

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

zu bestimmen. Darum ist ihm der Ansatz Bultmanns beim „autoritär“ verstandenen Kerygma interessant, unbeschadet der nicht ganz ernst gemeinten existentialen Interpretation. Er wird aus der Tretmühle einer Problemstellung herauskommen, die von der Bibel her die Ermöglichung des wahren Menschseins sucht, also anthropologisch festgehalten ist. Er steuert ohne aufwendige Terminologie, durch seine saubere kritische Arbeit Vertrauen erweckend, die Rolle der kirchlichen Autorität für das theologische Denken an, ein Problem, das heute gern hinter dem Stichwort „der Text“ verschwindet und als Hermeneutik behandelt wird. Er weiß von dieser Hermeneutik Treffliches zu sagen und lenkt die Diskussion konsequent zum Lehrauftrag der Kirche, trotz Einsicht in die Mängel des Offenbarungspositivismus von K. Barth eben doch auf Barths Rat hörend. Man folgt seinen durchsichtigen, leider fast zu rasch eilenden Gedanken, weil sie sympathisch anspruchslos vorgetragen werden, mit zunehmender Spannung und findet im letzten Kapitel „Gottes Namen als Anfang der Gotteserkenntnis“ den Lösungsvorschlag, wie man aus der anthropologischen und christologischen Engführung theologischer Methoden herausfindet. Er verweist auf die Einsicht von *Gerhard von Rad*, daß Israel dem Ereignis vor dem Begriff den absoluten Vorrang eingeräumt habe und daher die legitime Form theologischen Redens immer noch die Nacherzählung der Taten Gottes sei, beginnend mit dem empfangenen Namen. Damit sei auch die Identifikation der Gottesgeschichte mit unserer Historie wie ein Gespenst verfliegen. Ein neuer Offenbarungspositivismus?

Bibel provokativ. Württembergische Bibelanstalt Stuttgart 1969. 143 Seiten, DM 3.80.

Ein chrom-gelbes „Taschenbuch“ (Format 9×13) erschien rechtzeitig als ein „Zeichen“ zum 14. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart. Verantwortlich sind: „Evangelisches Bibelwerk — Katholisches Bibelwerk“! Als Herausgeber zeichnen *H. Haug* und *J. Rump*. Der Untertitel dieser Auswahl von

Bibelworten lautet gemäß dem Generalthema des Kirchentages: „Gerechtigkeit für die Dritte Welt“. Was kann diese „Bibel“ auf 143 Seiten bieten, wovon 8 auf Titelei mit Einführung und ebensoviel auf Quellennachweise und Register entfallen? Das ist keine „Bibel“, sondern eine gewollt einseitige Hervorkehrung ihrer sozialen Provokationen, um das Kirchenvolk aufzuwecken, damit es nicht meint, die Bibel sei ein bloßes „Trostdbuch“. Sie dient hier einer Bekämpfung der Illusion über das Ausmaß des Elends in der Dritten Welt, und sie endet mit dem Spendenkonto der Hilfsorganisationen. In acht „Kapiteln“ sind die Zitate zusammengefaßt: „Die Welt ist für alle da“, drei Zitate aus der Genesis, jedes gefolgt von einem „Kommentar“ aus dem Zweiten Vatikanum, von Papst *Johannes XXIII.* und von Präsident *Kaunda*. „Ein Modell für die Menschheit“ mit Zitaten aus dem Buche „Exodus“, mit nicht ganz so prominenten Kommentaren, darunter über die Grenzen der Wirtschaftsfreiheit von Papst *Paul VI.* aus „Populorum progressio“, bis zu „Auschwitz heute“. Es knallt einem um die Ohren, und das ist der Zweck. „Gott auf der Seite der Unterdrückten“ heißt der nächste Abschnitt mit Zitaten aus den Propheten über das Unrecht in Israel, jeweils mit einem „Kommentar“ aus kirchlichen oder politischen Dokumenten, *Paul VI.* neben Sartre, der Ökumenischen Jugendzeitschrift „Risk“, dem Moisten *Bola Ige* und den ehrwürdigen „Stimmen der Zeit“. So geht es weiter mit den Kapiteln „Das Friedensreich — eine Utopie?“ — „Ein neuer Anfang“ mit der Verkündigung des Täufers und des Jesus aus dem Lukasevangelium, „Wo steht die Kirche?“ und „Was Gott sich vorbehält“, nämlich eine „Neue Schöpfung“. Kein Buch, sondern ein Denkstoß, ein Ärgernis für Erbauungschristen, eine Vergewaltigung der Bibel, und ein bißchen Offenbarung als Sozialrevolution. Ein „toller Versuch“, bemerkenswert durch die Gemeinsamkeit der Herausgeber. Und doch, ein ökumenischer Kurzschuß. Er zeigt eher, wie man mit der Bibel nicht umgehen darf. Sehr gut gemeint, und doch auch eine ernste Warnung.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

HAUBST, Rudolf. Katholischer Ökumenismus — ökumenische Kirche. In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 73 Heft 3 (Mai/Juni 1969) S. 129—149.

