

Planung und die Chancen der Ökumene durchdacht.

Aus dem Buch erhellt deutlich, daß eine Planung nur aus pragmatischen Gesichtspunkten und ohne theologische Überlegungen scheitern muß. Andererseits erhielt das ökumenische Gespräch in der Festlegung auf gemeinsame Planung erst Verbindlichkeit. Aber sind wir schon so weit? Man wird H. Muck beipflichten: „Die Ökumene ist heute (noch) nicht ein Thema baulicher Darstellung. Bemühungen in dieser Richtung wirken eher blockierend. Zum Ausdruck kommt das neue Miteinander vor allem in Raumgebrauch und Raumnutzung“ (72). Die juristischen und (oft genannten) finanziellen Probleme wären noch die geringsten; die liturgischen Anforderungen divergieren jedoch ganz erheblich. Und was für alles paßt, paßt letzten Endes für gar nichts. Es ist gut, daß diese Schwierigkeiten einmal formuliert sind, damit man sich nicht im Wunschenken erschöpft. Das Buch will aber nicht mutlos machen, sondern das Gespräch vorantreiben.

Wien

Johannes H. Emminghaus

SCHLÜTER RICHARD, *Karl Barths Tauflehre*. Ein interkonfessionelles Gespräch. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. 33) (301.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1973. Ln. DM 34.—.

Eine kontroverstheologisch-ökumenische Arbeit, in der Vf. — ähnlich wie Hans Küng vor Jahren in seinem Rechtfertigungswerk — versucht, die Tauflehre Barths mit der katholischen zu konfrontieren und dabei fruchtbare Ansätze auch für die katholische Sakramentenlehre aufzuzeigen. Die Differenz in der Denkform muß ja nicht unbedingt zugleich auch eine Differenz in der Sache sein. Dabei geht Vf. umsichtig vor, stellt in einem 1. Kap. Barths Tauflehre in den Kontext seiner gesamten Theologie, klammert dabei aber das vielventilierte Problem der Kindertaufe weitgehend aus. Es geht vor allem um die Alternative von göttlicher Geisttaufe und menschlicher Wassertaufe, wozu letztere er der Ethik zuordnet und deren Sakramentalität er bestreitet. In einem 2. Kap. wird das aufgegriffene Problem in der Tradition zurückverfolgt auf die exemplarischen Positionen von Augustinus/Thomas und Calvin, um so den theologiegeschichtlichen Hintergrund schärfer herauszuarbeiten und die Unterschiede in der geschichtlichen Situation, den Perspektiven und Denkformen weiter zu verdeutlichen. Dabei zeigt sich, daß Barths Positionen nicht schlechthin ein Affront gegen die Tradition sind, sondern daß Bedeutsamkeiten akzentuiert sind, die auch die Tradition schon kennt. Von bes. Bedeutung ist dann die

bibeltheologische Diskussion im 3. Kap. Erst dann werden die Folgerungen gezogen und wird geprüft, wie weit Barth in anthropologisch und theologisch verifizierbaren Kategorien argumentiert. Auch bei Barth ruft die Geisttaufe nach der Wassertaufe und antwortet die Wassertaufe als menschliche Gehorsamstat der Geisttaufe. Man wird den Ausführungen des Vf. zustimmen dürfen und konkrete Neuansätze auch für die kath. Theologie, wie sie sich schon bei O. H. Pesch und K. Rahner feststellen lassen, dankbar begrüßen. „Somit ist Barths Tauflehre eine provokative Anfrage, die weiterführen will und weitergeführt werden soll“ (284).

Wien

Johannes H. Emminghaus

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ/RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Gemeinsame kirchliche Trauung*. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen. (40.) Pustet, Regensburg/Stauda, Kassel 1972. Kart. DM 8.—.

Die deutschsprachige Ausgabe des kath. Trauungsritus vom 19. 3. 1969 liegt immer noch nicht vor, in den Gliedkirchen der VELKD gibt es im Augenblick neun verschiedene Trauungsliturgien. Diese Mißlichkeiten bringen besonders bei „ökumenischen Trauungen“, also solchen in Gegenwart eines evang. und eines kath. Pfarrers, große Unannehmlichkeiten. Oft kommt es dann in der Eile zu „selbstgebastelten Agenden“, die in den seltensten Fällen befriedigen. Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der evang. Kirche in Deutschland haben daher von einer gemeinsamen Kommission zwei Ordnungen erarbeiten lassen, von denen (je nach dem Ort der Trauung) die eine vorwiegend dem kath. Ritus (nach der Coll. Rituum von 1950, doch bereits mit erheblichen Zusätzen aus dem nachkonziliaren Trauritus), die andere der weitestverbreiteten evang. Agende folgt.

Diese Handreichung ist außerordentlich hilfreich, berücksichtigt beide Möglichkeiten (je in der kath. oder evang. Kirche), gibt dazu gute erläuternde Hinweise, Liedvorschläge und Perikopenverzeichnisse. Der Druck ist zweifarbig und sehr übersichtlich, die Aufmachung für den liturgischen Gebrauch würdig und angemessen.

Wien

Johannes H. Emminghaus

HENTZE WILLI, *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam*. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. 34) (236.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1974. Ln. DM 26.—.

