

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 98 (2008)
Heft: 4

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Bibliographie

HERBERT KOCH, *Die Kirchen und ihre Tabus. Die Verweigerung der Moderne*, Düsseldorf (Patmos) 2006, 230 S. (ISBN 3-491-72498-8)

In diesem neuen Buch macht Koch einen Rundgang durch verschiedene theologische Themen und ihre Verarbeitung in den Kirchen. Bei jedem Thema bespricht er die Tabus, die er antrifft. Daneben versucht er auch eine Alternative anzubieten.

Er beginnt beim Glaubensbekenntnis, zu dem er bemerkt, dass das Apostolische Bekenntnis, aber auch die klassische Versöhnungslehre von den Kirchen beibehalten werden, obwohl sie auf einer für die Modernität nicht mehr zugänglichen Metaphysik aufgebaut sind (Kap. 1). Im Gottesdienst kommen all diese Sachen wieder zurück, womit sich der Gottesdienst eigentlich schon von den Kirchgängern entfremdet hat, wie Umfragen bestätigen (Kap. 2). Dann wundert sich Koch, wie einfach die Kirchen über das Evangelium als Autorität sprechen, ohne es zu definieren. Dahinter steckt nach seiner Analyse eher ein Auftrag als die «ursprüngliche» frohe Botschaft (Kap. 3). Im nächsten Kapitel zeigt er, dass Demokratie meistens noch ein Tabu ist. Natürlich hat die evangelische Kirche Demokratie, wenn auch spät, in ihren Strukturen integriert, aber nicht, wenn es um geistliche Fragen geht. So bleibt nur noch die Abstimmung mit den Füßen möglich (Kap. 4). In der Frage der Sexualität sieht Koch die Kirchen deutlich als Schüler der Antike (Gnosis und Stoa) mit ihrer Leib-

feindlichkeit, die hinter einer Schöpfungstheologie versteckt ist. Die Frage der Koppelung von sexueller Lust mit der Erbsünde (Augustin) ist scheinbar noch ein riesiges Tabu (Kap. 5). Endlich kommt auch die Ökumene kritisch zur Sprache: Koch fragt, inwieweit Ökumene eigentlich nicht nur eine Notmassnahme ist, den wachsenden Bedeutungsverlust der Kirche in der Gesellschaft abzuwenden. Ist es von evangelischer Seite nicht eine Auslieferung an die katholische Kirche, wenn letztere keinen einzigen Schritt zur Annäherung tut? Auch hier sieht Koch ein deutliches Tabu (Kap. 6). Koch schliesst mit seinem eigenen Vorschlag ab: Theologie jenseits des Dogmas (Kap. 7).

Quellen der Kritik sind für Koch die Aufklärung (Kant, aber auch Gianni Vattimo), die Psychoanalyse und der heutige Zeitgeist, wie er sich in Umfragen manifestiert. Aber darin steckt ein Problem, weil seine Kritik nicht deutlich von einem Gegenvorschlag her kommt. Die Kritiken der verschiedenen Seiten dürfen dann einander verstärken, aber tun das die Lösungen auch? Nach Koch verweigern die Kirchen die Moderne. Jedoch definiert er die Moderne nicht klar. So kann ihm die Gegenfrage gestellt werden, an was die Kirchen sich denn ausliefern müssen. Kochs theologische Antwort ist die Lehre Jesu, wie man sie bei Harnack finden kann (41–43, 89–98, 211), oder das hermeneutische Kriterium der «Liebe zum Geschöpf, was der eigentliche Sinn der Biblischen Botschaft ist» (Zitat Vattimo, 213). Das klingt

vielversprechend, liegt in diesem Buch aber leider noch nicht ausgearbeitet vor. Die Frage ist auch, ob es hier um ein zeitgenössisches Ideal geht oder um die ursprüngliche Botschaft Jesu Christi, welchen Anspruch Koch sicher hat (89–95). Ein Leitmotiv für Koch ist der Zusammenhang zwischen den heutigen leeren Kirchen und der Lehre der Kirchen (62, 70, 72). Es geht ihm um die Zukunft der Kirche, wofür eine Überarbeitung der Lehre notwendig ist, wenn sie überleben will. Aber ist ein völlig an die heutige Kultur angepasstes Christentum die Antwort? Wie viele konservative oder charismatische Kirchen und Freikirchen haben nicht die Kirchenbänke gefüllt, obwohl sie in ihrer Lehre in der Sicht von Koch die Moderne ganz verweigern? Oder sind sie nicht wirklich Kirche, nur Sekte, Ghetto-Gemeinde (199f., 205) und damit für Koch abgeschrieben? Das wäre schade, weil dort viel zu erleben ist und es dort vielleicht sogar etwas zu lernen gibt. Vielleicht geht es beim Glauben nicht immer nur um Lehre, um die Ratio, sondern auch um Gefühl, Gemeinschaft und Erlebnis. Oder ist das noch ein Tabu in der aufgeklärten akademischen theologischen Welt? Obwohl Kochs Antworten nicht immer klar sind, kann seine Kritik nicht einfach ignoriert werden. Die Kirchen haben noch immer, und auch nicht immer zu Recht, wie Koch überzeugend zeigt, ihre Tabus.

