

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **103 (2013)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **21.09.2024**

## **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

HANS KÜNG, *Ist die Kirche noch zu retten?* München (Piper) 2011, 262 S. ISBN 978-3-492-05457-7

«Lieber hätte ich dieses Buch nicht geschrieben» (11, wiederholt 12). Mit diesem Satz beginnt Küng sein Buch, dessen Titel «Ist die Kirche noch zu retten?» mit einem Fragezeichen versehen ist wie einst 1970 «Unfehlbar?». Und wie damals deckt er zwar theoretisch die Leichen auf, die die römisch-katholische Kirche unter den Teppich gekehrt hat, aber er betont dann doch, in der Praxis Mitglied der Kirche bleiben zu wollen. Trotz des Entzugs der kirchlichen Lehrbefugnis 1979 behielt er in Tübingen Lehrstuhl und Institut und hielt «seiner Kirche» unerschütterlich die Treue. Hier sieht er «als Lehrer der Theologie» seine «besondere Aufgabe» (39; s. auch 174: Zeugnis von Kurt Koch). Rom konnte ihm zwar «den Mund verbieten», aber das Hören konnte und kann es dem Kirchenvolk nicht verbieten und die römische Kurie vermeidet alles – anders als vor 140 Jahren bei den Altkatholiken –, was den endgültigen Bruch bedeuten könnte. Ja, ähnlich wie bei der Rekonkiliation der «illegal ordinierten Bischöfe der traditionalistischen Pius-Bruderschaft» (22, s.a. 38 und 201) hat Papst Benedikt XVI. seinem früheren Tübinger Kollegen die Hand zur Verständigung gereicht und ihn zu einem vierstündigen Gespräch in Castel Gandolfo empfangen (12) – allerdings erfolglos.

Als junger, hoffnungsvoller Theologe war Küng ein wichtiger Vertreter des «aggiornamento» (14), das Papst

Johannes XXIII. mit seinem Gottvertrauen im Zweiten Vatikanum einzuleiten versuchte. Doch schon Papst Paul VI. zauderte, und Johannes Paul II., geprägt vom kompromisslosen und erfolgreichen Konservatismus gegenüber der nationalsozialistischen und kommunistischen Diktatur, war vollends nicht bereit, überkommene Formen aufzugeben. Anders als Hans Küng, der geprägt ist von der schweizerischen liberalen Kirchengesetzgebung, dem «bewährten eidgenössischen Staatskirchenrecht» (25), das im Christkatholizismus seine religiöse Verkörperung gefunden hat, ist Josef Ratzinger geprägt vom bayerischen Traditionskatholizismus. Auch als Papst kann er bei aller Gelehrsamkeit und gewinnenden Menschenfreundlichkeit das Misstrauen gegen jede Art von Änderung oder gar Neuerung nicht überwinden.

Küng will in seinem Buch als «Therapeut, nicht Richter» (16, 48–49, 55) – ein Kunstgriff, der etwas gewöhnungsbedürftig ist – die Krankheiten seiner Kirche darstellen und Heilungsvorschläge machen. Er bedient sich bei der Schilderung der Lage der Kirche durchaus auch drastischer Mittel, etwa wenn er das «Sanctum Officium» – nach der Kurienreform als «Kongregation für die Glaubenslehre» 1981–2005 Ratzingers Behörde – als «Sicherheitshauptamt» tituliert (139, s.a. 28 f.; 30, wo Ratzinger «Chef der Glaubensinquisition» genannt wird; 61 zur Totenfeier für Johannes Paul II. und zu Dostojewskis Grossinquisitor; weiterhin 200–203).

Die Schilderung beschränkt sich durchweg auf die römisch-katholische Kirche, auch wenn der Autor am Ende

des ersten Kapitels «Zum gegenwärtigen Stand» betont, die Kirche, mit der er sich «nach wie vor identifizieren» könne, sei «die weltweite Gemeinschaft von Gläubigen und Engagierten, die auch die engen Grenzen der Konfessionen überschreitet. Diese Glaubensgemeinschaft ist die wahre Kirche ...» (64).

Im 2. Kapitel wird konsequent mit «Anamnese» und «Diagnose» die Entwicklung des päpstlichen Machtanspruchs bis zur «gregorianischen Reform» (nach Papst Gregor VII. 1073–1085) dargestellt mit dem Ergebnis: «Mit der neutestamentlichen Kirchenverfassung der Dienste und mit der förderativen Kirchenordnung des ersten Jahrtausends hat diese absolute päpstliche Monarchie nichts zu tun» (87, s.a. 94). Bis zur Reformation wird die Darstellung im dritten Kapitel fortgeführt mit der Feststellung: «Nicht der Reformator Martin Luther, der auch Fehler gemacht hat, sondern das reformfeindliche Rom – und seine deutschen Handlanger – trugen die Hauptverantwortung dafür, dass es nach der Spaltung von West- und Ostkirche zu einer Spaltung zwischen (grob gesagt) der nördlichen und südlichen Hälfte des Reiches kam ...» (114).

