

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 101 (2011)
Heft: 1

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

MARIANO DELGADO/LUCIO GUTIÉRREZ,
Die Konzilien auf den Philippinen
(KonGe A) Paderborn (Schöningh)
2008, XXI, 304 S. ISBN 978-3-
506-74677-1

Anliegen der Reihe *Konziliengeschichte* ist die Aufarbeitung aller Konzilien der (vornehmlich westlichen) christlichen Tradition. Da die Kirchengeschichte der Philippinen auch weitgehend Teil der «aussereuropäischen Christentumsgeschichte» ist, war es angebracht, dass eine Darstellung der insgesamt fünf Synoden und Konzilien verschiedener Art einen Platz in dieser Reihe erhält; eine Aufmerksamkeit für philippinische Kirchengeschichte ist ja nicht selbstverständlich.

Der vorliegende Band stellt eine Zusammenarbeit zwischen dem Freiburger (CH) Kirchenhistoriker Mariano Delgado (D.) und seinem philippinischen Fachkollegen Lucio Gutierrez (G – Archivar an der Universität Santo Tomas, Manila) dar und verkörpert damit gewissermassen auch die enge Verbindung philippinischer und europäischer Kirchengeschichte.

D. hat einen historischen Überblick über die ganze Kirchengeschichte der Philippinen (1–26) sowie eine Darstellung der ersten beiden synodalen Versammlungen der philippinischen Kolonialkirche (27–121) beigegeben; G. beschäftigt sich dagegen mit der neueren philippinischen Kirchengeschichte und beschreibt dann das erste Provinzialkonzil auf den

Philippinen (1907) sowie die beiden Plenarkonzilien von 1953 und 1991. Beide Autoren beschäftigen sich somit in Bezug auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat mit zwei sehr unterschiedlichen Perioden der philippinischen Kirchengeschichte: Die philippinische Kirche (die Autoren sprechen fast durchweg von Kirche im Singular, dies sei hier im Originalton übernommen) befand sich ab ihrer Gründung während der spanischen Kolonialzeit (1565) bis zu deren Beendigung durch die US-amerikanische Übernahme der Philippinen (1898, Vertrag von Paris) unter dem Patronat der spanischen Krone. Unter US-amerikanischer (und japanischer) Oberherrschaft sowie in den unabhängigen Philippinen (ab 1946) wurden (und sind) Kirche und Staat nach US-amerikanischem Modell voneinander getrennt. Zudem muss sich die Kirche in den Philippinen seit dem Ende der spanischen Kolonialherrschaft mit einer Vielfalt von Kirchen auseinandersetzen. Damit sind die beiden besonderen Schwerpunkte dieser Rezension bereits angedeutet: die historische Ekklesiologie und die Ökumene.

D. beschreibt im Kapitel über die «Synode» von Manila (1582, im kirchenrechtlichen Sinne keine eigentliche Synode, sondern ein Treffen geistlicher und weltlicher Führer), wie eine fundamentale, jedoch nie wirklich gelöste Frage der Kolonialkirche, nämlich die des Umgangs mit den kolonialen Untertanen bzw. des Verhältnisses von (gewaltsamer) Kolonisierung und

(prinzipiell friedfertiger) Missionsarbeit, Hauptgegenstand der Verhandlungen war (27–66). Leitfaden ist in diesem Kapitel die Auffassung des Bartholomeus de las Casas, dass Mission immer friedlich sein solle und nicht verbunden mit Eroberungskriegen stattfinden dürfe – eine Auffassung, der im missionstheologischen Diskurs Widerstand erwuchs. Diese Diskussion im Kontext des Konzils von 1582 wurde schliesslich zu Gunsten der Auffassung von de las Casas entschieden, was jedoch für die Philippinen keine wesentlichen Konsequenzen mehr hatte. Hauptthema der nächsten konziliaren Versammlung auf den Philippinen, nämlich des (nicht approbierten) Provinzialkonzils unter Erzbischof Basilio Sancho von 1771, war das Verhältnis zwischen Krone und Kirche, besonders zwischen spanischer Krone und den Orden auf den Philippinen. Die Krone wollte aufgrund ihrer Eigenschaft als Souverän weitgehende jurisdiktionelle Befugnisse über die Kirche in den Kolonien wahrnehmen. Insbesondere war ihr daran gelegen, gewisse Entscheidungen des Konzils von Trient (1545–1563) einzuführen, nicht zuletzt bezüglich der – gegenüber Orden und sonstigen privilegierten Institutionen innerhalb der Kirche – Stärkung des Episkopats bei der Ausbildung der Geistlichkeit, der Herausgabe orthodoxer (= nichtlaxer) Katechismen sowie der Gestaltung der Mission. Die Agenda dieses Konzils war weitgehend von der «Tomo Regio», einem königlichen Erlass König Karls III. aus dem Jahr 1769, vorgegeben, in dem zur Abhaltung von Provinzialkonzilien mit einer von dem König

