THEOLOGISCHES

Beilage der „Offerten-Zeitung für die kath. Geistlichkeit Deutschlands", Abensberg

Herausgegeben von Wilhelm Schamoni **Dezember 1972 - Nr. 32**

INHALT

Spalte

HEINZ SCHÜRMANN
Die Ankündigung des nahenden Königtums Gottes . . 657

PAUL GAECHTER
Die Magierperikope (Mt 2,1–12) (Fortsetzung) 660

WILHELM SCHAMONI
Zur Neuherausgabe von Scaramellis „Anleitung in der mystischen Theologie" 669

Basisgemeinschaften und neue Kirche 675

MARILONE EMMERICH
In Sorge um den Religionsunterricht 677

Gotteslitanei 681

THEODOR WOLLERSHEIM
Brief an Adolf Kolping 682

DIETRICH VON HILDEBRAND
Die Unsterblichkeit der Seele (Schluß) 683

HL. PERPETUA
Über die jenseitige Läuterung ihres Bruders Dinokrates . 684

GEORG SIEGMUND
„Fremddienliche Zweckmäßigkeit" bei Lebewesen . . 685

KURT HAUFF
Glaube und Werke heute 687

ERNST BENZ
Drogen und übersinnliche Erfahrung 688

MITTEILUNG DES VERLAGES

„Theologisches" soll auch weiterhin kostenlos (bei einem dankbar angenommenen freiwilligen Unkostenbeitrag) der katholischen Geistlichkeit Deutschlands, den Klöstern, Krankenhäusern, Anstalten und Vereinen, an die sich die Anzeigen der „Offerten-Zeitung" richten, in dieser als ständiger redaktioneller Teil erscheinen. Ab Januar 1973 soll „Theologisches" nun aber über diesen Empfängerkreis hinaus auch als eigene Zeitschrift zum Preis von DM 7.20 (incl. Porto) pro Halbjahr geliefert werden. Die Bezieher der „Offerten-Zeitung" werden herzlich gebeten, Interessenten auf die neue Zeitschrift aufmerksam zu machen. – Wie manchem Mitarbeiter, Lehrer, Theologiestudenten wäre ein Abonnement eine besonders liebe Gabe zum Weihnachtsfest! – Probeabonnements für drei Monate sind möglich zum Preis von DM 3.60 (incl. Porto). – Bestellungen werden erbeten durch Überweisung des entsprechenden Betrages auf das Postscheckkonto München 58156, Verlag Josef Kral, 8423 Abensberg/Ndb.

PROF. DR. HEINZ SCHÜRMANN

Die Ankündigung des nahenden Königtums Gottes

Mit freundlicher Erlaubnis der St.-Benno-Verlag GmbH Leipzig entnommen der 4. verbesserten Auflage (1966) des in mehrere Sprachen übersetzten Buches „Worte des Herrn" (Jesu Botschaft vom Königtum Gottes, auf Grund der synoptischen Überlieferung zusammengestellt), S. 2–6 und S. 22–25.

Der Begriff *Königtum Gottes* ist unverkennbar der Zentralbegriff, der die gesamte Verkündigung Jesu zusammenhält, er ist der Rahmenbegriff, der seine gesamte Verkündigung umfaßt.

Jesus belehrt uns aber zunächst nicht darüber, was das Königtum Gottes ist, sondern verkündet uns, daß es herangekommen ist. Was es ist, wird sich zeigen, wenn und in dem Maße es kommt; wird verstanden, wenn und in dem Maße einer der Botschaft glaubt und auf sie hin umkehrt.

Wenn das Königtum Gottes kommt, dann bricht zunächst die Königs*herrschaft Gottes* an. Dann erhebt sich Gott in seiner ganzen göttlichen Macht; dann gebraucht er seinen starken Arm; dann beginnt er zu herrschen. Dann zerbricht er jeden widerspenstigen satanischen und menschlichen Willen in umfassendem Weltgericht, und Gottes Weltherrschaft setzt sich endlich durch. Dann geschieht auf Erden Gottes Wille, wie er im Himmel geschieht, und Gottes Wille wird nicht nur verkündet, sondern auch verwirklicht. Dann befiehlt und herrscht Gott nicht nur, dann thront er auch. Dann ist Gott sichtbar da, *die* Wirklichkeit der Welt. Dann wird endlich deutlich sein, daß Gott Gott ist, und es gilt die Ehre seines Namens; alle Welt gibt nun Gott, was Gottes ist, und er ist alles in allem.

Wenn das Königtum Gottes kommt, dann kommt aber auch das Königreich *Gottes* vom Himmel herab auf die Erde. Denn der Bereich, den Gottes thronende Gegenwart und allmächtige Herrschaft gänzlich bestimmt, der muß ganz anders sein, wie Gott der Ganz-Andere ist. Sein Thronen und Herrschen begründet eine eigene himmlische, transzendente Welt, einen jenseitigen Bereich: das Himmelreich. Wenn also Gottes Königtum kommt, dann muß mit der Königsherrschaft Gottes auch das Königreich Gottes auf die Erde kommen: Eine transzendente Welt mit ihren Kräften und Zuständlichkeiten senkt sich auf unsere Welt, der Bereich Gottes in den menschlichen Bereich, das Himmelreich in das Erdreich. Da wird dann die Erde zum Himmel, und alles wird neu. Die Neuschöpfung hebt an, die neue Erde entsteht, voll von der Herrlichkeit Gottes und voller Seligkeit. Erst in diesem Königreich Gottes wird Gottes Königsherrschaft gänzlich verwirklicht sein.

Das aber muß erkannt werden, daß die Königsherrschaft, das Königreich Gottes zunächst und vom Ursprung her nicht etwas Diesseitiges und Gegenwärtiges ist, was in der hiesigen Welt, in der jetzigen Weltzeit letztlich verwirklicht werden könnte; Gottes Königsherrschaft, sein Königreich ist etwas Jenseitiges und Zukünftiges, das allem diesseitigen Weltenwesen und der jetzigen Weltzeit ein Ende macht.

Auf welche Vorstellungen und Wünsche Jesu Botschaft vom Königtum auch immer stoßen mochte, Generalnenner der verbreitetsten zeitgenössischen Vorstellung war so das endzeitliche Verständnis: Wenn das Königtum Gottes kommt, dann ist das Ende da.

An dieses eschatologische Allgemeinverständnis knüpft Jesus an und verkündet, Gott sei nun aufgestanden zu seiner letzten Tat, und das Ende und der Endzustand komme nun. Was alles kommt, wenn dieses Ende kommt, wird sich zeigen, wenn es kommt und in dem Maße es kommt.

Die Zeichen des Heils

Aber mit dieser formellen Bestimmung ist noch nicht das Eigentliche der Botschaft Jesu getroffen. Die endzeitliche Vorstellung vom Königtum Gottes ist in der Verkündigung Jesu in einzigartiger Weise auf geschichtliche Vorgänge in dieser Weltenzeit, auf unserer Erde bezogen. Man glaubte, das Kommen des Königtums an endzeitlichen Vorzeichen und apokalyptischen Begleitzeichen ablesen und vorausberechnen zu können (vgl. Lk 17,20f). Statt dessen weist Jesus nun auf seine Worte und Wunder hin und versteht diese als die Vor- und Begleitzeichen des nahenden Königtums Mt 11,12f; Lk 11,20; 10,23f; 17,20f; 12,54ff). Und zwar versteht er sie als wirklichkeitsgeladene, machtvolle Zeichen (Mt 11,12f; Lk 11,20), in denen dieses selbst schon zeichen-

haft-dynamisch hereinbricht in diese Welt. Und so gewaltig sieht Jesus diesen Einbruch, daß er in überschwenglicher Sprache vereinzelt schon von einer Gegenwärtigkeit des Königtums Gottes reden kann (Lk 11,20, 17,20f; 10,9. 11; Mt 11,12f). Mag die eigentliche Verwirklichung des Königtums Gottes auf Erden auch noch in der Zukunft liegen, sie ist doch schon wirksam in der Gegenwart, und das bedeutet schon Zeitenwende. Die entscheidende Wende der Zeiten liegt bereits hinter uns (Mk 1,14f; Mt 11,12f; 11,11; Lk 7,22f; 10,23f; 11,32) – letztlich, weil Jesus da ist. Das aber ist eine Freudenbotschaft (Mk 1,15), unendliches Glück (Mt 11,11. Lk 10,23f; Mt 13,44ff). Die Heilszeit ist da.

Das lohnt aber auch allen Einsatz, verlangt große Hingabe (Mk 1,15; Mt 11,12f; 13,44ff).

Es ist verständlich: Diese Botschaft vom Königtum ist ein Geheimnis, verständlich nur denen, denen es gegeben ward (Mk 4, 11f). Wenn Jesus seine Worte und Taten, mögen sie noch so machtvoll und wunderbar sein, an die Stelle der erwarteten apokalyptischen Zeichen setzt (Lk 17,20f), dann wird ein Aufruf zum Glauben (Mk 1,15) notwendig, zum Prüfen (Lk 12,54ff), zum Sehen (Mt 6,22f). Ja, dann muß diese Botschaft gewiß auch verteidigt werden gegen einen Zweifel, der sich an der Unscheinbarkeit (Lk 13,18–21) dieses Anfangs, an seiner Ohnmacht (Mk 4,26–29), seinem scheinbaren Mißerfolg (Mk 4,2–9) stößt; und leise muß schon gleich zu Anfang vor der Blindheit gewarnt werden, die nicht sehen will (Lk 12,54ff; Mt 6,22f; Mk 4,11f).

Die Gegenwart Jesu – Heil und Gericht

In Jesu Taten und Worten kündet sich das nahende Königtum Gottes an; mehr noch: in ihnen naht es schon. Die eigentlichen Zeichen des hereinbrechenden Königtums sind aber nicht die Taten und Worte Jesu, das eigentliche „Zeichen" ist Jesus selbst. Denn diese Taten und Worte sind eben *seine* Taten und Worte; auch sein Wesen und seine Sendung offenbaren sich in ihnen. Jesus selbst ist der entscheidende Garant, der Bringer des Königtums Gottes (Mt 12,28), Darstellung und Gegenwart des Königtums in eigener Person (Origines: „autobasileia").

Die Machttaten und Machtworte Jesu stellen die eindringliche Frage nach seiner eigenen Sendung und nach seinem Wesen. Jesus selbst macht nur Andeutungen.

Wer das Königtum Gottes so wirkkräftig proklamiert und heraufführt, ist wohl der erwartete Heilbringer. Zur Zeit Jesu gab es aber die unterschiedlichsten messianischen Erwartungen und die verschiedensten Messiasvorstellungen. Jesus greift sie auf, soweit sie geeignet waren, seine Sendung und sein Wesen – wenn auch unzulänglich – verständlich zu machen. Die Traditionen zeigen ihn als Prophet (Mk 6,4; Mt 23,37) und doch mehr als das (Lk 11,32; 16,16; vgl. 10,23f), den erwarteten Bringer der Heilszeit Gottes (Lk 7,18–23), den Messias (Mk 8,29f; 11,1–10; 14,61f; 15,2; Lk 19,38ff), den Sohn Davids (Mk 12,35; Mt 21,15), als Gottesknecht (Mk 10,45; Lk 22,19f), als Herrn (Mk 12,35ff), als den Menschensohn-Weltenrichter (vgl. nur Lk 12,8; 12,40; 17,26; Mk 8,38; Mt 25,31–46), letztlich als Sohn (Mt 11,25ff; Mk 13,32; 12,6; Mt 18,19), den nur der Vater kennt. Alle diese Prädikate sind wie Gewänder, die nicht recht zu passen scheinen. Das volle Geheimnis von Jesu Sendung und Wesen verbirgt sich mehr in ihnen, als daß es sich offenbart. Weil diese Bezeichnungen alle nur Hilfsvorstellungen sind, die das Unsagbare aussagen wollen, gibt es im Sprachgebrauch des Neuen Testamentes eine Koinzidenz der Messiasprädikate; sie sind nicht immer scharf gegeneinander abzugrenzen und besagen alle mehr, als sie eigentlich sagen können, weil sie alle den Einen meinen, der sich als „Sohn" offenbart hat.

Aber warum redet Jesus nicht deutlicher, wenn die Frage nach dem ewigen Heil abhängt von der Stellung zu ihm? Zunächst sicher darum, weil alle messianischen Titel erst hätten gereinigt werden müssen, um nicht mehr mißverständlich zu sein: Die Messiasvorstellungen der Zeit waren teils verweltlicht und verpolitisiert, teils sonst inadäquat. So muß Jesus es sogar ausdrücklich verbieten, ihn als Messias öffentlich bekanntzumachen (Mk 1,25.34; 3,12; 8,30; 9,9; vgl. 1,44; 5,43; 7,36; 8,26; Mt 9,30).

Auch Jesu Gottessohnschaft war in der Umwelt des strengen jüdischen Monotheismus nicht verkündbar: Jesus hätte seinem Wirken damit ein sofortiges Ende gesetzt. So wird Jesus in der Öffentlichkeit erst deutlicher, als dieses Ende sowieso da ist (vgl. Mk 14,61f; 15,2). Vorher lassen die synoptischen Evangelien ihn nur vor seinen Jüngern deutlicher werden (Mk 8,27–30; vgl. Lk 7,18–23).

Der eigentliche Grund der Zurückhaltung Jesu liegt aber wohl noch tiefer: Wenn Gott sich offenbart, kann diese Offenbarung, solange noch Entscheidungszeit ist, sich nicht mit einer Evidenz aufzwingen, die dem Bekenntnis zu Jesus jeglichen sittlichen Charakter nehmen würde. Gottes Offenbarung geschieht vielmehr so, daß die, welche Ohren haben, zu hören, hören, und die, welche Augen zum Sehen haben, sehen. Gottes Offenbarung ist ein Gnadenakt Gottes (Mt 11,25ff), der nur denen zugänglich ist, die Gott ernstlich suchen (Mk 4,11f). So ist eine Weise der Offenbarung, die ihren Gnadencharakter wahrt und die sittliche Freiheit des Menschen respektiert, dem Handeln Gottes angemessen. Mit solchen Überlegungen wird der Glaubende die Undeutlichkeit der messianischen Offenbarung Jesu verständlich finden.

Stärker als an die ausdrücklichen Selbstzeugnisse Jesu ist der Glaubenswillige somit an die indirekten Offenbarungen des absoluten Selbstbewußtseins Jesu gewiesen. Wenn Jesus auch bewußt nur andeutend über seine Sendung und sein Wesen spricht: darüber läßt er nicht den geringsten Zweifel, daß er von Gott kommt und daß an der Stellung zu ihm sich das ewige Schicksal des Menschen, Heil oder Unheil, entscheidet (Lk 7,23; 12,8f. 10; 19,39f; 20,18). So ist er die entscheidende Heilsgestalt, Gottes endgültige und letzte Offenbarung (Mt 11,7–10. 25ff).

Jesus bringt die Gottesherrschaft und überwindet den Satan. Er vergibt Sünden (Mk 2,5) und korrigiert das alttestamentliche Gesetz Gottes, sein Wort verlangt absoluten Gehorsam, und sein Ruf in die Nachfolge duldet keinen Widerspruch. Er ist mehr als der Tempel (Mt 12,6), größer als ein Prophet oder König (Mt 12,41f), Herr über den Sabbat (Mk 2,28), Weltenrichter (Mk 8,38; Mt 25,31–46). Er weiß sich nicht nur „gesandt" (Mk 9,37; Mt 15,24) wie ein Prophet, vielmehr ist er „gekommen" als der Heilbringer schlechthin (Mk 2,17; 10,45; Mt 5,17; Lk 19,10; 12,49. 51ff). Sein Kommen hat der Verheißungszeit ein Ende gesetzt. Nun ist Erfüllungszeit (Mk 1,14f; Mt 11,11. 12f; Lk 4,16–21; 7,22f; 10,23f; 11,20). In seinem Kommen ist Gott selbst gekommen (Mt 11,10). So sind die Zeichen deutlich genug für den, der sehen will: Jesus ist da, Gottes Heilszeit ist angebrochen.

PROF. DR. PAUL GAECHTER

Die Magierperikope (Mt 2,1–12) (Fortsetzung)

III. Der Text

Es folgt hier keine vollständige Exegese zu Mt 2,1–12, sondern nur ein paar Bemerkungen, die geeignet scheinen, die Erzählung aufzuhellen. Ohne Zweifel dient sie als Ausdruck theologischer Gedanken. Diese erwachsen aber aus der Erzählung und den Einzelzügen, aus denen diese besteht, sonst hängen sie in der Luft und können vom Evangelisten niemals als verbindlich vorgelegt werden. Wer in ernster Sache spricht und dazu ein Geschehnis erzählt, will nicht nur etwa im Hauptgedanken der Erzählung, sondern in allen Einzelheiten ernst genommen werden, auch wenn sie nicht den Hauptton tragen. So sind wir Menschen nämlich alle. Nur wenn Einzelzüge, seien es ihrer viele oder wenige, nicht in Analogie zu geschichtlichen Tatsachen stehen, sind sie als rein literarisch zu beurteilen, was dann wieder auf die Natur der Erzählung und die Intention des Erzählenden ein bestimmtes Licht wirft. Unser Ziel hier ist, zu untersuchen, wie die Erzählung Mt 2,1–12 sich selbst versteht, insbesondere in dem, was über die Magier, über Herodes und über den Stern gesagt wird. In jeder Erzählung wird normalerweise vieles mitverstanden und vorausgesetzt, was nicht in Worte gefaßt wird. Auch auf

diese Dinge ist Bedacht zu nehmen. Ergibt sich die Geschlossenheit und innere Harmonie der Erzählung, kann die Frage nach ihrer Geschichtlichkeit beantwortet werden.

V. 1. „kamen Magier aus dem Osten nach Jerusalem." Diese Magier sind hier offenkundig als ehrenwerte Leute genommen, nicht als Zauberer, Gaukler, Hexenmeister, Betrüger und dergleichen, was „Magier" in der griechischen Literatur schon damals nicht selten bedeutete. In unserem Text sind es Astrologen, Männer einer Wissenschaft im Sinn der Antike. Sie besaßen als solche eine ausgedehnte astronomische Kenntnis[38]), ohne welche eine wissenschaftliche Astrologie, wie sie der Osten, also Babylon, seit vielen Jahrhunderten pflegte, unmöglich war.

