

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 16

19. Jahrgang der «Apogetischen Blätter»

Zürich, den 31. August 1955

Publizistik

Von der Geradlinigkeit des Gewissens (zur Semaine Sociale von Nancy): Die *Londoner Times* zur Umwandlung der Presse in ein Handelsunternehmen — Die *Semaine Sociale* zu den Techniken der Nachrichtenverbreitung: der Zwang, sich zu äussern über «alles» — die veränderte Aufgabe des Auslandskorrespondenten: eine meditative — spannungsgeladene — das Gewissen bedrängende — Das Finanzproblem: Abhängigkeit vom Geldgeber — der schwere Stand der weltanschaulichen Presse — Die Macht der katholischen Presse in Frankreich: Titel und Zahlen — Reformvorschläge und ihre Problematik: ein staatliches Statut? — eine Qualitäts-Prime für das Kino? — eine öffentliche Dienststelle für Radio und Television? — Jean Rivero über die Geradlinigkeit des Gewissens!

Philosophie

Heidegger in heutiger Sicht: Neuere Werke über Heidegger: 1. *Umfassende Darstellungen*: Joseph Möller: «Existentialphilosophie und kath. Theologie» — Die Gottesfrage — J. M. Hollenbach: «Sein und Gewissen» — «Horizontale» und metaphysische Transzendenz — Karl Löwith: «Heidegger, Denker in dürftiger Zeit» — Heidegger durch Heidegger in Frage gestellt — 2. *Heidegger und Hegel*: Jan van der Meulen: «Widerstreit und Widerspruch» — Vergleichende Studie — Jakob Hommes: «Zwiespältiges Dasein» — Eine grossangelegte Auseinandersetzung sehr negativer Art — ihre Fraglichkeit — 3. *Kritische Stellungnahme*.

Ex urbe et orbe

Der eucharistische Kongress in Rio de Janeiro (in katholischer Sicht): Waffenstillstand in Politik und im Sozialen — Der Festplatz als Symbol — Hoffnungen und Vorsätze: die Laien — die Arbeiter — katholische Solidarität — Nachtwache.

Spaniens Priester und die Weltkirche (zu einer Fides Agentur-Meldung): Statistik der Missionspriester Europas nach Ländern — Spanien korrigiert diese Statistik und rückt die Tabelle hinauf — Holland mit an der Spitze.

Pastoral

Bibel und Leben: Drei Wege, um die Bibel ins Leben zu tragen — und ihre Mängel — und was noch fehlt.

Bücher

Biblische Theologie: Schweizer Eduard: «Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern.»
Religionsgeschichte: Falkenstein A./von Soden W.: Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete.

Presse, Radio und Television

Anlässlich der Jahrhundertfeier zweier grosser englischer Zeitungen schrieb vor kurzem eines der seriösesten Weltorgane, die *Londoner Times*: «Die Presse wird unfähig sein, ihren Rang und ihre Autorität wieder zu gewinnen, wenn sie ihre jetzige Entwicklung weiterverfolgt.» Diese würde durch die Auflagenziffern bestimmt, die in vielen Fällen zu einer traurigen Wertminderung führe. Die hässlichsten Instinkte würden geweckt; der Neid, die Eifersucht, die Untoleranz, das Verdächtigmachen oft zu sehr begünstigt. Gewiss: nicht alle Zeitungen mit grosser Auflage würden diesen Weg gehen. Aber die Umwandlung der Presse in ein *Handelsunternehmen*, die Notwendigkeit nach der Suche von Millionen von Lesern, um den Journalismus am Leben erhalten zu können, hätten mächtigere Kräfte erzeugt, als diejenigen der Journalisten.

Die Entwicklung der *Television* dagegen gebe der Presse eine unerhoffte Chance, ihre Position und ihr Prestige wiederherzustellen. Gleichzeitig aber würde die Presse durch dieses Mittel zu neuen und leidenschaftlichen Formen des Kampfes gezwungen. Denn zum erstenmal befinde sich diese vor einem machtvollen Instrument, das sich mit einer suggestiven Kraft

an die Massen wende, um die Aufmerksamkeit des Publikums und den grösstmöglichen Teil der disponiblen Publizität an sich zu reissen.

Wenn die Presse sich auf der Höhe der Situation befinden würde, dann müsste sie zwei Dingen Rechnung tragen: es müsste grosse Zeitungen geben, die fähig wären, auf ihr früheres Interessen-Niveau zurückzufinden, unter denen das Suchen nach Zerstreung des Publikums das geringste sei. Dann müsste die Presse für sich selbst einen neuen Geist schaffen, oder zum mindesten verstehen, dass nur eine Rückkehr der Journalisten im Sinne ihrer Verantwortung zum Heil führen könne.

*

Damit berührt die «*Times*» ein Problem, das heute eine immer grössere Anzahl sich ihrer Verantwortung bewusster Persönlichkeiten der Politik wie des öffentlichen und religiösen Lebens, nicht zuletzt aber auch den ernstesten Journalisten selbst, beschäftigt. Aus diesem Grunde war es auch nicht von ungefähr, dass die diesjährige französische «*Semaine Sociale*» sich auf ihrer eben stattgefundenen Tagung in Nancy mit dem

Thema «Die Techniken der Nachrichtenverbreitung» beschäftigte, wobei es sich besonders um die Presse, das Kino, das Radio und die Television handelte.

Vorerwägungen

Selbst wenn man für einen Augenblick völlig von der Natur der modernen Nachrichtenentwicklung und der Beeinflussung der Massen absieht, ist zu den von der «Times» geschilderten Mängeln und Lasten noch ein viel entscheidenderes Moment anzuführen: die fast bis zur Unmöglichkeit gehende freie Meinungsäusserung, und dies ganz besonders im politischen Bereich.

Paul Valéry schrieb einmal: «Zuerst war die Politik die Kunst, die Leute daran zu verhindern, sich in das zu mischen, was sie angeht. In der folgenden Epoche fügte man dem noch die Kunst hinzu, die Leute zu zwingen, sich über etwas zu entscheiden, was sie nicht verstehen.» In dieser ironischen Bemerkung liegt ein erheblicher Wahrheitskern. Nicht nur, dass die Probleme immer komplizierter wurden, so dass selbst die Sachverständigen sich über ihre Lösung stets schwieriger zu einigen vermögen – man denke z. B. an die so entscheidenden Finanzfragen, an Inflation, Deflation usw. –, sie erhalten auch immer mehr Weltmass, d. h. sie treten aus dem nationalen Rahmen heraus und können nur durch die Kollektivität der Nationen gelöst werden. Wie soll man da die Probleme dem einzelnen Bürger verständlich machen, damit er einigermaßen weiss, um was es sich handelt?

Aber auch die Aufgabe des Auslandskorrespondenten der Zeitung hat sich völlig geändert. Noch vor wenigen Jahrzehnten telephonierte er täglich seiner Zeitung und übermittelte ihr die wichtigsten Nachrichten mit seinen Kommentaren. Heute besorgt dies ein halbes Dutzend grosser Telegraphen-Agenturen und der elektrische Schreibapparat übermittelt diese Nachrichten direkt in die Redaktionen, wo sie sofort verarbeitet werden können. Die Aufgabe des ausländischen Mitarbeiters ist daher eine *meditative* geworden; aus seiner Kenntnis von Land und Leuten wie der dirigierenden Schichten müssen seine Kommentare viel mehr in die Tiefe gehen, Hintergründe beleuchten und seinen Lesern verständlich machen, warum dieser oder jener Entschluss gefasst wurde, warum diese oder jene Bewegung, beziehungsweise Opposition entstand usw. Je weniger er dabei auf irgendwelche Interessen Rücksicht nimmt, je mehr er versucht, die Entschlüsse und Vorgänge des Landes, wenn nicht zu rechtfertigen, so doch verständlich zu machen, um so mehr dient er der Wahrheit, um gleichzeitig aber in ein gewisses Spannungsverhältnis oder gar in einen inneren Konflikt mit seinem Land bzw. seiner Redaktion zu kommen. Denn diesen, die ihrerseits auch eine bestimmte Politik verfolgen oder einer bestimmten Weltanschauung dienen, müssen manche seiner Kommentare «unangenehm» oder gar gefährlich für ihr Lesepublikum erscheinen. Kurz: sie passen nicht in ihr eigenes «Konzept». Gewiss: auch der Auslandsmitarbeiter soll und muss gewisse Vorgänge, Parteien oder Personen des Landes, das er zu beurteilen hat, kritisieren. Wenn aber ein befreundetes oder verbündetes Land, beziehungsweise eine seiner eigenen Partei nahestehende Gruppe schwere Fehler machten – soll er diese verteidigen oder gar zu rechtfertigen versuchen? Hier liegen Gewissenskonflikte, sowohl für die Redaktion seiner Zeitung wie für ihn selbst, die man leider oft allzu sehr auf dem bequemsten Weg der «facilités» zu beheben versucht. Wäre dem nicht so, dann würden die notwendigerweise verschiedenen Auffassungen nicht zu Gegnerschaften erstarren, die ein offenes Gespräch immer schwieriger machen und jeder Verständigung durch ein stets grösser werdendes, gegenseitiges Misstrauen ein Ende bereiten. Die «Times» hat indes dreifach recht, wenn sie sagt, dass nur die Rückkehr des Journalisten zu seiner Verantwortung zum Heil führen könne.

Das Finanzproblem

Aber hier liegt ein Problem, mit dem die «Soziale Woche» auf ihrer Tagung, an der über 2000 Teilnehmer, darunter viele hohe Würdenträger und Priester, teilnahmen, sich besonders beschäftigte: das Finanzproblem.

Was dieses bedeutet wird ersichtlich, wenn man weiss, dass z. B. in Paris die Gründung einer Zeitung, die einigermaßen Einfluss gewinnen will, ein Anfangskapital von rund einer Milliarde Francs benötigt. Wer bringt solche Summen auf? Finanzgruppen, die eine gute Dividende herausschlagen wollen; Wirtschaftsgruppen – zu denen teilweise auch die Annoncen-Agenturen gehören –, die die Interessen ihrer Geldgeber verteidigen; soziale Gruppen, wie die politischen Parteien, Gewerkschaften usw. und schliesslich der Staat selbst.

Überall aber bedingt der Einfluss der Geldgeber die Haltung der Zeitung und der Journalisten, wodurch schon in den meisten Fällen die freie Meinungsäusserung gebunden oder verdreht wird. Fast alle Zeitungen in den grossen Demokratien, die sich allein auf weltanschaulicher Grundlage aufbauten, seien es nun christliche, sozialistische, kommunistische, arbeiten mit Defiziten oder müssen ihre Mitarbeiter an Zahl wie materiell beschränken, oder – gehen ein. Die Folge davon ist, dass sie auch in dem, was sie ihren Lesern bieten möchten, oft wesentlich hinter dem zurückbleiben müssen, was die nur Interessen dienende Presse sich leisten kann. Es rief trotzdem ein gewisses Erstaunen hervor, als Direktor *Nobécourt* der «La Croix du Nord», einer der bedeutendsten, katholischen Provinzzeitungen, in seinem Vortrag über die «Verantwortung des Katholiken» rief: «à quoi bon, aujourd'hui, une presse catholique?» Und er frug, ob wir angesichts dieser neuen Techniken befreit oder unterworfen würden. Aber indem er sehr kritisch und realistisch die Lage auseinandersetzte, zeigte er zugleich, dass die katholische Presse für den Katholiken eine absolute Notwendigkeit ist, da sie im Dienste der Kirche für das Heil der Welt stehe.

Die Macht der katholischen Presse in Frankreich

Man vergegenwärtige sich einen Augenblick ihre Macht in Frankreich. Im «L'Annuaire Catholique de France», einem dicken Band von 1800 Seiten, sind allein auf 25 Seiten die erklärten katholischen Presse-Agenturen, Tages- und Wochenblätter, Revuen, periodischen Zeitschriften usw. aufgezählt.

Darunter hat die offiziöse katholische Tageszeitung «La Croix» in Paris eine Auflage von 150000 Exemplaren; die Provinzblätter dagegen sind noch erheblich mehr verbreitet und gehen mit «Ouest-France» und den elsässischen Zeitungen in die Millionen.

