

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **97 (2007)**

Heft 3

PDF erstellt am: **08.08.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

---

## Bibliographie

OLIVER SCHUEGRAF, *Der einen Kirche Gestalt geben. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene* (Jerusalem Theologisches Forum 3), Münster (Aschendorff), 2001, 463 S. Euro 55.30

Die schon vor einigen Jahren erschienene Studie von Oliver Schuegraf befasst sich so eingehend mit altkatholischen ökumenischen Anstrengungen, dass eine Besprechung auf diesen Seiten nach wie vor angezeigt ist. Vf. befasst sich in der veröffentlichten Fassung seiner Dissertation (Augustana Hochschule, Neuendettelsau) damit, «zum einen systematisch darzustellen, welche Rolle die ekklesiologische Reflexion in den vorliegenden Dialogen einnimmt, und zum anderen die Bedeutung dieser Aussagen zu analysieren» (12). Grund für dieses Unternehmen ist die (durchaus zutreffende) Beobachtung, dass die Ekklesiologie «letztendlich *das* kontroverstheologische Diskussionsfeld zwischen den Kirchen» ist (12).

Die Studie ist aus drei Teilen aufgebaut. Teil A enthält eine theoretische Grundlegung (15–31), einen Überblick über die beteiligten Kirchen (32–55) sowie eine Einordnung des Ganzen in der multilateralen Ökumene von ÖRK und F&O (56–65). Teil B enthält die eigentliche «Darstellung und Evaluation der Konsensdokumente» (6) und besteht aus 29 Unterkapiteln, die sich mit den folgenden Dialogen befassen: Anglikaner – Altkatholiken (66–75), Anglikaner – Lutheraner (76–92), An-

glikaner – Methodisten (93–101), Anglikaner – Orthodoxe (102–109), Anglikaner – Reformierte (110–115), Anglikaner – Römisch-Katholische Kirche (116–136), Anglikaner – Evangelische Kirche (137–143), Altkatholiken – Orthodoxe (144–152), Altkatholiken – Römisch-Katholische Kirche (153–160), Baptisten – Lutheraner (161–169), Baptisten – Mennoniten (170–171), Baptisten – Reformierte (172–177), Baptisten – Römisch-Katholische Kirche (178–182), Disciples of Christ – Reformierte (183–188), Disciples of Christ – Römisch-Katholische Kirche (189–200), Evangelikale – Römisch-Katholische Kirche (201–203), Lutheraner – Methodisten (204–215), Lutheraner – Mennoniten (216–222), Lutheraner – Orthodoxe (223–239), Lutheraner – Reformierte (240–254), Lutheraner – Römisch-Katholische Kirche (255–287), Methodisten – Reformierte (288–289), Methodisten – Römisch-Katholische Kirche (290–300), Orthodoxe – Orientalisch-Orthodoxe (301–305), Orthodoxe – Reformierte (306–308), Orthodoxe – Römisch-Katholische Kirche (309–326), Orientalisch-Orthodoxe – Römisch-Katholische Kirche (327–335), Pfingstbewegung – Römisch-Katholische Kirche (336–345), Reformierte – Römisch-Katholische Kirche (346–355). Teil C fasst die Ergebnisse dieser umfassenden Analyse unter der zentralen Fragestellung der Studie zusammen und formuliert fünf Bündel von Gemeinsamkeiten: 1. «Gemeinsames Ziel – Die eine Kirche» (357–364); 2. «Gemeinsame Grundlagen – Gegründet im

dreieinigen Gott» (365–372); 3. «Gemeinsames Wahrnehmungsdefizit – Kirche und Israel» (373–384); 4. «Gemeinsame Kontroversen – Theologische Desiderate hinsichtlich der Dialoge» (385–413 – besprochen anhand der vier *notae ecclesiae*) und 5. «Gemeinsamer Rahmen – Spielregeln der Konsensfindung» (414–421). Abkürzungs- und Literaturverzeichnisse sowie ein Register schliessen den Band ab.