Obwohl Vf. auf S. 111 mahndend feststellt, in der Reformationszeit «nannten auch Katholiken ihre Kirche die «römisch-katholische», ohne zu merken, dass die Einschränkung «römisch» das «katholisch» im Grunde in Abrede stellt», stellt er im vierten Kapitel die Entwicklung der katholischen Kirche von diesem verengten, auf den Papst hin fixierten Standpunkt aus dar. Immer wieder werden Papst und Kirche gleichgestellt; Jansenismus, Galli-

kanismus, Episkopalismus und Josefismus werden nicht erwähnt. Diese Gleichsetzung von Papst und Kirche führt Küng dann im Fall der Rehabilitation Galileis unter Papst Johannes Paul II. am 31. Okt. 1981 zu dem Vorwurf, der Papst habe es vermieden, «die Schuld seiner Vorgänger und der Sacra Congregatio Sanctissimae Inquisitionis ... klar einzugestehen und schob sie stattdessen einer nicht näher spezifizierten «Mehrheit der Theologen» von damals zu» (125). Auch die damaligen Päpste waren Kinder ihrer Zeit und vom theologischen Zeitgeist, der «Mehrheit der Theologen», abhängig. Ähnliches gilt vom Vorwurf, dass sich Papst Pius XII. 1944 nur zu einer «positiven Erwähnung einer «gesunden Demokratie» entschliessen» konnte (153). Das ist ihm angesichts der demokratischen Wahl Hitlers und anderer Demagogen wohl nicht anzukreiden. Dass die «bedeutsame soziale Bewegung» im deutschen Katholizismus «an Glaubwürdigkeit durch die Auseinandersetzungen über die päpstliche Unfehlbarkeit» 1870 (nicht 1871) verlor, kann kaum behauptet werden, und dass dieses Dogma «vor allem die Gebildeten in Klerus und Laienschaft herausforderte» (137), ist untertrieben: Wer sich zu seinem alten Glauben bekannte, wurde exkommuniziert, den Schweigenden wurde der Glaube vergällt. Hier könnte auch der sog. «Kulturkampf», die rigide Ausgrenzungspolitik der ultramontanen Parteien erwähnt werden, die – z.B. in Baden und in der Schweiz – zu Verboten, an Wahlen teilzunehmen, führte, der wirtschaftliche Boykott von Altkatholiken, Berufsverbote, das päpstliche Verbot gemeinsamer Benützung von Kirchen

usw. Unter die «grossen Historiker», die indiziert wurden (138), ist auch Ignaz von Döllinger zu zählen.

Was auf S. 141 über den «Tübinger Kirchenhistoriker und Bischof Carl Joseph Hefele» gesagt wird, ist mehr als ungenau. Er beugte sich nicht als letzter den Papstdogmen. Bekannt ist, dass Bischof Strossmayer sich nach ihm unterwarf. Ein Teil der unierten Armenier schloss sich wieder ihrer nationalen Kirche an. Erzbischof Deinlein von Bamberg suchte offiziell um das Placet nach, um von der bayerischen Regierung an der offiziellen Verkündigung der Papstdogmen gehindert zu werden; Kardinal Hohenlohe beteuerte in München, die römischen Meldungen über seine Unterwerfung seien falsch; Bischof Puecher-Passavalli riet den Opponenten, drei Bischöfe zu wählen. Im April 1871, als Hefele sich beugte, bildete sich noch keine altkatholische Kirche. Auf dem «Katholikenkongress» in München im September 1871 (dem ersten Altkatholikenkongress) wurde nach der Mahnung Döllingers, nicht «Altar gegen Altar» zu stellen, ausdrücklich die Bildung eigener Kirchengemeinden ausgeschlossen; nur eine Seelsorge auf Vereinsbasis wurde ins Auge gefasst. Für bischöfliche Funktionen wollte man sich an das Erzbistum Utrecht oder an die Armenier wenden. Hefele, der von Rom mit der Verweigerung von Dispensen erpresst wurde, hat nach seiner Unterwerfung seine Konziliengeschichte nicht mehr fortgesetzt.