Beinahe noch wichtiger sind die katholischen Wochenblätter: «La Croix du Dimanche», mit ihren Regional-Auflagen; «Le Courrier Français du Dimanche» von Bordeaux (22 Auflagen); «L'Essor» von St-Etienne (10 Auflagen); «Cité Fraternelle» von Besançon (5 Auflagen); «Semailles» von Marseille (4 Auflagen) – sie haben erheblichen Einfluss. «France Catholique» (50000) wird vor allem vom gehobenen Bürgerum gelesen; «Témoignage Chrétien» (80000) vornehmlich von der Arbeiterschaft in der Provinz.

Besonders grosse Auflagen erzielen die illustrierten und spezialisierten Zeitschriften, wie «Pèlerin» und «Vie Catholique Illustrée» mit je 60000 Exemplaren; «Radio-Cinéma-Télévision» mit ca. 80000; «Foyer Rural» (120000) und nicht zu vergessen «L'Echo des Françaises» der «Ligue Féminine d'Action Catholique», von dem jeweils über zwei Millionen gedruckt werden.

Neben diesen sind unzählige Zeitschriften für Kinder, Studenten, junge Mädchen usw., wie die «Cœurs Vaillants», «Mon Village», «Clair Foyer», «Promesses», «Christine», der «Familial Digest», «Ecclesia-Digest» usw. Von weltbe-

kannten Revuen wie den «Etudes», «La Vie Intellectuelle» usw. nicht zu sprechen.

Aus dieser beschränkten Auswahl allein sieht man, welche Sorgfalt man in Frankreich der katholischen Presse angedeihen lässt und warum es verständlich ist, wenn man sich jetzt auf der Tagung der «Sozialen Woche» frug: «Was wird damit? Und was muss geschehen angesichts der neuen Massen-Informationsmittel, wie Kino, Radio und Television?» Nicht mit Unrecht sagt ein nichtkatholisches Linksblatt: «Ein immenses Publikum befindet sich so in gewisser Art einem Einfluss unterworfen, der . . . langsam sehr wohl dazu führen kann, die Mentalitäten zu ändern und, scheinbar absichtslos, gewisse Konzeptionen in die Hirne eindringen zu lassen.» Weshalb man auch der Auffassung ist, dass diese Fragen über den rein religiösen Rahmen hinausgehen.

Reformvorschläge und ihre Problematik

Es wurden auf der Tagung sehr viele kluge Worte gesprochen; aber sobald man irgendwie die Frage beantworten wollte: «Was sollen wir tun?» wurde die ganze Problematik erst klar.

Gewiss: die Tagung war sehr positiv und es wurden gute Reformen vorgeschlagen. So für die Presseunternehmen, die unbedingt Privatunternehmen bleiben müssten, ein *staatliches Statut* und eine indirekte Hilfe des Staates. Ist man sich aber klar darüber, dass jede staatliche Hilfe nur unter gewissen Bedingungen gegeben werden kann? Dass sie immer allgemeiner Natur sein muss, also vom «Starken» ebenso gut beansprucht werden kann wie vom «Schwachen»? Und hat der Staat, also die Allgemeinheit, ein Interesse daran, die Presse der Interessentengruppen oder diejenige der Kommunisten noch mächtiger werden zu lassen? Und wenn weltanschauliche Gründe mit den Ausschlag geben sollen, tritt dann nicht in viel gefährlicherem Masse das alte laizistische Problem auf den Plan?

Schon nach der Tagung der «Sozialen Woche» erschienen in Links-, aber keineswegs kommunistischen, Organen ausführliche Artikel über «*Die klerikale Gefahr*». Man müsse ihr gegenüber die sozialen Massen mobilisieren, die in Wirklichkeit der Laizität apathisch oder gleichgültig gegenüberstehen würden. Dazu genüge es nicht, auf den religiösen Charakter dieser klerikalen Offensive hinzuweisen, sondern auf seinen tief reaktionären, durch die Verbindung der katholischen Hierarchie mit dem Milieu der Unternehmer. Es ist gewiss

richtig, wenn Jean Lecannet, der Vizepräsident der Pressekommission der Nationalversammlung, auf der Tagung sagte: «Dass der Staat nur neutral ist, wenn er allen Freiheiten dient und alle Monopole, auch das seinige, verweigert.» Nur ist ein solcher Staat ein idealer, den wir bisher noch nicht kennenlernten.

Für das Kino wurde die Entwicklung einer *Qualitäts-Prime* für die Filme vorgeschlagen, die auch das moralische Element miteinzuschliessen habe. Sehr gut. Nur wird man sich auch hier darüber klar sein müssen, dass man, selbst vom gleichen weltanschaulichen Standpunkt aus, sehr verschiedener Meinung über das eine wie über das andere sein kann. Für das Radio und die Television denkt man an eine, von der Regierung unabhängige, *öffentliche Dienststelle*, die die Aufgaben der Information, der Zerstreuung und der kulturellen Verbreitung zu erfüllen habe.

Man begreift, wenn alldem gegenüber ein Referent, Jean Rivero, Professor der Rechte in Poitiers, bei aller Zustimmung, einer Déontologie und einer beruflichen Selbstzensur gegenüber skeptisch blieb. Alles beruhe schliesslich, meinte er, auf dem öffentlichen Geist der Nation; «die einzige Oberlehensherrlichkeit, die der Kritik keine Blösse bietet, sei die *Geradlinigkeit des Geistes und des Gewissens*».

Womit wir wieder am Anfang dessen stehen, was die «Times» sagte: . . . nur die persönliche Verantwortung könne zum Heil führen . . . aber auch, dass wir, wie dieselbe «Times» schrieb, zu neuen, leidenschaftlicheren Formen des Kampfes gezwungen werden. Denn – es ist diesmal eine französische sozialistische Zeitung, die über die Tagung der «Sozialen Woche», durchaus anerkennend, berichtete – «dieser schlechten Woge (von Radio und Television) gegenüber, werden viele Leute, des Kampfes müde, damit enden . . . sich langsam zu vergiften. Nach und nach wird dieser Einfaltspinsel mit seiner angenehmen Stimme ein Gott, und die ernstesten Fragen werden verdunkelt. Und so wird ein Ausdrucksmittel, das wundervoll sein könnte, verpfuscht; man arbeitet leider stark daran, ein Volk zu verhudeeln». Wenn in einem nichtkatholischen Blatt schon solche Einsichten zutage treten, wieviel mehr sollte der Katholik, der um die christliche Persönlichkeit und das «Ebenbild Gottes» weiss, die gleiche Verantwortung fühlen! Der Interessenpolitik muss diejenige aus dem christlichen Glauben gegenüber stehen, wie der Presse der Interessenten diejenige des Glaubens an höhere, an religiöse Werte.

H. Schwann

Neuere Werke über Heidegger

Die Philosophie Martin Heideggers steht schon seit Jahrzehnten mitten im geistigen Geschehen der Zeit und fordert zur Auseinandersetzung heraus. Diese Auseinandersetzung hat manchen Wandel durchgemacht. Anfangs – in den dreissiger Jahren – sah man vor allem die äussere Schicht in Heideggers Denken, man sah darin, obwohl er selbst sich dagegen verwahrt hatte, eine neue Anthropologie, die unter wesenhaft negativen Vorzeichen stand, den Menschen in seiner Endlichkeit, Zeitlichkeit, Nichtigkeit verstehen will, das Menschsein als Geworfenheit, Verfallenheit, als Sein zum Tode bestimmt. Der tiefere Kern des Heideggerschen Denkens blieb dahinter mehr oder minder verborgen. Dies hatte seinen Grund nicht nur in der Neuartigkeit des existenzialontologischen Gedankenzuges, der auf vielfaches Missverständnis stiess, sondern auch in der dunklen Tiefe von Heideggers Denken und Sprechen, das sich selbst dem Missverständnis aussetzte. Erst als

weitere Schriften klärend, ergänzend und berichtend folgten und das tragende Grundanliegen dieses Denkens mehr und mehr in den Vordergrund trat, wurde sein eigentlicher Sinn unübersehbar deutlich: die Frage nach dem Sein des Seienden, in deren ausschliesslichem Dienst sowohl die phänomenologischen Analysen des Menschseins als auch die späteren Textinterpretationen stehen; ob es sich da um Anaximander, Parmenides, Heraklit oder Platon, um Kant oder Hegel, um Hölderlin, Rilke oder Nietzsche handeln mag, immer geht es um das Sein des Seienden und um seine seinsgeschichtlichen Verbergungen. Je deutlicher diese zentrale Frage zutage trat und alles übrige beleuchtete, desto mehr wurde es möglich, Heideggers Denken in seinen wahren Anliegen zu verstehen, zu würdigen und ihm in einer Auseinandersetzung auf seiner eigenen Problemebene zu begegnen – wie dies in einigen neueren Arbeiten geschieht.

Joseph Möller

Das Buch von Joseph Möller – dem gegenwärtigen Ordinarius für Philosophie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen – «*Existentialphilosophie und katholische Theologie*» (Baden-Baden 1952, Verlag für Kunst und Wissenschaft) gehört sicher zum Besten, was bisher über Heidegger geschrieben wurde.

Der erste Teil bringt eine ebenso umfassende wie eindringende Darstellung des existentialphilosophischen Denkvollzugs, wobei sich der Verfasser erst an den Aufbau von «*Sein und Zeit*» hält, dann aber auch die späteren (bis dahin erschienenen) Schriften des Philosophen ergänzend einbezieht. Doch ist es nicht bloss eine berichtende Darstellung, vielmehr wird Heideggers Denken in seinem Vollzug und inneren Zusammenhang vorgeführt. So kann Möller überzeugend aufweisen, dass sich – gegenüber der allzusehr betonten «*Wende*» Heideggers – dessen tragende Grundauffassungen vom Anfang bis zum Ende durchhalten und sich die «*Grundinterpretation des Daseins nicht geändert*» habe (11).

Im zweiten Teil des Werkes kommt es zur Begegnung zwischen *Existentialphilosophie und katholischer Theologie*. Hier wird zunächst grundsätzlich gezeigt, was die Theologie zum «*Wesen der Philosophie*» zu sagen hat, welche «*Struktur der Philosophie*» sie vorgibt und welche Forderungen inhaltlicher Art sie an die Philosophie stellt – bezüglich der Gotteslehre, des Menschenbildes und der Seinsfrage. Damit ist der Hintergrund gewonnen für die Auseinandersetzung mit Heidegger, in der einerseits mit aller Klarheit die Grenzen gezogen werden, andererseits aber die letzte Erfüllung der existentialphilosophischen Anliegen im theologischen Denken aufgezeigt wird.

Bezüglich der *Gottesfrage* – um nur sie herauszugreifen – kommt Möller zu dem Ergebnis, dass eine existentielle Phänomenologie im Sinne Heideggers ihrem Wesen nach Gott nicht erreichen kann: «*Gott wird keineswegs geleugnet, aber das Denken findet nicht den Weg zu ihm*» (134 f.). Die phänomenologische Methode bleibt beschränkt auf das im menschlichen Dasein unmittelbar erfahrbare und aufweisbare endliche Sein, ohne es noch übersteigen zu können. Insofern bei Heidegger alles Ontische (das Seiende) ausgeklammert und allein nach dem Ontologischen (dem Sein des Seienden) gefragt, aber auch Gott als ontisch Seiendes angesetzt wird, verfällt auch die Frage nach Gott der Ausklammerung ontischen Fragens. Dagegen sieht das christliche Denken – besonders seit Thomas von Aquin – in Gott das «*ipsum Esse*», das Sein selbst, in dem das Ontische und das Ontologische in ihrem absoluten Seinsgrund zusammenfallen.