vorgelegten Agenda in den Philippinen und Mexico aufgefordert wurde. Obwohl die Dekrete des Konzils im Grossen und Ganzen der regalistischen Richtung entsprachen (104–119), unterlagen sie letztendlich der Lobby der religiösen Orden und wurden (paradoxe Weise) vom spanischen König nicht approbiert (99–104). Die fehlende Approbation dieses Konzils schliesst es auch aus der formellen Zählung der philippinischen Konzilien aus.

Ekklesiologisch und ökumenisch besonders interessant ist das Erste Provinzialkonzil auf den Philippinen (1907). Damals musste die Kirche sich nicht nur mit dem Ende des königlichen Patronats und der Trennung von Kirche und Staat auseinandersetzen, sondern auch mit der Existenz anderer Kirchen auf den Philippinen (129–187). Die philippinische Kirche reorganisierte sich weitgehend aufgrund der Apostolischen Konstitution *Quae mare sinico* (Papst Leo XIII., 1902), was eine Stärkung der kirchlichen Struktur und Verwaltung, unter anderem durch die Schaffung neuer Bistümer, die Gründung neuer Bildungsstätten sowie die Integration der Orden in diesem Aufbauwerk zur Folge hatte. 1906 kam es dabei auch zur Ernennung eines ersten einheimischen römisch-katholischen Bischofs (Jorge Barlin [1850–1909], der allerdings nach seinem Tod durch den US-Amerikaner John Bernard MacGinley abgelöst wurde). Forderungen der «einheimischen» Geistlichkeit (wie auch der einheimischen Philippinos überhaupt), die sich während der kurzlebigen (und international kaum anerkannten) philippinischen Republik zu

einer Nationalkirche unter der Führung des Bistumsverwesers der Diözese Nueva Segovia, Gregorio L. Aglipay zusammengeschlossen hatten, wurden in dem Kontext dieser kirchlichen Erneuerung nur sehr beschränkt berücksichtigt. Diese Forderungen zielten insbesondere auf eine kanonisch selbständige und besser inkultierte Kirche auf den Philippinen, als es bisher der Fall war. G. (wie übrigens auch D., der auf S. 20 von der «Gründung schismatischer Kirchen» spricht und Aglipay zu den «Nativisten» zählt) steht der aus dieser Nationalkirche entstandenen *Iglesia Filipina Independiente* (IFI) nur mit beschränkter Sympathie gegenüber: «[Die Mitgliedschaft in der IFI war] das Ergebnis glatter Apostasie, wenn wir das Wort gebrauchen dürfen, und nicht etwa der inneren Konversion zu einer höheren und besseren Kirche. Es war schlicht und einfach das Verlassen einer Kirche aus nationalistischen Gründen. Es gab kein neues Credo, keinen neuen Glauben, es herrschte einfach Ungehorsam gegenüber der Kirche und Gehorsam gegenüber Gregorio Aglipay und seiner *Iglesia Filipina Independiente*» (166). Dieses Urteil verrät etwas von der von G. vorausgesetzten Ekklesiologie. Wichtiger wären aber wenigstens die zwei folgenden Sachverhalte: Erstens hätte, aus der Perspektive der Reihe, in welcher der vorliegende Band erschien, wenigstens erwähnt werden dürfen, dass die IFI nicht zuletzt aufgrund einer Reihe von konziliaren Beratungen entstand. Zweitens hätte beachtet werden sollen, dass die IFI und ihre Vorläufer durchaus eine Ekklesiologie vertraten, die über Apostasie, Nativis-

mus oder Nationalismus hinausging, nämlich eine Nationalkirchenekklesiologie, in der auch nach der Gründung der IFI eine besondere Beziehung zur Kirche von Rom durchaus ihren Platz hatte.