Im 5. Kapitel werden erst kurz die Päpste nach Pius IX. bis zu Pius XII. skizziert. Mit Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanum bricht neue Hoffnung auf, die durch die «gegen-

wärtige römische Wende rückwärts» (171) bitter enttäuscht wird. Zwei Päpste nahmen ihre «Unfehlbarkeit» in Anspruch, Pius XII. mit dem Mariendogma 1950 und Paul VI. mit der Enzyklika «*Humanae vitae*» 1968, in der er in der Nachfolge von «*Casti connubii*» (1931) von Pius XI., der damit «gegen die Lehre der anglikanischen Lambeth-Conference jegliche Empfängnisverhütung ... als unsittlich verwarf» (129, s.a. 149 und 158). «Ähnlich geschah es später bei der von Johannes Paul II. ebenfalls ausdrücklich als «unfehlbar» erklärten fatalen Verwerfung der Frauenordination für Zeit und Ewigkeit» (158). Weiter wird auf die Bischöfe eingegangen, wobei der Fall Kurt Koch ausführlicher dargestellt wird (173–177, s.a. 250), um dann ein «neutestamentliches Leitbild zur Sanierung der Kirchenleitung» (182 ff.) darzustellen und in «Drei petrinische Verheissungen – drei päpstliche Versuchungen» den neutestamentlichen Petrus-Verheissungen von Mt 16,18; Lk 22,32; Joh 21,15 das jeweilige Scheitern des Petrus in Mt 16,2f.; Lk 22,34; Joh 21,20ff. gegenüberzustellen (185–188, s.a. 205).

Im 6. und wichtigsten Kapitel «Ökumenische Therapie» stellt Küng nach einer Einleitung die «Kirche» als «Volk Gottes», das «Amt» als «Dienst» und den «Papst» als «leitenden Bischof» mit «Pastoralprimat», «eingebunden in das Bischofskollegium» (198) vor Augen und verweist die Kirche auf ihre «Kernfunktionen». Im 5. Abschnitt («Der Papst muss sich um Gemeinschaft mit der Kirche bemühen») zitiert Vf. «als Warnung» auf S. 203f. mit dem Jesuitentheologen Francisco Suarez die «klassische Leh-

re vom Schisma»: Eine Kirchenspaltung sei möglich, indem man sich (1) vom Papst trennt, (2) «aber auch indem man sich vom übrigen Leib der Kirche trennt». Daraus folgt nach Suarez: «Und auf diese Weise könnte auch der Papst zum Schismatiker werden, wenn er nicht mit dem ganzen Leib der Kirche die geschuldete Einheit und Verbundenheit halten will» (204) Schon zuvor hatte Vf. festgestellt, dass der gegenwärtige Papst (Benedikt XVI.) in Detailscheidungen «sich immer mehr vom Zweiten Vatikanischen Konzil und damit auch von der Gemeinschaft der Gläubigen entfernt» (201). Er stellt ihm mit Johannes XIII. den Mann vor Augen, den die Welt spontan als «Fels» sah, «der der Christenheit Halt und neues Zusammenstehen zu geben vermag» (205).

Die folgenden fünf Abschnitte behandeln die römische Kurie. Hier geht es auch um Einzelheiten. Zum Titel «Diener der Diener Gottes» (206) sei angemerkt, dass auch «Kanzler» und «Sekretäre» einmal Diener waren und sich zu Herren entwickelten, obwohl sie nur mündlich von der Kanzel und schriftlich aus dem Sekretariat die Entscheide des Herrn zu verkünden hatten. Dagegen sind päpstliche Orden und römische Hoftitel als Ehrung für Verdienste wohl sinnvoll (206), während der Einfluss der päpstlichen Gesandten nicht nur zu «beschränken» ist (ebd.) Diese Gesandten (lat. «nuntius», griech. wohl «apostolos») sind abzuschaffen. Der Papst mag sich zwar «Stellvertreter Christi» nennen, so wie jeder Getaufte ein Christ ist, aber das Recht, Apostel auszusenden, hat er damit noch nicht. Hier gilt für jedes Bistum «ein Hirt und eine Herde» und

«die Schafe kennen ihren Hirten». Auch die «Hofbischöfe» (210), früher Bischöfe «in partibus infidelium» (Titularbischöfe, deren Herden bzw. Bistümer untergegangen waren), sind abzuschaffen. Hirten ohne Herde sind auf katholischer Seite ebenso eine Fehlentwicklung wie Hirten ohne kirchlichen Auftrag oder Herden ohne Hirten auf protestantischer Seite.

Es folgen drei Abschnitte über kirchliche Finanzen und Zensur (213–226), deren Inhalt nur mit Bedauern zur Kenntnis genommen werden kann. Im 11. Abschnitt beklagt Küng mit Recht, dass das Kirchenrecht von 1983 die vom Konzil geforderte Reform nicht gebracht hat. Allerdings braucht man in einer geschwisterlichen Kirche kaum eine besonderes «Dienstrecht für Laien in kirchlicher Dauerstellung». Völlig verfehlt ist die Forderung nach einer Erwähnung von «wichtigen kirchlichen Ämtern, wie das des Pastoralreferenten oder -assistenten» (229). In einer katholischen Kirche sollten Ämter in liturgischer Form mit Weihe und Gebet übertragen werden und dann einem für alle geltenden Dienstrecht unterliegen. Damit wären auch die «Bestimmungen für die Laisierung von Klerikern» (229 f.) obsolet. Wenn jemand ein Versprechen oder Gelübde – sei es sexueller (wie Ehe oder Ehelosigkeit) oder anderer Art (wie Armut oder Gehorsam) – nicht halten kann, ist das eher ein seelsorgerliches Problem als ein rechtliches.

