

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-

de „vom Phraseologischen zum Wirklichen“ zwischen 1930 und 1932 vollzieht sich der Übergang vom akademischen Theologen zum Christen. So kommt es Bonhoeffer nicht auf eine neue theoretische Theologie an, sondern auf den konkreten Gehorsam gegen Gottes Wort und Gebot im Engagement in seiner Kirche als Ökumeniker, Prediger, Seelsorger, so daß eine ernsthafte Wahrnehmung der Weltwirklichkeit auf der Linie dieser Wende liegt. Die Wirklichkeit wird nach einer Formulierung Bonhoeffers zum Sakrament des Gebots. Nicht Abstraktionen, sondern das Handeln in Nachfolge und Gehorsam ist Kriterium der Verifikation christlicher Sätze. Wirklichkeit an sich bleibt jedoch unerkennbar. Sie ist immer schon durch Christus, den Gott-Menschen, umgreifend strukturierte Wirklichkeit, der in der Kirche (dem sacramentum salutis) in und als Wort, Sakrament und Gemeinde präsent wird und in der Kirche seine Herrschaft über die ganze Welt beansprucht (196).

Ethik zielt auf Gleichgestaltung mit diesem Christus (197), wobei die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein nicht tangiert wird. Doch wendet sich Bonhoeffer gegen das Mißverständnis des sola gratia als billiger Gnade. Die teure Gnade bindet Glauben und Gehorsam zusammen. Rechtfertigung und Heiligung lassen sich nicht trennen, so daß Dogmatik als Verkündigung billiger Gnade und Ethik als Werkgerechtigkeit ausgeschlossen sind. „Gut und böse“ als ethisches Hauptproblem rücken in einen konkreten christologischen Zusammenhang ein.

Der 2. Tl., als „Durchgang“ bezeichnet, bezieht sich vorwiegend auf die mittlere Periode der Entwicklung Bonhoeffers. Erfahrungen der Universalität von Kirche und Welt gehören hierher. Ökumenische Arbeit, Begegnung mit Rom, Probleme der Einheit der Menschheit, Auseinandersetzungen um die Judenfrage, Kämpfe der Bekennenden Kirche mit dem nationalsozialistischen Staat kennzeichnen diese Stufe des „Weges“ Bonhoeffers. Kritische Einsichten bilden sich über die faktische Provinzialität der deutschen Kirche, über eine ungenügende Eschatologie, die das hier und heute nicht ernst nimmt, über eine ekklesiozentrische Verengung des Horizontes möglicher Verantwortung, über eine neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat gerade für eine reformatorische Theologie. – Das Problem der Gestaltung war hier nicht gelöst wegen zu großer Konzentration auf die Innerkirchlichkeit, in die man sich auch als Reaktion auf den Kirchenkampf hatte treiben lassen. In einem neuen Ansatz mußte Christus auch als Herr der mündig gewordenen Welt in Gestalt eines „religionslosen Christentums“ begriffen werden können. Die universale Ausrichtung ethischen Handelns des Christen durfte am Rand der Kirche nicht blockiert werden. – Weil Bonhoeffers faktisches Tun in christlicher Verantwortung der neuen Reflexion in der „Ethik“ und in „Widerstand und Ergebung“ vorausging, darum hängen die mittlere und letzte Periode der Theologie Bonhoeffers zusammen in wechselseitiger Begründung und Erklärung.

Der 3. Tl. der Arbeit zieht das Fazit des theologischen Weges Bonhoeffers als Zusammenschau und Vollendung. Die Kritik an einer falsch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre zielt auf die Einheit der Welt und des Menschen unter dem einen Herrn. Vermittlungen als Stationen zu diesem Ziel waren Bonhoeffers Auseinandersetzungen mit dem Problem von Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen, seine Mandatelehre, um dann die Einheit von Gott und Welt, von Jenseits und Diesseits eschatologisch zu begreifen in der „Dialektik“ von Letztem und Vorletztem. Dabei kommen die für „Widerstand und Ergebung“ typischen Stichworte Arkandisziplin und Weltlichkeit zur Geltung, in denen sich eine christologisch-ekklesiologische Konzentration mit universaler Weltlichkeit des Glaubens verbindet unter den Vorzeichen einer recht verstandenen theologia crucis. Eine Neubewertung auf das Natürliche, auf das Humanum, eine neue „Treue zur Erde“ müssen so vom Letzten her nicht mehr „religiös“ abgewertet werden. Christsein heißt nicht der „Religion“ einen Raum in der Welt aussparen oder einen bestimmten Modus des Menschseins verabsolutieren, sondern heißt in einem vollen Menschsein, frei zu werden für die anderen, für die Welt, heißt auf der Grundlage christologisch vermittelten Weltbezuges in persönlicher Verantwortung sich einzulassen auf Verantwortung in Geschichte, Zukunft, in Schuld und Tod. – Ethik zerreißt den Menschen nicht mehr in widerstreitenden Verantwortungsbereichen. Die Autonomie des weltlichen Lebens kann sich vielmehr gerade „vor“ Gott verantworten, weil der Christ durch das Kreuz Christi zu echter Weltlichkeit befreit worden ist.

