

dingung. Bereits in den Ausführungen dieses Kapitels über das Verhältnis der Bischöfe zum „Papst als Haupt des Bischofskollegiums“ sickern einige Elemente jener theologischen Hauptunterschiede durch, die den Gegenstand des dritten Kapitels bilden (S. 16–25) und den begonnenen theologischen Dialog ernsthaft beschäftigen werden: Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des Papstes, marianische Dogmen, Filioque. S. unternimmt es, diese Unterschiede auf vermittelnde Weise neu zu interpretieren – ein Versuch, der für sich beachtenswert ist.

Was jedoch substantiell angeboten wird, stellt den orthodoxen Theologen bei weitem nicht zufrieden. Die Grundidee des Autors einer „Koexistenz von unterschiedlichen, doch legitimen Überlieferungsströmen“ ist hinsichtlich der hier angesprochenen Unterschiede für Orthodoxe – trotz der Attraktivität dieses Gedankens – schwer nachvollziehbar, weil sie die entsprechenden katholischen Lehrpunkte, wie auch im Aufsatz hervorgehoben wurde (S. 17), für „Neuerungen“ halten. Auch in einzelnen Urteilen wird man als orthodoxer Theologe S. nicht folgen können. So z.B. lehnt die orthodoxe Theologie und Kirche die marianischen Dogmen der *assumptio* und der *immaculata conceptio* nicht bloß „formal“ (S. 19), sondern – entgegen der Meinung des Autors – auch inhaltlich ab.

Bonn

Th. Nikolaou

Gordon Huelin (Hrsg.), *Old Catholics and Anglicans 1931–1981. To Commemorate the Fiftieth Anniversary of Intercommunion*, OXFORD UNIVERSITY PRESS 1983, 177 S.

Die englische Jubiläumsschrift zum fünfzigjährigen Bestehen der Sakramentsgemeinschaft zwischen der anglikanischen und der altkatholischen Kirchengemeinschaft wurde zusammengestellt aus hochkirchlicher Sicht. Dieses bedingt eine bestimmte Enge und mitunter entstehende Einseitigkeit des gesamten Bandes, wenn auch einzelne Beiträge von Interesse sind.

Im ersten untersucht Robert *Runcie*, Erzbischof von Canterbury, die „implizite Ekklesiologie“ des Bonner Interkommunionsabkommens von 1931. Dabei folgt er einem Vortrag, den Lukas Vischer zum Jubiläum der Übereinkunft in Utrecht hielt. Danach setzt der Text des Abkommens eine Sicht der Kirche als eine Gemeinschaft (*communio*) von lokalen Kirchen voraus. Runcie erinnert in diesem Zusammenhang an Richard Hooker und andere klassische anglikanische Theologen. Im zweiten Teil seiner Ausführungen setzt sich der Erzbischof für engere Beziehungen mit den bischöflichen Kirchen, mit denen die anglikanische Kirche in Sakramentsgemeinschaft steht, ein. Vischers Kritik an dem Wortlaut des Abkommens, an der sich Runcie anschließt, ist hier wenig einleuchtend: wenn eine Kirche schon die Katholizität einer *anderen* anerkennt, kann sie wohl gleichzeitig ihre „eigene“ Katholizität behaupten, ohne den Eindruck zu erwecken, diese Katholizität als einen exklusiven Besitz zu betrachten. Runcie scheint auch nicht zu beachten, daß das Wort „*independence*“ nicht „Unabhängigkeit“ sondern „Selbständigkeit“ im deutschen Text übersetzt, also nicht „isolated independence“, sondern „Autonomie“ im altkirchlichen Sinn meint. Der Erzbischof würde weiter eine Wiedervereinigung der Altkatholiken mit Rom begrüßen, wenn sie gleichzeitig ihre Ablehnung vom I. Vaticanum aufrechterhalten dürften. Ähnlich wie die gemischte Kommission der Bischöflichen und der Polnisch-Katholischen Kirche in USA sieht er in der Frage der Frauenordination keine Gefährdung des Abkommens von 1931, aber er meint, daß mehr Rücksprache zwischen beiden Kirchengemeinschaften in diesem Punkt hätte geschehen sollen. (Diese wichtige Aussage des englischen Primas wurde mit einer Anmerkung versehen, die auf die anderslautende Meinung von Bischof Kemp verweist – und im Sachregister unter dem Stichwort „Frauenordination“ nicht erwähnt.)

