

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

**Band:** 106 (2016)

**Heft:** 3

**Bibliographie:** 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:** 18.03.2025

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

## Bibliographie

LOTHAR HAAG, Das Sakrament der Ehe. Alt-katholisches Eheverständnis in Geschichte und Gegenwart, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2016, 120 S., ISBN 978-3-934610-79-8

Ogleich die altkatholische Kirche ihren Ursprung in Deutschland als Reaktion auf die Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils hat, so steht sie doch im weiten Strom der abendländischen katholischen Tradition. Dementsprechend legt der Verfasser (Vf.) in einem ersten Teil seiner Darstellung die Eheologie in der römisch-katholischen Kirche dar. Zuallererst stellt er aber biblische Aussagen zur Ehe zusammen mit dem Ergebnis, dass vor allem im AT ein Entwicklungsprozess in der Eheauffassung zu beobachten sei und dass entsprechende biblische Aussagen mit heutigen anthropologischen Erkenntnissen in vielem nicht übereinstimmen. Eine Heranziehung biblischer Aussagen für eine heutige Eheologie sei daher nur bedingt möglich; es müsse darauf geachtet werden, dass ein solches Vorgehen das Liebesgebot nicht verletze.

Die Kirchenväter der Alten Kirche haben, wie Vf. darlegt, keine systematische Ehelehre entfaltet. Vielmehr ging es ihnen aus pastoralen Gründen um die rechtliche und liturgische Gestaltung. Dies stellt sich anders bei Augustinus dar. Ihn interessierte weniger die Eheschliessung als eine Pastoral bestehender Ehen mit seinen Ausführungen über die drei Ehegüter. Mit seiner Theorie vom sakramentalen Zeichen, in dem in der unlösbaren Verbindung von

Mann und Frau, die eine unwiderruffliche Herausforderung ihres Christseins darstellt, das Geheimnis Christi und der Kirche anschaulich wird, bildet er einen Übergang von einer nicht-sakramentalen Auffassung in der Alten Kirche zu einer sakramentalen Eheologie im Mittelalter.

Im Mittelalter rückte wieder die Eheschliessung in den Vordergrund des Interesses und damit die juristische Frage nach der Gültigkeit der Ehe. Anders als bei Augustinus ist die Eheschliessung ein wirksames Zeichen. Während bei Augustinus das sakramentale Zeichen eine moralische Verpflichtung bedeutet, bewirkt das Sakrament etwa bei Thomas von Aquin eine seinshafte Wirklichkeit. Konsequenterweise wurde die Sakramentalität im 12. Jahrhundert zunächst an der kirchlichen Trauung mit der priesterlichen Segenshandlung festgemacht – eine Anschauung, die allerdings bald verblasste. Verbindlichkeit erlangte schliesslich die Verbindung einer Konsens- mit der Kopulatheorie: Als unauflöslich geschlossen gilt nun das *matri-monium ratum et consummatum*.

Vf. führt weiter aus, wie Luthers Rede von der Ehe als «weltlich Ding» den kirchlichen Jurisdiktionsanspruch abwehrt. Das kirchliche Eherecht bestehe in einer Gesetzlichkeit. Gesetz aber sei das Gegenteil des rettenden Glaubens. Mit der reformatorischen Betonung der Bedeutung des Glaubens setzte sich in der Reaktion das Tridentinische Konzil auseinander. Für das Zustandekommen einer gültigen Ehe sei der Glaube nicht Voraussetzung. Um der Rechtssicherheit willen bedürfe es einer äusseren Form, der Erklärung des Ehwillens vor einem Priester. Das

Verhältnis von Ehesakrament und Vertrag in dogmatischer Hinsicht blieb aber offen. In der Folgezeit aber wurde die Erklärung des Ehwillens der Partner zur wesentlichen Bedingung einer sakramentalen Ehe.

Zur Kirchwerdung der altkatholischen Bewegung führt Vf. aus, dass sie eng mit der Emanzipation des Staates von der römisch-katholischen Kirche verbunden gewesen sei. Dies hatte eine andere Einschätzung der staatlich geschlossenen Zivilehe zur Folge. Sie wurde als Voraussetzung einer kirchlichen Eheschliessung anerkannt, für die jedoch die römisch-katholische Formpflicht, die Konsenserklärung vor dem zuständigen Pfarrer oder notfalls vor zwei Zeugen übernommen wurde. Die Feststellung von Ehehindernissen und entsprechend die Frage der Dispens von diesen wurden auf der ersten altkatholischen Synode dem Staat überlassen. Die erste Generation von Altkatholiken sei eben an der Klärung der Zuständigkeit zwischen Staat und Kirche interessiert gewesen. Auch in den folgenden Jahren wurde keine selbstständige Ehe-theologie entwickelt.

Der Mannheimer Pfarrer und spätere Generalvikar und Weihbischof Otto Steinwachs rückt 1928 von der Identität von Ehevertrag und Sakrament ab. Der Konsens wird ganz und gar der staatlichen Aufsicht übergeben. Die Ehe wird eine sakramentale durch die Einsegnung durch den Priester. Vf. findet es bemerkenswert, dass im Abschnitt über die Ehe bei Steinwachs an keiner Stelle das Thema Kinder und Nachwuchs angeschnitten wird.

Die weitere Entwicklung der altkatholischen Ehe-theologie stellt Vf. dar, indem er kurz Aussagen von Andreas

Rinkel, Erwin Kreuzer, Werner Küppers und Urs Küry referiert. Andreas Rinkel wird mit einem deutschsprachigen Artikel vorgestellt, in dem er für eine Trennung von Eheschliessung und Ehesakrament plädiert. Das Hirtenwort von Bischof Erwin Kreuzer von 1941 sei eine der wenigen altkatholischen Texte dieser Zeit in Deutschland, der sich mit dem Thema Ehe beschäftigt habe. Demnach werde das Eheband durch die Willenserklärung der Partner vor dem Staat geschlossen, die kirchliche Trauung hebe diese Willenserklärung aus der Ebene des weltlichen Geschäftes hinauf. Weiter geht Vf. nicht auf den Hirtenbrief ein. An dieser Stelle hebt er aber hervor, dass in der deutschen altkatholischen Kirche wegen des starken Zustroms römisch-katholischer Priester der Einfluss dieser Kirche auf die Ehe-theologie ausschlaggebend geworden sei. Er vermutet, dass Impulse von Odo Casel und Romano Guardini auch die altkatholische Theologie beeinflusst hätten. Dies kann Vf. allerdings nicht belegen. Wesentlich dürfte jedoch der Einfluss des römisch-katholischen Ehe-rechts sein, zumal dies an römisch-katholischen Ausbildungsstätten einen grossen Raum eingenommen hatte und auch noch hat.

