

letzten Jhdts. den theologischen und gesellschaftlichen Diskurs im deutschen Katholizismus bestimmt haben und deren oft wertvolle Impulse verdienen, auch heute noch wahrgenommen zu werden. ST. LÜTTICH

ROUTHIER, GILLES [U. A.] (HGG.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau*: La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique; 95). Louvain-la-Neuve: Collège Érasme / Leuven: Maurits Sabbebibliotheek 2011. 382 S., ISBN 978-2-503-54463-2.

Zu Recht gehen viele neuere Veröffentlichungen über das Zweite Vatikanische Konzil der Frage nach, welche Bedeutung die in den Jahren 1962 bis 1965 verabschiedeten Dokumente haben und welche Impulse sie für die Gegenwart bieten können. Mindestens genauso wichtig sind jedoch die Beiträge zur historischen Konzilsforschung, denn erst vor dem jeweiligen theologie- und ideengeschichtlichen Hintergrund lassen sich Dokumente wie *Lumen Gentium* oder *Dei Verbum* verstehen. Zugleich wird erst so deutlich, wie innovativ das Konzil war – oder zumindest doch: inwieweit. Obwohl es mitunter mühsam sein mag, diese Hintergründe zu rekonstruieren, lohnt es sich sehr. Eindrücklich zeigt dies der vorliegende Sammelband. Er dokumentiert die Ergebnisse einer Tagung, welche die Theologische Fakultät der Katholischen Universität Löwen – sie unterhält ein eigenes Zentrum zur Erforschung des Zweiten Vatikanums –, und die Universität Laval in Quebec gemeinsam veranstaltet haben. Thema war die auf dem Konzil erfolgte Rezeption jener Bewegungen und Strömungen („mouvements“), die seit Anfang des 20. Jhdts. den Katholizismus prägten. Die samt der Einleitung 16 Beiträge sind hälftig auf Französisch und Englisch verfasst. Erfreulich ist dabei die Internationalität der Autoren, was für eine Vielfalt der Perspektiven bürgt. So ist ein vorzüglicher, unbedingt zu empfehlender Sammelband entstanden, herausgegeben von Gilles Routhier, Philippe J. Roy und Karim Schelkens. Wie sie selbst das Zweite Vatikanische Konzil sehen, machen sie in ihrer gemeinsamen Einleitung deutlich (5–9, hier: 9): „Certes, il nous faut étudier la réception du concile, mais on ne pourrait pas comprendre celle-ci en ignorant la réception par le concile des mouvements de pensée qui le précèdent. On acquiert alors aussi une compréhension plus approfondie de ce qu’est un concile, un moment de discernement, à travers un processus de délibération. En effet, le concile ne retient pas tout: il fait un tri parmi tout ce qui se présente à lui pour être reçu, choisissant consciemment de retenir ceci plutôt que cela.“ Ohne dass die anderen Autoren auf eine solche Deutung verpflichtet worden wären, bestätigen sie diese doch in vielerlei Hinsicht. So zeichnet Anthony Dupont nach, welchen Stellenwert Augustinus in den vor Konzilsbeginn von kurialer Seite vorbereiteten Schemata und in den schließlich verabschiedeten Dokumenten hat (11–48). Hier wie dort ist der Kirchenlehrer nämlich stark präsent, obgleich auf unterschiedliche Weise: Überwiegen zunächst die polemischen Schriften von Augustinus, sind es dann seine pastoralen (46 f.). Am Rande merkt Dupont übrigens an, dass die Zahl der Verweise auf Pius XII. massiv zurückging (46). Die Konzilsväter lösten sich offenbar vom Erbe des übermächtigen Papstes, um zu einer breiteren Wahrnehmung der kirchlichen Überlieferung zu gelangen. Begünstigt wurde dies durch das verstärkte Interesse an der Patristik (11–13). Über das Denken der Kirchenväter hinaus wurde im Vorfeld des Konzils ferner die Bibel neu entdeckt, worauf Karim Schelkens in seinem Beitrag aufmerksam macht (49–67). Indes beriefen sich sowohl auf Erneuerung drängende als auch bewahrende Kräfte auf die Bibel. Von großer Bedeutung war insofern, dass sich im unmittelbaren Vorfeld des Konzils die Identifikation zwischen dem kirchlichen Lehramt und bestimmten, konservativen theologischen Auffassungen löste (60–62). Dies ermöglichte die Würdigung der lange verfeimten historisch-kritischen Methode in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* (62–66). Ohne die vorkonziliaren Entwicklungen lässt sich ebenso wenig die vom Konzil eingeleitete Liturgiereform verstehen. Welchen Einfluss die liturgische Bewegung in den Vereinigten Staaten hatte, stellt Massimo Faggioli dar (69–89), während sich Mathijs Lamberigts den Niederlanden und Deutschland widmet (91–121). Diesseits und jenseits des Atlantiks waren es zunächst monastische Gemeinschaften, in denen die bewusste Mitfeier der Liturgie gepflegt wurde. Dies

