

strats unter Einbeziehung der Perversion des Nationalen durch das Dritte Reich und unter Einschluß der negativen Aspekte der eigenen Vergangenheit mit dem Ziel eines geläuterten deutschen Eigenbewußtseins im Rahmen einer realpolitisch erstrebten europäischen Integration gegenwärtig ein dringendes Anliegen zu sein, soll die erklärliche nationale Verdrängung der ersten Nachkriegsjahrzehnte nicht von neuem in nationalistische Emotionen umschlagen. Die Ansammlung „nationaler Reizwörter“ (Maier) mit biedermännischem Eigenlob über den wirtschaftlichen Wiederaufstieg der Bundesrepublik, wie sie sich gegenwärtig in der Wahlpropaganda besonders der Unionsparteien (aber nicht nur dort) niederschlagen, in der verständlichen Absicht, desorientierten Wählerschich-

ten von rechts die Selbstbestätigung zu erleichtern und der NPD-Propaganda Wind aus den Segeln zu nehmen, führt aber wohl kaum zu einem solchen Ziel. Straßendemonstrationen am Rande der Legalität, in deren Sog da und dort zunehmend auch die „Bürgeraktion...“ gerät, natürlich noch weniger. Wahlkampfzeiten mit ihrem Zug zu radikaler Vereinfachung scheinen da wohl überhaupt nicht zum Ziele zu führen. So bleibt die ideologisch-politische Auseinandersetzung mit dem Rechtsradikalismus, soweit er als Ferment breitere Wirkungen hat, als sie im Stimmenanteil der NPD aufscheinen, nicht zuletzt eine Aufgabe der politischen Bildung über Bildungsinstitutionen und über die Massenmedien als deren „kritische“ Multiplikatoren.

Kurzinformationen

Am 5. August 1969 veröffentlichte die römische Liturgie-kongregation mit dem Dekret „Ordo Lectionum Missae“ eine Neuordnung der Meßlesungen (vgl. „Osservatore Romano“, 6. 8. 69). Sie stellt einen weiteren Schritt in der Verwirklichung der neuen Meßordnung dar, die der Papst mit der Promulgation der Apostolischen Konstitution „Ordo Missae“ vom 3. April 1969 eingeleitet und im Juni dieses Jahres durch die Zulassung dreier neuer eucharistischer Hochgebete fortgeführt hatte. Sie ist ein Teil der allgemeinen Liturgiereform, in deren Rahmen dieses Jahr darüber hinaus ein neuer Eheschließungsritus, ein neuer liturgischer Kalender (Mai) sowie ein neuer Kindertaufritus (Juni) eingeführt wurden. 1964 wurde zur Aufstellung dieses neuen Systems der Lesungen eine Studiengruppe von Bibel- und Liturgiewissenschaften gebildet. Als erstes Ergebnis ihrer Arbeit wurde 1967 allen Bischofskonferenzen sowie 800 Bibel-, Liturgie- und Pastoralexperten ein 474 Seiten starkes Manuskript zur Prüfung und Stellungnahme übersandt, die dann zu einer völligen Umarbeitung führte. Bei diesen Arbeiten hatte man sich durch vergleichende liturgische Studien (der lateinischen Liturgie vom 6.—12. Jahrhundert, von 15 orientalischen Riten sowie der Lektionarien der reformatorischen Kirchen seit dem 16. Jahrh.) einen Überblick über alle während des Meßgottesdienstes verwandten Bibeltexte zu verschaffen versucht. *Auswahlkriterium* für die Lesungen sollte vor allem die Eignung des Textes sein, die Kontinuität des göttlichen Heilshandelns im AT und NT (beide als Einheit gesehen) aufzuzeigen. So wurden wichtige Texte, die früher nicht in den Lesungen der Sonntagsgottesdienste vorkamen (z. B. das Gleichnis vom verlorenen Sohn u. a.) nun in die Textsammlung aufgenommen. Für jede Messe an Sonn- und Festtagen sind nunmehr drei Lesungen vorgeschlagen: eine aus dem AT, die zweite aus den Schriften des NT, die dritte aus den Evangelien. Im Laufe von drei Jahren sollen auf diese Weise die wichtigsten Texte der gesamten Schrift den Gläubigen nähergebracht werden. Die großen Feste des Kirchenjahres (z. B. Weihnachten, Ostern) sind aus diesem Jahreszyklus herausgenommen. Für die Wochentagsmessen bleibt es bei zwei Lesungen. Die erste Lesung (Epistel) bildet einen fortlaufenden und zusammenhängenden zweijährigen Zyklus, während sich das Evangelium jedes Jahr wiederholt. Der Zeitpunkt der Einführung dieser neuen Textsammlung von Schriftlesungen für den Wortgottesdienst der Messe richtet sich nach dem Abschluß der nun fälligen Übersetzungsarbeiten, die in die Kompetenz der nationalen Bischofskonferenzen fallen.

