

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **99 (2009)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

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

JOHN D. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, ed. Paul McPartlan; London (T&T Clark) 2006, XIV, 314 S. (ISBN 0-567-03148-9)

ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame IN (University of Notre Dame Press) 2006, 238 S. (ISBN 0-268-03831-7).

DOUGLAS H. KNIGHT (Hg.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and Church*, Aldershot (Ashgate) 2007, 204 S. (ISBN 978-0-7546-5430-8)

Dass *Ioannis Zizioulas*, Metropolit von Pergamon und angesehenen orthodoxer Theologe (Ökumenisches Patriarchat), der sowohl im Osten wie im Westen lehrt, 2006 seine dritte Monographie veröffentlichte («Communion and Otherness»), wäre schon Grund genug für diese Rezension. Da aber fast gleichzeitig zwei Bände mit Studien zur Theologie Zizioulas erschienen sind, ist es naheliegend, das Buch von Zizioulas zusammen mit diesen zu besprechen.

«Communion and Otherness» ist vor allem als eine Weiterführung des einflussreichen, 1985 erschienenen Buches «Being as Communion. Studies in Personhood and the Church» (Crestwood NY) zu verstehen. Der Inhalt besteht aus Essays, die zum Teil Erstveröffentlichungen sind oder zum ersten Mal in englischer Übersetzung vorliegen.

Z. beginnt mit einem Beitrag über «Anders sein» (On Being Other, 13–98), in der er auseinandersetzt, wie ein (richtig verstandenes) Anders-Sein (alterité) sowohl für die Gotteslehre (Trinität), das Erlösungswerk, die Personen Christi und des Heiligen Geistes als auch für das Sein der Schöpfung und für das (heutige und eschatologische) Mensch-Sein notwendig ist (14). Von zentraler Bedeutung ist, dass Anders-Sein eine Voraussetzung für wirkliche Gemeinschaft ist, und zwar Gemeinschaft zwischen wirklich freien Personen, die in ihrem Person-Sein je anders sind und sich nicht auf eine Gemeinsamkeit reduzieren lassen, aber die auch nicht derart anders sind, dass sie nicht mehr auf Gemeinschaft ausgerichtet sein könnten. Das Anders-Sein der Personen ermöglicht Gemeinschaft, wie auch diese erst deren Anders-Sein freisetzt. Was eine solche Ontologie der Person genau bedeutet, arbeitet Z. in einem weiteren Beitrag (On Being a Person, 99–112) aus. Der darauf folgende Beitrag «The Father as Cause» (113–154), beschäftigt sich mit der sog. Monarchie des Vaters in der Trinität, wozu Z. den historischen Hintergrund präsentiert (113–123) und für die er angesichts kritischer Stimmen zum Thema (123–154) eine Apologie bietet. Z. wurde in der Vergangenheit ja dafür kritisiert, dass seine Theologie nicht biblisch genug sei, dass seine starke Betonung der Monarchie des Vaters zu einem Subordinationismus führe und dass er mehr eine existentialistische Philosophie propagiere als eine christliche Theologie. Er

weist den ersten und dritten Einwand zurück und betont gegenüber dem zweiten, dass eine Hierarchie in der Trinität die Gleichheit der Personen nicht verunmögliche, sondern im Gegenteil erst möglich mache. Kap. 4 beschäftigt sich wieder mit dem Trinitätsbegriff und dem Personbegriff, worin einige Themen aus «Being as Communion» aufgegriffen und vertieft werden; interessant ist der Nachtrag, in dem Z. sich gegen den Vorwurf verteidigt, dass die Unterscheidung zwischen Person und Individuum kein Fundament in den Schriften der kappadozischen Väter habe (155–177).

Der fünfte Beitrag «Pneumatology and the Importance of the Person: A Commentary on the Second Ecumenical Council» (178–205) ist nicht nur eine historische Betrachtung, sondern vor allem auch ein denkerischer Versuch, die Möglichkeiten einer für Ost und West gemeinsamen Rezeption des Filioque zu erproben. Seine (qualifizierte) Antwort ist positiv (!).

Das sechste Kapitel beschäftigt sich wieder mit der Frage des Verständnisses der Person (Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood, 206–249). Z. expliziert die Folgen eines konsequent durchgeführten Verständnisses des (wahren) Menschen als Person – insofern dieser eben nicht in erster Linie als ein Exemplar eines Wesens gilt, das am übergeordneten, allen Menschen gemeinsamen «Sein» Anteil hat – für die Frage, wie der Mensch sich selbst verwirklichen kann. Hervorzuheben ist, dass Z. sich hier von der These, dass Menschen ihrer gottgegebenen Natur nach verlustig gegangen sind, distanziert und alles von der in Chri-

stus wieder neu hergestellten persönlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott abhängig macht (248f.).

Eine gewisse Vertiefung dieses Themas bietet das vorletzte Kapitel «Created and Uncreated: The Existential Significance of Chalcedonian Christology» (250–269), in der Z. aufzeigt, dass es für ein rechtes Verständnis des Heilswerkes notwendig ist, zu verstehen, dass die Alternative zur Erlösung, d.h. zur erlösten Schöpfung, letztlich die Zugehörigkeit zur «Nicht-Schöpfung» wäre, d.h. zum ganz und gar Nichts, das keine Existenz hat.

Im letzten Kapitel beschäftigt Zizioulas sich mit dem Thema «The Church as the Mystical Body of Christ: Towards an Ecclesial Mysticism» (286–307), in der er den Begriff der «Mystik» auf altkirchlicher Grundlage zuerst «demokratisiert» (287–288) und dann ausführt, wie das Mystiker-Sein im christlichen Sinn nicht sosehr zu individuellen Erfahrungen führt als vielmehr zu der personalen Erfahrung (d.h. als Person) der Gemeinschaft mit der dreifaltigen Gott in der Feier der Eucharistie und damit zu Wachstum in dem Person-Sein.

