



## Wir kommentieren

### Reformvorschläge für ein neues Kirchenrecht:

Es geht um das praktische Leben der Kirche – Revision oder neue Wege? – Der bisherige Kodex entspricht dem Ideal des 19. Jahrhunderts – Wahre Katholizität – Eine Kirche mit vielen Lokalkirchen – Trennung der Gewalten – Auch auf der Diözesanebene? – Eine Kontrolle der kirchlichen Verwaltung? – Aufhebung veralteter Institutionen – Wichtigste Voraussetzungen für ein lebensnahes Gesetzbuch.

## Meditation

**Verzicht und Vollendung:** Wesenhaftes Fasten – Von innen her leben, ohne Doppelrolle – Existenzweise der Unaufdringlichkeit – Machtlosigkeit des Liebenden – Demut ist reifgewor-

dene Liebe – Armut, restlose Angewiesenheit auf Gott – Der Arme «besitzt» wirklich die Welt – Vollendung.

## Länderbericht

**Rassenprobleme in Rhodesien:** Südafrika, Zwischenstation der weißen Einwanderer – Grundgesetz der Rassendiskriminierung: «Land Apportionment Act» – Begegnung von Schwarz und Weiß – Wirtschaftliche Entwicklung schafft Kontakt und gegenseitige Abhängigkeit – Der «europäisierte» Afrikaner zwischen zwei Welten – «Was meint Ihr eigentlich mit Eurem ewigen Gerede von ‚négritude‘?» – Ansätze zur Partnerschaft scheitern am Grundgesetz – Partnerschaft erfordert Anstrengungen von beiden Seiten – Was kann der schwarze Afrikaner zur Formung

einer echten rassisch-gemischten Gesellschaft beitragen?

## Ökumene

**Oscar Cullmann:** Ein initiativer, ökumenischer Gesprächspartner wird fünfundsechzig – Die neutestamentlichen Schriften ganz in den ihnen gemäßen Kategorien verstehen – Die Frage nach dem Wesen des Christentums – Heilsgeschichte, eine vollgültige Antwort? – Neue Systematisierung ohne Philosophie – Cullmann und Bultmann – Beide berufen sich auf das Neue Testament – Gespräch über die Grenzen – Lehrer in drei Sprachen – Begegnung französischer und deutscher Theologie auf katholischer Ebene?

## Bücher

## Verfassung und Strukturen in einem neuen Kirchenrecht

Die Reform des Kirchenrechts, ein Ziel, das schon Papst Johannes XXIII. als Folge und Begleiterscheinung des von ihm einberufenen Konzils ins Auge gefaßt hatte, beginnt weitere Kreise zu interessieren. Die generelle Ablehnung des Juridismus, die am Konzil vorherrschte, barg die Gefahr, die jungen, vorwärtsstrebenden Kräfte vom Studium der kirchenrechtlichen Probleme abzuschrecken und diese Fragen den wenigen schon immer damit Beschäftigten zu überlassen. Doch allmählich bricht sich die Einsicht Bahn, daß die Erneuerung des Kirchenrechts wirkungslos, ja schädlich ausginge, würde sie nur das Werk einer isolierten Gruppe sein. Es geht ja um das praktische Leben der Kirche, um die Wiederbelebung traditioneller, die Einführung neuer und die Ausschaltung unwesentlicher oder überholter Institutionen. Sachverständige auf allen Gebieten, die mit dem praktischen Leben der Kirche zu tun haben, müssen die konkrete soziologische, psychologische und pastorelle Lage sowie die Auswirkung der Beschlüsse des Konzils prüfen und mit Theologen und Philosophen gemeinsam die Grundprobleme der Erneuerung, nicht zuletzt die Notwendigkeit und Grenze des Rechts in der Kirche besprechen und klären. Diese grundlegende Arbeit der Klärung sollte als ein öffentliches Anliegen der Kirche aufgefaßt werden.

Soweit uns bekannt ist, gewinnt diese Einsicht vor allem in Amerika dank der Ausstrahlung der dortigen *Canon Law Society* Raum.<sup>1</sup> Aber auch in Europa und Lateinamerika mehren sich die Veröffentlichungen, die nicht nur dieses oder jenes Sachproblem ins Auge fassen, sondern an die Grund-

lagen rühren, und neben dem «Was» auch das «Wie» einer künftigen Neukodifizierung ins Auge fassen.<sup>2</sup> Im folgenden seien einige Gedanken geäußert, die zuerst die Grundfrage nach der Gestalt eines neuen «Kodex», sodann einige wesentliche Forderungen für die Erneuerung der kirchlichen Strukturen betreffen.

## Ein neuer Kodex?

Die erste Frage ist die: Was stellt man sich unter einer «Revision» vor? Erfährt der bestehende «Codex Iuris Canonici» lediglich einige Retouche und Anpassungen, wie es noch immer von einigen vertreten wird? Wird zwar ein neuer Kodex, aber mit ähnlicher Struktur erarbeitet? Oder beschreitet man in der Kodifizierung des kirchlichen Rechts neue Wege?

Zur Beurteilung dieser Frage ist es dienlich, an die Ursprünge des geltenden kirchlichen Gesetzbuches zu erinnern. In dessen Vorwort kann man lesen, daß die Anregung dazu von außerkirchlichen, staatlichen Mustern kam. Der 1917 verkündete Kodex entsprach dem Ideal des 19. Jahrhunderts, nämlich der Kodifizierung in einem augenscheinlich vollkommenen und vollständigen System miteinander verbun-

<sup>1</sup> Die amerikanische «Gesellschaft für Kanonisches Recht» ließ ihrer letzten Jahrestagung in Pittsburg ein dreitägiges, von 35 führenden Wissenschaftlern der verschiedensten Disziplinen beschicktes Seminar vorausgehen. Unter den Teilnehmern befand sich Msgr. *W. Onclin*, Ko-Sekretär der päpstlichen Kommission für die Revision des Kirchenrechts. Von den ausgearbeiteten Empfehlungen für die Reform fanden – laut Bericht in «The National Catholic Reporter» – die Vorschläge über Trennung und Ausgleich der Gewalten die größte Beachtung.

<sup>2</sup> Eine umfassende Übersicht über neuere Studien bietet *P. Huizinga* in «Concilium» I/1965, S. 670–685.

dener, abstrakter Regeln, aus denen der Richter lediglich den richtigen Artikel zu wählen hat. Die immense Arbeit, aus einer «ungeheuren Ansammlung von aufeinandergetürmten Gesetzen ohne Zusammenhang» ein übersichtliches, den Verhältnissen der Zeit angepaßtes Recht zu schaffen, hat Kardinal *Gasparri* im selben Vorwort geschildert. Den Auftrag dazu hatten schon die Väter des Ersten Vatikanischen Konzils gegeben, aber erst 33 Jahre später, nach der Wahl Pius' X., wurde die Arbeit in Angriff genommen. Als sie nach weiteren 14 Jahren vollendet war, wurde sie auch von nichtkatholischen Kirchenrechtlern, wie *Ulrich Stutz*, als Meisterleistung anerkannt. Aber der neue Kodex – er wurde am 27. Mai 1917 für die Lateinische Kirche promulgiert und trat am 19. Mai 1918 in Kraft – stand von Anfang an unter einem Unstern. Er kam zu spät und zu früh.

Der Erste Weltkrieg hatte auf vielen Gebieten tiefgehende Änderungen angebahnt. Der Kodex war daher in nicht wenigen Bestimmungen bald überholt. Zu seiner offiziellen Auslegung hatte Benedikt XV. eine Kommission eingesetzt und zugleich vorgeschrieben, die Römischen Kongregationen sollten, außer in dringenden Fällen, keine neuen allgemeinen Gesetze erlassen. Dennoch wurden viele neue Gesetze geschaffen, aber sie wurden nicht in den Kodex aufgenommen. So entstand neben dem Kodex ein neues Recht. Der ursprüngliche Plan, das gesamte geltende Recht im Kodex zu sammeln, wurde nicht Wirklichkeit. Das staatliche Recht, dem man mit dem Kodex nahefertete, steht übrigens vor den gleichen Problemen. Das geltende Recht muß den tatsächlichen Verhältnissen angepaßt werden, und dabei gehen die Übersichtlichkeit und der Zusammenhang verloren. Vor allem in unserer Zeit mit ihrer raschen Entwicklung besteht die Gefahr, daß Recht und wirkliches Leben nicht mehr übereinstimmen.

Eine Neufassung des Kodex wurde bereits unter Pius XII. vorbereitet. Sie kam zum Glück nicht zum Abschluß. Was hätte man nach dem Konzil noch damit anfangen können? Andererseits hatte Pius XII. ein orientalisches Kirchenrecht promulgiert. Bei den eigentlichen, den nichtromanisierten Orientalen fand es aber wenig Anklang, ja Patriarch *Maximos IV.* und der Synod der Melchitischen Kirche reagierten mit Protest. Mit Johannes XXIII. kam der Umschwung. Auf dem Konzil bahnte sich der Umbruch zu echter Katholizität an. Die Forderung der Orientalen auf Achtung vor ihrer Eigenart wurde zum generellen Postulat auf Inkarnation der Offenbarung in den je verschiedenen Kulturen. Mission sollte nicht mehr länger gleichbedeutend mit der Verkündigung des Evangeliums in abendländischem Gewand sein. Die Völker Asiens, Amerikas und Afrikas sollten nicht mehr genötigt sein, mit dem Glauben das Latein als liturgische Sprache und die abendländischen Denkformen und Rechtsinstitute zu übernehmen, wodurch ihnen das Christentum als Fremdkörper erschien. Die Versuche zur Anpassung der Glaubensverkündigung an die Kulturen Chinas und Indiens, mit denen einst Bahnbrecher wie *Ricci* und *de Nobili* vorangegangen waren, denen aber der Ritenstreit ein Ende bereitet hatte, waren nun wieder legitim, ja man besann sich auf die Frühzeit, als sich die Kirche noch den Völkern anpaßte, statt, wie in den letzten Jahrhunderten, die außereuropäischen Völker der abendländischen Kirche angleichen zu wollen. Mit einem Wort, Papst und Konzil deckten die Verwechslung von katholischer Einheit mit Uniformität auf.

Daß in der Kirche die Einheit die Vielfalt nicht ausschließt, betonte Papst Paul VI. in seiner Ansprache an das Konzil am 29. September 1963: «Die Kirche ist nur eine und darf nur eine sein. Diese geheimnisvolle und zugleich sichtbare Einheit wird im einen Glauben, in der Teilnahme an denselben Sakramenten und durch geeignete Verbindung mit der einzigen obersten Kirchenleitung verwirklicht; hingegen können verschiedene Sprachen, Riten, ererbte Überlieferungen, örtliche Sonderrechte, geistige Strömungen, rechtmäßige Einrichtungen und frei gewählte eigene Lebensformen zugelassen werden.»

Will man mit der Wahrheit Ernst machen, daß die Kirche an keine bestimmte Kultur gebunden ist, sondern alle unterschiedslos bejaht und in allen heimisch werden soll, muß dies

konsequenterweise zur Auflösung der bisherigen Lateinischen Kirche führen. Im ersten Kapitel des Ökumenen-Dekretes wird als Weg zur Einheit der Christen die Verwirklichung einer wahren Katholizität, das heißt die Ausformung eines echten Pluralismus in den verschiedenen Formen des kirchlichen Lebens innerhalb der notwendigen Einheit, angeführt. Diese wahre Katholizität muß auch im Kirchenrecht ihren Ausdruck finden. Korrekturen am bestehenden Recht genügen nicht.

Ein lebensnahes Kirchenrecht kann man aber nicht auf dem Reißbrett entwerfen; es hat sich aus dem Leben selbst zu entwickeln. Die geplante Reform muß also die Möglichkeit und den Freiheitsraum geben zur Entfaltung eines je verschiedenen bodenständigen Rechtes innerhalb der notwendigen Einheit, das heißt das neue Gesetzbuch kann nur ein Rahmengesetz sein, das auf die Verschiedenheiten der «frei gewählten Lebensformen» Rücksicht nimmt.

### Ein Verfassungsrecht für die Gesamtkirche?

Entschließt man sich für ein Rahmengesetz, so lautet die nächste Frage, ob das orientalische Kirchenrecht einzu beziehen ist oder ob es eine eigene, parallele Reform erfahren soll. Für eine gemeinsame Reform sprechen die Ausführungen des maronitischen Erzbischofs von Sidon, *Khoreiche*. Er erklärte auf dem Konzil, es gebe keine Parallelkirchen, eine östliche und eine lateinische, sondern nur eine Kirche mit vielen Lokalkirchen; ein gemeinsames Recht sei ebenso notwendig wie Sonderrechte. Dies sei nur möglich in einem Rahmengesetz, das Sonderausprägungen Raum lasse. Auf den ersten Blick überrascht diese Stellungnahme des orientalischen Konzilsvaters. Sie wird uns verständlich, wenn wir bedenken, wie sich die orientalischen Kirchen beständig gegen Gleichschaltung und Latinisierungsbestrebungen wehren mußten: nicht immer mit Erfolg, wegen des Uebergewichtes der Lateinischen Kirche! Die Sonderrechte wurden von Rom als Konzessionen und Privilegien aufgefaßt, während die orientalischen Kirchen sie als ursprüngliche Institutionen behaupten. Ein Rahmengesetz, das Sonderregelungen erlaubt und verlangt, würde die Position der orientalischen Kirchen stärken, weil ihre Sonderrechte nicht mehr, wie bisher, nur geduldete Ausnahmen wären.