Stefan Timmerman, Amsterdam

WOLFGANG W. MÜLLER (Hg.), *Katholizität – Eine ökumenische Chance* (Schriften Ökumenisches Institut Luzern 4), Zürich (Edition NZN bei TVZ) 2006, 192 S. (ISBN: 978-3-290-20031-2)

«Aber wir sind doch gar nicht katholisch!» ist auch nach einem ökumenischen Jahrhundert noch immer die etwas komische, aber auch zu bedauernde Erstreaktion von Protestanten und Altkatholiken, wenn sie nach der Katholizität ihrer Kirche gefragt werden (117, 147). Dieses Buch, dessen Beiträge auf eine Vorlesungsreihe an der Luzerner theologischen Fakultät 2005/2006 zurückgehen, untersucht dennoch, gerade umgekehrt, den Begriff Katholizität als Merkmal *aller* Kirchen und deshalb als ökumenisch hilfreiches Konzept.

Es ist interessant, dass der Band mit einem Artikel des Luzerner Neutestamentlers *Walter Kirchschräger* über das neutestamentliche Verständnis von Katholizität anfängt; dies soll, wie der Herausgeber schreibt, verstanden werden als Grundlage, die in den übrigen (systematisch-theologischen) Artikeln «aufgenommen und weiter entfaltet» wird (8). Dieses Verständnis des Verhältnisses von scheinbar an spezifisch kirchlicher Prägung entzogener exegetischer Wissenschaft einerseits und kirchlichem Engagement bestimmter systematischer Theologie, die, wenn sie sich selbst ernst nimmt, auf den Ergebnissen dieser «neutralen» Bibelwissenschaften aufbauen soll, andererseits, ist etwas, das mir aus meiner hochgeschätzten theologischen Ausbildung zu Leiden/NL (die ganz in der niederländischen Tradition des

«duplex ordo» steht) wohl bekannt ist, aber für mich doch etwas von seiner Selbstverständlichkeit verloren hat.

Warum z.B. soll aus dem neutestamentlichen Ergebnis folgen, dass nur das gemeinsame Christusbekenntnis, nicht aber die Organisationsform der frühen Gemeinden für die Katholizität der Kirche bestimmend ist und bleibt? K. ordnet die Leitungsformen der «strukturelle[n] Vielfalt» unter und erkennt dabei, dass es in der Vielfalt sicherlich auch gemeinsame Elemente der Leitungsformen gab (19), während er das Christusbekenntnis, von dem er gleichfalls betont, dass es von Gemeinde zu Gemeinde sehr verschiedene Formen annehmen konnte, als das wichtigste «einheitsstiftend[e] Element» der Katholizität identifiziert (23–24). Ist es nicht eher so, dass Christusbekenntnis und Gemeindestruktur beide sowohl grosse Vielfalt als auch wichtige Gemeinsamkeiten aufweisen und dass es deshalb eher vom Vorverständnis des Autors als vom biblischen Befund abhängt, welchen Aspekt man dem Kontextuellen oder dem Fundamentalen zuordnet?

Eine weitere Frage habe ich zu K.s Betrachtung der «Hauskirche» im Rahmen der «Ortskirche». Zuerst wird von den Ortskirchen gesagt, dass sie selbstständige (aber miteinander in Gemeinschaft stehende) Kirchen Jesu Christi sind (17). Dann wird auch von der Hauskirche gesagt, dass in ihr «Kirche im vollen Umfang gelebt» wird: «Sie ist kein <Kirchlein>, keine *ecclesiola*, sondern Kirche im Vollsinn des Wortes» (21). Im Folgenden aber versteht K. die Sache so, dass es innerhalb einer Stadt mehrere «Hauskirchen» gab, die zusammen die «Ortskir-

che» formen (22). Wenn schon die Hauskirche «Kirche im Vollsinn des Wortes» ist, mutet es mich konzeptuell problematisch an, diese Hauskirchen zusätzlich noch in einer Ortskirche unterbringen zu wollen. Ist dann nicht vielmehr die Hauskirche synonym mit der Ortskirche, unabhängig davon, ob man entweder mit J. Zizioulas (*Eucharist, Bishop, Church*, 2001, 89–93) behauptet, dass die Kirche in einer Stadt sich zu ein und derselben Zeit nur in einer Hauskirche versammelte, oder dass man mit K. von mehreren Hauskirchen (die dann aber konzeptuell verschiedene Ortskirchen sein müssen) in einer Stadt ausgeht?

Von diesen Bemerkungen abgesehen, bietet K.s Artikel eine wichtige biblisch-theologische Unterstützung für die orthodoxe, anglikanische, altkatholische und zum Teil auch römisch-katholische und protestantische Richtung der (eucharistischen) Ortskirchenekklesiologie, nicht zuletzt wegen der prinzipiellen ekklesiologischen Aussagen über Taufe, Eucharistie und «Solidarität» (25–29).

