

halten, zugleich aber die Zukunft des unvordenkbaren Heils zu seinem zentralen Thema machen würde“ (134). Denn Heidegger spricht aus völliger Ungesicherheit im Hinblick auf eine kommende Geschichtszeit, der Theologe aber aus der Gewißheit des Glaubens im Hinblick auf das zeittranszendente Heil. Der Theologe muß immer „ontisch“ sprechen, wenngleich in analogen Worten und Bildern. Die Dimension des transzendental Denkenden aber ist die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Sinnhaftigkeit. Insofern kann Heidegger niemals von Gott sprechen, sondern nur – in vorläufiger Weise – von „Gott“. So bleibt Sch.s letztes Wort sehr klug, weil vorsichtig: Ob diejenige „Theologie“, die man aus Heideggers Spätphilosophie andeutungsweise herausdestillieren kann, „von christlichen Theologen rezipiert werden könnte, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden“ (144).

Ich bin schon unvermerkt zu meiner eigenen Stellungnahme übergegangen. Auf's Ganze hin gesehen, halte ich dieses Buch für eine sehr klare Durchsicht durch die Grundfragen eines Dialogs zwischen Heidegger und der katholischen Theologie. Klar nicht nur wegen der nüchternen, fast didaktisch verdeutlichenden Darstellung; klar vor allem wegen der Insistenz auf der transzendentalen Natur der Heideggerschen Frage. Die Rekonstruktionsversuche des ersten Kapitels müssen natürlich hypothetisch bleiben, wirken aber recht überzeugend. Das Gleiche gilt von den Rekonstruktionen der Grundzüge Heideggerscher „Theologie“ im V. Kapitel und in den abschließenden Bemerkungen des Buches (147–152). Sch.s eigener Beitrag zur theologischen Rezeption Heideggers versteht sich zu recht als vorläufig; angesichts der Tatsache, daß wohl das Meiste der Äußerungen des Freiburger Meisters zu diesem Thema noch unveröffentlicht ist, ist dies eine weise Beschränkung. Einige kleinere Kritik-Punkte: Die Parallele zwischen den Existenzialien und den (scholastischen) Transzendentalien (9) scheint mir unglücklich. – So, wie Sch. das, seiner Systematik zuliebe darstellt, haben die kath. Philosophen doch wohl Kant und Luther nicht in eine Gestalt zusammengesehen. – Den Vortrag „Zeit und Sein“ sollte man besser nach der deutschen Ausgabe zitieren: M. H., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 1–26. – Insgesamt ein sehr hilfreicher Beitrag zur Heidegger-Deutung!

G. Haeffner, S. J.

Reinkens, Joseph Hubert, *Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840 bis 1873)*. Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und zu den Anfängen der Altkatholischen Bewegung, hrsg. von H. J. Sieben. Mit einem Vorwort von H. Bacht. Gr. 8° 3 Bde. (XXXVII u. 1890 S.) Köln–Wien 1979, Böhlau.

Im Zuge der durch das Zweite Vaticanum neubelebten ökumenischen Bemühungen sind auch die Kontakte zwischen der römischen und altkatholischen Kirche intensiviert worden. Zeugen dessen sind nicht nur Veröffentlichungen wie das Buch von V. Conzemius, „Katholizismus ohne Rom“ (Zürich–Köln 1969); wichtiger ist, daß durch die zahlreichen Studien über das Konzil von 1869/70 und durch die seither angelaufene kritische Neubedenkung der Thematik des Ersten Vaticanum ganz neue Möglichkeiten zur Überprüfung der Voraussetzungen der altkatholischen Abspaltung geschaffen worden sind. Die Zeiten, in denen die Kontroverse zwischen den beiden Kirchen mehr oder minder auf der Basis der Gesamtdarstellungen des Konzils Pius' IX. durch Th. Grandenath bzw. J. Friedrich ausgetragen wurde, sind zum Glück vorbei. Mittlerweile haben wir nicht nur die umfassenden Konzilstudien von Aubert, Conzemius, Martina, Schatz u. a. m., sondern wir besitzen auch ein Fülle von zuverlässigen Monographien zu den einzelnen Phasen, Themen und Vertretern der ganzen Entwicklung (wiewohl immer noch „weiße Flecken“ auf der Geschichtskarte bleiben; es sei nur an das Fehlen zuverlässiger Biographien über so repräsentative Persönlichkeiten wie Kardinal Reisach und P. Matteo Liberatore erinnert!).