V. 2. „Wir haben seinen Stern im Aufgang gesehen." Das gleiche Wort, im Plural (*ανατολαι*) und unmittelbar darauf im Singular (*ανατολη*) gebraucht, kann nicht das Gleiche besagen. Der Plural bezeichnet bei Matthäus den Osten als Himmelsrichtung und Gegend (3,11; 24,17); es waren „Magier aus dem Osten", d. h. den Ländern im Osten, aus einem Land von hoher Kultur, also wohl Mesopotamien, dem alten Babylonien. Hingegen wird der Singular *ανατολη*, obschon auch er den Osten bedeutet, in abgeleitetem Sinn gebraucht. *ανατολη* bezeichnet den heliakischen (auf die Sonne bezogenen) Aufgang eines Planeten, sein erstes Wiedererscheinen, nachdem er infolge seiner Sonnennähe überstrahlt und unsichtbar geworden war. In diesem Sinn wurde *ανατολη* von den antiken griechischen Astronomen und Astrologen als *terminus technicus* verwendet. Die griechische Astronomie im allgemeinen hatte sich größtenteils aus der babylonischen entwickelt, und so geht auch dieser *terminus technicus* auf babylonische Ausdrücke zurück. Hier dienten als solche Ausdrücke die Ideogramme KUR (sumerisch) und Num (akkad.), beide bezeichneten den Osten und wurden technisch für den heliakischen Aufgang der Sterne verwendet.

Darüber hinaus finden sich als ebenfalls technische Ausdrücke „gesehen werden im Aufgang", mit KUR oder Num für „Aufgang". Damit ist „wir haben seinen Stern im Aufgang gesehen" zu vergleichen. Desgleichen begegnet in babylonischen astronomischen Texten oft die Verwendung „aufleuchten im Aufgang" oder „erscheinen im Aufgang", das verwendete Verbum namaru entspricht genau dem in Mt 2,7 gebrauchten *φαινεσθαι*[39]). Die von Matthäus gebrauchten Ausdrücke stimmen mit der griechischen Astronomensprache der Zeit, weiterhin mit der babylonischen der letzten Jahrhunderte vor Christus überein. Es bestand für den Evangelisten kein Zwang, den Sternaufgang gerade mit diesen Wörtern auszudrücken; es wäre ihm z. B. *ανατελλειν* oder *επιτελλειν* zu Gebote gestanden. Die Übereinstimmungen sind nur als Übernahmen aus der astronomischen Zunftsprache zu erklären. Besondere Bedeutung kommt dem Umstand zu, daß diese Ausdrücke das Babylonische widerspiegeln. Denn die Magier aus dem Osten waren zweifellos Erben des babylonischen Wissens und der wissenschaftlichen Sprache Babylons. Wie die Fachausdrücke ihren Weg in die Magiererzählung fanden, ist ein schwieriges Problem, das jedoch bei unserer Unkenntnis mancher Zeitumstände nicht dadurch gelöst wird, daß man jede glaubwürdige Überlieferung von den Magiern selbst bis zum Evangelisten in Abrede stellt.

Nachdem es sich in v. 2 um den heliakischen Aufgang eines Sternes handelt, kann es nur einer der damals bekannten fünf Planeten (Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn) gewesen sein, denn nur mit deren Aufgang beschäftigte sich die babylonische Astronomie und Astrologie. Man berechnete den heliakischen Aufgang von Planeten für Jahrzehnte voraus[40]). Obschon erstaunlich gut, waren diese Vorausberechnungen doch nicht so exakt, daß eine visuelle Kontrolle überflüssig gewesen wäre. Die Magier hatten vom Aufgang des Planeten durch Vorausberechnung gewußt und diese dann durch Beobachtung kontrolliert. Nur so konnten sie den Aufgang sehen. Es war kein planlos abwartendes Betrachten des Himmels gewesen, ob sich vielleicht dort oben etwas ereigne; das versteht sich wohl von selbst.

„Sein Stern"[41]) bezog sich nach den Magiern auf ein Königskind. Da neben Sonne und Mond vorzüglich Jupiter in Königsomina genannt wird, gilt er als der Königsstern[42]). So weit führt uns der Text von Mt 2, wenn er auf seinem babylonischen Hintergrund gelesen wird. Mit der letztgenannten Folgerung, es handle sich um den Königsstern, haben wir bereits den Schritt vom Astronomischen zum Astrologischen getan.

Ehe wir diese astrologische Angabe weiter verfolgen, ist auf eine wichtige Folgerung hinzuweisen. Wie die in v. 2 und v. 7 verwendeten Ausdrücke beweisen, denkt der Erzähler an einen natürlichen Stern. Im Sinn der Magier war es höchstwahrscheinlich der Planet Jupiter, so wie er heute noch seine Bahnen zieht. Damit ist nun dem, der die Perikope deuten will, die Aufgabe gestellt, alles, was vom Stern gesagt wird, auf den gleichen Nenner zu bringen. Auch was in v. 9 ausgesagt wird, ist, wenn immer vernünftigerweise möglich, natürlich zu erklären. Denn es ist nicht anzunehmen, daß der Erzähler, ohne ein erklärendes Wort einzufügen, von einem natürlichen Stern auf einen Wunderstern überging oder dem natürlichen auf einmal wunderbare Funktionen zuschrieb. – Nebenbei sei erwähnt, daß es sich in Mt 2,2 nicht um ein Horoskop handelte, bei dem aus der bekannten Zeit der Geburt auf Grund der Verhältnisse am gestirnten Himmel auf die Zukunft geschlossen wurde.

Mit den astronomischen Fachausdrücken geht gut zusammen, daß die Magier nach einem „König der Juden" fragten, nicht nach einem „König Israels". Letzteres wäre der jüdische Ausdruck gewesen, „König der Juden" verrät eher einen Nicht-Juden wie in Mt 27,11.37, verglichen mit v. 42. *Schlatter* drückt den Gedanken treffend aus: „Die Frage formuliert den messianischen Gedanken in der vorchristlichen Gestalt und nach der Sprache der Heiden".

Auf eine andere wichtige Tatsache sei hier hingewiesen. Die Magier haben weder nach v. 2 noch nach v. 7 hervorgehoben, oder auch nur angedeutet, sie hätten den Stern als außerordentliche Lichterscheinung gesehen. Und im ganzen Magierbericht Mt 2, 1–12 wird nichts dergleichen erwähnt. Weder leuchtete der Stern auffallend hell unter den anderen Sternen, noch übertraf sein Licht die gewohnte Helligkeit, die ihm eigen war, noch sandte er Strahlen auf die Erde hernieder. Vorausgesetzt wird nur, daß man ihn in seiner normalen Helligkeit sah.

Es entbehrt jeder Grundlage im Text, wenn *H. Usener*[43]) von „der Erscheinung eines neuen Sternes am Himmel" spricht, *F. Boll*[44]) von einem „hellen Stern", *C. Clemen*[45]) von einem „besonders hellen Stern". Man überlasse die dichterische und phantasievolle Ausmalung dem Volk für seine Krippen und Sternsinger. In keinem Fall darf sie zum Ausgangspunkt der Exegese gemacht werden.

Wenn wir unter dem Stern den Planeten Jupiter verstehen, werden wir im Text dem verwendeten Wort *αστηρ* gerecht, denn es besagt ausschließlich einen einzelnen Stern, nie eine Sterngruppe[46]). Das Wort kann daher auch nicht gleichzeitig Jupiter und Saturn in ihrer im Jahre 7 v. Chr. dreimal wiederkehrenden Konjunktion (große Nähe) bezeichnen.

38) Cicero, De Divinatione I 41 (90): *In Syria haldaei (= magi) cognitione astrorum sollertiaque ingeniorum antecellunt.*

39) Vgl. F. K. Kugler, SJ, Sternkunde und Sterndienst in Babel. 1. Buch:

39) Vgl. F. K. Kugler, SJ, Sternkunde und Sterndienst in Babel. 1. Buch: Entwicklung der Babylonischen Planetenkunde von ihren Anfängen bis auf Christus, Münster 1907, Glossar 272. 276.

40) S. unten Anm. 47.

41) Die Magier aus dem Osten waren zweifelsohne mit der babylonischen Astrologie vertraut. Auch für sie gab es keinen Stern, der stets einem bestimmten Menschen zugewiesen war, nicht einmal einem König. Sie reden in Mt 2,2 von „seinem Stern", meinen damit aber nicht seinen Lebensstern, der ihn sozusagen durch sein ganzes Leben begleitet. Das Possessivpronomen drückt nur ganz unbestimmt irgend eine Beziehung des Sterns zum neugeborenen König der Juden aus, wie etwa die Genitiv-Verbindung „Stern der Weisen". Von einem Stern Jesu in jedwedem andern Sinn wissen die Evangelien nichts, das wäre ein gänzlich unjüdischer Gedanke gewesen.

42) Nächst der Sonne und ihrem nächtlichen Vertreter Saturn galt Jupiter als der Königsstern, doch auch er nicht so, daß er immer auf einen König, und wenn so, stets auf den gleichen gedeutet wurde, z. B. auf den von Akkad; es konnte auch der von Elam sein. Alles hing von den Umständen ab, unter denen er erschien, ob in einem vom gewöhnlichen verschiedenen Glanz, ob im Auf- oder Niedergang, ob in dieser oder jener Stellung zu anderen Planeten oder Fixsternen, in diesem oder jenem Zodiakalzeichen. So lautet z. B. ein Omen: „Erscheint Jupiter groß, so gelangt der König von Akkad zur Herrschaft", ein anderes: „Steht Jupiter mitten im Mond (d. h. wird er durch den Mond verdeckt), so wird in diesem Jahr ein König sterben" (Bei Franz X. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur Babylonischen Mythe, Münster 1910, 87. 89.

43) H. Usener, ZNW 4 (1903) 19.

44) F. Boll, ZNW 18 (1917–18) 45.

45) C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des NT, Gießen ^{2}1924, 194.

46) F. Boll, a.a.O., 40–44.

Damit ist aber diese Konjunktion nicht einfach aus dem Wege geräumt. Wie aus den erhaltenen keilschriftlichen Sternomina ersichtlich ist, konnte ein Stern (Sonne, Mond, ein Planet) wohl astrologisch gedeutet werden, wenn er anders als gewöhnlich aufscheint, selbst wenn dies durch atmosphärische Verhältnisse bedingt war. Für gewöhnlich aber ergab sich seine Bedeutung nur aus seiner Lage und Distanz zu andern Himmelskörpern, zur Sonne, zum Mond, zu andern Planeten und zu den Zodiakalzeichen. Demzufolge müßte die große Nähe, in welche Jupiter in jenem Jahre zu Saturn trat, für die Magier von um so größerer Bedeutung sein, je seltener dieses Phänomen eintrat. Wie es zu deuten war, wissen wir nicht; weitere Funde von Keilschrifttexten werden vielleicht einmal hier etwas Licht geben. Hingegen darf angenommen werden, daß die Astronomen die Konjunktion aus ihren Berechnungen vorauserkannt haben[47]). Als der Stern der Magier würde sich Jupiter in seinen Konjunktionen des Jahres 7 v. Chr. in die Chronologie der Kindheit Jesu einfügen, da Jesus im Jahre 8 v. Chr. geboren sein dürfte[48]). Aber bisher fehlt ein strikter Beweis, daß in Mt die Jupitererscheinung des Jahres 7 v. Chr. gemeint ist, auch wissen wir nicht, wie sie gedeutet wurde.

Wenden wir uns dem astrologischen Moment zu. Wie ist es denkbar, daß die Magier von dem Stern als „seinem", d. h. auf das Königskind im Judenvolk zu beziehenden sprechen konnten? Wir setzen hier die Grundlagen der astrologischen Deutung als gegeben voraus und versuchen nach Analogie zu den erhaltenen babylonischen Sternomina zu bestimmen, wie weit die Magier mit ihrer Astrologie kommen konnten. Ohne Frage glaubten sie, unter gegebenen Umständen, die uns leider nicht bekannt sind, schließen zu müssen, daß Jupiter auf einen König deute, daß es sich um die Geburt eines Königs handle, und daß dies in Amurru, im Westland, stattfinde oder stattgefunden habe. Hingegen dürften sie auf anderem Wege erfahren haben, daß es im Westland jener Jahre nur im Judenland einen König gebe, daß seine Hauptstadt Jerusalem sei, auf welchem Wege man nach Jerusalem gelange, und vor allem auch, daß das Königskind auch für sie religiöse Bedeutung habe, so daß es zum Motiv ihrer Reise werden konnte. Diese zusätzlichen Kenntnisse zu erfahren, war nicht schwer angesichts der in Babylonien seßhaften, zahlreichen Judenkolonien, den Nachkommen jener Juden, welche nach dem Babylonischen Exil nicht in ihre Heimat zurückgewandert waren. Von ihnen mögen die Magier auch erfahren haben, daß sie einen Erlöser-König erwarteten, vielleicht auch, daß nach ihren Berechnungen die Zeit seines Erscheinens gekommen sein müsse. Möglicherweise traf sich diese jüdische Erwartung mit einer zoroastrischen – die Magier waren Vertreter dieser Religion –, wonach ebenfalls in dieser Epoche ein „Helfer" auftreten werde, der Gerechtigkeit auf die Erde bringen werde[49]). Das sind Vermutungen, welche jedoch die Gedanken und Handlungsweise der Magier verständlich machen. Soweit hat die Erzählung in Mt jedenfalls Hand und Fuß.

„Wir sind (nach Jerusalem) gekommen." Hier ist ein anderer Punkt, wo die Phantasie oft genug ihr Opfer gefordert hat. Kein Wort sagt oder insinuiert, daß der Stern den Magiern bis nach Jerusalem vorangegangen und dann dort wieder verschwunden sei. Die Magier sagen über den Stern nur, sie hätten ihn in seinem Aufgang gesehen (v. 2); Herodes erfährt über den Stern (nach v. 7) ebenfalls nur dieses, einschließlich der Zeit, welche seitdem verflossen war; der Evangelist beschreibt den Stern gleichfalls nur mit der Wendung „den sie im Aufgang gesehen hatten" (v. 9). Aus v. 3 ist zu ersehen, daß die Magier mit dieser Angabe Glauben gefunden hatten. Sie war ein Hinweis auf ein Ereignis, das schon einige Zeit zurücklag, mindestens die Zeit, welche sie für ihre Reise benötigt hatten. Es ist nicht einzusehen, weshalb sie nicht hinzufügten, der Stern habe sie durch sein Vorangehen bis Jerusalem geführt; eine solche Angabe hätte das Ansehen des Sternes und seine Bedeutung in den Augen der Jerusalemer nur erhöht, und das absonderliche Vorhaben der Magier, dem Königskind zu huldigen, wäre begreiflicher gewesen. Indem der Bericht aber von einer solchen Führung nichts sagt, negiert er sie.

Trotzdem wird sie oft vorausgesetzt und zu einer Aufteilung des Berichtes verwendet. *Dieterich* schreibt: „Das eine wird ohne weiteres einleuchten, daß doch wohl der natürliche Gang des Zuges der Magier der ist, daß sie der Stern führt, bis er über dem Hause steht, in dem das Kindlein ist, nicht aber in Jerusalem sein Scheinen sistiert, um nach der Herodesepisode plötzlich wieder sichtbar zu sein"[50]). *Dibelius* war der Ansicht, daß die Legende von dem Stern der Magier „vermutlich einmal isoliert umgelaufen ist (d. h. ohne Erwähnung des Herodes, des Kindermordes und der Flucht nach Ägypten)"[51]). Nach *W. L. Knox*[52]) wären die Magier ursprünglich ohne Stern nach Bethlehem gekommen, und hätte Herodes durch das Erscheinen des Sternes in Jerusalem vom Königskind erfahren etc. *Vögtle* schließlich sieht in der zugestutzten Form eine Möglichkeit, welche den Wundercharakter des Sterns in Erwägung ziehen läßt[53]).

Dem Mt-Bericht entspricht das nicht, sondern allein die Voraussetzung, daß die Magier auf ihrem Weg nach Jerusalem vom Stern nicht geführt wurden.

Dieser Weg, den ihnen die astrologische Deutung des Sterns nicht mitteilen konnte, sondern den sie auf andere Weise, durch Erfragen, lernen mußten, wird sie den Euphrat aufwärts, etwa bis Dura (Europos) geführt haben, also in nordwestlicher Richtung; von dort durchquerten sie die syrische Wüste und kamen über Palmyra und Damaskus nach Palästina. Unterdessen zog Jupiter seine natürliche Bahn von Ost nach West; die Magier mögen ihn des Nachts am südlichen Himmel gesehen haben, jedoch ohne einen Gedanken, daß er sie führe. Soviel sie wußten, hatte er seine Rolle ausgespielt, nachdem sie ihn in seinem „Aufgang" gesehen hatten.

V. 3: „Auf die Kunde hiervon geriet Herodes in Bestürzung und ganz Jerusalem mit ihm." Diese Reaktion des Königs war in mehr oder minder starkem Grade so natürlich und selbstverständlich, daß der Erzähler von sich aus die Bemerkung darüber einfügen konnte, ohne befürchten zu müssen, er sage die Unwahrheit. Auffallend ist die Teilnahme Jerusalems an der Bestürzung des Königs. Die beiden stehen aber nicht ganz auf der gleichen Stufe, sonst hätte der Satz gelautet „geriet Herodes und ganz Jerusalem in Bestürzung". In der tatsächlich vorliegenden Form verrät das nachgesetzte „und ganz Jerusalem mit ihm" einen Nachgedanken und läßt Raum für die Überlegung, daß „ganz Jerusalem", was immer damit gemeint war, mit Herodes durchaus nicht sympathisierte und andere Gründe hatte als er, bestürzt zu sein. Man kannte des Königs Herrschsucht, Rücksichtslosigkeit und Grausamkeit und hatte Grund zu befürchten, er könnte auch an Jerusalemern tätlich werden, die etwa schon früher seinen Argwohn erregt hatten. „Ganz Jerusalem" ist nicht buchstäblich gemeint, sondern bezeichnet nur die einflußreichen Kreise; an die *plebs* dachte man im Altertum für gewöhnlich nicht. Es handelte sich also nicht um „eine einmütige Bestürzung" *(Vögtle)*. Unsere Deutung ist nicht neu *(Lagrange, Jos. Schmid)*[54]).