Das nächste von G. besprochene Konzil ist das erste Plenarkonzil der Philippinen von 1953, dessen Hauptgegenstände die vollständige Implementation des CIC von 1917 und eine erneute missionstheologische Reflexion der Kirche, wie sie sich in den vorangehenden Jahrzehnten entwickelt hatte (189–222), waren. Die Akten des Konzils sind stark von der Auseinandersetzung der Kirche mit der Welt (der Nichtkatholiken und der Ungläubigen), wie sie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil konzeptualisiert wurde, geprägt. Exemplarisch geht dies aus der von G. wiedergegebenen Abhandlung der IFI, die auch auf diesem Konzil eine Rolle spielte, hervor. Angesichts der Tatsache des schismatischen Charakters der IFI sind ihre Amtshandlungen nach der Ansicht des Plenarkonzils ungültig (wobei G. nicht anmerkt, dass die presbyterale Sukzession der IFI hier das eigentliche Problem gewesen sein muss – auch die Übernahme anglikanischer Gebetsbücher nach dem Zweiten Weltkrieg und der Empfang anglikanischer Weihen 1947 seitens der IFI findet hier keine Beachtung). Da auf dieses Plenarkonzil bald das Zweite Vatikanische Konzil folgte (1962–1965), wurde das erste Plenarkonzil kaum rezipiert (221–222).

Das erste (und einzige) philippinische Konzil der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist das Zweite Plenarkonzil der Philippinen von

1991 (223–289). Gründe für dieses Konzil war die neue pastorale Situation der Philippinen (nach der Marcos-Diktatur und in einer globalisierten Welt) sowie die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Implementation des CIC von 1983 (223–227). Diese Anliegen fanden ihren Ausdruck in den vier Hauptthemen des Konzils: Christus, eine pastorale Orientierung, die Evangelisierung und der philippinische Kontext bilden zusammen das Leitmotiv des Konzils. Im Gegensatz zum Ersten Plenarkonzil von 1953 ist vor allem die vom Zweiten Plenarkonzil vertretene *Communio-Ekklesiologie* von Bedeutung, nicht zuletzt auch ihre Ausrichtung auf eine engagierte und auf Inkulturation des Evangeliums zielende Auseinandersetzung mit dem philippinischen Kontext. Auch die Ökumene hat ihren Platz auf diesem Konzil, allerdings wird sie in der Darstellung von G. dem interreligiösen Dialog, der aus missiologischen Gründen von Bedeutung ist, weitgehend nachgeordnet. G. liefert dafür auch eine Begründung, indem er alle nicht römisch-katholischen Kirchen zusammenfassend so beschreibt: «Diese fanatischen, exklusivistischen, antikatholischen Gruppierungen sind die Ursache dafür, dass der ökumenische Dialog gleich Null war» (26). Warum G. dabei nicht erwähnt, dass es seit 1963 einen *National Council of Churches in the Philippines* gibt, dass *Obispo Maximo* Isabelo de los Reyes Jr. (*Obispo Maximo* der IFI: 1946–1971) damals von Kardinal Bea in Rom empfangen wurde und wiederholt seine Bewunderung für diesen Kardinal und für Papst Johannes XXII. zum Ausdruck brachte

(und nach seinem Tod auch von der Seite der Römisch-Katholischen Kirche als Ökumeniker gefeiert wurde), dass es Ende der 1970er-Jahre einen Versuch zur gegenseitiger Taufanerkennung zwischen der IFI und der Römisch-Katholischen Kirche gab und dass seit 1984 ein *Ecumenical Bishops' Forum* unter Beteiligung römisch-katholischer Bischöfe besteht, bleibt eine offene Frage.

Der vorliegende Band, dessen Inhalt von Karten und einem Register weiter erschlossen wird, ist ein ambivalentes Werk. Auf der einen Seite ist es eine grosse Hilfe, jetzt auch in deutscher Sprache über ein so ausführliches Werk zur philippinischen Kirchengeschichte verfügen zu können, das anhand der Konzilien der Kirche in den Philippinen deren Entwicklung aufzeigt. Auf der anderen Seite scheint es, wie oben exemplarisch angedeutet, manchmal in einem wenig irenischen Geist verfasst worden zu sein, was die Darstellungen und Analysen beider Autoren leider bisweilen als zweifelhaft und einseitig erscheinen lässt.

Peter-Ben Smit, Bern

ANATOLY A. ALEXEEV/CHRISTOS KARAKOLIS/ULRICH LUZ (unter Mitarbeit von KARL-WILHELM NIEBUHR) (Hg.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in St. Petersburg, 24.–31. August 2005* (WUNT 218), Tübingen (Mohr) 2008, 311 S. ISBN 978-3-16-149560-1

Der vorliegende Band enthält die Beiträge einer Konferenz, wie sie vom «Liaison Committee for Eastern Europe» der «Studiorum Novi Testament Societas» (SNTS) organisiert und unter anderem von der Christkatholischen Kirche der Schweiz unterstützt wurde. Leitmotiv der Beiträge ist die Einheit der Kirche im NT, die aus den folgenden Perspektiven beleuchtet wird: «Einheit der Kirche in der neutestamentlichen Ekklesiologie», «Geschichtliche Vielfalt der Kirche im Urchristentum», «Eucharistie und Einheit der Kirche», «Mission und Einheit der Kirche,» sowie «Wirkungsgeschichtliche Aspekte» (V–VI).