Der in Uppsala 1968 neugewählte Zentralausschuß des Weltkirchenrats trat am 11. August 1969 erstmalig in Canterbury zusammen, um als das eigentliche Entscheidungsorgan über die Resolutionen der Weltkirchenkonferenz wie über neue Vorlagen der verschiedenen Abteilungen und Kommissionen zu befinden. Im Vordergrund stand das Rassenproblem, das auf der

Londoner Konferenz vom Mai zu extremen Forderungen auf Reparationsleistungen an die amerikanischen Neger geführt, aber in den USA auch erhebliche Widerstände gegen diese Forderungen wachgerufen hatte (vgl. HK 23, 315). Generalsekretär E. C. Blake stellte in seinem Rechenschaftsbericht (epd, 13. 8. 69) die Gefahr einer ernsten Polarisierung mit möglichen Spaltungen im Weltrat heraus und warnte vor einer Karikatur des Christentums, das sich mit dem materialistischen Utopismus der säkularen Gesellschaft identifiziere. Auch der Vorsitzende, M. M. Thomas, trug den Einwänden Rechnung, daß der alte Humanismus über die ökumenische Theologie der Revolution durch eine Hintertür wieder in die Kirche komme und forderte mehr Konzentration auf die fundamentale Heilsbotschaft. Ein Hauptpunkt war das rechte Verhältnis von Mission und Entwicklungshilfe. Es war sichtlich schwierig, die anderen Mitgliedskirchen zur Einhaltung der Forderung von Uppsala zu bewegen, einen festen Prozentsatz ihrer Einkünfte für Entwicklungshilfe freizustellen, wie das die EKD getan hat. Die Kommission Faith and Order bemühte sich, die Aufmerksamkeit auf das theologische Zentralthema „Einheit der Kirche — Einheit der Welt“ zu lenken und den in Uppsala von Sektion I angeregten Gedanken eines universalen Konzils zu fördern, was wiederum Bedenken bei den Orthodoxen erregte. Die Frage eines baldigen Beitritts der römisch-katholischen Kirche wurde ungeachtet der Vorbehalte des Papstes in Genf erörtert, aber der Gedanke, den Weltrat der Kirchen aufzulösen und ihn gemeinsam mit Rom neu zu gründen, fand keine Billigung. So blieben (soweit bis Redaktionsschluß erkennbar war) zwei Themen beherrschend: Förderung der Entwicklungshilfe im Dienste größerer Gerechtigkeit und Förderung der lokalen Zusammenarbeit der im Weltrat vereinten Kirchen mit den römisch-katholischen Bischofskonferenzen.