Der Beitrag des Münchener orthodoxen Theologen *Theodor Nikolaou* ist gegliedert nach dem quantitativen («äusseren») und dem qualitativen («inneren») Aspekt der Katholizität, die nach N. beide die Bedeutung des Begriffes bestimmen. Die quantitative Katholizität beruht auf dem Auftrag, das Evangelium in aller Welt bekannt zu machen. Deshalb ist die Katholizität der Kirche inmitten der Welt immer im Werden, immer irgendwo zwischen «potentieller» und «faktischer» Katholizität (42). In diesem Sinne ist N.s Beschreibung der «äusseren» (geographischen) Katholizität eigentlich schon

verwurzelt in der «inneren» Katholizität: Die weltweite Verbreitung der Kirche wurzelt ja schon in der Heilsökonomie, welche, ausgehend von der Inkarnation, die ganze Welt im *Pleroma* des trinitarischen Gottes aufnehmen will (39, 48).

Im Vergleich mit dem oben Ausgeführten ist es aufschlussreich, dass N. – der die Katholizität der Kirche wegen ihres Gegründet-Seins in Gottes Heilsplan nicht als «abstrakte Eigenschaft» oder «platonische Idee» ansehen will – das konkrete Leben der Ortskirche mit Eucharistie und Bischofsamt als grundsätzliche Elemente der Katholizität betrachtet (49). Dabei weigert er sich, entweder der Ortskirche oder der Universalkirche den Vorrang zu geben; vielmehr sind die beiden «Erscheinungsformen der Kirche im vollen Sinne» untrennbar, gar nach trinitarischer Art perichoretisch miteinander verbunden (50). Diese Verbundenheit hat in dem «Bischof als [...] Vorsteher der sakramentalen eucharistischen Gemeinschaft» ihr «Bindeglied» (56). Bischöfe, die keiner «konkreten Ortskirche» vorstehen, kann es nicht geben; deshalb sind Titularbischöfe «eine geschichtliche Fälschung des Episkopats» (57). Ebenso wenig kann es unter den Ortsbischöfen einen Jurisdiktionsprimat göttlichen Rechts geben, wohl aber einen Ehrenprimat – und N. sieht die Möglichkeit, diesen in begrenztem Rahmen (wozu nicht die Bewahrung der Katholizität einer Ortskirche gehört) im Blick auf den römischen Bischof zu entfalten (57–59).

Die wichtigsten Merkmale der Katholizität (gleichermassen der Ortskirche und der Universalkirche) sind nach

N. die Person Jesu Christi, die Eucharistie, die gemeinsame Lehre und das Bischofsamt in synodalem Kontext. Bezüglich der Eucharistie sagt N., dass die «eucharistische Ekklesiologie» des 20. Jahrhunderts sich zwar durchaus mit dem bedeutendsten Aspekt der Ekklesiologie, aber nicht mit der *ganzen* Ekklesiologie befasst habe, weil die Katholizität der Kirche auch noch von *anderen* Aspekten als der Eucharistiefeier mit dem Bischof abhängig sei – nämlich von dem gemeinsamen Glauben und der Verbundenheit mit der Gesamtkirche (54–55, 56). Hier stellt sich die Frage, ob N. nicht einen alten Vorwurf gegen die ursprüngliche Fassung der eucharistischen Ekklesiologie wiederholt, ohne deren Weiterführung (im orthodoxen Bereich natürlich durch Zizioulas, aber auch z.B. im römisch-katholischen Bereich durch J.-M. R. Tillard) hinreichend zu berücksichtigen.

Was mir übrigens noch in N.s Artikel (wie in anderen Beiträgen in diesem Band) aufgefallen ist, ist die enge Verknüpfung der *notae ecclesiae* des Nizänums. Es ist eines, diesen Zusammenhang formal anzudeuten (37), etwas anderes, diese *notae* den ganzen Text hindurch implizit in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit spielen zu lassen, sodass Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität als Aspekte der einen Identität der Kirche erscheinen. Mir hat diese Betrachtungsweise viel deutlicher gemacht, warum die *notae* für das Verständnis von Kirche wichtig sind, als ihre schulmässige Behandlung nacheinander, die mir immer etwas künstlich erscheint. In diesem Sinne sind die vier *notae*, vor allem im Kontext des doxologischen Gebrauchs

des Credos in der Feier der Liturgie, vielleicht (auch) als eine Art von «parallelismus membrorum» aufzufassen, in dem das eine Glied (die eine *nota*) das andere wiederholt, verstärkt, auslegt, qualifiziert.