Der Beitrag des emeritierten Erzbischofs von Utrecht, Marinus *Kok*, erfüllt nicht alles, was er im Titel („*Constitutions of the Old Catholic Churches*“) verspricht, denn er stellt nur die Verfassung der Altkatholischen Kirche der Niederlande nebst

Reglement der Internationalen Bischofskonferenz vor. Es ist interessant zu erfahren, daß die holländischen Altkatholiken sich in ihren Verfassungen von 1950 und 1972 sowie in der Synode von 1981 von einer fast rein bischöflichen Verfassung in Richtung auf eine bischöflich-synodale entwickelt haben, und somit eine Annäherung an die altkatholischen Kirchen Deutschlands, der Schweiz und Österreich vollzogen, die von Anfang an bischöflich-synodal organisiert waren. Kok zitiert aus dem Reglement der Bischofskonferenz die wichtige Bestimmung, wonach diese Autorität in Fragen von Glauben und Disziplin besitzt, läßt aber leider den Zusatz aus: „Dabei handeln die Bischöfe im Einverständnis mit ihren Kirchen“. Es wird auch nicht erwähnt, daß nur einstimmige Beschlüsse in solchen Fragen verpflichtende Kraft haben.

Peter Amiet gibt einen im allgemeinen zutreffenden, aber sehr knappen Rundblick über die Entwicklung der altkatholischen Kirchen seit dem zweiten Weltkrieg; allerdings wird die Kroatisch-Katholische Kirche *nicht* von Bonn aus verwaltet, wie in Anm. 5 behauptet wird, sondern der Bischof von Haarlem beaufsichtigt sie im Auftrag der Bischofskonferenz. Er beschäftigt sich dann hauptsächlich mit der theologischen Entwicklung der Christkatholischen Fakultät in Bern. Verdächtig, sich zu stark von Karl Barth und durch ihn von Hegel beeinflussen zu lassen, hat diese nun versucht, in Anlehnung an die östlich-orthodoxe Theologie eine pneumatologische Ekklesiologie zu entwickeln. Es scheint allerdings, daß diese Theologie sich in einer Neuinterpretation bestehender Zustände erschöpft. So soll z.B. eine Besinnung auf die „omnipräsente Göttlichkeit des Heiligen Geistes“ zeigen, daß Priester in der Kirche nicht mehr wert sind als die Laien; das zeige, daß der Ausschluß der Frau vom geistlichen Amt keine Diskriminierung sei, und löse damit dieses Problem (S. 36). Amiet kritisiert mit Recht, daß die Bischofskonferenz 1965 bei der Ausweitung der Interkommunion auf die bischöflichen Kirchen von Spanien, Portugal und den Philippinen sowie 1976 bei ihrer negativen, nicht einstimmigen Erklärung über die Frauenordination sich nicht des Einvernehmens mit den einzelnen Kirchen vergewissert hätte; andererseits spricht er fälschlich von einer dogmatischen Entscheidung der Bischofskonferenz in der Filioque-Frage im Jahr 1970, die dann ohne jegliche Mitwirkung der einzelnen Kirchen geschehen wäre. (Der damalige „Glaubensbrief“ an den Patriarchen von Konstantinopel wurde aber von den Unterzeichnern bewußt nicht als Entscheidung irgendwelcher dogmatisch kontroversen Frage aufgefaßt.)