Wir kommen nun zum Vorgehen des Herodes. Man hat es als „ausgesprochen naiv-dumm" *(Vögtle)* bezeichnet – ein riskantes Urteil. Demgegenüber hatte schon Th. H, Robinson[55]) die Ansicht vertreten, daß die in der Magiererzählung auftretenden Personen lebenswahr (true to life) gezeichnet seien. Wir sind durch die Darstellung des Flavius Josephus über Herodes genügend informiert, um sein Vorgehen in Mt 2,3–8 beurteilen zu können, auch wenn uns der Hintergrund seines Handelns nicht in allen Einzelheiten überliefert ist. Wenn der Text von den nächstliegenden Maßnahmen nichts sagt, beweist das nicht, daß sie Herodes unterlassen hat.

V. 4. „und nachdem er alle Oberpriester und Schriftgelehrten des Volkes hatte zusammenkommen lassen." Herodes unterhielt

47) Auf recht ausgiebigen Fragmenten rein astronomischen Inhalts werden der heliakische Aufgang des Jupiter, sein erster Kehrpunkt, seine Opposition zur Sonne, sein zweiter Kehrpunkt und sein heliakischer Untergang für die Zeitspanne von 71 Jahren im 2. Jh. v. Chr. vorausberechnet; für Saturn scheint es analog Tafeln gegeben zu haben, vgl. Kugler, I 115–206.
48) Vgl. P. Gaechter, SJ, Maria im Erdenleben, Innsbruck ^{3}1955, 130.
49) J. Messina, SJ, I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro, Rom 1933, 30–37.

50) A. Dieterich, ZNW 3 (1902) I.
51) M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind (1932): Botschaft und Geschichte I (1953) 42.
52) W. L. Knox, The Sources of the Synoptic Gospels II. Cambridge 1957, 122f.
53) A. Vögtle, BZ 8 (1964) 250.
54) Zu den Parallelen aus Haggada und Legende siehe oben S. 275f, 278. Besser vergleicht man Ant. 16,3,2: Herodes vernahm vom (angeblichen) Hochverrat seiner Söhne und geriet in Bestürzung. *ταραχτο*, wie in Mt 2,3 *εταραχδη*.
55) Th. H. Robinson, The Gospel of Matthew. London ^{7}1947, 7.

vor allem in der letzten Periode seiner Regierung Spione im Volk, welche ihn rasch von allem unterrichteten, „was geschah und gesprochen wurde[56]). Er hatte demnach sofort Bescheid erhalten über die Umfrage der Magier und über diese selbst. Ihre offenkundige *bona fides*, ihre Frömmigkeit, astrologische Gelehrsamkeit und völlige Unkenntnis in politischen Dingen waren ihm nicht verborgen geblieben. Alles, was er von ihnen vernommen hatte, veranlaßte ihn, sie und ihr Anliegen ernst zu nehmen. Daß die Öffentlichkeit von diesem Anliegen Kenntnis hatte, mußte dem König unangenehm sein, ließ sich aber nicht ändern. Was für Gedanken sich in ihm regten, ist leicht zu erraten.

Sein erstes Anliegen war herauszufinden, wo die Juden die Geburt ihres Messias erwarteten. Um diesen muß er gewußt haben, mochte er in Dingen der israelitischen Religion auch noch so unwissend sein; denn er hatte mehr als einmal freiheitliche Bewegungen von Messiasbegeisterten zu unterdrücken gehabt. Davon, daß er selbst diese Religion, wenn auch nur rein äußerlich, betätigt hätte, ist m. W. nichts berichtet; es ist sogar fraglich, ob er bei der Einweihung des von ihm neuerbauten Tempels persönlich anwesend war[57]). Er dachte, lebte und handelte wie ein Heide. Daher mußte er sich erst erkundigen, wo der Messias geboren werde. Das Nächstliegende steht in Mt 2,4, nämlich daß er zuerst seine Ratgeber befragte, die um jüdische Dinge Bescheid wußten, und daß ihm diese wahrscheinlich von der Erwartung eines Messias aus dem Hause Davids und eines anderen Messias aus dem Hause Aarons etwas mitteilten. Um schlüssig zu werden, berief er die jüdischen Fachleute, wohl nicht das gesamte Synedrium. Sie nannten ihm Bethlehem, werden aber nicht Michäas zitiert haben, denn für Herodes war er eine unbekannte Größe. Das Zitat in v. 5f kann unbeschadet des Kontextes herausgehoben werden und dürfte eine Zutat des Evangelisten sein. Natürlich blieb die Einberufung der Experten der Bevölkerung nicht verborgen. Aber das Anliegen der Magier war ohnehin schon stadtbekannt; die Einberufung der Theologen und ihre Antwort verrieten nicht, was Herodes zu tun beabsichtigte. Daß sich der König mit dem Anliegen der Magier befaßte, wurde ganz Jerusalem klar. Es dämpfte messianische Freiheitsgelüste, und das konnte Herodes nur willkommen sein. Daß er etwas unternehmen werde, hatte man von Anfang an vermutet, daher der allgemeine Schrecken.

V. 7. „Daraufhin ließ Herodes heimlich die Magier zu sich kommen." Natürlicher schien es, daß er sich zuerst unter der Hand erkundigte, ob sich in Bethlehem eine messianische Bewegung um ein neugeborenes Kind abzeichnete. Der Text sagt hiervon nichts, aber der weitere Zusammenhang läßt vermuten, daß Herodes eine solche Erkundigung tatsächlich eingezogen hat. Bethlehem liegt nur 7 km von Jerusalem entfernt. Ein Bote konnte in einem halben Tag die gewünschte Erkundigung zurückbringen, besonders wenn er wußte, an wen er sich als einen Vertrauensmann des Königs in Bethlehem zu wenden hatte. Seine Auskunft konnte nur negativ lauten. Für Herodes ergab das folgende Lage. Entweder entbehrte das Anliegen der Magier eines Fundamentes, oder aber die wissenden Personen in Bethlehem hatten bisher ein absolutes Schweigen bewahrt. Unter dieser letzteren Voraussetzung begreift man, wie der König zu dem Schritt kam, der in Mt 2,7f berichtet wird. Von der geheimen Nachforschung brauchte der Erzähler nichts zu erwähnen, da sie negativ verlaufen war und für seinen Zweck unmittelbar nichts beitrug.

In der Audienz fragte Herodes die Magier nach dem Zeitpunkt, zu dem der Stern „erschienen" sei[58]). Man darf wohl annehmen, daß er um alles gefragt hat, was die Magier wußten. Diese eine Frage mochte für den Mordplan des Königs von Bedeutung sein, den er schon zu diesem Zeitpunkt gefaßt hatte, und der nicht den Bethlehemischen Kindermord betraf. Es konnte nur von Nutzen sein zu wissen, ob es sich um einen Säugling handle oder um ein Kind, das bereits gehen konnte. Insofern widerspricht v. 7 nicht dem Gang des Berichtes. Doch liegt der Gedanke nahe, daß der Erzähler die Frage erwähnte im Hinblick auf v. 16.

V. 8. „Und er sandte sie nach Bethlehem ... (V. 9 „Als sie dies vom König gehört hatten." Diese Wendung bedeutet, daß die Magier den Auftrag des Königs formell übernommen haben. ακουειν (mit Genitiv) ist oft wie das hebräische schama mit „gehorchen" wiederzugeben[59]). Nach der Situation blieb ihnen nichts anderes übrig, mochte die nähere Erklärung des Königs auch nicht ganz überzeugend geklungen haben. Nach allem, was er wußte, war es einstweilen hoffnungslos, aus ein paar wissenden Einwohnern Bethlehems, die als solche nicht bekannt waren, ein Geheimnis zu erpressen oder zu entlocken – wenn es ein solches Geheimnis gab. Als das Beste erschien ihm die Sendung der Magier; wenn jemand etwas in Erfahrung bringen konnte, waren es Leute wie sie. Sie kamen von weither, um das Kind zu sehen, nahmen es also durchaus ernst; ihr Motiv war Frömmigkeit, und sie hatten eine Begründung vorzubringen, welche auf religiöse Gemüter Eindruck machen mußte. Daß sie den Auftrag des Königs erwähnen würden, konnte nicht verhindert werden, wollte Herodes nicht seine Maske abwerfen. Überhaupt lag in der gebotenen Zurückhaltung gegenüber dem Kind die Schwäche in Herodes' Plan. Es war aber undenkbar, daß er persönlich mitging, was ohne Begleitung nicht möglich war. Ebenso unmöglich war es, einige von seinen Leuten den Magiern beizugeben; bei dem herrschenden Argwohn des Volkes hätte dies das Unternehmen der Magier in Frage gestellt; man hätte sofort die Einheimischen von den Fremden unterschieden und Verdacht geschöpft. Die Magier selbst insgeheim überwachen zu lassen, war nicht nur schwierig, sondern unnötig, nachdem Herodes einmal zur Überzeugung gekommen war, von ihnen nichts befürchten zu müssen. Ihr Jawort zu seinem Auftrag mag verhindert haben, daß er an ihre etwaige Flucht dachte. Auch der Schlaue denkt nicht immer an alles.

Aus der Erzählung geht hervor, daß die Magier zur Nachtzeit nach Bethlehem gezogen sind. Das ergibt sich aus der Sichtbarkeit des Sternes und aus der Wendung, daß sie „im Traum" vor der Rückkehr zu Herodes gewarnt wurden. Da Bethlehem nur 7 km von Jerusalem entfernt liegt und die Orientalen kurze Wegstrecken wie diese bei Tag, sei es am Morgen oder am späten Nachmittag, zurücklegen, entsprach ihr Aufbruch zur Nachtzeit nicht den orientalischen Reisegewohnheiten. Er ist wohl auf Befehl des Herodes so gelegt worden, der verhindern wollte, daß sich die Bevölkerung der Hauptstadt wie immer einmischte. Aus dem gleichen Grund, um seinen Plan vor der Öffentlichkeit möglichst geheim zu halten, hatte er für die Magier eine geheime Audienz anberaumt. Das heißt vermutlich, daß sie beim Anbruch der Dunkelheit stattfand. Alles Weitere spielte sich innerhalb weniger Stunden ab. Warum das unwahrscheinlich sein soll, ist nicht einzusehen. Der König ließ den Magiern keine Zeit, von ihrem Auftrag in der Stadt zu sprechen.

Es ist dem Bericht auch zu entnehmen, daß man ihnen die Lage Bethlehems und den Weg nach Bethlehem genau beschrieben hat. Letzterer war übrigens nicht schwer zu finden, zumal in einer sternklaren Nacht; es war die Heerstraße nach Hebron mit einer Abzweigung nach links. Auf Befehl des Königs wurde den Magiern eines der bereits geschlossenen Stadttore geöffnet, dann wieder geschlossen, und sie waren allein auf dem Weg nach Bethlehem. Die Geheimhaltung ihres Wegzuges und der Richtung, die sie einschlugen, entsprechen durchaus dem Charakter des Königs und seinem Mordplan. Was sich dann weiter ereignete, konnte nur in rascher Abfolge geschehen, so daß sowohl die Ma-

56) Bell. Judaicum I, 24,8; Ant 15,10,4; 16,8,2.
57) Vgl. Ant. 15,11,6.
58) Vgl. F. Boll, ZNW 18 (1917–18) 45f.

59) So antwortet z. B. das Volk in Ex 24,7: „Alles, was Jahve gesprochen hat, wollen wir tun und hören", d. h. befolgen; nach Jdc 2,20 straft Gott das Volk, weil es „auf meine Stimme nicht gehört hat", d. h. ihr nicht gehorcht hat, oder Jer 35,14: „Sie haben das Gebot ihres Ahnherrn gehört", d. h. entgegengenommen und befolgt. Oft begegnet in ‚Tausendundeiner Nacht' die Wendung: „Ich höre und gehorche", ein Hendiadyoin.

gier wie die heilige Familie bei Tagesanbruch bereits eine beträchtliche Strecke ihrer Fluchtwege zurückgelegt hatten.

V. 9. „Und siehe da, der Stern, den sie in seinem Aufgang gesehen hatten, ging ihnen voran, bis er über dem Ort stehen blieb, wo sich das Kind befand." Der Anblick des Sternes kam den Magiern unerwartet, was die Wendung „und siehe da" ausdrückt. Was sie sahen, war ganz eindeutig der Stern, den sie in seinem heliakischen Aufgang gesehen hatten, also der gleiche natürliche Stern. Ihre Überraschung kam nicht her von ihrem Nichtwissen um die normale Bahn des Sternes, und daß er um diese Zeit von Jerusalem aus gesehen südlich am Himmel stand. Sie hatten sich seit dem Aufbruch zur Reise nach Jerusalem kaum mehr intensiv mit ihm beschäftigt, da seine ganze astrologische Bedeutung in seiner Aufgangsposition bestanden hatte. In v. 9 wird zum drittenmal angedeutet, daß sich seit seinem Aufgang nichts Bemerkenswertes mit ihm erreignet hatte, daß er also auch nicht den Magiern als Führer vorangeschwebt hatte. In Jerusalem wußten sie zunächst nicht, ob ihre Reise weitergehen werde und wohin. Von der Stunde ihres Zusammentreffens mit Herodes an dürfte ihnen aber weder Zeit noch Muße geblieben sein, sich mit den Sternen abzugeben, bis sie unterwegs waren. Das Überraschungsmoment lag also wohl darin, daß ihre Aufmerksamkeit erneut auf den Stern gelenkt wurde. Daß sein Anblick sie erfreute, läßt sich denken; auch der Erzähler hat so gedacht.

Der Stern „ging ihnen voran". Nach der landläufigen Auffassung hat sie der Stern nach Bethlehem geführt. Der Text drückt das nicht aus, sondern spricht nur von einem Vorangehen. Man beachte: Die Magier wußten, wo Bethlehem lag, in welcher Distanz von Jerusalem, sie kannten Richtung und Beschaffenheit des Weges, erst südwärts auf der Straße nach Hebron, dann ein Abbiegen nach links. Sie waren bereits auf dem Weg nach Bethlehem, als sie den Stern sahen. Da blieb nicht mehr viel übrig zu einer Führung, eine solche war überflüssig. Es wäre daher verkannt, wollte man z. B. annehmen, der Stern habe, wo es zum Abbiegen von der Heeresstraße kam, eine besondere Wendung gemacht; von außergewöhnlichen Lichterscheinungen ist überhaupt nicht die Rede. Sein Vorausgehen geschah mithin gewissermaßen in allgemeiner Form, nämlich so, wie ein Stern oben am Firmament einem Wanderer vorangeht – nach dem Augenschein. V. 9 gibt nur wieder, was die Magier sahen, ohne auf den objektiven Sachverhalt zu reflektieren und auf die Kausalverknüpfungen einzugehen.

Zur Veranschaulichung dieses Berichtes nach dem Augenschein sei die erlebte Beschreibung eines Palästinakenners angeführt. *Ludwig Schneller*, der jahrelang als protestantischer Pastor in Bethlehem gelebt hatte, berichtet: „Was hat der Evangelist Matthäus gemeint? Wer einmal Gelegenheit hat, bei Nacht von Jerusalem nach Bethlehem zu wandern (unter den Verhältnissen, wie sie im vergangenen Jahrhundert herrschten), dem wird es nicht schwer werden, die rechte Antwort auf diese Frage zu finden. Wenn man diesen Weg in einer sternklaren Nacht zurücklegt – und wie oft habe ich's fast zu jeder Stunde der Nacht getan! – ist es oft gerade, als ob einer der hell leuchtenden Sterne im Süden hoch über der Höhe von Bethlehem stünde . . . Dies sieht man aber erst, wenn man in die Nähe Bethlehems kommt. Zuvor hat man zwischen Jerusalem und Bethlehem mehrere kleine Hügel zu passieren. Verläßt man Jerusalem, so scheinen die südlichen Sterne zuerst über dem ersten Hügel oben über zu stehen. Hat man diesen erreicht, so wandert der Stern gewissermaßen weiter und steht für das Auge des Wanderers plötzlich über einem entfernteren, Bethlehem näheren Hügel. Endlich aber, je näher dem Ziel, reicht der Blick bis Bethlehem, aber auch nicht weiter, da Bethlehem auf seiner Höhe liegend, die dahinter liegenden Berge mehr und mehr verdeckt. Die Sterne strahlen dann hell-leuchtend gerade über Bethlehem"[60]). Mehr als das fordert der Text von Mt 2,9 zu seinem Verständnis nicht.

„bis er über dem Ort stehen blieb, wo sich das Kind befand." Auch diese Angabe geht über eine Beschreibung nach dem Augenschein nicht hinaus. Ob der Stern vorausging oder nicht – die Magier waren darauf bedacht, nach Bethlehem zu gelangen und dort ein gewisses Kindlein zu suchen. Als sie vor der dunklen Ortschaft ankamen – Straßenbeleuchtung gab es nicht und an nächtliche Hausbeleuchtung war in diesem Landstädtchen auch nicht zu denken – müssen die Magier zwangsläufig angehalten haben. So stand auch der Stern still. Der Text legt nahe, daß sie trotz der Nachtzeit sofort mit der Suche beginnen wollten. Sie wußten jedoch weder den Namen der Eltern, noch die Wohnstätte des Kindes. Dazu kam, daß sie erwarten mußten, von aufgeweckten Bewohnern beschimpft und weggewiesen zu werden. In ihrer Verlegenheit, wo sie beginnen sollten, haben sie nach der Erzählung zum Stern aufgeschaut, denn sonst könnte von diesem nicht gesagt werden, daß er über dem Ort stand, wo das Kind war. Die Absicht war, von ihm her eine Anregung zu erhalten, wo sie mit dem Suchen einsetzen sollten, eine Handlungsweise, wie sie auch heute einem frommen Gemüt entsprechen würde. Es ist nicht richtig, daß der Stern am Firmament über allen Häusern Bethlehems in gleicher Weise zu stehen schien, aber mit dem Lot haben die Magier auch nicht gemessen. Sie wußten auch noch nicht, daß er tatsächlich über dem gesuchten Hause stand. Jedenfalls war der Stern der Anlaß, daß sie gleich beim ersten Versuch den richtigen Schritt taten und das Kind fanden. Der Bericht spricht aus der Rückschau und sagt in kürzester Form „bis er über dem Ort stand, wo sich das Kind befand".