Der Herausgeber, *Wolfgang W. Müller* (Dogmatikprofessor und Leiter des Ökumenischen Instituts in Luzern), liefert selbst den römisch-katholischen Beitrag, in dem er den Begriff der Katholizität bei Yves Congar und Otto Karrer untersucht und im Kontext des 2. Vatikanums und der heutigen ökumenischen Situation verortet. Nach einer jahrhundertelangen Verkürzung des Begriffes auf den geographisch-numerischen Aspekt sind Congar und Karrer Exponenten der biblisch-patristisch-liturgischen Wiederentdeckung der theologischen Fülle des Katholizitätsbegriffes (71). Neben der offensichtlichen ökumenischen Relevanz dieser Wiederentdeckung scheint mir vor allem bemerkenswert zu sein, wie das Katholische bei Congar und Karrer (nach M.) so prinzipiell die ganze Menschheit umfasst, dass Inkulturation – zuerst «in den verschiedenen theologischen Schulen, unterschiedlichen Liturgien und der Vielfalt der Spiritualität» (84), aber dann auch in wesentlich verschiedenen Kulturen (87), eben auch Religionen (91), einschliesslich gemeinsamer «Orthopraxis» in der «säkularisierten Gesellschaft» (92) – ein Wesensmerkmal der Katholizität wird.

Der lutherische Beitrag des Münchener Fundamentaltheologen und Ökumenikers *Gunther Wenz* lässt sich lesen als eine protestantische Version einer eucharistischen Ekklesiologie. «Im gottesdienstlichen Vollzug der

Wortverkündigung und Sakramentsdarreichung erschliessen sich Grund und Wesen der Kirche. Der Gottesdienst der versammelten Gemeinde ist daher fundierende Basis und zentraler Bestimmungsgrund evangelischer Ekklesiologie» (99–100, siehe auch 101 oben). W. skizziert, von der Liturgie ausgehend, die «Gottesdienstgemeinde» einerseits als die primäre Erscheinungsform von Kirche in ihrer Fülle, andererseits als prinzipiell eingebettet in der Gemeinschaft aller anderen Gemeinden (101–102).

Besonders interessant wird es, wenn W. sich aufgrund dieses Verständnisses der lokalen Gottesdienstgemeinde mit dem Verhältnis Lokalgemeinde/Bistum auseinandersetzt. Das Wichtigste seiner Argumentation ist eine Relativierung des Unterschieds, weil einerseits Protestanten die Gemeinde ja auch in der Universalkirche eingebettet sehen, und andererseits Katholiken in der Praxis ja auch nicht vom Bistum, sondern von der Pfarrei ausgehen, wo Wort und Sakrament gefeiert werden (103). Aufgrund dieser ekklesiologischen Würdigung der Pfarrei wird dann angenommen, dass sowohl in Katholizismus als auch im Protestantismus der Presbyter/Priester/Pfarrer der primäre Amtsträger sei, weil er ja der primären Gestalt von Kirche – der Wort und Sakrament feiernden Gemeinde – vorsteht (103). Der letzte Schritt der Argumentation ist, dass wiederum Katholizismus und Protestantismus gemeinsam die Lokalgemeinde eingebettet sehen in ein grösseres Ganzes, personifiziert in der überlokalen Episkopē des Bischofs, oder wie immer man den Träger der überlokalen Episkopē auch nennen will (103–104).

Mit dieser Argumentation scheint das ökumenische Problem der Verhältnisse Pfarrei/Bistum und Presbyter/Episkopos in grosser Linie beantwortet zu sein. Aus altkirchlicher Perspektive gibt es aber doch noch eine Frage. Ist es nicht so, dass dieser Versuch, Katholisches und Protestantisches einander anzunähern, prinzipiell von «mittelalterlichen» Vorstellungen ausgeht – nämlich von der verselbstständigten Pfarrei mit ihrem Priester und dem folgerichtig «überlokal» gewordenen Bistum und seinem Bischof? Das muss im Licht der Gemeinde- und Amtsstruktur der Alten Kirche doch problematisch erscheinen. Wird hier nicht, neben der Ortskirche (d.h. Pfarrgemeinde) und, wenn man sie so nennen will, der Universalkirche (d.h. der *Communio* von Ortskirchen) eine Zwischeninstanz (das Bistum) mit einem eigenen Amt (der Bischof) geschaffen? Ist es in einer eucharistischen *Communio*-Ekklesiologie überhaupt denkbar, dass es ein Amt gibt, das nicht in der Ortskirche wurzelt? Es scheint mir nicht zufällig zu sein, dass in neueren ekklesiologischen Überlegungen und ökumenischen Konvergenztexten prinzipiell das Bistum als Ortskirche genannt wird. Wenn wir unsere Kirchen in ökumenischer Perspektive immer mehr in Richtung der Alten Kirche umgestalten sollen, um am Ende dieses Wegs einander letztlich als (theologisch, nicht kulturell) wesensgleiche katholische Kirchen anzuerkennen (wie es das altkatholische «altkirchliche Modell» der Ökumene vorsieht), sollten wir die Benennung des Bistums als Ortskirche nicht beseitigen mit der Begründung, es handle sich um eine Theorie, die in der Praxis nicht funk-