Die nächsten drei Abschnitte behandeln Zölibatsaufhebung (Nr. 12), Öffnung aller kirchlichen Ämter für Frauen (Nr. 13) und Beteiligung von Klerus und Laien bei der Bischofswahl (Nr. 14). Vf. stellt fest, «die heutige ka-

tholische Kirche kann jetzt schon die Weihe von katholischen Priesterinnen nicht mehr verhindern» (235). Auf S. 237 meint er zur Bischofswahl: «Die Wahl soll dann vom Papst bestätigt werden.» Das scheint überflüssig und im Blick auf die eben erwähnte Entwicklung vom dienenden Kanzler zum herrschenden Kanzler gefährlich. In Abschnitt 15 («Mahlgemeinschaft katholischen und evangelischen Christen nicht länger verwehren») heisst es zur Begründung: «Es wäre nach den vielen Konsensdokumenten offizieller und inoffizieller ökumenischer Kommissionen an der Zeit, dass die katholische Kirche, auf der die Hauptverantwortung für die Kirchenspaltung lastet, die protestantischen Amtsträger und die protestantischen Abendmahlsfeiern als gültig anerkennt» (237). Und im 16. Abschnitt wird dann Mt 5,37 zitiert: «Euer Ja sei ein Ja und euer Nein sei ein Nein» und mit der Forderung verbunden: «Besonders das formelle Ja zur Ökumene darf nicht in ein faktisches Nein verfälscht werden» (240).

Offenbar aus aktuellem Anlass schliesst der Autor hier eine Stellungnahme zur 2010/11 diskutierten Präimplantationsdiagnostik (PID) an (241–244). Er wendet sich gegen die Behauptung, «schon mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle sei eine «menschliche Person» gegeben» und verweist auf die bisherige kirchliche Praxis: «Spontane Abgänge oder Totgeburten erhielten ... anders als Säuglinge nie ein kirchliches Begräbnis» (243). Es sei zwar von Anfang an «menschliches Leben» vorhanden, vor dem auch «besondere Ehrfurcht» gefordert sei, aber man habe es nicht «mit

einer menschlichen Person zu tun», die «zumindest eine Ausbildung des Gehirns voraussetzt» (244). Dieses Thema ist zwar nicht ökumenisch im engeren Sinn, aber als Warnung gegen eine weit verbreitete kirchliche Wissenschaftsfeindlichkeit – die Vf. immer wieder geisselt – sicher am Platz.

Unter dem missverständlichen Titel «Notfalls Zwangstherapie erforderlich?» (245) stellt Küng im 17. Abschnitt die Möglichkeiten des Einzelnen dar, zur Reform der römisch-katholischen Kirche beizutragen. Vom Kirchenaustritt über die Verweigerung der Kirchensteuer und der Entscheidung, gar nicht erst in die Kirche einzutreten, reichen die negativen Konsequenzen. «Er/Sie kann sich aktiv reformerisch engagieren in der Gemeinde, in Reformbewegungen, in der Theologie. Diese Option habe ich für mich gewählt.» Besonders erwähnt er auch: «Er/Sie kann zu einer anderen Kirche konvertieren. Schon viele katholische Pfarrer haben, wenn sie sich verheirateten, in der Alt- oder Christkatholischen Kirche ein Amt übernommen; aber in neuester Zeit konvertieren aus den genannten Gründen auch öfter Katholiken zur evangelischen Kirche» (247 f.). Die Heirat ist zwar für viele römisch-katholische Geistliche ein erster Anstoss, kritisch römische Vorschriften zu hinterfragen, aber viele nehmen erst eine weltliche Stelle an, bevor sie ihrer geistlichen Berufung in einer altkatholischen Gemeinde folgen, abgesehen davon, dass es nicht genug altkatholische Stellen gibt, um alle Übertretenden zu versorgen.