Nach einigem Schwanken ist die Entscheidung gefallen. In einer Ansprache am 20. November 1966 beauftragte Paul VI. die Mitglieder der Kommission zur Revision des Kirchenrechtes, «die wichtige und schwierige Frage zu prüfen, ob ein gemeinsamer und fundamentaler Kodex zu schaffen sei, der das Verfassungsrecht der Gesamtkirche enthält». Nach Berichten hat sich die Kommission für ein gemeinsames Recht entschieden.<sup>3</sup>

### Trennung der Gewalten

Zur Verfassung der Kirche gehören nicht nur ihre grundlegenden Strukturen, wie etwa Primat und Episkopat, für die sich die Kirche auf «göttliches Recht» beruft, sondern sowohl deren konkrete Ausformung wie weitere Institutionen kirchlich-menschlichen Ursprungs, die als solche dem Wechsel unterworfen sind. So hat Papst Paul VI. u. a. für die Römische Kurie ausdrücklich eine Reform angekündigt. Ein wesentlicher Vorschlag für diese Reform geht dahin, die 1917 zaghafte begonnene Trennung der Gewalten konsequent zu Ende zu führen. Der Codex Iuris Canonici hatte, wenn auch unvollkommen, Verwaltung und Rechtsprechung getrennt, wobei es nachträglich nicht an Versuchen von seiten der Verwaltung gefehlt hat, trotzdem die Rechtsprechung zu beeinflussen.<sup>4</sup> Der nächste Schritt wäre nun die

<sup>3</sup> «Information Catholique» 1966, p. 28.

<sup>4</sup> Pontificia Commissio de mandato, AAS XXXII (1940), S. 317.

Trennung von Verwaltung und Gesetzgebung. Von der ausdrücklichen Verordnung Benedikts XV., die Römischen Kongregationen sollten, außer in dringenden Fällen, keine neuen Gesetze erlassen, war oben schon die Rede. Das Dokument (Motu proprio vom 15. September 1917) bestimmte ihre Aufgabe dahin, «über die Durchführung der Vorschriften des Kodex zu wachen und zu diesem Zweck, wenn es die Sache verlangt, Instruktionen herauszugeben». Dieser Absicht des Papstes, eine regelmäßige gesetzgeberische Tätigkeit der kurialen Verwaltungsorgane zu vermeiden, wurde allerdings, wie wir sahen, keine Folge geleistet. Bei der Neukodifizierung des Rechts müßten nun die Römischen Kongregationen wirklich auf den Platz reiner Exekutivbehörden verwiesen werden, während für die Gesetzgebung eine von der Verwaltung unabhängige Körperschaft zu schaffen, beziehungsweise zu bevollmächtigen wäre. Dafür geeignet wäre die durch Motu proprio «Apostolica sollicitudo» von Paul VI. eingesetzte Bischofsynode, die dem Papst als Vertreterin des Gesamtepiskopates in der Regierung der Kirche zur Seite stehen soll. Jede Verwaltung, auch die kirchliche, tendiert zur Uniformität und Zentralisierung; die Bischofsynode hätte wegen ihrer Zusammensetzung mehr Verständnis für die Verschiedenheit der Problemlösungen je nach den Kulturkreisen.

Der Vorschlag, die Bischofsynode zu einem Aufsichtsorgan der Römischen Kurie zu machen, ist nicht zweckmäßig, denn sie tritt nur unregelmäßig zusammen. Diese Aufgabe würde besser eine in Rom residierende, beständige Behörde erfüllen, der zugleich ein anderer Auftrag zu erteilen wäre.

### Ein kirchliches «Verfassungsgericht»

Auf Grund der schlimmen Verletzungen der elementarsten Menschenrechte in den letzten Jahrzehnten reagieren die heutigen Menschen allergisch auf jede vermeintliche oder tatsächliche Willkür der Autorität. Die Vereinten Nationen haben 1948 und der Europarat 1950 ursprüngliche und unantastbare Menschenrechte proklamiert. Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat die Würde der menschlichen Person und die damit verbundenen Rechte – so zum Beispiel im Dekret über die religiöse Freiheit – hervorgehoben, die von jeder Gewalt, staatlicher und kirchlicher, zu respektieren sind. Zum Schutze und zur Sicherung der Menschenrechte und der durch die Verfassung garantierten bürgerlichen Rechte gegen Willkür haben alle Rechtsstaaten die Unabhängigkeit der Justiz in ihrer Verfassung verankert und viele Staaten außerdem ein Verfassungsgericht eingeführt. Für die Mitglieder des Europarates besteht ein Gerichtshof, an den sich auch Einzelpersonen wenden können. Die Frage wurde erörtert, ob auch im kirchlichen Raum eine ähnliche, unabhängige Instanz zu schaffen wäre. Wenngleich die Kirche nicht mit einem demokratischen Staat verglichen werden kann, so ist sie doch eine Rechtsgesellschaft, in der für Willkür – auch mit religiöser Motivierung – kein Raum sein darf. Auch in der Kirche gibt es Grundrechte und kirchliche Mitgliedsrechte. Jeder Beschuldigte hat den naturrechtlichen Anspruch auf Gehör und Verteidigung. Zur Kontrolle der kirchlichen Verwaltung, die im Rahmen des Rechtes auszuüben ist, und zum Schutz der Einzelpersonen und Körperschaften würde ein kirchliches Überwachungsorgan von vielen begrüßt werden. Vielleicht könnte man die Apostolische Signatur zu einem kirchlichen Verfassungsgericht umgestalten. Allerdings dürften die Richter dieses Gerichtes nicht zugleich Mitglieder der Kongregationen sein, wie dies bei der jetzigen Signatura der Fall ist.

Müssen alle alten Institutionen weiterbestehen?

Als Zwischeninstanz zwischen dem Heiligen Stuhl und den Diözesen kennt der Kodex die aus sehr früher Zeit bekannten Plenar- und Provinzialkonzilien.<sup>5</sup> Nach dem Konzilsdekret «Christus Dominus» sollen diese weithin in Verges-

senheit geratenen Institutionen zum Wiederaufleben gebracht werden. Dasselbe Dekret weist aber darauf hin, daß die Bischofskonferenzen den heutigen Erfordernissen am besten angepaßt seien. Der Heilige Stuhl erwartet Vorschläge für die Organisation dieser neu aufgekommenen Institutionen. Ob sich da Wiederbelebungsversuche für Plenar- und Provinzialkonzilien lohnen? Wichtige pastorale Probleme bedürfen bei der heute häufigen Bewegung und Vermischung von Bevölkerungen einer einheitlichen Lösung in größeren Räumen. Auf der Ebene der alten Institutionen ist dies schwierig. Bischofskonferenzen, die noch nicht durch alte Vorschriften beengt sind, könnten elastischer gestaltet werden. Bereits gibt es solche, die sich, mit Vertretern der nationalen Gruppierungen, über ganze Sprachgebiete, Kulturzonen oder gar Kontinente erstrecken. Auf diese Weise ist eine umfassendere Behandlung der auftauchenden Probleme möglich. Dazu ist allerdings unumgänglich, daß nach bereits bestehenden Vorbildern diese Konferenzen in Spezialkommissionen mit Fachleuten, also auch unter wesentlicher Mitwirkung von Laien, aufgliedert werden, daß sie also nicht exklusiv bischöflichen Charakter haben, so wenig das Konzil ohne die Periti denkbar und fruchtbar gewesen wäre. Zu regeln wäre bei der neuen Kodifizierung die rechtliche Bindung der einzelnen Bischöfe bei qualifizierten Mehrheitsbeschlüssen der Bischofskonferenzen. Am Konzil kam man in diesem Punkt zu keiner Einigung, und so ist das Dekret hier sehr zurückhaltend. Seine Bestimmungen für diesen Bereich machen denselben Eindruck, wie er seinerzeit in dieser Zeitschrift für die Diözesanebene gekennzeichnet wurde, als vom Nebeneinander und Kompromiß zwischen bestehendem Altem (Domkapitel und Diözesankonsult) und neuen Versuchen (Priester- und Pastoralrat) die Rede war.<sup>6</sup> Es besteht in der Tat die Gefahr, durch eine Überzahl von alten Institutionen und neuen Gremien den kirchlichen Immobilismus<sup>7</sup> eher zu fördern als abzubauen. Die unklare Verteilung der Aufgabenbereiche hemmt eine gut funktionierende Zusammenarbeit. Die Mitglieder des Domkapitels sind meistens Ressortleiter innerhalb der Bischöflichen Kurie. Auch hier wäre eine saubere Trennung zwischen Verwaltung und beratender Körperschaft zu begrüßen.

Dazu kommen dieselben Schwierigkeiten wie bei der Römischen Kurie. Domkapitulare sind wie bisher Kardinäle als Mitglieder oder Präfekten der Römischen Kongregationen praktisch inamovibel, das heißt auf Lebenszeit ernannt, so daß die wünschenswerte Ablösung schwer durchführbar ist. Das hängt mit dem Pfründenwesen zusammen, das von der feudalen Rechtsstruktur übernommen wurde und nicht mehr in unsere Zeit hineinpaßt. Wie im Staat müßte auch in der Kirche für alle Ämter eine Altersgrenze festgesetzt werden. Für den Rücktritt vom Pfarramt und Bischofsamt haben die drängenden Empfehlungen in den Vollzugsnormen des Konzils einen Anfang gemacht.

### Weitere Rahmengesetze

Das für die ganze Kirche gemeinsame Verfassungsrecht wird die Grundlage eines neuen «Kodex» sein. Aber damit wird es nicht sein Bewenden haben. Auch in den speziellen Rechtsgebieten bedarf es einiger einheitlicher Regelungen, soweit nämlich die Gültigkeit der wichtigsten Rechtsakte in Frage steht. Ob eine Ehe gültig geschlossen wurde, sollte in der ganzen Kirche erkennbar sein, das heißt auch hierin müßte die Einheit der Kirche zum Ausdruck kommen, allerdings ohne Einschränkung des Freiheitsraumes, der zur Anpassung an regionale Verschiedenheiten notwendig ist. Die richtige Mitte zu finden wird allerdings nicht leicht sein: die Auffassungen gehen hier auseinander. Zu bedenken ist jedenfalls, daß auch in den zwischenstaatlichen Beziehungen und Ver-

<sup>5</sup> Von den Plenar- und Provinzialkonzilien (zu unterscheiden von National- und Diözesansynoden) handeln die Canones 281–292.

<sup>6</sup> Über die Diözesansynoden vgl. «Orientierung» 30. Jg. (1966), Nr. 5, S. 49 f.

<sup>7</sup> Vgl. «Orientierung» 30. Jg. (1966), Nr. 19, S. 206 f.

tragen ein Trend zur Vereinheitlichung zutage tritt. Es kommt darin die immer engere Verflechtung der Menschen und Gruppen in ihrem Zusammenleben zum Ausdruck. So wird ein neuer Codex Iuris Canonici – immer im Sinne eines Rahmengesetzes verstanden – auch die Erarbeitung von Grundzügen eines modernisierten gemeinsamen Strafrechtes, Prozeßrechtes, Eherechtes, Personen- und Ämterrechtes verlangen, während für die detaillierte Präzisierung je nachdem nationale oder übernationale Körperschaften zu bevollmächtigen wären.

## VERZICHT UND VOLLENDUNG

Meditation für die Fastenzeit

Äußere Vorschriften mögen geändert werden, die innere Gesinnung überdauert jede Wandlung. Die innere Haltung, welche Jahrhunderte hindurch das christliche Fasten getragen hat, darf und kann nicht «abgeschafft» werden. Es war ein existentieller Drang, der Christus – nach einem Wort von Markus – «in die Ödnis trieb». Zu Beginn der Fastenzeit stellt uns die Kirche den Gottmenschen vor, wie er in die Wüste geht: in das Kahle, Steinige, Sandige und Unfruchtbare. Wilde Tiere umlauern ihn. «In-die-Wüste-gehen» bedeutet: sich dem Unheimlichen aussetzen, das Gefährliche erleben, sich in die «Heimat der Dämonen» begeben, das Böse in seinem eigenen Reich angreifen, im «Zuhause der Dämonen». Christus geht in die zählende Einsamkeit, in das unerbittliche Alleinsein: in die Entsagung. Er nimmt den Kampf auf.

