

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

Bezug zu Gott, sondern er vollzieht sich in den weltlichen Bedingungen der Wirklichkeit in Kirche und Welt. Nicht nur der einzelne, sondern auch die Kirche als Ganze ist Subjekt des Glaubens“ (88). Erst durch diese ekklesiologische Wendung der Soteriologie (als theologischer Anthropologie) wie der Christologie lassen sich die Sakramente sachgemäß verstehen: *Christologisch* begründet Bonhoeffer „die Sakramente durch die Funktion, die personal-leibliche Begegnung der Jünger mit dem zum Himmel gefahrenen Christus zu ermöglichen“ (149 f.). Dies aber impliziert eine *ekklesiologische* Deutung, da der konkrete Christusbezug (in seiner betont „weltlichen“ Gestalt) stets Bezug zur Gemeinde meint; er ist sogar durch „Inkorporation in die Gemeinde“ (86, 112 u. ö.) allererst vermittelt, denn Kirche ist nach Bonhoeffer „Christus als Gemeinde existierend“. *Anthropologisch* aber hat diese im kirchlichen Handeln welthaft-sozial gestaltete Christusbegegnung die unableitbare Neuschöpfung des Menschen in seiner konkreten leibhaftigen Existenz zur Folge. Trotz, ja paradoxerweise wegen der für die Sakramente in Anspruch genommenen „Arkandisziplin“ (die die in Christus begründete und in den Sakramenten nachvollzogene Gott-Welt-Einheit als *Glaubens-Wirklichkeit* wahr – jedoch nicht als Selbstzweck, sondern im Dienst für die Welt!) haben diese „im ‚weltlichen‘ Christentum eine so zentrale Bedeutung... Sie sind nicht nur weltlich zu interpretieren, sondern das weltliche Christentum ist selbst auch sakramental zu verstehen, insofern sie gegen allen Individualismus, Idealismus, Spiritualismus, Dokerismus die soziale, geistliche und die inkarnatorisch-kreatürliche Dimension des Heilsvollzugs unausweichlich machen. Mit der spiritualistischen Anthropologie, der doketischen Christologie ist somit grundsätzlich ein Christentum überwunden, das gegenüber den Sakramenten gleichgültig oder gar feindselig eingestellt ist“ (129). Diese knappen Sätze umreißen das (über alle hochinteressanten Einzelaspekte, denen man auf Schritt und Tritt begegnet, hinaus) überraschendste und wichtigste Ergebnis dieser Arbeit: „Weltliches“ Christentum und Sakramente stehen bei Bonhoeffer keineswegs nebeneinander, geschweige denn gegeneinander, sondern die sakramentalen Handlungen der Kirche sind von sich aus (im Bonhoefferschen Sinn) „nicht-religiös“ bzw. „weltlich“ und dementsprechend zu interpretieren (was eine Wendung gegen ein eher naturhaftes wie ein betont kultisches Sakramentenverständnis einschließt).

Diese frappierende These bewährt sich in der Sichtung der einzelnen sakramentalen Vollzüge, wobei M. die zuvor erarbeitete Trias Christologie-Ekklesiologie-Anthropologie (bzw. Soteriologie) zugrundelegt; besondere Beachtung finden freilich zugleich die weltliche bzw. nicht-religiöse Interpretation der Einzelsakramente sowie die ökumenischen Perspektiven, die weit über Bonhoeffer hinausführen und zugleich die Verschiebung mancher Problemstellungen gegenüber seinen Ansätzen markieren. Auch dieser (breitere) Teil der Arbeit ist für Überraschungen gut: Bei Bonhoeffer finden sich nicht nur wertvolle Gedanken über die Taufe (135–193) und das Abendmahl (195–283) als „Grundsakramente“ der evangelischen Kirchen, sondern auch entschiedene Äußerungen über Sinn und Notwendigkeit der Beichte (z. B. als „Vergegenständlichung der Idee der Kirche“, 291), die eine „Kurskorrektur protestantischer Ekklesiologie“ (324) bedeuten (285–355). Den größten Raum aber nimmt erstaunlicherweise die Darstellung von Sinn und Gestalt des kirchlichen Amtes bei Bonhoeffer ein (357–453), wobei dessen Hirtenfunktion neben dem Auftrag zur Verkündigung und Sakramenten spendung in den Vordergrund tritt.

Sympathisch berührt, daß M. sich angesichts der oft erkennbaren überraschenden Nähe Bonhoeffers zu Denkweisen katholischer Theologie (nicht zuletzt in der wechselseitigen Verbindung von Ekklesiologie und Sakramententheologie) vor rascher Einvernahme hütet und die bleibenden Differenzen klar markiert. Die Fülle der zitierten bzw. angeführten Texte ist stupend und zeugt für ungewöhnlich gründliche Arbeit, wirkt zuweilen jedoch erdrückend. Ähnlich zwiespältig bleibt der Eindruck der Gesamtanlage: Einerseits besteht die klar herausgearbeitete Grundthese und theologische Grundlegung von Bonhoeffers Sakramentenverständnis in ihrer beständigen Wiederkehr bei der Betrachtung der Einzelsakramente; andererseits verliert die Arbeit durch diese stete Wiederholung ihre Spannung, wozu die breite Gesamtanlage wohl ebenfalls beiträgt. Meist fehlende Zusammenfassungen oder verbindende und die einzelnen Teile zusammenfügende Überleitungen gestalten die Lektüre zuweilen recht mühsam; das ausführliche Sachregister bedeutet demgegenüber eine echte Hilfe. Trotzdem zahlt sich ein intensives Studium dieses