Ingesamt ist «Communion and Otherness» ein bereicherender Band, in dem der Verfasser bestimmte Themen seiner Theologie entweder nochmals aufgreift oder, was – besonders interessant ist – sie in Auseinandersetzung mit kritischen Stimmen verdeutlicht. Als solches ist das Werk eine willkommene Ergänzung zu seinem früheren Buch.

Papanikolaou bietet in seinem Buch zu Dreifaltigkeit, negativer Theologie und gottmenschlicher Gemeinschaft eine Abhandlung zu diesen The-

men aus vier Blickwinkeln, wobei er jedesmal so vorgeht: Darstellung der Auffassung von Wladimir Losskys und Zizioulas, gefolgt von einer vergleichenden Auswertung. Im vierten Kapitel bietet P. zudem einen Ausblick, in dem er versucht, die Theologie von Zizioulas mit Elementen der Theologie von Lossky (und mit eigenen Einsichten) zu bereichern.

Im ersten Kapitel stellt P. die Frage nach dem Verhältnis der theologischen Epistemologie zur Ontologie (*Ontology and Theological Epistemology*, 9–48). Die Frage ist wichtig, weil sowohl Lossky als auch Zizioulas die Ontologie der gottmenschlichen Gemeinschaft zur Basis einer theologischen Epistemologie machen und weil die beiden Autoren die Frage inhaltlich unterschiedlich beantworten. Lossky betont die Dialektik zwischen apophatischer und kataphatischer Theologie sowie den «antinomischen» Charakter aller Theologie und daher die absolute Unerkennbarkeit Gottes. Zizioulas' Epistemologie hingegen hat ihren Ausgangspunkt in der pneumatologischen Gegenwart Christi in der Eucharistie, in der Gott wirklich erkennbar wird. Die Beschreibung dieser Unterschiede dient als Auftakt zum zweiten Kapitel «Trinity: Antinomy or Communion?» (49–90), in dem P. auseinandersetzt, wie die im ersten Kapitel beschriebenen Ausgangspunkte zu unterschiedlichen Auffassungen der Trinität führen: Ein offenbartes Faktum, das über das eigentlich Wesen Gottes noch nichts aussagt (Lossky) oder etwas, das wirklich etwas über Gott aussagt (Zizioulas). Damit gibt es zwischen Lossky und Zizioulas eine Meinungsverschiedenheit über das

Verhältnis zwischen immanenter und ökonomischer Trinität.

Diese Spannung arbeitet P. weiter aus in seinem dritten Kapitel (91–127), worin er aufweist, dass die Theologie von Zizioulas hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Trinität und Epistemologie kohärenter ist als diejenige Losskys, da, wenn man von einem trinitarischen Erlösungswerk ausgeht, die trinitarische Gottheit irgendwie mit der zu erlösenden Schöpfung in Beziehung gesetzt werden soll. Der eucharistische Zugang von Zizioulas ist dazu besser geeignet als der Zugang über die göttlichen Energien von Lossky, da diese die Trinität fast überflüssig mache.

Zum Schluss befasst P. sich mit der Beziehung zwischen Dreifaltigkeit und Personbegriff (*Trinity and Personhood*, 129–161). Hier skizziert er die diesbezüglichen Auffassungen der beiden Autoren und zeigt kleinere Unterschiede zwischen ihnen auf. Er macht den Vorschlag, die (problematische) Betonung der Monarchie des Vaters, wie sie von Zizioulas vertreten wird, dahingehend zu verdeutlichen, dass sie mit dem Begriff der Kenosis in Verbindung gesetzt wird, wie dies Lossky betont. P. sagt konkret, dass das Zeugen des Sohnes und das Hauchen des Geistes durch den Vater durch die Rezeption der Selbsthingabe des Sohnes sowie die Verherrlichung des Vaters (und des Sohnes) durch den Geist ergänzt werden sollte, womit die Reziprozität dieser beiden ewigen Handlungen des Vaters klarer wäre. Damit wäre die Gefahr einer subordinationistischen Trinitätslehre abgewehrt.

Am Ende seiner Abhandlung befasst P. sich noch mit der Frage der Re-

zeption frühchristlicher Schriftsteller, aber bewegt sich leider nur auf der Ebene einer Apologie für die beiden Autoren. Insgesamt ist das vorliegende Buch eine anregende Lektüre für alle, die sich mit zwei der einflussreichsten orthodoxen Theologen des letzten Jahrhunderts befassen möchten, um sich Impulse für das eigene Theologisieren zu verschaffen.

Die zwölf Beiträge in dem von *Knight* herausgegebenen Band scheinen aus dem Interesse an den von Zizioulas verursachten theologischen Diskussionen zusammengetragen zu sein. Dies geht aus der Einführung von *Knight* hervor (Introduction, 1–14), in der er ausführt, was die wichtigsten Anfragen an Zizioulas und die Theologie überhaupt sind. Diese Anfragen werden im Buch in den verschiedenen Beiträgen aufgenommen. *Knight* bietet zudem in seiner Einführung eine hilfreiche Einführung in herausragende theologische Themenfelder von Zizioulas: der Gegensatz Person – Individuum; das Verhältnis zwischen Monarchie und Gemeinschaft in der Trinität; das Verhältnis Christus – Geist – Kirche; das Verhältnis Bischof – Volk Gottes; der Problembereich Katholizität/Ökumene/Konziliarität.