Werner Küppers wird als altkatholischer Theologe angeführt, der ganz und gar die römische Ehe-theologie ver-trete. Von Urs Küry wird gesagt, dass seine Lehre von der Ehe als «ein mit einer sakramentalen Segnung ausgestatteter Vertrag» auf die Praxis im deutschen altkatholischen Bistum keinen Einfluss gehabt habe. Ganz auf der römisch-katholischen Linie stehe auch Wolfgang Kestermann mit seinem unveröffentlichten Ehe-recht (das er aber

vor Generationen von Studierenden vorgetragen hat).

Bevor Vf. sich einem weiteren Hirtenwort, dem von Bischof Joachim Vobbe, zuwendet, beschäftigt er sich mit zwei liturgischen Texten, dem Rituale zur kirchlichen Trauung von 2001 und der Partnerschaftssegnung von 2014. Wenn auch das Trauungsformular der Segenshandlung in der Liturgie ein stärkeres Gewicht verleiht, so kennt es doch auch Alternativen dazu. Daraus schliesst Vf., dass sie demnach für das Ehesakrament nicht wesentlich sein könne. Die «Feier der Partnerschaftssegnung», die aufgrund eines Auftrags der Synode von 2003 entstanden ist, verschiedene in manchen Gemeinden praktizierte Segnungsriten für gleichgeschlechtliche Paare zu sammeln, wurde faktisch auch ohne expliziten Synodenbeschluss als Rituale im deutschen Bistum anerkannt. Vf. beklagt allerdings, dass die gut gemeinte Herausgabe der Partnerschaftssegnung als ungewollte Folge habe, dass «gleichgeschlechtlich liebende Menschen als Sondergruppe deklariert werden, die einen eigenen Segensritus benötigen» (86) – neben der Eheschliessung von Mann und Frau.

Der Bischofsbrief von Joachim Vobbe, «Gott traut uns. Wir trauen Gott» (2003), wird in einer kritischen Sicht fast ausschliesslich auf die Auffassung des Bischofs hin besprochen, nach der eine gleichgeschlechtliche Verbindung, die er nicht grundsätzlich ablehnt, der Ehe nicht gleichgesetzt werden könne. Zwei Gründe seien dafür massgeblich: Erstens seien «Grad der Verbindlichkeit, Ziel, Dauer und Intensität der Verbindung nicht per se

den Regeln einer Ehe unterworfen». Zweitens sieht Vobbe eine Koppelung von Ehe und Fortpflanzung. Eine Zeugung von Kindern ist aber in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft nicht möglich. Die Koppelung der Ehe an die Zeugung von Nachkommen sei ebenso wie die zuerst genannten Kriterien nach heutiger Sicht nicht zu rechtfertigen, wie Vf. mit der evangelischen Pastoraltheologin Isolde Karle meint.

Weiterhin geht Vf. auf Konsentexte mit der Orthodoxie (1987), mit der römisch-katholischen Kirche (2009) und mit der VELKD (2012) ein. Im Dokument mit den Lutheranern findet Vf. die Aussage bemerkenswert, dass für die deutsche altkatholische Kirche lange Zeit das römisch-katholische Eheverständnis vorherrschend gewesen sei, neuerdings aber der epikletische Segen immer mehr Bedeutung bekomme.

Damit beschliesst Vf. den Teil seiner Arbeit, der sich als Bestandsaufnahme verstehen lässt. Diese bezieht sich aber ausschliesslich auf das altkatholische Eheverständnis in Deutschland. Dass diese Beschränkung von vornherein in der Absicht des Autors lag, hat er einleitend in Anm. 3 ausgedrückt. Die Einschränkung «in Deutschland» hätte aber unbedingt im Untertitel des Buches Ausdruck finden müssen, der ohne sie irreführend ist und den aussenstehenden Leser bzw. die aussenstehende Leserin fehlleitet, der bzw. die sich über die altkatholische Eheologie informieren möchte. Zudem musste die Beschränkung inhaltlich zu einem mageren Ergebnis führen, nämlich dass eine altkatholische Theologie – eben in Deutschland – von Ausnahmen und der neueren Entwick-

lung abgesehen, das römisch-katholische Verständnis übernommen hat, freilich ohne Abwertung der Zivileheschliessung. Es hätte der Sache gut getan, für die Buchveröffentlichung den Blick in die Utrechter Union schweifen zu lassen und ausführlich die niederländische Tradition mit einer eigenen Geschichte und einer Theologie, die über Luigi Lodigiani letztlich auf Melchior Cano (zur Zeit des Tridentinums) zurückgeht, zu besprechen.

Der Bestandsaufnahme folgen in einem letzten Teil des Buches in zehn Punkten eigene Überlegungen des Vf. Sie dürften wohl kaum als Anhang zum Bisherigen zu verstehen, sondern Zielpunkt der Arbeit sein. Engagiert plädiert Vf. darin für die Einbeziehung gleichgeschlechtlicher Paare in das Ehesakrament an Stelle einer separaten Feier der Partnerschaftssegnung. Die Überlegungen werfen einige gewichtige Fragen auf.

Vf. fordert, dass für eine Weiterentwicklung der Lehre und Praxis der Ehe die heutige Sicht massgeblich zu nehmen sei, während die Tradition für Problemlösungen heute nur wenig beizutragen habe. Wozu dann im Vorherigen die Ausführungen zur Geschichte der Ehe im Westen von Anfang an? Um zu zeigen, dass sie für heutige Problemlösungen belanglos ist? Es muss stattdessen darauf ankommen, ein historisch gewachsenes Verständnis bewusst zu machen und für unsere Zeit auszuwerten.