In der Erzdiözese Utrecht (Holland) wurden fünf Diakone von Kardinal B. Alfrink zu „Pastoren“ ernannt. Ein Laie, der seine theologischen Studien beendet hatte, erhielt dieselbe Ernennung. Schon vor etlichen Monaten hatten sieben von elf Priesteramtskandidaten der Erzdiözese Utrecht erklärt, sie würden sich nur zu Priestern weihen lassen, wenn die Zölibatsverpflichtung für sie keine Geltung hätte. Eine Erzbischöfliche Kommission hat im Mai 1969 bestimmt, daß künftig der Priesterweihe nach Abschluß des Theologiestudiums generell ein einjähriges Seelsorgepraktikum vorausgehen habe. Sollte sich der Praktikant nach Ablauf dieses Jahres gegen die Priesterweihe (weil gegen die Zölibatsverpflichtung) entscheiden, so kann er weiterhin in der Seelsorgearbeit verbleiben. Einer eventuellen Verheiratung hat (aus finanziellen Gründen) allerdings eine Neubewerbung um die Seelsorgestelle vorausgehen. Diese „Pastöre“ mit Diakonatsaufgaben werden predigen und Kommunion austeilen und auch seelsorgliche Funktionen (Religionsunterricht, Hausbesuche, Jugend- und Verbands-

arbeit usw.) übernehmen dürfen. Demnach wurden jetzt erstmals die praktischen Konsequenzen aus dem Kommissionsentscheid gezogen und auch solchen Kandidaten die Anstellung erteilt, die sich (wie die fünf Diakone) von vornherein gegen die Übernahme der Zölibatsverpflichtung entschieden haben. Man wird das Ergebnis des offiziell zugestandenen einjährigen Praktikums abwarten müssen, um zu erfahren, ob die Diakone (als solche) im kirchlichen Dienst verbleiben werden, obwohl man ihnen unter den genannten Umständen die Priesterweihe nicht erteilen wird. — Sicher ist die Ernennung der Kandidaten zu „Mitselsorgern“ *kein bloßer Notbehelf*. Denn in den Niederlanden herrscht noch wenig Priesterangel, obwohl die Zahl der Neupriester von Jahr zu Jahr sinkt (1965 wurden 271 Theologen zu Priestern geweiht, 1968 nur noch 139), und auch die Zahl der Priester, die ihr Amt niederlegen (1965 nur 30, aber 1968 waren es bereits 196) steigt (vgl. „Katholiek Archief“, Nr. 22/23, S. 565). Schon längst neigte man in den Niederlanden dazu, das Amt des Diakons grundsätzlich „aufzuwerten“, um die Pfarrer weitgehend zu entlasten.

Ein Hirtenbrief der anglikanischen Erzbischöfe von Canterbury und von York vom 6. August 1969 hat nach einer Bischofskonferenz sämtlicher 42 Bischöfe der Kirche von England am 25. Juli die neue Marschroute für die Rettung des *Unionsprojektes mit den Methodisten* festgelegt (vgl. HK 23, 354). Danach wird das durchdachte Schema nicht aufgegeben, sondern es soll im November 1970 der erstmalig zusammen tretenden Generalsynode der Kirche von England zur Abstimmung vorgelegt werden. Änderungen sind bis dahin nicht beabsichtigt, da man sich an die Tatsache halten will, daß 77 Prozent der Delegierten der Methodistenkonferenz dafür gestimmt haben. Man dürfe sie nicht allein lassen. Andererseits widerraten die beiden Erzbischöfe entschieden, der Union vorzugreifen und bereits jetzt auf Gemeinde- oder Diözesanebene gemeinsame Abendmahlsgottesdienste abzuhalten, wie es hier und da geschehen ist. Dieser Entwicklung soll Einhalt geboten werden. Dagegen werden Klerus und Laien zu jeder anderen Art der Zusammenarbeit mit den Methodisten ermutigt, damit bis zum nächsten Jahre eine bessere Atmosphäre für die erneute Abstimmung herrsche („Church Times“; 8. 8. 69). Diesen Hirtenbrief haben die Methodisten dankbar begrüßt. Freilich sind damit nicht alle Schwierigkeiten ausgeräumt. Es bleibt viel Zeit für die Dissidenten beider Seiten, sich zu formieren und gegen das Schema mit dem Argument zu arbeiten, daß es anstelle zweier Kirchen vier hervorbringen werde. Auch ist man nach einem Leitartikel der „Church Times“ nicht allgemein überzeugt davon, daß die auf der Generalsynode voll abstimmungs berechtigt vertretenen Laien 1970 der Union bereitwilliger zustimmen werden, als es im Mai dieses Jahres mit unzulänglicher Mehrheit geschehen ist. Es könnte nur sein, daß das ausgesprochen *negative Echo* in der Ökumene auf das Versagen der Anglikaner bei der entscheidenden Abstimmung am 8. Juli zur Besinnung führt. Andererseits ist die Entwicklung des Glaubensgesprächs zwischen Canterbury und Rom nicht aufzuhalten. In dieser Hinsicht liegt ein erstaunliches Indiz vor: Am 21. Juli wurde bei der alten Kirche des Londoner Stadtteils Chelsea vom Speaker des Unterhauses eine Statue des hl. Thomas Morus enthüllt, und zwar in Gegenwart des Erzbischofs von Canterbury, *M. Ramsey*, des Kardinals *J. C. Heenan* von Westminster und des Moderators des Bundes der Freikirchen in England. „Church Times“ widmete diesem Ereignis eine auffallende Würdigung unter dem Titel: „Ein Schutzheiliger für Europa?“ (25. 7. 69).