Der erste Beitrag «Eschatology and Truth» von *Robert Turner* beschäftigt sich mit der für die Epistemologie von Zizioulas grundlegenden Überzeugung, dass Wahrheitsfindung sich im ekklesialen Geschehen der Eucharistie vollzieht, indem dort das Eschaton durch die geistgewirkte Gegenwart Christi präsent wird (15–34). Dieser Skizze folgt ein längerer Beitrag von *Alan Brown* (On the Criticism of Being as Communion in Anglophone Ortho-

dox Theology, 35–78), in der er einen Überblick über die Kritik an Zizioulas aus anglophoner orthodoxer Feder gibt (bes. John Behr) und diese anschließend widerlegt. *Wolfhart Pannenberg*s kurzer Beitrag (Divine Economy and Eternal Trinity, 79–86) setzt sich weniger direkt mit Zizioulas als mit der Frage auseinander, inwiefern die biblische Offenbarung tatsächlich Anlass geben kann zum Dogma der Trinität – eine Frage, die Pannenberg bejahend beantwortet, und zwar unter besonderer Berücksichtigung der Gegenseitigkeit der Beziehungen in Gott. Damit liefert P. implizit eine Antwort auf die Frage nach dem in Zizioulas' Theologie möglicherweise implizierten Subordinationismus. *Markus Mühling* (The Work of the Holy Spirit: The Differentiation of Human and Divine Salvific Acts in the Pneumatomachian Controversy, 87–96) zeigt auf, wie die Kappadozier (vor allem Basilius) durch die Betonung der Göttlichkeit der Person des Geistes – und damit der göttlichen Initiative im Werk der Heiligung – schon ein grundlegendes Thema späterer reformierter Theologie bearbeitet haben. Die von Zizioulas z.T. neu entdeckten Kappadozier gehören so in einen ökumenischen Kontext. Der nächste Beitrag, von *Colin Gunton* (gest. 2003), zeigt eine Reihe von Spannungen im Werk Zizioulas' auf, die mit «Persons and Particularity» zu tun haben (97–107). Er fordert Zizioulas u.a. auf, die Sündhaftigkeit des Menschen in ihrem Denken besser zu integrieren. *Douglas Farrow* (Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas, 109–123) thematisiert ebenfalls das Phänomen der Sünde. Wenn für Zizioulas «Notwendigkeit»

(necessity) wirkliches Person-Sein verhindert, da dieses Freiheit voraussetze, macht er nicht immer hinreichend deutlich, wo diese Notwendigkeit her kommt; manchmal scheint sie zur Schöpfung zu gehören, manchmal ist sie eine Folge des Falles. Farrow schlägt vor, dass die Theologie Zizioulas die westliche Betonung des Falles und der Sünde stärker integriert. Der darauffolgende Beitrag von *Nicholas Loudovikos* (Christian Life and Institutional Church, 125–132) ist eine kritische Darstellung der Ekklesiologie von Zizioulas' Dissertation. L. weist u.a. auf die Problematik einer zu eng verstandenen Analogie zwischen der trinitarischen Gemeinschaft und der kirchlichen Gemeinschaft hin. Auch *Demetrios Barthrellos* (Church, Eucharist, Bishop: The Early Church in the Ecclesiology of John Zizioulas, 133–145) konzentriert sich auf die (frühe) Ekklesiologie von Zizioulas. Er weist auf einige Probleme hin, deren Aufarbeitung zu einer verfeinerten Ekklesiologie von Zizioulas führen könnten: die Betonung des Geistes und die faktische Verneinung von charismatischen Führern in der frühen Kirche sowie die Betonung des episkopalen Kirchenmodells des Ignatius und die Vernachlässigung der Zeugnisse für presbyteral geleitete Kirchen. Nach diesem Beitrag zeigt *Paul Collins* (Authority and Ecumenism, 147–158), dass es für Zizioulas eigentlich näher liegen sollte, aufgrund seiner eigenen fundamentalen Ekklesiologie einen kreativen Beitrag zur ökumenischen Debatte über Autorität in der Kirche zu leisten anstatt wie bis jetzt den Jetzt-Zustand zu verteidigen. *Philip Rosato* (The Ordination of the Baptized: The

Laité as an Order in the Church, 159–170) erläutert, wie Zizioulas die Würde und Identität der «Laien» als einen eigenen *ordo* in der Kirche betont und wie er im Rahmen seines (hierarchischen) Gemeinschaftsverständnisses klar zu machen weiss, dass der *ordo* der Laien vom *ordo* des geistlichen Amtes (Bischof) ergänzt werden muss. *Paul McPartlan's* Beitrag (The Local and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate, 171–182) ist ökumenisch orientiert und lässt Zizioulas in einem Gedankenexperiment zu einer römisch-katholischen Debatte sprechen, indem er herausstellt, wie unklar der römisch-katholische Begriff der Universalkirche eigentlich ist und wie Zizioulas' Verwendung eines ähnlichen Begriffes ggf. eine Hilfe leisten könnte, weil dieser vollständig eschatologisch qualifiziert ist. Zum Schluss zeigt *Douglas H. Knight* (The Spirit and Persons in the Liturgy, 183–196) auf, wie nach der Theologie von Zizioulas die Feier der Eucharistie die Feiernden durch das Wirken des Geistes zu wirklichen Personen macht.

Insgesamt ist der von Knight herausgegebene Band eine Sammlung hilfreicher Darstellungen der Theologie von Zizioulas, die meist auch versuchen, dieselbe kritisch zu hinterfragen, um sie so weiterführen zu können.

Alle drei Bücher sind die Lektüre wert, vor allem wenn man sich zu denjenigen gesellen möchte, die sich mit den (Un)Möglichkeiten der Theologie dieses wichtigen orthodoxen Theologen auseinandersetzen.