Schuegrafs Arbeit ist materialreich und bietet einen guten Überblick über die in 2001 vorhandenen Ergebnisse bilateraler ökumenischer Dialoge. Der gewählte Ansatz erlaubt es Vf. zudem, tatsächlich vorhandene (strukturelle) Gemeinsamkeiten in der bilateralen Konsens-Ökumene aufzudecken und zu formulieren, wobei es ihm durchaus bewusst ist, dass Gemeinsamkeiten manchmal eher eine gemeinsame Fragestellung oder Problematik betreffen als eine gemeinsame Antwort (vgl. Teil C). Dennoch heisst es im Schlussabschnitt des Werkes u.a. «die *Una Sancta* nimmt Gestalt an», denn auch Einigung auf gemeinsame Fragestellungen bedeutet schon einen gewissen Substanzgewinn; manchmal gehen die Ergebnisse der unterschiedlichen Dialoge weit über die Einigung auf ein bestimmtes Problem hinaus. Beispiele davon sind, wie Vf. mehrmals vermerkt, die Betonung des Zieles der Ökumene als (sichtbare) Einheit der Kirchen, die Anerkennung der trinitarischen Grundlage der Kirche und der kirchlichen Einheit, sowie z.B. die grossen Möglichkeiten, die durch die weit verbreitete Anerkennung einer *Communio*-Ekklesiologie eröffnet wurden.

Vf. bespricht auch vier altkatholische Dialoge: den altkatholisch-anglikanischen Dialog (66–74), den altkatholisch-evangelischen Dialog (137–143), den altkatholisch-orthodoxen Dialog (144–152) sowie den altkatholisch-römisch-katholischen Dialog (153–160). Zum altkatholisch-anglikanischen Dialog vermerkt er zu Recht, dass ein Dialog vor der Bonner Vereinbarung (1931) merkwürdigerweise fehlt (was die Bedeutung der Rede von Übereinstimmung in allem Wesentlichem unklar macht), und dass die genaue ekklesiologische Bedeutung von *full communion* zwischen beiden Gemeinschaften auch noch nicht wirklich klar herausgearbeitet worden ist. Er meint aber, dass letztendlich doch eine Vision da ist, «dass Anglican Communion und Utrechter Union zu einer einzigen *communio* unabhängiger Lokalkirchen, die jeweils die Verwirklichung der einen katholischen Kirche vor Ort darstellen, verschmelzen könnten» (73). Er zweifelt aber, inwiefern dies «angesichts der vielen ungelösten Probleme gelingen wird» (73). Es wäre z.B. zu fragen, welche Schritte unternommen werden sollten, um überhaupt zu einem Prozess kommen zu können, der diese Option weiter erforscht (dies ist auch 2005/6 im Zusammenhang mit dem 75-Jahr-Jubiläum der Bonner Vereinbarung nicht geschehen). Vf. hat die Besprechung dieses Dialoges mit einem Exkurs zur Debatte um die Frauenordination in der Utrechter Union versehen, die in den Jahren nach 1976 zu einer erneuten theologischen Auseinandersetzung beider Kirchengemeinschaften miteinander führte (73–75).

Vf. bespricht den (deutschen) altkatholisch-evangelischen Dialog nach einer einführenden Bemerkung, dass das ökumenische Engagement der Utrechter Union in erster Linie den Orthodoxen und Anglikanern gilt (137), und bemerkt am Schluss seiner Besprechung, dass die Eucharistievereinbarung zwischen den deutschen Altkatholiken (AKD) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) exemplarisch klar mache, wie wichtig das Problem der Kohärenz des einen Dialogs einer Kirche mit anderen Dialogen ist (143). Nach einer Darstellung des Abkommens beschreibt Vf. die Fragen, die der Dialog aufwirft, z.B. die eines Einheitsverständnisses auf Seiten der AKD, das dem der Utrechter Union nicht voll entspricht, und die Frage der Rolle der eucharistischen Gastfreundschaft auf dem Weg zur vollen kirchlichen Einheit (142–143). Inzwischen ist auch ein Dialog mit der lutherischen Kirche Schwedens im Gang, der aber nicht von einer einzelnen Kirche geführt wird, sondern von einer Kommission der Utrechter Union. Die AKD ist zudem damit befasst, das Abkommen mit der EKD neu zu überdenken, nicht zuletzt aufgrund von bestimmten Entwicklungen in der EKD bzw. gewisser Enttäuschungen seitens der AKD.