Derartige „Zufälle" liegen durchaus nicht jenseits des natürlichen, historischen Geschehens. Der Autor will ohne Zweifel damit sagen, daß die göttliche Fügung im Spiele war, indem sich Gott des natürlichen Sterns bediente, um die Magier zum Kinde zu führen. Ob er es als Wunder betrachtete, ist aus dem Text nicht zu beantworten; unsern theologischen Ausdruck „göttliche Fügung" kannte er nicht. Die führende Funktion des Sternes, die sich erst in dieser letzten Etappe der Reise zeigte, bedingte keinerlei Abweichung von seiner normalen Bahn am Himmel; auch in dieser Funktion blieb er der natürliche Stern, den die Magier in seinem Aufgang gesehen hatten. Er hatte auch während der Reise von Jerusalem nach Bethlehem seinen Lauf von Osten nach Westen, allenfalls seine rückläufige Bewegung nach einem seiner Kehrpunkte fortgesetzt, ohne daß dies in der kurzen Frist von vielleicht einer Stunde störend in Erscheinung getreten wäre.

Der Text sagt leider nichts über die Erkennungsszene und über das Gespräch der Magier mit Joseph. Ihr Ostaramäisch und sein Westaramäisch bildete vermutlich kein großes Hindernis, will man nicht einen Dolmetscher annehmen. Josephs Reaktion auf die Kunde, daß sich Herodes für das Kind interessiere, öffnete den Magiern die Augen. Beiderseits erkannte man die Gefahr, beiderseits beschloß man, noch in der Nacht zu fliehen. Der Erzähler ist auch hier darauf bedacht, die leitende Hand Gottes sichtbar zu machen. In der damals nicht ungebräuchlichen theologischen Ausdrucksweise sagt er, die Magier seien „im Traum gewarnt worden, nicht mehr zu Herodes zurückzukehren". Es war eine Entscheidung, die nicht wenig Entschlossenheit forderte (v. 12). Josephs Entscheidung, nach Ägypten zu fliehen, war naheliegend[61]). Auch sie geschah unter göttlichem Einfluß, indem „ein Engel des Herrn dem Joseph im Traum erschien" (v. 13) und ihm mitteilte, was er tun müsse[62]).

Man hat sich daran gestoßen, daß diese Ereignisse ohne jedes Aufsehen erfolgen konnten. Ein Umstand, auf den der Text einschlußweise hindeutet, mag das verständlich machen. Nach unserer Interpretation waren die Magier nicht über den äußersten Rand der Wohnstätten gedrungen, welche vor dem eigentlichen Städtchen lagen. Das Kommen der Magier und ihr und Josephs Wegzug konnte somit unbemerkt bleiben, wenigstens in dem Sinn, daß bis zum hellen Tag niemand den Sinn der Störung erfaßte, falls er in der Nacht eine solche erfahren hatte. Beide Gruppen waren dann schon weit auf dem Weg zur Sicherheit in nichtherodianischem Gebiet.

Mit den obigen Ausführungen ist der Bericht über die Magier in der Hauptsache nach innen und außen beleuchtet. In sich betrachtet ist es eine zusammenhängende Geschichte, welche jedoch fast nur die wichtigsten Züge enthält und vieles dem Leser zu ergänzen überläßt. Diese Ergänzungen, namentlich wo sie

60) L. Schneller, Kennst du das Land? Leipzig [19]1901, 48f.

61) S. meinen Komm. 71.

62) Vgl. dazu meinen Komm. 70.

psychologischen Inhalts sind, lassen sich nicht immer mit letzter Gewißheit finden, doch drängen sie an keiner Stelle zu Annahmen, die dem geschilderten Verlauf widersprächen. Andere Ergänzungen ergeben sich aus dem historischen Hintergrund und der Zeitkultur, auf welche die Erzählung aufgesetzt erscheint. Auch hier ergibt sich nirgends ein Widerspruch zwischen Mt 2,1–12 und der uns bekannten Umwelt jener Periode. In dieser inneren und äußeren Harmonie liegt die Gewähr, daß wir es mit einer geschichtlichen Erzählung zu tun haben, sie enthält keine geschichtlich nicht zu erklärenden Züge, welche als Legende zu deuten wären.

Es ist hier nicht der Ort, auf die oft behauptete Unmöglichkeit einzugehen, Mt 1–2 mit Lk 1–2 zu vereinbaren. Die Magierperikope und was auf sie folgt, ist nach Lk 2,38 anzusetzen, wobei zu bemerken ist, daß es sich bei diesem Vers eher um eine literarische, als um eine geschichtliche Abschlußbemerkung handelt.

Die historische Interpretation der Magierperikope steht der theologischen Zielsetzung des Evangelisten nicht im Wege, sondern dient ihr restlos. Sein Verdienst ist es, den tieferen Sinn des Geschehens erfaßt zu haben. Der Hauptgedanke knüpft an die Handlung der Magier und des Herodes an und bedeutet theologisch, daß Israel seinen Messias nicht aufgenommen hat, während ihm Vertreter der Heidenwelt ihre Huldigung darbrachten. Dieser Gedanke stimmt mit führenden Gedanken des Matthäusevangeliums überein. Nicht so eindeutig ist ausgesprochen, daß auch die Oberpriester und Schriftgelehrten in die Rolle des Herodes einzubeziehen sind, vor allem wenn die beiden Ausdrücke nicht als Umschreibung des Synedriums anzusehen sind. Denn historisch betrachtet – was hätten diese Leute tun können? Wie sie die Befragung durch Herodes beurteilten, und was sie sonst noch unter sich sprachen, wissen wir nicht. Eine messianische Volksbewegung zu entfachen war bei der Wachsamkeit des Königs unmöglich und hätte mit Gewißheit ein Blutbad hervorgerufen; selbst nach Bethlehem gehen konnten sie nicht; Herodes wäre sofort in seiner Weise eingeschritten. Daher dürfte es der Erzählung eher entsprechen, wenn in theologischer Beurteilung Herodes der Repräsentant des Judenvolkes war, denn er war ja der „König der Juden" bis zur Übernahme der Regierung durch den Neugeborenen.

Die Theologie des Stückes war jedoch nicht der Anlaß, es zu erfinden, sondern es war vorgegeben. Seine Verankerung in der Zeitgeschichte und Zeitkultur ist zu mannigfach, als daß es als Fiktion im Dienste der Theologie gelten dürfte. Überdies hängt ein theologischer Gedanke, der sich erst seine Stütze konstruieren muß, in der Luft und ist wertlos. Nur zweimal verläßt die Erzählung den geschichtlichen Boden. Das einemal geschieht es mit dem Zitat aus Michäas, das sich ohnehin als deutender Zusatz des Evangelisten verrät, das anderemal mit der Wendung „im Traum davor gewarnt, zu Herodes zurückzukehren". Auch hier spricht der Evangelist eine theologische Idee aus, welche die Änderung des Reiseplanes der Magier, bzw. die neue Einsicht, zu der sie kamen, von höherer Warte aus begründet und ausdeutet. Auch hier war die Änderung vorgegeben. (Schluß folgt)

WILHELM SCHAMONI

Zur Neuherausgabe von Scaramellis „Anleitung in der mystischen Theologie"

Wiederholt sind in „Theologisches" Texte von J.-B. Scaramelli gebracht worden. Sein Hauptwerk „Anleitung in der mystischen Theologie" erscheint nun in diesem Monat Dezember in dem Reprintverlag Georg Olms (Hildesheim, Am Dammtor), gebunden, zu dem erstaunlichen Preis von DM 30.– bei 1135 Seiten Text und XVIII Seiten „Inhalt" und der folgenden Einführung des Herausgebers. Ein amerikanischer Freund ermöglichte die Herausgabe zu diesem Preis. Ihm werden sicherlich nicht nur die Käufer dieser allerdings nur 1000 Exemplare starken Auflage Dank wissen, sondern auch die viel zahlreicheren, denen mit Hilfe des Werkes geholfen wird.

Auf die Frage des Rektors eines Priesterseminars, was bei der Ausbildung der Theologen am wichtigsten sei, antwortete Therese Neumann von Konnersreuth: „Das Studium der Mystik." Sie wird dabei an nicht ganz wenige Menschen gedacht haben, die durch mancherlei Gnaden und Fügungen der Liebe Gottes, sich zu dem Entschluß durchgerungen und in ihm sich befestigt haben, Gott alles zu geben, was sie als seinen Wunsch erkennen, ohne ihm etwas verweigern zu wollen. Dieser Entschluß bedeutet für das religiöse Leben eine entscheidende Wende. Denn gewöhnlich wird mit ihm der Weg des passiven Betens betreten, also der erste Schritt auf das Gebiet der Mystik getan. Dort wird dann vieles anders. Man kann nicht mehr betrachten wie früher, man ist darüber trostlos und fühlt sich verloren. Man hat Angst, sich dem innern Zuge der Gnade zu überlassen, und aus Furcht vor Selbsttäuschung widerstrebt man ihm. Es scheint ein Gesetz der Weltordnung zu sein, daß Gott das, was er durch seine Geschöpfe tun lassen kann, auch durch sie getan haben will und daß er in der Regel sich über sie nicht hinwegsetzt, wenn diese sich versagen. Es gibt manche, die durch ihre Ganzhingabe an Gott den ersten Schritt in ein Leben getan haben, wo Gottes Wirken durch keine bewußte Anhänglichkeit mehr Grenzen gesetzt sind. Aber sie kommen keinen Schritt weiter und gehen gewöhnlich zurück – zu den Fleischtöpfen Ägyptens –, weil sie keinen Führer haben durch die Wüste, der sie in das Gelobte Land bringt. Was Therese Neumann mit ihrer Antwort meinte, war: die künftigen Priester sollten nicht nur Beichthören können, sondern auch in der Lage sein, Führung zu geben auf einem Gebiete, wo Einzelgänger sich verirren.

Die Erfahrung zeigt uns, daß die Welt sich unermeßlich weiter erstreckt als der Horizont, der unsern Blick einschränkt, sie uns zu sehen gestattet. Auf dem Gebiete der Übernatur sind wir uns eines Horizonts nicht so bewußt, weil wir keine Erfahrung davon haben, daß man dem unendlichen Gott mit den Schritten der Liebe ohne Aufhören unendlich näher kommen kann. Es gibt aber Menschen, die von Gottes Liebe so ergriffen sind, daß sie an nichts so sehr leiden wie daran, Gott nicht genug lieben zu können, und die in ihrem Verlangen, ihn immer besser zu lieben, die sie befremdendsten Erfahrungen durchmachen, vor denen sie mit der Angst stehen, sich getäuscht zu haben, sehnsüchtig nach einem Führer ausschauend, der ihnen Wegweisung gibt.

Eigene Erfahrungen auf diesem Gebiete sind für den Seelenführer äußerst wichtig, große Frömmigkeit aber ohne gediegenes theoretisches Wissen kann sogar, wie die hl. Theresia von Jesus öfter bemerkt, gefährlich sein, weil man leicht nicht gelten läßt, was man nicht kennt. Nur durch das Studium der Mystik kann der Priester helfen, die großen Beter heranzubilden, die wie Moses den Zorn Gottes von seinem Volke abzuwenden vermögen. Die Geschichte zeigt, daß Gott gerade in den schweren Krisen der Kirche viele Heilige erweckt, große, über die Jahrhunderte später noch gesprochen und geschrieben wird, und viel zahlreichere, vielleicht ebenso große, die an verborgener Stelle mit jeder Faser ihres Herzens für Gott geglüht und unsichtbar viele erwärmt, aber nicht geleuchtet haben, weil sie nach Gottes Willen nicht auf dem Leuchter, sondern im Verborgenen als Unbekannte und Ungenannte sich verzehren sollten.

Die Aufgabe des Priesters ist es nicht, die Seelen zum mystischen Beten hinzuziehen. Das ist ausschließlich Sache Gottes. Die höchste Heiligkeit besteht in der höchsten Liebe. Eine höhere aber hat niemand, als wer sein Leben hingibt für Christus. Die Märtyrer sind ohne Zweifel richtige Heilige und vor ihrem Martyrium sicher gewöhnlich keine Mystiker gewesen und es in ihm auch wohl kaum geworden, obwohl ich überzeugt bin, daß die großen Gnaden, die sie für ihr Blutzeugnis empfingen, nicht selten auch mystischer Art waren, z. B. in dem innigen Verlangen bestanden, aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein. Heiligkeit besteht in der möglichst vollkommenen Erfüllung des Willens Gottes. Dazu sind die besonderen Gnaden des passiven Betens, erst recht nicht die außergewöhnlichen Charismen, die es häufig begleiten, nicht erforderlich. Es ist Gottes Geheimnis,

warum er mystische Gnaden dem einen gibt, dem anderen nicht gibt. Gewöhnlich aber ist es so, daß Gott einem vollkommen bereiten Herzen diese Gnaden nicht vorenthält. Das sei so sicher, sagt Johannes vom Kreuz ein wenig übertreibend, wie daß es hell wird in einem Zimmer, dessen Fensterläden vor der Sonne geöffnet werden.

Welche Bücher soll der Priester studieren, um den Kontemplativen zu helfen, daß sie sich nicht verirren, sondern weiterkommen? Selbstverständlich bieten sich die Werke der hl. Theresia von Jesus und des hl. Johannes vom Kreuz an, die deutsch sämtlich bei Kösel erschienen sind. Beide Heiligen sind wegen ihrer Lehre über das geistliche Leben zu Kirchenlehrern erhoben.

Von der hl. Theresia heißt es, sie habe die besondere Gnade von Gott erhalten, ihre Leser zu Betern zu machen, was man auch von der hl. Theresia vom Kinde Jesu sagen kann. Der Leser, der die Werke der Ordensreformatorin in der wohl richtigen Reihenfolge liest (Klostergründungen, Leben, Weg der Vollkommenheit, Seelenburg) und bei Johannes vom Kreuz mit der „Dunklen Nacht" und dem „Aufstieg zum Berge Karmel" beginnt, wird, auch wenn er nicht die Zeit hat, sich durch die vielen Bände durchzuarbeiten, bald feststellen, daß sich da vor ihm viele theologische Fragen erheben, die in ihren mannigfachen Aspekten an den verschiedensten Stellen dieser Werke behandelt werden.[1]) Und er wünscht sich eine Arbeit, in der wissenschaftlich – systematisch all diese Aussagen zu klaren Thesen komprimiert, in einem durchsichtigen Aufbau zusammengestellt und jeweils von der Gotteslehre, der Lehre von der Erlösung und Gnade und von den Erfahrungen der Heiligen her entfaltet und erklärt werden.

Aber diese ganze Theorie, so wahr und erhaben sie wäre, gestützt durch die Erfahrungen der Heiligen aller Jahrhunderte, gesichert durch die Lehre so großer Theologen wie Augustinus und Thomas, würde dem Priester, der eine von Gott besonders geliebte Seele durch die Engpässe des geistlichen Lebens führen und sicher durch die dunkle Nacht aller nur möglichen Anfechtungen und Läuterungsleiden hindurchbringen will, wenig nützen, wenn er nicht zugleich auch sichere Kriterien erhielte, mit deren Hilfe er praktisch erkennen könnte, wie es um sein Beichtkind bestellt ist. Wenn die Gabe der Unterscheidung der Geister irgendwo angebracht ist und wenn sie irgendwo schwierig ist, dann hier auf dem Gebiete der Mystik. Denn dieselben Dinge, die einem Anfänger anfängerhaft begegnen, kann der Fortgeschrittene in gereifter und später in vollendeter Weise erfahren. Wie aber sie unterscheiden? Man irrt, wenn man sich das Wachstum des inneren Lebens als ein stufenloses vorstellt, als ein beständiges Geradeausweiterschreiten, als einen zwar steinigen, engen und steilen, aber geraden Weg. Kein Vergleich paßt auf alles, was man vergleichen will. Wenn man das mystische Leben mit einem Weg vergleicht, sollte man eher an die Serpentinen eines hohen Berges denken, wo es immer wieder überraschende Wendungen gibt, hinter denen immer wieder alles anders aussieht und oft auch ist. Und doch sieht man, wenn man hinabschaut, den Weg zwei, drei Mal und noch öfter. Man erinnert sich, was einem jeweils auf jedem Wegstück begegnet ist. Es war oft dasselbe, aber jedesmal war es doch anders. Was also der Beichtvater zu einer guten Theologie des mystischen Gnadenlebens dringendst hinzubedarf, ist die Anleitung, wenn man so sagen soll, zu einer Differentialdiagnose, also zu der Erkenntnis, wie verschieden sich das Gleiche auf den verschiedenen Wegstrecken abspielt. Das Gleiche ist aber da oft auch das Gleichscheinende, das als gleich Empfundene, Erlebte. In Wirklichkeit, dem Wesen nach, kann es ganz anders sein. Da eine Anleitung zu haben, die vor so leicht möglichen Fehlgriffen bewahrt, wäre von unschätzbarem Wert für den Führer.

Die Verbindung von solider Theologie, großer persönlicher Erfahrung und weiser praktischer Beratung haben die „Anleitung in der mystischen Theologie" von Giovanni-Battista Scaramelli S. J. (1687 – 1752) klassisch gemacht. Seine Vorzüge haben dem umfangreichen Werk eine Verbreitung verschafft, wie sie kein vergleichbares erlangt hat. Es ist zwei Jahrhunderte lang in so vielen Sprachen immer wieder herausgegeben worden, daß man darin ein zuverlässiges Urteil über seinen Wert und seine praktische Brauchbarkeit erblicken muß.

Es fällt bei Scaramelli auf, wie sehr seine mystische Theologie in einer langen Tradition wurzelt. Er zitiert in Fülle aus der Hl. Schrift, so daß einem aufgeht, daß diese *das* mystische Buch der Christenheit ist. Er kennt die mystisch-religiösen Werke der Vorzeit, aus denen sich das innerliche Leben die Jahrhunderte hindurch gespeist hat. Er hat die großen Scholastiker gründlich studiert, die sich nicht nur theologisch-spekulativ um die Fragen der Heiligung bemüht haben, sondern selbst auch Heilige geworden sind. Die hl. Theresia von Jesus nennt er immer wieder „unsere heilige Lehrmeisterin." Vom hl. Johannes vom Kreuz hat er sich schon früh einen Auszug gemacht, der 1815 sogar als Buch erschienen ist. Scaramelli will nichts lehren, was er nicht aus der Hl. Schrift, den Vätern, den bewährten Theologen belegen kann. Die Frucht dieses Bemühens ist eine klare, solide Lehre.

