

die inzwischen vorliegende zweisprachige Edition (1995/97) von Horst/Justenhoven/Stüben genannt. S. 78 steht die in der Tat merkwürdige Feststellung, der Glaube mache die Geheimnisse unserer Religion lebendig, nicht im Original (Anm. 17): „embrasse vivement...“ Und auf S. 309 findet der Rez. das Auftauchen der „ecclesia ab Abel“ weniger überraschend, weil er sie schon aus De civ. Dei XV kennt. – Die geleistete Arbeit fordert Respekt und verdient allen Dank. Mit Freude liest man, daß die Ergebnisse zum 17. und 18. Jh. „in erheblich kürzerer Zeit folgen werden“, sowie – nach DFG-Bewilligung – die Zusage des Autors, „dieses Projekt bis zur ursprünglich in Aussicht genommenen Zeit um 1830 zu Ende zu führen“ (8f.).

J. SPLETT

SIEBEN, HERMANN JOSEF, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert* (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen). Paderborn u. a.: Schöningh 1993. 432 S.

Der letzte Band des monumentalen Konzilswerks von Sieben ist anzuzeigen. Er reicht nun bis in die Theologie der Gegenwart. 1978 hatte es mit der ‚Konzilsidee der Alten Kirche‘, dem Eröffnungsband der von Walter Brandmüller begründeten Reihe ‚Konziliengeschichte‘, seinen Anfang genommen. ‚Die Konzilsidee des lateinische Mittelalters‘ (sc. bis 1378) hatte sich 1984 angeschlossen, bald gefolgt von ‚Die Katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung‘ (1988). Die ‚Lücke‘ 1378 bis 1517, also gerade die mit dem Großen Schisma und den Reformkonzilien von Konstanz und Basel für die ‚Konzilsidee‘ prägende Achsenzeit, hatte er durch die Aufsatzsammlung ‚Traktate und Theorien zum Konzil‘ (Frankfurt 1983) geschlossen sowie noch kürzlich durch wesentliche Teile des wiederum in der Reihe ‚Konziliengeschichte‘ erschienenen Bandes ‚Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee‘ (1996; bes. 97–257, 304–431). Ergänzend ist der Sammelband ‚Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee‘ (Frankfurt 1990) zu nennen. – Es gehört zu den Eigenheiten der Siebenschen Opera, daß sie nicht eigentlich ‚durchkomponiert‘ sind, sondern eine facettenreiche Suite von mehr oder weniger eng verbundenen Einzelstudien darstellen. Mit ihrer Auswahl hat man sich abzufinden und tut dies, nur wenige Wünsche unterdrückend, auch im vorliegenden Falle gern. Hier wie in den anderen Bänden schätzt man die Diskretion des Urteils, das Bemühen, die Parteien ausgewogen zu Wort kommen zu lassen.

Im Vorgängerband von 1988 hatte der Frankfurter Jesuit mit einer Pioniertat eine beeindruckende Fülle kaum erforschter Theologen und Werke ans Licht gezogen. Der Gallikanismus und die ihn essentiell prägenden, auf ‚Haec Sancta‘ und dem Basiliense fußenden Konzilslehren waren damit erstmals in der modernen deutschsprachigen Forschung in angemessener Breite dargelegt worden. Im vorliegenden Band stellte sich einerseits das Problem einer konzentrierten Auswahl besonders gravierend, denkt man allein an die ‚Plejade von Autoren‘ (40 A. 18), die sich um die beiden Brennpunkte der Vatikanischen Konzilien sammelten, andererseits bedeuteten die Generationen nach dem I. Vatikanum eine Art Durststrecke, die es schwer macht, aus der theologischen Literatur überhaupt ‚Konzilsideen‘ herauszudestillieren. Wieder erweist sich von Vorteil, daß S. sich mit dem unscharf gefaßten Begriff „Konzilsidee“ (etwas statt „Konzilstheorie“; vgl. ‚Die Konzilsidee der Alten Kirche‘ 17) viele Möglichkeiten offenhielt, auch hinsichtlich der gewählten Genres von Literatur. So untersuchte er im letzten Band auch Konzilsgeschichten und Lexika. In jedem Fall standen kaum die Konzilsdekrete selbst, sondern die „auf uns gekommene Literatur“ (ebd.) im Vordergrund. Mehr als in vorausgegangenen Bänden ist diesmal ‚Literatur‘ zwangsläufig selbst Quelle geworden; ein Blick auf das dicke ‚Quellen-‘ (IX–XVII) und das dünne ‚Literatur-‘verzeichnis (XVII–XX) wirkt signifikant. Ideengeschichte wird zur Wissenschaftsgeschichte, meist allerdings mit nur zaghafter Einbindung in allgemeine Zeitströmungen. – Einen einzigen Vorgänger hatte S.s. Band, den evangelischen Theologen Hans Schneider mit seinem Werk ‚Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie‘ (1976), welches freilich auf die Rezeption der Konstanzer Dekrete „von Febronius bis zur Gegenwart“ exemplarisch zugespitzt war, dabei allerdings auch historisch arbeitende wissenschaftliche Literatur stärker einbezog. – Wie in den Vorgängerbänden frappt die Konstanz der Kontroversthemata seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Hierbei

