diese Schrifterklärung will keine Apologetik sein. Das katholische Bibelpapstolat ist sich heute bewußt: wir lesen das Wort Gottes zuerst und vor allem für uns als Gläubige für Gläubige, nicht mit dem ständigen Seitenblick auf die andern, nicht immer in Wehr und Rüstung gegen die draußen, sondern wirklich daheim — bei der Mutter. Was also draußen sich vielleicht als Wendung vom Rationalismus zur Glaubensbereitschaft äußern mag, das wird in der

Kirche spürbar als Wendung von der Sorge um den Glaubensschutz zum Dienst an der Glaubensfreude, vom ängstlichen Minimismus in Glaubensdingen zur unbekümmerten Fülle.

Dillersberger tritt an seine Evangelienklärung heran mit dem wahrhaft katholischen *a priori*: „Gottes Wort ist unerschöpflich und unergründlich tief, wir können nie genug aus ihm herauslesen.“ Das ist die Geisteshaltung der Väter, und kein Inspirationsgläubiger wird ihre grundsätzliche Berechtigung in Abrede stellen, nachdem ja die Heilige Schrift selber in dieser Art einer erweiterten und vertieften Auslegung ihrer selbst vorangeht. Heute regt sich wieder mächtig das Bemühen, dem typisch-mystischen Sinn des Wortes Gottes nachzuspüren; sogar von allerhöchster Stelle hat erst vor kurzem dieses Bestreben ausdrückliche Ermunterung erfahren. In einem Brief, den der Heilige Vater durch Kardinalstaatssekretär Maglione an die spanische Bibelwoche in Zaragoza (15.—22. Sept. 1940) gerichtet hat, heißt es ausdrücklich: Um die Heilige Schrift fruchtbar zu machen, „soll man in der Darlegung des Wortes Gottes nicht ausschließlich oder mehr als nötig beim sogenannten Wortsinn bleiben, sondern nach dessen sorgfältiger Würdigung zum innern, mystischen Sinn übergehen nach dem Vorbild der heiligen Kirchenväter, die sich so eingehend mit diesem Sinn befaßt haben“. Es folgen dann die Worte des heiligen Hieronymus an Paulinus (Ep. 49): „Alles, was wir in den heiligen Büchern lesen, leuchtet und strahlt auch auf der Oberfläche (in cortice), aber köstlicher ist es im Mark. Wer den Kern genießen will, zerbreche die Schale.“²

So sehr also die grundsätzliche Berechtigung einer auch typisch-mystischen Auslegung der Heiligen Schrift allgemein anerkannt ist, der Versuch, ernst damit zu machen, stößt auf größte Schwierigkeiten. Er birgt bei dem fast völligen Mangel an greifbaren Maßstäben die Gefahr rein subjektiver Exegese (rein willkürlichen Hineinlesens) und wird um so heftigeren Widerspruch herausfordern, je zuversichtlicher er beansprucht, nicht als Versuch, nicht als bescheidene Möglichkeit, sondern als strenge Erklärung anerkannt zu werden, d. h. jeweils als das, was der heilige Schriftsteller selber mit seinen Worten und seiner Stoffanordnung gemeint und beabsichtigt hat.

Daß Dillersberger sich mutig an diese Schwierigkeit herangewagt hat, ist ein großes Verdienst seiner Arbeit. Daß er sich nach Kräften bemüht hat, seine vertiefte Schau im Text selber zu verankern und wo nur möglich durch die Überlieferung zu stützen, zeigt, wie sehr er sich der Schwierigkeit und der Verantwortung bewußt ist. Seine Art, Zusammenhänge zu schauen, läßt tatsächlich

² Vgl. Razón y Fe 121 (1940) 280.