Peter-Ben Smit, XX

GROWING TOGETHER IN UNITY AND MISSION. Building on 40 years of Anglican-Roman Catholic Dialogue. An Agreed Statement of the International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission. London (SPCK) 2007, 64 S. (ISBN 0-281-05939-3)

Der Bericht der aus Bischöfen beider Kirchen zusammengesetzten bilateralen Kommission, die im Jahr 2001 in Mississauga (Canada) konstituiert wurde (Kürzel: IARCCUM), hat sich zum Ziel gesetzt, auf der Grundlage des bisherigen anglikanisch – römisch-katholischen Dialogs auf Weltebene, der im Anschluss an den Besuch des Erzbischofs von Canterbury, Michael Ramsey, bei Papst Paul VI. 1966 in Rom initiiert wurde, eine Rechenschaft über die bisherigen Ergebnisse abzulegen und daraus zugleich neue Aufgaben für die gemeinsame Sendung der beiden Kirchen zu Beginn des 3. Jahrtausends zu identifizieren. Dabei war zu berücksichtigen, dass der erste Dialog der Anglican – Roman Catholic International Commission (ARCIC) mit der Publikation des *Final Report* (1982) und einigen nachfolgenden Klärungen und vatikanischen Stellungnahmen 1994 zu einem gewissen Abschluss kam. Für ARCIC II mit fünf weiteren *Agreed Statements* aus den Jahren 1987–2005 (nämlich «Salvation and the Church», «Church as Communion», «Life in Christ: Morals, Communion and the Church», «The Gift of Authority: Authority in the Church III» und «Mary: Grace and Hope in Christ») trifft das insofern nicht zu, als noch keine offiziellen Stellungnahmen der beteiligten Kirchen vorlie-

gen. Zu veranschlagen war ferner auch, dass seit dem Jahr 2001 die Frage der Ordination von in gleichgeschlechtlicher Partnerschaft lebenden Geistlichen und die Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren nicht nur zu einer Krise innerhalb der *Anglican Communion* führte, sondern auch (über die Frage der Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst und insbesondere zum Bischofsamt hinaus) die gegenseitigen Beziehungen und den Dialog mit den bisherigen Ergebnissen belastete (vgl. §§ 1–10).

Der weitaus grössere erste Teil des Textes (The Achievements of the Anglican – Roman Catholic Theological Dialogue, 5–48 = §§ 1–95) fasst zusammen, was in den theologischen Gesprächen der letzten 40 Jahre hinsichtlich des gemeinsam artikulierbaren Glaubens auf dem Weg zu sichtbarer Einheit erreicht worden ist. Dabei werden noch offene Fragen und festgestellte Differenzen am Ende eines jeden Kapitels durch Textschattierung besonders hervorgehoben. Das Ganze erscheint – nach einem trinitätstheologischen Auftakt (11–14) – in einem vornehmlich ekklesiologischen Horizont. Dabei wird ein ortskirchentheologischer Ansatz gewählt, wobei für die überlokale Einheit der Ortskirchen (d.h. Bistümer) bestimmte Formen eines Dienstes an der Einheit genannt werden, auch den universalen Primat des Papstes, dessen näheres Verständnis allerdings noch nicht gemeinsam umschrieben werden kann (15–25). Zum Verständnis der Autorität der Schrift im Leben der Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte wird u.a. festgestellt, dass über die ersten vier ökumenischen Synoden hinaus der

Status von späteren konziliaren Entscheidungen und die Lehrautorität in der Kirche überhaupt noch weiterer Klärung bedarf (26–32). Deutlich wird die grundlegende Dimension der Taufe für die gegenseitige Wahrnehmung als Kirche herausgestellt (33–38). Auch hinsichtlich der Eucharistie gibt es weitgehende Übereinstimmung, nicht hingegen in der Frage, ob gemeinsame Eucharistie bei noch nicht als möglich erachteter sichtbarer kirchlicher Gemeinschaft vollzogen wird (39–49; vgl. auch IKZ Beiheft 2006, 161f.).

Bezüglich des dreigliedrigen ordinierten Amtes (50–61), dessen Entwicklung aus im NT bezeugten Ansätzen als providentiell und geistgeleitet beurteilt wird, kommt der Gedanke der *episcopo* zu Sprache. Seine Fülle ist dem Episkopat anvertraut, der seinerseits zur Konsultation der Gläubigen verpflichtet ist. Die Verbindung des Priestertums der Ordinierten mit dem allgemeinen Priestertum, von dem es nicht abgeleitet ist, wird (nicht zuletzt im Blick auf den Vorsitz bei der Eucharistiefeier) betont, ohne dass die Art der inneren Verschränkung der beiden vertieft geklärt wird. Der Übereinstimmung in der Frage des dreigliedrigen apostolischen Amtes, der Sukzession und der *episcopo* steht die nach wie vor geltende Nichtanerkennung der anglikanischen Weihen durch Leo XIII. (1896) und die neue anglikanische Praxis der Frauenordination entgegen; bezüglich des ersten Punktes hält § 60 fest: «In the light of agreements on the Eucharist and ministry set out both in the ARCIC statements and in the official responses of both Communion, there is evidence that we have a common *intention* in ordination (Hervorhe-

bung UvA) and in the celebration of the Eucharist. This awareness would have to be part of any fresh evaluation of Anglican Orders.» Damit kontrastiert m.E. die Aussage des früheren Präfekten der Glaubenskongregation, Josef Ratzinger, wonach die Erklärung Leo XIII. zu jenen Wahrheiten zu zählen habe, die auch ohne formellen Akt der Definition auf unfehlbare Weise zu glauben vorgelegt werden, vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Lehramtliche Stellungnahme zur «Professio Fidei», 1998 (VApS 144), Bonn 1998, 24 [= § 11]. Ein weiterer Abschnitt «Authority in the Church» thematisiert die Verantwortung für das gemeinsame Zeugnis und die Einheit der Kirche in überortskirchlichen Netzwerken von Ortskirchen, spricht von Primat und Kollegialität als komplementären Dimensionen der bischöflichen *episcopo* und vermerkt erneut die nach wie vor bestehende anglikanische Zurückhaltung gegenüber der Universaljurisdiktion und Lehrunfehlbarkeit des Papstes (62–76).