Diese Vorlesung zum 65. Geburtstag von Bischof *H. Volke*, Mainz, bringt das Ökumenismusdekret, die Theologie des Nikolaus von Kues, den Kardinal Bea apostrophiert hatte, und die vorkonziliare Arbeit des Theologen Volk in einen inneren Zusammenhang unter dem Gedanken, daß „die Kirche als Heilsfrucht und als Präsenz Christi in den Gläubigen“ verstanden wird. Dadurch werde es möglich, die Kirche sehr weit im Sinne des Kusaners als Einheit einer Vielzahl von Riten zu verstehen, als „die gnadenhafte Christus-Gemeinschaft, die sich als sichtbares Zeichen und Mittel des Heils inmitten des Menschenschlechts immer und überall nur zugleich von oben und von unten aufbaut“. Haubst zieht aus diesen Ansätzen sehr aktuelle Folgerungen, wonach sich die Teilkirchen in den Bischöfen repräsentieren, die Einheit der Gesamtkirche im Papst (nach dem Kusaner). Daher sei das Bischofskollegium als solches „die Repräsentanz der ecclesiae (aller Teilkirchen) und (zugleich) deren inneres Miteinander“ (nach Ratzinger). Haubst sieht allerdings, daß *Lumen gentium* III die Kollegialität anders und mit einzigartiger Herausstellung des Papstes definiert hat; und doch sieht er optimistisch, in den neuen Initiativen des Zweiten Vatikanums „eine nachholende und vorgreifende Öffnung auf eine ökumenische Kirche hin“.

HORST, Ulrich. Papst und Unfehlbarkeit. In: Die neue Ordnung Jhg. 23 Heft 4 (August 1969) S. 241—254.

Horst suchte eine Neuumschreibung der unangemessenen Formulierung von der „Unfehlbarkeit des Papstes“ zu geben. Er geht dabei aus von den geschichtlichen Hintergründen der Unfehlbarkeitsdefinition auf dem Ersten Vatikanum (Konziliarismus, Gallikanismus) und zeigt dabei gleichzeitig die Grenzen der päpstlichen Rechtsbefugnis auf: die Kirche ist „weder monarchisch noch episkopal, sondern kollegial verfaßt“. Anschließend gibt er eine knappe Deutung des Unfehlbarkeitsdogmas, wobei er vor allem das Verhältnis von Papst und Kirche herausarbeitet. Danach ist die Unfehlbarkeit des Papstes nicht aus der Kirche in dem Sinne abzuleiten, als hätte diese sie ihm gegeben. Beider Unfehlbarkeiten seien geschieden, aber nicht getrennt. Das Oberhaupt besitze sie nur im Blick auf die Gesamtkirche. Nicht entschieden sei jedoch die Art und Weise, wie der Papst sein Urteil bilde. Weiter sei im Satz, daß die Entscheidung des römischen Bischofs nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche unveränderlich sei, das Wort „Zustimmung“ lediglich im juristischen Sinne als Ausschluß der Notwendigkeit einer Ratifizierung zu verstehen.

LEBEAU, Paul, SJ. Vatican II et l'espérance d'une eucharistie oecuménique. In: Verbum Caro Nr. 90 (1969) S. 27—42.

Angesichts der neuen Tatsache, daß Taizé ebenso wie Faith and Order intensivere Stu-

dien über die Möglichkeit einer ökumenischen Eucharistiefeyer fördern (vgl. HK 23, 266 f. u. 355), ist es beachtlich, daß die von Taizé betreute Zeitschrift den zweiten Teil eines Aufsatzes von *P. Lebeau SJ* aus „Nouvelle Revue Théologique“ (Löwen) zum Abdruck bringt und zur Diskussion stellt. Er geht von der Tatsache aus, daß das Ökumenismusdekret erstmals die Gemeinschaften getrennter Christen als Kirchen anerkennt. Die Möglichkeit einer gelegentlichen Interkommunion sieht er darin, daß die verschiedenen Kirchen ein Glaubensdokument über die wesentlichen Erfordernisse der Eucharistie und des Amtes unterzeichnen, das dem einzelnen Christen die Teilnahme an einer anderen Eucharistie gestattet, ohne seiner eigenen Kirche untreu zu werden. Desgleichen sollten die Kirchen ihre Amtsträger autorisieren, bei Vorliegen eines solchen Dokumentes eine ökumenische Eucharistie zu leiten. Die Katholiken sollten sich vor allem von dem trennen, was die Orthodoxen den „Christomonismus“ nennen und sich mehr dem Heiligen Geist anvertrauen. Es sei an der Zeit, das sichtbare Zeichen der Einheit im Glauben vor der Welt abzulegen. — Dasselbe Heft druckt ein bemerkenswertes gemischtes katholisch-reformiertes Votum ab: „En marge de Lumen Gentium“ (S. 5 bis 26). Die theologischen Marginalien beanstanden u. a. die Gültigkeit des Begriffes „Volk Gottes“ (S. 13) und selbstverständlich die Abschnitte über den Papst. Hier liegt auch ein getrenntes katholisches Votum vor, das Modifikationen der Infallibilität fordert, um den Beitritt Roms zum Weltrat der Kirchen zu ermöglichen (S. 24).