Neue Schritte im innerparteilichen Demokratisierungsprozeß der KP Ungarns scheinen bevorzustehen (vgl. „Nepszabadsag“, 29. 7. 69). Hatte bereits das ZK im März dieses Jahres eine Weiterentwicklung der „sozialistischen Demokratie“ beschlossen, so sprach der ZK-Sekretär *B. Biszku* in einem Radio- und Fernsehinterview vom 13. Juni 1969 von einem „Arbeitsplan“ des ZK für die Weiterentwicklung der innerparteilichen Demokratie, der bereits dieses Jahr diskutiert werden soll. Bedeut-

sam ist, daß „Nepszabadsag“ als offizielles Parteiorgan diese Weiterentwicklung in Zusammenhang sieht mit der *Aufrechterhaltung der Führungsrolle der Partei*, die freilich dann etwas differenzierter ausgelegt werden müßte. Nach Meinung vieler Kommunisten würde diese innerparteiliche Demokratisierung einen „bestimmenden und richtunggebenden“ Einfluß auf das gesamte gesellschaftliche Leben haben. Gegenwärtig untersuche das ZK nicht nur die theoretischen und praktischen Implikationen des Problems, sondern gebe den verschiedenen Parteiorganisationen auf unterer Ebene „kräftige Anstöße“, Mittel und Wege zu einer verbesserten innerparteilichen Demokratie zu studieren. „Nepszabadsag“ gibt auch die „levels“ an, auf denen eine solche Demokratisierung vorangetrieben bzw. durchgesetzt werden solle: die Wiederherstellung des *Vorrangs der gewählten Entscheidungsorgane* vor den Exekutivkomitees in der Tagespolitik. Dies würde konkret dreierlei bedeuten: Entscheidungen dürfen nicht mehr — wie oft bisher — von den Exekutivkomitees gefällt und den Entscheidungsorganen lediglich „zur Abstimmung“ vorgelegt werden; es seien Alternativvorschläge einzureichen und vorher zu diskutieren; die an der Diskussion Beteiligten müssen rechtzeitig und umfassend über den Gegenstand der Debatte informiert werden, damit eine solche überhaupt möglich sei. Parallel dazu soll die Demokratisierung der Ortsverwaltung vorangetrieben werden. Die bereits erwähnte März-Resolution des ZK spricht in diesem Zusammenhang von „Selbstregierung“ der Ortsräte. Damit würde die Anwendung eines der Hauptprinzipien des neuen Wirtschaftsmodells nach den Betrieben auch auf Stadt- und Gemeindeebene gewährleistet. Dies würde aber auch eine Dezentralisierung der Finanzkomponenten bedeuten.