tioniere, weil die Pfarrgemeinde als Ortskirche angesehen werde. Vielmehr sollten wir, gerade umgekehrt, daran arbeiten, dass unsere Bistümer immer besser als Ortskirchen erfahren und alle bestehenden Ämter wieder als Charismen der Ortskirche verstanden werden können (dies schliesst z.B. ein, dass riesige Bistümer wieder auf eine überschaubare Grösse reduziert werden, wie das etwa Zizioulas und Tillard monieren). Es gibt ja nicht ein Amt auf lokaler Ebene (Presbyter/Priester/Pfarrer) und ein Amt auf überlokaler Ebene (Bischof/Träger der Episkopē), sondern es gibt – im Kontext der übrigen Charismen des Volkes Gottes – drei Ämter auf lokaler Ebene (die Diakone, die Presbyter und den Bischof), von denen der Bischof nach innen der Einheit und nach aussen der Gemeinschaft mit der überlokalen Kirche zu dienen hat. Überlokale Episkopē, die zweifelsohne wichtig ist, wird konzeptuell (die Benennungen sind unwichtig) auf metropolitane oder patriarchale Ebene ausgeübt (eingebettet in synodalen/kollegialen Strukturen). Die Gegebenheit, dass der Katholizismus das Bistum als die Ortskirche ansieht, ist also – zumindest in altkirchlicher Perspektive – viel wesentlicher, als dass sie, wie W. es will, aus praktisch-ökumenischen Motiven übersehen werden kann. (Nicht zufällig kehrt diese Thematik wieder im letzten Beitrag von Urs von Arx.)

Zum Stichwort «apostolische Sukzession» äussert W. ökumenisch hilfreiche Gedanken, indem er einerseits die Sukzession in der «apostolischen Tradition» situiert, andererseits die bischöfliche Handauflegung als normativ beschreibt. Wenn es W.s Ziel ist, die

Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus soviel wie möglich durch nuancierte Annäherungen zu verkleinern, erstaunt es freilich, dass er die nichtbischöfliche Ordination (in der heutigen und auch in der zukünftigen Praxis), und sei es als Ausnahme, verteidigt (105–106).

Dass Katholizität in dem reformierten Glaubens- und Kirchenbewusstsein eigentlich eine «Leerstelle» geworden ist, behauptet der Zürcher Professor für Praktische Theologie *Ralph Kunz*. Sowohl quantitativ (kongregationalistisch, 118) als qualitativ (bekenntnisfrei, 127–128) spielt das Katholische kaum eine Rolle bei heutigen Reformierten. Dass das ursprünglich anders war, illustriert K. anhand Auffassungen Bullingers (120–124). K. sieht in der ursprünglichen reformierten Auffassung der Katholizität sowohl Stärken als auch Schwächen. Wer lehrt, dass letztendlich nur Gott weiss, wo die katholische Kirche ist, «schwächt nicht die Kirche, sondern sein eigenes Kirchentum auf *heilsame* Weise» (125). Diese Stärke des reformierten Katholizitätsbegriffes, der die eigene Denomination relativiert, sieht W. als einen Beitrag zur Ökumene: «jede Konfession [hat] ihren blinden Flecken» und die Ökumene kann deshalb aufgefasst werden als ein «Korrektiv», das jede Kirche der anderen schenkt (137, 142–143). Die Schwäche ist aber, dass die Kirche (vor allem «die allgemeine Kirche») spiritualisiert und unsichtbar wird (124). Zusammen mit dem protestantischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts hat diese Unsichtbarkeit, so K., zur heutigen «Unleserlichkeit» der Kirche beigetragen. Nach einer Auseinanderset-

zung mit religionssoziologischen Untersuchungen der letzten Zeit (131–135) kommt K. zur Überzeugung, dass ein neues Bewusstsein von Katholizität dazu beitragen kann, die Verbindung zwischen (individualisiertem) Glauben und der (in den Untersuchungen noch immer als irgendwo relevant betrachteten) kirchlichen Gemeinschaft und Institution wieder glaubwürdig zu machen. Es geht dabei um die Wiederentdeckung der «Würde dieses Namens» (nämlich des Katholischen), «die Ehre, zur *communio sanctorum* zu gehören» (138, siehe auch 140 unten).