öffneten sich immer wiederkehrend die jeweils biblisch fundierbaren (durch Mt. 16, 18 oder Mt. 18, 20 bzw. auch Lc. 22, 32) und damit nahezu aporetischen Denkmöglichkeiten einer „divided sovereignty“ (so b. Tierney bereits über die Situation des Konstanzer Konzils) einerseits und eines monistischen Kirchenverständnisses – sei es kollegial oder monarchisch begründet – andererseits, ebenso wie verschiedene Formen einer Harmonisierung. – Eine wesentliche Situationsänderung bestand für jegliche ‚Konzilsidee‘ des 19. Jahrhunderts darin, daß das Bollwerk des katholischen Konziliarismus, die gallikanische Kirche und die sie schützende Monarchie, in der Revolution zerbrochen waren. Gallikanismus und Jansenismus galten dann in der zunehmend ‚antimodernistischen‘ Theologie des 19. Jahrhunderts als überwundene Geister, vor deren Wiederaufleben man warnen zu müssen glaubte. Für den Betrachter scheint im Rückblick alles teleologisch auf das Unfehlbarkeitsdogma des Jahres 1870 hinzulaufen, ein Eindruck, den S. in dessen durch genaue Darlegung der Argumentationen, auch bei den spärlicheren Gegenstimmen, mit Erfolg zu differenzieren sucht. – Der Kursus wird gezielt eröffnet mit dem Kurientheologen und ehemaligen Jesuiten Giovan Vincenzo Bolgeni (1733–1811), einem Mann, der noch aus dem 18. Jahrhundert hinübertagte: Bolgeni war einerseits antigallikanisch, verwarf ‚Haec Sancta‘ etc., aber er vertrat andererseits in prononciierter und zukunftssträchtiger Weise das Prinzip der Kollegialität der Bischöfe und ihrer unmittelbar von Christus übertragenen Lehrautorität. Diesen Typ des – Harmonisierung gestattenden – Residuums einer nicht ausschließlich papstzentrierten Ekklesiologie weist S. im Verlauf der Darstellung mehrfach wieder auf.

