

Besprechungen

Papsttum als ökumenische Frage, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. 8^o (327 S.) Kaiser, München / Grünewald, Mainz 1979.

Die erst in den letzten Jahren begonnenen ökumenischen Gespräche über das Papsttum haben vielfach bereits zu einer erstaunlichen Annäherung der Positionen geführt. Auf der einen Seite ist klar geworden, daß keine bruchlose Kontinuität von dem biblischen und historischen Petrus zum dogmatischen Selbstverständnis des Papsttums führt und die historischen Begründungen der klassischen katholischen Apologetik kaum mehr tragfähig sind. Andererseits ist auf evangelischer Seite die Bereitschaft gewachsen, nicht nur die grundsätzliche Möglichkeit, sondern auch Angemessenheit oder gar Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Amtes als Dienst an der Einheit zu akzeptieren – wobei dann die biblische Petrusgestalt durchaus als Modell und gleichzeitig kritisches Korrektiv für ein solches Amt der Einheit dienen könnte.

In diese Richtung laufen auch die Referate und Diskussionen des Heidelberger Gespräches von Oktober 1977, die jetzt in diesem Band gesammelt sind (vgl. die Zusammenfassung durch Pannenberg, 325f.). Der Befund der Exegeten (auf evangelischer Seite *E. Gräßer*, auf katholischer *J. Blank*) und des Historikers (*W. de Vries* für die ersten drei Jahrhunderte) ist hier im wesentlichen negativ. Gräßer formuliert zugespitzt, daß von Mt 16, 18 kein Weg nach Rom führe (42), bzw. daß das Papsttum sich insofern jeder möglichen neutestamentlichen Begründbarkeit begeben habe, als geschichtlich Gewordenes für normativ und notwendig ausgegeben wurde (53 f., 104). Blank stimmt ihm im exegetischen Befund weitgehend zu, ergänzt jedoch in der Diskussion, daß Geschichte als Interpretation des NT nicht ausgeblendet werden dürfe (109): er spricht dann von zwei geschichtlichen Erfahrungen, die nach Garanten der Tradition und nach einem Einheitsamt rufen: dem Interesse an der Kontinuität der Verkündigung durch Rückgriff auf Zeugen (so schon im NT selbst) und dem Einheitsbedürfnis einer wachsenden Christenheit. Sowohl *E. Schlink* (301) wie *de Vries* (307) bezweifeln jedoch mit Recht, daß hier schon die ganze katholische Exegese zur Sprache gekommen sei. Ob die Beweisführung Blanks, daß aufgrund von Mt 18, 18 nach dem Matthäus-Evangelium die Binde- und Lösegewalt (im Gegensatz zur nicht übertragbaren Fundamentfunktion) von Petrus auf die Gemeinde übergegangen sei (86), oder daß wegen der Verknüpfung mit der Frage nach der größeren Liebe in Joh 21 der Petrusdienst sich jeder Institionalisierung entziehe (99), schlüssig ist, wird man immerhin fragen können.

Das Referat von *de Vries* über die Entwicklung des Primats in den drei ersten Jahrhunderten (114–33) hält Schlink für so zuverlässig, daß er ein evangelisches Korreferat hier nicht vermißt (302). Wohl vermißt er mit Recht im Gesamtprogramm eine Behandlung der späteren Umbrüche, die doch für das Werden der ausgebildeten dogmatischen Gestalt des Papsttums von entscheidender Bedeutung wären. *H. Stirnimann* bemerkte m. E. zutreffend, daß die entscheidenden Fragen nicht so sehr exegetischer als vielmehr kirchen- und dogmengeschichtlicher Art sind (271). Dabei geht es wohl einmal um die Frage nach der Rolle von Geschichte und geschichtlicher Erfahrung überhaupt für die Interpretation des NT, dann um die Frage nach der Evangeliumsgemäßheit oder nicht bestimmter geschichtlicher Umbrüche. Ob man, wie *H. Küng* (305), dazu neigt, das mittelalterliche Papsttum zumindest von der gregorianischen Wende an überhaupt abzuschreiben, oder ob man, wie *J. Moltmann* (260), bei aller Kritik an den damaligen Weichenstellungen doch sowohl dem mittelalterlichen Papsttum wie dem Ultramontanismus des 19. Jh.s eine geschichtliche Bedeutung als Dienst an der „*Libertas ecclesiae*“ zuerkennt, darüber hätte es sich vielleicht gelohnt, eingehender zu diskutieren. Auch die Frage, ob

man, wie de Vries, den Befund der ersten Jahrhunderte als „Keime“ in Richtung des späteren Primats deutet, oder wie Küng (150 f.), hier seine Bedenken anmeldet, hängt wohl davon ab, wie man die späteren geschichtlichen Herausforderungen und die faktisch vom Papsttum gegebenen Antworten im Lichte des Evangeliums wertet. Hier ist tatsächlich eine Lücke festzustellen. Andererseits hängt wohl die Bewertung dieser geschichtlichen Umbrüche auch wiederum von Vorentscheidungen ab, die der Rez. am Schlusse andeuten wird.