Der umfangreichste Abschnitt betrifft Fragen der christlichen Lebenspraxis, die ein integrales Element der Gemeinschaft mit Gott und untereinander berühren (Discipleship and Holiness). Es gibt gemeinsame Grundüberzeugungen etwa bezüglich der fundamentalen Würde und der Rechte aller Menschen, des Dienstes der Kirche, Gottes Gabe der Versöhnung und Heilung weiterzugeben und das Leben zu schützen, oder auch der einzigartigen Bedeutung der Ehe (zu der angemerkt wird: «In both Communion, the husband and the wife are the celebrants of the sacrament.» [85]). Dennoch zeigt sich hier eine Reihe von konkreten Dif-

ferenzen. Sie betreffen die Praxis von Beichte und Busse, von Scheidung und Wiederverheiratung, dann die Fragen von Abtreibung und Schwangerschaftsverhütung, von in gleichgeschlechtlicher Partnerschaft lebenden Menschen. Letzteres ist freilich ein Problem, das nicht einfach die beiden Kirchengemeinschaften trennt, sondern die *Anglican Communion* intern umtreibt (77–87).

Das abschliessende mariologische Kapitel (88–92) klappt etwas unorganisch nach und stellt fest, dass ungeachtet einer ziemlich divergierenden marianischen Frömmigkeitspraxis bestimmte gemeinsame Aussagen über die *theotokos* in christologischem und ekklesiologischem Kontext möglich sind. Was die beiden marianischen Dogmen von 1854 und 1950 anbelangt, sei abzuwarten «how, in the context of a visibly united Church, these doctrines would be affirmed in the confession of a common faith» (91).

Ein viel kürzerer zweiter Teil (*Towards Unity and Common Mission*, 49–58 = §§ 96–126) stellt einige Beispiele von möglicher «joint action in mission» vor, welche die schon bestehende Gemeinschaft vertiefen und die noch bleibenden Hindernisse auf dem Weg zu sichtbarer Einheit überwinden helfen. Dazu gehören etwa gemeinsam durchgeführte katechetische Kurse, gegenseitiger Besuch von Eucharistiefeiern ohne Sakramentsempfang; gemeinsames Studium der Bibel und der ARCIC-Texte; Bildung von nationalen ARC-Dialogkommissionen, wo sie noch nicht bestehen; koordinierter Austausch von Geistlichen und Laien als Beobachter an synodalen Versammlungen der je anderen Kirche; Teilnah-

me von anglikanischen Bischöfen an den *ad-limina*-Besuchen ihrer jeweiligen römisch-katholischen Kollegen; Kontakte unter monastischen Gemeinschaften, aber auch gemeinsames Engagement aus einer «mission-orientated spirituality» für soziale Gerechtigkeit und Versöhnung, Evangelisation und interreligiösen Dialog. Abschliessend wird in einem Anhang festgehalten, dass der gemeinsame Weg beider Kirchengemeinschaften im Kontext einer Suche nach sichtbarer Einheit aller Christen steht; als deren konstitutive Elemente gelten: «One faith, one baptism, the one Eucharist, acceptance of basic moral values, a ministry of oversight entrusted to the episcopate with collegial and primatial dimensions, and the episcopal ministry of a universal primate as the visible focus of unity».

Urs von Arx, Bern

MORITZ WAIBEL, Josef Berchtold (1833–1894). Ein Leben gegen den Ultramontanismus (Rechtshistorische Reihe 355), Frankfurt a.M. (Peter Lang) 2007, 190 S. (ISBN 978-3-631-56891-0)

Es ist das Verdienst dieser an der Juristischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München angenommenen Dissertation, dass Leben und Werk Josef Berchtolds, eines bedeutenden Rechtsgelehrten und altkatholischen Laien aus der Anfangszeit des deutschen Altkatholizismus, wieder bekannt gemacht werden.

Die Arbeit umfasst vier Kapitel: In den beiden ersten Kapiteln gibt der Autor einen Überblick über die Familien-

verhältnisse Josef Berchtolds und beschreibt seine Laufbahn an der Universität; im dritten Kapitel stellt er Berchtolds Engagement und seine Bedeutung für die altkatholische Reformbewegung dar; das vierte Kapitel enthält eine Würdigung. Im Anschluss daran folgen Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Anhang mit ausführlichen genealogischen Angaben zur Familiengeschichte, einer Übersicht über Berchtolds Vorlesungen sowie einigen Dokumenten zum Lebenslauf und ein Foto seines Grabes.

Josef Berchtold (geb. 20. September 1833 in Murnau) stammte, vom Autor mehrfach betont, «aus einfachsten Familienverhältnissen» (76). Er wurde als jüngstes von neun Kindern geboren. Nach dem frühen Tod des Vaters Karl Theodor (1838) musste die Witwe Maria Eva geb. Rendl ihre sieben Kinder allein aufziehen. Der Jüngste hatte Glück: Der Murnauer Pfarrer Karl Kreb erkannte seine Begabung, Josef besuchte das Maximiliansgymnasium in München und studierte an der dortigen Universität zunächst Philosophie, ab 1853 Jura. Während seiner Amtspraxiszeit setzte er, unterstützt durch die Wittelsbacher Wissenschaftsförderung, seine Studien in Göttingen und in Berlin fort und promovierte 1862 über die Entwicklung der Landeshoheit zum *Doctor utriusque iuris*. Dabei wies er aus den zeitgenössischen Quellen nach, dass das Mitte des 14. Jahrhunderts von Herzog Rudolf IV. von Österreich beanspruchte «privilegium majus», das Österreich eine weitgehende Unabhängigkeit vom deutschen Kaiser einräumte, eine Fälschung ist. Im Vergleich zur Dissertation ist Berchtolds 1863 verfasste Ha-

bilitationsschrift über die Entwicklung der Landeshoheit in Deutschland unbedeutender und von der Forschung inzwischen überholt. 1873 wurde Berchtold zum ordentlichen Professor berufen. Die Münchener Universität reagierte damit auf seine Berufung nach Prag, den dort durch den Weggang J.F. von Schultes nach Bonn freigewordenen Lehrstuhl zu übernehmen. München wollte ihren begabten, beliebten und sehr auf die Förderung von Nachwuchswissenschaftlern bedachten Rechtsgelehrten behalten; auch er selbst zog es vor zu bleiben.