Hollenbach

Während es sich hier um eine Auseinandersetzung mit dem ganzen Denken Heideggers handelt, scheint sich ein anderes, nicht minder umfangreiches und gründliches Werk auf eine Spezialfrage zu beschränken: Johannes Michael Hollenbach, «*Sein und Gewissen, Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie*» (Baden-Baden 1954, Verlag für Kunst und Wissenschaft). Tatsächlich kommt es jedoch auch hier zu einer breitangelegten und weitausholenden Diskussion der zentralen Themen in Heideggers Philosophie; erst auf dieser Basis wird das besondere Problem des Gewissens aufgenommen. Vor allem setzt sich Hollenbach eingehend mit Heideggers Seinsauffassung auseinander bzw. mit dessen Vorwurf, dass die traditionelle Metaphysik unter «*Sein*» die «*Vorhandenheit des nicht-daseinsmässigen Seienden*», also des dinghaft-gegenständlichen Seienden verstehe, an das menschliche Dasein aber nicht herankomme. Darauf lautet die Antwort: Sein bedeutet

allerdings ursprünglich Vorhandenheit im Sinne von Wirklichkeit, ist damit aber nicht auf den aussermenschlichen, dinghaft-gegenständlichen Bereich beschränkt; vielmehr hat nach aristotelisch-thomistischer Lehre das menschliche Seinsverständnis seinen Ursprung im geistigen Bei-sich-sein, in der Selbstidentität und Selbstbegegnung des sich selbst wissenden Geistes. So wird das Wissen um das eigene Sein als Apriori alles gegenständlichen Verstehens von Seienden dem Seinsentwurf des In-der-Welt-seins bei Heidegger gegenübergestellt. Die bloss «*horizontale*» Transzendenz, die einer Verschärfung der Kantischen Selbstbeschränkung des Denkens auf den sinnlichen Erfahrungsraum entspringt, wird in metaphysischer Transzendenz auf das übersinnliche, absolute, göttliche Sein überhöht, in dem allein das Wesen des Menschen seine Erfüllung zu finden vermag. Hier entspringt auch der Gegensatz in der Auslegung des Gewissens: Während Heidegger das Phänomen des Gewissens als Bekundung des eigenen Seinkönnens und als Aufruf zum Ergreifen der eigentlichen Seinsmöglichkeiten deutet, somit aus dem transzendenten Bezug löst und dadurch verharmlost, zeigt Hollenbach in Anlehnung an Thomas, wie das Gewissen aus dem Urstreben des Menschen auf Gott entspringt und sich in seinem vollen Sinn nur begreifen lässt auf Grund der metaphysischen Hinordnung des menschlichen Daseins auf Gott.

Löwith

Eine kleinere, aber in der Diskussion um Heidegger nicht minder beachtenswerte Schrift gab Karl Löwith heraus, unter dem Titel «*Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*» (Frankfurt 1953, S. Fischer Verlag). Der vielsagende und noch mehr andeutende Titel ist eine Anspielung auf den Abschnitt in den «*Holzwegen*», der Hölderlins Wort «*Wozu Dichter in dürftiger Zeit?*» zum Thema hat. Die ganze Schrift – deren Verfasser einst Heideggers Schüler war und dessen Denken in allen Nuancen kennt – ist eine einzige, sehr scharfsichtig kritische Auseinandersetzung. Löwith will «*Heidegger durch Heidegger in Frage stellen*» (8), indem er zunächst dessen *Wende* von dem «*zu sich selbst entschlossenen Dasein*» zu dem «*sich selber gebenden Sein*» bespricht und die Unvereinbarkeit des Seinsdenkens in den späteren Schriften mit der Interpretation des Daseins in «*Sein und Zeit*» hervorhebt – vielleicht allzusehr, so dass die bleibende Grundproblematik darunter verdeckt bleibt. Doch muss man ohne Zweifel zugeben, dass sich von «*Sein und Zeit*» zu den späteren Schriften «*eine subtile Verlagerung des Schwergewichtes im Verhältnis von Dasein und Sein*» (38) vollzogen hat, also eine Verlagerung gerade im Kernproblem Heideggerschen Denkens, wodurch Akzentverschiebungen in allen sonstigen Fragen mitbedingt sind. Weiter setzt sich Löwith mit Heideggers Sprache und Sprachmystik, mit seiner alles relativierenden Lehre von der Geschichte als dem Seinsgeschick und schliesslich mit seiner Art philosophiegeschichtlicher Interpretation auseinander, deren Gewaltigkeit besonders an Heideggers Nietzsche-Auslegung aufgezeigt wird. So ist diese Schrift eine der kenntnisreichsten, aber auch eine der schärfsten Auseinandersetzungen mit Heidegger. Allerdings bleibt sie fast völlig im Negativen stehen und bemüht sich nicht – wie etwa die Arbeiten von Möller und Hollenbach –, Ansätze und Anregungen Heideggers auch positiv zu übernehmen und in metaphysischem Denken zu überwinden.

Heidegger und Hegel

Schon seit «*Sein und Zeit*», erst recht seit dem Kantbuch war es offenkundig, dass dem Denken Heideggers die transzendente Problematik, wenn auch in einer durchaus neuen Gestalt, wesentlich zugrundeliegt, dass also Heidegger aus seiner Beziehung zu Kant und zum transzendentalen Idealismus

verstanden werden muss. Seitdem er aber vom Menschen als der «Ortschaft der Wahrheit des Seins» sprach, von der «Existenz» des Menschen in die Offenheit des Seins und überdies von der Geschichte des Menschen, die sich aus dem Geschick des Seins und seinem geschichtlich entbergend-verbergenden Kommen ereignet, wurde es immer deutlicher, dass Heidegger in besonderer Nähe zu Hegel steht. So trat in der Diskussion der letzten Jahre um Heidegger die Frage seines Verhältnisses zu Hegel in den Vordergrund. *Jan van der Meulen, Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch* (Meisenheim/Glan 1953, Westkulturverlag) sucht die Beziehung beider Denker aus der gemeinsamen Grundproblematik zu bestimmen: der Offenbarkeit des Seins im menschlichen Dasein oder – in Hegels Sprache – dem Bewusstwerden und Geistwerden des Absoluten im endlichen Geiste. Den entscheidenden Gegensatz sieht der Verfasser darin: Bei Hegel vollzieht sich die dialektische Umkehr, durch welche das Sein des Seienden – Hegels Absoluten – offenbar wird, im menschlichen Denken selbst, so dass die volle Wahrheit des Seins unserem Denken restlos begreifbar und verfügbar wird. Nach Heidegger dagegen erschliesst sich das Sein, indem es sich zugleich entzieht, in der unaufhebbaren Spannung seiner entbergend-verbergenden Wahrheit; so kann es niemals in sich selbst erfasst und begriffen werden. Dies hat seinen tieferen Grund im Gegensatz von Widerspruch und Widerstreit: Während bei Hegel der dialektische Widerspruch als bestimmte Negation gedacht ist, die logische Form der Negation sich also jeweils zu einem bestimmten und in seiner Bestimmtheit fassbaren Inhaltmoment wandelt, bleibt bei Heidegger ein logisch weder bestimmbarer noch aufhebbarer Widerstreit bestehen; das Sein als Nichtung des Seienden wird nie zu einem bestimmten Nichts, es bleibt vielmehr das sich entziehende und verbergende Geheimnis. Neben dieser Grundfrage kommt auch in vielen anderen Fragen das Verhältnis Heideggers zu Hegel zur Sprache, so etwa bezüglich der Zeitlichkeit, der Geschichtlichkeit, der Leiblichkeit und anderer Einzelprobleme. Im ganzen vermag diese Arbeit viel beizutragen zur Klärung des heute viel diskutierten Fragenkreises «Heidegger – Hegel».

Während jedoch van der Meulen eine vergleichende Studie vorlegt, in der die Auseinandersetzung zurücktritt, bildet diese das zentrale Thema des umfangreichen Werkes von *Jakob Hommes, «Zwiespältiges Dasein | Die existentielle Ontologie von Hegel bis Heidegger»* (Freiburg 1953, Herder). Sein – schon im Vorwort ausgesprochenes – Anliegen ist, «die romantisch-theologischen Fehlinterpretationen Heideggers in der Öffentlichkeit aus dem Feld zu schlagen». So nimmt Hommes, der als Dozent der Philosophie in Freiburg Heideggers Einfluss aus nächster Nähe miterleben konnte, gegen all jene Stellung, die dessen Philosophie zu positiv werten und auch im Raume christlichen Denkens fruchtbar zu machen bestrebt sind. Auch er sieht Heidegger von Hegel her, stellt aber deren Beziehung in einen breiteren geistesgeschichtlichen Zusammenhang, indem er den Ursprung der «existentiellen Ontologie» bei Hegel und deren Fortentwicklung und Verschärfung bei Kierkegaard und dem späten Schelling, bei Feuerbach, Marx und Engels, bei Nietzsche, Dilthey und dem Grafen York untersucht, Heidegger in diesen Zusammenhang hineinstellt und sich eingehend mit dessen Denken auseinandersetzt.

Allerdings ist es eine Auseinandersetzung sehr negativer Art, der eine bestimmte Deutung der Existentialphilosophie zugrundeliegt. «Dass ich in mir selbst das Sein alles Seienden finden will – das ist recht eigentlich die Idee der existentiellen Ontologie, d. h. jener Auslegung des Seins alles Seienden, die aus der ‚Existenz‘ schöpft und deren Grundhaltung bewahrt: den Herausstand aus all dem, was mir nur gegeben ist und was mir daher nicht von mir selbst Kunde gibt oder mich selbst mir zur strahlenden Offenbarkeit bringt, und den Hineinstand in das, was ich durch mein eigenmenschliches Dasein in der Welt erfahre» (225 f.). Ontologie, d. h. Verständnis und Auslegung des Seins alles Seienden, wird nicht aus dem gegen-

ständig begegnenden Seienden gewonnen, sondern einzig im rückgreifenden Erfassen des je-eigenen Selbstseins. Der Mensch zieht sich aus der Wirklichkeit zurück, riegelt sich, nur noch in das Eigensein verkrampft, von allem anderen ab, «eine förmliche Revolution, ein Aufstand des Menschen» (294) gegen die ihn umgebende Welt, eine «Urfehde» (54), ein «Duell» (314) zwischen dem Menschen und der Wirklichkeit findet statt. Er setzt sich selbst als die «Mitte des Alls» (47), nicht mehr bereit, gegenständliches Sein anerkennend hinzunehmen, sondern entschlossen, alles Seiende nur noch von sich her und auf sich hin zu verstehen und auszuliegen. Es vollzieht sich eine «Umpolung des Seins alles Seienden»: «Die gegenständliche Welt erhält ihr Sein in der Existenz des darauf gerichteten Menschen, denn dieses ihr Sein ist nichts anderes als der Aufglanz der menschlichen Selbstmacht in ihr» (88). Dies also sei es, was Heideggers «Sein des Seienden» meine. Kein Wunder, dass das Buch mit einem ernststen Warnungsruf schliesst: «Wehe, wenn sich diese bis auf den Grund reichende Heillosigkeit des Lebens, diese Verzweiflung des Menschen an der Gutheit des Seins selbst und an der Aussicht, in ihm endgültig heimisch werden zu können, in Entscheidungen entlädt, die unser aller Leben bestimmen. Im Giftthauch der Verzweiflung und der aus ihr genährten Erbitterung des Menschen gegen den alles tragenden Urgrund verdorren alle guten Regungen des Herzens. Was übrig bleibt, ist wilder Zynismus und – eine grenzenlose Einsamkeit» (349).

Dieses Urteil ist vernichtend. Ihm liegt eine Auslegung der Philosophie Heideggers zugrunde, die nicht aus der Luft gegriffen ist; sie kann sich vielmehr auf manche Aussagen des Philosophen, besonders in seinen früheren Schriften, stützen, ja sie wird durch «Sein und Zeit» wenigstens als mögliche Deutung nahegelegt. Doch kann sie – wie uns scheint – gegenüber den späteren Schriften Heideggers nicht mehr ohne Gewalt durchgehalten werden. Will man zu einem sachlichen und gerechten Urteil über seine denkerische Leistung kommen, so muss man vor allem nach dem tragenden Sinn und Anliegen dieses Denkens fragen, ohne freilich dessen Grenzen und Mängel zu übersehen – eine Frage, die wir abschliessend, nachdem wir das Werk des Freiburger Philosophen heute einigermaßen zu überschauen vermögen, in knappen Grundlinien zu beantworten versuchen wollen.