Jeder Leser des Erasmus ist zunächst überrascht, wie neuzeitlich dessen theologische

Konzeptionen im Grunde sind. Diesem Banne kann sich nun Vf. der vorliegenden römischen Doktorarbeit auch nicht entziehen. Er sieht in dem breiten Spektrum von Erasmus-Texten, das er präsentiert, instinktiv mehr Traditionsbewußtsein, Kirchlichkeit und Gläubigkeit (allerdings gepaart mit reformfreudiger Kritik und zukunftsweisen den Vorstellungen), wie man sie dem ursprünglich indizierten Vermittlungstheologen nicht zutraute und auch heute noch vielfach nicht zutraut. H. gibt für das schiefe Erasmusbild den Kirchenhistorikern die Schuld und meint daher der historisch-kritischen Methode im Interesse einer eigentlich unerasmischen Systematik abschwören zu müssen.

Das hat bedauerlicherweise zur Folge, daß die große Belesenheit des Autors nicht so zur Geltung kommt wie sie es verdiente. Der Zettelkatalog wird zum Widersacher der Analyse, wie man sie heute von den Bibliekern lernen kann, und damit auch der eigentlichen Argumentation. H. ist sich bewußt, daß Erasmus keinen Traktat „De Ecclesia“ geschrieben hat. Wer aber Erasmus genauer gelesen hat, weiß, daß man solch einen Umstand bei diesem ernster nehmen muß, als es Vf. tut. Vielleicht war es die Versuchung der Systematiker älterer Schule, für ein deduktiv gewonnenes Schema die entsprechenden „loci“ beizusteuern. Das mag nicht so schlecht sein, wenn eine Arbeit von vorneherein als spekulativ ausgewiesen ist. Hier jedoch wäre Induktion angemessen gewesen. H. beweist einerseits zu viel, wenn ich an sein Kapitel über das „Volk Gottes“ denke (45 ff), andererseits liest er zuwenig genau, wo es um die Frage der päpstlichen Lehrvollmacht geht (124 ff). Vieles, was Erasmus aus der Bildwelt der Bibel und der Väter einfach referiert, wird, wie mir scheint, theologisch überschätzt, anderes wiederum wie seine kirchenbezogene Kreuzestheologie bleibt unerwähnt. Doch bekäme gerade von daher seine Friedens- und Konsensidee Profil. Sonst bleibt er weiterhin der aufklärerische Pazifist und unentschiedene Ireniker.

Vielleicht ist es nicht ganz fair, ein höheres Maß von Ausgeglichenheit der Darstellung und des Urteils von einem Doktoranden zu fordern. Denn die Anmerkungen, die man bei der Lektüre eigentlich Seite für Seite machen möchte, sprechen eher für die Substantialität der Arbeit. Es sind ja bekanntlich nicht die schlechtesten Früchte, an denen die Wespen nagen.

Bochum/Wilhering Gerhard B. Winkler

MORALTHEOLOGIE

HERR THEODOR, *Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart.* (Abhandlungen zur Sozialethik,

hg. v. W. Weber/A. Rauscher, Bd. 4) (240.), Schöningh, Paderborn 1972. Kart. DM 20.—.

Die Arbeit Herrs behandelt die „Basisdiskussion“ der Jahre unmittelbar nach 1945, die bekanntlich auf der Suche nach einer gemeinsamen Größe neuen gesellschaftlichen Zusammenlebens eine Wiederbelebung des Naturrechtsdenkens brachten. Es wird aber überdies versucht, die Elemente naturrechtlichen Denkens in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart — das ist seit den beginnenden dreißiger Jahren dieses Jhs — zusammenfassend und in ihrer Entwicklung darzustellen.

H. geht aus von der Feststellung H.-H. Schreys (1961), daß die weithin anzutreffende Rede, der Protestantismus kenne kein Naturrecht, in dieser Verallgemeinerung nicht stimme und kommt zum Ergebnis, daß die evang. Theologie sich auf einem behutsamen Weg zu einer positiveren Einschätzung des Naturrechts befinde (209). Die heutige Situation sei gekennzeichnet durch ein „eingeklammertes Ja“ (H.-D. Wendland) zum Naturrecht, was heißt, daß das Naturrecht in der Verklammerung eines spezifisch protestantischen Glaubensverständnisses als eine praktikable Hilfe zur Findung von Recht und Gerechtigkeit in der pluralen Gesellschaft anerkannt wird (216 f).

Dem Vf. gelingt es, einen guten zusammenfassenden Einblick in die zeitgenössische protestantische Theologie des deutschen Sprachraums überhaupt zu geben. Dies infolge der sich anbietenden Methode, zunächst die theologischen Positionen der Autoren gleicher Richtung und gleicher Schule (so z. B. der Dialektischen Theologie und der „Ordnungstheologie“) aufzuzeigen, und hier besonders ihre Bewertung einer *theologia naturalis*, um dann auf die naturrechtlichen Implikationen dieser Theologie zu schließen. Unerhört heilsam ist dabei die vom Buch vermittelte Einsicht, daß und wie sehr die theologischen Grundpositionen sich im Gesellschaftsbild der betreffenden Konfessionen niederschlagen. Glänzend etwa die Vorgangsweise, Gefahren und Vorteile einer theologischen Theorie wie der Zwei-Reiche-Lehre Luthers für die Sozialethik kurz und leicht verständlich aufzuzeigen (58–64).

Eine gediegene und wertvolle Arbeit also, die uns für den Ethiker und Kirchenpolitiker als unbedingt empfehlenswert erscheint. Ein Buch, das manches vom besseren Verständnis des deutschsprachigen Protestantismus katholischerseits beitragen kann. Als Gesellschaftsethiker ist man überrascht von der Tatsache, daß die gemeinsame protestantisch-katholische Basis im Naturrechtsdenken so stabil ist. Vielleicht müßte man fragen, ob die mit Moltmann heraufbeschworene Richtung der „Theologie der Hoffnung“ und die von ihr inspirierten gesellschaftspolitischen