In seinem Streben nach Klarheit scheint er dem gehetzten heutigen Leser manchmal etwas zu ausführlich geworden zu sein, was aber sicherlich nicht der empfindet, der gerade in einer bestimmten Sache auf einem so schwierigen Gebiet eine zuverlässige Auskunft sucht. Manches würden wir sicherlich heute auch anders sagen. Das wird aber den wirklich Interessierten nicht abhalten, unter der vielleicht als altmodisch empfundenen Hülle den kostbaren Schatz zu finden. Auch wird man bei klassischen Werken einen ungekürzten und nicht überarbeiteten Text vorziehen gegenüber einem dem Zeitempfinden angepaßten und mit neuen Erkenntnissen, die es, Gott sei Dank, gibt, aufgebesserten. Hinzu kommt, daß eine Umarbeitung durch den dann nötig werdenden Neusatz die Herstellung des Buches um ein Vielfaches verteuern würde im Vergleich zu einem fotomechanischen Reprint.

Die theologischen Qualitäten des Verfassers würden ohne Zweifel nicht zu diesem Meisterwerk ausgereicht haben, wenn er in seine Arbeit nicht auch seine persönlichen Erfahrungen auf dem Gebiete des passiven Betens hätte einbringen können. Er spricht selbstverständlich nirgendwo davon, aber die Wärme und Eindringlichkeit seiner Ausführungen machen es spürbar. Die drei Jahrzehnte seiner Tätigkeit als Volksmissionar und Exerzitienmeister gaben ihm reichlich Gelegenheit, Einblick zu bekommen in das Gebetsleben mancher Hochbegnadeter. Vor allem war er lange Jahre Betreuer zweier Seelen, die Gott zu den höchsten mystischen Gnaden erhoben hat, der Franziskanerin Maria Crocifissa Satellico, deren Seligsprechungsprozeß läuft, über die er auf Bitten der Bischöfe von Ancona und Sinigallia eine längere, 1750 zum ersten Mal erschienene Biographie veröffentlicht hat, und der Schulschwester Angelica Cospari. Auch das Leben der letzteren hat er beschrieben, aber diese Darstellung ist wegen ihres Umfangs noch Manuskript geblieben. Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß ein Theologe, der an einem Werk über die Mystik arbeitet, darauf bedacht ist, aus solchen lebendigen Quellen zu schöpfen, sie auszuholen, um zur Klarheit über Probleme zu kommen, die ja umso schwieriger werden, je tiefer eine Seele in die Vereinigung mit Gott gezogen ist.

Es scheint, daß man ohne die Erfahrungen bei den von ihm Geführten nicht verstehen kann, was man Scaramelli zum Vorwurf macht, daß er zu viele Stufen – nämlich zwölf – des beschauenden Gebetes unterscheidet. Manchem Beichtvater von Menschen, die sich Gott ganz geschenkt haben, ist schon von

1) Die Werke des hl. Johannes und der hl. Theresia werden mit der Angabe von Buch, Kapitel, Abschnitt in der vorliegenden Übersetzung richtig zitiert, aber die Titel der Bücher werden italienisch angegeben. So bedeutet „Fund.": die Klostergründungen, „In vit.": in ihrer Autobiographie, „Cast. int.": die Seelenburg. „Die dunkle Nacht" und „Der Aufstieg zum Berge Karmel" werden zitiert als „Nott. oscur." und „Salit. al mont." Wenn bei Thomas von Aquin oder einem Kommentator kein Titel angegeben ist, ist immer die Summa Theologica gemeint bzw. der Kommentar zur Stelle.

diesen gesagt worden, nach ihrer Ganzhingabe sei alles bei ihnen anders geworden. Dasselbe wird Scaramelli von verschiedenen Seelen an bestimmten weiteren Entscheidungsstellen, Wendepunkten ihres geistlichen Lebens, vernommen und durchdacht haben. Wenn man den Aufstieg der Seele zu Gott mit einem Bergpfad vergleicht, dann kommt der Beter immer wieder an Wendepunkte, wo der Weg nicht mehr geradeaus weitergeht, wo der Mensch entweder stehen und stecken bleibt oder sogar zurückgeht, oder er muß in eine neue Unbegreiflichkeit hinein, wo er den Boden unter den Füßen zu verlieren glaubt, in Wirklichkeit aber zu einer neuen Gottbegegnung kommt in einem neuen Licht. Andere Theologen vor ihm haben noch mehr Stufen unterschieden. Die zwölf, die der Verfasser sachlich und psychologisch voneinander abheben zu können glaubt, bilden ein logisches System. Aber der so erfahrene Mann weiß ganz genau, daß sein zwölfstufiges Ordnungsbild, zwar ein in der Natur der Sache begründetes System ist, daß aber Gott nirgendwo so frei ist in der Verteilung seiner Gnaden wie dort, wo er am allerfreigebigsten ist in ihrer Mitteilung. Er weist wiederholt darauf hin, daß sein Schema nicht mechanisch angewandt werden könne, weil sich kaum zwei Seelen fänden, die von Gott in völlig gleicher Weise geführt seien.

Damit ist aber auch das Hauptproblem des menschlichen Führers dieser Berufenen angesprochen. Wenn Gott die auf seine Einladungen hochherzig folgsamen Seelen ganz persönlich, individuell und so ganz unschematisch zu einer immer tieferen Liebe führt, wie soll da der Beichtvater, wenn vordergründig alles so ähnlich sein kann, die wirklichen Fortschritte in der Gottesliebe erkennen? Eine noch so gute Theorie nützt da nicht sehr viel, eine reiche Erfahrung muß hier unterscheiden lehren. Das Ziel Scaramellis ist, wie es ganz deutlich in seiner Einleitung und in dem I, 127 beginnenden Kapitel zum Ausdruck kommt, dieses ganz praktische: er will den Beichtvätern jener Seelen helfen, die Gott zur Beschauung erhoben hat. Darum beschränkt er sich nicht darauf, theologisch die Lehre von der Beschauung aus ihren Prinzipien zu entfalten, ihre verschiedenen Stufen darzulegen und psychologisch zu beschreiben, sondern er fügt fast jedem Kapitel über die einzelnen Lehrpunkte ein weiteres mit praktischen Ratschlägen für die Seelenführer an, in dem er auf Einwendungen und eventuelle Schwierigkeiten antwortet und die so schwer zu beurteilenden Unterschiede herausarbeitet. Ohne diese auf die Praxis bezogenen Kapitel dürfte das Werk Scaramellis in der Welt der Beschaulichen nicht seinen einzigartigen Welterfolg erlangt haben.

Johannes Baptista Scaramelli ist am 23. 12. 1687 in Rom geboren, in demselben Jahre, in dem der Quietismus des Molinos, der eine erstaunliche Ähnlichkeit mit der christlichen Zen-Meditation hat, kirchlich verurteilt worden ist.[2]) Im Jahre 1706 trat Scaramelli zu Rom als Novize in die Gesellschaft Jesu ein. Er studierte und unterrichtete, wie bei den Jesuiten üblich, an verschiedenen Orten, war Repetitor am Germanikum und lehrte in Macerata drei Jahre Philosophie. Dann begann er 1722 in Ascoli sein Lebenswerk, die Predigt von Volksmissionen und Exerzitien. Die Bischöfe bemühten sich immer wieder, ihn als Missionar zu bekommen, weil sie die Früchte seines Wirkens sahen. Seine freie Zeit benützte er zum Studium der Spiritualität.

Er starb plötzlich in Macerata am 11. 1. 1752, nachdem er in seiner letzten Predigt seinen Zuhörern „Auf Wiedersehn im Himmel" gesagt hatte. Außer der Biographie der Schwester Maria Crocifissa Satellico sind alle seine Werke nach seinem Tode veröffentlicht. Zu Venedig erschien 1754 sein umfangreichstes, populärstes, am öftesten aufgelegtes Werk „Anleitung zur Aszese" in der nach dem italienischen Titel „gelehrt wird, die Seelen auf den gewöhnlichen Wegen der Gnade zur christlichen Vollkommenheit zu führen" (deutsch Regensburg [6]1923, 3 bzw. 4 Bde). Im Jahr zuvor war das Buch „Unterscheidung der Geister" erschienen[3]), das ursprünglich als Teil der „Anleitung in der mystischen Theologie" verfaßt worden war und dessen getrennte Herausgabe Scaramelli noch vorbereiten konnte.

Dagegen war es ihm nicht gelungen, von seinem Ordensgeneral die Druckerlaubnis für das ganze Werk zu erhalten. Er hatte es Ende 1743 zur Prüfung bei seinem Orden eingereicht. Von den fünf Zensoren war günstig nur das Urteil des P. Emmanuel do la Reguera, Verfassers zweier sehr starker Bände über mystische Theologie in lateinischer Sprache. Die andern lehnten in sehr scharfer Weise die Veröffentlichung ab, was nur durch die Zeitumstände zu erklären ist. In Rom herrschte nämlich von der Quietismusbekämpfung her eine stark antimystische Stimmung. Ein Werk über Mystik in der Volkssprache war von vornherein verdächtig, erst recht, wenn es von einem Jesuiten stammte. Es waren die Zeiten des Endkampfes gegen die Gesellschaft Jesu, der 1773 zu ihrer Aufhebung führte.

Im April 1744 war wegen eines sehr unangebrachten Beispiels in einer 24seitigen lateinischen Schrift für Beichtväter über die in Venedig geltenden Reservatfälle eine uns heute absolut unverständliche, hitzige Polemik, in der die Großmacht Neid federführend war, gegen die Jesuiten ausgebrochen.[4])

Unter diesen Umständen wagte der General, der, wie aus seinen Briefen hervorgeht, Scaramelli sehr schätzte, es nicht, ihm die Druckerlaubnis zu geben. Der sechste Teil des Werkes, der die Unterscheidung der Geister behandelte, war am wenigsten beanstandet worden, und für diesen Teil erhielt der Autor nach Jahren die Erlaubnis zur Veröffentlichung. Das Manuskript der „Anleitung in der mystischen Theologie" zirkulierte in privaten Abschriften und war sehr begehrt. Der Verleger in Venedig beanspruchte, weil er einen Teil davon zur Veröffentlichung bekommen habe, das Recht, auch die anderen drucken zu dürfen. Er erhielt vom Generalinquisitor des Hl. Offiziums in Venedig die Erklärung, das Manuskript enthalte nichts gegen den katholischen Glauben, und daraufhin gaben die Reformatori dello Studio di Padova dem Drucker Simone Occhi am 28. 11. 1753 die Druckerlaubnis.

Das Buch wurde ein ungewöhnlicher Erfolg. Es erlebte allein bis 1900 15 italienische Ausgaben, dazu drei gekürzte, ferner verschiedene lateinische Auflagen, vier spanische und Übersetzungen ins Deutsche, Französische, Polnische, Englische. Von der vorliegenden deutschen Übersetzung hat Max Schmid unter dem Titel „Geistlicher Führer auf den Wegen der Mystik" (Leutesdorf 1937) eine stark gekürzte Neubearbeitung herausgegeben.

Der deutsche Übersetzer, der in der ersten Auflage nicht genannt ist, verdiente wegen seiner guten Arbeit angegeben zu werden. Sein Name kann leider nicht mehr ermittelt werden, da, wie der Verlag Manz mitteilte, alle seine Archivalien durch die Bombenangriffe des letzten Krieges vernichtet sind.

Augustinus beginnt seine „Bekenntnisse" mit dem wunderbaren Satz: „Du hast uns, o Gott, für dich erschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir." Viele gequälte Menschen heute, die Ruhe in Gott suchen und denen oft Steine statt Brot geboten werden, dürften bei Scaramelli das finden, was sie suchen, und dazu eine große geistliche Hilfe für viele andere. Darum sei das Werk nochmal herausgegeben. Dem amerikanischen Freunde, der es ermöglichte, sei herzlich gedankt.

2) Dieser Quietismus war natürlich mit seiner Verurteilung nicht ausgestorben, und in seinem Werk hat der Autor sich öfter mit ihm auseinander zu setzen, z. B. bei der Frage, ob man sich nach einem Akt der Vergegenwärtigung Gottes in sich selbst *oder* in das Leiden Christi etwa versenken solle. Die Prinzipien, aus denen heraus er urteilt, treffen auch die heute so verbreitete Zen-Meditation.

3) „Die Unterscheidung der Geister" hat elf italienische und je drei deutsche, französische, spanische Ausgaben erlebt. Einen Auszug daraus brachte „Theologisches" 1970, Sp. 43–45, 57–60, 76–80, 92–94, 104–105.

4) Es handelt sich um die Dissertatio in Casus Reservatos Venetae Dioceseos, auctore Bernardino Benzi S.J., Venetis 1743; dort S. 22 die inkriminierte Stelle; über diese Polemik s. Pastor, Geschichte der Päpste XVI,1 S. 247 f. – P. Leo A. Hogue S.J. hat bei Arbeiten im Archiv des Generalats die Akte gefunden über die Zensur des Werkes durch den Orden, den Briefwechsel mit dem General und die Gutachten der Zensoren, die über 300 Stellen beanstandeten, nämlich: 1. Behauptungen, die der Heiligen Schrift oder ihrer sachgemäßen Erklärung zuwider seien; 2. Behauptun-

Basisgemeinschaften und neue Kirche

Der folgende Beitrag ist die Wiedergabe einer vervielfältigten Übersetzung nach einer Teamarbeit, wie es im Untertitel heißt, der Zeitschrift „Kirche und Welt" (Verlag Acción Católica, Madrid 1971). Der Artikel scheint zu wichtig und interessant zu sein, als daß sein Erscheinen in „Theologisches" verzögert werden sollte, bis Genaues zur Quelle angegeben werden kann.

I. Was sind Basisgemeinschaften? Nach dem Konzil haben sich in der Kirche vielfach kleine Gruppen gebildet, die den Kontakt zwischen Kirche und Welt mehr verwirklichen wollen.

Grundsätzlich gibt es davon zwei Richtungen. Die eine steht zur Kirche mit ihrer Hierarchie und ihrem Lehramt. Gruppen dieser Richtung sind ein Sauerteig der Erneuerung. Darüber ist vieles bekannt. Die Gruppen der anderen Richtung wollen eine Kirche ohne jede Struktur. Gruppen aus beiden Richtungen nennen sich Basisgemeinschaften und haben auf den ersten Blick vieles gemeinsam. Sie unterscheiden sich aber wesentlich.

Wenn im folgenden von Basisgemeinschaften die Rede ist, sind damit nur jene Gruppen gemeint, die Hierarchie und Lehramt der Kirche *ablehnen.* Diese Basisgemeinschaften wollen Zellen einer „neuen Kirche" sein. Ihr Ideal ist die Urkirche, die sie nach ihrem „eigenen Charisma" neu interpretieren.

II. Durchsetzung des Ordenslebens durch Basisgemeinschaften. Die Basisgemeinschaften zeigen großes Interesse, Kontakte mit den Mitgliedern verschiedener Ordensgemeinschaften aufzunehmen. Gewöhnlich gelingt ihnen der erste Kontakt dadurch, daß sie bitten, in den Räumen der Ordensgemeinschaft Eucharistie feiern und andere Zusammenkünfte abhalten zu dürfen. Junge Mitglieder der Ordensgemeinschaften werden dazu eingeladen. Diejenigen, die sich beeindruckt zeigen, werden gebeten, doch weiterhin zu den Zusammenkünften zu kommen, die je nach der Reaktion des Obern innerhalb oder außerhalb des Konventes stattfinden. So integrieren sich diese Ordensleute allmählich in die Basisgemeinschaften und bilden gemischte Gruppen zusammen mit Priestern und Laien. Sie werden durch ein regelrechtes Katechumenat geführt.

Ein junger Ordensmann sagte: „Seit zwölf Jahren bin ich Mitglied einer Ordensfamilie, aber meine wirkliche Gemeinschaft ist die Basisgruppe, die sich in meiner Pfarrei gebildet hat. Ich gebe zu, daß ich mich meiner Ordensgemeinschaft entfremdet habe, seitdem ich mich in die Basisgemeinschaft integriert habe. Ich fühle mich nicht mehr verpflichtet, an den durch die Konstitutionen vorgeschriebenen gemeinsamen Übungen teilzunehmen."

III. Analyse der Problematik der Ordensgemeinschaft. Die Ordensleute, die sich in eine Basisgemeinschaft integriert haben, bringen die interne Problematik ihrer Ordensgemeinschaft mit zu den Versammlungen. Diese vollkommene Offenheit wird gefordert. Die Probleme werden dort analysiert und beurteilt. Man gibt den Ordensleuten Anleitungen, wie sie sich in den Kommunitäten zu verhalten haben.

Zunächst wird ihnen geraten, eine kleine Gruppe in der Großkommunität zu bilden, das heißt, eine Basisgemeinschaft im Kloster. Ihre Aufgabe ist „Kontestation" = Protest, nicht gegen veraltete Strukturen, sondern gegen das Ordensleben selbst. Nicht selten geschieht es, daß diese Mikrokommunität sich von der Ordensgemeinschaft trennt. Aber zuvor hat sie eine neue Gruppe „mentalisiert", die diese Arbeit fortsetzt, damit die Kette von Austritten auf die Obern einen Druck ausübe, „sich zu öffnen".

IV. Zellen der Spaltung und des Zweifels. Die Basisgemeinschaft im Kloster ist eine Zelle der Spaltung. Zwischen den Ordensleuten, die zu einer Basisgemeinschaft gehören, und den übrigen besteht eine Scheidewand. Die Spannungen und Gegensätze machen das Zusammenleben so schwer, daß einige das Kloster verlassen, nur um Frieden zu finden.

Das ganze Ordensleben wird kritisiert und lächerlich gemacht. Wer es wagt, andere Gesichtspunkte darzulegen, wird ironisch als verschlossen und altmodisch bezeichnet. Selbst die Beschlüsse des Generalkapitels werden nicht angenommen, selbst wenn sie noch so radikal sind. Sie werden als unzureichend abgetan, da sie das Wesen des Ordenslebens erhalten wollen. Man streut Zweifel aus über das Ordensleben, die Kirche, die die Ordensgemeinschaften fördert, ja selbst über den Glauben.

V. Kontakte mit Obern und Noviziaten. Gelegentlich gelingt es den Mitgliedern der Basisgemeinschaften, Zugang bis zu den Generalobern zu finden. Es war sogar schon der Fall, daß Generalobere führende Mitglieder der Basisgemeinschaften einluden, in Versammlungen zu Schwestern zu sprechen oder Generalkapitel zu orientieren. Die Basisgemeinschaften bieten sich an als einzige Lösung, damit die Ordensgemeinschaft und die Kirche in einer säkularisierten Welt überleben können. Allein ihr Gedankengut sei noch fähig, junge Menschen anzusprechen und für das Ordensleben zu gewinnen.