Die Frage, ob der Bericht des Evangeliums über die Versuchung Christi in der Wüste als Darstellung eines historischen Ereignisses oder eher als Deutung der Gesinnung Christi durch die Urgemeinde (vielleicht beides: Ereignis und Deutung zugleich) betrachtet werden soll, kann nicht eindeutig beantwortet werden. Aber selbst in der Hypothese einer «rein theologischen Deutung der Existenz Christi» steht fest: Von seinen Freunden wurde Christus als derjenige erfahren, der unser Menschsein aus einer äußersten Not gerettet hat. Das genügt für unsere Meditation.

Das Maß und der Maßstab des Christseins ist Christus selbst. Genauer: seine konkret verwirklichte Haltung den Dingen, Ereignissen und Menschen gegenüber; seine Gesinnung. In diesem Sinn ist Christsein «Nachfolge» und die christliche Existenz – wie ein Theologe es kürzlich formulierte – der «Ernstfall» menschlichen Seins. Christliches Fasten bedeutet: Der Mensch wagt, die Gesinnung Christi ganz zu seiner gelebten Haltung zu machen; daß er im Vertrauen auf Gott sich dorthinein begibt, wohin kein Mensch von sich aus gehen würde: in das Zeugnis des eigenen Lebens, in die Grenzsituation. Welches war nun diese Grenzsituation und das sich darin offenbarende Geheimnis der Existenz Christi?

Christus verläßt, vom Drang des Geistes getrieben, die Geborgenheit seiner Familie. Vorher sehen wir ihn noch bei einer fröhlichen Hochzeitsgesellschaft. Plötzlich wird er, durch eine innere Stimme oder durch eine innere Not, all dem entrissen. Er flieht das Gedränge der Menschen, löst sich von jeder Menschenbindung. Er ist beim Äußersten angelangt. «Vierzig Tage und vierzig Nächte fastet er: er geht bis zum Rande des Menschlich-Aushaltbaren. Es erwacht in ihm ein elementarer Hunger. Vielleicht nicht nach Speise, sondern noch mehr nach menschlicher Nähe. Da befällt ihn eine sublimale Versuchung: Wie wäre es, wenn er Steine in Brot verwandeln würde?

Was will diese Anfechtung? Sie will: Christus soll seine Macht mißbrauchen. Die Gefahr ist groß. Der Gottmensch steht vor der Entscheidung über den Sinn und die Gesinnung seiner eigenen Sendung. Nicht nur die christliche Existenz, sondern auch das Restlos-Ehrliche des Menschseins stehen hier auf dem Spiel. Christus sagt Nein. Er will keine Ausnahmestellung. Er will hungern, leiden und sterben wie alle anderen Menschen. In dieser Entscheidung wird die erste Grundeigenschaft existentiellen Fastens sichtbar:

Daß bei alledem veraltete Institutionen, wie das Benefizialwesen und Tatstrafen (poenae latae sententiae, das heißt kirchliche Strafen, die man sich «automatisch» durch ein Vergehen zuzieht), aufzuheben wären, wie dies inzwischen mit dem «Index» geschehen ist, kann hier nur angedeutet werden. Die wichtigste Voraussetzung für ein lebensnahes Gesetzbuch ist der Wandel der Mentalitäten. Seine eigentliche Prägung muß der neue Kodex von der durch das Konzil geforderten pastoralen Einstellung erhalten.

A. Gommenginger

*Wendung zur Innerlichkeit.* Es wäre für ihn leicht gewesen, die Welt zu verzaubern. Er wählte aber das Kleinsein und die Hingabe. Ein innerliches Reich entstand da, das Reich des Herzens, die Seinsdimension der gesammelten Wesentlichkeit. Für alle wollte er Bruder sein; allen eine Hoffnung schenken: Freund der Bedrückten sein, in der Unscheinbarkeit leben, in die Beugung alles Menschlichen eingehen. Mit der gesammelten Kraft seiner gottmenschlichen Existenz ging er in das Wagnis hinein, ein innerlicher Mensch zu sein; von innen her zu leben, ohne Doppelrolle, ohne den anderen etwas vorzuspielen; da zu sein für die Entrechteten und Bedrückten; im Kreis der Bedrückten und Getretenen zu stehen; das Elend und die Kraftlosigkeit der Menschen auszuhalten. Keine brutale Unterdrückung der andern, keine Terrorisierung durch äußere «Großartigkeit»! Statt dessen: ein Prinzip des Lebens, aus dem im Geheimen die formenden und umwandelnden Kräfte ausgehen; eine innere Revolution; eine Ausstrahlungsmitte der Güte.

Als Grundstruktur der christlichen Existenz hat Christus damit die Existenzweise der Unaufdringlichkeit dargestellt und dargelebt: die Unscheinbarkeit, die ehrliche Freundschaft, die Achtung für die Kreatur. Sein Inneres schwieg, drängte sich nicht vor, war von sich selbst losgelöst. Er wollte nicht beeindrucken, um einen Zuwachs des eigenen Lebensgefühls zu erhalten, sondern einfach froh, friedlich unter den Menschen leben, als ein Mensch, der niemanden verurteilt und der es mit dem Leben gut meint. Da trat etwas Dunkles an Christus heran. Die Versuchung wollte ihn dazu verleiten, seine Innerlichkeit zu veräußern, seine Existenz in Macht zu verwandeln, zu herrschen, außerordentlich zu sein. Und nicht: Ausharren im Schicksal, das auf ihn zukommt; selbst in äußerster Not Gott nicht zwingen. Indem er diese Versuchung zurückwies, hat er das Wesentlichste des Menschseins zurückerobert. Er ließ die Gewalt des Bösen ganz nahe an sich herantreten. Im entscheidenden Augenblick hat er sie durch ein einziges Nein zerstört. Er hat uns nicht verraten wegen eines Bissens Brot. Unser Elend war ihm heilig. Keinen Moment hat Christus gezögert. Sein Sieg war nicht blendend, denn niemand hat von ihm gewußt. Er ereignete sich in völliger Einsamkeit. Dennoch wurde hier eine neue Zukunft für die Menschheit möglich gemacht: die Umwandlung des Herzens in Güte, und nicht der Steine in Brot.

Wozu verpflichtet uns diese Haltung Christi? Was ist der innere Sinn unseres «wesenhaften Fastens»? Ein innerlicher Mensch werden; zurückkehren zu unserer Wesentlichkeit, zu unserer ersten Liebe zu Gott. Unser Inneres ist durch den Alltag bedroht. Die Äußerlichkeit zehrt unaufhörlich an der Kraft des inneren Menschen, bis das Eigentliche des Lebens uns aus den Händen entrinnt. Unsere Existenz gleitet ständig in das Dumpfe, Unbedeutende und Undurchsichtige hinab. Aus unseren schönsten Einsichten werden unlebendige Formeln. Das Dasein wird zu einem Strandgut, das vom Strom des Lebens an die Klippen geworfen wurde. Es ist so schwer, immer jener zu sein, der man sein möchte. Sobald die innere Kraft auch nur ein wenig nachläßt, fällt unser Leben in ein dumpfes, geistloses Dingsein zurück. Die Existenz wird «unwesentlich». Wende dich zum Wesentlichen, bete ein wenig länger, trage das Leid deiner Freunde mit, verstehe die Not

der anderen – dies ist die Haltung existentiellen Fastens. Suchen wir unser Leben «innerlich» zu machen; begleiten wir unser Leben, unser Glück und unser Leid mit unserem ganzen Bewußtsein; verwandeln wir unsere Erlebnisse des Alltags in unser Dasein; verinnerlichen wir die Welt und die Ereignisse der Welt. Wie oft vergessen wir das Gebet, während wir darüber nachdenken, wie wir Gott «beweisen» könnten. Derart intensiv beschäftigen wir uns mit der Ausbreitung des Christentums, daß wir dabei nicht eine Minute mehr finden, an Christus zu denken. Eine neue Mitte der Existenz soll in dieser Zeit der Gnade in uns entstehen. Aber wie? Das herauszufinden ist die charismatische Aufgabe unserer eigenen «Fastenzeit».

*Machtlosigkeit.* Der Bericht über die zweite Versuchung Christi führt uns noch tiefer in das Geheimnis der Gesinnung Christi hinein.

Eine schwindelerregende Lockung ergreift die Seele Christi. Im Geiste steht er auf der Zinne des Tempels. «Wirf dich hinab, es kann dir nichts geschehen!» Der Verführer wird überzeugender. Der Messias soll ungewöhnlich sein; er soll von oben herabsteigen in unerwarteter, überraschender Eindringlichkeit. Das Volk, das da unten wimmelt, träumt von einem Herrscher. Wie oft wird Christus im Verlauf der nächsten Jahre die nämliche Forderung in zahlreichen Abwandlungen zu hören bekommen: «Gib uns ein Zeichen vom Himmel!» – «Wenn du der Christus bist, steige vom Kreuz herab!» Das Geheimnis der Innerlichkeit soll verraten werden: «Meister, wir möchten ein Wunder sehen!» Christus will sich aber der Masse nicht als Übermensch vorstellen. Seine Gottheit darf nicht plötzlich aufstrahlen zur Überwältigung des Volkes. Der Glaube ist nicht ein «Aufschrei der Überraschung». Der Versucher wollte erreichen, daß die größte Tat der Menschengeschichte, die Menschwerdung Gottes, sich durch einen «Gewaltstreich» offenbart und so innerlich verdorben und äußerlich mißverstanden wird. Erlösung als Selbstverherrlichung des Gottmenschen, und nicht seine Passion. Wiederum steht das Wesen des Christlichen – und somit das Wesen des Menschlichen – auf dem Spiel.

Christus wollte aber nicht das Ungewöhnliche, wollte nicht auf Händen der Engel getragen werden, wollte nicht, daß sein Fuß nicht an einen Stein stoße. Er suchte keine Selbstverherrlichung, sondern hat jene Vergeblichkeit, die jede Liebe einmal erleben muß, auf sich genommen, den Weg zum Kreuz betreten bis in die Verlassenheit hinein. Er wollte machtlos sein. Nichts wollte er «durchsetzen»; die Menschen nicht «manipulieren». Keine «weltliche Welt» schwebte ihm vor, sondern die «unbedeutende Herde», der «kleine Rest». Da erfaßte Christus – mit seinem menschlichen Bewußtsein – intuitiv die Grundrichtung seines eigenen Lebens und die Zukunft der Menschheit. Vielleicht sah er Menschen vor sich, die – wie der Zöllner – «ferne von Gott stehen» und «nicht einmal ihre Augen zum Himmel zu erheben» wagen. Was nützt es solchen Menschen, wenn er – in den Händen von Engeln getragen – vom Himmel herabschwebt? In diesem Augenblick schaute Christus tief in unsere Seele hinein, in unsere Augen voll Tränen der zurückgehaltenen Verlorenheit. Da erkannte er: Zu solchem Leid kann nur ein Leidender hingehen; mit seiner blendenden Herrlichkeit würde er unsere Seele zugrunde richten. Deshalb stellte sich Christus nicht auf die Zinne des Tempels. Er ist vor uns Menschen niedergekniet. Er wollte keine andere Macht ausüben, außer der Demut. Er wußte wohl, daß sein Leben dabei in Brüche gehen würde. Er wollte einer sein, dessen Stimme nicht einmal Gott hört. Bei uns armseligen Menschen wollte er bleiben.

Die «Machtlosigkeit der Demut» ist somit eine positive Kraft. Sie ist die Bejahung des Lebens; keine Verkrampfung der Existenz oder Leugnung des Seins. Der Mensch verzichtet auf die greifbar-unmittelbare Erfüllung. Nicht weil er diese Erfüllung geringschätzt, sondern weil er sich ungeteilt schenken will. Je mehr Demut in unserer Welt existiert, um so mehr Glück entsteht im Bruder. Demut ist reifgewordene Liebe; das «Mehr» der Liebe; das «Plus et ego» der Lebensbejahung. Die Demut ist damit zum Grundgesetz der neuen Schöpfung geworden. Jeder Liebende wird in seinem Leben

eine Grenze erreichen, an der ihn die Forderung des «Sichdemütigen-lassens» trifft. Dann geht es darum, ob der Mensch hineingeht in den Mitvollzug der Daseinsweise Christi und darin zu einem Christen wird. Nur ein Liebender kann demütig sein. Es ist unsäglich ermüdend, «dabei zu bleiben», wenn der andere versagt. Mag diese demütige Liebe als Schwäche erscheinen, sie ist im Grunde eine Kraft, die nie überspielt, nie zurückgewiesen werden kann, weil sie alles, selbst die Zurückweisung in eine noch größere Liebeshinwendung, verwandelt. Vielleicht ist die Fastenzeit die Gelegenheit, den inneren Sinn jener Paulusworte zu erfassen – sie in unseren Alltag hinein zu verwirklichen –, die den Höhepunkt christlicher Seinsintensität beschreiben: Der Liebende sucht nicht sich selbst; er ist nicht eifersüchtig; er prahlt nicht und überhebt sich nicht; er kennt keine Erbitterung und trägt das Böse nicht nach. Dies ist die Machtlosigkeit des Liebenden. Wie hilflos kann ein Mensch sein, der so liebt, der so demütig ist! Er verzichtet auf die eigene Macht, setzt sich einem fremden Schicksal aus, will es beschützen und verteidigen, will für die anderen einstehen, die die Schwäche der anderen Existenz ertragen und mittragen, das Glück und das Unglück mit ihr teilen. Sichverfügbarhalten für das fremde Leid, Offenheit des Empfangens für die fremde Not, Vorbehaltlosigkeit der Bejahung des fremden Seins: In diesen Eigenschaften erkennen wir die ganze innere Kraft, aber auch die Machtlosigkeit der Liebe.