Das 2. Kapitel sammelt kontroverse Stimmen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum immergrünen Thema ‚Haec Sancta‘, wohlbekannte Argumente von z. T. fast vergessenen Autoren: so den Italienern Mauro Cappellari, Alfonso Muzzarelli, Lorenzo Litta, Giovanni Perrone, Luigi Tosti, von französischen Autoren die der restlichen Gallikaner wie Pierre Denis Boyer, Kardinal Césaire Guillaume de la Luzerne (hier auch ein Seitenblick auf Lammenais) und Konservativen wie Louis-Matthias de Barual oder des neuen Vordenkers des Monarchismus, Josephe de Maistre, dessen Verdikt die Institution Konzil überhaupt als kirchliche Spielart ‚demokratischer‘ bzw. ‚ochlokratischer‘ Verirrungen verfällt. Nur der Extremkonservative zieht also – wenn auch polemisch – jene typologische Analogie zwischen geistlichem und weltlichem ‚Parlament‘, die von Theologen fast jeder Couleur mit dem Hinweis auf die göttliche und damit inkommensurable Stiftung der Kirche durchweg abgelehnt wurde (z. B. 109, 122 etc.). Als deutsche Beispiele analysiert S. knapp den Franziskaner Marcellin Molkenbuhr († 1825), den Bonner Kanonisten Ferdinand Walter († 1879) und v. a. – als einzigen originären und auch besser erforschten Denker – den Tübinger Theologen Johann Adam Möhler sowie dann dessen Schüler, den Konzilshistoriker Karl Joseph Hefele († 1893), dessen ‚Conciliengeschichte‘ aber nicht näher untersucht wird. Dafür wird auf das von Heinrich Denzinger († 1883) erstmals im Jahre 1854 herausgegebene und bis heute als Standardwerk präsenste ‚Enchiridion Symbolorum‘ hingewiesen, worin sich der ‚Zerfall der Autorität von ‚Haec Sancta‘ in Deutschland“ (71) bereits dokumentiert habe. (Vgl. dazu Joseph Schumacher, *Der Denzinger. Geschichte und Bedeutung eines Buches ...*, Freiburg etc. 1974.) Möhler formuliert bei der Einschätzung des Antagonismus von Papal- und Episkopalsystem eine treffende Einsicht, welche auch die in der Geschichte der Ekklesiologie immer wieder auftauchenden Harmonisierungsversuche geradezu als dialektisch erfaßt: „Indem hiernach ein jedes das Wesen des anderen als göttlich anerkannte, bildeten sie für das kirchliche Leben sehr wohlthätige Gegensätze, so daß durch ihre Gegeneinanderbewegung sowohl die eigentümliche freie Entwicklung der Teile bewahrt, als auch die Verbindung derselben zu einem unteilbaren und lebendigen Ganzen festgehalten wurde“ (Möhler, *Symbolik* V, § 43). – Als eindrucksvollen Repräsentanten der immer seltener werdenden ‚liberalen Konzilsidee‘ widmet S. dem französischen Sorbonne-Theologen Henri Maret († 1884) und seinem 1869 erschienenen Hauptwerk ‚Du concile général et de la paix religieuse‘ ein eigenes Kapitel (72–100). Er sieht den wesentlich neuen und durchweg positiv zu wertenden Horizont bei Maret darin, daß dieser im Konzil als „liberales Element der Kirchenverfassung“ (einer „gemäßigten Monarchie“) gerade ein „Mittel zur Versöhnung von Kirche und moderner Gesellschaft“, Demokratie und Wissenschaft erblickt, sich mithin via Konzil gegen die im Katholizismus bereits