Die Auflagenziffern der katholischen Presse in den USA und Kanada sind während des Jahres 1968 um mehr als zwei Millionen gesunken (vgl. „The National Catholic Reporter“, 13. 8. 69). Dies entspricht bei einer Auflage von insgesamt 28,8 (bzw. jetzt 26,7) Millionen einem Verlust von 7%. Gleichzeitig verschwanden (von zuvor 499) 33 katholische Presseorgane. Die 141 katholischen Tageszeitungen, die eine Auflage von 6,2 Millionen haben, büßten etwas mehr als 7% ein. Bei den katholischen Zeitschriften (20,1 Millionen) ist ein Rückgang von 7,5% zu verzeichnen. Die katholischen Verbraucher-Magazine, die auch Inseratenteile haben (eine bei uns praktisch unbekannte Kategorie) erlitten mit 20,6% die weitaus größten Verluste. In der Bundesrepublik hatten 1968 die katholischen Presseorgane mit ihren etwa 420 Titeln eine Gesamtauflage von 18 Millionen. 19 der 22 deutschen Bistumsblätter verloren (bei einer Gesamtauflage von rund 2 Millionen) in den Jahren 1967 und 1968 rund 84 000 Abonnenten (etwa 4,2%). Dieser Rückgang der Abonnenten bzw. Leserzahl innerhalb der katholischen Presse betrifft nicht alle Blätter in gleicher Weise. Während einige bis an die Grenzen ihres Existenzminimums geraten, steigen die Auflagen bei anderen Zeitungen und Zeitschriften noch leicht an, und dies sowohl bei solchen Blättern, die als „fortschrittlich“ gelten, als auch bei „konservativen“ Organen. Mit dem Abbau innerkirchlicher Schranken ist auch in der nicht konfessionellen Tages- und Wochenpresse das Angebot an kirchlich-religiöser Information reichhaltiger geworden. Zugleich hat sich der Bedarf an „weltanschaulich“ vorgeformter Information auch bei Katholiken mit starker kirchlicher Bindung verringert. Der Leser möchte möglichst umfassend informiert werden und erwartet von seiner Zeitschrift und Zeitung ein möglichst breites Angebot. Die Zeitungen und Zeitschriften, die sich dieser Entwicklung vorbeugend anpassen, dürften von dem allmählichen Leserschwund (noch) weniger betroffen werden. Andererseits wird man in diesem Zusammenhang auch an die stets aktuellere Forderung nach einer stärkeren Konzentration der katholischen Presse denken müssen.

Die katholische Bischofskonferenz des Pazifik hat Ende Juli 1969 für das Gebiet der Fidschi- und Albertinseln die Zulassung von Anglikanern zur Eucharistie freigegeben, soweit längere Zeit kein anglikanischer Priester am Ort zur Verfügung

steht, der betreffende Anglikaner den spontanen Wunsch äußert, das Sakrament zu empfangen und Vertrauen zum römisch-katholischen Abendmahlverständnis hat (KNA, 23. 7. 69). Diese Regelung trägt den Charakter einer *lokalen Notstandsmaßnahme* und beruht auf einer Vereinbarung mit dem protestantischen Kirchenrat des Pazifik. Man kann darin kaum „Zeichen“ einer Interkommunion erkennen. Andererseits ist eine solche Vereinbarung nur möglich, weil in verschiedenen ökumenischen Bereichen die Übereinstimmung in der Lehre von der Eucharistie gesucht wird. Ein beträchtlicher Fortschritt wurde Ende Mai 1969 aus Sydney gemeldet (Opd, 29. 5. 69). Danach hat die vom australischen Kirchenrat und der römisch-katholischen Bischofskonferenz eingesetzte Arbeitsgruppe eine Revision der protestantischen Kritik am katholischen Meßopfer vorgeschlagen, denn die römisch-katholischen Delegierten hätten ausdrücklich erklärt, wenn von der Messe als einem