strahlte auf einzelne Pfarreien aus. In den USA waren es überwiegend von deutschen oder polnischen Einwanderern geprägte Gemeinden, wohingegen sich die irischstämmigen Katholiken überaus reserviert verhielten (70). Unterstützung bekam die liturgische Bewegung jedoch von vielen Bischöfen und prominenten Theologen (77 f.). Außerdem gab es eine eigene Gesellschaft, die sich die stärkere Berücksichtigung der Muttersprache zum Ziel gesetzt hatte und offensiv dafür warb (71, 80 f.). Angesichts dessen ist es keineswegs verwunderlich, dass die nachkonziliare Liturgiereform in den USA – im Unterschied zu anderen Ortskirchen – ohne größere Probleme und nennenswerten Widerspruch umgesetzt werden konnte. Gleiches gilt für die Niederlande und insbesondere Deutschland, wo die Liturgie schon seit Ende des 19. Jhdts. besondere Aufmerksamkeit erhalten hatte.

Mit einem ganz anderen Thema, nämlich der Frage der Dogmenentwicklung, befasst sich *Ward de Pril* (123–144). Was auf den ersten Blick ein Spezialproblem zu sein scheint, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als eine systematisch-theologische Grundfrage, weil es letztlich um das Offenbarungsverständnis geht. Handelt es sich bei der Offenbarung um eine bloße Mitteilung von Wahrheiten, aus denen sich weitere Aussagen logisch deduzieren lassen, oder um eine Selbstmitteilung Gottes, die in lehramtlichen Formeln eingefangen wird? Im ersten Fall wäre die Dogmenentwicklung eine immer exaktere, stetig fortschreitende Explikation des implizit schon im *depositum fidei* Angelegten, im zweiten das perspektivengebundene Erschließen einer nie vollends begreifbaren göttlichen Initiative in Jesus Christus. Gerade frankophone Theologen favorisierten Letzteres, namentlich der Jesuit Henri de Lubac (127 f.). Im Vorfeld des Konzils wesentlich bestimmender waren indes römische Theologen, und so ist das Schema *De Deposito Fidei* klar durch ihr Denken geprägt (135–143). Welchen Einfluss zwei andere französische Theologen, nämlich die Dominikaner Marie-Dominique Chenu und Yves Congar, auf das Konzil hatten, untersucht *Michael Quisinsky* (145–178). Ausführlich und auf der Grundlage einer beeindruckenden Materialbasis diskutiert er, ob und inwieweit beide wirkmächtig waren. Entgegen der häufig begehenden Einschätzung, bei den Texten handle es sich lediglich um Kompromisse, erinnert Quisinsky daran, dass sie in Kommissionen erarbeitet worden sind (175 f.). Was Chenu und Congar persönlich oder mittelbar durch ihre Publikationen hier einbrachten, war die bedrängende Wirklichkeit des Unglaubens, durch welche der Glaube umgeformt und in seiner Eigenart stärker erfasst werden musste. Konfrontiert mit einer säkular gewordenen Welt wurde auf dem Konzil überdies um die Organisationsform des Laienapostolats gerungen. Das von den meisten Bischöfen klar favorisierte Konzept der Katholischen Aktion verlor zunehmend an Überzeugungskraft, wie *Istvan Csontá* darlegt (179–198). Dies erklärt sich nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer veränderten, weniger mit juristischen Kategorien operierenden Ekklesiologie. Darauf weist *Gilles Routhier* in seinem Beitrag hin (199–211).