dominierende Abschottungsideologie des ‚Syllabus‘ wendet mit Worten, wie sie vor dem II. Vatikanum kaum wieder gesagt werden sollten. „Hier, in der Verbindung von Religion und Freiheit, von Glauben und Wissenschaft, liegt die Zukunft, die Ehre Gottes und das Heil der Welt.“ In diesem Zusammenhang wird auch die Historie, die Geschichte der Allgemeinen Konzilien als „der eigentliche ‚Ort‘ für die Erkenntnis der Kirchenverfassung“ (86) herausgestellt. Als Gegenpol einer „ultramontanen Konzils-idee“ personifiziert S. (101–132) dann den Mainzer Dogmatiker Johann Baptist Heinrich († 1891), ab 1851 Leiter der Zeitschrift ‚Katholik‘, zugleich Inbegriff des Gegensatzes zwischen Tübinger und Mainzer Schule. Heinrich dient als Beispiel derjenigen Theologen, die seit dem Sieg der Kurie über das Basler Konzil zunehmend die Kirchenverfassung „von oben“, also immer ausschließlicher aus dem Petrusamt explizieren, das Konzil als „Vereinigung“ der Bischöfe mit dem Papst, nicht als Kollegium unter päpstlicher Leitung verstehen und die mithin auch die konziliare Unfehlbarkeit rein aus der päpstlichen ableiten. Aus einem Verständnis von Kirche als Kontrastgesellschaft zur ‚Welt‘ werden „Demokratisierung“ und *Aggiornamento* dezidiert abgelehnt. – Aber selbst in der papstnahen Zeitschrift seiner damaligen römischen Ordensbrüder, der ‚Civiltà cattolica‘, deren Hefte aus dem Vor- und Umfeld des I. Vatikanums S. wohl als erster systematisch zum Thema auswertete (133–160), ist, fast zu des Verfassers eigenem Erstaunen, der Gedanke der „bischöflichen Kollegialität“, infolge derer auch die Unfehlbarkeit des Konzils eine „konziliare Eigenschaft der lehrenden und regierenden Kirche“ sei, als „offizielle Doktrin der Zeitschrift“ zu konstatieren (147f., 153). – Immerhin hielt auch ein Pius IX. mehr als dreihundert Jahre nach dem Tridentinum ein Konzil für geboten. Das I. Vatikanum hat soeben durch S.’s Frankfurter Kollegen Klaus Schatz eine maßgebende Darstellung erhalten. Er beschränkt sich daher auf Aspekte einer aus Autoren des konziliaren Umfelds gewonnenen ‚Konzilsidee‘, in denen er einen „neuen Akzent“ erblickt (161–185): das Konzil als Schauspiel, als Demonstration *vor* der ‚Welt‘, mit der die Kirche weniger denn je konform oder gar identisch ist, daher auch ein Konzil als Bollwerk *gegen* die ‚Welt‘ und ihre Finsternis. Dann aber, positiv gewendet und für S. offenbar der neue Aspekt: ein Konzil *für* die Welt, als Heilmittel und Hilfe, ein Gedanke, der sich sowohl bei Maret wie bei Autoren der ‚Civiltà cattolica‘ fand (169–174). Dieses Selbstverständnis gewinnt einen emphatischen Charakter, der das Konzil schließlich als providentielles Geschehen, als „das bedeutendste Ereignis des 19. Jahrhunderts“, als „Wunder Gottes in der Welt“ versteht. Dieser Aspekt ist es offenbar, der für S. ungeachtet aller Unterschiede im Dogmatischen die Brücke vom I. zum II. Vatikanum und seinem pneumatistischen und emphatischen Selbstverständnis schlägt.

Szenenwechsel. Als Exemplerum der ersten postvatikanischen Ära verfolgt S. einen Gelehrten-Streit der Jahre 1870 bis 1908, der als „bisher nicht genügend beachtetes Kapitel des Modernismusstreites“ (186) zugleich beispielhaft die methodischen Differenzen zwischen Dogmatikern und Historikern aufzeigt (186–214). Letztere vertritt der streitbare Tübinger Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk († 1908), zu dessen Gegnern immerhin der Kölner Dogmatiker Matthias Josef Scheeben, die Domkapitulare von Limburg und Brixen, Matthias Höhler und Franz Schmid, sowie der Kirchenhistoriker Karl Kneller († 1942) gehörten. Es ging um die Rolle von Papst und Kaiser bei Einberufung, Leitung und Approbation der Alten Konzilien. Man mag sich wundern, mit welcher Unbefangenheit sich die systematische Theologie (nur damals?) mittels Postulaten über die Quellsituation hinwegsetzen konnte, konstatiert aber zugleich eine zunehmende ‚Historisierung‘ der Debatte auch auf seiten der Theologen, worin man kein geringes Verdienst Funks erblicken wird. – Feldforschung betreibt S. in Kapitel 8 (215–243), wenn er einige Dutzend theologischer und kanonistischer Handbücher und Traktate ‚De ecclesia‘, die in den Generationen zwischen I. und II. Vatikanum von 1870 bis 1960 erschienen, auf ‚Konzilsgedanken‘ bzw. auf deren „Stellenwert“ im System hin abklopft. Das Ergebnis ist ernüchternd und steril; die Handbuchtheologie reflektiert, wie sehr „aufs Ganze gesehen ... das Interesse an den Konzilien nachläßt“ (226), sich in den betreffenden Werken oft nur auf Halbsätze beschränkt. Lediglich in Adrien Gréa, *De l’Église et de sa divine constitution* (Paris 1885) gräbt S. eine pneumatisch angeregte Konzilslehre aus, als Schwalbe, die keinen Frühling machte. Allerdings wurde schon damals eine Diskussion (229–243) über die Frage geführt, wie viele Subjekte der Unfehl-