Als «fünf Therapiekomponenten» benennt Küng (1) «nicht schweigen», (2) «selber handeln», (3) «gemeinsam

vorgehen», (4) «Zwischenlösungen anstreben» und (5) «nicht aufgeben» (248–252). Entsprechend den Forderungen an die «Verantwortlichen», die die «notwendigen Rettungsmassnahmen entschlossen einleiten» sollten (253f.), leben die Altkatholiken einen modernen, zeitgemässen Katholizismus. Es kann zur Erfüllung der Hoffnungen Küngs beitragen, wenn die römischen Katholiken endlich die von Rom bestimmten Grenzen ihrer Kirche nicht mehr für verbindlich ansehen. Vor anderthalb Jahrhunderten ergriff Ignaz von Döllinger mit den Odeonsvorträgen vom 5. und 9. April 1861 die Initiative, die er mit der «Gelehrtenversammlung» von 1863 fortsetzte. Leider verweigerten die Tübinger Theologen ihre Mitarbeit. Die Trennung wurde unüberwindbar, als die Münchener und Kölner Erzbischöfe ihre altkatholisch gebliebenen Theologen exkommunizierten, während der Bamberger Erzbischof und Bischof Hefele in Tübingen ihre schützende Hand über ihre Theologen hielten. Beide sind lange genug getrennt «marschiert», um nun vereint «schlagen» zu können.

*Ewald Kessler, Leimen D*

JAN HALLEBEEK, *Canoniek Recht in Ecclesiologische Context. Een inleiding tot het kerkelijk recht van de Oud-katholieke Kerk van Nederland* (Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 49), Amersfoort/Sliedrecht (Merweboek) 2011 265 S. ISBN 978-90-5787-160-3

Wie manche andere religiösen Rechte ist auch das altkatholische Kirchenrecht – im vorliegenden Fall das nie-

derländische – in seiner vollen Bedeutung nicht verständlich ohne Rekurs auf seine historische Entstehung. Von daher ist eine glückliche Koinzidenz, dass Jan Hallebeek, den Lesern dieser Zeitschrift als Autor verschiedener Beiträge bestens bekannt, nicht nur Dozent für Kirchenrecht am Oud-Katholiek Seminarie in Amersfoort ist, sondern als Professor für Rechtsgeschichte an der Vrije Universiteit in Amsterdam zugleich über das nötige (rechts)historische Rüstzeug verfügt, um die geschichtlichen Zusammenhänge aufzuzeigen.

Nach einer Einleitung enthält dieses Werk, vom Vf. (VII) sehr bescheiden „boekje“ genannt, fünf Kapitel. Ein erstes Kapitel (21–56) enthält eine hilfreiche Übersicht über die verschiedenen Aspekte des Staatskirchenrechtes der Niederlande. Ein zweites Kapitel erläutert die ekklesiologischen Grundzüge des altkatholischen Rechtes und stellt sodann, Stufe für Stufe, seine historische Entstehung dar (57–106). Erläutert wird hier, dass und wie die altkatholische Kirche in den Niederlanden bereits im 17. Jh. aus einem Konflikt mit der römisch-katholischen Kirche entstand, indem die «Cleresie» an ihren unveräusserlichen Rechten festhielt. Im frühen 18. Jh. wurde dies u.a. vom Löwener Kanonisten Zeger Bernhard van Espen theoretisch untermauert. Dessen Lehrbuch «Jus Ecclesiasticum Universum» (1700) fehlte, wie Vf. schreibt (61), in keiner Pfarrbibliothek. Der Jansenismus als der kirchenrechtstheoretische Rahmen, vor dessen Hintergrund das niederländische altkatholische Recht entstand, kommt in diesem Kapitel ebenso zur Darstellung wie das synodale Prinzip

und die Ekklesiologie der Ortskirche, zwei weitere wichtige Elemente, welche zusammen mit der Ablehnung der römisch-katholischen Dogmen des 19. Jh. zur weiteren Identitätsbildung der altkatholischen Kirche in den Niederlanden führten.

Im dritten Kapitel werden die Rechtsquellen dargestellt (107–146). Dazu gehört für die altkatholische Kirche der Niederlande nicht nur das 1950 erstmals redigierte und 2007 letztmals revidierte Statut, sondern auch zusätzliches Partikularrecht, das in Form von Reglementen und Richtlinien einzelne Aspekte des kirchlichen Lebens regelt. Hinzu tritt aber auch älteres *ius commune*, das zurückreicht bis zum Dekret Gratians (1140/45). Dieses wurde bekanntlich später um päpstliche Dekretalensammlungen ergänzt und im «Corpus Iuris Canonici» zusammengefasst, welches wiederum in ganz eigener Weise von altkatholischen Autoren interpretiert wurde. Wie Vf. aufzeigt, gibt es übrigens auch heute noch ungeschriebenes Gewohnheitsrecht, z.B. das Beichtgeheimnis, das zwar im «Decretum Gratiani», nicht aber im Statut geregelt wird (143).

