

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, Pannenberg, 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