In einem ersten Beitrag (3–17, 17–33) arbeitet *James D.G. Dunn*, unter Aufnahme früherer Arbeiten zum Thema u.a. heraus, inwiefern das Verhältnis «Israel–Kirche» in der paulinischen Ekklesiologie ein ökumenisches und nicht ein interreligiöses Problem ist – was anschliessend kontrovers diskutiert wurde (18–22: Wiedergabe der Diskussion). Er hält aber am Ende bezüglich christlicher Einheit und Vielfalt fest: «... the body of Christ is one only when its diversity functions properly. That is, the universal Church is only one insofar as it is

the place where reconciliation between peoples happens, where there is a mutual recognition of the ministries of the whole people of God, and where the oneness of Christ's body is expressed by the working together, in mutual interdependence, of the diversity of the churches» (17). In seinem darauf folgenden Aufsatz bearbeitet *Jannuari Ivliev* (23–32), ausgehend von einer Auffassung der Kirche als proleptische irdische Vergegenwärtigung des noch zu vollendenden eschatologischen Gottesvolkes und unter Berücksichtigung paulinischer Missiologie, die Verhältnisse zwischen Gemeinde und Gesellschaft (die Gemeinde soll in der Gesellschaft integriert sein und sich ihr um der Mission willen weitgehend anpassen: 29–31) und Gemeinde und Obrigkeit (die Letztgenannte soll Dienerin Gottes sein und insofern sie dies ist, soll ihr auch gehorcht werden: 31–32). *Stelian Tofană* nimmt in seinem Beitrag (33–44) Bezug auf das Verhältnis Lokalkirche–Universalkirche im Neuen Testament. Dabei vertritt er die (wohl «mainstream» orthodoxe) Auffassung, dass in der Lokalkirche die Kirche überhaupt umfassend gegenwärtig ist (weil in der Ortskirche in der Eucharistie Christus ganz gegenwärtig ist, da die apostolische Verkündigung in ihr wegen der apostolischen Sukzession präsent ist und sie über die Macht verfügt, alle Sakramente der Kirche zu feiern (38), obwohl die Universalkirche die Ortskirche gleichzeitig übersteigt, was nach Tofană seinen Grund unter anderem darin hat, dass Christi Sendung gemäss der kosmischen Christologie der (Deutero-)Paulinen darin besteht, die Harmonie des

gesamten Universums wiederherzustellen. *Loveday Alexander* (45–78) beschreibt Aspekte der Ekklesiologie der Apg. Sie berücksichtigt dabei sowohl die polyzentrische Ekklesiologie dieses Buches als auch die Art und Weise des Ablaufs von Prozessen der Entscheidungsfindung, besonders bezüglich des «Apostelkonzils,» dessen «minimalist formula» ein «common platform for engaging difference» bot, «allowing both sides to maintain *communitas* while continuing to respect the irreducible diversity of each other's experience of Gospel and Spirit» (77).

Im zweiten Teil des Bandes begründet *Gerd Theissen* (81–101), ausgehend von der These, dass sich im Urchristentum die Grundzüge dessen, was (soziologisch gesehen) Kirche ist, schon herausbilden: «Kirche ist nicht nur eine Sozialform neben anderen religiösen Gruppenbildungen, sondern zeichnet sich durch eine inklusive Sozialstruktur aus: Sie gibt Sekten, Kultgruppen und Denominationen in ihrem Innern einen Platz. Pluralität nach Innen und ein Bemühen um ein entspanntes Verhältnis nach aussen sind soziologische gesehen Kriterien von Kirchen» (101). In einem ausgesprochen «gender-sensitiven», wenn nicht gar feministischen Beitrag behandelt *Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi* (103–117) das Thema «Women and Mission in the New Testament» und vertritt u.a. die folgende Auffassung: «...there were radical ideas floating around in early Christianity that suggested that gender hierarchy had been dissolved through baptism into Christ for a new humanity beyond gender» (116).