Im vierten Kapitel werden drei wichtige Materien des altkatholischen Rechtes vorgestellt: das Personenrecht mit seiner Trennung zwischen Klerikern und Laien, das Eherecht und das Prozessrecht. Besonders interessant ist hier, dass und wie das altkatholische Recht im Vergleich zum römisch-katholischen eigene Akzente setzt, etwa bei der Weihe von Frauen zum Priester- und Bischofsamt (154) oder bei der Wahl des Bischofs durch die Ortskirche (158 ff.). Der Autor verweist ganz zu Recht auf c. 377 § 1 des geltenden

Codex Iuris Canonici der römisch-katholischen Kirche, der neben der Ernennung des Bischofs durch den Papst auch noch die Wahl durch eine örtliche kirchliche Körperschaft kennt, in der Regel das Domkapitel. Das war im 19. Jh. nicht selten, ist seither aber meistens dem römischen Zentralismus zum Opfer gefallen. Zu den Ausnahmen gehört neben den schweizerischen Diözesen Chur und Basel übrigens auch die Diözese St. Gallen. Dort können neben dem Diözesankapitel auch die Vertreter des «Katholischen Kollegiums» (eine staatskirchenrechtliche Körperschaft bestehend aus kirchlichen Laien) mitwirken, und zwar in Form eines Streichungsrechtes von minder genehmen Kandidatennamen auf der vom Domkapitel aufgestellten Liste. Im altkatholischen Erzbistum Utrecht wird der Erzbischof seit 1723 durch das «Metropolitaan Kapittel» gewählt (173), im Bistum Haarlem hingegen durch die «Haarlemse Geestelijkheid» (175). Vf. zeigt aber auch auf (179), wie im 20. Jh. wegen der Kleinheit der Verhältnisse diese Gliederung in Bistümer überlagert bzw. ergänzt wurde durch eine nationale, synodale Struktur, die eine Teilhabe von Laien an der Kirchenleitung vorsieht. 1919 wurde eine Synode und ein Synodaler Rat eingerichtet, 1984 ein «Collegiaal Bestuur», in dem die Bischöfe zusammen mit Vertretern der Kleriker und der Laien über die Geschichte der Kirche auf nationaler Ebene entscheiden.

Sorgfältig und detailliert beschrieben wird in diesem Kapitel auch das altkatholische Eherecht und hier wiederum dessen Unterschiede zum römisch-katholischen Kirchenrecht. Dazu ge-



hört zum einen die Lehre, dass die eigentliche Eheschliessung eine Angelegenheit des Staates ist, wohingegen es der Kirche zukommt, die Ehe einzusegnen. Zum anderen, und damit zusammenhängend, wird nicht die Eheschliessung, sondern diese Einsegnung als das eigentliche Sakrament betrachtet (201). Erörtert werden hier auch weitere wichtige praktische Fragen wie die für die «Mischehen» mit Mitgliedern der römisch-katholischen Kirche geltenden Regeln, die Dispens für die Eingehung einer zweiten kirchlichen Ehe nach einer Ehescheidung (ein gerichtliches Nichtigkeitsverfahren wie in der römisch-katholischen Kirche gibt es also nicht) sowie die Einsegnung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften, welche seit 2009 gemäss einer provisorischen Regelung möglich ist (208).

Das letzte Kapitel (223–250) erläutert schliesslich die Entstehung der Utrechter Union, die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz (IBK), die über ein eigenes, neues Statut aus dem Jahr 2000 verfügt, und die Beziehungen zur anglikanischen und zur römisch-katholischen Kirche.

Dem Buch ist eine weite Verbreitung und Benützung zu wünschen, dies nicht nur innerhalb der altkatholischen Kirche, sondern auch bei Kirchenrechtlern, die einer anderen kirchlichen Tradition entstammen. Seine Lektüre kann dazu beitragen, den Reiz dieses kirchlichen Rechtssystems zu entdecken, das in ganz eigener, überzeugender Weise kirchliche Tradition und Moderne verbindet. Hilfreich für beide Adressatengruppen wäre natürlich eine Übersetzung in die deutsche Sprache.

*René Pahud de Mortanges,  
Freiburg i.Ue. CH*

ALBERT RAFFELT/PETER REIFENBERG,  
Universalgenie Blaise Pascal. Eine  
Einführung in sein Denken, Würz-  
burg (Echter) 2011, 184 S.  
ISBN 978-3-429-03299-9