die einzelnen Teilabschnitte oft in beglückend neuem Licht erscheinen, und der freudigen Überraschungen, die auch der Schriftkundige hier erfährt, sind wirklich nicht wenige. Es ist immer die Fülle des Lebens und vor allem die Fülle der christlichen Frohbotschaft, aus der heraus Dillersberger das einzelne des Evangeliums befragt. So ist denn, was sich ergibt, auch immer wieder Frohbotschaft und Weisheit der Heiligen Schrift, auch wenn man oft zweifeln wird, ob sie nun wirklich von Markus-Petrus gerade an der jeweiligen Stelle so „gemeint“ war. Hier liegt die Schwäche des Werkes, freilich, eine mit der innern Schwierigkeit notwendig gegebene Schwäche. Nur ein wenig schade, daß der Verfasser die Schwäche nicht hier, sondern in denen sieht, die nun einmal „nicht mit allem mitkommen“ (4, 7). Die bezeichnenden Züge dieser Schrifterklärung sind dabei außer dem schon Hervorgehobenen, wie Liebe zur Kirche, Glaubensfreudigkeit, Mut zu „maximaler“ Exegese, etwa diese: Der Kern des Evangeliums, das Kommen Gottes als Mensch zum Menschen, tritt anschaulich hervor, erhält von den Einzelbegebenheiten immer neues Licht und erfüllt diese seinerseits mit seiner eigenen innern Kraft. Und wie es immer ums ganze Evangelium geht, so um den ganzen Menschen mit seiner ganzen Sinnenwelt in dieser ganzen Schöpfung. Bei Natur und Gnade liegt der Nachdruck nicht — theologisch — auf der Trennung, sondern — „für das Leben wichtiger“ — auf der „organischen Zusammenschau des ganzen Planes Gottes mit dem Menschen“. (Die Menschennatur nie anders gewollt als in Hinordnung auf die Gnade.) Damit zusammenhängend: „reines“ (d. h. heidnisches) Menschentum ist Untermenschentum, auch die volle Menschlichkeit kommt uns nur durch Christus. Aber dabei spricht Dillersberger wahrhaftig keiner Kulturseligkeit das Wort: Christentum ist nicht „geruhsame Entfaltung edler Menschlichkeit, sondern vor allem und im tiefsten heroisches Leiden im Willen Gottes“. Das sind in dürrer Aufzählung die Leitgedanken, die in diesem durch und durch lebendigen Markuskommentar hervortreten, hervorgehoben sicher auch in dem lebendigen Bewußtsein von der entsprechenden besondern Aufnahmebereitschaft unserer Zeit. Die freudige Aufnahme dieses Werkes und die rasche Folge seiner Auflagen zeigen denn auch, daß hier etwas getroffen ist, was Tausende gesucht, worauf sie innerlich gewartet haben.

Noch ein letztes Buch sei als bezeichnend in seiner Art erwähnt, das neueste der Bücher über Markus: Julius Spiegel, Das Markusevangelium, erschienen als dritter Band der Buchreihe „Die Bibelstunde“. Kein sprechenderes Zeichen für das mächtige Erstarken des Schrifthungers im katholischen Leben von heute als die Tatsache, daß hier die praktischen Bedürfnisse der Bibelstunde ge-

radezu zur Schaffung einer neuen Buchart geführt haben! Es galt, in gedrängtester Form dem Leiter der Bibelstunde möglichst alles zu bieten, was er an Wissen benötigt. Die seelische Durchdringung und Belebung bleibt bewußt und gewollt seinem eigenen Gebet, seiner persönlichen Betrachtung überlassen. Aber man merkt es dem Stoff bei aller nüchternen Gedrängtheit an, er kommt aus dem Leben, er hat schon gelebt, er wartet gleichsam nur auf neues Leben. Das Kernstück des Buches, „Erläuterungen“, kann ständig verweisen auf die zusammenhängend dargestellten Kapitel „Hintergrund“ und „Grundbegriffe des Markusevangeliums“, dazu auf ein Reallexikon am Schluß. Eine ausgezeichnete Hilfe für die innere Aneignung des Evangeliums, für die Betrachtung und Predigt, bietet der Abschnitt „Gliederung“, der unter zwölf Hauptteilen das Evangelium zerlegt, bis in die letzten Sinneinheiten, unter Umständen bis zur Unterteilung von Einzelversen, wobei die mit großer Sorgfalt gefaßten Titel den erfahrenen Seelsorger, den Mann der Kanzel verraten. Eine Vorschau gibt jeweils den Zusammenhang und hält die große Linie im Blickfeld. Der „genetisch-christozentrische Aufbau“ des Ganzen und die Dramatik des Lebens Jesu sind scharf herausgearbeitet, nicht weil es von Markus-Petrus notwendig gerade so gemeint wäre, sondern, wie es mit gewinnender Bescheidenheit heißt: „aus bibelpraktischen Gründen“.