Den Dialog der Utrechter Union mit den orthodoxen Kirchen stellt Vf. ausführlich in seinem historischen Kontext und nach seinem theologischen Inhalt dar (144–149) und würdigt ihn folgendermassen: «Wie kaum eine andere bilaterale Kommission hat der altkatholisch-orthodoxe Dialog einen ekklesiologischen Gesamtentwurf vorgelegt» (151). Es gibt aber auch

Anfragen. So vermerkt er mit J. R. Wright die Vermischung von präskriptiven und deskriptiven Ebenen in den Dialogtexten (149–151). Er weist auch auf die problematische Rezeption hin, sowohl auf orthodoxer Seite (Stichworte: Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst – die orthodox-altkatholische Konsultation zu dieser Frage im Jahre 1996 findet nur sehr knappe Erwähnung –; die altkatholisch-anglikanische Bonner Vereinbarung, das AKD-EKD-Abkommen) als auch auf altkatholischer Seite, wo es sich u.a. um das Verhältnis Glaubensgemeinschaft – Eucharistiegemeinschaft handelt (vgl. 152).

Im Blick auf den altkatholisch-römisch-katholischen Dialog fasst Vf. zuerst die Entwicklung des Dialoges auf nationaler und internationaler Ebene zusammen (153–157). Danach wendet er sich dann vor allem der Frage der eucharistischen Gastfreundschaft zu, wie sie faktisch die sog. «Zürcher Nota» von 1968 impliziere; er meint, sie weise eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem späteren AKD-EKD-Abkommen auf (157–158). Besondere Berücksichtigung findet das tatsächlich abgeschlossene Abkommen zwischen der PNCC und der Römisch-Katholischen Kirche, das die Zulassung von Gläubigen der erstgenannten zur letztgenannten Kirche regelt (158–160), was die Möglichkeiten dazu in der Römisch-Katholischen Kirche unter Beweis stellt. Der erneute Dialog der Utrechter Union mit der Römisch-Katholischen Kirche (seit 2003) erfolgte zwei Jahre nach Veröffentlichung des angezeigten Buchs und konnte deshalb noch keine Beachtung finden. Wie im Falle der anderen Dia-

loge ist die Besprechung des altkatholisch-römisch-katholischen Dialogs durchaus ausgewogen und berechtigt kritisch.

Wer die vorliegende Arbeit mit dem Interesse an einem bestimmten Dialog liest, wird entdecken, dass die grosse Stärke des Buches, nämlich dass es eine Gesamtschau der bilateralen Konsens-Ökumene bietet, z.T. auch seine Schwäche darstellt. Da Vf. sich hauptsächlich mit den primären Dialogtexten auseinandersetzt, entsteht manchmal der Eindruck, dass die Auseinandersetzung mit der Diskussion dieser Dialoge in der Sekundärliteratur etwas ausführlicher hätte sein können. Dies ist aber nur einer der ganz wenigen Mängel dieses Werkes, das insgesamt der Ökumene einen grossen Dienst erweist. Es ist zu hoffen, dass es den Sprung über die deutsch-englische Sprachbarriere schafft.

*Peter-Ben Smit, New York*

STEFAN SUDMANN, Das Basler Konzil, Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution (Tradition – Reform – Innovation, Studien zur Modernität des Mittelalters, 8), Frankfurt a. M. (P. Lang) 2005, 508 S. Euro 79.50