3.

Kritische Stellungnahme

Es geht Heidegger um das Sein des Seienden. Es ist sein Verdienst, über das Seiende hinaus nach dem Sein alles Seienden zu fragen und diese Seinsfrage mit allem Nachdruck in den Mittelpunkt philosophischen Denkens zu stellen. Allerdings ist diese Frage nicht so neu und der Tradition metaphysischen Denkens nicht so fremd, wie Heidegger in seinem allzu summarischen Urteil über die Geschichte abendländischer Metaphysik immer wieder behauptet. Vielmehr lag die Frage nach dem Sein und das Bemühen, das Seiende als solches vom Sein her zu begreifen, der klassischen Metaphysik, besonders im Raume christlich-scholastischen Philosophierens – man denke an Thomas von Aquin, der Gott als das «*ipsum Esse*» bestimmt – nicht weniger entscheidend zugrunde wie dem Seinsdenken Heideggers. Wenn aber, was sich nicht leugnen lässt, in der neueren Philosophie, auch in der Spät- und Neuscholastik, vor allem durch rationalistische Einflüsse die Frage nach dem Sein vielfach verdeckt wurde durch die blosse Erforschung des Seienden, so ist es immerhin Heideggers Verdienst, von neuem mit aller Eindringlichkeit auf die Grundfrage aller Metaphysik nach dem Sein des Seienden hingewiesen zu haben.

Doch wird bei ihm die Seinsfrage von Anfang an in einer bestimmten Perspektive angesetzt, die geradezu den Schlüssel zum Verständnis seines Denkens bildet. Der Problemansatz,

der schon in «Sein und Zeit» vorliegt und sich mehr oder minder deutlich bis in die jüngsten Schriften durchhält, ist die transzendente Frage, also – von Kant her – die Frage nach den apriorischen Möglichkeitsbedingungen gegenständlichen Erkennens, die nun – gegen Kant – das Seinsproblem aufnimmt: Es ist die Frage nach der im Wesen des Menschen liegenden Bedingung der Möglichkeit, dass ihm Seiendes «begegnen» und «offenbar werden» kann, dass er sich erkennend und handelnd zu Seiendem «verhalten» kann. Das ist nur möglich, wenn uns die Ganzheit des Raumes, in dem Seiendes uns begegnet, a priori offensteht, wenn wir also, vorgängig zum faktisch-empirischen Sich-zeigen von Seiendem, das Sein alles Seienden voraus-verstanden und so das Seiende im ganzen voraus-umgriffen haben. Worin besteht aber das vorgängige Seinsverständnis? Worin besteht diese ursprüngliche Erschlossenheit und Gelichtetheit des Seins im Wesen des Menschen? Heidegger will über das Apriori im erkennenden Subjekt, das bei Kant das Ziel transzendentalen Fragens war, hinausfragen und das Wesen des Menschen vom Sein her erfassen: als den Ort der Wahrheit des Seins, der Lichtung des Seins, d.h. als den Ort, an dem sich das Sein selbst entbirgt und offenbart. Damit steht Heideggers Problemansatz nicht nur dem transzendentalen Idealismus – besonders Hegels – viel näher als der transzendentalen Vernunftkritik Kants, sondern berührt sich auch mit Grundeinsichten der scholastischen Metaphysik, die das Seiende als solches als apriorisches Formalobjekt des Denkens kennt, somit um ein vorgängiges Seinsverständnis weiss.

Allerdings kommt Heidegger über diesen ersten Ansatz nicht weit hinaus. Die Frage nach dem Sein bleibt ohne Antwort – oder, soweit sie in etwa eine Antwort erfährt, bleibt sie sehr mangelhaft. Die ersten Werke – «Sein und Zeit» und das Kantbuch – galten dem Nachweis der These, dass der Entwurf der Zeit das ursprünglichste Apriori im Wesen des Menschen bildet. Das heisst nicht nur, dass das menschliche Seinsverständnis ausweglos im Horizont des zeitlichen und endlichen Seins verschlossen bleibt, ohne es noch irgendwie übersteigen zu können; es heisst folgerichtig auch, dass das Sein selbst wesenhaft zeitlich und endlich ist, ohne die Dimension der Zeitlichkeit und Endlichkeit irgendwie zu übersteigen.

Diese Thesen werden zwar in Heideggers späteren Schriften mit mancherlei Fragezeichen versehen und nur noch zaghaft vorgebracht, aber auch nicht fallen gelassen. Dagegen tritt mehr und mehr die resignierte Meinung in den Vordergrund, dass unsere geschichtliche Stunde noch gar nicht reif sei, die Frage nach dem Sein zu beantworten, ja, dass sie kaum reif sei, diese Frage auch nur richtig zu stellen. So wird nun alles zurückgeführt auf das Geschick des Seins, auch die geschicht-

lichen Verbergungen des Seins in der abendländischen Metaphysik werden verstanden aus dem Geschick des Seins und damit – entschuldigt. Denn schliesslich muss ein Denken aus der Geschichte des Seins alles – jeden Irrtum, jede Fehlentscheidung und Fehlentwicklung sowohl im Leben des Einzelnen als auch im geschichtlich-politischen Raum – entschuldigen, da nicht der Mensch die Entscheidungen fällt, sondern das Geschick des Seins. Damit droht aber – eine Konsequenz, die Heidegger niemals ausdrücklich zieht – die Gefahr eines schrankenlosen Historismus und Relativismus, der nur noch geschichtlich bedingte Gültigkeit, jedoch keinerlei unbedingte Gültigkeit theoretischer oder praktischer Normen bestehen lässt, die den geschichtlichen Augenblick übersteigen und für ihn verbindlich sein könnten.

Dies aber hat in Heideggers Denken seinen Grund im Fehlen echter Transzendenz auf unbedingtes, überzeitliches und unendliches Sein, worin allein eine unbedingte, auch für das geschichtliche Geschehen verbindliche Gültigkeit gewährleistet wäre. Und dies wiederum hat – wie uns scheint – bei Heidegger seinen Grund in der phänomenologischen Methode, wie er sie bestimmt und einsetzt. Er will – vor allem in «Sein und Zeit» – das Sein des Daseins, d.h. das ursprüngliche Wesen des Menschen, zu unmittelbar phänomenologischer Gegebenheit bringen, insofern sich darin das vorgängige Seinsverständnis konstituiert, insofern ihm also das Sein des Seienden a priori erschlossen ist. Nun wird aber für Heidegger das Sein nicht primär im rationalen Denken, sondern in emotionalen Erfahrungen, in Stimmungen und Befindlichkeiten, in der Angst, der Sorge usw., unmittelbar zugänglich. Wenn Heidegger demnach diese Phänomene analysiert, so bleibt er notwendig im Bereich des menschlichen, also zeitlichen und endlichen Seins, ohne es mit den Mitteln seiner phänomenologischen Methode übersteigen zu können. Später tritt allerdings diese Methode in Heideggers Denken zurück, seit «Sein und Zeit» ist nie mehr die Rede von Phänomenologie. Bestehen bleibt jedoch die Abwertung von rationalem Denken, von «Logik» und «Vernunft». Es kommt nicht zu der Einsicht, dass gerade dem rationalen Denken und nur ihm das Sein in vollem Sinn und voller Tiefe zugänglich, unmittelbarer Erfahrung aber grundsätzlich niemals erreichbar ist.

So erreicht denn auch Heideggers Denken niemals das Sein. Wenn auch die Frage nach dem Sein immer ausschliesslicher in den Mittelpunkt seines Denkens getreten ist, so bleibt diese Frage doch unbeantwortet, ja in unserer geschichtlichen Stunde sogar unbeantwortbar. Und wenn auch Heidegger immer wieder und immer schärfer die Metaphysik des Abendlandes der Seinsvergessenheit anklagt, so bleibt doch all sein Fragen nach dem Sein weit hinter dem Seinsverständnis der Metaphysik zurück.

E. Coreth

Ex urbe et orbe:

Rio de Janeiro 1955

Zur gleichen Zeit, in der in Genf die Vier Grossen einen mehr oder weniger gelungenen Versöhnungsversuch unternahmen, erlebte Brasiliens Hauptstadt Rio de Janeiro vom 19. bis 24. Juli den 36. Internationalen Eucharistischen Kongress. Rein äusserlich gesehen war dies der grösste Triumph des in der Gestalt der Hostie verborgenen Königs Himmels und der Erde, des «über alle Herrschaften, Mächte, Kräfte und Gewalten, oder wie sie sonst heißen mögen, erhabenen, nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt» (Eph. 1, 20, 21), den ein eucharistischer Kongress jemals gesehen hat. Mehr als 20 000 ausländische Pilger waren erschie-

nen. Sie verschwanden in der Menge der 400 000 brasilianischen Kongressteilnehmer. Zum ersten Mal in seiner Geschichte schien das ganze Volk Brasiliens wirklich einig zu sein quer durch alle seine 32 Millionen Einwohner; denn selbst im hintersten Urwald gab es kaum einen Wilden, der nicht irgendwie, auf seine Weise, sich für das einmalige Ereignis interessiert und wenigstens versucht hätte, Näheres über diesen Kongress zu erfahren.

Treuga Dei

Zur Zeit steht Brasilien in *heftigen Wahlkämpfen* für die bevor-

stehenden Präsidenten- und Munizipalwahlen. Es mag als erfreuliches Symptom gewertet werden, dass für die Dauer des Kongresses von allen Parteien, Gruppen und Grüppchen der Wahlkampf im gleichen Augenblick unterbrochen wurde, als am 16. Juli in Rio das Gnadenbild der Schutzherrin Brasiliens, Unsere Liebe Frau von Aparecida, und der päpstliche Legat, Kardinal Benedetto Aloisio Masella, ihren Einzug hielten. Als offiziellem Gast der Bundesregierung und des Volkes wurden dem Stellvertreter des Papstes, der für dieses Ereignis die Würde eines «Legatus a latere» bekleidete, der historische Orangepalast zur Verfügung gestellt. In seinem Gefolge befanden sich unter anderen Würdenträgern auch die von Peron ausgewiesenen Prälaten Manuel Tato, Weihbischof von Buenos Aires, und Msgr Ramon Carlos Novoa, Domdekan der argentinischen Hauptstadt.

Ebenso erklärten die großen Arbeiterbünde der Stadt ihre gemeinsame Anteilnahme am Kongress, und 150 000 Arbeiter der Syndikate der Hafendarbeiter und Maschinisten unterbrachen für die Dauer des Kongresses den gerade herrschenden *Lohnstreik*. In weit friedlicherer Weise nahmen sie nach dem Kongress die Lohnverhandlungen wieder auf.

Der Festplatz ein Symbol

Dem Meer hat man den Riesenplatz abgerungen, auf dem die wichtigsten Feiern des Kongresses stattfanden. In 500 000 Fahrten trugen Lastwagen ein Drittel des beachtlichen St. Antoniusberges ab und versetzten ihn ins Meer. Sie legten zusammen 1 750 000 Kilometer zurück. So entstand ein «Neuland» von 390 000 Quadratmetern, das als Festplatz diente.

Eine Million Gläubige standen auf diesem hellerleuchteten Platz zur Eröffnung des Kongresses, bei der eine Papstbulle verlesen wurde, die an den ersten Eucharistischen Nationalkongress Brasiliens vor 22 Jahren in Bahia erinnert, um dann die langsamen und mühevollen Fortschritte des Evangeliums in der Zwischenzeit zu schildern.

Tags darauf, am 20. Juli, wurde von dem spanischen Kardinal Fernando Oniroga y Palacios die erste *feierliche Messe* auf diesem Platz zelebriert. Der Altar stand in der Mitte des Platzes. Die veränderlichen Teile sang ein Chor von 250 geschulten Stimmen, die festen Teile aber sang das ganze Volk (etwa 750 000 Personen). Alle kirchlichen Würdenträger, darunter 18 Kardinäle, beteten und sangen diese Messe mit. Nur die Oberhirten des Nachbarlandes Argentinien waren am Erscheinen verhindert. Kardinal Josef Wendel von München vertrat Deutschland.