Zum Schluß rückt der Verf. Bonhoeffers Theologie in eine entschiedene Zukunftsperspektive, insofern darin als Ausformung der neuen Ethik Gehorsam des Menschen gegen Gott und Freiheit des Menschen in allen Dingen zusammenezusehen sind in gegenseitiger Durchdringung von Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen. – Das Desiderat einer größeren Nähe von Dogmatik und Ethik, von Theologie und Christsein, von Theorie und Praxis ist deutlich.

Diese Einheit kann nicht in theoretischer Spekulation hergestellt, sondern nur durch verantwortungsbereites Handeln verwirklicht und verifiziert werden. Es bleibt eine gewisse Ratlosigkeit, insofern diese Einheit nicht denkerisch objektivierbar ist, sondern im Wagnis christlichen Lebens in der mündig gewordenen, „religionslosen“ Welt stets neu zu erringen sein wird. So endet diese wissenschaftliche „Bio-Kritik“ (48) als Hinweis auf Bonhoeffers Lebenszeugnis und als Appell zum Christsein in der Welt in Denken und Handeln. Eine ausführliche Bibliographie der Sekundärliteratur steht am Beginn der Arbeit S. 9–32. Einige Druckfehler sind stehen geblieben. Z. B. handelt es sich bei den Zitaten auf den Seiten 63/64 nicht wie angegeben um „Gesammelte Schriften“ Bd. III, sondern GS I. Im Kapitel IV des letzten Teils stimmen die Kolumnentitel nicht. G. L. Müller

Gisel, Pierre, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité* Ernst Käsemann (Théologie historique 41). 8° (676 p.) Paris-Genève 1977, Beauchesne.

Ein eindrucksvolles Werk! Schon durch seinen Umfang, aber vor allem durch seine Thematik sowie durch die klare Gliederung des Ganzen. Der Untertitel zeigt es: mit Käsemann wird sozusagen der ganzen modernen deutschsprachigen protestantischen Theologie Rechnung getragen. Die der theologischen Fakultät der Universität Genf vorgelegte Dissertation ist in sieben Kapitel eingeteilt. Das erste bearbeitet die Frage nach dem historischen Jesus, m. a. W. die Frage des Verhältnisses von Theologie und Geschichte. G. zeigt zuerst das Auftreten der Problematik in der Aufklärung und im Historismus. Ausgehend von Bultmann's Unterscheidung von Geschichte und Historie erläutert er die Thesen Käsemann's. Einerseits zeigt Käsemann polemisch im Gegensatz zu J. Jeremias, daß es nach Bultmann zu keiner positivistischen Auffassung kommen kann. Andererseits trennt sich Käsemann auch von Bultmann und von seinen Schülern J. Robinson und H. Braun.

„En renouant avec la question de Jésus de Nazareth, Käsemann [= K.] ne propose pas à l'interrogation du théologien une nouvelle figure: Jésus à la place du kérygme primitif. Si tel était le cas, K. ne procéderait qu'à une permutation des points de départ, une permutation de l'objet théologique qui n'affecterait pas structurellement la tâche théologique elle-même. Or, je crois qu'au contraire, K. opère un déplacement qui entraîne une véritable mutation de la tâche théologique. D'où son intérêt.“ (p. 112). Bultmann hatte, nach K., bloss die Ausgangspunkte gewechselt. „Die Frage nach dem historischen Jesus, welche den Liberalismus so sehr bewegt hat, besitzt also keine entscheidende Bedeutung mehr. Diese Frage ist durch die nach dem ursprünglichen Kerygma ersetzt“ schreibt K. über das Jesus-Buch von Bultmann (p. 130 n. 195). Hingegen für K.: „Es geht doch nicht darum, ob er ein Jude oder ein Christ unter andern war, sondern darum, daß dieser Jude Anfänger und Vollender des Glaubens, Urbild des Gehorsams, der neue Adam und als solcher nicht die Voraussetzung, sondern die Mitte des Neuen Testaments ist“ (p. 113). Dieser Satz ist charakteristisch für die theologische Position des Tübinger Theologen.

Das 2. Kap. bezieht sich auf das Neue Testament als Kanon. Nach Käsemann weist das NT sehr große theologische Unterschiede auf: an Hand von 3 Jn 9 meint er u. a. zeigen zu können, daß das johanneische Schrifttum außerhalb der Großkirche entstanden ist. Auf jeden Fall ist der neutestamentliche Kanon „ein Dokument des antiken Synkretismus“, so vielfältig wie es das Volk Gottes auf Erden ist. K. weist das katholische Traditionsprinzip, das von ihm als Legitimitätsprinzip verstanden wird, scharf zurück. Die Theologie darf sich nicht mit der Betrachtung der widersprüchlichen Tendenzen im NT begnügen. Sie muß ein Kriterium zur Wahrheitstreue finden: Das, was am Ursprung stand, wenn es als erstes Glied einer chronologischen Reihenfolge gedacht wird, ist kein wahres Kriterium. Das