Opfer gesprochen werde, sei damit nicht gemeint, daß „der Tod Christi um der Sünden der Menschen willen wiederholt wird“, vielmehr sei die Messe eine „symbolische Darstellung des Todes Christi am Kreuz und ein Mittel, durch das die Teilnehmer sich selbst zum Opfer darbringen . . .“ Es heißt, die protestantischen und anglikanischen Delegierten hätten erklärt, sie könnten sich dieser Deutung anschließen. Einigkeit wurde auch erzielt über die Präsenz Christi. Was den Begriff der „wirklichen“ Gegenwart betreffe, so wird — abweichend von dem verschärfenden Zusatz Papst Pauls VI. im Ökumenismusdekret (Abschnitt 22, Absatz 3) — erklärt, „daß Christus durch den Heiligen Geist wahrhaftig und wirklich gegenwärtig ist, auch wenn sich die Art und Weise seiner Präsenz nicht genau definieren läßt“. Diese Erklärung hat noch nicht die Anerkennung der römisch-katholischen Bischofskonferenz für Australien gefunden.

Bücher

ANDRÉ DUMAS, *Une Théologie de la réalité*. — Dietrich Bonhoeffer. Labor et Fides, Genf 1968, 340 Seiten.

Das Standardwerk des reformierten Ökumenikers kommt nach *L. Vischer* im rechten Augenblick der ökumenischen Diskussion, die von der Bildung zweier Fronten, einer „vertikalen“ und einer „horizontalen“ Theologie, gefährdet ist (vgl. „The Ecumenical Review“, April 1969, S. 175). Es bringt Klarheit in die theologischen Konstanten eines Denkers, den heute fast alle modernen Theologen auswerten und — viel mißdeuten. Man sollte fast beim vorletzten Kapitel IX über „Die Interpretationen Bonhoeffers“ beginnen, wo Dumas die lutherischen, die atheistischen und die ontologischen (katholischen) Fehldeutungen Bonhoeffers sorgfältig erklärt. Diese aktuelle Frucht einer bedeutenden Arbeit erwächst aus dem langen Anlauf. Zuerst wird Bonhoeffer in die theologiegeschichtliche Situation gestellt, etwas vereinfachend zwischen Barth und Bultmann, um seine originale Methode zu erfassen, seinen spezifischen christologischen Realismus aus dem neu erlebten Verständnis der Inkarnation, seine Ablehnung der „Religion“, die nicht christlich sei, sondern heidnisch, weil ein Werk des Menschen zur Versöhnung mit Gott und zur Erlangung der Erlösung. Das Alte Testament hatte ihn ständig inspiriert und gelehrt, daß Gott diese seine Schöpfung „restrukturiert“, d. h. zu ihrer Wirklichkeit zurückführt. Das ist „Heil“. Ein Kapitel über Bonhoeffers Lebensweg kennzeichnet die drei Perioden seines Schaffens, in denen sich die Konstanten immer mehr verdichten, bis sie in den Gefangenschaftsbriefen ihre volle Reife zeitigen. Dumas verhindert durch die umsichtigen, Vollständigkeit erstrebenden Analysen, daß Bonhoeffer nur von der provozierenden Theologie eines „Lebens vor Gott ohne Gott“ verstanden wird, woraus jene Mißdeutungen entstehen, als habe er eine „säkularisierte Welt“ verkündet, in der „Gott tot ist“. Solche Phrasen kenne seine paradoxe Diktion nicht. Im Kernkapitel VII wird seine Theologie eines „nicht-religiösen Christentums“ entfaltet, nachdem das vorausgehende Kapitel über „Das konkrete Gebot“ das Spätwerk der „Ethik“ als Markstein einer Theologie der Realität dargestellt hat, eines weltlichen Handelns aus dem Glauben, nicht einer Säkularität. Meisterhaft ist die Schilderung der von Phase zu Phase klareren Methode (S. 170 ff.). Die hinhorchende Herausarbeitung der Intentionen Bonhoeffers aus den Fragmenten, von seinem Biographen *E. Bethge* und anderen vorbereitet, ist eine theologische Leistung. In ihrer Mitte leuchtet der Abschnitt über die „Arkandisziplin, das Gebet und das Leiden des mündigen Christen“ (S. 215 ff.), eine Tiefe, die viele Auswerter Bonhoeffers für irgendeine „weltliche“ Theologie nicht beachten, aber sie erweist die Identität seines kirchlichen Glaubens. Sie meidet auch die Verwechslung von Inkarnation und Säkularität, des Nicht-Religiösen mit Immanenz, der „Realität“ mit dem Wirk-