O. H. Pesch stellt in seinem sehr beachtlichen Referat die ganze Wirkungsgeschichte des 1. Vatikanums dar (159–211). Allerdings wird er wohl den Kritikern Haslers nicht ganz gerecht (195): es ist doch zu seinem Buch inzwischen erheblich mehr und Substantielleres gesagt worden als bloß der allgemeine und pauschale Vorwurf der „unsoliden historischen Methode“, des Verkaufs von „alten Ladenhütern“ und des „vorgefaßten Urteils“. Pesch selbst wendet freilich gegen Hasler, welcher das Unfehlbarkeitsdogma auf das exzessive Verständnis seiner maßgeblichen Vorkämpfer auf dem Vatikanum I festnageln möchte, ein, daß auch die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte zum Dogma hinzugehöre und sich in ihr eben eine strikte Interpretation durchgesetzt habe (200). – Das hermeneutische Problem „unfehlbarer“, „wahrer“ oder „irriger“ Aussagen, welches durch die Diskussion um Küng angestoßen ist, kommt vor allem in dem evangelischen Korreferat von H. Ott (212–33) zur Sprache. Ott möchte das Problem durch einen dialogischen-personalen Wahrheitsbegriff lösen, welcher Wahrheit nicht mehr als erkennbaren „wahren Sachverhalt“, sondern als Begegnung versteht (229) und auch das „irreformabilis“ des 1. Vatikanums als Dialog-Anweisung interpretiert (227: man soll im weitergehenden theologischen Dialog diese Definition nicht widerrufen, bzw. negieren, sondern weiterinterpretieren). Gerade dies bleibt jedoch in der Diskussion nicht unwidersprochen (vgl. Pannenberg, 245 f.).

Zum Schluß seien einige Bemerkungen zum Gesamtstand des Gesprächs angefügt. Es dürfte noch verhältnismäßig leicht möglich sein, sich darauf zu einigen, daß ein im biblischen Sinne erneuerter und dem Evangelium entsprechender Petrusdienst sinnvoll und für die ganze Christenheit anzustreben ist. Gerade in dieser Beziehung scheint sich ein gewisser Konsens abzuzeichnen. Das eigentliche Problem ist jedoch wohl nicht so sehr, ob man ein „ideales“ Petrusamt akzeptiert, sondern wie man zu einem Amt steht, welches sowohl personell wie institutionell immer nur sehr unvollkommen der Forderung des Evangeliums nachkommt und daher bei allem Positiven immer *auch* geschichtlicher Ausdruck menschlicher Sünde und menschlichen Machtwillens sein wird. Hier müßte m. E. in einem weiteren Stadium das ökumenische Gespräch ansetzen. Die Antwort auf dieses Problem scheint aber wohl auch wieder von weiteren Vorentscheidungen abzuhängen. Dies ist einmal die Frage nach dem Stellenwert des Institutionellen überhaupt, und zwar als einer Wirklichkeit, die so oder so in der Kirche nicht zu vermeiden ist und sich, wenn verdrängt oder ignoriert, nur in sehr viel gefährlicherer Form wieder anmeldet (in der Geschichte etwa durch die kaiserliche Kirchenherrschaft, das Staatskirchentum und den landesherrlichen Summepiskopat). In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von H. Geißer beachtenswert, die katholische Kirche stelle sich immerhin dem Problem der Macht und des Institutionellen und verschleierte es nicht durch bloßes Reden von „Dienst“ und „Liebe“ (157 f.). Eng damit zusammen hängt folgende Frage: Wenn geschichtlich sichtbare Einheit *und* Pluralität beide der Kirche aufgegeben sind, andererseits in der geschichtlich begrenzten Wirklichkeit beide Werte (bzw. ihre wirklichen oder scheinbaren Konsequenzen) in Konflikt miteinander kommen können, welcher Wert hat dann den Vorrang? Kann man nicht zumal den Jurisdiktionsprimat des 1. Vatikanums (über den verhältnismäßig wenig diskutiert wurde, obwohl er für das normale Leben der Kirche doch sicher viel bedeutsamer und praktisch einschneidender ist als die Unfehlbarkeit) in dem Sinne verstehen, daß die katholische Kirche *vor allem* Kirche der sichtbaren Einheit sein will, und daß diese Einheit im Konfliktfall oder in einer undurchsichtigen Situation vor anderen, in sich auch anzustrebenden Werten rangiert? Von dieser Grundposition würde dann letzten Endes auch die Einstellung zum konkreten, menschlich immer unvollkommenen Petrusamt abhängen. Vielleicht müßte das Gespräch über das Papsttum, um nicht zu einem bloßen „Konsens der Utopie“ zu führen, stärker in diese Richtung verlagert werden, und zwar auch dann, wenn nüchtern damit zu

rechnen ist, daß sich hier wohl lange Zeit gegensätzliche Optionen gegenüberstehen werden. K. I. Schatz, S. J.