Inhaltlich fordert Vf., dass die Bereiche Ehe und Familie getrennt werden sollten. Er bezweifelt einen zwingenden Zusammenhang zwischen dem Sakrament der Ehe und der Hinordnung auf Nachkommen. Bislang haben

die meisten Kirchen, wie Vf. sagt, keine Ehetheologie, sondern eine Familien-theologie, von der jedoch weggegangen werden müsse. In der Tat hat beispielsweise die oben angeführte Gemischte Orthodox-Alt-katholische Kommission festgehalten: «Durch die Kinder kennt der Mensch die Gabe der Vaterschaft und Mutterschaft, und er bildet mit seinem Ehepartner und den Kindern eine Familie, die so etwas wie eine kleine Kirche, die Hauskirche, ist.» Mit der Vorstellung einer Hauskirche nimmt der Text absichtlich eine Formulierung des Johannes Chrysostomos im vierten Jahrhundert auf. Vf. meint jedoch, ökumenische Verpflichtungen dürften nicht vorschnell als Hindernis für Veränderungen angesehen werden. Dürfen wir aber in einer Kirche, die prinzipiell ökumenisch orientiert ist, Konsentexte, um die Jahre lang gerungen wurde, ohne anstrengende Auseinandersetzungen vom Tisch wischen? Einseitiges Vorpreschen des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland müsste auch in der Utrechter Union Spannungen verursachen, vom Verhältnis zur Römisch-Katholischen Kirche und zur Orthodoxie ganz zu schweigen.

Vf. bemängelt, dass in unserer Kirche der Sakramentsbegriff ungeklärt sei und es daher zu erarbeiten sei, warum die Ehe eine sakramentale Qualität habe. Dabei ignoriert er bereits Vorhandenes zur Klärung dieser Fragen. Wenn der Sakramentsbegriff aber unbestimmt ist, was soll dann die Einbeziehung gleichgeschlechtlicher Paare in die Feier des Ehesakramentes gegenüber einer separaten Segensfeier an Mehrwert bringen? Oder geht es dem Vf. entgegen dem Buchtitel eigentlich gar nicht um die Sakramentalität? Wie

er bei der Vorstellung der Segensfeier anmerkt, befürchtet er eine Diskriminierung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften. Muss aber eine Verschiedenheit in jedem Fall schon Diskriminierung im pejorativen Sinn sein? Immerhin macht auch sonst Vielfalt die Schönheit der Schöpfung aus. *Variatio delectat.*

*Klaus Rohmann, Attendorn D*

PHILIPP THULL (Hg.), *Christen im Dritten Reich*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2014, 173 S., ISBN 978-3-534-26406-3

Dass bei einer gesamtgesellschaftlichen Dokumentation auch immer die Berücksichtigung von Minderheiten zu erfolgen hat, da Geschichtsschreibung ohne diese unvollständig bleibt, ist im Archivwesen ein gut begründetes Postulat. Für ethnische bzw. sprachliche und gesellschaftlich-politische Minderheiten ist dies schon vor Jahren explizit benannt worden. Für konfessionelle Minoritäten ist dagegen im Bereich der Geschichtswissenschaft zu konstatieren, dass diese nicht nur bei der Darstellung von Stadt- und Landesgeschichte oft übersehen werden; auch bei Publikationen, die sich mit der Situation von Kirchen in bestimmten Zeiten oder geschichtlichen Zusammenhängen befassen, gilt das Augenmerk oft nur den Grosskirchen. Erfreulich ist deshalb, dass der 2014 erschienene, vom Theologen Philipp Thull herausgegebene Sammelband *Christen im Dritten Reich* auch ausführlich die Haltung kleinerer Kirchen in Deutschland behandelt. So finden sich aus der Feder verschiedener Autoren (*Klaus Schab-*

*ronat, Hans-Jürgen Goertz, Paul Schmidgall, Karl Heinz Voigt und Matthias Ring*) Beiträge über die neuapostolische Kirche, die Mennoniten, die Pfingstbewegung, die Freikirchen und das Katholische Bistum der Alt-Katholiken im Nationalsozialismus. Grössenteils handelt es sich dabei nicht um komplett neue Studien, sondern eher um Zusammenfassungen des Forschungsstandes und bereits vorliegender Einzelstudien. Zusammengeführt werden die Erkenntnisse über die einzelnen Kirchen in diesem Band nicht, doch ergeben sich bei der vergleichenden Lektüre der Beiträge neben den Unterschieden in der jeweiligen Haltung auch frappierende Parallelen – auch wenn einzelne Autoren für die von ihnen behandelte Kirche (Schabronat für die neuapostolische und Ring für die altkatholische) eher auf deren Einzigartigkeit in der jeweiligen Haltung zum Nationalsozialismus abheben: Besonders augenfällig erscheint, dass nicht nur altkatholische, sondern auch neuapostolische Geistliche in den (offensichtlich nicht seltenen) Fällen einer Weigerung der Grosskirchen bereitwillig NSDAP-Mitglieder beerdigten. Auch sonst erwecken diese beiden Kirchen den Eindruck, einander in ihrer Grundhaltung zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und zum nationalen Gedanken allgemein wie in ihrer Stellung speziell zum Nationalsozialismus nicht unähnlich gewesen zu sein. Als generelle Gemeinsamkeit der kleinen Konfessionen erscheint 1933 ihre Furcht vor dem Verschwinden infolge der sich andeutenden kirchenpolitischen Bestrebungen des neuen Regimes – bisweilen in paradoxer Form verbunden mit der Hoffnung, durch eine

bewusste Annäherung an das Regime der Sonderexistenz einer unbedeutenden konfessionellen Minderheit zu entkommen.

Neben solchen aufschlussreichen Darstellungen der kleinen Konfessionen im Nationalsozialismus finden sich weitere Beiträge zu unterschiedlichen Aspekten, so etwa zu Hitlers religiöser Sprache, zu den Deutschen Christen, zu römisch-katholischen Jugendlichen, zur Haltung der römisch-katholischen Kirche in Luxemburg und zu dem mit der NS-Ideologie sympathisierenden Kurienerzbischof Alois Hudal. Der Sammelband bietet so ein breit gefächertes Bild zur Situation und Position verschiedener Kirchen, Kirchenvertreter und Kirchenmitglieder im Nationalsozialismus. Die thematische Vielfalt der Beiträge macht zum einen den Reiz des Buches aus und regt durch die Literaturangaben in den Anmerkungen zu weiterer Lektüre an, jedoch liegt hier zum anderen auch ein Anlass zur Kritik, wie sie häufiger an Sammelbänden geübt werden kann. Die erfreuliche Vielfalt zeugt zugleich von einer gewissen Inkonsistenz und zeigt Lücken: Es findet sich eine Studie über römisch-katholische Jugendliche, aber keine über evangelische. Der Beitrag zur römisch-katholischen Kirche setzt den Schwerpunkt auf die Seelsorge, der zur evangelischen auf die Theologie. Neben der Behandlung Österreichs, des Saarlands und Luxemburgs wäre es auch interessant gewesen, etwas über die Haltung der Geistlichen in den deutschsprachigen belgischen «Ost-Kantonen» zu erfahren. Die Intention hinter dem Sammelband (mit einem nur sehr allgemeinen Titel) war offensichtlich das Bestreben zur kritischen Auseinander-

setzung mit der Rolle der Kirchen im Nationalsozialismus; ein gemeinsamer «roter Faden», der sich durch alle Beiträge zieht, ist jedoch (abgesehen von der allgemeinen Thematik «Christen im Dritten Reich») nicht erkennbar.