Den Verfasser leitet das Bestreben, das Sichere, das Überkommene, das Anerkannte zu bieten, vor allem einmal festen Grund zu schaffen, auf dem dann jeder weiterbauen mag je nach Befähigung und Umständen. (Das ist es ja auch, was die knappen Kommentare der „Regensburger Bibel“ so günstige Aufnahme finden läßt.) Immer wieder begegnet der Verweis: „Siehe den einschlägigen Traktat in der Dogmatik.“ Das scheint eine nicht-„pneumatische“ Exegese zu fordern. Wer aber in die verhaltene Innerlichkeit dieses Buches hineinhört, wird erkennen, wie es auch positiv teilhat an der besondern Aufgeschlossenheit unserer Zeit für die Wirklichkeit des Lebens und für die Ganzheit des Glaubensgutes, wie das Dogma es vorlegt. Ein kleines, aber bezeichnendes Beispiel: Wer würde in dem beigegebenen knappen Reallexikon das Wort „Hand“ suchen? Es findet sich und ist von allen neun Stichwörtern unter „H“ am ausführlichsten, man möchte sagen, am liebevollsten behandelt: Hand Jesu — Menschenhand, und dann immer mit den entsprechenden Stellenverweisen: arbeitende, dienende, spendende, helfende, heilende, ehrfürchtige Hände usw., alles in allem die Menschenhand im Markusevangelium in dreiundzwanzigfacher Rücksicht! Ist das nicht der Sinn für das Wirkliche, für die Schönheit, Geheimnisfülle und Würde alles Wirklichen? Spricht nicht daraus die Empfindsamkeit und Feinsinnigkeit für

den verborgenen geistigen Sinn all dessen, was in der sichtbaren Erscheinung ruht und was wir heute wieder aus ihr lesen, wie auf künstlerischem und literarischem Feld die beliebten Schaubücher beweisen? Das aber eben ist die ehrfürchtige Feinsinnigkeit, die wohl nirgends so am Platz ist und

nirgends so sich lohnt wie gerade in der Betrachtung der Heiligen Schrift, die bis ins Letzte und Kleinste hinein Wort Gottes ist, — des Gottes, der allein die Wirklichkeit seiner Welt und seiner Gnade ganz voll — voll über alles Begreifen hinaus — zu nehmen weiß.

DAS ASTRONOMISCHE EREIGNIS 1940/41 UND DER STERN DER WEISEN

Von Gerhard Hartmann S. J.

Monatelang fesselte am nächtlichen Himmel unsern Blick das prachtvolle Bild zweier ganz nahe beieinanderstehenden Sterne. Dreimal erreichte die Pracht ihren Höhepunkt in einer eigentlichen Konjunktion. Monatlang auch gab es in Zeitungen und Zeitschriften ein lebhaftes Hin und Her darüber, ob dieselbe Konjunktion der Stern gewesen, der nach Matth. 2 die Weisen aus dem Morgenland zu ihrer Huldigung an den neugeborenen Heiland veranlaßt habe. Das Ergebnis so mancher Erörterungen sei hier in nüchterner Darlegung und Klärung gezogen.