Der Konziliarismus war eine mittelalterliche Bewegung, welche die ekklesiologische Auffassung vertrat, das Ökumenische Konzil sei als höchste Autorität in der Universalkirche unter bestimmten Voraussetzungen dem Papst übergeordnet. Diese Lehre er-

reichte während der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449) ihren Höhepunkt. Von altkatholischer Seite wurde dem Konziliarismus manchmal Interesse entgegengebracht, da diese Bewegung ein Gegengewicht zum Kirchenmodell der Gregorianischen Reform bildete, welche die Zentralverwaltung der Kirche nur dem Papst als höchstem Richter und Gesetzgeber zusprach. Man sah den Konziliarismus dabei als Widerstandsbewegung gegen das kuriale Papstsystem und daher als Vorläufer des altkatholischen Gedankengutes des 19. Jahrhunderts an (vgl. *Urs Küry*, Die altkatholische Kirche, Stuttgart <sup>2/3</sup>1978/1982, 15 und 28–30). Der Konziliarismus gehört allerdings nicht zu den Hauptthemen des ekklesiologischen Jansenismus, obwohl Zeger-Bernard van Espen (1646–1728) dem französischen Rechtsanwalt Louis d'Héricourt (1687–1752) in dessen Auffassung folgte, dass aus der Tatsache, dass der Papst der erste der Hirten sei, nicht der Schluss zu ziehen sei, er falle nicht unter das Urteil eines Konzil (Brevis Commentarius in I. partem Gratiani, dist. 21). Im Jahr 1717 appellierten vier französische Bischöfe gegen die Bulle *Unigenitus* an ein allgemeines Konzil.

Vor kurzem hat sich ein altkatholischer Forscher eingehend mit dem Basler Konzil befasst. Der Historiker und Philologe Stephan Sudmann, der derzeit als Archivreferendar am Hauptstaatsarchiv Stuttgart tätig ist, hat mit seiner Studie eine Lücke in der bisherigen Literatur gefüllt. Als Forschungsgegenstand wählte er nicht die Ekklesiologie oder die Glaubenslehre des Konzils aus, sondern die Praxis, das

heisst, das Konzil selbst als handelnde Instanz vor dem Hintergrund seiner spezifischen ekklesiologischen Grundsätze. Die Verhandlungen des Konzils werden anhand dreier Themenbereiche besprochen. Diese entsprechen den Bereichen, mit denen sich drei der vier Deputationen des Konzils beschäftigt haben: der Schlichtung von Streitigkeiten (*pax*), der Kirchenreform (*reformatio*) und Glaubensfragen (*fides*). Dabei zeigt der Autor auf, wo das Konzil erneuernd war (Revolution), und wo es nur bereits existierende Modelle (Routine) – auch solche, die von Päpsten stammten – übernommen hat (*imitatio papae*). Bei der Lektüre von Sudmanns Monographie merkt man bald, dass sich das Basler Konzil zwar einerseits einer papstzentrierten Kirchenverfassung widersetzte, sich jedoch andererseits weder in seiner Ekklesiologie noch in der Glaubenslehre an der alten Kirche orientierte. Das Konzil vertrat Ansichten, die sich schwerlich mit dem späteren ekklesiologischen Jansenismus und Altkatholizismus vereinbaren lassen. Es kehrte nicht zum Episkopalismus der alten Kirche

zurück. Zudem war es eine Versammlung von Klerikern, nicht von Diözesanbischöfen, die dennoch über die Schlüsselgewalt der Kirche verfügen zu können meinte. Die Befugnis des Papstes sollte der über ihr stehenden Befugnis des Konzils weichen, die jedoch genauso exklusiv und zentralistisch ausgeübt wurde. Für Laien war beim Basler Konzil kein Platz, das Konzil war kaum an ihren Bedürfnissen interessiert. In einem Dekret nahm das Konzil 1439 die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis des Muttergottes an (vgl. auch *Stefan Sudmann, Konziliarismus und Alt-Katholizismus – erläutert am Beispiel des Basler Konzils [1431–1449]*, in: *Christen heute* 50 [2006], 108–110). Alles in allem macht die gut fundierte Darstellung der Wechselbeziehung zwischen Konzilstheorie und Konzilspraxis Sudmanns Buch zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel, um das Basler Konzil in seinem historischen Kontext richtig zu verstehen. Auch für altkatholische Kirchenhistoriker und Theologen kann dies sehr wertvoll sein.

*Jan Hallebeek, Amsterdam*