Trotz dieser Kritik bleibt jedoch festzuhalten, dass der Sammelband einen aufschlussreichen Einblick in die Thematik gibt – vor allem im Hinblick auf die behandelten kleinen Konfessionen. Gerade hier liegen die Vorzüge dieses Buches. Es ist zu hoffen, dass in künftigen Publikationen zur Rolle der Kirchen in bestimmten Zeiten und geschichtlichen Zusammenhängen (zu denken ist etwa an die unmittelbare Nachkriegszeit und die «Bonner Republik») in ähnlicher Weise wie in diesem Sammelband auch die kleinen Kirchen und konfessionellen Minderheiten stärker als bisher berücksichtigt werden.

*Stefan Sudmann, Münster D*

CHRISTOPH BÖHR/PHILIPP W. HILDMANN/JOHANN CHRISTIAN KOECKE (Hg.), Glaube, Gewissen, Freiheit. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft, Wiesbaden (Springer VS) 2015, 332 S., ISBN 978-3-658-08287-1

Das Buch geht zurück auf eine Tagung der Hanns-Seidel-Stiftung der bayerischen CSU in Wildbad Kreuth. Die Tagungsbeiträge sind in fünf Gruppen eingeteilt.

Die erste steht unter dem Titel «Politische Freiheit und religiöse Bindung». Schon der erste Beitrag von *Horst Müller*, «Konservatismus, Liberalismus und Religion: eine histori-

sche Ortsbestimmung» (13–24), dokumentiert Niveau und Standpunkt des Buches, wenn der Autor feststellt: Auf die «staatskirchlichen Tendenzen, die vom politischen oder materiellen Interessen der Fürsten ausgingen, beziehungsweise den Josephinismus kann hier nicht näher eingegangen werden» (17). Dem Febronianismus wirft er vor, er wollte «die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubensentscheidungen ebenso beseitigen wie die päpstliche Jurisdiktion über die ganze Kirche»; «der Jansenismus bezweckte mit einem veränderten Kirchenbegriff eine Neuregelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat» (ebd.).

Im zweiten Beitrag gibt *Victor Conzemius* unter dem Titel «Actons Ethos der Wahrhaftigkeit» (25–35) eine sachkundige Charakteristik Actons. Er berücksichtigt aber nicht, dass Acton, im Gegensatz zu den meisten bekennenden deutschsprachigen Gegnern der Papstdogmen von 1870, nicht exkommuniziert wurde. Die Ultramontanen auf dem Kontinent fühlten sich nach ihren Erfolgen in der ersten Jahrhunderthälfte stark, während die römischen Katholiken in Grossbritannien sich gerade erst emanzipiert hatten und sich deshalb zurückhielten. Als charakteristisches Beispiel sei hier angeführt, dass Max von Pettenkofer erst Nachfolger Döllingers als Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften werden konnte, als er aus dem 1890 staatskirchenrechtlich exkommunizierten altkatholischen Verein für katholische Reformbewegung aus- und der neu gebildeten altkatholischen Gemeinde nicht beirat.

*Alexander Dörrbecker* stellt in «Actons Begründung religiöser und

politischer Freiheit» (36–43) fest, dass «der Umgang mit Freiheit so schwierig ist», dass sie «immer wieder zurückgedrängt und häufig erstickt worden ist» (43); und: «Freiheit ist allein für das Individuum entscheidend» (41). Er zitiert Acton: «Unter Freiheit verstehe ich die Zusicherung, dass jeder Mensch darin geschützt sein soll, das zu tun, was er für seine Pflicht hält – gegen den Einfluss von Autorität oder Mehrheiten, Gewohnheit oder Meinung. (...) Der sicherste Test, mit dem wir beurteilen können, ob ein Land tatsächlich frei ist, ist der Umfang von Sicherheiten, der[en] sich Minderheiten erfreuen.» (36–37).

Die zweite Gruppe «Geschichtsschreibung der Freiheit» beginnt mit *Hans Otto Seitscheks* Beitrag «Lord Acton als Geschichtsschreiber der Freiheit. Die Aktualität Lord Actons» (47–58). In seiner Einleitung wiederholt er den Fehler von Conzemius, wenn er meint, Döllinger sei für Acton ein Vorbild als Historiker gewesen, «nicht jedoch hinsichtlich der theologischen Vorstellungen, die letztlich in die altkatholische Bewegung und eine Trennung von Rom mündeten, was jedoch nie die Absicht Döllingers war» (48). Acton glaubte so wenig wie Döllinger die Papstdogmen von 1870, doch beide erlebten «in gänzlich verschiedenen Umfeldern die Zeit nach dem Ersten Vatikanischen Konzil», wie Seitschek immerhin als möglichen Grund angibt (ebd.). Die «Trennung» wollte kein Altkatholik, sie wurde allein von römisch-katholischer Seite durchgeführt! Das Ziel der Freiheit sieht er bei Acton in der Freiheit des Gewissens, Freiheit diene dem Zweck, «den Men-



schen als Geschöpf zur Entfaltung seines Wesens und seines Gewissens zu führen» (58).

Es folgt von *Philipp W. Hildmann* «... mit schwerem Herzen in die Einsamkeit des Selfgovernment.» Lord Acton, Joseph von Eichendorff und die Absetzung der Herrscher» (59–84). Das Zitat im Titel stammt aus dem Brief Actons an Döllinger, der wohl vor dem 1. Oktober 1881 geschrieben und im von Victor Conzemius edierten Briefwechsel Döllinger-Acton zwischen Nr. 458 und 459 einzuordnen ist (Briefwechsel, Bd. III, 261). Acton schildert hier, wie er durch «jahrelange Quellenstudien» die herrschenden Meinungen der Gelehrten überwand. «Langsam und ungern setzte ich diese Herrscher ab.» (ebd.). Interessant ist die Schilderung der Verbindung Eichendorffs mit dem Görreskreis. Sie illustriert gut die Umgebung, in die Acton 1850 kam, als er in Döllingers Wohngemeinschaft aufgenommen wurde. Actons weiterer Lebensweg wird angedeutet und dann auf den Dissens zwischen dem Rigorismus Actons und der Milde Döllingers in der Beurteilung von Persönlichkeiten eingegangen. Das Fazit ist, dass Döllinger, «dem katholische Gesinnung im Zweifel wichtiger war als historische Präzision (...) eher zu den «Herrschern» gezählt werden darf, die Acton mit seinem (...) Ethos unbedingter Wahrhaftigkeit für abgesetzt erklärte, darf vermutet werden» (84). Immerhin blieb Acton zwar seiner altkatholischen Überzeugung treu, liess sich aber zum römisch gewordenen Teil der Kirche zählen.