Manche Obere sind der Meinung, daß Routine und überalterte Formen nicht von der Masse der Ordensleute überwunden werden können, sondern nur von kleinen Gruppen, die als Ferment arbeiten. Darum nehmen sie Basisgemeinschaften an als „nachkonziliare Erfahrung". Manchmal gestatten sie ihre Errichtung in einem Noviziat. Die Novizinnen werden allmählich zu einer politischen Auffassung des Evangeliums und der Kirche geführt. Die Obern merken bald, daß diese Kontakte Unruhe unter die Novizen bringen und auch Grund zu Austritten sind. Aber sie glauben, daß es eine notwendige Unruhe sei, die nach einiger Zeit aufhöre.

Einige Obern nehmen die Basisgemeinschaften nicht ohne weiteres an. Diesen tritt man mit soziologischen Argumenten entgegen: Leben wachse aus Mikrozellen, nicht aus Makrozellen; Teamarbeit erhöhe die Würde der Person, vervielfache die Kräfte, fördere die Freiheit und das Verantwortungsbewußtsein; der Einfluß der kleinen Gruppen sei entscheidend für die Neubelebung der Großgruppe.

VI. Kritik an der Struktur des Ordenslebens. Die Basisgemeinschaften erklären:

1. Die bisherige Struktur des Ordenslebens erstickt die Persönlichkeit durch die Gelübde der gottgeweihten Ehelosigkeit und des Gehorsams.

a) Die Basisgemeinschaften sind gewöhnlich gemischt. Priester, Ordensleute und Laien diskutieren über die unsinnige Trennung der Geschlechter in den Ordensgemeinschaften. Man sieht den „Dritten Weg" als Möglichkeit, Neurosen und Sexkomplexe zu heilen. Die notwendige Ergänzung der Geschlechter rechtfertigt affektive Ausdrucksformen. Um Abstand zu überbrücken, organisieren die Basisgemeinschaften Wochenende und Ferien für Priester und Ordensleute zusammen mit jungen Paaren. Man sagt, das Charisma der gottgeweihten Ehelosigkeit könne nicht in seinen Formen juridisch festgelegt werden.

gen, die Quietismus, Semiquietismus oder sogar Jansenismus begünstigten; 3. ungenaue theologische Aussagen; 4. Ärgernis Erregendes; 5. falsche oder irrtümliche Zitierung anderer Autoren. – Dieser Zerriß des Werkes durch die hochgelehrten Zensoren, deren Namen wohl nur noch ein paar Geschichtskundige kennen, dürfte providentiell gewesen sein. Denn Scaramelli konnte an vielen Stellen Verbesserungen anbringen, und wenn er stets bei Schriftzitaten der „sachgemäßen Erklärung" seiner Zensoren gefolgt sein sollte, könnte das auch zu Verschlimmbesserungen geführt haben. Manchmal aber scheint er, besonders bei Stellen aus dem Alten Testament, wo es ihm nicht so sehr auf die theologische Beweiskraft ankam als auf die Illustration des Gemeinten, auch das Recht auf den akkommodierten Sinn für sich in Anspruch genommen zu haben. Jedenfalls sollte man ihn in diesen Dingen verständnisvoller beurteilen als seine Begutachter. – Leo A. Hogue hat im Archivum historicum Socitatis Jesu 9 (1940), S. 1–39, über die Zensurangelegenheit einen hochinteressanten, reichdokumentierten Aufsatz geschrieben: The Direttorio mistico of J. B. Scaramelli S.J. Dieser Aufsatz enthält ungefähr alles, was wir heute über Scaramelli wissen, und das ist sehr wenig. Denn dieser so fruchtbare theologische Schriftsteller und Biograph hat selbst keinen Biographen gefunden, nicht einmal ein Nachruf auf ihn ist bekannt. Vielleicht hielten es seine Freunde nach der Zensuraffäre und bei den allgemeinen Zeitläufen auch für besser, für die Drucklegung seiner Werke zu sorgen, als seine Person der Nachwelt ins Gedächtnis zu prägen.

b) *Gehorsam* sieht man nicht im Verständnis der Heiligen Schrift, sondern als soziologische Notwendigkeit im Miteinander von Menschen.

2. Die bisherigen Strukturen des Ordenslebens sind ein Gegenzeugnis der Armut. Die Menschen sehen nicht so sehr die persönliche Armut der Ordensleute, sondern ihre großen Schulen, Krankenhäuser etc. . .

VII. Auswirkungen. Die angestrebte Vermenschlichung der Basisgemeinschaften beginnt gewöhnlich damit, daß man das Gebet vernachlässigt. Manche Mitglieder der Basisgemeinschaften nahmen zuweilen selbst sonntags nicht an der Eucharistiefeier teil. Wenn es ihnen auskommt, holen sie diese Feier an einem Wochentag nach.

Wohin der Weg oft weiterführt, zeigen folgende Aussagen:

„. . . All dieses arbeitete in mir. Ich kam zu der Überzeugung, daß ich das Kloster verlassen müßte, um arm sein zu können, daß ich in ein Armenviertel gehen, in einer Notunterkunft wohnen und ganz unter den Armen leben müßte. Und so tat ich es. Nach nicht allzu langer Zeit sah ich ein, daß ich einem großen Irrtum erlegen war. Mein Leben konnte nicht mehr Hingabe sein. In dem starken Wunsch, materielle Not zu lindern, ging ich von Haus zu Haus, von Ort zu Ort. Ich empfand großes Leid über die Gottesferne, die ich überall vorfand. Ich wollte den Menschen etwas geben, fand mich aber selbst leer. Ich hatte mein Gebetsleben aufgegeben in dem Glauben, daß man Gott nur im Bruder findet, wie es in der Basisgemeinschaft immer gesagt wurde. In Wirklichkeit war ich den Menschen sehr nahe, gleichzeitig aber Gott sehr fern.

Ich wäre gern ins Kloster zurückgegangen, fand jedoch nicht den Mut dazu. Es war mir zu schwer, die Demütigung zu ertragen, meinen Fehler einzugestehen. Ich versuchte, mich zu betäuben und setzte dieses Leben fort. Ich war in einer tödlichen Einsamkeit inmitten der Menschen. Mein Glaube begann zu wanken, so sehr, daß mir mein Priestertum unerträglich wurde. Ich wollte Mensch sein wie die übrigen Menschen, ein Heim und Kinder haben. Bald heiratete ich. Mein Zug zur Innerlichkeit, die ich freiwillig aufgegeben hatte, hält zu meinem Bedauern an. Manchmal denke ich, wo sind deine hohen Ideale der evangelischen Armut geblieben? Heute muß ich bekennen, daß meine Frau und ich – wie so viele – hinter jeder zusätzlichen Verdienstmöglichkeit her sind, um im Überfluß leben zu können."

Eine ehemalige Ordensfrau sagte: „Ich trat aus, um mich als Frau verwirklichen zu können. Ich trat einer Basisgemeinschaft bei. Zu Beginn war ich begeistert. Bald sah ich jedoch etwas darin, das mich nicht ruhig sein ließ. Man forderte im Politischen und in der Überwindung des Sex-Tabus so viel von mir, daß ich Angst vor mir selbst bekam und ich mich zurückziehen mußte.

Heute bin ich mit einem guten Mann verheiratet. Aber ich habe weder religiöse noch menschliche Ideale. Ich lebe ‚am Boden' dahin, fast ohne Glauben und Hoffnung."

MARILONE EMMERICH

In Sorge um den Religionsunterricht

Stellungnahme der Redaktion von „Katholische Frauenbildung" zu dem Beitrag „Erfahrungen einer Pädagogikstudentin mit der Theologie"

Die „Katholische Frauenbildung" veröffentlichte in Heft 9/1972 den Beitrag *„Erfahrungen einer Pädagogikstudentin mit der Theologie"*[1]). Dieser Artikel hat engagierte Zuschriften ausgelöst. Sie kamen aus den Reihen der gesamten Leserschaft, von Mitgliedern, aber auch von Außenstehenden: Dank für die Veröffentlichung, Bestürzung über die Fakten, die Bitte um weitere Exemplare des Heftes, Sorge um die Gesamtsituation und die Frage: Was kann geschehen? Wir erfuhren aber auch Kritik von einigen Professoren.

1) Wiedergegeben in „Theologisches" Nr. 30 und 31 (Okt./Nov. 1972)

Herr Professor Dr. *Nastainczyk* bat um Veröffentlichung seines nachfolgenden Briefes:

„Als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft katholischer Katechetik-Dozenten, in der sich die Professoren, Dozenten und wissenschaftlichen Mitarbeiter zusammengeschlossen haben, die die Fächer Religionspädagogik und Katechetik an den wissenschaftlichen Hochschulen des deutschen Sprachraums vertreten, sehe ich mich veranlaßt, zum o. g. Beitrag wie folgt Stellung zu nehmen:

1. Der fragliche Beitrag ist trotz seines redaktionellen Vorspanns dazu angetan, in breiten Kreisen Mißtrauen gegen die Arbeit von Theologen und Religionspädagogen an Hochschulen hervorzurufen; er läßt nämlich als typisch erscheinen, was schlimmstenfalls einen Ausnahmefall darstellt.
2. Der genannte Beitrag gibt einer Studentin das Wort, deren Befähigung und Wille zu sachgerechter Berichterstattung von den Lesern der „Katholischen Frauenbildung" nicht nachgeprüft werden kann und von der Schriftleitung dieser Zeitschrift nicht nachgeprüft worden ist, wenn nicht alles trügt.
3. Weil Verfasserin und „Beschuldigte(r)" im fraglichen Beitrag anonym bleiben, wird es erschwert oder sogar unmöglich gemacht, die darin enthaltenen Einzelaussagen auf Denken und Verhalten des „Angeschuldigten" zu beziehen und dadurch gegebenenfalls zu korrigieren oder doch zu modifizieren.
4. Die Veröffentlichung des genannten Beitrags verletzt daher meiner Überzeugung nach die redaktionelle Sorgfaltspflicht.

Im Namen meiner Kolleginnen und Kollegen der AKK bitte ich daher um baldige Veröffentlichung dieser Stellungnahme in der „Katholischen Frauenbildung". Ich betone dabei, daß ich mir keine einzige der im fraglichen Beitrag beanstandeten Äußerungen zu eigen machen könnte; vielmehr würde ich es aufrichtig bedauern, wenn sich auch nur ein Teil davon als wahr erweisen ließe. –

Ich bezwecke mit diesem Schreiben lediglich, die Mitglieder der AKK, und damit akademische Lehrer der Theologie überhaupt, vor ungerechtfertigten Verdächtigungen zu schützen.

Mit freundlichen Grüßen bin ich weiter

Ihr gez. Prof. Dr. W. Nastainczyk

Die Bandbreite der Reaktionen wird ergänzend deutlich durch die nachfolgende Zuschrift einer Kollegin im Sinne weiterer ähnlicher Briefe:

„In der ‚Katholischen Frauenbildung' (Heft 9) fand ich den Aufsatz ‚Erfahrungen einer Pädagogikstudentin mit der Theologie'. Ich freue mich sehr, daß Sie diesen Beitrag veröffentlicht haben und damit deutlich zu erkennen geben, welche klare Linie der Verband katholischer deutscher Lehrerinnen verfolgt. Dafür möchte ich Ihnen herzlich danken.

Da solche ‚Lehren' aber nicht nur an Pädagogischen, sondern auch an Theologischen Hochschulen gelehrt, vielerorts in den Predigten und im Religionsunterricht verkündet und im religionspädagogischen Schrifttum verbreitet werden, möchte ich Sie bitten, mit allem Nachdruck auf unsere Bischöfe einzuwirken, daß sie solche Häresien nicht dulden und tatkräftig gegen solche ‚Lehrer' vorgehen. So reicht es z.B. nicht, wenn in der Kirchenzeitung ‚Kirche und Leben' angegeben wird, daß die von Alfred Schilling herausgegebenen Kanongebete nicht erlaubt seien, gleichzeitig aber nichts dagegen unternommen wird, daß diese Kanonformen fleißig gebraucht werden. Wenn diese moderne theologische Richtung sich weiter durchsetzt, wird das Wesentliche des Christentums aufgegeben und unser Glaube in seiner Wurzel zerstört. Wir erleben es jetzt schon, daß katholische Kinder den Glauben nicht mehr richtig kennenlernen. Der Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an den Versuchsgrundschulen macht neben berechtigten Anliegen erschreckend deutlich, wohin auch die Religionspädagogik tendiert. Ich werde mich jedenfalls weigern, im Religionsunterricht solch einen verkürzten Glauben zu lehren, und werde gegebenenfalls meine Missio dem Bischof zurückgeben. . . "

Abschließend die Zuschrift eines Schulreferenten:

„Mit ein paar Notizen möchte ich für die Veröffentlichung danken, die Sie in der September-Nr. der „Katholischen Frauenbildung" unter dem Titel ‚Erfahrungen einer Pädagogikstudentin mit der Theologie' brachten. Wir haben hier in unserer Abteilung Schule und Hochschule über den Aufsatz gesprochen. Wenn ich sage, daß wir sehr betroffen sind, gibt das die eine Seite der Reaktion wieder. Andererseits geht es entscheiden darum, was als Hilfe in solcher Notlage möglich ist. Auf jeden Fall werde ich die Ausführungen in der Argumentation bei dieser und jener Konferenz mitnehmen.

Ist es möglich, mit der Verfasserin Kontakt aufzunehmen? Will sie anonym bleiben? Übrigens meine ich, daß der Ort der Handlung, überall in der BRD zu finden ist."

Worum ging es uns mit diesem Beitrag, der keine Hinweise auf Namen und Ort gibt?

Der redaktionelle Vorspann machte von Anfang an die Intention deutlich. Wir sehen uns aber veranlaßt, nochmals ausführlicher darauf einzugehen.

Unsere Absicht war weder Sensationshascherei noch ein Pau-

schalurteil über „die" Theologie oder „die" Theologen, noch ging es uns darum, einen „Fall Professor X" hochzuspielen. Es ist nicht unsere Sache, Untersuchungen zu einem „Fall" anzustellen. Das fiele allein in die Zuständigkeit des Lehramtes, das – wie uns bekannt war – durch die Verfasserin selbst rechtzeitig orientiert wurde. Sie flüchtete nicht in die Anonymität, sondern bekannte sich an zuständiger Stelle zu ihren Ausführungen, wie sie auch Professor X gegenüber offen ihre Meinung vertrat. Wir haben keine Veranlassung zu der Annahme, daß die Aussagen der Verfasserin unwahr, Produkt einer krankhaften Phantasie oder üblem Wollen entwachsen wären.

Die „Katholische Frauenbildung" veröffentlichte diesen Erfahrungsbericht in Sorge um den heute vielfältig gefährdeten Religionsunterricht! Es stellt sich daraus unmittelbar die Frage: was wird aus unserem Religionsunterricht, wenn künftige Religionslehrer mit Theologie solcher Art konfrontiert werden, selbst wenn es sich um Ausnahmefälle handelt. Die Personen der Handlung dieses Erfahrungsberichtes sind unter diesem Aspekt nebensächlich. Jede Verallgemeinerung wäre fehl am Platze. Das soll nochmals eigens hervorgehoben werden. Jede Art ungerechtfertigter Verdächtigung von Religionspädagogen insgesamt liegt uns völlig fern.

Aber in diesem Bericht wird, wie wir meinen, exemplarisch deutlich, welche Auswirkungen Vorlesungen in katholischer Theologie auf die Hörer haben, wenn mit der Lehre der Kirche experimentiert wird, ohne aus der Verantwortung des Glaubens die Folgen genügend zu bedenken.

Die in diesem Erfahrungsbericht wiedergegebenen Äußerungen sind in der Sache keineswegs völlig neu und ungewohnt, sie sind aber nicht auf den Raum der Hochschule beschränkt. Kennt man solche Interpretationen nicht zur Genüge aus eigenem Erleben Tag für Tag? Hier ist es die Pädagogikstudentin, die sich in ihrem Gewissen betroffen fühlt – dort ist es der orientierungslos gewordene Studierende der Theologie und künftige Priester – oder ratlose Eltern, erschrocken über die „Weisheiten" die ihr Kind aus dem Religionsunterricht nach Hause bringt – oder alte Menschen, die hilflos eigenwilligen Glaubensauslegungen ihres Pfarrgeistlichen ausgesetzt sind – verärgerte Gottesdienstbesucher, denen die Predigt den Sonntagsgottesdienst verdarb und die mit sich ringen, ob sie dagegen etwas tun müssen – verwirrte Zuschauer und Zuhörer von Sendungen, in denen Theologen vor Hunderttausenden offen oder verschleiert widersprüchliche Aussagen zur Lehre der Kirche machen. Von superprogressiven Handreichungen zum Religionsunterricht überhaupt zu schweigen.

Man machte sich die Problematik zu leicht, würde man in solchen Fällen bei den Adressaten einfach ein Sichsperren dem „Neuen" gegenüber voraussetzen. Die Bereitschaft, neue „Autoritäten" anzuerkennen und „Altes" abzutun ist vermutlich stärker als Widerstand gegen modernistische Tendenzen. Widerstand in dieser Beziehung fordert heute den einzelnen. Man kann auch geteilter Meinung darüber sein, ob der Anteil derer, die sich fälschlicherweise grundsätzlich neuen Einsichten und Entwicklungen gegenüber sperren, der Kirche und dem Glauben mehr Schaden zufügt als die unter der Parole des Fortschritts antretenden „Abbruchkommandos".

Pauschale und voreilige Verallgemeinerungen sind gewiß in jedem Falle von Übel. Aber vor Symptomen sollte man nicht die Augen verschließen. Der Schluß von den Wirkungen auf die Ursachen, von den Früchten auf den Baum ist nicht nur von Schülerleistungen auf ihre Lehrer, nicht nur von Kindern auf ihre Eltern, sondern auch von Basiserfahrungen der in dem Bericht geschilderten Art auf ihre geistigen und geistlichen Väter zulässig.

Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob unsere Theologen wie unsere Bischöfe überhaupt noch *Zeit für unmittelbare Basiserfahrungen* haben. Der Blick auf das eigene redliche Wollen und Mühen kann den Blick für Realitäten der Praxis verstellen. Was sich heute an der Basis tut, ist in vielem erschreckend. Es wäre jedenfalls ungerecht, Religionslehrern in den Schulen oder Kaplänen allein Halbwahrheiten oder Irrlehren, die sie guten Glaubens weitergeben, anzulasten, wenn sie die Grundlagen dazu ihrem wissenschaftlichen Studium und theologischer Literatur entnehmen müssen. Die Verantwortung der Theologen ist heute besonders groß und verlangt unabweisbar auch für den Laientheologen das sentire cum ecclesia. Es wäre u. E. eine gefährliche Selbsttäuschung, zu glauben, theologische Äußerungen eines einzelnen Professors – wie sie der „Erfahrungsbericht" wiedergibt – ohne weiteres durch andere „intakte" Lehrstuhlinhaber oder Lehrbeauftragte der gleichen Hochschule paralysieren zu können. Wenn das der Fall wäre, sähen die Basiserfahrungen insgesamt wohl anders aus, gerade dann, wenn man in Selbstverständlichkeit voraussetzt, daß die überwiegende Mehrheit unserer Theologen „intakt" ist.

Mit Recht ist heute bei religionspädagogischen Reformansätzen davon die Rede, daß bei Schülern an religiösem Wissen von Hause aus weithin nur wenig vorausgesetzt werden kann. Darf man dann bei Studierenden der Pädagogik – wie auch oft genug in neuen Vorstellungen von „Gemeinde" – den umgekehrten Weg gehen und optimale Voraussetzungen annehmen, so daß es belanglos wäre, junge Menschen auch mit theologischen Hypothesen zu konfrontieren, die ihren richtigen Platz in der klärenden Auseinandersetzung unter Fachtheologen haben? Wird heute genügend beachtet, welche *Grundlagen* unsere künftigen Religionslehrer für ihren Unterricht unerläßlich brauchen? Lehrerbildung auf wissenschaftlicher Grundlage ist doch nicht Selbstzweck, sondern zielgerichtet, wenn sie die Forderung der Schulreform insgesamt nach einer optimalen Bildung für alle nicht aus den Augen verliert. Wir können es uns für den Raum des Religionsunterrichtes nicht leisten, darauf zu warten, daß sich gesichertes Wissen über den eigenen Glauben „von selbst" einstellt. Je weniger heute an gesichertem Wissen vorausgesetzt werden kann, desto mehr wächst die Verantwortung aller Lehrer aller Schulen – und in besonderem Maße der Hochschule – in den Fragen der Lehre der Kirche, unseres Glaubens, die richtigen Folgerungen zu ziehen.

Die Freiheit der Wissenschaft in Forschung und Lehre kann nicht bedeuten, daß die theologischen Vorlesungen ihren Lehr-Gegenstand einer „neutralen" Analyse unterziehen, unbekümmert darum, was der Studierende – der künftige Religionslehrer – damit anzufangen weiß. Die Hörer sind ja nicht Unbeteiligte, sondern immer zugleich persönlich Betroffene in Fragen ihres Glaubens. Das, was ihnen die theologische Vorlesung vermittelt, haben sie persönlich zu integrieren, zu verarbeiten und schließlich in die kleinere Münze für ihren Religionsunterricht umzusetzen.

Die Freiheit der Wissenschaft darf weder durch leichtfertige Verketzerung noch durch unbegründete Verdikte des Lehramtes geschmälert werden; die Freiheit der Wissenschaft im Falle der katholischen Theologie ist aber ebensowenig ein Freibrief zum beliebigen Umgang mit der Lehre der Kirche. Der Schutz der Lehre vor Verfälschung jeder Art und der Schutz der Hörer und ihres Glaubens (!) sind nicht weniger vorrangig und legitim als der Schutz akademischer Lehrer vor Verketzerung. Wir sind uns bewußt, daß damit sehr schwierige Fragen angesprochen sind, vor die das Lehramt gestellt ist. Letztlich sind sie nicht von Rechtspositionen allein zu lösen, sondern von der Verantwortung aller Beteiligten für und von der Liebe zu Glauben und Kirche. Kardinal *Jaeger* sprach einmal von der Notwendigkeit einer „knienden Theologie". Vielleicht liegt hier die Lösung.

Liebe zur Kirche läßt es nicht zu, zu schweigen, wenn man eine ernste Gefahr für den Glauben erkennt. In dem angesprochenen Sachverhalt ist es heute für einen Studierenden vermutlich leichter, Papst, Bischöfe und vermeintlich „reaktionäre" Professoren zu kritisieren, als einem für „fortschrittlich" geltenden Theologieprofessor ins Auge und vor dem Forum konform denkender Kommilitonen zu widersprechen. Und der Weg der

Beschwerde zum Bischof, wer könnte ihn leichten Herzens gehen? Kann er nicht zur Gewissenspflicht werden?

Wer aus der Sicht der Liebe zur Kirche und der Sorge um den Glauben die Folgen bedenkt, die ein einziger Theologe mit Vorlesungen in der Art des Erfahrungesberichtes von Semester zu Semester auslösen kann – wobei auch Mißverständnisse nicht ausgeschlossen zu sein brauchen –, findet unschwer das Motiv für unsere Veröffentlichung. Gerade Professoren und Dozenten der Theologie, die sich heute ihre Verantwortung nicht leichtmachen und an der Gesamtsituation leiden, werden diese Sorge um den Religionsunterricht teilen. Was würde schließlich aus allen Bemühungen um neue Wege, um Curricula-Entwicklung, wenn die Lehre selbst, um die es geht, nicht mehr stimmt und subjektive theologische Meinungen mit der kirchlichen Glaubenslehre gleichgesetzt oder gar über sie erhoben werden. Es mag mit dem „Geheimnis der Bosheit" zusammenhängen, daß manche sich heute ungewollt in die „Abbruchkommandos" der Kirche einreihen, von denen I. F. Görres schrieb. Man glaubt, der Erneuerung der Kirche zu dienen und schadet ihr. Die Tragik ist, daß neue Erkenntnisse und notwendige Reformen auch im Bereich der Relipädagogik gerade durch Negativerfahrungen auf Widerstand stossen und zurückgeworfen werden.

Was geschehen muß und kann, um den Glaubensinhalt unseres katholischen Religionsunterrichts unverfälscht zu sichern, sollte am Beispiel dieses Berichtes des gemeinsamen Nachdenkens wert sein. Sorge um den Religionsunterricht, um Glauben und Kirche darf sich jedoch nicht mit der Abwehr destruktiver Tendenzen begnügen, sondern muß sich ebenso in bereitwilliger Mitarbeit und Unterstützung konstruktiver Bemühungen bekunden. Dazu möchten wir ermutigen, und auch die „Katholische Frauenbildung" betrachtet dies weiterhin als ihre Aufgabe.

Gotteslitanei

(lt. Protokoll der Subkommission V vom 31.1.–1.2.1972)

Es ist schlimm, daß die folgende Gotteslitanei überhaupt zusammengeblödelt werden konnte. Schlimmer ist es, daß die zuständige Kommission sie mit fünf Ja-Stimmen, keiner Nein-Stimme, einer Stimmenthaltung für das Einheitsgesangbuch vorgeschlagen hat. Solche Abstimmungsergebnisse lassen Schlimmes befürchten, auch wenn jetzt schon feststeht, daß man diese Litanei nicht mehr zu beten braucht, damit sie nicht ins EGB hineinkommt.
(Schamoni)

a
b
c
d
e
f
g o t
gott
du gott
du verborgener gott
du „ich bin der da ist"
du dunkler gott
du hintergründiger gott
du sprechend aus dem brennenden dornbusch unserer zeit
du unerreichter gott
du verzehrendes feuer
du gott INRIchtung jesu von nazareth
du gott auf dem antlitz der menschen
du nichts
du leerstelle
du bildloser
du in allem abgebildeter gott
du dessen spuren wir ahnen
du dessen spuren wir nicht finden
du dessen spuren wir verwischten
du in dem wir uns verirrten

du in dessen richtung wir danken
du in dessen richtung wir hoffen
du in dessen richtung wir zu leben versuchen
du gott unserer großmütter
du gott unserer kinder
du hier und jetzt gott
du gestern gott
du morgen gott
du vor uns liegender gott
du gott im rückspiegel
du gott an den rändern
du ruß auf der zündkerze
du im geäder des keimlings
du auf der netzhaut
du am herzmuskel
du gott in der mitte
du gott im heimweh
du gott in der trauer
du gott im entzücken
du gott in tempeln und heiligen stätten
du tempelloser gott
deine spuren in den formeln der astrophysik
deine weisheit in den formeln der mikrophysik
du hörbar in melodien
du nicht verstehbar in katastrophen
du gott vernebelt in haß und unrecht
du gott in der leuchtschrift der liebe
du gott vergriffen in unseren begriffen
du gott zerlegt im prisma unseres denkens
du gott umkreist von unseren worten
du gott angepeilt von unserer sehnsucht
du gott unsere letzte instanz
du unbekannter gott
es erbarme sich unser
dieser
unser
gott

THEODOR WOLLERSHEIM

Brief an Adolf Kolping

Pfarrer Theodor Wollersheim schrieb Adolf Kolping kurz vor dem Tag seiner Priesterweihe am 13. IV. 1845 (wiedergegeben aus S. G. Schäffer–Joh. Dahl, Adolf Kolping, sein Leben und Werk, Köln 1947, S. 66 f):

Die Zeit der hl. Weihen nähert sich für Sie. Freuen Sie sich; denn Sie haben sich lange nach diesem Augenblicke gesehnt. Wie weit war diese Zeit damals noch unseren Augen entrückt, als Sie zuerst in Kerpen bei mir saßen, um die Elemente Ihrer Studien zu beginnen, und welche Berge und Schluchten lagen damals noch vor unseren Augen! Aber der Herr, der Sie in Köln unter frommem Gebete vor seinem Altare zum hl. Amte berief, hat alle Berge abgetragen und alle Täler gefüllt und Ihnen den Weg gebahnt auf wunderbare Weise bis an die Tür, vor der Sie jetzt stehen und mit Zittern harren, bis der nämliche Herr Sie hereinruft. Wenn es Ihnen jetzt bange wird, so haben Sie gewiß nicht unrecht. Aber das alles muß Sie nicht irre, nicht wankend machen. Denn sehen Sie nur Ihren ganzen Lebenslauf an, und daß Sie sich nicht zu diesem heiligen Stande gedrängt haben, sondern von Gott dazu berufen sind. Sie haben den Entschluß dazu gefaßt in reiferen Jahren, mit Überlegung, unter Gebet. Schwierigkeiten und Prüfungen aller Art stellten sich Ihnen entgegen; der Herr hat Ihnen geholfen, sie zu überwinden. Es drückte oft der Mangel an zeitlichen Hilfsmitteln. Sie wollten zuweilen einmal kleinmütig werden; und siehe, der Herr rührte wohltätige Herzen und sandte Ihnen wunderbare Hilfe. Erkennen Sie in diesem allem die Stimme Gottes, der Sie zu seinem heiligen Dienste ruft. Und seien Sie versichert, daß derjenige, der Sie berufen hat, auch die Kraft verleihen wird, diesem Rufe zu folgen und demselben getreu zu

sein bis ans Ende. Wenn Sie aber dennoch im Bewußtsein eigener Schwäche mit Recht sich fürchten, so hören Sie die Stimme des Herrn, der jetzt zu Ihnen spricht: „Es genügt dir meine Gnade"; und Sie sollen darauf erwidern: „Ich kann alles in dir, der du mich stärkest!" Und diese Gnade, deren allein wir uns rühmen, wird nicht mangeln denen, die ihn in Demut, im Bekenntnisse der eigenen Schwäche und Unwürdigkeit, darum bitten. Beten Sie daher nur mit Vertrauen; auch ich bin unter denen, die für Sie beten. Und gehen Sie dann der heiligen Weihe entgegen, mit Unschuld des Herzens und reiner Absicht. Legen Sie vorher eine Generalbeichte vom ganzen Leben ab, und dann seien Sie fest entschlossen, in dem heiligen Stande der Welt gänzlich zu entsagen und das Kreuz Jesu zu erfassen. Denn wenn Sie etwas anderes suchten, so würden Sie sich in einen Abgrund des Verderbens stürzen und würden sich sehr getäuscht finden; Sie würden es nämlich nicht finden. Wer aber Gott sucht, findet ihn überall. Wenn Sie in solchen Gesinnungen Ihrem heiligen Stande entgegengehen, dann werfen Sie alle Sorgen auf den Herrn; er wird alles wohl machen.

DIETRICH VON HILDEBRAND

Die Unsterblichkeit der Seele (Schluß)

Die sittliche Weltordnung wäre ihres Ernstes beraubt – dieser Ernst, den wir so deutlich wahrnehmen, er wäre eine große Lüge – wenn die Person in ein Nichts versänke, weil der Leib vergeht, wenn die ewige Bestimmung des Menschen nicht bestünde und sein Los dem des Körpers und des bloßen Lebewesens gliche.

Für den, der mit offenen Augen diese „Transzendenz" der uns umgebenden Wertewelt erfaßt, der ihre Stimme versteht, ist es klar, daß es nur folgende Alternative gibt: Entweder ist diese ganze Welt eine bloße Fassade, ein Schein; und ihre sinnhafte Forderung an die Person ist eine Lüge, ihr Versprechen ein Betrug, die deutliche Kundgabe der Bestimmung des Menschen eine Täuschung, die dieser Schein ihm vormacht. Die Welt ist ein sinnloses Chaos. Oder aber der Mensch hört nicht auf, mit dem Tode des Leibes zu existieren – seine Seele ist für die Ewigkeit bestimmt, es gibt ein Jenseits, in dem sich alles auswirkt und erfüllt, auf das der letzte Sinn aller tiefsten geistigen Akte abzielt, in dem die Bestimmung des Menschen ihr Ziel erreicht; mit anderen Worten: die Stimme der Wertewelt spricht wahr, und die Welt ist nicht ein sinnloses Truggebilde.

Die erste Möglichkeit scheidet aus für den, der die Existenz Gottes erkannt hat. Denn die Annahme eines allmächtigen, allwissenden, allgütigen Herrn ist unverträglich mit der Auffassung, die Welt sei in ihren höchsten und tiefsten Äußerungen ein absurdes Lügengewebe. Schon ohne Rekurs auf das Dasein Gottes stellt der Hinweis, der in jener immanenten „Kundgabe" der Bestimmung des Menschen liegt, nicht etwa nur ein Moment dar, welches das Fortleben der Seele „wünschenswert" macht, sondern die Grundlage einer im höchsten Maß legitimen Präsumption. Denn der letztlich ernste, erhabene Adel der höchsten, dem Menschen erschlossenen Werte verleiht der positiven Annahme, es könnte hinter ihrer Sprache trotz allem als metaphysische Realität eine Lüge stehen, den Charakter des Spielerischen und Unvernünftigen. Doch darüber hinaus gewinnt dieser Hinweis den Charakter eines stringenten *Beweises*, wenn man die Existenz Gottes eingesehen hat, die ihrerseits auf Grund der Gottesbeweise mit absoluter Gewißheit eingesehen werden kann.

Und diese „Transzendenz" der Wertewelt weist nicht nur auf ein *Fortleben* der Seele hin, sondern auf einen Übergang aus der Zeitlichkeit in die *Ewigkeit*, auf ein Fortleben, das sich zu dem irdischen Dasein verhält wie der volle Mittag zur allerersten Morgendämmerung, wie das strahlende Licht zum Halbdunkel. Eine Ewigkeit in diesem vollen Sinn aber setzt Gott voraus, setzt die Zuordnung unserer Begrenztheit, unserer Geschöpflichkeit auf den Absoluten, den Unveränderlichen voraus, der das Ziel aller Ziele, der Zweck aller Zwecke, der Sinn alles Sinnvollen, der Inbegriff aller Werte ist. Eine Ewigkeit ohne Gott wäre eine ebensolche Sinnlosigkeit wie ein Versinken in das Nichts.

Für den, der die Bestimmung des Menschen erkannt hat, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß, wenn wir einen Menschen vor uns sterben sehen, der Tod einem Sonnenuntergang zu vergleichen ist, bei dem die Sonne zwar unserem Blick entschwindet – aber nicht zu bestehen aufhört. Dunkel bleibt dennoch für unsere natürliche Erkenntnis dieses Land, in das die Seele übergeht, wenn sie vom Leib sich trennt. Nur Gott selbst kann dieses Dunkel erhellen – indem er zu uns spricht. Reden wir nicht wie Toren, wenn wir heute nach der Unsterblichkeit noch in demselben Sinne fragen, wie einst Plato in seinem erhabenen Dialog Phaidon, als ob wir auch heute nur auf *unsere* Erkenntnis angewiesen wären? Stehen wir noch im Advent der Menschheit, ist nicht der unter uns erschienen, der gesagt hat: „Ich bin das Leben und die Auferstehung" und „Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme"? Hat nicht Jesus, das fleischgewordene „Wort", der Sohn des lebendigen Gottes, das Dunkel erhellt und uns das Licht offenbart, das die ewige letzte Sinnerfüllung jener „transzendenten" Hinweise darstellt? Ist es nicht, als „hätten wir Augen und sähen nicht, Ohren und hörten nicht, Hände und tasteten nicht" – wenn wir heute nicht nur nach einer *erkenntnismäßigen Begründung* der Unsterblichkeit suchen, sondern *sie selbst in Frage stellen*, als wäre die Welt nicht erhellt worden durch das „wahre Licht", das jeden Menschen erleuchtet?

Wollen wir noch mehr als die Stimme des Gottmenschen hören? Genügt es nicht, daß er der Menschheit sein Antlitz gezeigt hat, daß sie seine Herrlichkeit sehen durfte als „des Eingeborenen voll Gnade und Wahrheit"? Nur eine Antwort ist auch heute vernünftig und sinnvoll – die der Apostel: „Wohin sollen wir gehen? *Du* hast Worte des ewigen Lebens." Erst in dem Lichte der Offenbarung erhält alles im Leben des Menschen seinen vollen Ernst, seinen letzten Sinn. In diesem Licht erst erfassen wir die unendliche Verantwortung des Menschen, die Tragweite der Sünde, die alle natürliche Bestimmung weit übersteigende Berufung des Menschen – in ihm die ewige Bedeutung der Sittlichkeit – in ihm das Geheimnis der Ewigkeit.

In diesem Lichte verwehen die Grauen des Todes und leuchtet uns die beseligende Wahrheit entgegen: „Die Seelen der Gerechten ruhen in Gottes Hand, und nicht berührt sie die Qual der Bosheit. Den Augen der Toren scheinen sie zu sterben; sie aber sind im Frieden."