materialreichen und gewichtigen Werkes gleich doppelt aus: Zum einen gewährt es einen profunden Einblick in den erstaunlichen Reichtum von Bonhoeffers Denken über die Sakramente, das sich offenbar erst im Horizont seiner Option für ein „weltliches Christentum“ ganz erschließt. Zum anderen zeigt diese Studie paradigmatisch, wie notwendig und fruchtbar es ist, gängige Vorurteile und daraus resultierende einseitige Forschungsinteressen mutig zu hinterfragen und so echtes Neuland zu entdecken. Daß dies M. am lohnenden Objekt von Bonhoeffers „nicht-religiöser Interpretation des Christentums“ in ihrem inneren Bezug auf die Sakramente gelungen ist, verdient Beachtung und hohes Lob.

A. Schilson

Listl, Joseph/Müller, Hubert/Schmitz, Heribert (Hrsg.), *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*. Gr. 8° (XII u. 969 S.) Regensburg 1980, Pustet.

„Nachkonziliare Kirchenrecht“ im engsten Sinn wären die seit dem 2. Vatikan. Konzil ergangenen kirchlichen Rechtsnormen, durch die bis dahin geltendes Kirchenrecht geändert oder fortentwickelt worden ist. Weiter gefaßt läßt sich darunter aber auch das gesamte Kirchenrecht verstehen, wie es durch die konziliare und nachkonziliare Gesetzgebung abgewandelt heute in Kraft steht. Noch weiter faßt das vorliegende Werk den Begriff „nachkonziliare Kirchenrecht“ und damit die Aufgabe, die es sich selbst stellt. Es geht ihm nicht darum, einfach die früher und die heute geltenden Bestimmungen zusammenzustellen und auf diese Weise ersichtlich zu machen, was von dem alten Recht noch gilt und was anders geworden ist; es geht ihm um sehr viel mehr.

Das Konzil hat nicht nur Auftrag gegeben zu der seither umfangreichen und offenbar bei weitem noch nicht zum Abschluß gekommenen gesetzgeberischen Tätigkeit römischer Behörden; es hat eine Umwälzung herbeigeführt, indem es die Kirche aus der von ihr seit Jahrhunderten eingenommenen Abwehrhaltung und der damit verbundenen Starre gelöst und sie zu freier Entfaltung ihrer Kräfte aufgefordert hat; durch seine Kehrtwendung von ängstlicher Bewahrung zu mutiger Bewährung hat es ihrer gesamten Wirksamkeit eine neue Richtung gewiesen, die in entsprechenden kirchlichen Rechtsnormen ihren Ausdruck finden muß. Dadurch hat nicht nur der Stellenwert mancher im Wortlaut unverändert fortbestehender Einzelvorschriften sich gewandelt; im Lichte des vom Konzil bereicherten und vertieften Selbstverständnisses der Kirche leuchten selbst in längst klassisch gewordenen Formeln und Rechtsnormen neue, bisher noch nicht erschlossene Sinngehalte auf. Alles, was das Konzil in *pastoraler* Diktion an- oder ausgesprochen hat, muß der kirchliche Gesetzgeber in die Rechtssprache übertragen, muß Gedanken und Willen des Konzils in Rechtsbegriffe kleiden. Das ist es, was die Herausgeber des vorliegenden Werks unter „nachkonziliarem Kirchenrecht“ verstehen und vorlegen wollen. Dazu gehört nicht nur das bereits geschaffene und in Kraft gesetzte neue Recht, sondern auch die weitere Entwicklung, soweit sie bereits erkennbar ist oder doch sich abschätzen läßt. Das ist gewiß ein ehrgeiziges und hochspannendes Unternehmen, aber man muß den Herausgebern bescheinigen, daß es ihnen gelungen ist.

Der erste Teil des Werkes „Grundlagen“ (3–97) greift sogar noch weiter, vielleicht zu weit aus, wenn er im 1. Abschnitt vom theologischen oder juristischen Charakter des Kirchenrechts handelt. Diesbezüglich hat, soweit ich sehe, das Konzil keine neuen Erkenntnisse erbracht. Die Schwierigkeit, über das Verhältnis von Kirche und Recht ins Reine zu kommen, liegt ja auch gar nicht auf Seite der *Realität* „Kirche“, sondern des *Begriffs* „Recht“. Um weiterzukommen müssen wir aufhören, unterschiedslos von „Recht“ zu reden, und müssen uns der Mühe unterziehen, die unterschiedlichen Bedeutungen, in denen wir den Begriff „Recht“ anwenden, zu klären und sauber zu unterscheiden; erst dann wissen wir wirklich, *wovon* wir reden. – Im 2. Abschnitt „Die Reform des Kirchenrechts“ findet sich unter anderem das Für und Wider einer ‚*lex Ecclesiae fundamentalis*‘ in ausgewogener Weise dargestellt. – Der 3. Abschnitt „Allgemeine Normen“ zeichnet sich aus durch seine präzise Diktion; in diesem Sinne ist er mehr „klassisch“ als „nachkonziliar“.

Die folgenden beiden Teile 2 und 3 des Werkes sind so umfangreich und so tief gegliedert, daß eine die Übersicht erleichternde Dezimalgliederung erwünscht wä-