Der gut dokumentierte und sauber ausgearbeitete Beitrag von Laurence Orzell über die Geschichte der polnisch-katholischen Kirche in USA und Polen schließt eine Informationslücke in den westlichen Sprachen und kann schon deshalb als der wichtigste dieses Bandes bezeichnet werden. Seine Darstellung umfaßt alle Perioden der Polnisch-Katholischen Bewegung, von 1895 bis zur Gegenwart. Ob Bischofs Kreuzers Kontakte mit dem polnisch-katholischen Bischof Padewski 1940 mit dem „deutschen Wunsch, die Polen zu dividieren“ zu tun hatten, möge mindestens dahingestellt bleiben (S. 53). Die vom Verfasser angegebenen Mitgliederzahlen von 100.000 für Nordamerika und 29.000 für Polen stellen nur die Hälfte der in deutschen Quellen kursierenden dar. Man hört auch, daß der Mission in Brasilien bisher kein Erfolg beschieden wurde.

In der Darstellung von Petrus Maan, Neutestamentler in Amersfoort, über die Entwicklung der altkatholischen Liturgien wird die führende Rolle der schweizerischen und der deutschen Kirche in der Erschaffung einer altkirchlich orientierten Liturgie schon im 19. Jahrhundert deutlich. Bischof Eduard Herzog und Prof. Adolf Thürlings waren hier die maßgebenden Persönlichkeiten. Es fehlt ein Hinweis auf die Arbeiten dieser Verfasser über den Opfercharakter der Eucharistie: sie haben jede Formulierung, die eine Wiederholung des Kreuzesopfers bedeuten könnte, ausgemerzt. Wesentlich war die einheitliche Gestaltung der Anamnese, die immer die Worte „ihn *stellen* wir dir *dar*“ als Übersetzung von „offerimus“ enthielten. Erst die Fassung von Kurt Pursch hat 1959 den Ausdruck „ihn *bringen* wir dir *dar*“ eingeführt und auch an anderen Stellen römische Formulierungen wiederhergestellt oder sie im Sinne der spätmittelalterlichen Opfertheologie übersetzt. Darum kann man nicht sagen, daß dieses Meßbuch sich eng an Thürlings hält (S. 89). Der Fortschritt in diesem Buch war wiederum, daß die ganzen Psalmen bei Introitus, Graduale usw. gesungen wurden, was Maan nicht verständlich

zum Ausdruck bringt. Man vermißt auch die Erwähnung der neuen Formen des Hochgebets in Österreich und Deutschland. Die Liturgien der Kroatisch-Katholischen Kirche (die manche alten slawischen Elemente neben viel Nachtridentinischem enthält) und der tschechischen Altkatholiken (die einiges aus der hussitischen Tradition übernimmt) wären zu besorgen gewesen.

Jan Visser gibt einen interessanten Überblick über die Wurzeln und Entwicklung der Spiritualität der Utrechter Kirche. Auch brauchbar, aber weniger präzise ist die Behandlung der Spiritualität der anderen altkatholischen Kirchen, in der sich einige Fehler eingeschlichen haben: der erste altkatholische Bischof in Deutschland hieß nicht Reusch, sondern Joseph Hubert Reinkens (S. 102 und 105); Döllingers: „Janus“ trug den Titel „Der Papst und das Konzil“, nicht „Der Papst und das Papsttum“ (S. 103); die von Wessenberg entfachte Bewegung führte nicht nur in der Schweiz, sondern auch in Südbaden zur Gründung zahlreicher altkatholischer Gemeinden (S. 103); Bischof Küry verurteilte nicht den Liberalismus schlechthin, sondern nur eine bestimmte Form davon (den Diesseits-Liberalismus) (S. 105). Visser bezeichnet treffend das Ziel der altkatholischen Bewegung als eine „spirituelle Gemeinschaft, die beseelt ist von der persönlichen christlichen Überzeugung des Einzelnen und sich nährt und stärkt an den Sakramenten der Kirche“ (S. 104).

