

wieder begegnete, lud sie ihn zu einem Besuch in ihre Villa ein. Bei dieser Gelegenheit begegnete Hermas erstmals dem Apostel Petrus. Dieser gewann Hermas für den christlichen Glauben. Hermas ließ sich taufen etc.“ (S. 327).

Die Darlegung wird auch an anderen Stellen zum Roman: „Während die Zirkusspiele im Gange waren, hielt sich Hermas in der vatikanischen Nekropole versteckt. Auch nach dem Ende der Spiele (kurz vor Sonnenuntergang) hielt er sich noch geraume Zeit verborgen; erst gegen 22 Uhr betrat er den menschenleeren Zirkus. In schnellem Laufschrift passierte er zunächst den Obelisk und fand in dessen Nähe den (mit dem Kopf nach unten) gekreuzigten Apostel. Mit einem Beil durchtrennte er die Stricke, mit denen man den Rumpf des Apostels am Kreuz festgebunden hatte. Da sich eine einigermaßen schonende Ablösung der am oberen Ende des Kreuzes befestigten Füße nicht durchführen ließ, entschloss sich Hermas zu einer weniger schonenden Ablösung des Leichnams: Er durchschlug die Fußgelenke des Apostels mit seinem Beil und löste den toten Apostel auf diese Weise vom Kreuz. Auf der Suche nach einem Tuch, in das die Leiche eingewickelt werden konnte, fiel sein Blick auf die Loge des Kaisers, wo ein purpurnes und mit Goldfäden besticktes Tuch zurückgeblieben war. Hermas wickelte die Leiche des Apostels in dieses Tuch und trug sie an den Ort, den er zur Bestattung ausgesucht hatte. Etc.“ (S. 42, vgl. S. 330f., 366f., 387–389).

Im vatikanischen Gelände sollen die Mausoleen O und S wie Grab γ , neben dem Hermas Petrus begrub (Hermas, vis. 3; Apc 22), noch der ersonnenen Zeit angehören. Die von zwei Mauerchen unterstützte Aelius Isidorus-Platte der Memorie soll in der Gestalt des π ein Hinweis auf den Namen des Petrus sein (S. 44.333.475), desgleichen der Grundriss der Roten Mauer mit der Nische (S. 338).

Demgegenüber darf festgehalten werden, was historisch einigermaßen als gesichert gelten kann (Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom, 1999). Ältester literarischer Beleg für ein Tropaion des Petrus am Vatikan ist die Nennung durch Gaius (unter Zephyrin, Anf. 3. Jh.; Euseb, h. e. 2,25,7) als Garant für alte Tradition. Der archäologische Befund im Zentrum der Peterskirche erlaubt eine Rückdatierung auf 160 oder bald danach, als mit der Roten Mauer eine Memorie errichtet wurde. Älteres ist weder nachgewiesen noch archäologisch zu lokalisieren. Dass die Errichtung der Memorie mit der etwa gleichzeitigen Feststellung der römischen Diadoche durch Hegesipp (Euseb, h. e. 4,22,3) zusammenhängt, ist wahrscheinlich.

Greifswald

Hans Georg Thümmel

Hermann Josef Sieben: Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption, Paderborn: Schöningh 2010 (= Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen), 281 S. Geb., ISBN 978-3-506-76879-7.

Der Band vereinigt sieben Beiträge, von denen drei die Definition der Ökumenischen Konzilien zum Gegenstand haben. Das sind die Aufsätze „Definition und Kriterien Ökumenischer Konzilien vor der morgenländischen Kirchenspaltung (1054)“, „Westkirchliche Definitionen und Begriffe vom Ökumenischen Konzil nach der morgenländischen Kirchenspaltung“ und „Die Liste der Ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung“. In dem letztgenannten Beitrag knüpft Sieben an die Streichung der Konzilien des zweiten Jahrtausends von der Liste der Ökumenischen Konzilien in der Neuauflage der Textsammlung „Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta“ von Guiseppe Alberigo und anderen von 2006 an und verweist auf die Konsequenzen des Wegfalls der Bezeichnung „Ökumenisch“ für die Konzilien des Mittelalters und der Neuzeit für das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche. Er stellt mit Yves Congar (1950) die Nichtexistenz einer offiziellen Liste der Ökumenischen Konzilien fest und fragt nach Herkunft und Alter der traditionellen Zählung der Ökumenischen Konzilien seit Nicaea 325, das „sich selber nicht als ökumenisch bezeichnet hat“ (163) und diesen Titel sicher erst 335 von Eusebius von Caesara erhielt. Mit Verweis auf Vittorio Peri (1963) und anknüpfend an seinen Peri modifizierenden Aufsatz „Robert Bellarmin und die Zahl der ökumenischen Konzilien“ (1986) geht er auf Robert Bellarmin ein und somit auf das Jahr 1586, in dem der erste Band von Bellarmins „Quarta Controversia generalis: de conciliis“ erschien, und hebt das seitdem bestehende Nebeneinander zweier Listen von Ökumenischen Konzilien hervor, „der alten von Ost- und Westkirche gemeinsam akzeptierten, grosso modo vom zweiten Konzil von Nicaea proklamierten, und der neuen, von Bellarmin aufgestellten, und dementsprechend von zwei Arten von Ökumenischen Konzilien, eben den der Ost- und Westkirche gemeinsamen und den nur für die römische Kirche geltenden“ (154). Er erinnert mit Francis Dvornik (1966) an das hinter Bellarmins Liste und seiner Zählung der Konzilien des Mittelalters als Ökumenische Konzilien stehende kontroverstheologisch-antiprotestantische Motiv, Trient als Ökumenisches Konzil bezeichnen zu können. Er erwähnt Joseph Ratzingers 1973 getroffene Unterscheidung zwischen faktischer und rechtlicher Öku-