lichen, der Mündigkeit des Menschen mit Selbstsicherheit. Beweis: niemals habe für Bonhoeffer das Gebet in Frage gestanden, ein Beten, das teilnimmt am Leiden Gottes in seiner Welt, am verborgenen Leiden der Stellvertretung, über das er kein Wort verlor. Die Teilnahme an diesem Leiden Gottes in Jesus Christus mache das Christsein aus. Darum hat nach Dumas Bonhoeffer nie darauf verzichtet, eine sichtbare Ekklesiologie zu suchen. Man darf wohl sagen, wenn es die neue Spiritualität des „Christen in der Welt“ in Reinheit gibt, dann ist sie hier ergreifend gezeichnet. Damit leistet Dumas einen unschätzbaren Dienst. Das anschließende Kapitel „Jesus Christus als Struktur und als Ort“ zieht Folgerungen für eine Ekklesiologie, in der die aus originaler Erfahrung der Inkarnation gewonnenen Begriffe Wirklichkeit, Stellvertretung und Gestaltung eine neue Kirchlichkeit entwerfen. Es bleibt freilich das Ende der Metaphysik und einer Ethik der abstrakten Normen.

FRIEDRICH MILDENBERGER, *Theologie für die Zeit*. Calver Verlag, Stuttgart 1969, 168 Seiten.

Der Untertitel des ebenso bedächtigen wie sachlichen Buches „Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie“ verleitet zur Annahme, hier werde das vermeintliche Erbe Bonhoeffers fortgeführt. Im Gegenteil! Der Verfasser, seit einigen Jahren durch seine theologischen Bemühungen um das Glaubenkönnen aufgefallen, sucht nach Kriterien für eine kritische Beurteilung moderner theologischer Entwürfe. Er beanstandet an ähnlichen Versuchen, etwa an *H. Zabrnt* „Die Sache mit Gott“, daß sie bei der dialektischen Theologie einsetzen und daher nicht den rechten Abstand zu dem finden, was danach kam. Mildenberger setzt aus guten Gründen bei Lessing, Schleiermacher, Hegel und Troeltsch ein. Er legt mit deren Hilfe den verborgenen Einfluß einer natürlichen Theologie in neueren Arbeiten bloß, und so folgt auf ein kurzes Kapitel über die „Theologie der Krisis“ zunächst *Tillich, Ebeling, Panenberg, Moltmann*. Dann erst kommt er auf die Alternative Bultmann oder Barth zu sprechen, um in den letzten drei Kapiteln seine Lösungen in der Verwirrung der gegenwärtigen Theologie anzubieten. Daß das ungeklärte Verhältnis von natürlicher Theologie zu Offenbarungstheologie den „roten Faden“ in dem Buch bildet, macht es gerade für katholische Leser besonders wertvoll. Außerdem immunisiert die ruhige, unjournalistische Klarheit der Analysen gegen jene fatalen Wirkungen, die hier in einer Meldung aus Amerika als „Syndrom der Erschöpfung“ des Protestantismus berichtet werden (vgl. ds. Heft, S. 212). Mildenberger findet die Lösung nicht bei Bonhoeffer. Sein Protest gegen die „religiöse Interpretation“ der Wirklichkeit richtet sich gegen Versuche, vom religiösen Bedürfnis des Menschen seine Angelegenheit auf Gott zu erweisen. Glaube sei nicht vom glaubenden Menschen her