*Armut.* Die dritte Versuchung Christi stellt den endgültigen, unwiderruflichen Sieg Christi über die Macht des Bösen dar. Zugleich führt sie uns in das Tiefste der Gesinnung Christi. In jene Tiefe, die restlos – und deshalb auch schutzlos – gelebtes menschliches Sein bedeutet.

Was bedeutet die Versuchung, daß Christus auf einen hohen Berg entrückt wird, alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit sieht, und daß der Versucher ihm sagt: «Dies alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mir huldigst?» Und was bedeutet die Antwort Christi: «Weiche, Satan! Es steht geschrieben: „Deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen.“? Was war dieser Aufruhr in der Seele des Gottmenschen, der alles besaß, was an Schönheit und Herrlichkeit in unserer Welt existiert? Hier müssen wir in das Geheimnis tiefer hinunterspüren.

Christi Geist wird nach langem Fasten heller, feiner und fühlicher. Er strömt gleichsam über die Grenzen des eigenen Selbst hinaus; begibt sich in das Gefährliche, Drohende und Schwebende. In solchen Augenblicken tritt im Geist eine seltsame Wandlung ein. Es fängt an heller zu werden in der Seele. Das Gemüt scheint in einer Leere dahinzuschweben. Nichts mehr ist in Sicht. Nur ein leuchtender Abgrund innerhalb des Geistes. Man fühlt sich in einem weiten Raum. Der Geist ist ins Freie gelangt. Ein Empfinden existentieller Gelöstheit steigt empor. Darin ist die Versuchung bereits gegenwärtig. Man fühlt sich ausgesetzt. Da lauert die Gefahr. Eine Höhe des Daseins wird erreicht, die zugleich die Höhe der Welt ist. Man überschaut – innerlich – mit einem einzigen Blick die Schöpfung, den Reichtum der Welt, erlebt die Feinheit und die Fühligkeit des eigenen Herzens. Der Geist empfindet die Macht des Umfassens, des Umarmens und des Besitzens. Er fühlt sich als Herrscher der Welt. Wenn all das mit dem Geist Christi, mit dem lebendigsten aller Herzen, das je geschlagen hat, geschieht, dann können wir – Menschen der Gebrochenheit – nur erahnen, welche Herrschergröße in ihm erwachte. Die ganze Welt lag vor seinen Füßen. Dennoch wies Christus dieses Gefühl als Versuchung zurück. Er begab sich von dieser Höhe des Empfindens in die Kümmerlichkeit der kleinen Leute, in das Graue, Zwielfichtige und Staubige unserer Existenz. In dieser Welt der Armen wollte er leben und in dieser Kleinheit leuchtend bekunden, was die Liebe vermag, wenn sie über alle Vorbehalte hinweggeht. Er wollte ein Zeuge bedingungslosen Wagens, Duldens und Vollbringens sein. Deshalb kam er zurück zur Armut unserer Welt. Alles andere wäre Verrat am Reiche Gottes gewesen.

Das Land, wo Christus geboren wurde, war ein mageres Land. Heimat der Armen und Bedrückten. Gedeemtigte und gebeugte Menschen lebten dort. Der Begriff «Armut» erfuhr im Verlaufe der Zeit eine Übertragung ins Geistige. «Armut» ist die geistige Haltung jener, die sich Gott ergeben haben, die sich in einem Zustand der restlosen Angewiesenheit auf Gott wissen. Hier vollzieht sich ein Übergang vom Soziologischen ins Religiöse. In der Ohnmacht des Exils wird dann das ganze Volk arm. Die «Armen Jahwes» sind jenes erlesene Israel, das in unsäglichen Nöten im fremden Land geworden ist. Gott hat hier Menschen gleichsam «in die Enge getrieben». Darin wurde das Bewußtsein dieses Volkes für die wesentlichen Einsichten des Seins wach: Offensein für Gott, Erkenntnis der eigenen Ohnmacht, rückhaltlose Hingabe. Hier entsteht die «heilige Unscheinbarkeit», besser: «der Heilige der Unscheinbarkeit»: der stille Mensch, dessen Existenz in Hingabe an Gottes Vorsehung besteht. Das Herz wird stumm; das Alltägliche wird geduldig ertragen; der Wille Gottes wird erfüllt, und zwar so, wie die Liebe getan sein will: gern. Überwindung, Entsagung und Mut beherrschen die Stimmung der Existenz. Solche Menschen fühlen sich miteinander verbunden. Sie sind das «ausgewählte Volk». Gemeinsam hoffen sie auf das Kommen von jemand, eines Menschen, der aus ihren Reihen hervorgeht. Menschen solcher Gesinnung haben auf Christus gewartet, sich auf seine Ankunft vorbereitet in der Verborgenheit und Geborgenheit Gottes. Ihr Armsein war aussichtslos: ein Übermaß an Bedrängnis, an Arbeit und an Unterdrückung. Nirgendwo helfende Liebe; nirgendwo ein Licht; nirgendwo eine Möglichkeit, sich zu schützen; nirgendwo ein Weg ins Freie. Diese Menschen waren der Armut völlig ausgeliefert. Ihr Schicksal war hoffnungslos. Aber gerade in dieser Hoffnungslosigkeit erlebten sie Gott. Sie erfuhren die «Tröstung im Unheil».

Es ist seltsam, was da vor sich geht: Nichts fällt auf; man bemerkt nichts Besonderes; keine «außergewöhnliche Persönlichkeit» entsteht; man spricht nicht von «Sensation»; der Mensch tritt zurück; er wird unscheinbar; keine Selbstsucht und kein Selbstgenuß treten auf; nur Einfachheit, Verantwortung, Abstand von den Dingen, Selbstüberwindung und Stille. Unter dem schweren Zwang der Welt entsteht ein Mensch, der einen Ausweg gefunden hat in der Hingabe an Gott, in der schlichten Entgegennahme ausweglosen Schicksals. Solche Menschen harrten auf den Erlöser. In ihnen verdichtete sich die Empfänglichkeit der Schöpfung. Als Übergang vom Alten zum Neuen Testament steht eine schlichte Frau da. In ihr ereignet sich geistige Armut in ihrer Vollkommenheit. Das Lied, das aus ihrer Seele im Jubel der Aufgebrochenheit zu Gott emporstieg, ist das Lied aller Armen der Welt, das Magnifikat.

Christus ist zu diesen Menschen gegangen. Seine Armut war nicht auffallend. Sie war keine «Entbehrung», keine Bestätigung der Ungerechtigkeit der Welt, sondern ein Lob auf die Freiheit. Wenn wir das Evangelium von Johannes meditieren, erleben wir ein Erschütterndes: Das Bild eines innerlich armen Menschen wird da geschildert, die Gestalt eines milden Mannes; er nimmt alles an, schätzt jedes Geschenk hoch, hat aber keine Angst, es zu verlieren; er bemüht sich auch nicht, Reichtümer zu erwerben; er ist frei; nichts gehört ihm; nicht einmal seine Zukunft, sein Leben, seine Gedanken, sein Werk und nicht seine Pläne. Von niemandem und von nichts war er abhängig. Nichts gehörte ihm; er selbst gehörte nicht sich selber. Er war ganz in Gott hineingerissen.

Wenn man diese Haltung Christi bedenkt, sieht man, erlebt man, was es heißt, intensiv gelebt zu haben. Die Existenz Christi war restlos von der Not der andern in Anspruch genommen, ihrer eigenen Verfügung beraubt. Er war für die andern da, ausgeliefert der Unmittelbarkeit des Augenblicks, den Sorgen der Menschen. Das Geltenlassen der fremden Existenz und die schöpferische Gegenwart beherrschten sein Leben. In dieser Geduld erweckte er die andern zum vollen Sein.

Was bedeutet die Armut Christi für unsere Existenz? Der «neue Mensch», der in Christus existentiell begründete Mensch, sollte versuchen, am Los der Armen teilzuhaben. Das Entscheidende der christlichen Existenz heißt: «Sich-aufgeben-wollen». Alles andere, sei es noch so groß, ist zweitrangig. Nur die innere Bereitschaft, die Offenheit eines liebenden Herzens, zählt. Ein solcher Mensch will nicht viel «fertigungbringen»; es ist ihm gleichgültig, ob ihm viel oder

wenig «gelingt»; er sucht nicht weit, denn er weiß: Das Eigentliche ist das Nächste, der Nächste. Dort, wo er steht, kann er Gott anblicken, berühren, Ihm Gutes tun: im Bruder. Selbst wenn er sich leer fühlt, wenn er Gott in seinen Gedanken und in seinen Gefühlen nicht mehr findet. Diese Leere hat für ihn einen tieferen Sinn: sie ist eine Gnade Gottes. Gott selbst hat die Leere ihm geschenkt, damit er andere verstehen kann: die Hungerigen, die Bettler, die Krüppel, die Blinden und die Lahmen – oder wie sie auch immer heißen. Gott hat ihn arm gemacht für die andern.

Manchmal fragt er sich: «Wohin führt mich dieser unbegreifbare Gott; wohin gehe ich; was suche ich überhaupt in dieser Welt?» Im Grunde weiß er aber: am Ende jeder Anstrengung wird nur Armut übrigbleiben. Was wir vor dem Tode sind, ist nur unser «Herz»: unser Leid, unser Hoffenwollen, aber auch unsere Verzweiflung, unser Nicht-helfen-können, unser Schrei nach Hilfe und Gnade. Aus unseren «Erfolgen» kann Gott keinen Himmel erschaffen. Sie werden zwar – verwandelt – hineingehen in die ewige Vollendung. Aber: Das Wesentliche entsteht in jenem Unbegreifbaren menschlicher Selbstloslösung, der wir in unserer Unwissenheit den Namen Schmerz, Einsamkeit und Leid geben; in unserer Entschlossenheit, mit den Weinenden zu weinen, uns mit den Frohen zu freuen, Anteil zu nehmen an der Menschlichkeit der andern, in den Alltag und in das Gewöhnliche hineinzugehen, es lieb zu haben, nicht mehr uns selbst zu gehören. Im Lachen und im Weinen dem Nächsten nahe zu sein.

So viel haben wir schon weggeschenkt; nicht nur aus dem, was wir besitzen, sondern auch aus dem, was wir sind. Wir wurden immer ärmer dabei. Die geistige Armut ist die Prüfung der Existenz. Zugleich ist sie aber eine Sammlung: In ihr ist das Absolute wirklich «Gott unseres Herzens». Die Armut vergeht nicht. Alles Reiche hastet vorbei. Der Selbstgewisse bleibt nie stehen vor der Schönheit oder vor dem Leid der Welt. Er wendet sich zurück in den Lärm des Tages. Die Armut aber hält inne; sie verstummt vor dem Leid; steht still abseits. Aber: Die zarten Hände halten das Gewicht der Welt. In dieser Haltung der Empfänglichkeit kann das Sein getröstet werden, leben und froh sein.

«Das Verschenkte ist mein Reichtum, und das Hingeschwendete ist mein Besitz», sagt die Dichterin. Christliche Armut ist eine Umwandlung der Welt. Das Habenwollen ist immer zerstörerisch. Je mehr der Mensch im Bereich des Habens Halt sucht, um so weniger ist er ein Er-selbst; und je weniger er ein Er-selbst ist, desto schneller verschwinden die Dinge aus seinen gierigen Händen. Nur der Arme «besitzt» wirklich die Welt: in der Haltung des Freilassens und der uneigennütigen Schau. In ihm entsteht ein Mensch, der die Dinge versteht, weil er sie nicht «begreifen» will. Der geistig Arme erlebt das «Glück der Dinge»: in innerer Freiheit, in der Gelöstheit von der bloßen Gier des Habenwollens. Ein Franz von Assisi lebte so. Er war ein glücklicher Mensch. Etwas Absichtsloses, Scheu-Verhülltes und Keusches, etwas, das sich niemandem, keinem Menschen und keinem Ding, aufdrängte, trug er in sich. Seine Armut war das «Aug-in-Aug» mit Gott. Aus dieser Haltung heraus konnte er allen Geschöpfen sein Du sagen: Schwester Sonne, Bruder Feuer, Bruder Tod und Bruder Mensch.