Unter den Vorkämpfern der altkatholischen Bewegung hat deren erster Bischof Joseph Hubert Reinkens seit einigen Jahren auch eine, freilich schmale, Biographie erhalten. Aber als ihr Verf. V. Conzemius sie erstellte, konnte er nicht wissen, daß wenige Jahre vorher ganz neues, wichtiges Material zutage gekommen war. Es sind rund 10 Jahre her, daß der Archivar der Norddeutschen Jesuitenprovinz in Köln

unter seinen Beständen den literarischen Nachlaß des *Dr. Wilhelm Reinkens* entdeckte, der von 1847 bis 1885 als Pfarrer an St. Remigius in Bonn gewirkt hatte. Die Bedeutung dieses Mannes hatte wenige Jahre zuvor Paul Wenzel – in seinem Buch „Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons“ (Essen 1965) eindrucksvoll herausgearbeitet. Wilhelm R. hat weniger durch eigene Publikationen – er hat nur ein einziges Buch „Paradies der Kindheit“, und dies unter dem Pseudonym Agid Waldner (Münster i. W. 1877) herausgebracht – als durch seinen Freundeskreis auf seine Zeit eingewirkt. Zu diesem Freundeskreis, der sich gerne als das „Rheinische Port Royal“ verstand, gehörte neben Männern wie dem Philosophen F. P. Knoodt, dem Philologen Franz Ritter, dem Germanisten K. Simrock, dem Kirchenhistoriker J. Watterich auch Wilhelms jüngerer Bruder Joseph Hubert R. Zwischen den beiden Brüdern bestand eine ungewöhnlich herzliche Verbundenheit, die in einer Vielzahl von Briefen ihren Niederschlag fand. Als Joseph R. 1850 nach seiner Priesterweihe (1848) und Doktorpromotion (1849) nach Breslau auswich, um dort eine Professur in Kirchengeschichte zu übernehmen, versprachen die Brüder sich einen wöchentlichen Briefaustausch. 900 dieser Briefe, zuallermeist von Joseph an Wilhelm fanden sich in dem Dossier. Daß dieser wertvolle Nachlaß sich gerade im Archiv der Jesuiten befindet, in denen Joseph, von einem bestimmten Zeitpunkt an, die eigentlich Verantwortlichen der ganzen Kirchenmisere gesehen hat, gehört zu jener Ironie des Schicksals, für die es auch sonst Beweise gibt. Erfreulicherweise findet sich in dem Dossier eine Anzahl von Briefen und Dokumenten, die eine Rekonstruktion des Weges, auf dem alles in das Jesuitenarchiv gelangt ist, ermöglichen. Nach Rücksprache mit den Kirchenhistorikern H. Jedin, E. Hegel und B. Stasiewski wurde beschlossen, das kostbare Material in Druck zu geben. Der Frankfurter Dogmenhistoriker H. J. Sieben übernahm die Editionsarbeit. Wegen der Brisanz des Inhaltes wurde beschlossen, auf jegliche Kürzung oder Auswahl zu verzichten, um von vornherein dem Verdacht einer wie immer gearteten Manipulation entgegenzutreten. So sind die drei vorliegenden Bände von insgesamt 1890 Seiten entstanden. Nur der Fachmann kann ermessen, welche mühselige und zeitraubende Arbeit erforderlich war, um das Werk zu einem guten Ende zu führen. Es ging ja nicht nur darum, eine zuverlässige Textwiedergabe zu garantieren, sondern es mußten auch die zahllosen Namen identifiziert und mit einer knappen Biographie versehen werden. Das war um so schwieriger, als die meisten der in der Korrespondenz auftauchenden Personen sonst kaum bekannt sind. Desgleichen mußte die einschlägige Literatur zur Zeit- und Kirchengeschichte beigehtolt werden. Das ausführliche Literaturverzeichnis zu Eingang des I. Bandes und das 60 Seiten umfassende Personen- und Sachverzeichnis zu Ende des III. Bandes vermitteln einen Eindruck von der geleisteten Arbeit und von den reichen Informationsmöglichkeiten, welche sich den Historikern und Genealogen anbieten. Schon jetzt wird man sagen dürfen, daß diese Publikation unter den in neuester Zeit erschienenen Forschungsbeiträgen zum 19. Jahrhundert, vor allem zur rheinischen und schlesischen Kirchen- und Profangeschichte, einen besonderen Rang und Platz einnehmen wird.