Leser dieser Zeitschrift brauchen kaum in die ekklesiologische Position des Berner christkatholischen Theologen *Urs von Arx*, der den letzten Beitrag an dieses Buch lieferte, eingeführt zu werden. Das Wichtige dieses Beitrags scheint mir in zwei Dingen zu liegen. Das Erste ist eine Reihe mit zehn massgeblichen Zeugnissen des altkatholischen Katholizitätsverständnisses, die von J. H. Reinkens bis zu U. Küry und von der Utrechter Erklärung über das Bonner Abkommen und die orthodox-altkatholischen Dialogtexte bis zur Präambel des neuen IBK-Statuts von 2000 reicht (155–170). Das Zweite ist eine nähere Reflexion über die Frage, warum eigentlich das Bistum (und nicht die Pfarrgemeinde) die Grundeinheit «Ortskirche» formt, und die damit verbundene Feststellung, dass der Bischof prinzipiell zur «Ortskirche» gehört. Dabei ist es v.A. wichtig, dass eine «Ortskirche» wirklich imstande ist, die Grundvollzüge von Kirche (*martyria, leitourgia und diakonia*) zu verwirklichen, und das verlangt eine bestimmte Grösse eines Bistums (170–171). Überdies ist es ihm

wichtig, dass man den Bischof, ob sein Bistum nun eine Stadt oder eine grössere Region umfasst, wahrnehmen kann als diejenige Person, «die vor allem in den liturgischen Vollzügen die Einheit der Ortskirche symbolisiert». Der Bischof übt seine personale Episkopē in der Ortskirche aus in Kollegialität mit dem Presbyterium und den Diakonen und in gemeinschaftlicher Verbundenheit mit allen Charismen der Getauften (172–173). Es ist gerade als Vorsteher der Ortskirche, dass der Bischof (wiederum kollegial und gemeinschaftlich vernetzt und unterstützt) als Verbindung seiner Ortskirche mit anderen (zuerst den benachbarten, zuletzt allen gesamten) Ortskirchen fungiert. Auch darum kann er nicht als überlokaler, sondern sinnvollerweise nur als lokaler Amtsträger betrachtet werden, denn nur wegen seiner Verwurzelung in dem Lokalen kann er die Verbindung mit dem Überlokalen herstellen (174–175). In dieser Gedankenlinie ist, so v.A., natürlich Platz für synodal eingebettete überlokale Formen von Primat auf verschiedenen Ebenen (176).

Dieses Buch macht deutlich, wie sehr Katholizität in der Ökumene inzwischen als gemeinsame Sache wahrgenommen wird. Dabei wird es einerseits wichtig sein, nicht zuletzt durch Vernetzung mit den anderen *notae ecclesiae*, die qualitativen und quantitativen Seiten des Begriffes ins Auge zu behalten (wie die Autoren es tun), um innerdenominationelle Einschränkungen des wesentlich im Heilsmysterium Gottes verwurzelten Sachverhalts der Katholizität zu vermeiden. Andererseits ist es offenbar immer noch eine ökumenische Aufgabe, die inzwischen

von allen als wichtig empfundene Verbindung zwischen dem Lokalen und dem Überlokalen so zu reflektieren, dass man unter Ausdrücken wie Gemeinde, Bistum und Gesamtkirche begrifflich dasselbe verstehen kann und so auch auf dieser Ebene eine tiefere Verständigung möglich wird.

Mattijs Ploeger, Egmond aan Zee/NL

VOLKER OCHSENFABRT, Die staatskirchenrechtliche Stellung des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland (Schriften zum Staatskirchenrecht 34), Frankfurt a.M. (Peter Lang) 2007, XVI, 270 S. (ISBN 3-631-56390-8)

Since the late nineteenth century, the position of religious denominations in Germany and Austria and their relationship towards the State have been largely determined by secular public law. In 1873 a number of the territories, which together constituted the German realm, recognized bishop Joseph Hubert Reinkens (1821–1896) as a catholic bishop, and by so doing, acknowledged the Diocese of the Old Catholics as being one of the privileged Churches. This was first done by Prussia, Baden and Hesse. A little later, Baden (1874) and Prussia (1875) promulgated specific Enactments, the so-called *Altkatholiken-Gesetze*, in order to secure the proprietary rights of the newly established Old Catholic parishes. Subsequently, in other regions the Old Catholic community or distinct parishes were recognized by the secular authorities. As a consequence of these

developments, the Old Catholic Diocese in Germany and its independent parts (parishes, ecclesiastical foundations, etc.) are nowadays in many *Ländern* considered to have legal personality and to be bodies of public law. This implies that in such cases the Church has various capacities, e.g. of entering into public law employment contracts with its pastors. Statutory provisions, applicable to the recognized Churches, constitute the *Staatskirchenrecht*, an area of German public law, which deals specifically with affairs affecting both Church and State (*res mixta*). The effects which the German *Staatskirchenrecht* entailed for the Old Catholic Diocese during the nineteenth century were investigated by Angela Berlis in her doctoral thesis *Frauen im Prozess der Kirchwerdung* (Frankfurt a.M. 1998). For contemporary law a comparable and thorough analysis was lacking until recently. The concise pamphlet by Heinrich Hütwohl (1893–1973), *Das katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Eine staatskirchenrechtliche Untersuchung* (Bonn 1964), has for some time been considered outdated.