Im Markusevangelium heißt es: «Kinder, wie schwer ist es für solche, die ihr Vertrauen auf Reichtum setzen, in das Reich Gottes einzugehen!» Die Haltung der «Armut im Geiste», in der wir zwar die Güter der Welt besitzen, aber von ihnen nicht «besessen werden», die Haltung der Loslösung des Herzens, ist für uns Christen allgemeingültig. Erst sie befreit uns und macht uns zu größeren Herzenstaten fähig. Wendung zur Innerlichkeit, Machtlosigkeit der Liebe und geistige Armut: das ist die existentielle Struktur der christlichen Entsagung. In ihr können wir aber bereits den «Vorentwurf» unserer Endgültigkeit erschauen.

*Vollendung.* Der hintergründige Bericht endet unvermittelt: «Da verließ ihn der Teufel. Es kamen Engel und dienten ihm.» In den Versuchungen Christi erahnten wir – durch eine vordergründige Negativität hindurch – jene Aufbaukräfte,

aus denen sich unsere endgültige Heimat, der neue Himmel und die neue Erde, sammelt: Innerlichkeit, Machtlosigkeit und Armut. In diesen drei Grundhaltungen liegt die ganze Dynamik des sich zum Himmel entfaltenden Gottesreiches verborgen. Sie sind die Aufbaukräfte einer Welt der Gottunmittelbarkeit. Daraus erhellt, warum die Versuchungsgeschichte mit der Erscheinung der Engel schließt. Der Himmel selbst kommt der Erde nahe. Dieses Ereignis wird durch die Gestalt des Engels symbolkräftig zum Ausdruck gebracht: Ein endliches Geschöpf wird hier genannt; doch erscheint Gott selbst. Die Engel sind Boten in dem ungeheuren Sinn, daß sie den Sendenden selbst bringen. Das vollendete Schicksal erscheint: «errungenes Sein».

Was ist die Verheißung erlittener und bestandener Versuchung? Thomas von Aquin hat im Gebet (*Oratio pro contemplativis, quam ipse intime contemplans dicebat*) die Struktur des Himmels folgendermaßen entworfen: «*Da etiam corpori meo, largissime Remunerator, claritatis pulchritudinem,*

*agilitatis promptitudinem, subtilitatis aptitudinem, impassibilitatis fortitudinem.*» Man könnte diese dichte Sprache übersetzen: «Freigebig spendende Fülle schenke meinem Leib: Anmut der Lauterkeit; Frische des Werdens; Feinheit der Empfindung; Kraft der Verklärung.» Die ewige Zukunft der Menschheit und der Welt ist in diesen Sätzen enthalten. Die Sehnsucht des Menschenherzens entwirft sich in einen Seinszustand: Alles erwacht zur Helle, zur Durchsichtigkeit und wird darin schön und leuchtend (*claritatis pulchritudo*); die raumzeitliche Behinderung ist überwunden (*agilitatis promptitudo*); das Sein wird fein und vornehm (*subtilitatis aptitudo*); das Leid wird endgültig verbannt, und nur eine sich in die Unendlichkeit fortsetzende Freude im Vollbesitz existentieller Kraft lebt weiter (*impassibilitatis fortitudo*). Durchsichtige Schönheit, Fähigkeit der Gegenwart, Feinheit der Empfindung, Kraft der Unsterblichkeit: das ist Himmel. Von dieser Zukunft träumen alle Menschen insgeheim.

Ladislaus Boros

## ZUM RASSENPROBLEM IN RHODESIEN

### Der weisse Rhodesier

Der durchschnittliche weiße Einwanderer kam nicht nach Rhodesien, um hier einem verborgenen oder offenen Drang nach Herrschaft über die Eingeborenen zu folgen. Der Anziehungspunkt für die ersten Weißen war Gold. Zu diesem Zweck formte sich im Jahre 1890 die Pionierskolonne, die von Südafrika her den östlichen Teil des heutigen Rhodesiens besetzte.

Der große Goldtraum wurde nie volle Wirklichkeit. Aber dafür zeigte sich das Land reich an anderen Bodenschätzen: Asbest, Chrom, Kohle, Eisenerz. Überhaupt präsentierte sich das Hochplateau zwischen dem Sambesi und dem Limpopofluß dem weißen Einwanderer als ein Gebiet von riesigen Entwicklungsmöglichkeiten. Zudem weist es ein äußerst angenehmes Klima auf. So folgten den ersten Pionieren bald große Scharen von Minenarbeitern, Handwerkern und Farmern, die teils von Abenteuerlust angetrieben, teils von den großen Entfaltungsmöglichkeiten angezogen waren, oder die die Familienbande lösen wollten.

Bis zum Zweiten Weltkrieg kam die Mehrzahl der Immigranten von Südafrika nach Rhodesien. Für viele von ihnen war allerdings Südafrika nur eine Zwischenstation, aber sie hatten dort mit einer mehrrassigen Situation Bekanntschaft gemacht und übertrugen diese Erfahrungen und Anschauungen auf die ähnliche Situation in Rhodesien. Die meisten Gesetze der Rassendiskriminierung, vor allem das Gesetz der Teilung des Landes in «schwarze» und «weiße» Gebiete, der *Land Apportionment Act*, das die Grundlage für viele weitere, die Schwarzen benachteiligenden Gesetze bildet, stammen aus dieser Zeit und sind vom südafrikanischen Vorbild geprägt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg stieg die Einwandererziffer sprunghaft an, so daß heute über 60 Prozent der weißen Bevölkerung weniger als zwanzig Jahre im Lande anwesend ist. Vor allem die nach dem Zweiten Weltkrieg Eingewanderten standen dem Rassen- und Kulturproblem völlig unvorbereitet und fremd gegenüber, wie etwa das nördliche Europa auf die Auswirkungen der Einwanderung von Fremdarbeitern aus dem Süden Europas unvorbereitet war.

Einwanderer britischer Abstammung waren in Rhodesien von Anfang an und durch alle Jahre hindurch immer in der Mehrheit. Sie brachten das britische Leitbild für Kultur und Zivilisation mit sich. Weit mehr als andere Staaten Afrikas, die England nur als Protektorate übernahm, ist Rhodesien ein Produkt des britischen Imperialismus des letzten Jahrhunderts. Seine Traditionen und sein Lebensstandard sind britisch. Die

politische Struktur des Landes und die Verwaltung wurden geprägt vom britischen Vorbild und waren nur auf die Ansprüche der Weißen angelegt. Jede gesetzgeberische und administrative Maßnahme wurde nach diesem Maßstab eingeschätzt.

Diese Tendenz hat sich auch nach 1923, als Rhodesien die interne Selbstregierung zuerkannt wurde, nicht geändert. Obwohl ein bedeutender Teil der jungen Generation der Europäer in Rhodesien geboren wurde, reden die meisten doch noch von England als ihrer Heimat. Das Erziehungssystem ist völlig englisch (einschließlich des englischen Sports) und die Schüler bereiten sich auf Examina vor, die in England aufgesetzt und korrigiert werden. Ein rhodesischer Schüler hat weniger Schwierigkeiten als etwa ein Amerikaner, in England seine Studien fortzusetzen.

Mit der Ferne vom Mutterland hat in den Kolonisten eine eigenartige Veridealisierung des britischen «way of life» stattgefunden. Repräsentative Regierungsform, individuelle Freiheit, Gleichheit vor dem Gesetz, Rechtsstaat usw. werden als britische Errungenschaften und als Zeichen wahrer Kultur und Zivilisation angepriesen. Damit hat sich ein gewisses Sendungsbewußtsein verbunden, «Fortschritt» und «Zivilisation» an die Afrikaner weiterzugeben, die bis anhin der Barbarei, dem Heidentum und dem Mangel an Zivilisation verhaftet gewesen sein sollen. Freilich sollte in allem der europäische Standard und eine gewisse Distanz zwischen den Rassen gewahrt bleiben.

Der Besucher aus Europa ist erstaunt, wie europäisch sich Salisbury, die Hauptstadt Rhodesiens, und andere rhodesische Städte präsentieren und wie europäisch das ganze Leben ist. Was der Durchschnitts-Engländer hier dem Leben in England vorzieht, sind das sonnige Wetter, das bequemere Leben mit billigen Hausdienern, die jährlichen Ferien am Meeresstrand in Moçambique oder Südafrika, die geringere Hetze des Arbeitslebens und allgemein die größere persönliche Freiheit.

Von Anfang an gelang es also dem europäischen Einwanderer, im großen und ganzen an seinem eigenen «way of life» und Lebensstandard festzuhalten, trotzdem er grundverschieden war von den Lebensformen der eingeborenen Bevölkerung. Dies mußte notwendigerweise allmählich zu einem Konflikt zwischen den beiden Gesellschaftsgefügen und Kulturen führen.

### Begegnung von Schwarz und Weiß

Der erste Konflikt fand bereits in den ersten Jahren der europäischen Besetzung statt, als sich die kriegerischen Matebele unter ihrem König Lobengula gegen die weißen Eindringlinge erhoben. Der Sieg über die Matebele wurde damals als

ein Sieg der Zivilisation, der Kultur des weißen Mannes und des Christentums ausgelegt, während es im Grunde doch nur um Macht, Landbesitz und Gold ging. Die Matebele, Abkömmlinge der stolzen Zulu, wurden dabei als Volk zerschlagen. Bis heute haben sie sich von diesem Schlag nicht erholt und sich in ihrer neuen Position als Untergebene nicht zu rechtgefunden.

Leichter fügten sich die zahlenmäßig stärkeren, aber oft von den Kriegs- und Raubzügen der Matebele heimgesuchten Maschona in die neue Situation, obwohl auch sie sich für kurze Zeit den Matebeleaufständen angeschlossen hatten.

Die neuen Herren des Landes brauchten die Afrikaner für die Bergwerke und Farmbetriebe. So wurde im Jahre 1896 eine Hüttensteuer für Eingeborene eingeführt, um die Afrikaner zur Arbeit in den Bergwerken und auf den Europäer-Farmen zu zwingen und so die nötigen Arbeitskräfte beizubringen. Diese Steuer war gewissermaßen der Anfang der gegenseitigen Abhängigkeit von Europäern und Afrikanern, mit dem Europäer durchgehend als dem Vorgesetzten, Arbeitgeber und Lehrer, und dem Afrikaner als Untergebenen, Arbeitnehmer und Schüler.

Die wirtschaftliche Entwicklung brachte Weiß und Schwarz in immer engeren Kontakt. Die Gebrauchsgüter der europäischen Wirtschaft übten zudem ihren eigenen Reiz auf die Afrikaner aus, dem sie auf die Dauer nicht widerstehen konnten. Das politische und administrative Gefüge des Landes, nach dem der weiße Kommissionär der Vater seines Verwaltungsbezirkes war, fügte das seine dazu, auch die abgelegenen ländlichen Gebiete in den Einflußkreis der Weißen zu bringen.

### Der rhodesische Afrikaner

Diese wirtschaftlichen, sozialen und politischen Einflüsse waren und sind so groß, daß heute die Aspirationen des Maschona durchaus europäisch, ja ausgesprochen britisch sind. Er möchte die Errungenschaften moderner Technik und Industrialisierung und damit auch das Erziehungs- und politische System der Europäer übernehmen. In materieller Hinsicht möchte er genügend Land, um darauf ein «europäisches» Haus halten zu können. Sein Haus soll mit dem modernen europäischen Komfort ausgestattet sein. Selbst seine Eßsitten hat er vereuropäisiert: Tee, Zucker, Konfitüre, Gemüse, Sardinien und andere Eßwaren in Büchsen spielen bereits eine wichtige Rolle.

Kurzerhand: es soll kein Unterschied sein zwischen ihm und dem Europäer. Dafür will er sogar gewisse Stammessitten, seine Sprache und einiges von seiner Kultur opfern. Diese Abneigung gegen jede Form von «separate development», von «apartheid», von Pflege traditioneller Kultur geht so weit, daß Afrikaner unabhängiger afrikanischer Staaten die rhodesischen Afrikaner als «schwarze Engländer» bezeichnen, die wenig Rassenstolz besitzen und durch die europäische Kultur verweichlicht wurden. So kennen die rhodesischen Afrikaner auch kein traditionelles Nationalgewand wie etwa die Kente-Toga in Ghana oder das Perlenhütchen in Kenia. Der Pelzhut als Zeichen einer nationalistischen Partei in Rhodesien wurde von den politischen Führern aus nationalistischen Motiven angeregt. Alle Versuche, angestammte Sitten wie das Barfußlaufen, traditionelle Tänze und Bekleidung wieder in Achtung zu bringen, wurden nur mit Drohungen erreicht. An einer pan-afrikanischen Erziehungskonferenz stand der rhodesische Delegierte auf und bemerkte: «Was meint Ihr eigentlich mit Eurem ewigen Gerede von „négritude“?»