Der Beitrag «Freiheit des Geistes und Bindung an Gott. Actons unzeitgemäße Impulse für die liberale Theorie»

von *Johann Christian Koecke* (85–98) gefällt sich in der Darstellung der vielen Gegensätze, die sich in Acton finden: die persönliche Herkunft, die grossen Pläne, die sich in profunden Einzeldarstellungen verlieren und die Freiheit, die sich in ihrer religiösen oder politischen Durchführung ins Gegenteil verkehrt.

*Lothar L. Kettenackers* Beitrag, «Geschichte verstehen? Acton als Kritiker des Historismus» (99–113), befasst sich mit der Bedeutung des Geistes des Unfehlbarkeitsdogmas und stellt Actons Satz «Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely» an die Spitze seiner Ausführungen. Interessant ist es, wenn einerseits Döllinger 1872 sagt: «Was diese Herren [die Bischöfe] in scrinio pectoris sui von den Vaticanischen Dekreten halten, ist sehr irrelevant; was sie aber vor der Welt bekennen, (...) darauf kommt alles an» (105), während Acton sich 1874 beruhigt mit dem Gedanken: «Es ist gut möglich, künftig, die Vaticanischen Dekrete weg zu expliciren; aber eine directe Retractation (...) ist nie zu erwarten.» (104) Döllinger widersetzte sich dem Irrtum, während Acton auf die Selbstheilungskräfte der Kirche vertraute. «Hier lag der psychologische Ursprung des späteren Grabens, der sich zwischen Lehrer und Schüler auftrat» (105).

Im letzten Beitrag dieser Gruppe behandelt *Christiane Liermann* «Acton und das italienische Risorgimento» (114–126). Sie beginnt mit der Versöhnungsgeste Papst Benedikts XVI. zum 150-Jahr-Jubiläum der italienischen Staatsgründung 2011, die auch eine Rehabilitation der liberalen Katholiken bedeute und Actons Glauben an die

Selbstheilungskräfte der Kirche «auf Döllingers Spuren» (122) bestätige. Es folgt eine Darstellung der Kritik Actons an der Politik des Grafen Camillo Cavour und seines demokratischen Verfassungsdespotismus, der zur freiheitswidrigen Unterdrückung von Minderheiten neige.

Die dritte Gruppe der Beiträge, «Freiheit – und wie wir sie begreifen», beginnt *Dominik Burkard* mit «Die Bindung im Gewissen und die Freiheit des Glaubens – Acton, Newman und die Moderne» (129–153). Mit viel Verständnis wird das treue Festhalten Actons und Newmans an der vom Papst geleiteten Kirche beschrieben. Beide verteidigten ihre Kirche, allerdings mit unterschiedlichen Argumentationen, als William E. Gladstone 1874 in einer von Döllinger geschätzten Broschüre schrieb: «Kein Katholik könne seit 1870 mehr ein zuverlässiger Untertan des Staates sein, da sein Gewissen völlig der Macht des Papstes ausgeliefert sei» (138). Burkard schreibt, beide seien vor die Entscheidung gestellt worden, die neuen Papstdogmen anzunehmen oder abzulehnen. «Beide lehnten es ab, eine solche Entscheidung zu treffen, und doch kommen in dieser selben Haltung zwei unterschiedliche Verhaltensmuster zum Vorschein» (149). Aber auch: «Acton wurde (...) nicht, wie sein väterlicher Freund Döllinger vor die definitive Entscheidung gestellt» (151), und er fragt, ob das «Geständnis Actons, er werde lieber sterben, als ohne Sakramente zu leben und die Kirche verlassen zu müssen, der Wahrheit entspricht?» Unerfreulich sind die Ausführungen auf S. 152f. über Johann Friedrich und Franz Heinrich

Reusch. Reusch war kein «Döllinger-Schüler» und die Unterstellung in Anm. 94 «Möglicherweise vernichtete Friedrich einige unliebsame Briefe» klingt angesichts der Tatsache, dass Friedrichs Nachlass offenbar unmittelbar nach seinem Tod von römisch-katholischer Seite purgiert worden ist, wie der Ruf: «Haltet den Dieb!»

Der folgende Beitrag von *Winfried Becker*, «Die Ordnung der Freiheit. Grundzüge des Geschichts- und Gesellschaftsdenkens bei Acton» (154–179), behandelt nach einer biographischen Einleitung Actons Denken über Freiheit und Demokratie und kommt zum Schluss: «Er definiert den Pluralismus nicht als ein nachträglich von der Kirche akzeptiertes Phänomen, sondern er sieht die freiheitliche Ordnung von Politik und Gesellschaft geradezu konstituiert durch die zu ihrer Verkündigung notwendig die Freiheit voraussetzende christliche Lehre» (179).

*Rudolf Uertz* betont in seinem Beitrag, «Lord Acton, ein Theoretiker der Politik – Rechtfertigung und Missbrauch politischer und gesellschaftlicher Macht» (180–197), den Unterschied zwischen kontinentalem und angelsächsischem Rechtssystem: Offensichtlich ist Acton, obwohl katholisch, vom englischen System geprägt, das anhand von Präzedenzfällen und damit geschichtlich urteilt und nicht nach einem theoretischen System, wie dem römischen Recht. Die Seiten über das Vatikanum I und das Unfehlbarkeitsdogma (187–192) sind sehr flüchtig gearbeitet. Das beginnt mit der Verwechslung von Döllingers Pseudonymen Janus und Quirinus (188), wobei der Beitrag, der die «Janus»-Artikel (Uertz spricht hier fälschlich von

«Janusbriefen») provozierte, nicht in der *Civiltà cattolica* (189), sondern im französischen *L'Avenir* von Louis Veuillot erschienen ist. Zum Pseudonym Quirinus dürften Döllinger und Acton durch den Ort St. Quirin am Tegernsee angeregt worden sein. Inwieweit «das Vatikanische Konzil mit der feierlichen Verabschiedung der Konstitution Pastor Aeternus (...) die autoritativen Lehraussagen des Papstes an bestimmte Bedingungen geknüpft hat» (189), ist nicht zu sehen, nachdem das in der Probeabstimmung fehlende und nicht diskutierte «ex sese, non ex consensu ecclesiae» («aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche») in den von Pius IX. verkündeten Text eingefügt wurde. Was die Behauptung soll, dass Döllinger nicht «so sehr in der systematischen Theologie bewandert war» und ebenso die Feststellung, dass er an der Würdigung Dupanlous durch Lady Blennerhassett «unter Pseudonym mitgearbeitet hatte» (191), ist unerfindlich. Es ist übertrieben, in diesem Zusammenhang davon zu sprechen, dass Acton «sogar den Bruch mit Döllinger, seinem Lehrer und langjährigen Freund in Kauf» nahm (192).