Aber nicht nur hinsichtlich der Lehre von der Kirche, auch in Bezug auf das Verhältnis zum Judentum hat das Zweite Vatikanische Konzil einen Neuanfang unternommen. *Michael Attridge* rekonstruiert die innerkatholischen Diskussionen der Jahre 1960 bis 1962 und unterstreicht die Bedeutung des französischen Historikers Jules Isaac, der das persönliche Gespräch mit Johannes XXIII. suchte: Ohne die Begegnung des jüdischen Gelehrten mit dem Papst wäre es wohl kaum zu *Nostra Aetate* gekommen (213–230). Mit dem Konzil wandelte sich überdies das Verhältnis zum Protestantismus. *François Weiser* zeigt dies in einer Fallstudie anhand der USA auf (231–247). Er untersucht vier einschlägige Fachzeitschriften, nämlich *Ecclesiastical Review*, *Catholic Biblical Quarterly*, *Theological Studies* sowie *The Thomist*, und konstatiert eine signifikant gestiegene Beschäftigung mit der evangelischen Theologie (231–234). Gleiches gilt für den Lehrbetrieb, denn nach dem Konzil wurden an renommierten katholischen Hochschulen vermehrt entsprechende Kurse angeboten (234–237). Dass eine mehr als nur kontrovers-theologische Auseinandersetzung mit dem Protestantismus möglich war, erklärt sich insbesondere durch die dynamische Elementenekklesiologie von *Lumen Gentium*, auf die *Catherine Clifford* in ihrem Beitrag eingeht (249–269). Demnach kommt Gemeinschaften von außerhalb der katholischen Kirche Getauften zumindest ein gewisser kirchlicher Charakter zu; sie sind mehr als eine bloße Ansammlungen von christlichen Individuen – ein Gedanke, der in der Vorbereitungskommission heftig umstritten war,

insofern sich Vertreter einer exklusiven und einer inklusiven Ekklesiologie gegenüberstanden. Einer derjenigen Theologen, die eine Totalidentifikation der römisch-katholischen mit der Kirche Jesu Christi vornahmen, war der Amerikaner Edward Hanahoe, der während des Konzils immerhin als Konsultor des Einheitssekretariates arbeitete (266 f.). Mit der Vorgeschichte dieser für die Ökumene bedeutenden Institution setzt sich *Peter de Mey* näher auseinander, indem er die Entwicklung der *Conférence catholique pour les questions œcuméniques* rekonstruiert (271–308). Dieses Gremium war im Jahr 1952 entstanden und hatte europaweit mehrere Tagungen organisiert, geleitet von dem Niederländer Johannes Willebrands (272–276). Als auf dem Konzil die Ekklesiologie zum Thema wurde, konnten die Mitglieder, zu denen etwa der Münsteraner Dogmatiker und nachmalige Mainzer Bischof Hermann Volk zählte (295–298), wichtige Beiträge leisten. Wie de Mey darlegt, hing Willebrands aber offenbar bleibend dem Konzept der Rückkehrökumene an (301 f., 308). Schon dies zeigt, wie unzulänglich es ist, die Protagonisten entweder als Erneuerer oder Bewahrer, Progressive oder Konservative zu klassifizieren, obwohl es durchaus Konzilsteilnehmer gab, die man als Integralisten wird bezeichnen können. Zwar handelte es sich bei ihnen insgesamt um eine Minderheit, doch waren sie bestens vernetzt und verfügten über beträchtlichen Einfluss. In theologischer Hinsicht vertraten sie strikt antimodernistische Positionen, und ihr Kirchenbild war betont hierarchieorientiert.