Trotzdem hat auch der «europäisierte» Afrikaner seine Traditionen nicht ganz abgeschüttelt. Auch er bleibt gerade durch das Lobola-Brautpreissystem seiner Familie verwachsen, womit natürlich alle seine Brüder und Schwestern, Onkel und

Tanten, Vettern und Basen mitgemeint sind, die alle auch irgendwie von seiner guten Position profitieren wollen. Er bringt es nicht über sich, einem Mitglied seiner Sippe die Bitte um Hilfe abzuschlagen. Solche Anhänglichkeit an die Familiensippe bleibt ein guter Ausgleich gegen den westlichen Individualismus, wirkt aber oft auch als Bremse für den Willen zum Vorwärtskommen und Erfolg. Man fürchtet sich davor, erfolgreicher zu sein als die Verwandten, denn dadurch würde man unnötigerweise hervorstechen und sich isolieren.

Auch der Afrikaner, der jahrelang durch die Schulen gegangen ist, bleibt weitgehend dem magischen Denken verhaftet. Wenn er auch nicht mehr «glaubt», daß seine künftige Schwiegermutter schwere Rückenschmerzen haben wird, falls er nicht eine Ziege als Geschenk gibt, so will er doch auf sicher gehen und hält sich so an alte Stammessitten.

Seine Arbeitsauffassung und sein Zeitgefühl sind weiterhin noch von der Tradition geformt. Er tut schwer, sich an das europäische Gefühl für Stunden, Minuten und gar Sekunden zu halten. Für ihn gab es nur bestimmte Jahreszeiten und Phasen des Mondes. Darnach war die Arbeit ausgerichtet: während der Pflanzzeit und Erntezeit ist die Arbeit streng, dafür kann man sich während mehrerer Monate wieder ausruhen. Arbeit ist auch nicht ein Wettbewerb mit den Nachbarn, um möglichst viel herauszuholen. Man arbeitet gemeinsam, und jeder erhält den gleichen Ertrag.

So lebt der gebildete Afrikaner zwischen zwei Welten. In keiner ist er völlig beheimatet. Die Stammesgemeinschaft macht es ihm schwer, völlig von ihr loszukommen. Auf der anderen Seite aber nimmt der Europäer ihn nicht als Ebenbürtigen auf. Entscheidende diskriminierende Gesetze werden weitergeführt und in aller Schärfe angewendet.

Der weiße Europäer hat den «schwarzen Europäer» gezüchtet, verweigert ihm jetzt aber die Gleichberechtigung. Daß dies nicht bloß leere Behauptung ist, hat eine wissenschaftliche Untersuchung über die Haltung der weißen Bevölkerung gegenüber dem Schwarzen gezeigt (C. A. Rogers and C. Frantz, *Racial Themes in Southern Rhodesia*. Yale University Press, New Haven 1962). Die Studie kommt zum Ergebnis: Die Europäer befürworten zwar allgemein, daß jene Praktiken abgeschafft werden, die dem Afrikaner gleiches Recht vor Gericht verweigern oder seine arteigene Entwicklung hindern. Andererseits steht aber die weitaus größte Mehrheit der Europäer für die strikte Beibehaltung der gebietsweisen Trennung zwischen Weiß und Schwarz ein und lehnt mehr persönliche und dauernde menschliche Beziehungen ab. Der Kontakt mit den Afrikanern soll auf ein Minimum beschränkt bleiben.

### Ansätze zur Partnerschaft

Von 1953 bis 1963 bildete Rhodesien mit Nord-Rhodesien (heute Sambia) und Njassaland (heute Malawi) die zentral-afrikanische Föderation. Diese hatte Partnerschaft zwischen den Rassen als ihr Ideal in die Verfassung aufgenommen. Damals fehlte es nicht an verschiedenen Ansätzen zu einer gleichgestellten und gleichberechtigten, integrierten Gesellschaft.

Im Jahre 1958 wies eine Kommission zur Reform der städtischen Verhältnisse und Verwaltung darauf hin, daß die Afrikaner in der Stadt nicht mehr länger als bloße Saisonarbeiter betrachtet werden können, die bei der nächsten günstigen Gelegenheit wieder auf das Land zurückkehren. Dem Afrikaner müssten eine neue Heimat in der Stadt und größere Entwicklungsmöglichkeiten gewährt werden.

Ein großangelegter Fünfjahresplan zur Ausnützung der vielen Naturschätze Rhodesiens, welcher 1962 der Regierung vorgelegt wurde, empfahl die Revision des Grundgesetzes der territorialen Trennung zwischen Schwarz und Weiß wegen der nachteiligen wirtschaftlichen Folgen einer strikten Trennung. Nur die Zusammenarbeit und gegenseitige Verbundenheit der Rassen können zu einem glücklicheren und ertragsreicheren Rhodesien führen.

Eine unabhängige, von der Regierung ernannte Erziehungskommission stellte ebenfalls im Jahre 1962 fest, daß auf dem Erziehungssystem fast die ganze schwere Verantwortung liege, den jungen Bürgern Rhodesiens ein gemeinsames Erbe und gleiches Bürgerrecht zu sichern. Zu diesem Zweck müsse das Erziehungssystem allmählich vereinheitlicht werden.

Alle diese Pläne der Partnerschaft, ob auf wirtschaftlicher, sozialer oder erzieherischer Ebene, scheiterten letztlich immer am Grundgesetz der Rassendiskriminierung, dem «Land Apportionment Act». So ist zum Beispiel auf dem Gebiet der schulischen Integration der «Land Apportionment Act» eine Barrikade, die eine Integration wirkungsvoll verhindert. Schulische Integration ist bisher auf die Universitätsstufe und auf einige wenige Privatschulen beschränkt.

Während im Lauf der Jahre verschiedene diskriminierende Gesetze gemildert wurden, hat das Gesetz der Gebietstrennung wie eine Bastion allen Anstürmen standgehalten (abgesehen von einigen unwesentlichen Konzessionen). Daran scheiterte auch das Experiment der Partnerschaft und führte zur Auflösung der zentralafrikanischen Föderation auf Jahresende 1963. Die gegenwärtige Generation der Weißen und die gegenwärtige weiße Regierung sind mehr denn je gewillt, dieses Grundgesetz der Diskriminierung bis aufs letzte zu verteidigen.

### Die rhodesische Gesellschaft der Zukunft

Der Zusammenbruch des gewagten Experimentes der zentralafrikanischen Föderation hat gezeigt, daß Partnerschaft und eine geeinte Gesellschaft von gleichgestellten und sich gegenseitig ernstnehmenden Bürgern nur mit den größten Anstrengungen von allen Seiten erreicht werden können.

Der Wille zur Einheit kann letztlich nur aus einer gemeinsamen Ethik, aus einem moralischen consensus fließen. Diese Ethik muß so stark sein, daß sie alle menschlichen Hindernisse zu überwinden vermag. Eine Hilfe dazu bietet das Christentum, das auch im Schwächsten und Ärmsten Christus, den Bruder, sieht. Je mehr Europäer und Afrikaner in Rhodesien gewillt sind, die Lehre des Christentums als Lebensnorm ernst zu nehmen, um so größer sind die Chancen für eine geeinte rhodesische Gesellschaft.

Wie aber mag eine solche Gesellschaft und Zivilisation aussehen, in der rassistisch und kulturell so verschiedene Gruppen vereint sind?

Bis jetzt wurden die Lebensformen und Sozialgefüge der weißen Rhodesier nur sehr oberflächlich von der afrikanischen Umgebung beeinflußt. Das Klima hat zu einigen Anpassungen in den Sitten geführt, so etwa zur rhodesischen Sitte des «sundowner», dem gemütlichen Zusammensitzen zu einem Trunk bei Sonnenuntergang. Die Rhodesier ergeben sich einem gemächlicheren Lebensrhythmus als ihre Blutsverwandten in Europa. Wenn sich der weiße Rhodesier seiner Männlichkeit und seines Wagemutes rühmt, so ist das lediglich eine Nachwirkung der primitiven Lebensverhältnisse der Pioniere und des Überschusses an Männern während mehrerer Jahrzehnte.

Für die Beurteilung der Zukunftsaussichten für das traditionelle afrikanische Familienleben, traditionelles Recht, Regierungsform, Sitten, Gewohnheiten, Glaubensvorstellungen usw. muß man sich vor Augen halten, daß über eine halbe Million Afrikaner (aus einer Bevölkerung von etwa vier Millionen) im Lohnarbeitsverhältnis in den verschiedenen Industrien, in der Großlandwirtschaft, im Handel und Verkehr steht. In keinem Land nördlich von Rhodesien ist das Verhältnis so hoch. Der rhodesische Afrikaner ist also schon weitgehend beeinflußt vom globalen Trend einer immer stärkeren Industrialisierung und Verstädterung. Unter solchen Umständen lassen sich jene sozial-kulturellen Elemente nicht

mehr halten, die aus einer Zeit stammen, da das Leben durchgehend von Viehzucht und Ackerbau beeinflußt war.

Im wirtschaftlichen Bereich und näherhin im Arbeitsverhältnis wird der Afrikaner also am meisten dem Einfluß einer immer globaleren technisierten und automatisierten Kultur ausgesetzt. Es ist deshalb um so erstaunlicher, daß in diesem Gebiet so wenig getan worden ist, um dem Afrikaner diesen Schritt zu erleichtern. Das gegenwärtige, stark akademisch ausgerichtete Schulsystem bereitet den schwarzen Schüler kaum darauf vor. Im Arbeitsprozeß wird auf die soziale und psychologische Vergangenheit des Afrikaners keine Rücksicht genommen. Ein besserer Einblick in diese Faktoren, vor allem von seiten des weißen Arbeitgebers und Vorarbeiters, würde dem Afrikaner die Anpassung an die technisierte Kultur mit all ihren Forderungen von persönlicher Verantwortung, Gewissenhaftigkeit, Regelmäßigkeit, Aufmerksamkeit usw. wesentlich erleichtern. Hier liegt für die Industrie, die technischen Schulen, die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerorganisationen (Gewerkschaften) noch ein riesiges Arbeitsgebiet zum Aufbau einer geeinten Gesellschaft brach.

Was kann der Afrikaner zur Formung einer echt rassistisch-gemischten Gesellschaft und Kultur beitragen? Nur seine Körperleistung?

Eine Vorbedingung für einen größeren Kulturbeitrag von seiten des Afrikaners ist seine stärkere Machtposition, vor allem auf politischem Gebiet. Darauf soll aber hier nicht eingegangen werden. Darüber hinaus muß sich aber der Afrikaner selbst mehr seiner eigenen sozialen und kulturellen Tradition bewußt werden – nicht um der Gegenwart den Rücken zu kehren und einer romantischen Vergangenheit nachzujagen, sondern um zu einer geistigen und seelischen Bewältigung seines eigenen kulturellen Erbes zu kommen.

Eine gewisse Reaktion gegen alles Europäische kann mit Sicherheit erwartet werden. Bis jetzt wurde dem Afrikaner alles von außen aufgedrängt, ohne daß er diese Neuerungen geistig hätte verarbeiten können. Das gilt auch für das Gebiet des Religiösen und der Weltanschauung. Das Christentum wurde größtenteils als etwas Europäisches übernommen, aber eine tiefere Vereinigung mit der eigenen kulturellen Vergangenheit und dem eigenen afrikanischen Wesen hat noch nicht stattgefunden.

Der rhodesische Afrikaner war bis jetzt weitgehend vom Leben und Denken des übrigen Afrikas isoliert. Kontakte waren auf die politische Sphäre beschränkt. Je mehr sich der rhodesische Afrikaner dem Einfluß des übrigen Afrikas aussetzt, um so bedeutender wird auch sein Beitrag an die zukünftige Kultur Rhodesiens sein.

Wie diese Gesellschaft und Kultur, die einzig und allein auf dem Willen zur Einheit und der Gleichstellung und gegenseitigen Hochachtung aufgebaut werden kann, in der Zukunft aussehen wird, läßt sich nicht voraussagen. Keiner kann heute schon wissen, in welchem Verhältnis das europäische Erbe, die afrikanische Tradition und der Einfluß des Christentums in der sich entwickelnden neuen Kultur stehen werden. Doch ist auch darin Rhodesien keine Insel, sondern ein Teil einer immer mehr zusammenrückenden Welt.

*Josef Elsener, S. M. B., Gwelo*

### Ruf unserer Zeit: Mission als Lebensaufgabe für Laien:

Wir bereiten uns mit gleichgesinnten Kolleginnen religiös-missionarisch im Ausbildungsheim vor. Wir arbeiten in kleinen Gruppen in der Weltmission. Jedes Mitglied bleibt in enger Verbindung mit dem Zentrum daheim, das seine Glieder begleitet, stützt und mit ihnen Verantwortung trägt.

Wer sich uneingeschränkt dem Missionsapostolat widmen will, dem steht dieser Weg offen.