The present monograph by Ochsenfahrt, defended in 2005 as doctoral thesis at Göttingen University, is intended to fill the gap. The first part consists of a short outline of the emergence of Old-Catholicism, the position of the Old Catholics in Germany and the sources of the German *Staatskirchenrecht*. After a description of the origin of the Old Catholic Diocese (Part I § 1), the author deals with a number of canon law aspects of the Church itself (§ 2), such as its ecclesiological principles, its constitution, and its position in

the international and ecumenical context. Next, the sources of the German *Staatskirchenrecht* are discussed (§ 3). In this respect also the Church's own canon law is dealt with, which is a source of *Staatskirchenrecht*, however, only if, and in as far as, the *Staatskirchenrecht* itself explicitly refers to it.

In the second and final part of the book the distinct areas of private and public law where the *Staatskirchenrecht* applies, are dealt with. Inevitably, this has to be done separately for the various *Länder* which, nowadays, constitute the Federal Republic of Germany. Furthermore, the author investigates in which way this specific legislation affects the Catholic Diocese of the Old Catholics. Many important issues are reviewed here, such as the statutory legal personality of the Diocese and its independent parts (Part II, § 4A), membership of the Church (§ 4E), employment contracts and labour law (§ 4F), ecclesiastical taxes (§ 5A), the Church's title to financial support from the secular authorities (Part II, § 5C), Old Catholic religious teaching and theological education (§ 6), and legal protection in ecclesiastical affairs by secular courts (§ 7).

The claim to financial relief in the maintenance of parishes has its roots in the recognition by the various German territories shortly after 1873, as mentioned above, while specific claims to recover building expenses may go back to old rights of patronage (Nordstrand) or prebends (Bad Säckingen). Apart from these historical rights, the Church is entitled e.g. in Bavaria to financial support in view of socially desirable activities, such as religious teaching.

Finally, there are claims to revenues of ecclesiastical funds that came into being when, after 1870, some parishes were split into a Roman Catholic and an Old Catholic part. Within the framework of legal protection, the author discusses also forms of ecclesiastical litigation within the Catholic Diocese of the Old Catholics.

With this monograph the gap in the existing literature, referred to above, is filled. For the first time a survey is presented of all the effects of the German *Staatskirchenrecht* for the Old Catholic Diocese in Germany. Moreover, in other respects also, this study is of great importance. More than any other small religious community in Germany, the Catholic Diocese of the Old Catholics has taken advantage of the opportunities offered by the German *Staatskirchenrecht*, especially the competences resulting from the fact that in many territories the Diocese and its independent parts were granted a public law legal personality. As a consequence, this study will not only serve those who in their pastoral or legal practice are faced with applications of the German *Staatskirchenrecht* to Old Catholic parishes and other institutions, but also interest those who want to explore the possibilities arising from this part of German public law for small religious communities, and those who are, more generally, interested in the German Old Catholics and their contemporary socio-legal position.

Jan Hallebeek, Utrecht

KLAUS WLOEMER, *Geschichte der Christkatholischen Kirchenmusik der Schweiz*, 2 Bände, Allschwil (Christkatholischer Medienverlag) [2007], VI + 369 + 120 S. + CD. CHF 48.00. (keine ISBN)

Ausserhalb der Schweiz ist kaum bekannt, dass die Christkatholische Kirche von Anfang an eine eigene Chorkultur gekannt hat und dass viele, die in der Christkatholischen Kirche als Musiker angestellt oder anderweitig interessiert waren, Kirchenmusik für die Christkatholische Kirche komponiert haben. Erstaunlicherweise war diese reiche Tradition jedoch in der schweizerischen Literatur bisher nicht beschrieben und dokumentiert, eine Lücke, die die vorliegende Arbeit Klaus Wloemers (geb. 1955) jetzt füllt. Das Buch ist als gründliches historisches Nachschlagewerk angelegt, legt umfangreiches unveröffentlichtes Material offen und verschafft eine Übersicht über die christkatholische Kirchenmusik vom Ende des 19. Jahrhunderts bis heute. Es handelt sich dabei um Kirchenmusik im engeren Sinn, das heisst um Musik, die für Kirchenchöre geschrieben wurde und zum Teil auch liturgisch-funktionelle Musik ist. Ähnlich wie in anderen altkatholischen Kirchen entstand auch in der Schweiz eine eigene kirchenmusikalische Tradition infolge der Einführung der Landessprache in die Liturgie, lange bevor dies in der römisch-katholischen Kirche erlaubt wurde.

Der Verfasser unterscheidet drei Perioden in der Entwicklung der christkatholischen Kirchenmusik. In der ersten, die vom Entstehen der Kirche bis 1920 dauert, dominierte der Cäcilia-