HL. PERPETUA

Über die jenseitige Läuterung ihres Bruders Dinokrates

Die hl. Perpetua, eine junge Mutter in Karthago, gemartert am 7. 3. 202 oder 203 als ad bestias Verurteilte, hat einen Bericht über ihre übernatürlichen Erfahrungen im Kerker geschrieben, aus dem das folgende kostbare Zeugnis über den Glauben an die jenseitige Läuterung gebracht sei (aus: Wilhelm Schamoni, Heilige Frauen des Altertums, Düsseldorf 1963, S. 21–23, in der Übersetzung von Oda Hagemayer):

7. Als wir gemeinsam beteten, kam mir plötzlich mitten im Gebet der Name ‚Dinokrates' auf die Lippen. Ich wurde stutzig, weil Dinokrates mir vorher niemals in den Sinn gekommen war, und die Erinnerung an sein Geschick betrübte mich. Ich erkannte, daß ich im Augenblick bei Gott in Huld stehe und für ihn beten müsse. So fing ich an, viel und unter Seufzen für ihn zum Herrn zu beten. Noch in derselben Nacht wurde mir dieses Gesicht gezeigt: Ich sah, wie Dinokrates aus einem finsteren Ort hervorkam, an dem noch viele andere waren. Er war in Schweiß gebadet und hatte Durst. Sein Gesicht war schwarz und bleich, mit der Wunde bedeckt, an der er gestorben war. Das war leibhaftig mein Bruder Dinokrates, der mit sieben Jahren an einer Gesichtskrankheit elend umgekommen war, so daß sein Tod allen Menschen zum Ekel ward. Für ihn also hatte ich gebetet. Zwischen ihm und mir war jedoch ein großer Abgrund, so daß wir

beide nicht zusammenkommen konnten. An dem Ort aber, an dem Dinokrates stand, war ein Brunnen, voll von Wasser. Doch der Brunnenrand ragte hoch über das Haupt des Jungen hinaus. Dinokrates reckte sich, als wollte er trinken. Er tat mir leid; obgleich der Brunnen ganz voll war, konnte Dinokrates nicht an das Wasser herankommen und trinken. Da wurde ich wach und erkannte, daß mein Bruder in Not war. Aber ich hoffte zuversichtlich, ihm in seiner Not beistehen zu können, und betete für ihn alle Tage, bis wir ins Militärgefängnis überführt wurden. Wir sollten nämlich bei den Kasernenspielen zum Geburtstag des Cäsars Geta kämpfen. Ich betete also für Dinokrates Tag und Nacht unter Seufzen und Tränen, damit er mir geschenkt würde.

8. An dem Tag, an dem wir in den Block gespannt waren, hatte ich folgendes Gesicht: Ich schaute an jenem Ort, den ich schon früher gesehen hatte, Dinokrates, frisch gewaschen, gut gekleidet und wohlauf; an der Stelle, an der vorher die Wunde war, sah ich eine Narbe. Auch bemerkte ich, wie jenes Wasserbecken, das ich beim erstenmal gesehen hatte, jetzt einen niedrigeren Rand hatte, der nur noch bis zum Nabel des Knaben reichte. Aus dem Brunnen strömte unaufhörlich Wasser, eine goldene Schale voll Wasser stand auf seinem Rande. Dinokrates trat hinzu und trank aus der Schale. Die Schale aber wurde nicht leer. Als sein Durst gelöscht war, ging er daran, fröhlich mit dem Wasser zu spielen – ganz nach Kinderart. Dann wurde ich wach und erkannte, daß Dinokrates von seiner Qual erlöst war.

PROF. DR. GEORG SIEGMUND

„Fremddienliche Zweckmäßigkeit" bei Lebewesen

In den letzten beiden Jahren hat Prof. Siegmund, Fulda, öfters im Vatikan-Sender gesprochen. Jeden Abend um 21.25 Uhr bringt der Vatikan-Sender einen deutschen Beitrag von etwa einer Viertelstunde, der über Mittelwelle 1520 gut zu hören ist. Prof. Siegmund (64 F.-Neuenberg, Abt-Richard-Str. 28) ist bereit, die Vorträge auf Kassettentonbändern (gegen einen Unkostenbeitrag) zur Verfügung zu stellen. Auf einem Tonband sind jeweils zwei Vorträge. Folgende Themen liegen vor: Der Selbstmord in der großen Welt – Was treibt uns zum Selbstmord? – Der Christ in der Selbstmordversuchung – Das Urteil des Christentums über den Selbstmord – Die sexuelle Revolution und ihre Folgen – Eigenart menschlicher Sexualität – Unglaube und Sexualkult – Die menschliche Sexualität im Rahmen der Naturordnung – Homosexualität – Wann kommt der Mensch aus der Retorte? – Manipulierung des Menschen? – Begrenzte Euthanasie? – Die materialistische Leugnung der menschlichen Seele – Psychologie ohne Seele – Der Glaube an die unsterbliche Seele – Die Seele des Menschen – Die heutige Todesproblematik I – Die heutige Todesproblematik II – Heilungen in Lourdes I (voraussichtlich im Dezember 1972) – Heilungen in Lourdes II.

Der Münchener Naturphilosoph Erich Becher (1882–1929) wies in seiner Schrift „Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen" (Leipzig 1917) auf ein Problem hin, das die damalige Naturphilosophie ganz vernachlässigt hatte, weil es nicht in den Rahmen des damaligen neodarwinistischen Denkens hineinpaßte. Noch heute haben seine Gedanken ihre Gültigkeit nicht verloren.

Jedermann hat schon an Bäumen oder Sträuchern Gall-Äpfel beobachtet. Viele wissen auch, daß solche Gall-Bildungen von Tieren – meist Insekten – verursacht sind, welche dahinein ihre Eier abgelegt haben. Als ob die Wirtspflanze darauf gewartet hätte, umgibt sie die Eier mit Schutz- und Nahrungsgewebe, ja übernimmt sogar in einem gewissen Ausmaß die Brutpflege. Hierin ist unverkennbar eine „fremddienliche Zweckmäßigkeit" zu erfassen, die immer wieder zu weltanschaulichem Weiterdenken angeregt hat. Hier herrscht nicht der „Kampf ums Dasein", hier geht es nicht um „Egoismus" im Bereich der Lebewesen, der sich durchsetzen will, sondern um „Altruismus", der anderem dient und für anderes Fürsorge übernimmt. Diese Einrichtungen

erwecken den Anschein, „als wenn sie von einem intelligenten Wesen zum Erreichen eines vorausgesehenen Zieles geschaffen oder reguliert worden wären" (Becher, S. 14).

„Gallentragende Pflanzen versorgen ihre Schmarotzer in auffälliger Weise mit Nahrung, indem die Gallen besondere Nährgewebe ausbilden." „Es ist dafür gesorgt, daß der Schmarotzer ohne Schwierigkeit der Nahrung habhaft werden kann, daß nicht dicke, feste Zellwände die Erreichung der bereiteten Speise erschweren." „Es ist ferner dafür Sorge getragen, daß dem Gallengaste frühe genug und lange genug Nahrung zur Verfügung steht. Die Markgallen entstehen, indem bestimmte Insekten das Pflanzengewebe anstechen und in die Wunde ihre Eier legen, worauf-hin dann die Gallbildung einsetzt. Es ist bemerkenswert, daß die Ausbildung des Markes ungemein rasch vor sich geht, und daß sie sofort beginnt, nachdem das Ei in das Gewebe gelegt wurde. Die aus dem Ei ausschlüpfende Larve findet die Innenwand der ihr zum zeitweiligen Aufenthalte angewiesenen Kammer immer schon mit der nötigen Nahrung ausgestattet, fällt auch mit Heißhunger allsogleich über das saftreiche Zellengewebe an der Innenwand her und weidet dasselbe ab. Merkwürdigerweise wird der abgeweidete Teil der Zellen in kürzester Zeit wieder ersetzt. Die Zellen des Gallenmarkes verbleiben nämlich solange, als die Larven in der Larvenkammer der Nahrung bedürfen, in teilungsfähigem Zustande, und wie auf einer Wiese aus dem abgemähten oder von Rindern abgeweideten Rasen alsbald wieder neue Halme und Blätter hervorsprießen, ebenso werden die in den Gallenkammern abgeweideten oberflächlichen Zellagen in kurzer Zeit wieder durch neue, aus der Tiefe emporwachsende ersetzt." „Die Pflanzen bieten in den Gallen ihren Gästen nicht nur Nahrung, sondern vor allem auch Obdach; viele Gallen stellen sozusagen Wohnhäuser dar, die von den Pflanzen eigens für die Cecidozoen gebaut worden sind." „Durch mancherlei Vorkehrungen sorgen die gallentragenden Pflanzen für die Sicherheit, für den Schutz der Cecidozoen." Manche Gallen schaffen „durch spontane Öffnung zur rechten Zeit fürsorglich ihren Gästen einen Ausweg."

Spontanes Öffnen einer Galle durch Ablösung eines Deckels *(Cecidoses eremita* auf *Duvaua).* Nach *Kerner,* aus: Handwörterbuch der Naturwissenschaften, herausgegeben von E. Korschelt, IV, 461, Jena 1913.

„Die Gallenpflanzen vergelten Böses mit Gutem; sie zeigen nicht nur ‚Altruismus', sondern befolgen sogar das Gebot der Feindesliebe . . . Nach alledem müssen wir das Vorkommen einer staunenswerten fremddienlichen Zweckmäßigkeit anerkennen." (Zitat aus Becker, S. 14, 21, 22, 23, 25, 38, 52.)

E. Becher gehört zu den Begründern einer „induktiven Metaphysik". Zu ihr gehört auch der Würzburger Philosoph Oswald Külpe. Auf Grund des Materials von Becher und ähnlichen Erhebungen suchte er in vorsichtig hypothetischer Weise einen Weg zum Absoluten. Der „Zweck" ist ihm eine erweisbare Tatsache, er allein ermöglicht einen Weg zu Gott. „Ziehen wir die Summe aus unseren Erwägungen, so werden wir zunächst daran zu erinnern haben, daß von allen sogenannten Gottesbeweisen nur der teleologische für eine wissenschaftliche Metaphysik in

Betracht kommt. Der einzige wissenschaftliche Ausgangspunkt für eine positive Setzung und Bestimmung göttlicher Realität ist in der Weltzweckmäßigkeit gegeben, soweit wir eine solche zu erfassen imstande sind" (Külpe, Einleitung in die Philosophie 1919, S. 325 f).

Die Naturforschung ist nicht bei dem Phänomen der Pflanzengallen stehen geblieben, sondern hat sie als Spezialfall dem Allgemeinbestand von „Symbiose" untergeordnet. Der Erforschung der Symbiose haben sich in jahrzehntelanger Arbeit der Zoologe Paul Buchner und seine Schule gewidmet. An einer überwältigenden Fülle von Einzelmaterial wird hier nachgewiesen, wie Wirtstier und Symbiont sich aktiv aufeinander einstellen, das Wirtstier den Symbionten einen abgegrenzten Lebensbereich zuweist, für ihre Erhaltung besondere Organe ausbildet, komplizierte Vorrichtungen trifft, um die Symbionten den Nachkommen mit auf den Lebensweg zu geben u. a. Die Zielstrebigkeit ist hier so deutlich, daß der forschende Biologe geradezu unter dem Eindruck steht, es hier mit planenden intelligenten Wesen zu tun zu haben. Paul Buchner hat wiederholt die „Intelligenz", welche in der Welt der Lebewesen waltet, anerkannt (vgl. P. Buchner, Tier und Pflanze in der Symbiose; ders. Symbiose und Anpassung 1940).

Daß auch heute die in der Welt der Lebewesen waltende „Intelligenz" ihren Eindruck auf den Naturforscher nicht verfehlt, dafür noch zwei Belege. Der Züricher Physiker Walter Heitler sagt in seinen „Naturphilosophischen Streifzügen" (1970): „Wenn wir an einen Schöpfer denken, dann ist es legitim, den Abglanz schöpferischen Geistes in der Schöpfung selbst zu erkennen" (125).

Der Biologe und Mediziner Josef Schröder schließt sein Buch „Was ist Leben?" (1971) mit den Sätzen: „Wenn man die Informationen in einem Computer löscht, wird er stumm, vermag er keine Aufgabe mehr zu lösen. Die vom Menschengeist eingegebene Information, des Menschen geistiger Plan also ist es, der dem Computer die ihm zugedachte Funktion erhält. Würde die genetische Funktion, der gesamte geistige Schöpfungsplan für alle Lebensformen, gelöscht, wäre Leben nicht mehr existent. Der geistige Bauplan des Lebens, eine außerkosmische Entität, in die Materie des Kosmos codifiziert, hat in uns Wohnung bezogen und trägt uns und alles Leben Stunde für Stunde, Tag für Tag durch die Jahrmillionen der Zeiten. So ist Leben erfahrene Jenseitigkeit, Erleben göttlichen Wirkens in dieser Welt" (S. 174 f).

Zum Ganzen vgl.: Georg Siegmund, Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises. 3. Auflage 1965 Fulda.

KURT HAUFF

Glaube und Werke heute

Diese Thesen sind in Gesprächen und Rüstzeiten mit Gliedern verschiedener evangelischer Berliner Gemeinden beraten und gestaltet worden. Man kann sie als Katholik nur freudig unterschreiben.

1. Das Verhältnis des Glaubens zum Tun des Glaubenden bewegt die christliche Theologiegeschichte seit ihren Anfängen.

Selten ist eine der Weisen ganz ausschließlich praktiziert worden. Meist mischten sie sich in wechselnder Gewichtsverteilung.

2. Es ist jedoch festzustellen, daß die großen, die Geschichte der Kirche prägenden Gestalten wie Paulus, Augustin und Luther hier Freunde radikaler Formulierungen gewesen sind. Ihre Auffassungen lassen sich in etwa unter der Formulierung unterbringen: Gerechtsprechung des Menschen vor Gott „nicht durch Werke, sondern allein durch den Glauben" (an Jesus Christus).

Diese Männer hatten die Unmöglichkeit erfahren, durch eigenes Tun dem Anspruch des heiligen Gottes zu genügen, und erlebt, daß die Rettung des Menschen allein in dem rückhaltlosen Zusammenschluß mit der Heilsgestalt Jesu liegt.

3. Soweit Paulus und Luther gegen „Werke" polemisieren, geht es nicht um gute Werke als Heilsfolge, sondern gegen gute Werke als Heilsbegründung.

Ihre Frontstellung war die „Werkgerechtigkeit", bei der gute Taten dem überheblichen Streben des Menschen nach Selbstgerechtigkeit entspringen.

4. Es ist weiter festzustellen, daß die jeweiligen Epigonengenerationen Schwierigkeiten hatten mit den radikalen Formulierungen ihrer Väter und die Tendenz zeigten, den Werken wieder eine stärkere Betonung zukommen zu lassen.

Es ist bekannt, daß z. B. der Verfasser des Jakobusbriefes einer falschen Auffassung von „Glauben allein" in Worten widerspricht, die formal der Verkündigung des Paulus entgegengesetzt sind: „Ihr seht, daß der Mensch aus Werken und nicht etwa aus Glauben allein gerechtgesprochen wird" (2,24).

5. Der Jakobusbrief bekämpft nicht Paulus, sondern ein Glaubensmißverständnis, das sich auf eine bequeme Rechtgläubigkeit zurückzieht: daß man sich auf seine Glaubensverbundenheit mit dem Heilsgott beruft, während es an der Umsetzung der Frömmigkeit in das Tun des Alltags fehlt.

Über die Zusammengehörigkeit von Glaube und Tat besteht bei allen biblischen Zeugen keine Meinungsverschiedenheit.

6. Die Betonung der Notwendigkeit der Werke birgt aber die Gefahr in sich, daß darüber die befreiende Grunderfahrung der Väter mit ihrem Glauben aus dem Blickfeld gerät. In solchen Zeiten ist eine Reformation der Kirche fällig, eine Wiedergewinnung der lebendigen Formkräfte, aus denen das Leben der Christenheit sich speist. (Schluß folgt)

PROF. DR. ERNST BENZ

Drogen und übersinnliche Erfahrung

Ernst Benz schließt einen sehr instruktiven Artikel über „Drogen und übersinnliche Erfahrungen" (Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XXIV, 1972, S. 11 f) mit folgenden Sätzen:

Die Ärzte haben auf Grund von Tausenden von klinischen Statistiken längst festgestellt, daß der LSD-Gebrauch zu einem pathologischen Abbau der menschlichen Persönlichkeit führt. *Sidney Cohen* hat in seinem Buch „The Beyond Within", in dem er seine langjährigen medizinischen und psychiatrischen Erfahrungen mit LSD-Anhängern zusammenfaßt, darauf hingewiesen, daß bei den LSD-Kultisten, die die Droge regelmäßig einnehmen, eine deutlich erkennbare Entartung der moralischen und sozialen Haltung eintritt. LSD führt, wenn regelmäßig genommen, zu negativen Charakterveränderungen. Was der LSD-Kultus als positiven Gewinn bucht, eine gewisse Friedfertigkeit, In-sich-Gekehrtheit, eine Verminderung der Aggressivität, ist nur die Außenseite einer tiefen inneren Nivellierung. Die Ideale, Ziele und Werte, die den LSD-Adepten früher erfüllten, werden abgeschrieben und gehen verloren. Die so gepriesene „Friedfertigkeit", die angeblich die LSD-Adepten überkommt, ist ein Übergang zur Interessenlösigkeit, Gleichgültigkeit, Vernachlässigung nicht nur des Berufes, sondern auch der persönlichen Interessen, die ihn früher erfüllten, häufig auch ein Übergang zur Vernachlässigung der Körperpflege, der Reinlichkeit der Wohnung, der Kleidung, kurz: zur Schlamperei.

Dr. Franz E. Winkler, ein Spezialist für innere Medizin aus New York City und Experte in der Behandlung von Opfern des LSD-Kultes, sagt dazu: „Heilige Tradition wie auch persönliche Intuition sagen uns, daß einige der höchsten Gaben der sittlichen Entwicklung des Menschen Kreativität, Liebe und Gotteserfahrung sind. Das Streben nach diesen Gaben hält den Menschen im Kampf auf dem rauhen Weg der moralischen Entwicklung aufrecht. Jeder Schritt auf diesem Weg ist wesentlich, mag er auch durch Sünde und Reue führen. Wenn wir aber diesen Ansporn des Menschen durch sittliche Bemühung ausschalten, dann haben wir die einzige Sünde begangen, die nicht vergeben wird, die Sünde gegen den Sinn unserer Existenz auf dieser Welt." Dies sind die Worte eines Arztes, der sich um die Heilung von LSD-Süchtigen bemüht.