In dem dritten Teil des Bandes gibt es die folgenden Beiträge: *Petros Vassiliadis* (121–145) behandelt die Eucharistie als «inclusive and unifying element in the New Testament ecclesiology», wobei er die ekklesiologischen und eschatologischen Aspekte der Eucharistie hervorhebt, um damit eine zu starke Betonung einer *theologia crucis* in Bezug auf die Eucharistie, die er als trennend ansieht, zu korrigieren (145). *Martin Ebner* zeigt in seinem Beitrag (147–168) durch den Vergleich mit einer Reihe von Mahlzeiten, die miteinander kontrastieren, auf, wie im Markusevangelium die (sozialethisch bestimmte) Zugehörigkeit zum Herrenmahl herausgearbeitet wird. Durch diesen narrativen Vorgang wird der Leser gelenkt bzw. eingeladen, sich für die eine oder andere Art von Mahlgemeinschaft zu entscheiden. *Otfried Hofius* (169–183) bearbeitet die Frage der Zulassung zum Mahl des Herrn: «Als einzige prinzipielle Bedingung für die Teilnahme an diesem Mahl [sc. wozu Christus einlädt und worin er Gemeinschaft mit sich und mit den Gliedern der Gemeinde schenkt] gilt... die Zugehörigkeit zu Christus, mit der zugleich die Zugehörigkeit zu seiner Kirche gegeben ist, und also die Taufe auf den Namen dessen, der für die Seinen den Tod am Kreuz erlitten hat. Der Ausschluss eines Getauften von der Gemeinschaft am Tisch des Herrn ist damit als im Grunde unmöglich erwiesen» (183). *David G. Horell* bietet in seinem Beitrag (185–203) u.a. eine wertvolle Kritik des Begriffes «Pauline community», der manchmal ohne Rücksicht auf das mögliche Vorhandensein anderer Missionare im frühen

Christentum verwendet wird. Er folgert u.a. «... there seems no clear justification for speaking of ‹Pauline churches›, or at least, not without heavily qualifying what that might mean» (203). Gleichzeitig vertritt er, dass die Einheit der frühen Christen, trotz weitgehender Diversität, im folgenden Sachverhalt begründet war: «Without downplaying the diversity of form and practice in early Christian eucharists, and the associated diversity of meanings, we can nonetheless speak broadly of a common identity among those who, in their shared ritual meaning, give thanks to God for Jesus» (202).

Im missiologischen Teil des Bandes widmet sich *Hans Kvalbein* (207–229) in interkultureller Perspektive der Frage der Mission im NT, die er als das Gewinnen von Jüngern und Jüngerinnen, als die Verkündigung des Evangeliums des Reiches Gottes und als Aufruf zur Umkehr und zur Vergebung der Sünden versteht. *Armand Puig I Tàrrech* (231–247) begründet in seinem Beitrag die Auffassung, dass Mission im NT in doppelter Weise begegnet: «the activity of some individuals based on Christian communities, who have devoted their life to preaching the gospel, and the powerful attraction of Christian communities, which with their presence, activity and example of life according to the Gospel announce God's salvation through Christ in the Spirit» (247).

Aus wirkungsgeschichtlicher Perspektive zeigt *Dimitrij Bumazhnov* (251–264) Aspekte der Entwicklung des Begriffes «Monachos» auf, und *Alexander Negrov* (265–275) betrachtet die Interaktion zwischen Kultur,

(dogmatischer) Theologie und neutestamentlicher Ekklesiologie im Werk von Erzbischof *Vasilii (Dmitrii Bogdashevskii, 1861–1933)* und lenkt damit die Aufmerksamkeit auf die Kontextualität aller Exegese.

Christos Karakolis (277–287) fasst anschliessend die Diskussionen, die im Laufe der Konferenz stattfanden, zusammen, in denen terminologische Probleme, Fragen explizit ekklesiologischer Natur, der neutestamentlichen Hermeneutik sowie der ökumenischen Theologie zur Sprache kamen. Autoren-, Teilnehmer-, Bibelstellen-, Sach- und Autorenregister schliessen den Band ab.

Der Band bietet einen reichhaltigen Überblick über verschiedene Themen und vor allem über verschiedene Zugänge zum NT und zur ökumenischen Diskussion. Wie *Karakolis'* Resümee zeigt, hat die Diskussion zudem viele zusätzliche Gegenstandsbereiche aufgenommen. Es ist zu wünschen, dass solche Begegnungen weiterhin stattfinden können und zu einem weiteren ökumenischen und interkulturellen Verständnis führen dürfen. Jedes der Themen, die auf S. 277–287 angesprochen werden, wäre es wert, weiter diskutiert zu werden.

Peter-Ben Smit, Bern