menizität und dessen Feststellung, wonach den Konzilien des Mittelalters zwar wegen des Fehlens der Ostkirchen die faktische Ökumenizität abging, während ihnen wegen ihres Zusammenhangs mit dem Papstprimat aber rechtliche Ökumenizität zukam, in dem Sinne, dass die „Realität des Petrusamtes“ (Ratzinger) die mangelnde faktische Ökumenizität ersetzte – eine Sicht, die der heutige Papst Benedikt XVI. mit Bellarmin – in dessen Liste die konziliaristischen Synoden Konstanz und Basel fehlten – und mit dem Papalisten Johannes von Torquemada aus dem 15. Jahrhundert teilte, um 1983 zu betonen, dass mit dieser Unterscheidung die Existenz der Universalkirche für das zweite Jahrtausend keineswegs gezeugnet werde –, bringt aber auch radikale Gegenpositionen ins Spiel wie die 1992 verschärfte Position des Jesuiten Luis M. Bermejo (1977), wonach nicht nur die Konzilien des Mittelalters nicht ökumenisch waren, sondern erst recht nicht „die neuzeitlichen Synoden der römisch-katholischen Kirche, wo die Kirche nicht nur zweifach, sondern dreifach gespalten ist“ (157). Eine Gegenposition zu Ratzingers Versuch der Rettung der Ökumenizität der Konzilien seit den Lateransynoden bedeutet auch Alberigos Unterscheidung von 2006 zwischen Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends und Generalsynoden oder Generalkonzilien des zweiten Jahrtausends, „die sich mehr und mehr den Problemen der westlichen Christenheit zuwenden“ (Joseph Wohlmuth 1998). Siebens Lösungsversuch, der an den Vermittlungsvorschlag von Bertrand de Margerie (1988) – „ökumenisch“ sei nicht univok, sondern analog zu verstehen – anknüpft, besteht in der Definition: „Ein Ökumenisches Konzil ist daran zu erkennen, dass es mit dem ersten Ökumenischen Konzil ‚konnumeriert‘ und damit auf die gleiche Autoritätsstufe, und das heißt auf die höchste gesetzt wurde“ (163). Um das zu erhärten, geht er auf Konstanz und Basel ein – Konstanz ‚konnumeriert‘ die mittelalterlichen Konzilien mit den altkirchlichen in einer Zeit, in der „das ausschließlich auf den Papst konzentrierte Kirchenbild wegen des abendländischen Schismas in eine tiefe Krise geraten ist und sich die Kirche wieder auf ihre eigene, alte Tradition der Abhaltung von Synoden besann“ (174f.); Basel stellte eine Liste der Ökumenischen Konzilien auf, die Konstanz und Basel umfasste –, betont, dass Trient für die Frage nach einer „Liste der Ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche eigentlich keine wesentliche Zäsur“ (178) bedeutete und weist auf Arnald de Pontac aus dem gallikanischen Frankreich hin, der 20 Jahre vor Bellarmin nicht nur die durchgehende Zählung von Nicaea I bis Trient mit Ordinalzahlen einführt, sondern auch Konstanz und Basel in die Liste

aufnahm, die Bellarmin dann wieder strich. Sieben rundet seinen Lösungsversuch ab, indem er feststellt, es sei „wenig sinnvoll [...] absolut von Ökumenischen Konzilien zu sprechen“ (185). „In diesem Sinne haben wir unserer Untersuchung die Überschrift ‚Ökumenische Konzilien der katholischen Kirche‘ gegeben. Analog ist es sinnvoll von den Ökumenischen Konzilien der verschiedenen christlichen Kirchen zu sprechen, also von den Ökumenischen Konzilien der Altorientalen, von den Ökumenischen Konzilien der Protestanten und den Ökumenischen Konzilien der Orthodoxen, die von dieser Liste jeweils nur die ersten drei bzw. die ersten vier bzw. die ersten sieben rezipiert haben“ (185).