Am gleichen Tag wurde eine *Ausstellung religiöser Kunst* eröffnet. 600 Kunstwerke. Besonderes Interesse erregte die von Leo XIII. der Prinzessin Isabel überreichte goldene Rose, ein Geschenk, das für die Abschaffung der Sklaverei 1888 durch ein Gesetz der Prinzregentin die Anerkennung des Papstes symbolisierte. In der gleichzeitig eröffneten *Missionsausstellung* sah man 1500 Volkskunstwerke der eingeborenen Indianer und etwa tausend Photographien, in denen die Tätigkeit der brasilianischen Indianermissionäre in 31 Prälaturen dargestellt wird. Wenn man bedenkt, dass diese Missionen in weiten Urwaldräumen, die sich bis zur gefürchteten «Grünen Hölle» im Amazonasbecken hinziehen, wegen der aussergewöhnlichen, unwegsamen Entfernungen zu den schwierigsten der Erde gehören, ermisst man den Wert dieser Dokumente. Sinnvoll stand dies alles unter dem Motto des Festplatzes: mühsam dem Meer abgerungenen Festlandes in der Opferkraft der Eucharistie.

Laienarbeit

An der *Abendversammlung* des ersten Tages (20. Juli) hielt Dr. Alceu Amoroso Lima, ein wahrer Apostel der noch schwach entwickelten katholischen Presse Brasiliens, auf dem Festplatz das Hauptreferat über die Verwirklichung des Eucharistischen Reiches Christi in der jetzigen Zeit der Unsicherheit und des kalten Krieges.

Noch ein zweites Mal sollte ein Laie vor grosser Versammlung sprechen, diesmal in einer *Vollversammlung*, deren es nur wenige gab. Es war dies der grosse Bahnbrecher der christlichen Demokratie auf brasilianischem Boden, der Vorsitzende der südbrasilianischen katholischen Akademiker, Senator Armado Câmara. Er war der einzige Redner am 23. Juli abends.

Vom 21. Juli sind vor allem die Sondersitzungen der Marianischen Kongregationen aus aller Welt zu erwähnen, in denen der Jesuit Paulussen, Vizedirektor des Weltbundes der Marianischen Kongregation, das vom Hl. Vater im letzten Jahr ausgegebene Programm «Elite, nicht Masse, ist das marianische Ideal» eingehend darlegte.

Ferner verdient eigene Erwähnung das sakramentale Festspiel: «*Der Arbeiter und die Eucharistie*», das auf dem Sportplatz Maracana, der das grösste Stadion der Welt sein soll, zur Aufführung gelangte. Alle 1600 Darsteller gehörten der katholischen Arbeiterjugend an, ein kleines Zeichen dafür, dass dank der Tätigkeit der Arbeiterzirkel und der J.O.C. auch in Brasilien die katholische Arbeiterbewegung in Fluss kommt. Der Verfasser des Festspieles ist der Benediktiner P. Marcos Barbosa. Den Abschluss der Feier bildete ein Sprechchor von hundert Jungarbeitern über die Würde der Arbeit. Für die wenig gebildeten und vor allem auf religiösem Gebiet ahnungslosen Arbeiter der Millionenstadt Rio bildete dieses Festspiel einen anschaulichen Katechismusunterricht. Es mag als ein erster Versuch gewertet werden, in veränderter Zeit eine neue Kultur aus christlicher Kraft anzubahnen.

Gemeinsames Leiden

Den Opfercharakter und zugleich die alle Welt vereinende Kraft des «Sakramentes der Einheit» brachte der 22. Juli in der vielleicht eindrucksvollsten Veranstaltung des Kongresses zum Ausdruck, in dem Kreuzweg für die verfolgte Kirche hinter dem Eisernen Vorhang. Eine grosse Zahl von Kreuzen, die der Pilgerschar vorangetragen wurden, symbolisierten die einzelnen Länder, die unter dem kommunistischen Joch leiden. Der vertriebene litauische Bischof Vinzenz Brizgys betete die Stationsgebete vor.

Bei der Schlussprozession mit dem Allerheiligsten Sakrament hatte sich die Teilnehmerzahl im Vergleich zur Eröffnungsfeier von einer auf zwei Millionen verdoppelt. Gewiss war dies zum Teil auf die Verkehrsschwierigkeiten zurückzuführen, die viele an einem früheren Erscheinen verhindert hatten, aber es darf auch festgestellt werden, dass Tausende der Einwohner Rio de Janeiros erst während des Kongresses von der allgemeinen religiösen Atmosphäre dieser Tage erfasst und zur Teilnahme bewogen wurden. Man sprach geradezu von einer Sinneswandlung der Massen. Nicht umsonst also scheinen die Pilger die Nächte durch, sowohl auf dem grossen Platz vor dem Kongressaltar, wie in allen Kirchen der Millionenstadt, in *stillem* Gebet vor den ausgestellten Allerheiligsten sich ablösend verharren zu haben: Nachtwache...

G. Schmieder, Brasilien

Spaniens Priester in der Weltkirche

Eine Klarstellung

Unter dem 29. Mai 1954 veröffentlichte die Fides-Agentur in Rom eine Statistik über den Anteil an Missionspriestern, den die einzelnen Nationen für das Werk der Glaubensverbreitung stellen. Die Statistik ging ohne Kommentar durch die europäische Presse und bot hinsichtlich Spanien Anlass zu Missverständnissen, die einer Klarstellung bedürfen, will man dem Beitrag dieses missionsfreudigen Landes am Werk der Weltkirche gerecht werden.

Nach der von der Fides-Agentur veröffentlichten Statistik entfallen die Anteile wie folgt auf die einzelnen Nationen. (Die in Klammern beigefügten Zahlen geben an, auf wieviel Priester des Landes ein Missionspriester entfällt.)

Frankreich	3395 Missionspriester	(14)
Belgien	2289 Missionspriester	(6)
Holland	2229 Missionspriester	(3)
Irland	2001 Missionspriester	(4)
Italien	1132 Missionspriester	(45)
Deutschland	847 Missionspriester	(30)
Nordamerika	829 Missionspriester	(52)
Spanien	779 Missionspriester	(38)
Kanada	705 Missionspriester	(15)
England	596 Missionspriester	(14)
Schweiz	359 Missionspriester	(12)

Der Anteil Spaniens an Missionspriestern ist in der Übersicht an achter Stelle mit nur 779 angegeben. Da diese Zahl offensichtlich überholt ist und auch die Leistung der spanischen Kirche in der Bereitstellung von Priestern für die Überseegebiete nicht erkennen lässt, richtete der «Consejo Superior de Misiones» in Madrid Anfang 1955 eine Rundfrage an alle spanischen Ordensobern. Das Ergebnis war folgendes:

In den Gebieten, die der Propaganda Fide unterstehen, wirken gegenwärtig an spanischen Missionspriestern in:

Asien	627
Afrika	152
Amerika	444
Ozeanien	45
	1268 (23)

In diese Zahlen wurden nicht einbegriffen 267 aus China ausgewiesene Missionare und 151 spanische Priester in anderen überseeischen Gebieten, die unter der Konsistorial-Kongregation in Amerika (110), unter der Kongregation für Ausserordentliche Kirchliche Angelegenheiten in Afrika (5) und unter der Kongregation für die Orientalische Kirche (36), arbeiten.

Auch wenn man diese Priester alle nicht einbezieht, rückt Spanien mit seinen 1268 Missionspriestern unter den Nationen an die fünfte Stelle.¹ Bemerkenswert ist, dass unter den 1268 Missionspriestern 97,5% Ordenspriester sind.

Die Zahl von 1268 Missionspriestern gibt jedoch keineswegs den wirklichen Beitrag Spaniens zum Werk der Weltkirche in Übersee wieder. Spanien weiss sich noch heute seinen ehemaligen Besitzungen in Südamerika geistig verpflichtet, auch wenn sie politisch längst selbständig geworden sind. Bei der Grösse dieser Länder und ihrer geistigen Verfassung wird diese Verpflichtung zu einer Belastung, die andere Nationen nicht kennen, und die Spanien in eine Sonderstellung versetzt. Die Kirche Spaniens fühlt sich verantwortlich für das geistige Erbe des Glaubens, das sie einst diesen Völkern brachte und das sie heute durch schreienden Priesterangel und verheerende Wühlarbeit der zahllosen Sekten auf das äusserste bedroht sieht. Es ist zudem der ausdrückliche Wunsch des Hl. Stuhles, dass Spanien die seelsorgliche Hilfe für jene Länder als wirkliche Missionsaufgabe betrachte: Noch im April 1954 erklärte der Nuntius auf der zweiten Vollversammlung der Vereinigung für Ordensleute in Madrid: «Spanisch-Amerika ist jenes unermessliche Missionsgebiet, das den spanischen Missionaren anvertraut ist. Dorthin müssen wir mit Sympathie und Wohlwollen sehen, wissen wir doch allzu gut, wie gross die geistige Not in jenen Gebieten ist. Es ist unsere heilige Pflicht, die Seelen

jener zu betreuen, deren Vorfahren von Spaniern den heiligen Glauben und das Licht der Wahrheit empfangen.»

Es genügt darauf hinzuweisen, dass 32% aller Katholiken der Welt in Südamerika leben, aber nur 7% aller Priester der Welt zu ihrer Betreuung zur Verfügung stehen. Es ist nicht selten, dass einzelnen Priestern «Pfarreien» von 30 000, 40 000, ja 60 000 Seelen anvertraut werden müssen. Auf den Philippinen entfallen durchschnittlich 8700 Katholiken auf jeden Seelsorgspriester. Weil die Kirche Spaniens dem Ruf des Hl. Stuhles, Priester nach Südamerika und den Philippinen zu schicken, treu folgt, kann es weniger Priester in die eigentlichen Missionsgebiete entsenden. Wer freilich die Arbeit der spanischen Priester in solchen priesterarmen Ländern kennt, weiss, dass sie nicht weniger opferreich ist wie jene der Missionare in den Heidenländern. Soll die volle Leistung Spaniens für die Weltkirche gewürdigt werden, dann muss auch die Zahl der in die seelsorglich bedrohten Länder entsandten Priester berücksichtigt werden. Damit aber ändert sich das Bild der Statistik wesentlich. Nach der statistischen Erhebung des «Consejo Superior de Misiones» von Anfang 1955 wirken in den priesterarmen, ehemaligen Kolonien 5311 spanische Priester. Zusammen mit den Priestern in den Heidenländern wirken also insgesamt 6579 spanische Priester in Übersee. Das bedeutet, dass jeder sechste spanische Priester seine Heimat verlässt, um in der Heidenmission oder in priesterarmen Gebieten für das Reich Gottes zu wirken.

Zahlenmässig am stärksten vertreten sind die spanischen Priester in folgenden Ländern:

Südamerika	Argentinien	964
	Peru	786
	Venezuela	677
Asien	Indostan	403
	Philippinen	334
Afrika	Marokko	103
	Ozeanien	Australien

Nimmt man zu den 6579 spanischen Priestern die 2030 Brüder und 7807 Schwestern hinzu, die unter gleichen Bedingungen in Übersee arbeiten, dann wirken insgesamt 16 416 Spanier auf den Arbeitsfeldern der Kirche in Übersee. Erst diese Zahl gewährt einen annähernden Einblick in den Beitrag, den Spanien für die Weltkirche leistet.

Freilich, die absoluten Zahlen allein gestatten noch kein abschliessendes Urteil. Die Zahl der in Übersee wirkenden Priester muss mit der Katholikenzahl des Heimatlandes ins Verhältnis gesetzt und dieses Verhältnis mit anderen Ländern verglichen werden.