barkeit es in der Kirche gebe, ob eines (der Papst bzw. Papst und Bischöfe im Konzil) oder zwei (der Papst und das Kollegium der Bischöfe) – ein Thema, das S. in der Diskussion um das II. Vatikanum und danach um Küngs „Anfrage“ wiederfinden sollte. – Zum II. Vatikanum: So, wie die Konzilliteratur 1959 ff. „zu einem reißenden Fluß“ answoll (244), ist auch die spätere Forschungsliteratur zum II. Vatikanum kaum mehr überschaubar. Soeben (1998) ist der erste Band der künftig wohl maßgebenden Darstellung aus der Feder seines engagiertesten Erforschers, Giuseppe Alberigo, auch in deutscher Sprache erschienen. S. zentriert die wichtigen Neuansätze „zur Theologie des Konzils“ in den Aufbruchsjahren unmittelbar vor dem Vatikanum um drei Namen: Yves Congar, Hans Küng und Karl Rahner. Während der Einfluß des französischen Dominikaners Congar noch spürbar und der Tübinger Welt-Theologe Küng noch durchaus medienpräsent ist, scheint der des Münchener Jesuiten Rahner, gemessen an seiner Dominanz vor zwanzig Jahren, in der deutschen Gegenwartstheologie doch rapide im Schwinden begriffen. Congar gehört in der Tat zu den wirkungsvollen theologisch wie historisch arbeitenden Impulsegebern der neuen Konzilsidee, insbesondere zur Theologie der *Communio*. [Zu Congar wäre noch zu nennen: die Biographie von A. Nichols, Wilton 1989; ders., An Yves-Congar-Bibliography, in: *Angelicum* 66 (1989) 422–66; und zuletzt C. T. H. Van Vliet: Die Ekklesiologie Y. C's und das Zweite Vatikanische Konzil, in: *Theologie und Glaube* 86 (1996) 27–38.] Küngs ‚Strukturen der Kirche‘ von 1962 – übrigens 1987 als Taschenbuch (Serie Piper 762), mit neuem Vorwort und einem Epilog ‚Die Vision einer künftigen Kirche‘ wiederaufgelegt – bleibt eines seiner besten Bücher. Sein Kerngedanke bestand darin, die vier Attribute der *una, sancta, catholica, et apostolica* des Symboloms von der Kirche auf das Konzil unter Prüfung der reichen Tradition zu übertragen und dabei die Frage der Repräsentation zu stellen. Durch den Rückbezug u. a. auf das Constantiense hatte das Werk auch eine neue Kontroverse über ‚Haec Sancta‘ ausgelöst. (Sie wird in der oben genannten Arbeit von Schneider hinreichend thematisiert und erscheint daher bei S. nicht mehr.) Kernpunkt des Rahnerschen Beitrags ist die Absage an jeden dualistischen Ansatz, statt dessen die Explikation der Kirche und des Konzils als „höchsten Trägers der Gewalt in ihr als Einheit, als kollegiale Einheit des Gesamtepiskopats: ‚des Bischofskollegiums in und unter dem Papst‘“ (zit. 266 f.). – Aus der Phalanx kritischer Stimmen v. a. gegen Küng läßt S. den damals jungen Bonner Theologen Josef Ratzinger hervortreten (271–75). Dieser versuchte offenbar, hierin Rahner ähnlich, eine als überschäumend empfundene pneumatische, ja eucharistische Aufwertung des Konzils, eine allzu weitgehende Gleichsetzung von Konzil und Kirche, zu bremsen. Der Hinweis auf die Funktion als Bischofsversammlung, „also Versammlung der Kirchenleitung“ zum Zwecke konkreter Entscheidungen, mündet in den bekannten Satz: „Das Konzil ist Synhedrion, nicht ekklesia“ (zit. 274).