Während *Rodrigo Coppe Caldeira* den brasilianischen Integralismus in den Blick nimmt (309–320), untersucht *Philippe J. Roy* die Vorgeschichte des *Coetus internationalis patrum* (321–354). Viele Mitglieder dieses Netzwerks hatten in Rom studiert – bevorzugt an der Gregoriana und der Lateranuniversität. Bei den meisten Nichtitalienern kam die strenge, an scholastischen Vorbildern orientierte Ausbildung im Französischen Kolleg hinzu. Unter der Leitung des Spiritanerpaters Henri Le Floch hatte sich das Kolleg zu einem Zentrum des Integralismus entwickelt (323–335). Hier erhielt etwa Marcel Lefebvre, der später die schismatische Pius-Bruderschaft gründen sollte, seine Formung. Gerade an diesem Beispiel zeigt sich, wie wichtig es ist, die theologische und ideengeschichtlichen Konstellationen seit Ende des 19. Jhdts. zu kennen, um das Zweite Vatikanum zu verstehen. Eindrucksvoll verdeutlicht der vorliegende Band, wie hilfreich, ja unerlässlich die historische Konzilsforschung ist. Sie ist aber nicht nur für das bessere Verständnis des einen oder des anderen Dokuments nützlich, sondern gerade für das des Konzils als solches: Angesichts der bereits im Vor- und Umfeld der Kirchenversammlung mitunter kontroversen Fachdebatten sowie der weitverbreiteten, auf Erneuerung drängenden Strömungen innerhalb des kirchlichen Lebens erweist sich das namentlich von Hans Küng formulierte Konzept, die neuere Kirchengeschichte als konfliktreiche Abfolge unterschiedlicher Paradigmen zu verstehen, als unterkomplex. Dieser Auffassung ist jedenfalls *Lieven Boeve* (355–366). In seinem den Band beschließenden Beitrag erklärt er (362): „Quant à juger/trancher si Vatican II a contribué à un changement de paradigme, ce conflit de paradigmes montre peut-être finalement le mieux que des paradigmes sont en train de se décaler. C’est peut-être finalement ce conflit lui-même qui pourrait être analysé comme un symptôme de la nécessité d’un nouveau paradigme théologique.“ Alternativ schlägt er deshalb vor, die Entfaltung der Tradition als ‚recontextualisation‘ zu verstehen, d. h.: In sich wandelnden Umständen treten jeweils neue Aspekte des Glaubens hervor (362–366). Es ist nur zu wünschen, dass Boeves Überlegungen aufgegriffen und weiterdiskutiert werden, zumal sie der Debatte, ob mit Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil nun die Hermeneutik der Kontinuität oder diejenige der Diskontinuität angemessen ist, wichtige Anstöße geben. Insgesamt liegt ein ausgezeichneteter, ebenso für Historiker wie für Systematiker anregender Sammelband vor. Bemerkenswert! B. DAHLKE

SCHLOTT, RENÉ, *Papsttod und Weltöffentlichkeit*. Die Medialisierung eines Rituals. Paderborn: Schöningh 2013. 270 S., ISBN 978-3-506-77361-6.

In seiner 2013 publizierten Dissertation zeigt René Schlott (= Sch.) die Verflechtung zwischen den modernen Kommunikationsmedien, dem Interesse ihres Publikums und dem Status des Papsttums für die westliche Gesellschaft auf. Als Beispiele dienen ihm die Ereignisse um den Tod der Päpste Pius IX. bis Johannes Paul II. Durch jeweils