Berchtold, seit 1868 mit Marie Contzen aus Würzburg verheiratet, wurde im Juli 1894 zum *Rector Magnificus* gewählt, starb jedoch bereits eine Woche nach seinem Amtsantritt am 22. Oktober 1894. Die Beerdigung geschah unter grosser öffentlicher und prominenter Anteilnahme. Alle Fakultäten mit Ausnahme der römisch-katholischen waren dabei vertreten.

Im dritten und umfangreichsten Kapitel beschreibt W. die Stellung Berchtolds zum Unfehlbarkeitsdogma und sein Engagement in der altkatholischen Bewegung. Mit seiner Darstellung gelingt es dem Autor, nicht nur einen der führenden altkatholischen Laien aus dem Schatten der Geschichte hervorzuholen, sondern aufzuzeigen, wie sehr die altkatholische Bewegung von diesen Laien, die in ihren jeweiligen Fachbereichen hervorragende Gelehrte waren, in der Auseinandersetzung um das Erste Vatikanum personell und inhaltlich getragen wurde. Aus der Perspektive eines Juristen sieht der Autor das Erste Vatikanum vor allem als Konfliktstoff zwischen zwei «gegensätzlichen Primäran-

spruchsmodellen» (82): dem Ultramontanismus und dem Liberalismus. Berchtold war, wie Waibel hervorhebt, «ein Mann der ersten Stunde». 1869 fertigte er im Namen der juristischen Fakultät München ein Gutachten für den bayerischen Aussenminister Fürst Chlodwig von Hohenlohe-Schillingsfürst über die vermutlichen Konsequenzen der Dogmatisierung an. Als mittelbare Folge der Dogmatisierung befürchtete Berchtold, dass «das bisherige Verhältnis von Staat und Kirche prinzipiell umgestaltet» würde (87).

Die Auswirkungen des Unfehlbarkeitsdogmas auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sollten ihn auch später noch beschäftigen: 1871 verfasste Berchtold eine Schrift über «Die Unvereinbarkeit der neuen päpstlichen Glaubensdekrete mit der bayerischen Staatsverfassung», 1887 eine Schrift über «Die Bulle Unam Sanctam. Ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche». Beide kamen auf den Index. Berchtolds wissenschaftlich fundierte Analyse der Staatsgefährlichkeit des «Fundamentalismus der Kirche» überzeugt nach W.s Urteil auch heute noch (98).

Berchtold engagierte sich in der entstehenden altkatholischen Bewegung und nahm an ihren wichtigsten Zusammenkünften teil. Er war Sekretär bei der Münchener Pfingstversammlung 1871 (Waibel bespricht in diesem Zusammenhang auch die Unterschriftenaffaire um Lord Acton und Sir Rowland Blennerhassett), nahm am ersten Kongress 1871 in München teil, war an der Organisation der altkatholischen Bewegung in Bayern beteiligt und Mitglied in ihren zentralen Gremien (Bayerischer Landesverein).

Als Mitglied der Kommission zur Beratung der «Synodal- und Gemeindeordnung» (1873) entwarf er mit anderen das «Statut für die Handhabung der Disziplin über den Klerus» (1878).

Berchtolds bereits erwähntes juristisches Gutachten des Jahres 1869 muss W. zufolge als mitursächlich für die Haltung der bayerischen Regierung angesehen werden, 1871 den vatikanischen Beschlüssen das *placetum regium* zu verweigern und infolgedessen die Altkatholiken bis 1890 als Mitglieder der katholischen Kirche anzusehen. Berchtold, der dem bayerischen Staat die Argumentationsgrundlage für ihren Standpunkt gegenüber der Unfehlbarkeitsdefinition geliefert hatte, musste es schmerzlich treffen, dass nach Döllingers Tod 1890 derselbe bayerische Staat auf Betreiben der römischen Katholiken erklärte, die Altkatholiken seien aus der Katholischen Kirche ausgeschlossen. Wiederum trat er als Anwalt der Altkatholiken auf. Seine Eingabe zeitigte insoweit Erfolg, als den bayerischen Altkatholiken im August 1890 zumindest die Rechte einer Privatkirchengesellschaft zugesprochen wurden. In den Folgejahren engagierte er sich unermüdlich für die Sicherung der Rechtsstellung der Altkatholiken. Erst 1920 kam es zur Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts.

Es ist des Verfassers Verdienst, die Bedeutung Josef Berchtolds als Mann der ersten Stunde und Anwalt der bayerischen Altkatholiken erneut ins Bewusstsein gerufen zu haben. Seine Analyse der wichtigsten Werke Berchtolds macht zudem die wissenschaftliche Gediegenheit und das Ethos dieses konsequenten Gegners des Ul-

tramontanismus deutlich; die wenigen erhaltenen, hier versammelten persönlichen Zeugnisse kennzeichnen ihn als geradlinigen Menschen, der konsequent an seiner Haltung festhielt.