Zwei Beiträge gelten Kirchenvätern in ihrer Beziehung zu den Konzilien, die Studie „War Gregor von Nazianz ein Gegner der Konzilsinstitution?“ und die Abhandlung „Augustinus-Rezeption in Konzilien von den Lebzeiten des Kirchenvaters bis zum Zweiten Vatikanum“. Was Augustinus betrifft, so durchzieht seine Rezeption die Konziliengeschichte seit dem Konzil von Hippo 393, also noch zu seinen Lebzeiten. Das musste nicht ausdrücklich und unter Nennung seines Namens geschehen, wie das Konzil von Ephesos 431, im Jahr nach seinem Tod, seine Gnadenlehre rezipierte, ohne explizit auf ihn Bezug zu nehmen. Ausdrücklich auf Augustinus berief sich das unter der Leitung von Caesarius von Arles stehende Konzil von Orange 529. Die fränkischen Reichssynoden seit Frankfurt am Main 794 bis Aachen 816 griffen vor allem in Fragen der kirchlichen Disziplin auf ihn zurück – Aachen 816 mit dem „Excerptum ex libro Augustini de pastoribus“ und mit „Augustini de vita et moribus clericorum“. Während die Quellen zu Lateran I und IV Augustinus nicht und die Quellen zu Lateran II und III ihn nur einmal nennen und in Konstanz am 28. August 1416 eine Predigt zu seinen Ehren gehalten wurde, beriefen sich Basel und Florenz auf ihn, ganz anders als Lateran V. Dagegen spielte Augustinus in Trient, wie schon Eduard Stakemeier (1937) gezeigt hat, vor allem für das „Decretum de peccato originale“ – und darin auch für die Dogmengeschichte der Maria Immaculata – eine wichtige Rolle. Für das Erste Vatikanum kann Sieben mit Hermann-Josef Pottmeyer auf Einflüsse des Bischofs von Hippo auf die Konstitution „Dei Filius“ und mit Klaus Schatz auf Einflüsse auf die Konstitution „Pastor aeternus“ hinweisen; auch der berühmte Satz „Roma locuta causa finita“, der in der Debatte um die Unfehlbarkeit des Papstes eine Rolle spielte, geht auf Augustinus zurück. Das Zweite Vatikanum nahm mehrfach Bezug auf Augustinus, vor allem in „Lumen gentium“ und in „Ad gentes“ und – ob die Piusbrüder wollen oder nicht – in „Dignitatis humanae personae“, der

Erklärung über die Religionsfreiheit. Sieben nimmt auch die französischen, deutschen und US-amerikanischen und einige andere Partikularsynoden seit dem 19. Jahrhundert in den Blick – mit dem bemerkenswerten Ergebnis, dass die Würzburger Synode der Jahre 1971 bis 1975 Augustinus „in keinem ihrer Texte zitiert oder erwähnt“ (68).