Anders als Autorenangabe und Titel suggerieren, ist das anzuzeigende Buch weder ein echtes Gemeinschaftswerk noch eigentlich eine Einführung in das Denken Blaise Pascals. Es enthält zunächst Überlegungen zu Leben und Werk des «Universalgenies» (13–129), verfasst von Albert Raffelt, Honorarprofessor für Dogmatik an der Universität Freiburg i.Br.; er ist bekannt für seine um philologische Präzision bemühten Arbeiten zu Pascal. Es folgt ein ausführlicher Abschnitt zur These Maurice Blondels, dass Pascal, entgegen dem äusseren Anschein, ein «Antijansenist» gewesen sei (133–166) – ein Beitrag von Peter Reifenberg, Akademiedirektor und Direktor des Tagungszentrums Erbacher Hof in Mainz. Die ebenso prominente wie erstaunliche These Blondels wird allerdings kaum problematisiert; Reifenburgs Darstellung ist überwiegend paraphrasierend. Zu fragen wäre auch, ob sie in dieser Ausführlichkeit wirklich dazu dient, den nicht vorgebildeten Leser näher an Pascal heranzuführen. Das Buch schliesst mit einem kurzen Aufsatz Reifenburgs zur Pascal-Rezeption Hans Urs von Balthasars (167–179) – wiederum ein Text, der für eine Einführung zu speziell sein dürfte; Balthasar-Lesern hingegen wird er kaum neue Einsichten vermitteln. Die drei Teile sind nach Inhalt und Umfang äusserst disparat. Sie gehen ursprünglich auf Vorträge bei einer Tagung am Erbacher Hof zurück;

ihre Zusammenstellung in Buchform wirkt jedoch willkürlich.

Wenn das Buch dennoch lesenswert ist, dann wegen des ersten, von Albert Raffelt verfassten Teils. Er ist zwar im Gedankengang bisweilen sprunghaft und daher als Einführung in Leben und Werk Pascals ebenfalls kaum zu empfehlen. Wer die Materie aber schon ein wenig kennt, wird nicht nur Raffelts prägnante Anmerkungen zur jüngeren Forschungslage schätzen, sondern auch manches überraschende Detail entdecken dürfen. So etwa zu Fragment Laf. 55 aus den *Pensées*, worin der Mensch mit einer Orgel verglichen wird, die erst auf den zweiten Blick ihre Tücken offenbart: «Man glaubt, die Tasten einer gewöhnlichen Orgel anzuschlagen, wenn man die Tasten des Menschen anschlägt. Er ist zwar eine Orgel, doch sie ist seltsam, wandelbar und veränderlich» (Übers. U. Kunzmann). An was für ein merkwürdiges Instrument mag Pascal da gedacht haben? Raffelt löst das Rätsel mit einer zeitgenössischen Abbildung der Orgeltastatur, die Marin Mersenne, ein Freund der Familie Pascal, konstruiert hat: Sie enthält in komplizierter Anordnung nicht weniger als 27 Tasten pro Oktave, auf denen man alle Tonarten in reiner Stimmung spielen kann (20) – eine Klaviatur, die in der Tat kaum beispielbar sein dürfte, wie die «Tasten des Menschen».

Anregend sind auch Raffelts Reflexionen zu Pascals Bibelhermeneutik, die von der Forschung immer noch weithin vernachlässigt wird (88–99). Am gelungensten ist wohl der Abschnitt zum Wettargument, der das Spielmotiv schlüssig mit der existenziellen Dimension der Wette verbindet

(104–120). Zahlreiche Themen der Pascal-Auslegung werden aber auch bloss angerissen – von der Anthropologie über das Problem der Gotteserkenntnis bis hin zur Ethik. Manches Interessante wird dabei nur erwähnt, über das man gerne mehr erfahren hätte, – etwa der Begriff der «Ordnung» in Pascals mathematischen Schriften, der offenbar seinen berühmten Gedanken von den «Ordnungen» der Wirklichkeit inspiriert hat (96–98).

Zu Beginn seiner Pascal-Deutung wendet sich Raffelt sowohl gegen hagiographische Stilisierungen, welche die intellektuell-religiösen Spannungen bei Pascal nachträglich ausgleichen möchten, als auch gegen eine Zersplitterung Pascals in mehrere Persönlichkeiten, wie sie Jaques Attali in seiner vielbeachteten Biographie vorgenommen hat (J. Attali: *Blaise Pascal. Biographie eines Genies*, Stuttgart 2006). Stattdessen komme es darauf an, die innere Kohärenz des Pascal'schen Denkens zwischen Religion und Wissenschaft aufzuweisen (27 f.). Das allerdings kann auch Raffelt, in der gedrängten Form zumal, nur in Ansätzen gelingen. Pascals Werk in seinem weit ausgreifenden Zusammenhang zu erschliessen, der mathematische, naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Wirklichkeitszugänge verbindet, bleibt eine ungelöste Aufgabe.