Eintritt: Frühling und Herbst. – Unverbindlich Auskunft beim Laienmissionswerk, Villa Beata, 1700 Freiburg

## In welchem Feld steht Oscar Cullmann?

Kaum ein anderer protestantischer Vertreter der theologischen Wissenschaft wird bei uns Katholiken als ökumenischer Gesprächspartner häufiger genannt als Oscar Cullmann. Keiner hat sich, zumal in der deutschen Schweiz, durch ökumenische Initiativen verdienter gemacht. Man denke an die beiden Veröffentlichungen, die er gemeinsam mit M. Roesle und O. Karrer herausgebracht hat, zu einer Zeit, als solche Gemeinschaftsausgaben noch ein Novum darstellten. Man denke vor allem an die originelle und leider noch keineswegs ausgeschöpfte Idee der ökumenischen Kollekte, als Zeichen der Solidarität getrennter Christen, die unter eben diesem Namen in Cullmanns Wahlheimat Basel zu einer Institution geworden ist, die der Weltgebetswoche für die christliche Einheit ein öffentliches Relief gibt, das ihr anderswo noch mangelt. Keiner endlich ist am Konzil als Vertreter der protestantischen Theologie unseres Raumes so sehr im Rampenlicht gestanden, ja gegenüber niemand anderem aus der Schar der Beobachter sind gleiche Zeichen der Sympathie von Seiten des gegenwärtigen Papstes bekannt geworden.

Professor Cullmann wurde am Konzil «der» protestantische Theologe aus unserem Raum, weil er in der Tat in seiner Eigenschaft als Forscher und nicht als Vertreter einer Kirche eingeladen wurde. Seine wissenschaftlichen, vor allem seine exegetischen und bibeltheologischen Arbeiten, aber auch seine die römischen Ausgrabungen mitberücksichtigende Petrusforschung und nicht zuletzt seine langjährigen Gastvorlesungen an der römischen Waldenserfakultät ließen ihn sowohl zum Freund Kardinal *Beas* wie zu dem bis in die «Festung» der Lateranuniversität hinein beachteten protestantischen «Gegenüber» werden. Wie weit er in Wirklichkeit als solches gelten kann, welches Hinterland er vertritt, in welchem theologischen «Feld», beziehungsweise wo er im Feld der gegenwärtigen Theologie steht, das kurz zu skizzieren soll im folgenden versucht werden.

Den Anlaß zu dieser Situierung bietet uns die gleichzeitige Veröffentlichung von zwei Sammelwerken, die zu Cullmanns 65. Geburtstag (25. Februar) erscheinen. Das eine mit dem Titel OIKONOMIA, Heilsgeschichte als Thema der Theologie, ist eine von Felix *Christ* herausgegebene Festgabe von Cullmannschülern, das andere umfaßt Vorträge und Aufsätze von 1925 bis 1962, die die größeren Werke Cullmanns vorbereitet und begleitet haben.<sup>2</sup>

Am ersten der beiden Werke haben 36 Autoren aus fünfzehn Ländern mitgewirkt, die sehr verschiedenen Richtungen des Protestantismus, sowie der orthodoxen und der katholischen Kirche angehören und die, seien sie Exegeten, Patristiker oder Dogmatiker, alle als Cullmannschüler vorgestellt werden. Angesichts solcher Ausstrahlung fragt der heute in Amerika dozierende Deutsche *Karlfried Fröblich*, Professor für Neues Testament in Madison, nach Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart und wählt dafür den bezeichnenden Titel: «Die Mitte des Neuen Testaments». Derselbe Autor zeichnet als Herausgeber des zweiten Werkes.

### Die Frage nach der «Mitte»

Schon im Vorwort zu seinem meistdiskutierten, am Ende des Zweiten Weltkrieges erschienenen Buch «Christus und die Zeit»<sup>3</sup> erklärte Cullmann «die Frage nach dem Zentralen in der christlichen Verkündigung» zum Gegenstand seiner Forschungsarbeit. Der kritische Sinn, mit dem er diese Fragestellung unter die Lupe nahm, hebt ihn von der unkritischen Kritik der liberalen Theologie ab, von deren positiv-wissenschaftlichen Bemühungen seine eigenen Studien ihren Ausgang nahmen. So nämlich schrieb er in jenem Vorwort:

«Wir sind versucht, das, was uns selbst an dieser Verkündigung lieb ist und daher als das Wichtigste erscheint, als ihren ‚Kern‘, ihr ‚Wesen‘, das

uns Fremde dagegen als äußern, abstreifbaren ‚Rahmen‘ hinzustellen. Es hängt mit dem Reichtum der christlichen Botschaft zusammen, daß sich die Frage nach dem Zentralen, von dem aus die übrigen Elemente zu erklären sind, überhaupt stellt, und es muß als die eine große Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft und vielleicht aller christlichen Theologie bezeichnet werden, daß sie sich um die Feststellung dieses Zentralen zu bemühen hat.»

Diese Sätze beweisen bereits, daß, wenn die Frage nach der Mitte zweifellos Probleme aufrührt, über die sich mit Fachgelehrten streiten läßt, diese für Cullmann keineswegs nur Sache der neutestamentlichen Fachtheologen ist. Cullmann ist freilich überzeugt, daß die Beantwortung, dem historischen Charakter des biblischen Zeugnisses entsprechend, auf die Arbeit des Historikers angewiesen bleibt, aber er will nicht übersehen, daß sie das Selbstverständnis jedes einzelnen Christen und der gesamten Kirche betrifft. Die Kirche lebt ja von der Interpretation des biblischen Zeugnisses, und so weiß sich Cullmann als ein Lehrender in dieser Kirche dazu gedrängt, alle Christen, Theologen wie Laien, zum Hören aufzufordern, und zwar nicht zuletzt zum Hören auf das «Fremde» am Neuen Testament.

Daß dies auch ein Anliegen Karl *Barths* war, mit dessen betonter Christozentrik sich Cullmann verbunden wußte, dürfte bekannt sein. Was aber Cullmann von Karl Barth trennte, das sagt er im selben Vorwort. Es ist die «Unvereinbarkeit seiner Zeitauffassung, in der ich den letzten, aber allerdings sehr wichtigen Rest des Einflusses der Philosophie auf seine Bibelauslegung sehe».

Man beachte hier die generelle Formulierung «der Philosophie». Cullmanns diesbezügliches Mißtrauen geht offenbar auf seine primäre Abkehr von der liberalen Theologie und ihrer «Philosophie» zurück. Wir müssen hier noch kurz erwähnen, daß Cullmann, wie er in einer 1960 anläßlich des Basler Universitätsjubiläums von ihm angeforderten autobiographischen Skizze schreibt, «nicht mit der Absicht Pfarrer zu werden, sondern aus Interesse am Studium als solchem» zur Theologie gekommen ist. Von den Lehrern seiner Jugend wurde er in der Abneigung gegen alle Orthodoxie bestärkt, zugleich aber dazu ermuntert, neben klassischer Philologie auch Theologie, zunächst allerdings nur ihre philologischen und historischen Fächer, zu studieren. Entscheidend wurde für ihn die Lektüre der «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» seines Elsässer Landsmanns Albert *Schweitzer*. Sie öffnete ihm die Augen dafür, «daß die historisch-exegetische Erforschung der Bibel durchaus nicht nur durch die Orthodoxie, sondern in der neuern Zeit sogar stärker durch die jeweils herrschende Philosophie verfälscht worden ist». Daher empfand er das damalige Aufkommen der sogenannten «Formgeschichte» (für die ihm die Bezeichnung «Traditionsgeschichte» angemessener schien!) als Befreiung:

«Nun sollte mit der Willkür, mit der man zwischen wesentlich und unwesentlich, echt und unecht oft von weltanschaulichen Kriterien aus unterschieden hatte, aufgeräumt und statt dessen in der Evangelientradition nach den Formgesetzen und Glaubensmotiven der Urgemeinde gefragt werden, die hinter der Überlieferung stehen.»

Der «formgeschichtlichen Schule» widmete der erst zweiundzwanzigjährige Straßburger seinen ersten Artikel. Wichtig waren ihm, wie Fröblich bemerkt, an der formgeschichtlichen Methode von Anfang an zwei Dinge: Einmal, daß die neue Schule, im Gegensatz zum liberalen Reduktionsverfahren, die Möglichkeit bot, das Gesamtzeugnis des Urchristentums (einschließlich des außerkanonischen Schrifttums) ernstzunehmen und als Ganzes zu interpretieren. Und zum andern, daß sich hier eine historische Methode anbot, die die neutestamentlichen Schriften ganz in den ihnen selbst gemäßen Kategorien verstehen wollte, ohne Einmischung philosophischer oder dogmatischer Prämissen, die das Ergebnis der historischen Arbeit zum voraus festlegen.

Diesem Programm wollte Cullmann treu bleiben. Wurde er damals ob seines ersten Artikels von Rudolf *Bultmann* als Bundesgenosse begrüßt, so hat sich später und bis heute Cullmann mit niemandem heftiger auseinandergesetzt als mit dem, was er selber die «Bultmann-Schule» nennt. Auch in seiner Autobiographie macht er ihr ob ihrer späteren Entwicklung die folgenschwere prinzipielle Forderung zum Vorwurf, «die Texte von ihrer Bedeutung für unser existentialistisches ‚Selbstverständnis‘ aus zu beurteilen», eine Forderung, die nach Cullmanns Ansicht «die Exegese in eine Abhängigkeit von der herrschenden Philosophie bringt, die eher stärker ist als diejenige, in der sie früher der Orthodoxie oder dem philosophischen Idealismus gegenüber gestanden hatte».

### «Heilsgeschichte» — eine vollgültige Antwort?

Die Abwehr solcher Einmischung und Abhängigkeit durchzieht das ganze weitere Schaffen Cullmanns. Wir müssen es uns hier versagen, auf die Themenkreise näher einzugehen, denen sich Cullmann im einzelnen widmet.<sup>4</sup> Der wichtigste, in den er unmittelbar von der These Albert Schweitzers vom apokalyptischen Charakter der Botschaft Jesu und des Urchristentums hineingerissen wurde, betrifft die neutestamentliche Eschatologie, der er nach «Christus und die Zeit» neuerdings das Werk «Heil als Geschichte»<sup>5</sup> gewidmet hat. Das Spezifische des christlichen Verständnisses von Eschatologie beruht nach Cullmann auf dem (auch schon dem historischen Jesus eigenen) Bewußtsein einer «Spannung» zwischen dem «noch nicht» und dem «schon erfüllt» des Heilsgeschehens in Jesus Christus. Daraus resultiert eine positive Bedeutung der Gegenwart als eschatologischer Zwischenzeit, als «Gnadenzeit». Dies führt zu einem neuen Verständnis für Mission und Kirche, aber auch zu dem, was Fröhlich das «spezifisch Cullmannsche Verständnis der ‚Heilsgeschichte‘» nennt, insofern diese «nicht nur die mythische und historische Vergangenheit des Alten Testaments, das zentrale Geschehen der Jahre 1–30 und das künftige Ende umfaßt, sondern gerade auch die jeweilige christliche Gegenwart». Aber vor dieses Interesse an der rechten Bestimmung der Heilsgewalt schob sich der Kampf gegen «zeitlose Umdeutungen der Eschatologie», denen gegenüber Cullmann für den Begriff einer auf dem Hintergrund einer linearen Zeitlinie (freilich einer Welle gleich, oft in Brechungen) sich entwickelnden «Heilsgeschichte» eintritt. Cullmann selber hat zwar mehrfach betont, daß er den Ausdruck «Heilsgeschichte» nicht als restlos glücklich ansieht, da er an andere theologische Systeme erinnere, die mit seinem Ansatz nichts zu tun hätten; dennoch kommt Fröhlich gerade auf Grund des jüngsten Buches «Heil als Geschichte» zum Schluß, «daß für Oscar Cullmann die Frage nach dem ‚Wesen des Christentums‘ und damit nach der neutestamentlichen Mitte im Begriff der Heilsgeschichte vollgültig beantwortet werden kann und beantwortet ist».