Martin Parmentier setzte sich die verdienstvolle Arbeit, einen Überblick über den altkatholischen Kirchenbau in den verschiedenen Ländern zu geben. Obwohl nicht erschöpfend (die schönen alten Kirchen von Konstanz, Freiburg und Baden-Baden und der altkatholische Basilika-Bau in Luzern hätten u. a. erwähnt werden sollen) und mit sehr wenigen Quellenangaben belegt, sind seine Ausführungen interessant. In seiner zu kurzen Auflistung der altkatholischen Lehranstalten möge verbessert werden: in Bern gibt es außer der christkatholischen nicht mehrere Fakultäten, sondern nur noch die evangelische. In Bonn gibt es neben dem einen Professor auch noch kirchliche Dozenten außerhalb der Universität.

John Burley schreibt die Geschichte der schon 1908 gegründeten Society of St. Wilibrord, die sich der Pflege der Beziehungen zwischen beiden Kirchengemeinschaften verschrieben hat. Leider fehlt hier jeder Hinweis auf die grundlegenden Verhandlungen und Kontakte vor diesem Datum, wie die Bonner Unionskonferenzen 1874–75, die Gründung der „Revue Internationale De Theologie“ (heute Internationale Kirchliche Zeitschrift) 1892 usw. Es ist z. B. korrekt, daß der Erzbischof von Utrecht erst 1925 die Gültigkeit der anglikanischen Ordinationen erkannte; es müßte aber hinzugefügt werden, daß die deutschen und schweizerischen Altkatholiken diese Gültigkeit schon seit 1874 anerkannt hatten, und darum die Sakramentsgemeinschaft praktizierten (die deutsche Synode hatte 1883 die Austeilung der Eucharistie an Mitglieder der anglikanischen Kirchen offiziell erlaubt und Bischof Herzog widmete in der Schweiz einen Hirtenbrief diesem Thema). Wenn 1931 die Sakramentsgemeinschaft in einem Tag beschlossen wurde, dann läßt sich das nur auf Grund dieser längeren Vorverhandlungen und der de facto bestehenden Interkommunion erklären. Die persönlichen Erinnerungen des Referenten sind wertvoll; sie erschöpfen aber keineswegs das Thema der anglikanisch-altkatholischen Beziehungen in den letzten 50 Jahren. Dasselbe gilt für den Beitrag von Jack Witten über Kontakte in der Jugendbewegung. Zahlreiche Jugendreisen in beiden Richtungen wären hier nachzutragen.

Ein Vergleich zwischen der Theologie beider Kirchengemeinschaften wird von Robert Wright (New York) unternommen. Seine Übersicht über die Dokumente müßte in zwei Punkten erweitert werden: im Jahr 1965 bekannte sich die Altkatholische Bischofskonferenz in einem offiziellen Dokument sowohl zu der gegenseitigen Anerkennung der Katholizität als auch zu dem Begriff einer vollen Sakramentsgemeinschaft (full communion) (IKZ 1966, S. 195). Zum systematischen Vergleich sei vermerkt, daß die Altkatholiken sich *nicht* zum sogenannten athanasianischen Glaubensbekenntnis berufen, da dieses keinen Ausdruck des Glaubens der ungeteilten Kirche darstellt. Auch die Darstellung der altkatholischen Haltung in der Filioque-Frage ist ungenau; diese sieht den Zusatz im Glaubensbekenntnis als ungesetzlich an, läßt aber die entsprechende Lehre als theologische Schulmeinung frei. Ferner ist die Firmung in der altka-

tholischen Kirche *keine* Vorbedingung zum Empfang der Kommunion (S. 134). Wenn überhaupt jemand „in persona Christi“ (S. 135) in der Eucharistiefeyer handelt, dann sind das Priester und Gemeinde zusammen, nicht aber der Priester allein. Wichtig ist Wrights Bericht über die Kündigung der Sakramentsgemeinschaft in den USA. Zu der altkatholischen Bischofserklärung über die Frage der Frauenordination (S. 137) müßte vermerkt werden, daß sie nicht einstimmig gefaßt wurde, und darum nicht bindend ist. 1982 hat die Altkatholische Bischofskonferenz grundsätzlich das Diakonat für die Frau freigegeben; der Verfasser konnte diese Entscheidung in seinem Bericht nicht mehr berücksichtigen.