Am Schluss dieser Gruppe steht *Clemens Schneider* mit «Die Begründung der Freiheit im Menschenbild Lord Actons. Ein Blick auf seine philosophischen Prämissen» (198–214). Auch hier stehen am Anfang einige biographische Bemerkungen. Einseitig wird «Döllingers große Wende» erwähnt und behauptet: «Aus dem beflissenen Kirchenhistoriker wurde im Laufe der 1850er-Jahre ein scharfer Kritiker kirchlicher Missstände» (198). Döllinger blieb sein Leben lang ein

«beffissener Kirchenhistoriker» und hat das an Acton weitergegeben. Aber die Zeiten hatten sich geändert, es ging nicht mehr darum, in Anlehnung an Rom die Freiheit der Kirche zu verteidigen, sondern darum, die Freiheit in der Kirche zu wahren. Döllinger schluckte 1854 das neue Mariendogma und versuchte 1863 mit der Gelehrtenversammlung die frühere Einheit zu bewahren. Erst als 1864 mit dem Syllabus, dann mit der Heiligsprechung von Pedro Arbues und schliesslich mit der päpstlichen Unfehlbarkeit «ex sese, non ex consensu ecclesiae» die Zumutungen untragbar wurden, musste er sich aus der römischen Kirche hinausdrängen lassen, denn «als Christ, als Theologe, als Geschichtskundiger, als Bürger» konnte er diese Lehre nicht annehmen, wie er am 28. März 1871 erklärte.

Die vierte Gruppe steht unter der Überschrift «Freiheit und Ordnung – Mensch und Gesellschaft». Sie beginnt mit *Michael Zöllers* Beitrag «Lord Actons Liberalismus ohne Adjektiv» (217–228). Nach einer biographischen Einleitung stellt Zölller den Freiheitsbegriff Actons im Spannungsfeld zwischen Macht und Gewissen dar und kommt zum Schluss, Freiheit sei daran zu messen, ob es «für den Einzelnen leichter wird, sich verantwortlich und eigenverantwortlich zu verhalten – <protected in doing what he believes his duty>» (228). In der Einleitung behauptet Zölller, dass im 19. Jahrhundert «katholische Intelligenz» in Deutschland «leider nirgendwo mit dem Bürgertum verbunden» war. Das ist falsch: Der badische Alt-Katholizismus entstand aus dem badischen Schulstreit –

dem Vorgänger des preussischen und schweizerischen Kulturkampfes – und hier wurde von badischen liberalen katholischen Bürgern vor 150 Jahren die Gemeinschaftsschule durchgesetzt. Die «katholische Intelligenz» wurde nach 1870, so weit sie sich nach 1870 aktiv zum alten Glauben bekannte, als altkatholisch exkommuniziert und als «Professorenkirche» verhöhnt und spätestens mit dem Modernismus zum Schweigen gebracht.

Den zweiten Beitrag dieser Gruppe hat *Karen Horn* verfasst: «Der Glaube der Freiheit – die Ordnung der Freiheit. Grundzüge einer liberalen Ökonomik» (229–244). Sie geht von der «Freiburger Schule» aus, die die marktwirtschaftliche Ordnung entwickelt hat, zu deren philosophischer Begründung «auch die Lektüre der Essays von Lord Acton» von Interesse sein kann.

Es folgt eine Übersetzung von *Michael Greggs* «Freiheit und Ordnung: Überlegungen von Lord Acton» (245–257). Danach ist Freiheit das oberste Prinzip der Schöpfung Gottes, proklamiert durch Christi Wort nach Lk 20,25: «So gebt dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist» (251) und durchgesetzt im Mittelalter in der Trennung von Kirche und Staat. In der Einleitung spricht Gregg von vier «eigenen Verwicklungen», die der Liberalismus des 19. Jahrhunderts hatte und meint: «Viertens war der Liberalismus, zumindest im kontinentalen Europa, häufig mit starker Feindseligkeit gegenüber dem Christentum im allgemeinen und dem Katholizismus im besonderen verbunden» (246). Dass diese «Feindseligkeit» – auch von Acton – von der angemassten «absolute power» kirchlicher Autoritäten,

nicht zuletzt des Papstes mit den Dogmen von 1870, verursacht war, erwähnt er nicht.

Die letzte Gruppe bildet unter dem Titel «Liberalität und Religiosität» der Beitrag «Die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft – Lord Acton über die Freiheit und ihre Gründung in der Wahrheit des Gewissens – eine Vergegenwärtigung» von *Christoph Böhr* (262–291). Hier wird nach einer kurzen Einleitung in fünf Abschnitten «Freiheit: gleichermaßen bedingt und unbedingt» (262), «Gewissen» (266), «Religion und Politik» (273), «Gewissen und Freiheit» (278), «Wahrheit und Macht» (282) nochmals auf das Denken Actons eingegangen.

Natürlich können all diese Beiträge, die manche Wiederholung enthalten, kein vollständiges Bild Actons zeichnen. Gemeinsam ist ihnen aber das römisch-katholische Geschichtsbild, das das Selbstverständnis des «Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland» als Personalbistum innerhalb der einen katholischen Kirche nicht zur Kenntnis nimmt. Actons aristokratische Herkunft aus einem engen Diasporakatholizismus wird nicht in Beziehung gesetzt zu Döllingers bürgerlicher Herkunft aus einem naturwissenschaftlich geprägten Professorenhaushalt. Entsprechend hat Acton nie «daran gedacht, sich den Alt-katholiken anzuschließen, deren nationalpatriotisches Säbelgerassel ihm ohnehin zuwider war» (Conzemius, 33), während Döllinger es gut fand, «dass Viele, die vorher von Kirche und Religion sich geringschätzig abgewandt hatten, sich jetzt lebhaft dafür interessi-

ren» (Döllinger an Lady Blennerhassett, Dezember 1871, in: Conzemius, Briefwechsel, Bd. IV, 517). Döllingers Entwicklung vom engagierten Verteidiger der katholischen Kirche («Ajax des Ultramontanismus») zum Ökumeniker «avant la lettre» und all die katholischen Reformer und Reformbewegungen, die den Altkatholizismus beeinflussten (Sailer, Wessenberg, Gallikanismus, Anton Günther bis hin zum Modernismus), werden nicht beachtet. Es wird nur gelegentlich beklagt, dass es keine katholischen Intellektuellen gab – dass man sie an den Rand gedrängt, mundtot und exkommuniziert hatte, bleibt unerwähnt.