Spanien zählt 29,5 Millionen Katholiken (vgl. ABC Madrid 8. 9. 53), Holland dagegen nur 3,2 Millionen, d. h. in Spanien leben nicht ganz zehnmal soviel Katholiken wie in Holland. Nun stellt Holland mit seinen 3,2 Millionen Katholiken 2505 Priester in jenen Gebieten der Propaganda Fide und weitere 1054 für die priesterarmen Länder, insgesamt also 3550 Priester (Missie actie 1953, 303). Um an die Seite Hollands treten zu können, müsste Spanien entsprechend seiner Katholikenzahl 35 000 Priester für die Kirche in Übersee stellen, d. h. 28 421 mehr als es in Wirklichkeit stellt (6579). Um gar der Gesamtzahl der in Holland ausgesandten Priester, Brüder und Schwestern (6862) zu entsprechen, müsste Spanien 68 000 Priester, Brüder und Schwestern in Übersee aufweisen, d. h. 51 584 mehr als es in Wirklichkeit stellt (16 416).

Doch auch bei diesen relativen Zahlen müssen die Schäden des spanischen Bürgerkrieges von 1936-39 berücksichtigt werden. Nach offiziellen Angaben starben 7287 Priester und Ordensleute eines gewaltsamen Todes. Die Zahl des Weltklerus sank von 1931 bis 1951 von 32 446 auf 21 298. Heute sind die Schäden im wesentlichen behoben, die Seminare sind neu aufgebaut und überfüllt. Während 1946 nur 242 Priester in Spanien geweiht wurden, waren es 1954 bereits 1015. Die spanischen Seminare zählten 1945 nur 2857 Studenten der Philosophie und Theologie. 1954 standen in 64 Priesterseminaren 8406 Seminaristen in den höheren Studien. In knapp neun Jahren stieg ihre Zahl um das Dreifache.

Bei einem so machtvollen Erwachen geistlicher Berufe kann mit Recht erwartet werden, dass Spanien seine Priester in noch weit grösserer Zahl in die priesterarmen Länder und auf die Missionsfelder schicken wird.

P. Rudolf Bossler SVD, Estella, Spanien

¹ Die Differenz dieser Zahl zu der von der Propaganda Fide angegebenen hat einen Grund darin, dass viele spanische Priester die Nationalität des Landes angenommen haben, in dem sie wirken, und in Statistiken nicht mehr zu ihrem Mutterland gerechnet werden.

Bibel und Leben

Der Ruf nach einem religiösen Leben, das aus den Quellen schöpft und dadurch Echtheit, Weite und Tiefe besitzt, hat wieder zur Bibel geführt. Und zwar zur Bibel nicht so sehr zum Zweck vermehrter Kenntnis der historischen Situation, aus der heraus die einzelnen Bücher entstanden sind, oder der kulturellen Umwelt, durch welche sich zahllose Einzelheiten besser verstehen lassen. Auch nicht zum Studium der Sprache und einer kritischen Sicherstellung des Textes. Auch nicht bloss zur Herausarbeitung theologischer Erkenntnisse. Man will vielmehr unter Voraussetzung aller dieser grossen, unentbehrlichen Arbeiten die Bibel wieder als «Worte des Heiles» und somit als religiöse Botschaft zur religiösen Gestaltung des Lebens erfassen. Die Bibel ist ja weder blosser Bericht über historische Tatsachen, noch theologisches Lehrbuch, sondern lebendiges Wort Gottes zu lebendigen Menschen gesprochen, mit der Absicht, diese Menschen in ihrem Leben vor Gott zu stellen und zur lebendigen Begegnung mit Gott zu führen. Daraus ergibt sich notwendig die Gegenüberstellung von Bibel und Leben. Die verschiedenartigsten und verschiedenwertigsten Versuche in dieser Richtung sind gemacht worden.

Man kann dabei von der Bibel ausgehen, um von ihr her das Leben zu befruchten. Oder man kann vom Leben ausgehen und mit seiner Fragestellung zur Bibel greifen. Den ersten Weg hat zum Beispiel Guillet¹ ergriffen. Sein Buch «Thèmes Bibliques» ist zwar vor allem theologisch gedacht und hat die theologische Absicht, «Formulierung und Entwicklung der Offenbarung» anhand ausgewählter Bibeltexte aufzuzeigen. Der Verfasser geht dabei vor allem vom Wort, also von der sprachlichen Formulierung aus, lässt aber dann das, was in dieses Wort gekleidet ist, so lebendig werden, dass der Heilswert der Wahrheiten und damit ihre Lebenskraft sich aufdrängen. So zum Beispiel die Worte und Begriffe: Gnade, Gerechtigkeit, Sünde, Verdammnis, Hoffnung usw. Man spürt in allem den religiös wachen Forscher, dem es nicht nur um Philologie als solche geht, sondern für den das Wort und die Formulierung nur Gefäss des Göttlichen sind. Dieses Göttliche als Wort des lebendigen Gottes hat dann in sich so viel Glut und Feuer, so viel geheimnisvolle Kraft, dass das Rüstzeug der Wissenschaft hier wirklich nur zum Hilfsmittel wird, religiöses Leben zu fördern und zu gestalten. Der Nachteil der Methode ist dann freilich der, dass durch solche Längs- und Querschnitte, in denen ein einziges Wort oder ein Begriff durch verschiedene Bücher hin verfolgt wird, nicht so sehr den Einzeltext oder ein Einzelbuch lebendig werden lassen, sondern eben diese Grundbegriffe als solche. Die Lektüre verlangt ernstes Studium und setzt eigentlich schon weitgehende Kenntnis der Bibel voraus. Dadurch ist die Wirkung notwendig auf einen verhältnismässig engen Kreis von Lesern eingeschränkt und auch diesem Kreis ist die kritische Nachprüfung der Behauptungen nicht ohne weiteres möglich. So bleiben viele Fragen offen. Das ganze Werk ist anregend zum Ausbau einer Bibel-Theologie mit Blick auf die religiöse Lebenshaltung. Aber es ist nicht unmittelbar Anleitung zur Lebensgestaltung auf biblischer Grundlage.

Einen andern Weg hat Closen² beschritten in seinem Buch «Wege in die Heilige Schrift». Der Verfasser sucht den Leser vom Leben her zur Bibel zu führen. Und zwar nicht in erster Linie mit den Fragestellungen, die den Menschen von heute be-

schäftigen, sondern von seiner Grundhaltung und Einstellung her. Der Verfasser nimmt gewissermassen den Menschen von heute bei der Hand und führt ihn behutsam und verständnisvoll zur Bibel, lässt ihn mit seiner heutigen Mentalität die Bibel lesen und dadurch Erkenntnisse gewinnen, die für ihn von religiöser Bedeutung sind. Manche Texte werden dadurch erst richtig lebendig, sprechen diese Menschen ganz neu an und zeigen ihnen, dass die Bibel nicht bloss ein Buch der Vergangenheit und für Menschen der Vergangenheit ist, sondern von höchster Lebensnähe und dichtester Lebensfülle. Der Nachteil der Methode liegt einmal darin, dass die Auswahl der aufgefundenen Texte verhältnismässig klein ist und etwas willkürlich anmutet. Die ständige Rücksicht auf die Persönlichkeit des heutigen Lesers erschliesst zwar diesem wirkliche «Wege in die Heilige Schrift», hat aber ein etwas stark personalistisches Gepräge und gibt der Auswahl eine gewisse Einseitigkeit. So ist es beispielsweise bezeichnend, dass über den Schöpfungsbericht und die übrigen prähistorischen Kapitel fast nichts gesagt wird, dass bei der Erzählung über Josef von Ägypten vor allem das Verhältnis des Bruders zu den Brüdern betont wird, was doch wohl kaum den Hauptinhalt des biblischen Berichtes bildet. Aus den Psalmen ist vor allem das Verhältnis «Gott und Mensch» herausgegriffen. So steht immer wieder der Einzelmensch mit seinen persönlichen Anliegen als Leser im Vordergrund. Wohltuend wirkt die Überzeugung, dass Altes und Neues Testament eine Einheit bilden, so dass der eigentliche tiefere Sinn alttestamentlicher Texte erst vom Neuen Testament her richtig sichtbar wird und dass überall die Beziehung zu Christus aufscheint. Der Verfasser ist dadurch mit Recht über eine zu eng gesehene historische und theologische Beurteilung der einzelnen biblischen Bücher hinausgeschritten. So ist dieses Buch mehr Anregung und Anleitung als eigentliche Auslegung.

Auf einer ganz anderen Ebene, aber nun ganz vom Leben her kommend, ist der Versuch, den neuerdings Werner Würbel³ gemacht hat. Der Untertitel «Lebensfragen im Lichte der Bibel» zeigt schon, um was es dem Verfasser geht. Sein Buch erhebt keineswegs wissenschaftliche Ansprüche, sondern will unmittelbar der Praxis dienen, und zwar der praktischen Bibelarbeit in Bibelkreisen, Heimstunden usw. Dementsprechend werden auch den einzelnen kurzen Kapiteln Literaturangaben zur praktischen Benützung beigegeben und sogar Hinweise auf Lieder, welche den Ideengehalt oder die Stimmung des betreffenden Bibelabends vertiefen und verschönern können. Der Verfasser geht dabei so vor, dass er eine grosse Zahl von Fragen aufgreift, die den heutigen Menschen, vor allem den jungen Menschen, bedrängen. Es seien nur genannt: das Gewissen, die Einsamkeit, die Arbeit, Reichtum, Sport, Tanz, Film, Freundschaft, Staatsgewalt usw. Aus den verschiedensten biblischen Büchern des Alten und des Neuen Testaments werden Einzeltexte zusammengetragen, aus denen Licht auf diese Fragen fällt, so dass vom biblischen Wort her eine Stellungnahme ermöglicht werden soll. Diese etwas lexikonartig wirkenden Zitate stellen zwar dem Leiter einer Bibelrunde brauchbare Bibelworte zur Verfügung, aber die Wahl der Texte ist nicht immer befriedigend. Bisweilen wird die Beziehung fast gewaltsam hergestellt. Was lässt sich schon von der Bibel her zum Film sagen? Nimmt man die Untertitel des betreffenden Kapitels, nämlich: Die Stellung des Christen zum Film, Einfluss und Verantwortung, Filmkritik, Filmbesucher, so ist ohne weiteres ersichtlich, dass die zusammengetragenen Bibeltexte nur eine sehr entfernte Beziehung zu den aufgeworfenen Fragen haben. Oder wenn im Kapitel «Sport» das Pauluswort aus dem

¹ Guillet Jacques: «Thèmes Bibliques», Etudes sur l'expression et le développement de la révélation. Aubier, Editions Montaigne, Paris 1951, 284 Seiten. Neuerdings deutsch unter dem Titel: «Leitgedanken der Bibel», übersetzt von P. Odilo Zurkinden OSB, Verlag Räber, Luzern 1954.

Siehe auch unsere Besprechung in «Orientierung» 1951, S. 146.

² Closen Gustav E.: «Wege in die Heilige Schrift». Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1939, 301 Seiten.

³ Würbel Werner: «Wer antwortet?» Lebensfragen im Lichte der Bibel. Verlag der Quelle, Feldkirch 1954, 240 Seiten.

1. Korintherbrief 9, 24 ff. angewandt wird und der Verfasser dann behauptet, dass man durch dieses Pauluswort die Aufgabe und das Ziel des Sportes erkenne, nämlich «Würde und Harmonie des menschlichen Körpers zu pflegen, seine Gesundheit, Kraft, Geschicklichkeit und Anmut zu entwickeln», so muss doch wohl betont werden, dass der biblische Text davon nichts sagt. Paulus geht vom körperlichen Sport aus, ohne zu diesem Stellung zu beziehen. Er benützt ihn nur als ein Bild, um zu zeigen, dass der Christ mit Ernst und Eifer nach dem unvergänglichen Kranz jenseitigen Lebens streben müsse. Wenn ein bibelkundiger Seelsorger das Buch benützt, um die zitierten Texte in der richtigen Weise zu gebrauchen, kann ihm dieses praktische Handbuch bei der Vorbereitung der Bibelrunde behilflich sein. Aber es kann ihm die persönliche ernste Vorbereitungsarbeit nicht abnehmen.

Auch einige Bibelkommentare, so etwa die Bücher von Josef Könn und vor allem der für weitere Kreise bestimmte

Kommentar der Herder-Bibel wollen die Heilige Schrift dem Leben dienstbar machen.