Interessanterweise widmet S. auch der ‚Konzilsidee Johannes‘ XXIII.‘ ein Kapitel (278–308). Die Legende vom naiven, theologisch wenig gebildeten Papst, der nicht gewußt habe, was er mit seiner spontanen Eingebung, durch ein Konzil frischen Wind in die Kirche zu bringen, ausgelöst habe, wird einmal mehr eindrucksvoll widerlegt. Nach S. wurde „die Konzilsidee Johannes‘ XXIII. ... von Anfang an von Freund und Feind verzerrt und entstellt wiedergegeben“ (278). Tatsächlich speisten „völlbewußte Überzeugung“ und intensives Studium der Konzilsgeschichte seinen Entschluß, das II. Vatikanum am 25. Januar 1959 anzukündigen und am 11. Oktober 1962 zu eröffnen. Außerdem kann S. nachweisen, daß dem Papst die – von Roncalli selbst edierten – Visitationsakten und Predigten des Karl Borromäus, Erzbischof von Mailand († 1584), als Leitbild v. a. der stark pastoralen Komponenten seiner dann das Vatikanum prägenden Konzilsidee gedient haben. Die bilderreiche Sprache der päpstlichen Schreiben und Reden – das Konzil als „neues Pfingsten“, „neuer Frühling“, „sichtbare Lektion der Einheit“ etc. (306 f.) –, die Metaphorik des *Aggiornamento* vermögen noch heute zu befruchten. – Dann kommt im 11. Kap. auch i.e.S. „der Beitrag des Zweiten Vatikanums zur Entfaltung der konziliaren Theorie und Praxis“ (309–50) zur Sprache, und dabei, entgegen der Gepflogenheit bei S., auch die Konzilstexte selbst. Es sind, wie zu erwarten, das ekklesiologische Kerndekret ‚*Lumen Gentium*‘ (c. 22–23) vom 21. November 1964 und das Dekret über das Hirtenamt ‚*Christus dominus*‘ (c. 5 und 38) vom 28. Oktober 1965, in ihren – nach dem Vorangegangenen fast karg zu nennenden! – Kernaussagen zur

‚Konzilsidee‘. Das besondere Interesse S.s gilt den beiden durch das Vatikanum neugeschaffenen bzw. allgemein verbindlich gemachten synodalen Zwischeninstanzen: der zentralen römischen Bischofssynode und den regionalen Bischofskonferenzen. Ein zweiter Schritt beleuchtet die Genese der entsprechenden Bestimmungen im Konzilsgeschehen; hier lassen den Historiker die Forderungen einer Dauersynode (synodos endemousa) nach östlichem Vorbild und einer (am Konstanzer Dekret ‚Frequens‘ orientierten?) Forderung (fünfzigjähriger) Periodizität des Ökumenischen Konzils aufhorchen (322, 328). Ein dritter Schritt beleuchtet die Rezeption der genannten Elemente in Kanonistik und Theologie (330–50). Hier kommen Gelehrte wie K. Mörsdorf, W. Bertrams, O. Semmelroth, A. Antón, W. Aymans, J. Hamer, M. Bonet Muixi, P. Fransen und wieder Rahner und Ratzinger in ihren kontroversen Ansichten über die Kompetenz dieser Synoden im Horizont der Tradition und der allgemeinen ekklesiologischen Problematik knapp zu Wort. – Die nachvatikanischen Jahrzehnte: Im Kapitel ‚Das Konzil im bilateralen ökumenischen Dialog der katholischen Kirche auf Weltebene 1976–1991‘ (351–384) greift S. zwar eine zentrale und bisher nur fragmentarisch eingelöste Intention des Vatikanums auf, die dem Verfasser auch persönlich am Herzen liegt, muß jedoch eingestehen, daß das Thema ‚Konzil‘ lediglich im Dialog mit der anglikanischen Kirche (353–369) eine nennenswerte Rolle spielte. – Der Band schließt mit drei Kapiteln über die innerkatholische Diskussion von drei zentralen Bereichen: Unfehlbarkeit, Rezeption und Hermeneutik. Wieder war es Hans Küng, der mit seiner „Anfrage“ von 1970 eine Debatte auslöste. Küng erklärte bekanntlich die Existenz an sich unfehlbarer Sätze für unbeweisbar („nemo infallibilis nisi solus deus“), hielt aber an einer Indefektibilität der Kirche, einem Bleiben in der Wahrheit fest (388). S. untersucht nacheinander ausgewählte zustimmende (H. Häring, O. H. Pesch, B. Bermejo) und kritische Positionen (O. Semmelroth, L. Scheffczyk, J. Ratzinger, K. Rahner) sowie solche, die „so etwas wie eine höhere Synthese ... versuchten“ (391), wozu er W. Kasper, H. Stirnemann und H. Schillebeeckx zählt. So niveaull und breit diese Diskussion auch gewesen ist, wie man angesichts der jetzigen eher flauen Zustände der katholischen Theologie in Deutschland fast nostalgisch feststellen möchte, so barg sie doch nur indirekt einen Beitrag zur ‚Konzilsidee‘, ging es Küng und seinen Kritikern doch eindeutig um die päpstliche Unfehlbarkeit, deren latente ekklesiologische wie hermeneutische Problematik im II. Vatikanum harmonisiert worden war. Unmittelbar um das Konzil und sein Lehramt ging es in Beiträgen zur konziliaren Rezeption, d. h. zur Rolle des Konsenses der Gläubigen bzw. der Ortskirchen im Horizont „einer Vorstellung von Kirche als *communio*“ (407). Dazu referiert S. H. Bacht und A. Grillmeier unter Übernahme von Interpretamenten der römischen Rechtsgeschichte, wobei F. Wiehacker in Wieacker zu korrigieren ist, dann naheliegenderweise wieder Y. Congar sowie J. M. R. Tillard. Das gleiche gilt für das bis in die achtziger Jahre diskutierte Thema der konziliaren Hermeneutik, besonders angesichts der Schwierigkeit, daß die Konzilstexte nicht selten mehrere Lehren nebeneinander stellen: In welches Verhältnis dürfen dann Geist (bzw. „Richtungssinn“; 419) des Konzils und Buchstabe seiner Texte gestellt werden? Hier läßt S. neben Ratzinger und Kasper, A. Acerbi, G. Thils und H. J. Pottmeyer auftreten.