Lückenhaft und einseitig ist der Bericht von Gordon *Huelin* über „Old Catholics and Ecumenism“. Nicht nur fehlt jeder Bezug auf die Zeit vor 1931, sondern auch die letzten Jahre seit 1972 werden kaum behandelt. So fehlt die ganze Arbeit der orthodox-altkatholischen Dialogkommission, die sich seit 1974 zu fünf Vollsitzungen getroffen hat. Es wird vor allem der Eindruck erweckt, daß die altkatholischen Kirchen nur die Einheit mit den bischöflichen Kirchen suchen und die Bemühungen der anglikanischen Kirchen zur Versöhnung mit den evangelischen Freikirchen völlig ablehnen. Auf die vielfältigen Gespräche und Kontakte mit den evangelischen Kirchen (Brot für die Welt, Evangelische Michaelsbruderschaft, Benutzung von evangelischen Kirchen, Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen usw.) wird nicht eingegangen.

Der fundierte Beitrag von Sigisbert *Kraft* über den Kirchengesang in den deutschsprachigen altkatholischen Kirchen wurde ohne sichtbaren Grund nur als Anhang veröffentlicht. Gerade Krafts Arbeit zeigt, wie die altkatholische Kirche, für ihre Zeit bahnbrechend, evangelisches Liedgut in breiter Auswahl übernahm. Hier wird die Offenheit für Impulse aus den Kirchen der Reformation dokumentiert und das Anliegen deutlich gemacht, zu einer Synthese im Sinne der „evangelischen Katholizität“ zu kommen.

Daß die anglikanische Kirche auch diese Synthese darstellt, wird nirgendwo im Buch spürbar: das Wort „Reformation“ fehlt im Stichwortverzeichnis gänzlich. Es enttäuscht auch, nichts über die Lima-Texte über Taufe, Eucharistie und Amt zu vernehmen; sie stehen doch der anglikanischen und altkatholischen Theologie am nächsten und könnten von beiden Kirchen ohne größere Schwierigkeiten angenommen und beispielhaft vorgelebt werden.

Bonn

Christian Oeyen

Glüer, Winfried, *Christliche Theologie in China – T. C. Chao 1918–1956* (Reihe: Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 13), Gerd Mohn / Gütersloh 1979, 300 S.

In der Einleitung der Arbeit, die ursprünglich als Dissertation von der theologischen Fakultät Bochum 1978 angenommen wurde, macht W. Glüer darauf aufmerksam, daß der Anstoß zur Beschäftigung mit der Theologie von T. C. Chao von M. Searle Bates gekommen ist, der lange Jahre an einer Kirchengeschichte des Chinas der Neuzeit gearbeitet hat. Wie der Titel schon deutlich macht, versteht Glüer seine kritische Darstellung der theologischen Entwicklung von T. C. Chao im Zeitraum der Jahre 1918–1956 zugleich auch als eine Darstellung der „christlichen Theologie in China“. Damit ist ein Ziel der Arbeit umrissen. Das andere Anliegen der theologiegeschichtlichen Darstellung des Denkens von T. C. Chao ist die Behandlung der Problematik der Indigenisation bzw. der Kontextualisierung der christlichen Botschaft mit dem chinesischen Denken als Beispiel für eine Besinnung auf die grundlegenden Probleme einer kontextuellen Theologie, wie sie in der Entwicklung einer Dritte-Welt-Theologie in den Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas gegenwärtig betrieben wird. Aus diesem Gesichtspunkt hat diese Arbeit über den Rahmen einer theologiegeschichtlichen Abhandlung jüngerer chinesischer Theologie auch eine weiterreichende Bedeutung für die gegenwärtige ökumenische Diskussion über das Verhältnis der universalen christlichen Botschaft in der Begegnung mit anderen kulturellen und religiösen Denksystemen und Weltanschauungen.