Es fehlt uns noch ein Buch, das diejenigen Fragen aufgreift, die den Menschen von heute beschäftigen und die in der Bibel nicht nur da und dort in Einzeltexten aufgegriffen, sondern in zusammenhängenden Ausführungen behandelt werden. So etwa die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und ihre Behandlung im Buche Job, oder die Einstellung des Menschen zur Welt, wie sie sich einerseits im Schöpfungsbericht und Sündenfall, andererseits aus dem Kolosserbrief ergeben, oder die Frage nach dem Sinn der Geschichte und ihre Beantwortung in der Apokalypse usw.

Wir wollen aber trotz aller Kritik und dem noch Unbefriedigenden der bisherigen Versuche dafür dankbar sein, dass die Begegnung zwischen Bibel und Leben in vollem Gange ist. Sie kann für das lebendige Verständnis der Bibel und der biblischen Gestaltung des Lebens nur fruchtbar sein.

R. G.

Biblische Theologie:

Bücher

Schweizer Eduard: Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. (Abhandlungen zur Theologie des A. u. N. Testaments.) Zwingli-Verlag, Zürich 1955. 167 Seiten. Fr. 16.10.

Obwohl diese Schrift von einem Universitätsprofessor stammt, so liegt ihr doch ein eigentlich seelsorgliches Anliegen zugrunde. Der Verfasser stellt fest, dass der heutige Mensch kein Sündenbewusstsein hat. Er wird sich also von der christlichen Botschaft, deren Mitte die Sündenvergebung durch das Kreuz Christi ist, nicht angesprochen fühlen. Deshalb sollte man versuchen, ihn vom Gedanken der Nachfolge Christi her zu erfassen.

Mit Recht hebt Schweizer hervor, dass die Jünger die Nachfolge Christi zunächst in einem sehr konkreten, realistischen Sinne verstanden haben: sie begleiten ihn auf all seinen Wegen. Darum sollte man meinen, dass gerade Tod und Auferstehung Jesu die Jünger vor die entscheidende Frage stellte, ob und inwiefern der Gedanke der Nachfolge weiterhin ihr Verhältnis zu Jesus bestimmen könne. Doch ist uns in diesem Punkt die Auffassung des Autors nicht recht klar geworden. Denn einerseits sagt er, dass im jüdischen Verständnis des Menschensohnes die Verbindung des Menschensohnes mit seiner Gemeinde mitgegeben sei, dass also die Jünger schon zu Lebzeiten Jesu verstanden haben, dass im Schicksal Jesu ihr eigenes Schicksal mitgegeben sei (S. 17 f.; 89 f.). Andererseits hebt er aber hervor, dass der Gedanke der leidenden Nachfolge gegenüber Jesu für jüdisches Denken nicht nur neu, sondern geradezu paradox sei (S. 18, A. 71). Vielleicht könnte eine Antwort auf unsere Frage in der Feststellung Schweizers liegen, dass sich in den Nachfolgeworten eine Akzentverschiebung aufweisen lasse. Während die Synoptiker die Schicksalsgemeinschaft vor allem im Leiden sehen, werde bei Johannes und im Hebräerbrief betont, dass diese mit dem Tode nicht abbreche, sondern sich in der Herrlichkeit fortsetze. Dies würde mit der Analyse des paulinischen Kerygmas, wie etwa Cerfaux sie bietet, übereinstimmen. Hiernach ist Jesus für Paulus zunächst derjenige, der wiederkommt in der Parousie. Erst in einer zweiten Etappe der Reflexion erscheint Jesus als der Herr, der bereits herrscht. Eine ähnliche Entwicklung der Reflexion stellt ja auch Schweizer fest, wenn er sagt, dass die Auferstehung zunächst als das Ja Gottes zum Gehorsam Jesu, als Rechtfertigung des Gottesknechtes gedeutet wurde und erst später als die Einsetzung in die Herrschaft. So könnte man vielleicht sagen, dass der Gedanke der Nachfolge den Abbruch der irdischen Lebensgemeinschaft mit Jesus überdauert hat, weil die Jünger zur Erkenntnis vorstießen, dass Jesus durch die Auferstehung die Herrschaft über seine irdische Gemeinde angetreten habe.

Schon diese kurzen Hinweise lassen deutlich werden, dass der Versuch einer biblischen Theologie der Nachfolge Christi sich nicht auf die Analyse der Nachfolgeworte beschränken kann, sondern aus innerer Notwendigkeit Aspekte der Christologie mitumfasst. Aber gerade hier droht ein

Missverständnis. Denn man könnte sagen, dass Jesus Gott war und deshalb sein Leben in all seinen einzelnen Zügen nachahmenswert sei. Dann aber würde die Nachfolge zu einer Nachahmung, die lebendige Beziehung zur Person Jesu zu einem blossen Kopieren seines Verhaltens.

Die Nachfolge setzt vielmehr voraus, dass sich der Jünger mit dem Weg Jesu auseinandersetzt, dass er um die Deutung dieses Weges ringt. Welches waren die Kategorien, die dem Juden hiebei zur Verfügung standen?

Man wird in erster Linie an den leidenden Gottesknecht von Isaias 53 denken. Doch kommt Schweizer, auf Grund einer Analyse jener Stellen des NT, die auf Isaias 53 Bezug nehmen, zur Auffassung, dass zwar der Titel Gottesknecht sehr früh auf Jesus angewandt wurde, ohne dass aber hiebei der Gedanke der Sühne oder der Stellvertretung im messianischen Sinne besonders hervorgehoben werde. Mit dem Begriff Gottesknecht sei im Spätjudentum der Gerechte gemeint gewesen, der durch Schmach und Leiden zur Erhöhung und Herrlichkeit gelangt. So sei gerade diese Vorstellung vom Gerechten der nächstliegende Begriff gewesen, mit dem die Gemeinde es unternommen habe, das Schicksal Jesu zu deuten. Er sei für sie der Gerechte par excellence gewesen. Deshalb habe es auch eine Richtung gegeben, die den Tod Jesu nicht isoliert betrachtet habe, sondern als den letzten Akt seines Lebens im Gehorsam, als die tiefste Stufe der Erniedrigung. Der entscheidende Aspekt des Gerechten sei das bewusste Ja zum Gehorsam, zum Knechtsein. Ist das der Weg Jesu, dann bedeutet die Nachfolge, in die Jesus ruft, dass auch der Jünger diesen Weg geht.

In ebenso sorgfältiger Weise werden die Titel: Gottessohn, Menschensohn, Herr untersucht. Hiebei wollen wir nicht unerwähnt lassen, dass Schweizer Argumente vorbringt, die die Einseitigkeit der These Boussets beleuchten, wonach der Herrentitel auf den hellenistischen Kyrioskult zurückgehen würde. Auch gegenüber den Urmenschenspekulationen, von denen man Präexistenz und Inkarnation herleiten zu können glaubte, stellt Schweizer fest: «Wir haben also im Hellenismus keine sicher vorchristlichen Zeugnisse für den Gedanken eines Abstiegs eines Gottes» (S. 124).

Der Rahmen dieser Kurzbesprechung erlaubt uns nicht, die Vielfalt der behandelten Probleme auch nur anzudeuten. Dagegen hoffen wir, gezeigt zu haben, dass der Autor eine Frage behandelt, die den religiösen Menschen interessiert und fügen wir hinzu, dass er sie so behandelt, dass sie den religiösen Menschen anzusprechen vermag. Da aber diese Studie Schweizers auf der formgeschichtlichen Methode aufbaut, muss natürlich auch der Leser mit dieser Methode vertraut sein. Dann weiss er, dass diese Methode sehr komplex ist und deshalb deren einzelne Ergebnisse zur Diskussion stehen. Andererseits wird er hinter aller Durchdringung und Entfaltung der Botschaft Jesu, zu der die neuen Situationen der Missionierung Anlass geben konnten, die Führung des Heiligen Geistes sehen: «Er wird euch in alle Wahrheit einführen.»

M. Brändle

Religionsgeschichte:

Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Eingeleitet und übertragen von A. Falkenstein und W. von Soden. (Die Bibliothek der Alten Welt.) Artemis-Verlag, Zürich/Stuttgart 1953. 423 Seiten, 12 Tafeln, Fr. 16.80.

Der Titel dieses Buches könnte bei manchem Leser den Eindruck erwecken, als handle es sich um eine Sammlung von Texten, die sich nur an einen auserlesenen Kreis von Spezialisten wende. Doch wer das Brevier betet und etwas weiss von der Geschichte der Psalmeninterpretation, der wird mit Interesse nach dieser Sammlung von sumerischen und akkadischen Gebeten greifen. Denn sie haben einen entscheidenden Einfluss ausgeübt auf die Deutung der alttestamentlichen Psalmen.

Bis ins erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts vertrat die protestantische Exegese die Ansicht, die Psalmen der Bibel entstammen hauptsächlich der nachexilischen Zeit. Hiebei suchte man mit Vorliebe nach Zusammenhängen zwischen den Psalmen und der makkabäischen Zeit. Eine Reaktion gegen diese späte Datierung der Psalmen setzte ein mit der Forschungsarbeit von Gunkel. Dieser Gelehrte stützte sich vor allem auf die babylonischen Hymnen, in deren Entdeckung er «das bedeutsamste Ereignis für die Psalmenforschung seit Jahrzehnten» sah. «Denn hier lernen wir eine Psalmdichtung kennen, die der biblischen bei aller Verschiedenheit der Religionen in der Formensprache und in vielen Gedanken nahe verwandt ist und die der biblischen Lyrik um Jahrhunderte, ja zum Teil um Jahrtausende vorausgeht.»¹ Selbst die später erfolgte Entzifferung der ugaritischen Literatur hat nach S. Mowinckel in dieser Hinsicht nichts umwälzend Neues gebracht, sondern vielmehr bestätigt, «dass Israel in einen Kulturkreis mit festen Formen eintrat und nach Form und Inhalt wesentliche Strukturen übernahm und allmählich dem Geist und den Forderungen des Jahwismus anpasste.»²

Die Feststellungen dieser Forscher stehen nicht etwa im Gegensatz zum Glauben an die Gottesoffenbarung im alten Bund. Denn wenn Gott sich an einen Menschen wendet, so geschieht es doch in der Absicht, von diesem verstanden zu werden. Das ist aber nur möglich, wenn Gott in der Sprache eben dieses Menschen redet. Hiebei verstehen wir unter Sprache natürlich nicht nur ein bestimmtes Gefüge von Lauten, sondern die gesamte Vorstellungswelt, die ein Volk sich zu seiner Orientierung in der Welt geschaffen oder übernommen hat. Diese Vorstellungswelt umfasst bestimmte, zeit- und ortsbedingte Auffassungen von den Pflanzen, Tieren, Menschen und dem All. Gerade die Kulturbedingtheit dieser Auffassungen macht es für den modernen Menschen so schwer, sich in den Schriften des Alten Testaments zu Hause zu fühlen. So bleibt ihm kein anderer Weg als der des Studiums, in dem er sich wenigstens ein Minimum an Kenntnis des Alten Orients aneignet. Nur wenn wir uns in die Denkweise der Menschen des vorchristlichen Mesopotamien einzufühlen vermögen, können wir das Wort, das Gott zu den Israeliten gesprochen, richtig deuten. Das ist denn auch die ausdrückliche Feststellung der Enzyklika «Divino afflante» aus dem Jahre 1943.