Bei aller Würdigung der Verdienste dieser Dissertation seien zum Schluss noch ein paar kritische Anmerkungen erlaubt: Es hätte der Arbeit gut getan, wenn sie vor der Veröffentlichung noch durchgesehen worden wäre. Doppelte Fussnoten (S. 122, Anm. 555 ist identisch mit S. 120, Anm. 545; gleiches gilt für S. 66, Anm. 250 und S. 80, Anm. 318), fehlerhafte Orthographie und Wortwahl («Indizierung», nicht «Indexierung», S. 99 u.ö.), Sinnentstellungen (die zitierten lateinischen Thesen des Syllabus besagen das Gegenteil dessen, was im Haupttext steht, S. 93f., Anm. 378, 379, 388, sowie S. 80 Anm. 315), fehlende Angaben im Literaturverzeichnis (so fehlt z.B. der Briefwechsel Döllinger–Reusch, genannt auf S. 122, Anm. 559) und andere Ungenauigkeiten (S. 83, Anm. 324: Döllinger setzte sich nicht erst nach seiner Exkommunikation für die altkatholische Bewegung ein; S. 108: die altkatholische Bewegung war nie nur eine «Laienorganisation»; S. 111: Scherr war Erzbischof von München) oder Nachlässigkeiten (S. 77: Das Todesjahr Berchtolds war nicht 2003, sondern 1894) wären so vermieden worden. Wertvoll an der Arbeit ist die Perspektive des Juristen, nicht die des Kirchenhistorikers; dies führt jedoch zu einer Unterschätzung der Bedeutung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats, was eher die zeitgenössische Konzentration auf die Unfehlbarkeit (auch Berchtolds selbst, vgl. S. 79, Anm. 313), jedoch nicht die realen

Auswirkungen des ersteren nach 1870 widerspiegelt. Interessant wäre eine Erläuterung der benutzten Methodik gewesen, etwa eine Definition von «Primäranspruchsmodellen». W. beurteilt Johann Friedrichs Lebensbeschreibung Berchtolds bisweilen sehr kritisch (z.B. S. 29 als «spekulativ» hinsichtlich des anfangs von Berchtold beabsichtigten Theologiestudiums, oder S. 66 als «Ausschmückung» bezüglich Berchtolds Bekanntschaft mit illustren Persönlichkeiten infolge seiner Nachhilfe- und Hauslehrertätigkeit aus Geldmangel). Dies verwundert, wenn berücksichtigt wird, dass Friedrich der «engste altkatholische Vertraute Berchtolds» und dessen langjähriger Freund war (137).

Insgesamt jedoch handelt es sich um eine sehr ausgewogene, informationsreiche und lesenswerte wissenschaftliche Biographie dieses bedeutenden Rechtsgelehrten und Altkatholiken.

Angela Berlis, Utrecht

HANS KÜNG, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, München (Piper) 2007, 720 S. (ISBN 978-3-492-05123-1)

Nach dem ersten Band seiner Autobiographie «Erkämpfte Freiheit», der die ersten vier Lebensjahrzehnte behandelt, legt Küng nun den zweiten Teil vor, über die Zeit an der Katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen, die Zeit nach dem Vatikanum II bis zum Widerruf der kirchlichen Lehrerbildung 1979/80. Interessant für einen Altkatholiken sind natürlich die beiden nachkonziliaren Zeiten der vati-

kanischen Konzilien, und dabei insbesondere der Vergleich der beiden deutschsprachigen Häupter der Opposition gegen das römisch-kirchliche Establishment, I. von Döllinger und H. Küng. Hubert Huppertz hat 2002 diesen Vergleich gezogen, und Küng geht auf S. 231–232 darauf ein. Es geht um S. 231–232 darauf ein. Es geht, dass er sich mit Döllingers «Veröffentlichungen nicht beschäftigt» habe, das wäre «kontraproduktiv gewesen», das hätte es leicht gemacht, ihn «zu klassifizieren und zu denunzieren».

So nimmt es nicht Wunder, wenn Küng in gut römischer Manier schreibt, Döllinger «schliesst sich aber nie der Altkatholischen Kirche an», aber übersieht, dass es zu Lebzeiten Döllingers in Bayern eine eigene «Altkatholische Kirche» überhaupt nicht gab. Die bayerischen Altkatholiken hatten den Verein für die katholische Reformbewegung gebildet, der die altkatholische Seelsorge in Bayern organisierte und zu dessen einflussreichsten Mitgliedern Döllinger natürlich gehörte, schon um die altkatholische Bewegung «nicht ausarten und verwildern zu lassen» (Brief an Acton, 19.09.1871, ed. Conzemius). Die Vereinsmitglieder wurden erst unmittelbar nach Döllingers Tod wegen der Leugnung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens auch mit staatskirchenrechtlicher Wirkung exkommuniziert. Eine Exkommunikation wegen der neuen Papstdogmen war damals in Bayern staatskirchenrechtlich nicht möglich. Erst 1890 wurde deshalb für Bayern eine altkatholische Religionsgesellschaft gegründet, die sich dem altkatholischen Bischof unterstellte und die ausserhalb Bayerns geltenden Reformen, wie deutsche Liturgie und

Aufhebung des Zölibatszwangs, übernahm.

Die römische, innerkirchliche Exkommunikation Döllingers 1871 wird von Küng ebenfalls schief dargestellt. S. 627 wird gesagt, der Münchener Erzbischof Scherr sei «von Rom gezwungen worden», Döllinger «auszubootten». Die entscheidende Szene schildert J. Friedrich in seiner Döllinger-Biographie Bd. III, S. 547 f.: Nach der Abreise Scherrs aus Rom vor der endgültigen Abstimmung machte die Münchener theologische Fakultät dem heimgekehrten Erzbischof ihre Aufwartung. Der Erzbischof, der den endgültigen Text der neuen Dogmen mit der Verschärfung «non autem ex consensu ecclesiae» noch gar nicht kannte, wollte die Professoren verharmlosend ermuntern, «aufs neue für die hl. Kirche zu arbeiten», worauf Döllinger antwortete: «Ja, für die alte Kirche» und «Man hat eine neue gemacht». Ohne dazu gezwungen zu sein, hat Scherr die Fronten gewechselt. Auf der Fuldaer Bischofskonferenz 1870 hat er sich den romhörigen Scharfmachern angeschlossen, die damals noch in der Minderheit waren. Er hat von Döllinger die Unterwerfung verlangt, die dieser «nach der ersten ganz schlaflosen Nacht in seinem Leben» «als Christ, als Theologe, als Geschichtskundiger, als Bürger» nicht vollziehen konnte. Der Tübinger Bischof Hefele hat im Gegensatz zu Scherr für die Tübinger Fakultät wenigstens eine stillschweigende Duldung ertrotzt.