*Ewald Kessler, Leimen D*

ELISABETH BACH/ANGELA BERLIS/  
SIEGFRIED J. THURINGER (Hg.), Ignaz von Döllinger zum 125. Todestag. Spurensuche – Schlaglichter auf ein aussergewöhnliches Leben, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2015, 186 S., ISBN 978-3-934610-88-0

Der vorliegende Band ist entstanden aus Anlass der Gedenkveranstaltung zum 125. Todestag von Döllinger am 10. Januar 2015, zu der die Alt-Katholische Gemeinde St. Willibrord in München eingeladen hatte. Das von *S. Thuringer* (1–4) eingeleitete Buch dokumentiert einmal den Gedenkakt in der Kirche, bei dem Bischof *M. Ring* das Grusswort (5–7) sprach und *A. Berlis* den Festvortrag hielt und zudem Orgelmusik des Komponisten Franz Lachner (geb. 1803) erklang; Letzterer war ein Mitglied der Münchener Altkatholiken gewesen und überlebte Döllinger nur

um zehn Tage. Vor dem Festakt fand am Nachmittag ein von *E. Bach* geleiteter Stadtspaziergang zu den wichtigsten Orten von Döllingers Wirken in München statt; er lässt sich anhand ihres Beitrags (10–42) leicht zu jeder Zeit individuell nachvollziehen.

Der überarbeitete Festvortrag von *A. Berlis* unter dem Titel «Blicke zurück. Vom Totenbett Döllingers in sein Leben» (44–100) präsentiert – darunter auch ungedruckte – Zeugnisse der zeitgenössischen Wahrnehmung des Gelehrten, einer öffentlichen Figur mit europäischer Ausstrahlung, in denen sich unterschiedliche Einschätzungen seines Wirkens manifestieren (was auch heute noch in entsprechenden Erinnerungskulturen der Fall ist). Vf. geht in «Berichte über Döllingers Sterben und Tod» (49–63) vor allem auf die Trauerbekundungen von Menschen ein, die mit ihm auch nach seiner 1871 erfolgten Exkommunikation wiederholt Umgang hatten; in diesem Zusammenhang ist besonders seine Nichte Johanna zu erwähnen, die mit grosser Verantwortung und Loyalität gegenüber der unwiderrufenen Stellung, die ihr Onkel in der Unfehlbarkeitsfrage eingenommen hatte, agierte.

Im knappen Abschnitt «Döllinger im Urteil der Forschung» (64–68, mit vielen Angaben zur Sekundärliteratur) resümiert Vf. die im römischen Katholizismus vollzogene Wandlung der früheren harschen Verurteilungen («Er war weder Katholik noch Altkatholik» – so der Jesuit E. Michael, 1894) zur Einschätzung, er gehöre zu den «Wegbereitern heutiger Theologie» (vgl. die von Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl ab 1969 herausgegebene Reihe, in der auch ein Band über Döl-

linger erschien). Freilich wird die spezifisch altkatholische Inanspruchnahme Döllingers für die ökumenische kirchliche Sendung der später entstandenen Utrechter Union immer noch mit deutlicher Reserve betrachtet.

Schliesslich gibt Vf. einen Überblick über das Leben Döllingers (69–92), das sie in «drei Lebensphasen» gliedert. Im Blick auf die erste (1799–1826) kann sie auf den von H. Huppertz transkribierten Nachlass der Familie Döllinger zurückgreifen. Daraus erfährt man von einer Jugendliebe Döllingers, die aus familiären Gründen nicht zur Ehe führte, was Vf. vermuten lässt, dass Döllingers kompromisslose Einstellung zum Priesterzölibat mit früheren inneren Kämpfen zu tun hat. Auch für die zweite und die dritte Lebensphasen (1826–1861 und 1861–1890) werfen zitierte Zeugnisse von Bekanntschaften Döllingers ein Licht auf seine Person. In die Zeit der zunehmenden kritischen Reflexion über seine wissenschaftliche Arbeit im Dienst der Kirche fällt sein publizistisches Wirken gegen das infallibilistische Programm Roms und für eine Verständigung unter denjenigen Kirchen, die sich für die Grundlagen der von ihm 1874/75 organisierten Bonner Unionsgespräche erwärmen konnten. Unterbelichtet bleibt freilich der Tatbestand, dass der «im Einklang mit der altkatholischen Bewegung wichtigste Förderer der Ökumenischen Bewegung» (88) sich nach 1878 zu dieser Thematik faktisch nicht mehr öffentlich vernehmen liess; eine Ausnahme mag das 1888 geschriebene Vorwort «zum öfter geäusserten» Wunsch einer Veröffentlichung seiner 1872 gehaltenen Vorträge «Über die Wiedervereinigung der

christlichen Kirchen» im deutschen Original sein.

Die folgenden vier Beiträge sind ganz oder teilweise schon anderswo veröffentlicht worden, tragen aber zum abgerundeten Bild Döllingers bei, das der dank zahlreicher Illustrationen attraktiv gestaltete Band einer interessierten Leserschaft vermitteln will.

Von *Erentrud Kraft* (gest. 2015) ist der Beitrag «Die Frankfurter Paulskirche, das Jahr 1848 und Döllinger» (101–110) abgedruckt. Er geht auf Döllingers Auftreten in der Frankfurter Nationalversammlung im Zusammenhang mit der damals diskutierten und verabschiedeten, aber nie in Kraft gesetzten Reichsverfassung ein, wo Döllinger vehement die Religionsfreiheit vertritt.