Aus diesen Gründen ist man den beiden Gelehrten A. Falkenstein und W. von Soden dankbar, dass sie der Übersetzung der sumerischen und akkadischen Texte eine Einleitung von 56 Seiten vorausgeschickt haben. Wir werden darin über die Reichsgründungen und Völkerwanderungen in Mesopotamien seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. orientiert. Obwohl es der Wissenschaft bis heute nicht gelungen ist, die völkische Herkunft der Sumerer zu ermitteln, so ist doch schon die rein negative Bestimmung, dass sie keine Semiten sind, bedeutsam. Diese Tatsache führt nämlich zu der Frage nach dem Zusammenhang zwischen völkischem Charakter und religiöser Erfahrung: Gibt es religiöse Erfahrungen, die für ein bestimmtes Volk zugänglicher sind als für ein anderes? Der Sachverhalt, um den es hier geht, ist folgender: Auf der einen Seite stellt man fest, dass die akkadische Religion von der sumerischen abhängig ist. Haben doch die Akkader sumerische Götter übernommen. Auf der andern Seite weisen die akkadischen Texte ein religiöses Moment auf, das in den sumerischen Hymnen fehlt: das Sündenbewusstsein als Erfassung des Zusammenhangs zwischen Schuld und Not. Wie umfassend dieses Bewusstsein war, zeigen folgende Verse eines Gebetes:

«Wer ist es, der gegen seinen Gott nicht in Sünde gefallen wäre,
welcher, der für alle Zeit den Befehl beobachtet hätte?
Die Menschheit, soviel ihrer ist, weiss um Sünde!
Ich, dein Knecht, habe immer wieder in allem gesündigt,
trat vor dich hin, suchte aber immer wieder nach Unrechtem.
Lügen sprach ich immer wieder, tat leichthin ab meine Sünde,
sagte immer wieder Unheilvolles: alles dies sollst du wissen!»

Und dieses Gebet enthält die Bitte, die von echtster Religiosität zeugt:

«Mögen meiner Frevel noch so viel sein, schenke mir um so mehr Erbarmen!» (S. 272/273).

Wie soll man nun das Aufkommen dieses Sündenbewusstseins erklären? Gewiss ist es richtig, zu sagen, die Akkader seien Semiten gewesen und die Sumerer eben nicht. Das ist aber noch keine Erklärung des Phänomens, sondern bloss seine genauere Situierung. Diese stellt allerdings einen Fortschritt innerhalb der Forschung dar. Denn noch 1929 schrieb A. Jeremias, die ältesten sumerischen Texte setzen die Anschauung voraus, «dass die Leiden des Menschen Folge der Sünde sind».³ Er hat also das moralische Sündenbewusstsein nicht als typisch semitische Erscheinung gewertet, sondern dasselbe auch den nicht-semitischen Sumerern zugeschrieben. Diese Stellungnahme hängt natürlich zusammen mit der Datierung der uns erhaltenen Texte. Hiebei geht es nicht um den Zeitpunkt der schriftlichen Fixierung der sumerischen Hymnen, sondern um die Frage, inwieweit sie rein sumerisches, also vorakkadisches, Gut darstellen, und inwieweit sie bereits von akkadischem Geist beeinflusst sind. Dieses Problem kann nur gelöst werden, wenn es von verschiedenen Gesichtspunkten her beleuchtet wird.

Ein solcher Gesichtspunkt ist gegeben mit der Gottesvorstellung der beiden Völker. Obwohl die Akkader Götter des sumerischen Pantheons übernommen haben, so haben sie diese doch auf Grund ihrer eigenen Empfindungswelt gedeutet. Die Götter der Akkader sind viel menschlicher als die der Sumerer. Sie haben ein Herz für die Nöte der Menschen, so dass es einen Sinn hat, zu ihnen zu beten. Sie erhören den, der auf ihren Willen acht hat. Die Sünde aber führt zum Entzug des göttlichen Schutzes. Der personale Charakter der Götter begründet die Verantwortung des Menschen, so dass sich sein Versagen im Sündenbewusstsein äussert.

Wohl sind auch die Vorstellungen, die die Sumerer von ihren Göttern haben, anthropomorph. Aber diese Vorstellungen sind doch in einem ganz anderen Lebensgefühl verwurzelt, so dass die Götter in Wirklichkeit viel eher den unpersönlichen Naturkräften gleichen. Der Mensch ist ihnen einfach ausgeliefert. Das ist nicht der Boden, aus dem das Gefühl der Verantwortung erwächst, sondern viel mehr die Idee des Fatums: Leiden und Not haben ihren Grund nicht in der Schuld des Menschen, sondern sie sind Verhängnis und Schicksal.

Von hier aus ergibt sich vielleicht auch die Möglichkeit, etwas von der göttlichen Führung zu erahnen, die dem Volke Israel zuteil geworden ist. Es ist allgemein menschlich, sich nach Befreiung aus Not zu sehnen. Was nun die Semiten charakterisiert, das ist die Tatsache, dass sie in der Not nicht bloss ein äusseres Faktum sahen, sondern dass sie das Leiden als Auswirkung menschlicher Schuld deuteten. Deshalb kann es für sie keine Erlösung vom Leiden geben ohne Vergebung der Schuld. Gewiss haben wir Texte im Alten Testament, die uns zeigen, dass sich das Schuldgefühl zunächst auf äusserlich feststellbare Tatbestände erstreckte. Aber das war nur eine Stufe der Entwicklung, die pädagogisch notwendig war, um dem Volke beizubringen, dass ein Zusammenhang bestand zwischen seinem Tun und seinem Schicksal. Von dieser Stufe aus konnte es höher geführt werden zu der Erkenntnis, dass nicht nur die äussere Handlung von Bedeutung ist, sondern auch die Gesinnung, aus der sie kommt. So waren die Israeliten vorbereitet für die Predigt eines Jeremias, der sie um ein neues Herz bitten lehrte. Sie verstanden, dass sich die Not des Menschen nicht einfach aus der sündigen Tat herleitet, sondern in der Gottesferne seines Herzens begründet ist. Das Heil hing also davon ab, dass Gott ihnen nahe komme, dass er ihr Herr und sie sein Volk sein werden (Jer 31, 33). Menschen, die aus einem solchen Glauben lebten, mussten sich angesprochen fühlen und aufhören, als ihnen verkündet wurde: «Das Reich Gottes hat sich genant» (Mk 1, 15).

Wenn so die heilsgeschichtliche Dimension des Sündenbewusstseins, seine Hinordnung auf das Erlösungsbedürfnis deutlich wird, so stellt uns die Verschiedenheit der religiösen Welt der Sumerer vor die Frage, ob denn das Sündenbewusstsein der einzige Weg sei, auf dem der Mensch sein Angewiesensein auf Gott erleben könne. Dass diese Frage gerade heute in bezug auf den konkreten modernen Menschen aktuell ist, zeigt das von uns besprochene Buch von E. Schweizer: «Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern»⁴.

Wenn die Auswahl dieser Gebete und deren religionsgeschichtliche Situierung den Leser zu Reflexionen über Grundfragen religiösen Lebens anzuregen vermag, so deshalb, weil die beiden Autoren, A. Falkenstein und W. von Soden, zu den hervorragendsten Vertretern der Sumerologie und Assyriologie gehören. M. Brändle

¹ «Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV» (1930), Spalte 1610.

² «Vetus Testamentum», 1955, Nr. 1.

³ «Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients», S. 101.

⁴ «Orientierung», Nr. 16, S. 174.



Studienheim und Lehrlingsheim St. Klemens Ebikon - Luzern

Das Studienheim St. Klemens ist das bischöflich empfohlene Privatgymnasium für reifere Anfänger ab 15. Altersjahr. Rascher Studiengang zur Matura. - Freie Berufswahl, d. h. Späterberufe für den Priester- und Ordensstand oder für weltliche akademische Berufe werden aufgenommen.

Das Lehrlingsheim St. Klemens. — Ideal gelegener Neubau am Stadtrand — mit Zugang zur Verkehrsschule, zu Handelsschulen, Lehrstellen in Industrie und Gewerbe und zum Abendtechnikum. Dreier- und Einzimmer, Hauskapelle, Stube und Bastelraum. Die Platzzahl ist für nur 30 Lehrlinge vorhanden, weshalb frühe Anmeldung empfohlen wird.

Prospekte und Auskünfte erhalten Sie durch das Telefon (041) 2 70 25

Photoapparate Reparaturen

alle Fabrikate — Zentral- und Schlitzverschlüsse — Blitzlichtsynchronisationen — Einbau neuer Balgen — Totalrevisionen

O. BUSCH

Spezialwerkstätte für Photo-reparaturen u. Feinmechanik
Zürich 1, Rennweg 20
Telephon (051) 27 90 04

Jetzt Revisionen und Synchronisationen!

In 5., umgearbeiteter und vermehrter Auflage:

Michael Pfliegler

Der lebendige Christ vor der wirklichen Welt

Gesammelte Besinnungen

230 Seiten, Leinen sfr. 9.60, DM 9.60, S 56.—

Der bestbekannte Verfasser schenkt hier jedem Christen, der es ehrlich meint und wirklich Christ in der heutigen Zeit sein will, ganz hervorragende Gewissensforschungen. Er kennt die Lage, kennt das heutige Christentum und sein Echo in der Welt. Und es macht einem froh, dieses Buch! — Warum? Weil es so grundehrlich ist und — positive Wege weist.

Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit, Freiburg i. Br.

Durch jede Buchhandlung

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK-WIEN-MÜNCHEN



Ruhe · Wald
Berge · See

Obw. 750 m ü. M.

Heimeliges Familienhotel. Ideal für Ferien und Ausflüge. Vorzügliche Küche. Sonnige Balkonzimmer mit fließendem Wasser. Renovierte Säle für Hochzeits- und Vereinsanlässe.

Pension ab Fr. 13.—

Wochenpauschal ab Fr. 98.—

Telefon (041) 85 15 12

Dir. Emil Knechtle

VERBILLIGTE BÜCHER

Alfes / Glaubensverkündigung an die weibliche Jugend. 320 Seiten, Hlwd. nur DM 4.50

Berbuir / Zeugnis für Christus. 220 Seiten, Lwd. nur DM 2.50

Decking / Katechesen für die reifere Jugend. 330 Seiten, Hlwd. nur DM 6.50

Dreher / Die Osterpredigt. 172 Seiten, kart. nur DM 5.25

Görres / Das verborgene Antlitz. 528 Seiten, Lwd. nur DM 7.50

Noppel / Aedificatio Corporis Christi. 258 Seiten, Hlwd. nur DM 2.40

Pius XII. / Ueber die Heiligkeit des Priesterlebens. 78 Seiten, kart. nur DM 2.25

Walter / Das Kommen des Herrn.

Band I: Die endzeitgemässe Haltung des Christen nach den Briefen der heiligen Apostel Petrus und Paulus. 188 Seiten.

Band II: Die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien. 144 Seiten zusammen DM 4.50

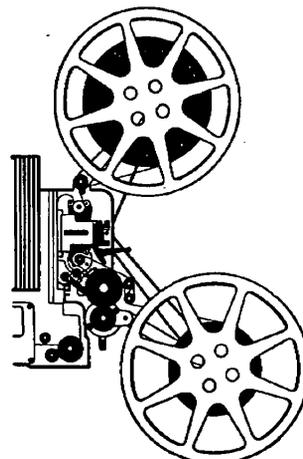
Katalog «Verbilligte Bücher» kostenlos.

Versandbuchhandlung Buch und Presse — Heidelberg O — Postfach 140

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

Abonnement- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Jährl. Fr. 11.60; halbjährl. Fr. 6.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. - Belgien-Luxemburg: Jährl. bFr. 170.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No. 218.505. — Deutschland: Vertrieb und Anzeigen, Kemper Verlag, Heidelberg, Postfach 474, Postcheckkonto Karlsruhe 78739. Jährl. DM 11.60; halbjährl. DM 6.—. Abbestellungen nur zulässig zum Schluss eines Kalenderjahres, spätestens ein Monat vor dessen Ablauf. — Dänemark: Jährl. Kr. 22.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Jährl. f.Fr. 680.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, Compte Chèques Postaux 1065, mit Vermerk: Compte attente 644.270. — Italien-Vatikan: Jährl. Lire 1800.—. Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. — Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG., Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 128.571 (Redaktionsmitarbeiter für Oesterreich Prof. Hugo Rahner). Jährl. Sch. 46.—.



Höchste Leistung!

Gut stehendes Bild
kein Flimmern
Regulierbare Tonoptik
für Schwarzweiss und
Farbenfilm

Niedriger Preis!

Durch Direktverkauf
ab Generalvertretung:
R. Bader, Alpenstrasse 49
Dübendorf
Telephon 051/96 69 95

DUCATI KINOPROJEKTOR

für 16 mm Ton- und Stummfilm

Nachdruck mit genauer Quellenangabe gestattet: «Orientierung», Zürich