Begreiflicherweise wird man diese Bände vor allem beiziehen, wenn es um die Person des ersten altkatholischen Bischofs und um die Vorgeschichte der altkatholischen Bewegung geht. Es gibt nicht viele vergleichbare Fälle, wo es möglich wird, über zweieinhalb Jahrzehnte hinweg der inneren Entwicklung eines Mannes anhand seiner Briefe an eine Person seines besonderen Vertrauens zu verfolgen; ebenso hat der Historiker nur selten die Möglichkeit, das Herauswachsen einer Bewegung aus den Erfahrungen und Erlebnissen des „Gründers“ zu verfolgen. Natürlich ist Joseph R. nur einer der maßgeblichen Gründerväter der altkatholischen Kirche. Aber gerade anhand des Briefwechsels läßt sich nachweisen, wie stark er der Bewegung seinen Stempel aufgedrückt hat. Es sei hier nur ein Moment hervorgehoben. Seit dem Jahr seiner Übersiedlung von Bonn nach Breslau sehen wir ihn in ständigem Kontakt mit den staatlichen Behörden, zumal mit dem Kultusminister in Berlin, aber auch mit anderen Stellen, bis hinauf zum preußischen Kanzler Otto von Bismarck. Gestützt auf diese hohen Beziehungen hat er von Anfang an mit schwankendem Erfolg Personalpolitik betrieben – schon lange bevor er mit Rom in Konflikt geriet. So war es unvermeidlich, daß er auch in dem Augenblick, in welchem er in die Opposition mit der römischen Kirche geriet, seine Beziehungen zu

den Regierungsstellen ins Spiel brachte. Und so geschah es, daß er in einer Zeit, in der die römische Kirche im Gefolge der Ereignisse von 1848, aber auch in der Konsequenz der jahrhundertelangen Erfahrungen sich aus der Umklammerung des Staates zu befreien suchte, seine eigene Bewegung der schwankenden Gunst der Politiker preisgab... Mit dem Gesagten soll nur ein kleines Beispiel geboten sein, das andeutet, welch reiche Erkenntnisse der hier vorgelegte Briefwechsel des Joseph H. Reinkens vermitteln kann. Es ist zu wünschen, daß die Geschichtsforschung sich dieser neuerschlossenen reichen Informationsmöglichkeit eifrig bedienen möge.

H. B a c h t, S. J.

Müller, Gerhard Ludwig, *Bonhoeffers Theologie der Sakramente* (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 28). Gr. 8° (480 S.) Frankfurt 1979, Knecht-Verlag.