*Andreas Krebs, Bern CH*

ANDREW LOUTH, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, London (SPCK) 2013, X, 172 S.  
ISBN 978-0-281-06965-1

Der englische Patristiker, Byzantinist und (russisch-)orthodoxe Priester Andrew Louth legt in diesem Band eine persönliche Einführung in die Theologie der ostkirchlichen Orthodoxie vor. Als Theologe kennt er sowohl die westlichen wie auch die östlichen Traditionen gut (obwohl man sich hie und da fragt, inwiefern er der kritischen theologischen Wissenschaft des Westens immer Gerechtigkeit widerfahren lässt). Die vorliegende Einführung geht auf eine Reihe von Vorträgen zurück, die er am Amsterdam Centre for Eastern Orthodox Theology der Vrije Universiteit Amsterdam gehalten hat. Persönlich ist die Einführung aus den folgenden Gründen: «First, I claim no authority for what I am saying. I am keen to stand in the tradition of the Church, and hope that I do. But I am not bishop, I do not have the grace <rightly to discern the word of the truth.> Second, my presentation is personal; it is how I see it. Furthermore, what I see is personal: it is the result of a personal engagement..., and demands personal engagement» (2). Dieser Ansatz und der relativ informelle Ton des Buches, der wohl den Vortragsstil widerspiegelt, bleiben durch das ganze Werk hindurch erhalten und machen es leicht lesbar. Die «Eastern Orthodox Theology», auf die sich das Buch bezieht, ist nach Louth die Theologie (inkl. Spiritualität) derjenigen Kirchen, die in der Tradition der aus dem byzantinischen (und slawischen) Bereich stammenden Kirchen (inkl. ih-

rer Diaspora im Westen) stehen und die den traditionellen Glauben der frühen Kirche bekennen. Sie unterscheidet sich von westlichen Kirchen und deren Theologien primär durch ihre theologische Methode, d.h., ...its distinctiveness is to be found in the way in which the traditional faith of Christians is upheld among the Orthodox. For Orthodoxy sees its faith as expressed, and tested, in prayer and worship» (xix). Den Ursprung dieser Methode lokalisiert Louth in der Verfolgung, die die Ostkirche oftmals hat erleiden müssen (xx).

In den neun Hauptkapiteln des Buches – es umfasst zudem ein Vorwort, eine Einführung, einen umfangreichen «guide for further reading» und einen Index – behandelt Louth der Reihe nach die folgenden Themen: «Thinking and doing, being and praying: where do we start» (theologische Methode) / «Who is God? The doctrine of the Trinity» / «The doctrine of creation» / «Who is Christ»; «Sin, death and repentance» / «Being human – being in the image of God» / «Sacraments and icons: the place of matter in the divine economy» / «Time and liturgy» und «Where are we going? The last things and eternal life.» Die Einführung folgt also der Einteilung einer klassischen Dogmatik (allerdings ohne separates Kapitel zur Ekklesiologie, was vielleicht erklärt, warum eine Darstellung orthodoxer ökumenischer Theologie fehlt) und bespricht die wichtigsten *loci* der Reihe nach. Louth lässt sich dabei inspirieren von den Kirchenvätern, aber auch von (russisch-)orthodoxen Theologen wie Sergej Bulgakov, Vladimir Lossky und Alexander Schmemmann, John Behr u.a.

John Zizioulas allerdings, insofern seine Theologie bei verschiedenen Angriffen auf die «soziale Trinitätslehre» gemeint ist, erhält wenig Sympathie. Weil die Einführung als eine persönliche Einführung geschrieben ist, erhält sie, neben zu erwartenden Elementen wie eine Betonung apophatischer Theologie, durchaus eigene Akzente. Das ist der Fall im 7. Kapitel, wo die Sakramente und Ikonen als Ausdruck eines «Christian materialism» behandelt werden, was durchaus zu neuen Einsichten führt, oder auch in einem Subkapitel zu «liturgical dance» in der Ostkirche, das man in einer Einführung wohl selten antrifft. Ein persönlicher Akzent zeigt sich ferner in der Betonung des Umstandes, dass das eucharistische Opfer auch für die Heiligen dargebracht wird, «for their blessedness will not be complete until the consummation of all human life at the last judgment» (146).

Alles in allem bietet das Buch eine lesenswerte Einführung, die auch für solche Theologen und Theologinnen anregend ist, die sich schon länger mit der Orthodoxie beschäftigen. Der Band stellt eine wertvolle Grundlage für einen Kurs zu diesem Thema dar. Was die Beziehung zu altkatholischer Theologie anbelangt, würde ich Louth herausfordern, die Beziehung und mögliche Konvergenz östlicher und westlicher liturgischer Theologie zu überdenken, denn auch im Westen, unter anderem in der altkatholischen Tradition, ist das liturgische Paradigma für die (systematische) Theologie ebenfalls von grosser Bedeutung – häufig inspiriert von denselben Theologen, die auch für Louth so wichtig sind.

*Peter-Ben Smit, Amsterdam NL*