Mengus, Raymond, *Théorie et Pratique chez Dietrich Bonhoeffer* (Théologie Historique 50). 8° (526 S.) Paris 1978, Beauchesne.

Das vorliegende neue Bonhoeffer-Buch enthält eine Dissertation, die aus einer langjährigen Beschäftigung mit Bonhoeffer in den 60er und 70er Jahren hervorgegangen ist. Sie spiegelt in sich die Probleme und Fragen dieser Zeit wider, die dem Verf., Wissenschaftlicher Assistent an der Straßburger Theologischen Fakultät (kath.) gut vertraut sind.

M. greift ein Hauptproblem der Bonhoeffer-Interpretation heraus, oder besser gesagt, er stellt Bonhoeffers gesamte Theologie und sein Leben unter den Aspekt des Zusammenhangs von Theorie und Praxis. Es geht um Bonhoeffers Suche nach einer neuen Begründung der Ethik und ihre christlich verantwortbare und doch zugleich lebensgerechte Anwendung in der Praxis. Dabei soll das faszinierende und so eigentümliche Verhältnis von Leben und Denken, von theologischer Reflexion und unmittelbarem politisch-kirchlichem Engagement, von Dogmatik und Ethik näher beleuchtet werden, wobei eben dadurch das Wesentliche Bonhoeffers zum Vorschein kommen soll. Der Verf. erblickt gerade in dieser gegenseitigen Durchdringung und inneren Verzahnung von Theorie und Praxis den Grund für die bleibende Aktualität Bonhoeffers. M. liegt es fern, die verschiedenen Ideen, Anregungen, Vorstellungen, theologischen Entwürfe, Aktionen und die Ergebnisse zufälliger geschichtlicher Ereignisse in ein vorgefertigtes System zu pressen. Das schließt die Einsicht in eine besondere Form der Einheit der Theologie Bonhoeffers nicht aus. M. bestimmt den Einheitspunkt als „aktiven Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber“ (38). Die Methode sorgfältiger Analyse und klärenden Verstehens erscheint dem Verf. als angemessener Gang zum Ziel (37).

Indem M. in einem kenntnisreichen Umgang mit den Texten den Lebensgang und den Denkweg Bonhoeffers in eine theologisch-biographische Erzähleinheit bringt, vermag er dessen reflektiertes Engagement in Theologie, Kirche und Staat begreifend und begründend als einen „Weg“ zur „Wirklichkeit“ darzustellen. Diese Sicht rührt wohl aus einem intensiven Gesprächskontakt mit Eberhard Bethge her und lehnt sich an seine große Biographie an (*E. Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse [München 1967]). – In einer klaren und übersichtlichen Gliederung des überreichen Stoffes beschreibt M. den „Weg“ in drei Stationen oder Stufen: Categories, Parcours, Accomplissement, ohne streng chronologisch vorzugehen. Alle wichtigen Ansätze und Stichworte der Theologie Bonhoeffers, ihre Konkretisierung, Entfaltung, Kritik und Umgestaltung werden aufgegriffen und vorgestellt: der ekklesiologische Anfang, die frühen Ansätze zu einer Ethik, die christologische Konzentration, der Einsatz in Ökumene und internationaler Friedensarbeit, im Kirchenkampf und in der Bekennenden Kirche, im politischen Widerstand gegen die Tyrannei, die Überlegungen zur Autonomie der Welt und zu einem „religionslosen Christentum“.

Im 1. Tl. arbeitet M. die „Kategorien“ heraus zunächst mit der Frage nach dem konkreten Gebot. Um über einen bloßen Formalismus in der Ethik von immer und überall richtigen allgemeinen Prinzipien hinauszukommen, muß die Frage nach dem Gebot Gottes gerade im hier und heute gewagt werden. Nur so bekommt die Vielgestaltigkeit und Widersprüchlichkeit des Lebens Relevanz für eine Ethik der „Gestaltung“. In Bonhoeffers Habilitationsschrift „Akt und Sein“ wird die Wendung zum Primat der Kategorie Wirklichkeit vor der Möglichkeit greifbar. Die Anerkennung der Schranke des Du kann reflektorisches Denken niemals leisten, dazu bedarf es einer aktiven Anerkennung vorgegebener Realität, wie sie in Christus, in der Gemeinde und im Nächsten zu finden ist. Der neue Zugang zur Transzendenz über – in einem Akt der Anerkennung die Grenzenlosigkeit der Reflexion begrenzende – personale Realitäten, führt zur Abkehr von jeder transzendentalistischen Philosophie und Theologie. Indem so der Weg zur Anerkennung von dem Denken vorgegebenen Wirklichkeiten gewiesen wird, muß sich eine rein akademische Existenz für einen Theologen als un-wahr erweisen. In Bonhoeffers Wen-