Dass Döllinger seiner Haltung treu blieb, wird deutlich an seinen Veröffentlichungen und seinen jährlichen Reden als Akademiepräsident, deren unausgesprochenes «ceterum censeo»

regelmässig lautet: «Papam fallibilem esse.» Das wurde auch 1890 noch so verstanden. Seine politischen Gegner forderten, dass sein Nachfolger als Akademiepräsident jedenfalls kein Altkatholik sein dürfe. Künigs Schweizer Landsmann Max von Pettenkofer, zwar Mitglied des altkatholischen Reformvereins, trat nicht der neuen altkatholischen Religionsgesellschaft bei und wurde so Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Was ist nun im Verfahren gegen die beiden Kritiker des römischen Establishments der entscheidende Unterschied? Man kann darauf verweisen, dass die Zeiten sich geändert hätten und dass heute die unmittelbar beteiligten Personen konzilianter miteinander umgehen. Andererseits hat Küng die römische Kurie viel schärfer angegriffen als Döllinger, etwa im Fall des Bankiers Msg. Marcinkus (S. 523 f.) oder wenn er auf S. 679 den christlichen Widerstand gegen nationalsozialistische und kommunistische Diktaturen in die Nähe seines Widerstands gegen die römische Kurie rückt. So etwas tat 1933 schon der nationalsozialistische Lehrer Fritz Drös, der auf den Widerspruch hinwies, «in dem römisch-katholische Nationalsozialisten lebten, da sowohl Rom-Katholizismus wie Nationalsozialismus totalitäre und daher unvereinbare Weltanschauungen seien» (M. Ring, «Katholisch und deutsch», 2008, S. 308). Aber entscheidend dürfte sein, dass Küng sein Buch «Unfehlbar?» ausdrücklich als «Anfrage» bezeichnet hat. Er hat – anders als Döllinger und die Altkatholiken – die Papstdogmen selbst nie direkt abgelehnt (vgl. S. 614, Stellungnahme zuhanden von Johannes Paul VI.). Wie

sein immer wieder von ihm zitierter Alters- und lange auch Weggenosse Josef Ratzinger, nun Papst Benedikt XVI., im mittelalterlich-scholastischen System verhaftet blieb, so bleibt er im römischen System verhaftet.

Hier möge auch noch eine weitere Parallele erwähnt sein: Döllingers *Amanuensis* (Assistent) hiess 1868 bis 1869 Georg Ratzinger (geb. 1844), der zufällig die Übersetzerin des «Janus» bei ihrer Arbeit beobachtete und daraufhin Döllinger als Verfasser dieses Buches bekannt machte (H. Schrörs, Ignaz Döllingers Briefe an eine junge Freundin, 1914, S. 244 f. und S. 250 mit Anm. 339 und 355).

Die Entscheidung, die Altkatholiken ebenso wie die römischen Katholiken als Katholiken ohne Wenn und Aber anzuerkennen, vermeidet Küng. Da die Altkatholiken ihre römischen Gegner niemals exkommuniziert haben, wäre mit dieser Anerkennung das auf S. 231 f. beklagte Schisma beendet. Er müsste nicht versuchen, Döllinger von den Altkatholiken zu trennen. Aber das würde bedeuten, aus der unbeantworteten «Anfrage» Konsequenzen zu ziehen. Dann müsste er sich zu seinen Brüdern im Glauben bekennen. Dann könnte das Lehrzuchtverfahren nicht mit dem blossen Entzug der Lehrerbildung enden, sondern es müsste die förmliche Exkommunikation nach sich ziehen. So zeigt Küng mit der Anfrage, deren Diskussion verweigert wird, nur die Brüchigkeit der Position auf, die der Papst als faktisches und weltweit öffentlich respektiertes Oberhaupt der gesamten Kirche beansprucht. Er beschädigt damit alle Bemühungen – auch die Künigs –, den modernen Men-

schen die frohe Botschaft des Heilands verständlich zu machen. Die Schilderung dieser Bemühungen Küngs um die evangelische Wahrheit ist eindrucksvoll. Aber wie soll diese Botschaft die Welt beeindrucken, wenn Küng in dem in Frage gestellten römischen System verhaftet bleibt und aus seinen Anfragen keine Konsequenzen zieht?

Mit seinem Schreibstil versucht Küng nicht nur die Gedankengänge der Auseinandersetzung, sondern auch sein eigenes Erleben zu darzustellen. Die fast schon romanhaften Schilderungen tragen zur leichteren Lesbarkeit bei und versöhnen den Leser mit der manchmal fast kindhaften Hartnäckigkeit, mit der er dem kurialen Hochmut sein Recht entgegenhält. Doch wenn es zuweilen auch wie sinnlose Rechthaberei klingt, Küng lässt sich auf die

Winkelzüge seiner Gegner nicht ein, mit der Konsequenz, dass sein Bischof Moser zum Entzug der Lehrerlaubnis gezwungen wird und bis an sein Lebensende ihm gegenüber in Schweigen verfällt (S. 590–622) – ein trauriger, leider eben nur moralischer Sieg.

Das Buch bezeugt das tragische Scheitern eines Einzelnen, der als «freier Schweizer Bürger» den Aufbruch des Vatikanums II weitertragen wollte. Das *Aggiornamento* Johannes' XXIII. und die Züricher Nota zur Überwindung des auch von Küng S. 231 f. beklagten Schismas mit den Altkatholiken und vielleicht auch den Orthodoxen werden schon gar nicht mehr erwähnt, weil Küng nicht aus dem römischen System ausbrechen will.

Ewald Kessler, Leimen