Der Band hat keine Schlußbetrachtung. Sie fehlt also – leider – auch für das gesamte Konzilswerk S.s. So scheint der letzte Satz, ein Zitat aus Walter Kasper, wie ein Vermächtnis auch des Theologen und Historikers S. gewertet werden zu dürfen: „Die geschichtliche Herkunft muß im Horizont der Zukunft heute verantwortet werden“ (421). – Legt man das Buch aus der Hand und blickt auf das Gesamtwerk zurück, wünschte man sich mehr Querverweise auf die übrigen Bände, mithin eben stärkeren Beleg der historischen Entwicklung, so wie sie etwa durch den Hinweis auf die „Papalisten des 15. Jahrhunderts“ (124f.) verdeutlicht wurde. Das S. damit zurückhaltend ist, liegt nicht nur an seiner Bescheidenheit, sondern vermutlich auch an einer unausgesprochenen Skepsis gegenüber dem Phänomen geistiger ‚Rezeption‘, wie sie etwa Quentin Skinner formuliert hat. Denn gerade beim vorliegenden Gegenstand ist es heikel, zwischen unmittelbarer Übernahme von Texten (und Gedanken) und bloß thematischer Analogie ohne erkennbare direkte Rezeption sauber zu unterscheiden. Doch wäre es z. B. erhellend gewesen, die Einführung der römischen Bischofssynode 1964 mit den – von S. selbst erforschten – Theorien des 15. Jahrhunderts (z. B. eines Johannes von Ra-

gusa) zur Etablierung eines römischen Patriarchalkonzils zu konfrontieren. Das gleiche gilt für den Begriff ‚Rezeption‘, der etwa von Werner Krämer (1976) als zentrales Element des Basler Konziliarismus gedeutet wurde – fälschlich, wie nicht zuletzt Sieben nachgewiesen hat. – Die Entwicklungen der ‚Katholischen Konzilsidee‘ nach 1965 waren, nach S.s Darlegungen zu urteilen, eher bescheiden. Wesentlichere Fortschritte fanden – durch den Impuls des II. Vatikanums! – in der historisch-philologischen Erforschung der großen Konzilien, in der Wiederentdeckung zahlreicher konziliarer und zunehmend auch ‚papaler‘ Theoretiker v. a. des 15. und 16. Jahrhunderts statt! Kaum ein Gelehrter konnte oder mochte freilich dabei seine eigenen ekklesiologischen bzw. kirchenpolitischen Positionen und Sympathien verhehlen. ‚Konzilsidee‘ und Konzilsforschung sind insofern eben kaum zu trennen. So wünscht man sich künftig einen kritischen Abriss, der konfessionsübergreifend die Leistungen eines Brian Tierney, Antony Black, Erich Meuthen, Werner Krämer, Walter Brandmüller, Remigius Bäumer, Ulrich Horst, Thomas Prügl, Thomas M. Izbicki, Francis Oakley und vieler anderer gewichtete, sowie – eigentlich an erster Stelle zu nennen: eines Hermann Josef Sieben.