### Systematisierung ohne Philosophie?

Eine dermaßen apodiktische Behauptung fordert nun freilich Mißtrauen und Widerspruch heraus. Wenn auch niemand abstreiten wird, daß diese Erkenntnis «die Frucht einer exegetischen Lebensarbeit» ist, die «sich stets auf die Texte selbst richtete», so wird die programmatisch ausgesprochene Aussicht auf die «Erprobung der Heilsgeschichte in anderen Gefilden», von denen Religionsgeschichte, Dogmengeschichte, Dogmatik und Ethik genannt werden, doch insofern mit Vorsicht aufzunehmen sein, daß hier wie schon an anderen Stellen einer neuen Systematisierung im Sinne eines «Ausziehens der Linien» das Wort geredet wird. Ist aber eine solche wirklich denkbar ohne eine Philosophie, sei es eine bewußt bejahte, sei es eine unbewußt vorausgesetzte? Daß sich der Exeget bei der Erforschung des ursprünglichen Sinnes der Texte und daß sich der Historiker in seiner Suche nach Fakten (von denen ihre zu

einer bestimmten Zeit so oder so erfolgte Deutung nicht mehr zu trennen ist) von philosophischen Einflüssen möglichst freihalten sollen, ist gerne zuzugeben. Aber wenn von Glaubensbegründung und Glaubensverständnis, wenn von Dogmatik, Ethik und Theologie als Ganzem die Rede ist, wie soll da von all dem abgesehen werden, was wir Existenz Erfahrung und Lebensgefühl und deren reflektierten Ausdruck in philosophischen Gedankengängen nennen? Geht Cullmann in seinem Kampf gegen die Bultmann-Schule (die er übrigens nicht immer genügend nach ihren heutigen Spielarten differenziert) nicht zu weit, wenn er Bultmann hinsichtlich der von ihm für die «Entscheidung für Christus» entlehnten Heideggerschen Begrifflichkeit vorwirft, diese Entscheidung sei «im Zusammenhang mit dem Entmythologisierungsprogramm so vage bestimmt, daß man an den Witz der Studenten Heideggers: ich bin entschlossen – ich weiß nur nicht wozu, erinnert werde?»<sup>6</sup>

### Bultmann: Gnosis oder Mission?

Es ist im Rahmen eines kurzen Kommentars gewiß nicht möglich, die ganze Debatte zwischen Cullmann und Bultmann bzw. den Schülern Bultmanns auch nur in Grundzügen darzustellen. Hingegen sei eine Parallele erwähnt, die Cullmann breit ausführt: er vergleicht die Theologie Bultmanns mit der Gnosis des zweiten Jahrhunderts, ja er stellt (im zweiten Kapitel der Prolegomena von «Heil als Geschichte») jene in eine Linie mit dieser, insofern ihnen die Ablehnung der heilsgeschichtlichen Schau gemeinsam sei. Etwas vergröbernd ausgedrückt wird so Cullmann zu einem zweiten Irenäus (zu dem er sich tatsächlich bekennt) und Bultmann zu einem zweiten Marcion. Man muß es daher dem heute in Neuenburg dozierenden früheren Cullmann-Schüler Willy Rordorf besonders danken, daß er im Sammelband OIKONOMIA eine Studie über die «Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des zweiten Jahrhunderts» veröffentlicht hat, in welcher er es nicht unterläßt, Bultmann Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem er in einem ersten Teil gebührend betont, was ihn von den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts unterscheidet, bevor er fragt, was ihn in ihre Nähe führt. Zum Schluß gestattet er sich die Bemerkung, er sei «nicht der Meinung, daß es unbedingt heißen müßte Cullmann oder Bultmann, wenn es um eine sachgemäße Auslegung des Neuen Testaments geht». Vielmehr läßt er uns ein, so zu fragen: «Zeigt nicht gerade die Tatsache, daß sowohl Cullmann als auch Bultmann beide sich – mit Recht! – für ihre Anschauung auf das Neue Testament berufen können, nur noch wieder einmal mehr, wie reichhaltig eben das Neue Testament selber ist?»<sup>7</sup> In diesem Zusammenhang erfährt man denn auch, daß Cullmann die Legitimität des Bultmannschen Anliegens ja immerhin anerkenne, ja immer wieder betone (er möchte ihm sogar selber gerecht werden und spricht im Untertitel seines Buches von «Heilsgeschichtliche Existenz [!] im Neuen Testament»), während Bultmann nicht umhinkönne, Cullmann zuzugestehen, daß er wenigstens den Lukas verstanden habe. Und was ist nun dieses Anliegen Bultmanns? Rordorf weist uns in einer Anmerkung die Piste, indem er «sehr schematisierend» so formuliert: «Cullmann scheint mir vor allem die alttestamentlich-jüdisch-apokalyptische Richtung zu vertreten, die sich in breitem Strom von seinem Ursprung her ins Urchristentum ergossen hat; während Bultmann mehr die hellenistisch-gnostisierende Richtung innehält, die aus der Begegnung des Christentums mit heidnischer und jüdischer Gnosis hervorgewachsen ist.»<sup>8</sup>

Zieht man diese Parallele weiter und denkt nun an Kategorien, wie sie uns vom Konzil geläufig sind, so geht es Cullmann in seiner heilsgeschichtlichen Sicht um die «Ökumene», d. h. zunächst um die Begegnung unter den Christen auf dem Boden der Bibel, sodann auch um das Gespräch mit den Juden und den anderen Religionen; Bultmann hingegen geht es um die Begegnung mit der «Welt», mit dem konkreten Menschen von heute, und somit in einem weitesten Sinn, wenn wir ein

etwas verbrauchtes Wort nehmen wollen, um «Mission». Diese Spannung muß es im Christentum geben, aber wir müssen wissen, daß dem so ist und daß jeder Aspekt der Ergänzung durch den andern bedarf.<sup>9</sup> Und wenn Cullmann seit dem Konzil schon mehrmals die Stimme erhoben hat, um uns Katholiken vor dem Einfluß der Bultmann-Schule zu warnen, so dürfen wir ihm darin gewiß nicht in dem Sinne folgen, auch deren Anliegen zu verkennen und, wenn überhaupt, mit dieser Philosophie auch das Philosophieren verbannen zu wollen. Denn das hieße nichts anderes als aus dieser Welt und aus unserer Zeit ausziehen in eine neue Scheinwelt, mag diese auch den alten Namen für die ganze bewohnte Erde, eben OIKUMENE, für sich usurpieren.

In diesem Zusammenhang fällt uns auf, daß die Gemeinschaft von Cullmann-Schülern für ihre Festgabe ein griechisches Wort zum Titel gewählt hat. Offensichtlich hat man für «Oikonomia» keine entsprechende Übersetzung in eine moderne Sprache gefunden, die wirklich den Inhalt des Wortes wiedergäbe. Ist das aber nicht noch mit vielen andern unserer theologischen Fachausdrücke der Fall? Konnte nicht ein anderer Heilsgeschichtler, der Däne Professor *Skydsgaard*, in einer Pressekonferenz am Konzil sagen, nach seiner Ansicht sei es heute die drängendste gemeinsame Aufgabe der christlichen Konfessionen, die grundlegenden Begriffe unserer gemeinsamen Botschaft wie Sünde, Gnade, Erlösung, Heil in eine neue Sprache, in die Sprache unserer Zeitgenossen umzugießen? Enden wir nicht – wenn wir dies nicht vollbringen – bei einer esoterischen Glossolalie, die, wie schon Paulus sagte, (ohne Deutung) zu nichts nütze ist?

## Gespräch über die Grenzen

Wenn allerdings nun wieder von Sprache die Rede ist, wollen wir zum Schluß daran erinnern, welcher großer Vorzug der Arbeit Cullmanns von seiner linguistischen Begabung her eignet. Und hier meinen wir nun nicht mehr seine alphilologischen Kenntnisse, sondern sein in drei modernen Sprachen ausgeübtes Lehramt. Ganz besonders liegt uns nahe, ein Lob der deutsch-französischen Doppelsprachigkeit zu singen, die er seiner elsässischen Heimat verdankt. Der Expreszug, der Cullmann jeden Freitag abend von Basel nach Paris und dann wieder zurückführt, ist Sinnbild für das Hin und Her einer gegenseitigen Bereicherung der beiden Kulturen, wie sie leider nur sehr selten in dieser Weise Gestalt annimmt. Was die Hinwendung zum Gespräch mit den Katholiken und den Orthodoxen betrifft, so ist es evident, welche Bedeutung Cullmanns Freundschaften an den Pariser Hochschulen zukommt. Ja es scheint uns, würde er nicht in Basel wohnen und

hätte er sich nicht den Auseinandersetzungen im deutschsprachigen protestantischen Raum vor allem verpflichtet gefühlt, so hätte ihn in der Pariser Luft auch die Begegnung mit den nichtchristlichen Philosophen und Humanisten noch mehr befruchtet, so wie er dies bereits hinsichtlich seiner Kontakte zu den dortigen Profanhistorikern bekennt. In diesem Zusammenhang fragen wir uns einmal mehr, wer eigentlich auf katholischer Seite in ähnlicher Weise für die Begegnung der französischen und der deutschen Theologie arbeitet oder sie sogar verkörpert? Müßte man nicht hoffen, daß eine Stadt wie Basel, deren internationale Aufgeschlossenheit und Großzügigkeit Cullmann am Schluß seiner autobiographischen Skizze hervorhebt, oder, wenn nicht Basel, dann eben Straßburg die Mission hätte, im Rahmen oder am Rand der bestehenden Theologischen Fakultät bewußt eine Stelle mit diesem Ziel einer deutsch-französischen wie protestantisch-katholischen Begegnung zu schaffen? In etwa darf man das Oekumenische Institut des lutherischen Weltbundes in Straßburg in dieser Hinsicht als einen Anfang bezeichnen. Dann wäre jetzt erst recht die Reihe an Basel, und zwar meinen wir die Universität. Müßte sie nicht bald einmal daran denken, gerade dieses Erbe Oscar Cullmanns wachzuhalten und in einer dauernden Institution fruchtbar zu machen? L. Kaufmann

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Roesle/Cullmann (Herausg.), *Begegnung der Christen*, Studien evangelischer und katholischer Theologen (Otto Karrer zum 70. Geburtstag), Stuttgart und Frankfurt 1959. – Cullmann/Karrer, *Einheit in Christus*, Evangelische und katholische Bekenntnisse, Zwingli-Verlag/Benziger Verlag, Zürich 1960.

<sup>2</sup> OIKONOMIA, Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Herausgeber Felix Christ, Herbert Reich. Evang. Verlag, Hamburg-Bergstedt 1967, 394 Seiten. – Oscar Cullmann, *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, herausgegeben von Karlfried Fröhlich, verlegt bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, und Zwingli-Verlag, Zürich 1967, 724 S. Besonders zu begrüßen ist die Übersetzung vieler bisher nur französisch erschienener Arbeiten, die somit erstmals dem deutschsprachigen Leser zugänglich werden. Leider wurden die beiden im weiteren Verlauf des Konzils in Rom gehaltenen Vorträge nicht mehr einbezogen.

<sup>3</sup> O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich 1946.

<sup>4</sup> Fröhlich nennt als ersten Kreis die Aufhellung der Beziehungen des Judentums zu einem esoterischen, nichtpharisäischen Judentum (Dissertation über den pseudoklementinischen Roman), die später durch die Entdeckung der Qumrantexte eine neue Grundlage erhielt. Der zweite Kreis ist der oben im Text erwähnte, der dritte ist derjenige der Christologie (Publikationen: «Königsherrschaft Christi und Kirche» und «Christologie des NT»), der vierte betrifft das Gespräch mit Rom und in diesem Rahmen die Frage nach dem Petrusamt («Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer», Zwingli-Verlag, Zürich/Stuttgart 1960), aber auch erneut die Bedeutung einer heilsgeschichtlichen Theologie, und zwar nun eben für das ökumenische Gespräch.

<sup>5</sup> Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte*, Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965, 328 Seiten.

<sup>6</sup> *Heil als Geschichte*, S. 151.

<sup>7</sup> «Oikonomia», S. 201.

<sup>8</sup> Ebd. Anmerkung 43.

<sup>9</sup> In diesem Sinn plädiert Rordorf zum Schluß an die «jüngeren Schüler der beiden Gelehrten, aufmerksam aufeinander zu hören und voneinander zu lernen» unter Mithilfe der «von beiden ‚Schulen‘ Unabhängigen, die die theologische Diskussion ohnehin objektiver zu beurteilen in der Lage sind» (a. a. O. S. 202).

## Eingesandte Schriften

SCHÜTZ ROGER: *Einheit und Zukunft*. Herderbücherei Band 219, Freiburg i. Br. 1965. 128 S., DM 2.80.

SCHÜTZ ROGER: *Unanimité dans le pluralisme*. Les Presses de Taizé 1966. 141 S.

SKYDSGAARD KRISTEN E. /VISCHER LUKAS: *Schrift und Tradition*. EVZ-Verlag, Zürich 1963. 186 S., brosch. Fr. 14.80.

**Herausgeber:** Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins.

**Redaktion und Administration** (Abonnement und Inserate): Scheideggstraße 45, 8002 Zürich/Schweiz. Telefon (051) 27 26 10. Postcheckkonto: 80-27842

**Bestellungen:** bei der Administration

**Einzahlungen:** Schweiz: Postcheck 80-27842  
Deutschland: Volksbank Mannheim, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung», Bankkto.-Nr. 12975). – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 mit Vermerk «Orientierung» (26849) – Belgien-Luxemburg: siehe Schweiz-Dänemark: an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 «Orientierung» C. E. Suisse No 20/78611 – Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, «Orientierung».

### Abonnementspreise:

a) Jahresabonnement: sFr. 15.—/DM 16.—/öS 90.—/bfr. 190.—/dän.Kr. 25.—/FF 18.—/Lire 2200.—/USA Dollar 4.—

b) Halbjahresabonnement: sFr. 8.—/DM 8.50/öS 50.—/bfr. 100.—/dän.Kr. 13.—/FF 10.—/Lire 1200.—

c) Gönnerabonnement: sFr. 20.—/DM 20.—/usw.

d) Studentenabonnement: jährlich wie Halbjahresabonnement (für alle Länder).