Schließlich enthält der Band zwei Aufsätze zur Quellengattung des Diariums oder des Tagebuchs. Während Sieben in „Konzilstagebücher. Eigenschaften und Bestand einer Gattung“ einen quellenkundlichen Beitrag leistet, folgt mit „Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integritismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschreibers Henri de Lubac“ die Auswertung von Tagebuchaufzeichnungen aus unserer Zeit. Der 1983 zum Kardinal erhobene Jesuit Henri de Lubac, als einer der Häupter der „Nouvelle théologie“ 1950 Opfer eines vom Ordensgeneral der Jesuiten ausgesprochenen Lehrverbotes, aber 1959 rehabilitiert und 1960 zum Konsultor der Theologischen Vorbereitungs-kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils berufen, verfasste ein Tagebuch, das die Zeit von seiner Ernennung zum Konsultor und seinem Eintreffen in Rom 1960 bis zum Abschluss des Konzils im Dezember 1965 abdeckt und 2007 in zwei Bänden mit insgesamt mehr als 1000 Seiten unter dem Titel „Carnets du concile“ veröffentlicht wurde. Sieben bringt aus dem Tagebuch nicht nur viele Zitate in deutscher Übersetzung des französischen Originals, sondern arbeitet auch die „zwei Integritismen“ heraus, den Integritismus der römisch-kurialen Theologie und den Integritismus der säkularistischen Theologie: „Jene hatte er vor allem zu Beginn des Konzils im Visier, diese zunehmend zu seinem Ende hin“ (228). Am 14. Oktober 1962, drei Tage nach der Eröffnung des Konzils, notiert de Lubac zu den Kritikern des römisch-kurialen Integritismus und zugleich zu diesem selbst: „Man redet gewöhnlich von dem ‚schrecklichen Kardinal Ottaviani‘, von der ‚Strenge seiner Lehre‘ und nennt ihn den ‚Chef der Integritisten‘ usw. Wir haben es hier mit einer äußersten Vereinfachung zu tun. [...] Man scheint zu glauben, dass der Integritismus sich durch eine größere Festigkeit in der Glaubenslehre charakterisiert, durch eine Verweigerung menschlicher verarmender Zugeständnisse usw. Das ist falsch. In Wirklichkeit müsste man von der ‚Armut dieser Lehre‘, von ihrem Nichtkennen der großen Tradition sprechen. Um eine Leere herum Schranken anlegen und vervielfältigen, so könnte man fast die Tätigkeit gewisser Theologen des Heiligen Offiziums und solcher von ihrer Art definieren“ (236). Ganz anders der Eintrag vom

17. Oktober 1964: „Seit ich den Text von P. Schillebeeckx über ‚Kirche und Welt‘ gelesen habe, empfinde ich ein großes Unbehagen. Es ist mir nicht nur unmöglich, mich an eine solche theologische Richtung anzuschließen, sondern ich glaube auch, dass es, wenn ich dazu die Kraft habe, meine Pflicht ist, sie zu bekämpfen“ (252). Geht es hier um den säkularistischen Integritismus, so im Eintrag vom 5. Oktober 1965 über ein Gespräch mit Ordensgeneral Pedro Arrupe um beide Integritismen: „Ich sage ihm, was ich über die Politik des Heiligen Offiziums denke und über die römischen Theologen seit zwanzig Jahren. Sie haben unter dem Gesichtspunkt der Lehre aus der Kirche eine Wüste gemacht. Sie haben eine zähe Verbitterung hervorgerufen. Daher die Explosion und ein Teil der gegenwärtigen Krise“ (263). Das aufschlussreiche Tagebuch bietet zahlreiche interessante Einzelheiten, die Sieben hier in deutscher Übersetzung dokumentiert. Bisweilen sagen sie mehr über de Lubac selbst als über andere Personen oder Sachverhalte. Einige Beispiele: 1960 über den belgischen Jesuiten und Konsultor des Heiligen Offiziums Eduard Dhanis: „Keinerlei Gefühl für die Verkündigung der einfachen Größe des Glaubens der Kirche“ (229); 1961 über denselben und über die römische Theologie allgemein: „Untraintellektualistisch ohne große Intellektualität. Das Evangelium wird in diesem System, das das ständige A priori ist, angepasst. P. Dhanis, der eine bedeutende Rolle spielt, scheint an allem die Person Jesu Christi verkleinern zu wollen. [...] Bei der Gesamtheit der hier versammelten Theologen spürt man keine Sorge um das, was notwendig wäre, [...] um die Welt zum Evangelium zu rufen. All das, sagen sie, ist ‚Pastoral‘, keine ‚Dogmatik‘, es ist nicht unser Geschäft“ (230 f.); 1962 über Hans Küng: „Er spricht mit der Verwegenheit der Jugend. Es ist seltsam, dies alles in Rom erschallen zu hören. Ich würde mir ein wenig mehr Ruhe und Innerlichkeit wünschen“ (243); 1964 erneut zu Hans Küng und zu seinem Aufsatz „Das Konzil – Anfang oder Ende“: „Ein zum Aufruhr antiftender, oberflächlicher und polemischer Artikel. [...] Ein demagogischer Artikel, voller Drohungen und voller Arroganz“ (255); im November 1965 allgemein zu den Konzilsteilnehmern: „Bei zahlreichen Bischöfen und ‚Piriti‘ lehrmäßige Inkompetenz und Unkenntnis der wirklichen Lage, manchmal sogar, was den Sinn der Worte angeht. Spannungen und Zweideutigkeiten zwischen Integritisten und sozialen Naturalisierern. Den ernsthaftesten Geistern gelingt es nicht mehr, sich Gehör zu verschaffen“ (265). Man liest das Buch in allen Teilen mit großem Gewinn.

Köln und Fribourg

Harm Kluiting