nismus. Zur Ergänzung deutschsprachiger Kompositionen für die Messordinarien aus der Zeit des Josefismus und der Aufklärung wurden zeitgenössische Kirchenmusiker damit beauftragt, für diese Texte Neukompositionen zu schaffen. Auf der zweiten Dirigenten- und Organistenkonferenz zu Rheinfelden 1921 kündigte sich ein Umschwung an. Vor Gottes heiligem Angesicht, so wurde einige Jahre später erklärt, sollte nichts von der stöhnenden, jammernden Chromatik erklingen, die so kennzeichnend für die Epoche der Romantik war. Während der folgenden Periode bis ungefähr 1953 stand die deutsche Gregorianik, aber auch Kirchenmusik der Renaissance und des Barock im Vordergrund. Viele Werke aus dieser Epoche wurden für deutsche Texte bearbeitet. Es gab kaum mehr Auftragskompositionen für neue Messen. Die dritte Periode, von 1953 bis heute, ist gekennzeichnet von einer neuen Offenheit für zeitgenössische Kompositionen. Bis in die Siebzigerjahre wurden weiterhin Barockwerke bearbeitet, danach nicht mehr. Damals nahm der Bedarf an eigenen Neukompositionen ab. Denn mittlerweile komponierten auch römisch-katholische Kirchenmusiker Messen in der Landessprache und hatte innerhalb der Christkatholischen Kirche die anfängliche Abneigung gegen lateinische Kirchenmusik abgenommen. Es wurde deshalb nicht länger für sinnvoll erachtet, eine eigenständige christkatholische Tradition in vollem Umfang fortzuführen. Eine der letzten Bearbeitungen für die deutsche Sprache ist bemerkenswert: Es handelt sich um eine Vertonung der ganzen christkatholischen Messliturgie in der (slawi-

schen) musikalischen Tradition der Ostkirche (Eucharistia, 1986), die jedoch in der kirchlichen Praxis nicht häufig ausgeführt wird.

Wloemers Buch ist ein gründliches historisches Nachschlagewerk, kein eigentlich wissenschaftliches Werk mit Problemstellung oder Schlussfolgerungen. Der Verfasser hat sich entschieden, sich auf Kirchenmusik im engeren Sinn zu beschränken; die am Anfang der Arbeit angekündigte Analyse fällt leider ein wenig enttäuschend aus und Gesamtentwurf und -entwicklung treten vor der Vielzahl der ortsbezogenen Einzelheiten oft zu stark in den Hintergrund. Die Beschränkung auf die Beschreibung der Chorkultur hat zur Folge, dass dem kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext, wie etwa den Gründen für den Rückgang der Anzahl aktiver Sängerinnen und Sänger in den letzten Jahrzehnten, kaum Beachtung geschenkt wird. Eine Schwäche der Arbeit liegt sicher darin, dass liturgische Aspekte der Chormusik wiederholt zur Sprache kommen, ohne dass der Verfasser sie näher erläutert. Ich erwähne hier lediglich die Entstehung einer eigenen christkatholischen Tradition (mit einem vom Chor gesungenen Messordinarium aus der römisch-katholischen Tradition und mit den von der Gemeinde gesungenen Kirchenliedern aus der evangelischen Tradition), die Richtlinien für die Feier des Heiligen Amtes aus dem Jahr 1966, die grundsätzlichen Überlegungen über die liturgische Funktion christkatholischer Kirchenmusik (1975) von Klaus Reinhart und Christoph Bächtold, die neue Messliturgie (1976) und das Gesangbuch von 1978. Besonders die traditionelle Verteilung liturgischer

Musik zwischen Chor (mehrstimmige Ordinariumgesänge) und Gemeinde (Kirchenlieder als Ersatz für die Propriumgesänge) kann heute nicht mehr als «ausgewogen» bezeichnet werden (vgl. S. 84). Die konzertant ausgeführte Messkomposition suggeriert einen Zusammenhang zwischen ihren verschiedenen Teilen, während die Ordinariumgesänge nie eine solche Einheit gebildet haben. Ausserdem wird die Gemeinde dadurch in bestimmten Momenten aus der Liturgie ausgeschlossen, wo dies ganz und gar nicht angebracht ist, wie etwa beim Sanctus als Akklamation im Eucharistiegebet. Das strophische Kirchenlied ist nach heutiger Ansicht wegen seiner geschlossenen musikalischen Form (unbeugsam in Rhythmus und Reimschema) nur wohldosiert in der Liturgie zu verwenden. Neue Erkenntnisse erfordern daher eine neue Art der Kirchen-

musik. Vielleicht ist das erwähnte «Eucharistia»-Projekt aus dem Jahr 1986 ein Versuch in diese Richtung. Dies wird in der vorliegenden Arbeit jedoch nicht deutlich, weil die Funktion der christkatholischen Kirchenmusik als Teil der Liturgie ein unterbelichteter Aspekt bleibt.

Zum Schluss sei festgehalten, dass besonders der erste Band viele wertvolle Datensammlungen enthält, von denen die Übersicht von Komponisten und Komponistinnen der christkatholischen Kirchenmusik und ihrer Werke (S. 261–345) die wichtigste ist. Auch aufgrund der gediegenen Arbeitsweise des Verfassers ist das Buch alles in allem ein empfehlenswertes Nachschlagewerk für alle, die sich für die Entwicklung der Kirchenmusik oder die Geschichte der Christkatholischen Kirche interessieren.

Jan Hallebeek, Utrecht