J. HELMRATH

ANTIMODERNISMUS UND MODERNISMUS IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Umfeld des II. Vatikanums. Hrsg.: *Hubert Wolf* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 2). Paderborn u. a.: Schöningh 1998. 397 S.

Die heute vor allem im Kontext der Vorgeschichte des 2. Vatikanums diskutierte historische Problematik des Modernismus (Ms) stellt sich vor allem in der Gestalt von drei Fragenkomplexen, die freilich eng miteinander zusammenhängen: 1. Wie ist Ms historisch zu definieren und abzugrenzen? Bildete er überhaupt eine Einheit und welcher Art war diese? Je nachdem war fast keiner „Modernist“ (und speziell in Deutschland praktisch nur Schnitzer, Koch, Engert) oder praktisch alle rom-kritischen und gegen den „Integralismus“ kämpfenden Kreise. Kann man speziell alle „Reformer“ in die Kategorie der „Modernisten“ (Mt.n) subsumieren? Damals waren es vor allem die „Integralisten“ inc. Pius X., die überall Mt.n sahen, während gemäßigte Kreise (wie Nuntius Frühwirth und die Mehrzahl des deutschen Episkopats) die These (oder Schutzbehauptung) in die Welt setzten, in Deutschland gebe es praktisch keine Mt.n. Heute wird der „weite“ Ms-Begriff vorzugsweise von solchen Historikern (wie Weiß und Schwedt) bevorzugt, die eine positive Wertung des Ms' verfechten. – 2. Um die Rezeption welcher „Moderne“ ging es den Mt.n? Bzw.: War nur der Ms „modern“ und der „Anti-Modernismus“ (Ams) nur „anti-modern“? Wird hier die „Moderne“ nicht viel zu sehr als homogene Einheit statt in ihrer Widersprüchlichkeit gesehen? – 3. Daß das 2. Vatikanum wesentliche Anliegen des Ms' rehabilitiert hat, dürfte kaum zu bestreiten sein. Zu Recht weist *Hubert Wolf* in seinem einführenden Beitrag auf die übereinstimmende Wertung des 2. Vatikanums als „modernistisch“ durch traditionalistische Kreise und durch solche, die diese Umorientierung begrüßen, hin (17–24). Dennoch stellt sich einmal die Frage, ob das 2. Vatikanum alle Linien des Ms' positiv aufgegriffen hat. Und dann vor allem: In welchem Maße besteht hier bei allen inhaltlichen Parallelen eine genetische Abhängigkeit? Läßt sich nachweisen, daß der Ms trotz seiner Unterdrückung untergründig weiterwirkte und der Aufbruch, der zum Konzil führte, nicht ohne dieses Weiterwirken erklärlich ist? Oder ist man aus ganz anderen Wurzeln und „trotz“ dieser verfechten und kompromittierenden Linie faktisch aus sachlichen Notwendigkeiten auf ähnliche Positionen zurückgekommen? – Diese Fragen wurden vor allem im Anschluß an das Ms-Buch von Weiß (1995) diskutiert (vgl. meine Rezension in dieser Zs. 71, 1996, 601–605). Und sie bilden auch das immer wider anklingende Thema dieses Sammelbandes. Entstanden ist er aus zwei Symposien 1995 und 1996, die sich mit Ms (und Ams) im Kontext der Vorgeschichte des 2. Vatikanums befaßten und innerhalb des Forschungsprojekts „Globalkultur und christlicher Glaube. Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozeß der Gegenwart“ standen.

Nach dem einführenden Aufsatz von *Wolf* („(A)Ms und II. Vatikanum“, 15–38) und einem guten zusammenfassenden Forschungsüberblick von *Weiß* („Sicut mortui. Et ecce