Das Thema dieser Freiburger Dissertation klingt überraschend. Wer würde schon wichtige Hinweise zur Sakramententheologie vermuten bei einem Theologen, der bahnbrechend eintrat für eine „nicht-religiöse Interpretation des Christentums“? Hat M. also nur einen weniger bekannten oder frühen Bonhoeffer *neben* dessen späteres Engagement für ein weltliches Christentum gestellt? Keineswegs! M. verfolgt vielmehr die ungleich schwierigere, zugleich aber ungemein interessante Absicht, „auf dem Hintergrund der Option eines ‚religionslosen Christentums‘ Bonhoeffers Sakramentenverständnis so weit als möglich systematisch zu erhellen“ (21). Dieses (m. E. gelungene) Unternehmen setzt freilich eine genaue Kenntnis der Grundintentionen von Bonhoeffers vielschichtigem Werk voraus. Um so bedauerlicher bleibt es, daß M. die dafür einschlägigen einleitenden Teile seiner Arbeit für die vorliegende Veröffentlichung aus Raumgründen hat weglassen müssen. (Erscheint unter dem Titel „Für andere da. Kirche/Christus/Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt“ [Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 44]. Paderborn 1980, Bonifacius-Druckerei. – Anm. der Red.) Die stattdessen gegebene – allerdings äußerst knapp geratene! – „summarische Einführung in Bonhoeffers Theologie“ (24–27; hierher gehört auch der wichtige und äußerst instruktive Exkurs „Zur Klärung des mißverständlichen Begriffs ‚Religion‘“, 65–74) genügt kaum, um manche der folgenden Gedankenschritte oder Problemstellungen (z. B. bzgl. der inneren Entwicklung von Bonhoeffers Denken) ganz einsichtig zu machen, und nimmt vor allem der tragenden These von der inneren Einheit der Theologie Bonhoeffers im Blick auf die Sakramente viel von ihrer (gelegentlich faszinierenden) „Anschaulichkeit“.

Dennoch hat sich M. mit großem Geschick und souveräner Sachkenntnis der vielschichtigen Probleme seines Themas entledigt. Schon die Frage nach dem „Textbefund einer möglichen Sakramententheologie“ (29–74) geht er äußerst behutsam an; der beständige Ausgriff aufs Gesamtwerk bleibt nicht zuletzt darum notwendig, weil eine einschlägige Monographie Bonhoeffers fehlt. Bereits hier steckt M. den Interpretationsrahmen ab: Bonhoeffers Sakramentenverständnis bewegt sich zum einen im Dreieck von Christologie – Ekklesiologie – Anthropologie (bzw. Soteriologie), zum anderen (im Blick auf das „religionslose Christentum“) zwischen „Arkandisziplin“ (die sich ergibt aus der allein im Glauben zugänglichen eschatologischen Christuswirklichkeit, die Gott und Welt eint und in der Kirche bereits in und für die Welt „erscheint“) und „Weltlichkeit“ (im Sinne einer Konkretisierung dieses Glaubens an der weltlichen Wirklichkeit, was leibhaft-soziale Vollzüge, also Sakramente, einschließt): „Nicht-religiöse Interpretation‘ der Sakramente hat daher die Aufgabe, die Sakramente aus dem Mißverständnis eines individualistischen Heilmittels herauszulösen, in denen Gott als Deus ex machina Gnadengaben vermittelt, mit deren Hilfe der Mensch aus der Wirklichkeit der Welt fliehend mit der Jenseitswelt in Kontakt kommt wenigstens in einer von der Welt unberührten Innerlichkeit“ (61). D. h. zugleich: Kraft ihrer geschichtlich-sozialen bzw. ekklesialen und geistig-leiblichen Struktur sind die Sakramente Grundvollzüge eines betont weltlichen, im eben gezeigten Sinn „nicht-religiösen“ bzw. religionslosen Christentums.

„Zentrale theologische Perspektiven“ (75–134), die allerdings nur bedingt als eine Art „allgemeiner Sakramententheologie“ Bonhoeffers zu bezeichnen sind, ergeben sich aus der genaueren Betrachtung des Rechtfertigungsgeschehens; dieses vollzieht sich grundsätzlich ekklesial, denn: „Glaube ist... nie allein individueller