Der Beitrag von *Hubert Huppertz*, «Döllingers Bedeutung für die ökumenische Bewegung» (111–136), erkennt im Leben Döllingers ebenfalls drei Phasen: In der polemischen (1823–1848) sehe Döllinger in der Reformation einen ungeheuren, auch sittlichen Verfallsprozess und auch beim West-Ost-Schisma läge die Schuld auf der orthodoxen Seite; in der kontrovers-theologischen (1849–1861) weiche diese Einstellung, zumal in der Frage einer «Wiedervereinigung der katholischen und der protestantischen Confession in Deutschland», einer objektiveren, auch selbstkritischen Sicht. Zur dritten, irenischen Phase zählt Vf. Döllingers Eintreten für eine Rezeption der Ergebnisse der historischen Theologie für die dogmatische Theologie (1863), die 1872 in den Wiedervereinigungsvorträgen geäusserte Einsicht, dass die eine katholische Kirche jetzt in Bruchstücken bestehe und jede der grossen Kir-

chen ihre Vorzüge und Mängel habe, und schliesslich seine Interventionen als Tagungspräsident auf den Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875.

*Rudolf Karl Bulin* (gest. 1998) geht in seinem Beitrag «Ablehnung des Antisemitismus bei Döllinger» (137–170) schwergewichtig auf dessen im Juli 1881 gehaltene Akademierede ein, in der Döllinger zum sowohl theologisch als auch rassistisch begründeten deutschen Antijudaismus des letzten Viertels des 19. Jahrhundert – er erreichte im sogenannten Berliner Antisemitismusstreit einen Gipfelpunkt – einen beachteten Gegenakzent setzte. Damit distanziert er sich von früheren Äusserungen aus der Zeit seiner Zugehörigkeit zum Görreskreis; in jene vergangene Zeit fällt übrigens auch die polemische Auseinandersetzung mit Heinrich Heine, der später im 1848 entstandenen Gedicht «Der Ex-Nachwächter» gegen den «erzinfame[n] Pfaffe[n] Dollingerius» zurückschlug. Den sich seit den 1860er-Jahren anbahnenden Wandel Döllingers, der 1881 aus einer

europäischen Perspektive für die uneingeschränkte, rechtlich geschützte Zugehörigkeit der Juden zum Deutschen Reich plädiert, analysiert Vf. im Vergleich mit den diesbezüglich vergleichbaren Zielsetzungen von Theodor Mommsen. Der Wandel wird auch durch die entsprechenden Vorwürfe der konservativ-ultramontanen Blätter oder der Biographie von E. Michael bestätigt.

Der letzte Beitrag gibt eine von *Ewald Kessler* eingeleitete «Gedenkrede Döllingers auf Herzog Max in Bayern» (171–180) wieder, einen welt-offenen und aufgrund einer langen Reise in den Orient philhellenisch eingestellten Wittelsbacher; aus dieser Familie stammt ja auch der erste, von den europäischen Mächten gewählte König für das von den Osmanen unabhängig gewordenen Griechenland, Otto I.

Ein von *Elisabeth Bach* zusammengestellter tabellarischer «Lebenslauf [von] Ignaz von Döllinger» (181–183) beschliesst den Band.

*Urs von Arx, Liebefeld BE*

## Redaktionsassistenz für die IKZ gesucht

### Aufgaben, in Zusammenarbeit mit der Chefredaktion:

- Unterstützung der wissenschaftlichen Redaktion der IKZ
- Akquise und Redaktion von Beiträgen
- Unterstützung bei der terminsicheren Abwicklung der Hefte.

### Ihr Profil:

- Sie sind mit den wissenschaftlichen Anliegen der IKZ vertraut und haben ein ausgeprägtes Interesse an theologischen Fragestellungen.
- Sie haben ein sicheres Sprach- und Stilgefühl und beherrschen Deutsch perfekt.
- Sie sind gewandt im Umgang mit AutorInnen und KooperationspartnerInnen.
- Sie arbeiten akribisch und selbständig, sind kreativ und teamfähig.

Die Vergütung umfasst bis zu 5000 Schweizer Franken pro Jahr.

Bitte senden Sie Ihre aussagekräftige Bewerbung mit den üblichen Unterlagen bis zum 20. Oktober 2016 an Prof. Dr. Angela Berlis, [angela.berlis@theol.unibe.ch](mailto:angela.berlis@theol.unibe.ch) (Stichwort «Redaktionsassistenz»).

---

### **Redaktionskommission**

Prof. Dr. Angela Berlis, Bern (Chefredaktorin); Prof. Dr. Günter Esser, Bonn;  
Doz. Dr. Mattijs Ploeger, Utrecht; Prof. Dr. Klaus Rohmann, Attendorn D;  
Prof. Dr. Peter-Ben Smit, Amsterdam; Bischof Prof. Dr. Wiktor Wysoczański,  
Warschau.

Eingegangene Beiträge werden begutachtet.

### *Adresse der Redaktion*

Redaktion IKZ, c/o Universität Bern, Departement für Christkatholische Theologie,  
Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern. E-Mail: [angela.berlis@theol.unibe.ch](mailto:angela.berlis@theol.unibe.ch)  
Typoskripte, redaktionelle Korrespondenz, Tausch- und Rezensionsexemplare  
sind an obige Adresse zu richten. Angenommene Beiträge sind elektronisch  
mit Ausdruck (Textgestaltung gemäss den Richtlinien auf dem Internet) einzu-  
reichen.

*Internet: [www.ikz.unibe.ch](http://www.ikz.unibe.ch)*

ISSN 0020-9252

### **Abonnemente und Adressenverwaltung**

Stämpfli AG, Wölflistrasse 1, Postfach, CH-3001 Bern

Telefon +41 (0)31 300 66 66, Fax +41 (0)31 300 63 90

E-Mail: [abonnemente@staempfli.com](mailto:abonnemente@staempfli.com), IBAN: CH35 0900 0000 3000 0169 8

BIC: POFICHBEXXX.

Die Zeitschrift erscheint in Quartalsheften von mindestens 64 Seiten 8° zum  
Jahrespreis von CHF 76.– für die Schweiz bzw. von CHF 82.– für das Ausland.

Das Einzelheft kostet CHF 24.– zuzügl. Versandkosten.

Abbestellungen mindestens vier Wochen vor Jahresende. Probehefte kostenlos.

Druck: Stämpfli AG, Bern

*Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie für Geistes- und  
Sozialwissenschaften (SAGW) durch Vermittlung der Schweizerischen  
Theologischen Gesellschaft (SThG) – <http://www.sagw.ch/sthg>*

### **Generalregister zu RITh und IKZ**

Jahrgang 1 (1893) – 8 (1900), vergriffen

Jahrgang 9 (1901) – 18 (1910), nicht erschienen

Jahrgang 1 (1911) – 25 (1935), vergriffen

Jahrgang 26 (1936) – 50 (1960), CHF 5.–

Jahrgang 51 (1961) – 75 (1985), CHF 12.–