1. Das Ereignis 1940/41 und seine Gesetzmäßigkeit

Unsere beiden Sterne sind die Planeten Jupiter und Saturn. Ihr täglicher Auf- und Untergang erfolgte in all diesen Monaten mit dem Sternbild des Widders. In ihrer Gesamtbahn aber schieben sie sich im allgemeinen von W. nach O. Dabei überholte der schnellere Jupiter den vor ihm herziehenden Saturn und trat mit ihm in Konjunktion am 15. August 1940. Kurze Zeit darauf kehrten jedoch beide um und schoben sich nun nach W., wobei Jupiter wiederum überholte und mit Saturn zum zweiten Mal in Konjunktion trat am 11. Oktober. Aber auch nach dieser Begegnung kehrten beide um und zogen in ihrer alten Richtung nach O. Zum dritten Mal trat dann Jupiter mit dem überholten Saturn in Konjunktion am 20. Februar 1941 und enteilt ihm nun, wie es scheinen könnte, auf Nimmerwiederssehen. Damit waren wir Zeugen einer Himmelserscheinung, die zu erleben Generationen vor uns und nach uns nicht gegeben war und sein wird.

Jupiter und Saturn begegnen sich zwar — wenn auch seltener als die sogenannten inneren Planeten Merkur und Venus und auch seltener als Mars — durchschnittlich alle 20 Jahre, z. B. 1921 und 1901. Aber das ist nur ein einfaches Vorüberziehen. Nur alle paar Jahrhunderte, wenn nämlich beide ungefähr um dieselbe Zeit in Opposition zur Sonne kommen, kommt es zu dreifacher Begegnung, und auch diese ist insofern nicht genau dieselbe Erscheinung, als sie in einem andern Zeichen des Tierkreises stattfindet. So war die letzte dreifache

Begegnung vor unserem Erlebnis 1682, aber im Zeichen des Löwen.

Da nämlich jede folgende Begegnung von Jupiter und Saturn beinahe 243° weiter nach Osten rückt, so ist die vierte Begegnung nach rund 60 Jahren 729° ostwärts weiter gerückt (= 2 mal der ganze Tierkreis $+9^\circ$), also zur Gegend der ersten Begegnung zurückgekehrt, nur 9° weiter östlich. Und so wird sich — wenn wir von Grad 1 eines Tierkreiszeichens ausgehen — die Begegnung noch dreimal nach je 60 Jahren (auf Grad 10, 19 und 28) in demselben Zeichen wiederholen, sich von da ab jedoch nach wieder 60 Jahren zum folgenden Zeichen des Tierkreises verschoben haben und dann erst nach 800 Jahren wieder zum Ausgangszeichen zurückkehren. Bei der Seltenheit einer dreifachen Konjunktion von Jupiter und Saturn wird also eine solche in demselben Zeichen erst nach mehr als Dreiviertel eines Jahrtausends stattfinden.

Diese äußerste Seltenheit genau desselben Himmelschauspiels, das in sich schon dem Beobachter des Sternenhimmels als etwas Außergewöhnliches erscheinen und in der unvergleichlich größeren Pracht des orientalischen Himmels noch mehr auffallen mußte, ließ seit Kepler (1606) immer wieder die Frage aufwerfen, ob nicht die dreifache Konjunktion von Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische, welche 7 v. Chr. stattgefunden hat, von jenen „Weisen aus dem Osten“ (Matth. 2, 1) astrologisch auf die Geburt eines großen Königs in Palästina gedeutet worden und der Anlaß ihrer Reise nach Jerusalem gewesen sein könnte. Bekanntlich hat Dionysius Exiguus (vor 540) den Ausgangspunkt unserer christlichen Zeitrechnung vom Jahr der Gründung Roms her zu spät bestimmt. Daß die Geburt Christi in Wirklichkeit auf die Jahre zwischen 5—8 vorher anzusetzen sei, ist heute allgemein anerkannt.

2. Drei Fragen

Einwandfrei läßt sich unsere Frage nur beantworten, wenn wir sie in drei Teilfragen zerlegen.

Die erste Frage muß lauten: Was kann die heutige Astronomie rückwärtsrechnend über die damalige Konjunktion feststellen? — Darauf ist zu sagen: