

## Kontinuum – Reform – (Symbol-)Ereignis?

### Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo

Am 2. Juli 2005 titelte die italienische Tageszeitung *La Repubblica*: „È guerra sul Concilio“ – „Es herrscht Krieg um das Konzil.“ Ausgelöst hätte diesen „Krieg“ das neue, in der *Libreria Editrice Vaticana* erschienene Buch von Kurienbischof Agostino Marchetto, Sekretär im Päpstlichen Rat für Migration, das auf dem römischen Kapitols Hügel zwei Wochen zuvor einer größeren Öffentlichkeit präsentiert wurde. In seiner Ansprache im Rahmen dieser Buchvorstellung feierte der damalige Vorsitzende der italienischen Bischofskonferenz, Kardinal Camillo Ruini, das Werk als wichtigste Veröffentlichung im Jubiläumsjahr und als überfällige Korrektur der gängigen Konzilsgeschichtsschreibung. Marchettos Buch mit dem groß angelegten Titel *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*<sup>1</sup> ist keine alternative positive Darstellung von Verlauf und Rezeption des II. Vatikanums. Stattdessen kompiliert es kritische Rezensionen, die der Autor seit 1990 hauptsächlich in der Zeitschrift *Apollinare* und im *Osservatore Romano* regelmäßig publiziert hat. Marchetto holt aus zu einem weiten Rundumschlag gegen einen Großteil der in den letzten Jahren erschienenen internationalen Konzilliteratur; im Besonderen will sein *Contrappunto* jedoch die von Giuseppe Alberigo herausgegebene Konzilsgeschichte treffen. Im Kern sind es die beiden folgenden Gravamina, die von Marchetto vorgebracht werden:

(1) In den zurückliegenden vier Jahrzehnten Konzilsrezeption habe sich in der breiten Forschungslandschaft eine Hermeneutik etabliert, die das II. Vatikanum ausschließlich auf seine innovatorische Potenz hin untersuche. Gefragt würde nur mehr nach der kategorischen Neuheit des Konzils. Man betrachte das II. Vatikanum als eine große Revolution, als Bruch mit der Vergangenheit („rottura con il passato“<sup>2</sup>), als historische Wasserscheide, welche die Geschichte der Kirche in eine vor- und eine nachkonziliare Epoche zerteile. In nahezu jedem der 52 Unterkapitel des Bandes wird eine solche Einschätzung des Konzils mit den Prädikaten „ideologisch“ oder „extremistisch“ versehen und als „Progressismus“ charakterisiert. Auch wenn Marchetto den inkriminierten „Ton“ („tono della ricerca“<sup>3</sup>) in der Mehrzahl der von ihm besprochenen Konzilliteratur heraushört, führt er ihn doch im Ursprung auf Bologna zurück. Von dort aus sei es einer finanzstarken Forschergruppe („gruppo di Bologna“<sup>4</sup>) unter der Führung Giuseppe Alberigos gelungen, die Konzilsforschung weltweit zu monopolisieren. In ihrer in allen europäischen Hauptsprachen erscheinenden *Storia del Concilio Vaticano II* würde

---

<sup>1</sup> Agostino Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia* (Collana Storia e Attualità 17), Città del Vaticano 2005.

<sup>2</sup> Ebd. 148.

<sup>3</sup> Ebd. 99.

<sup>4</sup> Ebd. 374.

diese ideologische Hermeneutik des Neuen und der Reform in Reinform angewandt – und zwar zum einen durch das Mittel einer Gegenüberstellung beziehungsweise Entgegensetzung („contrapposizione“<sup>5</sup>) der beiden Konzilspäpste, gemäß der das Ereignis des II. Vatikanums in erster Linie auf Johannes XXIII. zurückgehe, während Paul VI. für die uneigentlichen Kontinuitätselemente in den Endtexten verantwortlich sei. Zum anderen herrsche in der Bologneser Konzilsdarstellung eine „unwissenschaftliche Feindseligkeit gegen Personen der Konzilsminorität“<sup>6</sup> vor, die für die Bewahrung der Tradition eintrat. Und schließlich argumentiere die Geschichte Alberigos in diffuser Weise mit dem „Geist“ des Konzils, so dass die konziliare Programmatik des „aggiornamento“ und der „pastoralità“ in der Bologneser Lesart ausschließlich die Diskontinuität des II. Vatikanums zu den beiden vorausgehenden Konzilien Tridentinum und Vatikanum I beschreibe.

(2) Der zweite Hauptkritikpunkt, den Marchetto gegenüber der Konzilshistoriographie in der Spur Alberigos vorbringt, betrifft die dort herangezogene Quellenbasis. Anstatt den offiziellen „Akten des Konzils“ würde man sich primär auf „private Schriften“<sup>7</sup> stützen, auf persönliche Tagebücher und Berichte von am Konzilsereignis beteiligten Persönlichkeiten. Die Verwendung derartiger Aufzeichnungen habe zur Konsequenz, den allzu menschlichen aber doch sehr subjektiven Urteilen einzelner Protagonisten aufzusitzen. Darüber hinaus laufe man im Rekurs auf diese in höchstem Maße vielstimmigen und widersprüchlichen Zeugnisse Gefahr, das eine, ganze Konzil aus den Augen zu verlieren und in eine Geschichte der „Rinnsale“ und der „Bruchstücke“ abzugleiten („il rischio di scivolamento verso una storia di frammenti“<sup>8</sup>).

Was Marchetto zur Behebung dieser Mängel in Vorschlag bringt, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: In Reaktion auf die in seinen Augen selektive Wahrnehmung des II. Vatikanums als einer Initiierung von Neuheit und Reform in der Kirche seien künftig die Momente von Kontinuität hervorzuheben. Zwar ist Marchettos Gegenplädoyer durchzogen von Komplexitätsformeln, die das Konzil charakterisieren als „continuità nella novità“<sup>9</sup>, „fedeltà ed apertura“<sup>10</sup>, „co-presenza di nova et vetera“, „svolta in continuità“ – seine argumentative Stoßrichtung tritt jedoch deutlich hervor: Zu interpretieren ist das II. Vatikanum primär im Rahmenwerk von Tridentinum und Vatikanum I. Marchetto insistiert ausschließlich auf die erklärte Absicht der Konzilsväter, in Kontinuität zur kirchlichen Tradition zu stehen. Zu suchen seien deshalb vornehmlich Entsprechungen und sich durchhaltende Linien. Das ganze Buch erwähnt nicht ein Exempel, wo das II. Vatikanum tatsächlich neue Wege beschrritten oder zumindest neue Akzente gesetzt hat.

Was die erwähnte Problematik des Quellenmaterials betrifft, so legt Marchetto der historischen Vatikanumsforschung ans Herz, sich primär auf die 62 Bände

<sup>5</sup> Ebd. 160.

<sup>6</sup> Ebd. 374.

<sup>7</sup> Ebd. 370.

<sup>8</sup> Ebd. 371.

<sup>9</sup> Ebd. 131.

<sup>10</sup> Ebd. 164.

der von Vincenzo Carbone herausgegebenen „offiziellen Akten“ des Konzils zu stützen.<sup>11</sup> Und wenn ergänzend „private Quellen“ herangezogen würden, dann müssten diese stets „dem Urteil der offiziellen Akten“ unterstellt werden.<sup>12</sup>

Man wird kaum bezweifeln, dass Marchettos grundsätzliche Kritik an einer Sichtweise, die das II. Vatikanum als pure kritische Absetzung von allem Vorhergehenden interpretiert, eine gewisse Berechtigung hat.<sup>13</sup> Unbeschadet dieses berechtigten Anliegens, sind aber wiederum Rückfragen an Marchettos „contrappunto“ zu richten: Nämlich ob man einem reduktionistischen Mythos von der großen Wende begegnen sollte mit einem reduktionistischen Gegenmythos von der reinen Kontinuität? Ob Marchettos historiographische Maximen, insbesondere was die Empfehlungen zur Quellenbasis angeht, mit einer historisch-kritischen Geschichtsforschung zum II. Vatikanum vereinbar sind? Und ob schließlich seine Kritik das Lebenswerk von Giuseppe Alberigo tatsächlich treffen kann?

## 1. Giuseppe Alberigo: Das II. Vatikanum als Ereignis

Die fünfbandige *Storia del Concilio Vaticano II*, deren italienischsprachige Originalausgabe im Oktober 2001 abgeschlossen werden konnte, stellt die erste wissenschaftliche Gesamtdarstellung der Geschichte des II. Vatikanischen Konzils dar.<sup>14</sup> In das Werk flossen nicht nur Alberigos eigene jahrzehntelang betriebene Forschungen ein. Auch waren längst nicht nur Historiker aus dem ehemals von ihm geleiteten Bologneser *Istituto per le scienze religiose* beteiligt. Alberigo brachte zur Realisierung seines Großprojektes eine ganze Équipe von Konzilshistorikern aus vielen verschiedenen Nationen zusammen. Insbesondere aus jenen Ländern konnte er Spezialisten rekrutieren, wo seit einigen Jahren in eigens dafür eingerichteten Instituten und Zentren die Quellen der nationalen Beiträge zum II. Vatikanum gesammelt, inventarisiert und aufgearbeitet werden.

Dass Alberigo die Mühe einer umfassenden Gesamtdarstellung des II. Vatikanums auf sich genommen hat, wird letztlich von einer hermeneutischen Prämisse auf den Weg gebracht, die er im Schlüsselbegriff ‚Ereignis‘ zusammenfasst. Auf einer ersten Ebene besagt die Ereignis-These die schlichte Tatsache, dass man das Ergebnis eines Konzils nicht ohne das vorausgehende Ereignis begreifen kann. Die Dokumente, die das II. Vatikanische Konzil verabschiedet hat, sind ohne Berücksichtigung ihrer Geschichte nicht sachgemäß interpretierbar. Was heute als konzilshermeneutischer Allgemeinplatz gelten darf, hatte ein weitsichtiger deutscher Konzilstheologe aus nächster Nähe bereits mitten im Konzilsgeschehen

<sup>11</sup> Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II, Città del Vaticano 1970–1999.

<sup>12</sup> Marchetto, *Il Concilio* (wie Anm. 1) 370f.

<sup>13</sup> Vgl. meine Kritik an derartigen Reduktionismen und meine eigenen Vorschläge zu einer sachgerechten Konzilshermeneutik: Günther Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums* (Innsbrucker Theologische Studien 59), Innsbruck 2001, besonders 15–37.

<sup>14</sup> Giuseppe Alberigo/Alberto Melloni (Hg.), *Storia del concilio Vaticano II*, Bde. I – V, Bologna-Leuven 1995–2001. Deutsche Ausgabe: Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt/Günther Wassilowsky (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, 5 Bde., Mainz-Ostfildern-Leuven 1997–2008.

prognostiziert: „Bei späteren Auslegungen wird man immer diesen Hintergrund der vorangegangenen Textstadien, ja, die Vorgeschichte des Kirchenbegriffs überhaupt im Auge haben müssen, um die Aussagerichtung zu erkennen, die dem Konzil bei seiner Arbeit vor Augen stand. Den wahren Sinn von Texten zu verstehen verlangt als erstes immer, die geschichtliche Bewegungsrichtung zu erfassen, in denen sie leben; erst so erhalten die Einzelaussagen ihren wahren Sinn.“ Zwanzig Jahre nach Konzilsbeschluss resümierte ganz ähnlich ein anderer kundiger Beobachter die Probleme, die in den mittlerweile zurückliegenden Rezeptionsphasen aufgetaucht waren und empfahl wiederum folgenden Ausweg: „Die Lösung dieser Schwierigkeiten ergibt sich zumindest für die lehrhaften Aussagen des Konzils, wenn man nicht nur die einzelnen Aussagen als solche zitiert, sondern den konziliaren Prozess beachtet, aus dem heraus sie entstanden sind, wenn man also die Textgeschichte des letzten Konzils studiert.“ Das erste Zitat entstammt einem jener instruktiven „Rückblicke“, die Joseph Ratzinger nach jeder Sitzungsperiode veröffentlichte<sup>15</sup>; beim zweiten Zitat handelt es sich um eine Regel, die Walter Kasper in einem heute noch denkwürdigen Aufsatz von 1986 zur Konzils-hermeneutik aufgestellt hat.<sup>16</sup>

Alberigos Ereignis-These geht jedoch noch einen Schritt über diese frühen prominenten Plädoyers für eine historisch fundierte Konzilsinterpretation hinaus: Weil zur Erfassung des Konzils weit mehr notwendig sei als das Interesse am Entstehen seiner Schlussdokumente, verdiene es selbst als Ganzes – das heißt eigenständig und nicht immer nur in der Retrospektive von seinen verabschiedeten Resultaten aus – Gegenstand der Forschung zu sein. Es verschiebt sich das Interesse ganz grundsätzlich vom Korpus der Konstitutionen und Dekrete weg in Richtung des gesamten konziliaren Geschehens zwischen 1962 beziehungsweise 1959 und 1965. Nach Alberigo besteht nämlich zwischen dem, was das Konzil am Ende gesagt hat, und dem, was das Konzil gewesen ist, ein unproportionales Verhältnis. Die ganze Wirklichkeit dieses Konzils sei „reicher, differenzierter und auch widersprüchlicher [...], als es die Analyse seiner einzelnen abschließenden Beschlüsse und ihrer Entstehung und überdies auch des umfassenden *corpus* dieser Beschlüsse erkennen läßt.“<sup>17</sup> Alberigo erklärt diesen Mehrwert des Konzils gegenüber seinen Endtexten mit der spezifisch *pastoralen* Natur des II. Vatikanums, das nach dem Willen Johannes' XXIII. nicht nur ein Beschlussorgan in Lehrfragen, nicht nur eine „*macchina per la produzione delle decisioni stesse*“ gewesen sei. Stattdessen habe die konziliare Versammlung eine umfassende Er-

<sup>15</sup> Joseph Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1964, 25f.

<sup>16</sup> Walter Kasper, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: Ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1986, 290–299: 294.

<sup>17</sup> Giuseppe Alberigo, *Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa*, in: Peter Hünermann (Hg.), *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1)*, Paderborn 1998, 139–157: 156. Alle relevanten Aufsätze Alberigos liegen jetzt gesammelt vor in: Giuseppe Alberigo, *Transizione epochale. Studi sul Concilio Vaticano II (Testi e ricerche di scienze religiose, Nuova serie 42)*, Bologna 2009. Zu Ereignis-Begriff und historiographischem Konzept von Alberigo: Maria Teresa Fattori/Alberto Melloni (Hg.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna 1997.

neuerung des Lebens der gesamten Weltkirche angestrebt und selbst darstellen wollen. Gerade dieser Zweck des *aggiornamento* habe großen Respekt vor der Freiheit des Konzils verlangt und gefordert, eine in der Konzilientradition der Kirche vorbildlose Konzilsdynamik in Gang kommen zu lassen.

Dem systematischen Konzilsinterpreten dreht Alberigo die Fragerichtung, die sich in Reaktion auf die stark selektiven Deutungen in den ersten beiden nachkonziliaren Rezeptionsphasen weithin etabliert hat, also gewissermaßen um. Folgt man Alberigo, dann kann man sich nicht mehr darauf beschränken, einzelne Passagen des Endtextes im Lichte ihrer Genese zu interpretieren, denn die Indizien im Endtext machen seiner Meinung nach nur auf einen Bruchteil dessen aufmerksam, was das II. Vatikanum insgesamt gewesen ist. Anstatt vom Endtext ins Ereignis zu schauen, sollte sich der Interpret dem Ereignis selbst als ganzem zuwenden und erst im nächsten Schritt vom Ereignis her den Endtext auffassen.

Wie fruchtbar man den Ereignisbegriff auch immer halten mag: Durch die Hinwendung der historischen und systematischen Konzilsforschung zum ‚Ereignis Konzil‘ ist zunächst einmal ein enormer materialer Zugewinn erreicht, der eine differenziertere Wahrnehmung des II. Vatikanums verspricht, als dies die in der Vergangenheit häufig angewandten pauschalisierenden Deutungsmodelle, die das II. Vatikanum innerhalb der modernen Kirchen- und Theologiegeschichte entweder als totale Diskontinuität oder aber als reine Kontinuität stilisierten, je vermocht haben. Viel stärker als dies bislang über den Endtexten geschehen ist, kann durch die von Alberigo empfohlene Methode die faktische Komplexität der Wahrheitsfindungsprozesse in den Blick geraten.

Dies wird allerdings nur dann gewährleistet sein, wenn der Ereignisbegriff selbst nicht wieder als Selektionsprinzip angewandt wird. Dazu aber ist zunächst einmal erforderlich, dass die Kategorie Ereignis als eine streng formale Kategorie aufgefasst wird. Operiert man nämlich mit einem Ereignisbegriff, der mit ganz bestimmten inhaltlichen Momenten gefüllt ist, dann zählt der Historiker abermals nur jene Elemente aus dem Konzil vor dem Endtext auf, die seiner inhaltlichen Bestimmung entsprechen und erfindet wiederum Übersichtlichkeit, eine einzige Dynamik und ein gemeinsames Reaktionsmuster.

Genauso sollte niemand auf der Grundlage von Alberigos Prononcierung des Ereignishaften die charismatische gegen die institutionelle Dimension des II. Vatikanums ausspielen. Ein Konzil ist (zumindest auch) eine spezifische Form der Ausübung des institutionellen Amtes in der Kirche. Nur unter Berücksichtigung beider Momente können das (gerade beim Vatikanum II so eigentümlich „Ereignis“-hafte) Zusammenspiel von Flexibilität und Beharrung, von Dynamik und Statik, und – davon abhängig – die Mischungsverhältnisse von Diskontinuität und Kontinuität im Endtext unverstellt wahrgenommen werden.

Dass die Verfasser einer wissenschaftlichen Konzilsgeschichte nicht ausschließlich die ‚offiziellen‘ Akten (das heißt im Falle des II. Vatikanums primär die approbierten Schemata, die eingereichten Voten und die Reden in der Aula) heranziehen werden, wenn denn auch informelle Quellen aus ‚niederen‘ konziliaren Kommunikationsebenen existieren und bereits zugänglich sind, dürfte für jeden historisch-kritisch arbeitenden Forscher eine Selbstverständlichkeit darstellen. Für die historische Trientforschung sind die Briefkorrespondenzen der Teilneh-

mer unverzichtbar. Welche Bedeutung zeitgenössischen autobiographischen Selbstzeugnissen für das Verständnis des I. Vatikanums zukommt, hat Klaus Schatz deutlich herausgestellt, wenn er zusammenfasst, dass „unsere Kenntnis des Ersten Vatikanischen Konzils ohne die vielen Konzilstagebücher von Bischöfen und anderen beteiligten Personen nur sehr lückenhaft wäre und daß uns sehr vieles unverständlich bliebe.“<sup>18</sup> Diese Beobachtung dürfte auf das II. Vatikanum in noch verstärktem Maße zutreffen, da sich die Austauschprozesse zwischen den verschiedenen konziliaren Gruppierungen in der Konzilientradition der Kirche noch nie so komplex gestaltet haben wie auf dem letzten Konzil, und da das II. Vatikanum in einer Weise, wie dies früher nur Konstanz und Basel (und vielleicht sogar Trient<sup>19</sup>) gewesen sind, ein Konzil der Experten beziehungsweise der Theologen war. Die Quellengattung ‚Konzilstagebuch‘ wird all das, was außerhalb der großen Generalkongregationen und offiziellen Kommissionssitzungen vor sich ging, wird langsame Meinungsbildungsprozesse, entstehende Stimmungslagen und Gruppenmentalitäten besser als jede andere Quelle zutage fördern. Darüber hinaus gewährt sie einen inneren Einblick in historische Akteure als empfindende und reflektierende Personen.<sup>20</sup> Wie wichtig ist für die große Frings-Biographie von Norbert Trippen die persönliche Briefkorrespondenz des Kardinals aus dem Archiv des Erzbistums!<sup>21</sup> Was wäre die Arbeit Michael Quisinsky über den Konzilsbeitrag der Dominikaner von Le Saulchoir ohne die zahlreich von ihm analysierten, informellen Textentwürfe und Notizen!<sup>22</sup> Dasselbe gilt für die Habilitationsschrift von Joachim Schmiedl, die in Deutschland wohl die erste historisch-kritische Konzilsarbeit der neuen Generation gewesen sein dürfte.<sup>23</sup> – So viel, um

<sup>18</sup> Klaus Schatz, Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg. Das römische Tagebuch des Salesius Mayer OCist (1816–1876), Königstein 1975, 1.

<sup>19</sup> Vgl. Günther Wassilowsky, Teilnehmer ohne Stimme? Zur Rolle der Theologen auf dem Konzil von Trient, in: Hilary Anne-Marie Mooney/Karlheinz Ruhstorfer/Viola Tenge-Wolf (Hg.), Theologie aus dem Geist des Humanismus. Festschrift für Peter Walter, Freiburg 2010, 416–431.

<sup>20</sup> Vgl. die in neuerer Zeit erschienenen Editionen der Konzilstagebücher von Marie-Dominique Chenu (Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II [1962–1963]. Édition critique et introduction par A. Melloni, Paris 1995), André-Marie Charue (Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue. Hg. L. Declerck/Cl. Soetens, Louvain-la-Neuve 2000), Yves Congar (Mon Journal du Concile. Présenté et annoté par É. Mahieu, 2 Bde., Paris 2002), Albert Prignon (Journal conciliaire de la 4<sup>e</sup> Session. Hg. L. Declerck/A. Haquin, Louvain-la-Neuve 2003), Julius Döpfner (Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil [Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 9]. Bearb. von Guido Treffler, Regensburg 2006), Sebastian Tromp (Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission. II. Vatikanisches Konzil [Bd. I, 1 u. 2]. Hg. von A. v. Teuffenbach, Rom 2006), Henri de Lubac (Carnets du concile [2 Bde.]. Introduit et annoté par L. Figoureux, Paris 2007. Grundsätzlich zu dieser Quellengattung: Hermann-Josef Sieben, Konzilstagebücher. Eigenschaften, Entfaltung und Bestand einer Gattung, in: ThPh 81 (2008) 1–31.

<sup>21</sup> Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd. II: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Forschungen 104), Paderborn 2005.

<sup>22</sup> Michael Quisinsky, Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vatikanum (Dogma und Geschichte. Historische und begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie 6), Münster 2007.

<sup>23</sup> Joachim Schmiedl, Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens, Vallendar-Schönstatt 1999.

nur einige der bahnbrechenden Arbeiten der deutschsprachigen Konzilsforschung der letzten Jahre zu nennen.

In dieser Hinsicht war also die *Storia del Concilio Vaticano II* von Giuseppe Alberigo zwar was die Forschungen zum II. Vatikanum betrifft innovativ und anregend, in der allgemeinen Konzilsgeschichtsschreibung jedoch ist die Verwendung ‚privater‘ Quellen längst Standard. Für eine historisch-kritisch arbeitende Kirchengeschichtswissenschaft im Stil Alberigos ist es dabei selbstverständlich, dass sie derartige Ego-Dokumente methodisch kontrolliert auswertet; das heißt, dass einzelne Einschätzungen im Tagebuch eines Irenikers wie Otto Semmelroth<sup>24</sup> oder im Diarium eines messerscharfen Analysten und Montini-Kritikers wie Yves Congar noch einmal vor dem Hintergrund einer je spezifischen Beobachterhermeneutik interpretiert werden müssen.

Als im Jahre 1619 Paolo Sarpi seine unter Verwendung venezianischer Quellen und persönlicher Notizen verfasste *Storia del concilio tridentino* publizierte und die damalige römische Kurie mit dessen Konzilsinterpretation alles andere als einverstanden war, da benötigte Pietro Sforza Pallavicini für seine monumentale Gegen-Geschichte zu Sarpi der jahrzehntelangen eigenen Forschung. Agostino Marchetto hat also noch einen langen und mühsamen Weg historischer Kärnnerarbeit vor sich, um der *Storia del Concilio Vaticano II* des „Paolo Sarpi des 20. Jahrhunderts“<sup>25</sup> auf ähnlicher wissenschaftlicher Augenhöhe begegnen zu können. Sein bislang vorgelegtes Elaborat jedenfalls widerlegt historisch überhaupt nichts.

## 2. Benedikt XVI.: Hermeneutik der Reform

Als die *Repubblica* auf dem Feld der Konzilsrezeption kriegsartige Zustände feststellte, war das Pontifikat Benedikts XVI. gerade einmal sechs Wochen alt. Es sollte nicht lange dauern, bis sich der neue Papst selbst in dieser Sache zu Wort meldete. Eine seiner ersten längeren Papstansprachen überhaupt, die Rede an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22. Dezember 2005, widmete das deutsche Kirchenoberhaupt zu zwei Dritteln der Deutungs- und Rezeptionsproblematik des II. Vatikanums. Der Tenor der Rede war bei Joseph Ratzinger alles andere als neu: Schon 1985 hatte der Präfekt der Glaubenskongregation im Interview mit Vittorio Messori die These vom II. Vatikanum als einer Epochenwende kritisiert<sup>26</sup>, die zu der seiner Meinung nach theologisch problematischen Rede von einer vor- und einer nachkonziliaren Kirche führe. In seiner Papstansprache von 2005 führt Ratzinger nun die Probleme der Konzilsrezeption auf „zwei gegensätzliche Hermeneutiken“ zurück: „Die eine hat Verwirrung gestiftet, die andere hat Früchte getragen [...]. Auf der einen Seite gibt es eine Auslegung, die ich ‚Hermeneutik der Diskontinui-

<sup>24</sup> Eine kommentierte Edition dieses zur Erforschung des deutschen Konzilsbeitrages wohl wichtigsten Tagebuches bereite ich z.Zt. vor.

<sup>25</sup> So wurde Giuseppe Alberigo einmal von einem Kirchenhistoriker, der heute den Kardinalspurpur trägt, in einem mündlichen Gespräch Ende der 1990er Jahre genannt.

<sup>26</sup> Joseph Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985, 33.

tät und des Bruches‘ nennen möchte; sie hat sich nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien und auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen können. Auf der anderen Seite gibt es die ‚Hermeneutik der Reform‘, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität.“<sup>27</sup>

Neu an der Weihnachtsansprache ist, dass Joseph Ratzinger dem Diskontinuitäts-Modell nicht das Kontinuitäts-Modell entgegensetzt, sondern hier erstmalig die von ihm favorisierte Sichtweise auf das II. Vatikanum im Begriff der „Reform“ konzeptualisiert. Aber welche Absicht verfolgt der Papst damit und welcher Begriff von Reform ist hier gemeint? Eindeutig nicht gemeint ist hier der alte, spätmittelalterliche Reformbegriff, die Idee einer *reformatio capitis et membrs*, die nahezu alle Erneuerungsbemühungen der Kirche vom 15. Jahrhundert bis in die posttridentinische Zeit leitete und in den Konzilien von Konstanz und Basel ihren Höhepunkt erreichte.<sup>28</sup> Wer hier von Reform sprach, hatte insbesondere die Missstände der gegenwärtigen Kirche im Blick und forderte zu einer radikalen Neuorientierung an der göttlich gesetzten *norma rectitudinis* auf, die man in der frühchristlichen *Ecclesia primitiva* erkannte.

Bei Benedikt XVI. kann man vielmehr den Eindruck haben, dass der Papst einen Reformbegriff im Sinn hat, wie er in den politischen Debatten des 19. Jahrhunderts geprägt wurde. Unter dem Eindruck der Französischen Revolution entstand zunächst in England und dann in Deutschland ein immer stärkeres Bedürfnis, dem Revolutionsbegriff ein Konzept entgegenzustellen, das es erlaubte, Veränderungen ohne revolutionäre Umwälzungen zu begreifen.<sup>29</sup> Es handelt sich hier um einen dezidiert nicht- oder sogar antirevolutionären Reformbegriff. Gesellschaftlicher Wandel sollte sich nicht als ein vom Volk ausgehender plötzlicher Umsturz vollziehen, sondern als ein von der Obrigkeit gesteuerter langfristiger, evolutionärer Prozess, dessen Kennzeichen Kalkulierbarkeit und grundsätzliche Systemkontinuität zu sein haben. Wie sehr genau dieses evolutionäre Reformdenken durchaus auch in der innovativen Theologie des 19. Jahrhunderts populär geworden ist, wird deutlich, wenn beispielsweise Vertreter der so genannten Katholischen Tübinger Schule die gesamte Kirchen-, Theologie- und Dogmengeschichte im Konzept einer „organischen Entwicklung“ zu fassen versuchen, in dem sich das eine aus dem anderen geradezu naturwüchsig ergibt.<sup>30</sup> In das Denken Joseph Ratzingers mag dieser antirevolutionäre Reformbegriff durch seine Verarbeitung der revolutionären Geschehnisse um 1968 eingezogen sein – oder

<sup>27</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie vom 22. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172), Bonn 2006, 11.

<sup>28</sup> Vgl. Karl A. Frech, Reform an Haupt und Gliedern. Untersuchung zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spätmittelalter, Frankfurt a.M. 1992.

<sup>29</sup> Vgl. Eike Wolgast, Reform, Reformation, in: GG 4 (1984) 313–360; Clemens Zimmermann, Reform, in: HWPh 8 (1992) 409–416; Lothar Schilling, Reform, in: Enzyklopädie der Neuzeit 10 (2009) 777–785.

<sup>30</sup> Michael Kessler (Hg.), Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 22), Tübingen 2005.

aber in diesem Kontext zumindest noch einmal starke Plausibilität für ihn gewonnen haben.

Wo der Papst in seiner Weihnachtsansprache von 2005 von einer „Hermeneutik der Reform“ redet, will er hervorheben, dass es auf dem II. Vatikanum zwar zu Neuerungen im Detail, in der zeitgemäßen Formulierung, zu durchaus notwendigen Modifikationen an der Oberfläche kam, dass aber im Grundsätzlichen alles beim Alten blieb. Der Papst bestreitet nicht, dass es zwischen 1959 und 1965 zu Diskontinuitäten gekommen ist, aber er bestreitet vehement, dass diese Diskontinuitäten auf der Ebene des Wesentlichen lagen.

Nun kann man sicher trefflich darüber streiten, wo in Glaube und Kirche die Ebene des Grundsätzlichen und Ewigen endet und wo das weite Feld des Kontingenten und Wandelbaren beginnt. Aber lassen sich die Neuerungen, die das II. Vatikanum auf dem Gebiet der christlichen Ökumene und der Religionstheologie, in der Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zum modernen Staat, ja zur Moderne insgesamt, verabschiedete, tatsächlich nur als marginale Neujustierungen von kleinen Stellschrauben am großen Dampfer der katholischen Kirche begreifen, der unbeirrt von allen zeitlichen Stürmen seine Fahrt durch das Meer der Geschichte fortsetzt? Musste sich der biblische und sakramentale Kirchenbegriff oder die innerkirchliche Verfassungslehre von *Lumen gentium* tatsächlich naturgemäß aus *Pastor aeternus* ergeben? Und stehen die Antworten, die uns das II. Vatikanum auf dem so zentralen Problemfeld religiöser Toleranz und Religionsfreiheit in der pluralistischen Moderne gegeben hat, tatsächlich in größerer Kontinuität als Diskontinuität zum *Syllabus errorum* und zur gesamten antimodernen Lehrverkündigung der Päpste des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts?<sup>31</sup> Und worin genau sollte diese größere Kontinuität dann inhaltlich bestehen?

Das alles sind dringend aufzuarbeitende Fragen für die künftige, insbesondere *theologiegeschichtliche* Forschung zum Konzil. Für den Kirchenhistoriker jedoch stellt sich darüber hinaus die Frage, ob sich das, was auf und im Kontext des II. Vatikanums mit dem neuzeitlichen Katholizismus passiert ist, innerhalb dieses doch sehr von dogmatischen Vorgaben geleiteten Deutungsmodell organischer Entwicklung tatsächlich zu greifen, zu beschreiben und anhand des konkreten geschichtlichen Materials wirklich zu verifizieren ist. Dass die Mehrheit der Konzilsakteure selbst keinen *coup d'Église*, keine Revolution im Sinne eines radikalen Bruches mit allem Vorkonziliaren intendiert haben, dürfte gänzlich außer Frage stehen. Und daher ist dem Papst in der Problematisierung einer Deutung, die das Konzil als völligen Neubeginn der Kirchengeschichte interpretiert, auch uneingeschränkt zuzustimmen. Doch unbeschadet dieser Tatsache, dass ein reines Diskontinuitätsmodell kein geeigneter Interpretationsrahmen für das II. Vatikanum

---

<sup>31</sup> Vgl. die exzellente historische Kontextualisierung von *Dignitatis humanae* durch: Franz Xaver Bischof, Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: Ders./Stephan Leimgruber (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2005, 334–354. Nach Bischof lässt sich „kaum bestreiten, dass das Konzil in der Frage der Religionsfreiheit nicht nur graduell, sondern prinzipiell von der kirchlichen Lehrtradition, insbesondere der Päpste von Pius VI. bis Pius XII. abgewichen ist und die von Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in terris* vorgezeichnete Entwicklung fortgeführt und vertieft hat. Damit aber war eine grundlegende Neuorientierung vollzogen.“ (ebd. 349).

darstellt, bleibt doch die Frage nach dem historischen Ort dieses Konzils, seiner grundsätzlichen Einordnung in die Historie. Für eine solche Einordnung ist doch ganz wesentlich, dass eine Mehrzahl sowohl der Akteure als auch der Beobachter das II. Vatikanum als *a rupture of routine*, als eine Art Epochenwende und Paradigmenwechsel wahrgenommen haben: freilich keinen völligen Neustart der Geschichte der Kirche, aber doch den Beginn eines neuen Zeitabschnittes. Und deswegen halte ich die von Giuseppe Alberigo vorgeschlagene Kategorie des „Konzils als Ereignis“ forschlerisch nach wie vor für erhellend und fruchtbar. Allerdings plädiere ich dafür, den Ereignisbegriff kulturwissenschaftlich zu ergänzen und weiterzuentwickeln. Warum ich eine solche Weiterentwicklung auch aus theologischen Gründen für wichtig halte und wie eine solche Vatikanumsforschung im Rahmen einer Kulturgeschichte von Konzilien aussehen könnte, möchte ich zum Schluss mit einigen Strichen skizzieren.

### 3. Symbolereignis II. Vatikanum: Plädoyer für eine kulturgeschichtliche Erweiterung der Konzilsforschung

Wie – so wäre zu fragen – wird ein historisches Datum überhaupt zu einem Ereignis? Und konkret: Ist – und wenn ja, auf welche Weise – das II. Vatikanische Konzil zu einem Ereignis geworden? Und zwar erstens für die beteiligten Akteure? Zweitens für die zeitgenössischen Augenzeugen (die kirchliche Öffentlichkeit)? Und drittens für den postkonziliaren Katholizismus?

Um diese Frage zu beantworten, darf sich die Konzilsforschung nicht nur auf Texte konzentrieren. Nicht nur die alleinige Orientierung am Endtext führt zu einer reduzierten Wahrnehmung des Konzils (das hatte Alberigo schon bemängelt), sondern es genügt auch nicht, sich auf eine Rekonstruktion der Textgeschichte vor dem verabschiedeten Konzilsdekret zu beschränken, wie ich es beispielsweise in meiner Dissertation noch betrieben habe.<sup>32</sup> Um ein Konzil als Ereignis wirklich wahrnehmen zu können, bedarf es vielmehr einer Analyse der Praxis eines Konzils, der Interaktionen zwischen den Teilnehmern, der Kommunikation zwischen konziliarer Versammlung und aktiv beobachtender Welt.

Was für die traditionelle Kirchengeschichtsschreibung insgesamt zutrifft, das gilt für die Konzilsgeschichtsschreibung im Besonderen: Sie krankte lange Zeit und in hohem Maße an ihrer Konzentration auf Texte, die von Bischöfen, Päpsten oder Konzilien einmal verlautbart worden sind. Und noch ausschließlicher als die Historische Theologie beziehen sich bis zum heutigen Tag die Systematische Theologie und das kirchliche Lehramt, wenn diese denn auf eine ökumenische Kirchenversammlung rekurrieren, auf die Endtexte eines Konzils. Dem entsprechend ist es ein breit anzutreffendes Phänomen, konziliare Versammlungen in exklusiver Weise als Orte der Beratung und Beschlussfassung anzusehen. In Zeiten, als sich die römisch-katholische Kirche als eine *societas perfecta* definierte, konnte eine solche juristisch verengte Konzilsauffassung noch einigermaßen konsequent erscheinen: Der zusammengetretene hierarchische Apparat produziert

<sup>32</sup> Wassilowsky, *Universales Heilssakrament* (wie Anm. 13).

verbindliche Gesetze für den Rest des Rechtsgebildes Kirche. Nachdem nun aber auf dem II. Vatikanum der komplexe Mysteriencharakter von Kirche wiederentdeckt wurde und man die Kirche als Ganze ein *sacramentum* nennt, was nach dem ersten Artikel von *Lumen gentium* „Zeichen und Instrument der Einheit mit Gott und den Menschen untereinander“ bedeutet<sup>33</sup>, wird die katholische Kirchengeschichtsschreibung meines Erachtens ihrem Gegenstand auch aus theologischen Gründen nur gerecht, wenn sie Kirchengeschichte in einem sehr fundamentalen Sinn als Symbolgeschichte betreibt. ‚Kirchengeschichte als Symbolgeschichte‘ wendet sich in erster Linie Handlungen zu, mit denen religiöse Akteure in Berufung auf das Ursymbol Jesus Christus in einer konkreten historischen Situation über sich selbst hinausweisen, einen Sinn erzeugen oder einen Geltungsanspruch erheben wollen.<sup>34</sup> Eine handlungs- statt texttheoretisch orientierte Kirchengeschichte nimmt ernst, dass die Institution, mit der sie sich beschäftigt, auch im konstitutionellen Zeitalter stets davor zurückschreckte, ihr Wesen und ihre Bestimmung in einer schriftlichen, positivrechtlichen, formellen Verfassungsurkunde festzuschreiben.<sup>35</sup> Die Verfassung des Mysteriums Kirche als eine über sich hinausweisende, komplexe Wirklichkeit lässt sich eben nicht abschließend in einem einzelnen Text fixieren. Und deshalb geht eine ‚Kirchengeschichte als Symbolgeschichte‘ davon aus, dass der Sinn und die Ordnung von Kirche durch das sichtbare wechselseitige Handeln von historischen Personen und durch die Bedeutung, die diese Personen ihrem Handeln zuschreiben, immer wieder aufs Neue – aber selbstverständlich nicht ohne auf historische Traditionen zu rekurrieren – erzeugt wurde und nach wie vor erzeugt wird. In einer solchen Perspektive ist Kirche nichts Überzeitlich-Statishes, keine ein für allemal definierte und von Amtsträgern gehortete objektive Entität, sondern etwas, das in der Regel höchst konfliktreich durch menschliche Praktiken immer wieder ausgehandelt und austariert, auf Dauer gestellt und wieder zerstört wird; oder wie Barbara Stollberg-Rilinger es in Bezug auf den vormodernen Reichstag formuliert hat: „ein Tun mehr als ein Sein“<sup>36</sup>.

Vor dem Hintergrund eines solchen Kirchenbegriffs ist es dann auch nicht

---

<sup>33</sup> Vgl. den ersten Artikel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils, in: Josef Wohlmuth (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 3, Paderborn u.a. 2002, 849. Zu Entstehung und theologischem Gehalt der Idee der Sakramentalität von Kirche vgl. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament* (wie Anm. 13).

<sup>34</sup> Zum Konzept einer ‚Kirchengeschichte als Symbolgeschichte‘ vgl. Günther Wassilowsky, *Die Konklavereform Gregors XV.* (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum (Päpste und Papsttum 38), Stuttgart 2010, 16–24.

<sup>35</sup> Vgl. die Diskussion um eine *Lex Ecclesiae fundamentalis* im Vorfeld der Erstellung des CIC von 1983, dazu: Peter Krämer, *Art. Lex Ecclesiae fundamentalis*, in: *LThK*<sup>3</sup> 6 (1997) 870f.

<sup>36</sup> Barbara Stollberg-Rilinger, *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*, München 2008, 21. Überhaupt verdankt die hier eingenommene Perspektive auf konziliare Versammlungen den Arbeiten von Barbara Stollberg-Rilinger zum vormodernen Reichstag ungemein viel; vgl. auch: Barbara Stollberg-Rilinger, *Die zeremonielle Inszenierung des Reiches oder: Was leistet der kulturalistische Ansatz für die Reichsverfassungsgeschichte?*, in: Matthias Schnettger (Hg.), *Imperium Romanum – Irregulare Corpus – Teutscher Reichs-Staat. Das Alte Reich im Verständnis der Zeitgenossen und der Historiographie*, Mainz 2002, 233–246; Dies., *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 31 (2004) 489–527.

verwunderlich, dass nach Texten wie *Haec sancta* das Papsttum in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nicht nur mit antikonziliaren ekklesiologischen Theorien zurückschlägt, sondern mit der umfassenden Reorganisation des Papstzeremoniells auf die Bühne tritt<sup>37</sup>, oder dass trotz der Verabschiedung von *Pastor aeternus* ein Konzil wie das II. Vatikanum zelebriert wird. Weil Kirche eben immer wieder neu hergestellt werden muss, kann ihre Geschichte spätestens seit dem Spätmittelalter auch geschrieben werden als eine nicht abreißende Konfliktgeschichte der unterschiedlich wirksamen Behauptung von einmal mehr monarchisch-papalen, ein anders Mal mehr kollegial-episkopalen Ordnungsvorstellungen.

Dass nun Konzilien als Ereignisse der realen Zusammenkunft und des Interagierens hochrangiger Repräsentanten der Christenheit für ein solch handlungs- und symboltheoretisch ausgerichtetes Konzept von Kirchengeschichte von besonderem Interesse sind, dürfte auf der Hand liegen. Es drängt sich förmlich auf, Konzilien als die Orte *par excellence* zu begreifen, an denen der Sinn und die Ordnung von Kirche von den beteiligten Akteuren in wechselseitigen, sichtbaren, symbolischen Praktiken immer wieder dar- und hergestellt werden. In einer solchen Sicht erscheinen Konzilien als performative Handlungsräume, in denen die Kirche in rituell-symbolischen Akten zur Aufführung gebracht und eben dadurch konstituiert wird – längst bevor es dann am Ende eines Konzils zur Verabschiedung einer schriftlichen Konstitution kommt.

Allerdings ist einzuräumen, dass sich ein solches Konzilsverständnis nicht etwa auf eine *opinio communis* in den unzähligen kanonistischen oder theologischen Traktaten auch nur einer einzigen Epoche berufen kann. Die Bände zur Geschichte der Konzilsidee von Hermann Josef Sieben haben eindrücklich gezeigt, dass es beinahe genauso viele Konzilstheorien gab wie Theologen und Rechtsexperten, die über Konzilien nachgedacht haben.<sup>38</sup> Eine Symbolgeschichte der Konzilien wird daher ihren Ausgangspunkt nicht bei der gelehrten Konzilstheorie nehmen können, sondern bei der Geschichte der Konzilien selbst, und das heißt: beim expliziten oder impliziten Konzilsverständnis der am jeweiligen Konzil partizipierenden Handelnden, auf die freilich die Konzilskonzeptionen der Traktate nicht ohne Einfluss gewesen sein mögen.

Vordergründig betrachtet erfüllen Konzilien den Zweck, Entscheidungen zu produzieren und diese dann in Texten schriftlich festzuhalten. Für die Beteiligten jedoch erschöpfte sich ihr Sinn offensichtlich nicht in der Produktion von Beschlüssen. So wie konziliare Zusammenkünfte Ereignisse intensiver und kontroverser Verhandlung von inhaltlichen Fragen waren, so waren sie gleichzeitig Ereignisse intensiver und kontroverser Inszenierungsbemühungen. In diesen

<sup>37</sup> Dazu: Nikolaus Staubach, ‚Honor Dei‘ oder ‚Bapsts Gepreng‘? Zur Reorganisation des Papstzeremoniells in der Renaissance, in: Ders. (Hg.), *Rom und das Reich vor der Reformation* (Tradition – Reform – Innovation 7), Frankfurt a.M. 2004, 91–136; Jörg Bölling, *Das Papstzeremoniell der Renaissance. Texte – Musik – Performanz* (Tradition – Reform – Innovation 12), Frankfurt a.M. 2006.

<sup>38</sup> Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979; Ders., *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters*, Paderborn 1984; Ders., *Traktate und Theorien zum Konzil, Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521)*, Frankfurt 1983; Ders., *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn 1988; Ders., *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1993.

Momenten kam es immer zugleich darauf an zu definieren, was das Konzil, was die Kirche insgesamt sei, und es ging den verschiedenen Akteuren darum, den eigenen Ort im Ganzen zu behaupten, zu verteidigen oder zu verändern. Und genau dies geschah ganz wesentlich mit symbolischen Mitteln.<sup>39</sup>

Im vierten Band seiner Kontroversen listet Roberto Bellarmino sechs mögliche Ursachen beziehungsweise Zwecke eines Konzils auf: Allgemeine Kirchenversammlungen seien in der Geschichte bislang einberufen worden zur Zurückweisung einer neuen Häresie, zur Behebung eines Papstschismas, zum Widerstand gegen einen gemeinsamen Feind, zur Zurechtweisung und Absetzung – man höre und staune – eines häretischen Papstes, zum Zwecke der Papstwahl oder zur umfassenden Reform von Kirche.<sup>40</sup>

Die Frage ist nun, ob diese in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von dem wichtigsten Kontroverstheologen seiner Zeit aufgeführten Konzilszwecke in erster Linie durch die Herstellung von Entscheidungen und Texten erreicht werden. Wenn dies nämlich der Fall wäre, könnte ein Konzil streng genommen auch brieflich, also ohne reale Zusammenkunft, abgehalten werden – eine Frage übrigens, die im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder diskutiert wurde, als es die modernen Kommunikationsmittel zunehmend ermöglicht hätten und als die Päpste im Vorfeld der beiden Dogmatisierungen von 1854 und 1950 schriftliche Umfragen im gesamten katholischen Episkopat durchführten.<sup>41</sup> Das *Ergebnis* eines schriftlich vollzogenen kollegialen Aktes kann einer konziliaren Entscheidung durchaus gleichkommen. Doch warum hat die Mehrzahl der Ekklesiologen es dennoch abgelehnt, diese Art der Erhebung des Konsenses im universalen Bischofskollegium, ein ‚schriftliches Konzil‘ zu nennen und stattdessen die tatsächliche Zusammenkunft der Bischöfe an einem Ort und die reale Versammlung als essentiell für das Wesen eines Konzils betrachtet? Man könnte dies erkenntnistheoretisch begründen, dass die kollektive Findung der Wahrheit nicht die bloße Addition von Einzelmeinungen darstellt, sondern ein unmittelbares Interagieren der Argumente voraussetzt.<sup>42</sup> Derartige Konzilsbedingungen wären neuerdings durch weltweite Telefonschaltkonferenzen oder episkopale Internet-Chats leicht herzustellen. Dass aber ein kollegialer Akt im Rahmen eines Konzils seit der Entstehung dieses Instituts die Einheit der Zeit, des Ortes, der Aufgabe und des Tuns verlangt, muss vielmehr damit zu tun haben, dass der Zweck eines Konzils eben nicht allein durch Beratung, Abstimmung, Entscheidungs- und Textproduktion erfüllt werden kann.

<sup>39</sup> In Anlehnung an Stollberg-Rilinger, *Des Kaisers* (wie Anm. 36) 20f.

<sup>40</sup> Robert Bellarmino, *De Controversiis Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos*, tom. 1, pars altera, lib. 1 (*De conciliis & Ecclesia*), cap. 9 (*De utilitate vel etiam necessitate celebrandum Conciliorum*), Ingolstadt 1596, 1282–1284.

<sup>41</sup> Vgl. Sieben, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert* (wie Anm. 38) 251, und Yves Congar, *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche*, in: Johannes Baptist Metz u.a. (Hg.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. 2, Freiburg. i. Br. 1964, 135–165: 136f.

<sup>42</sup> Darüber reflektiert Karl Rahner – sicher inspiriert von den Wahrheitsfindungsprozessen des II. Vatikanums (und natürlich von ignatianischer Spiritualität) – in dem im Konzilsjahr 1964 erschienenen Aufsatz: *Kleines Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit“*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Einsiedeln 1965, 104–110.

An diesem Punkt ist es notwendig, die genuin theologischen Wurzeln des Konzilsinstitutes freizulegen. So verschieden die im Laufe der Theologiegeschichte entwickelten Konzilstheorien auch sind, für nahezu alle konziliaren Selbstbeschreibungen und theoretischen Traktate von Tertullian über Aegidius von Viterbo bis zu Hans Küng bildet Mt 18,19–20 die klassische Schriftstelle zur theologischen Begründung des Institutes einer Synode oder eines Konzils<sup>43</sup>: „Amen, ich sage euch: Wenn zwei von Euch auf Erden übereinstimmen in irgendeiner Sache, um die sie bitten: es wird ihnen zuteilwerden von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“

Die gesamte Konziliengeschichte der Kirche wird letztlich von dieser biblischen Verheißung in Gang gebracht, dass nämlich dort, wo sich mehrere Personen im Namen Gottes versammeln, Gott selbst gegenwärtig wird. Frucht und untrügliches Zeichen dieser Gegenwart Gottes ist die Einmütigkeit und Einheit der Zusammengekommenen.<sup>44</sup> Ein einmütig versammeltes Kollegium ist die Verwirklichung der Bedingung, die der Herr selbst für seine Gegenwart in der Welt gestellt hat. Ein geeintes Konzil wird als Ganzes zum Zeichen Gottes. Die *Sancta Synodus in Spiritu Sancto (legitime) congregata* insgesamt ist Signifikant, ist Symbol, ist wirksame Darstellung und Herstellung der Präsenz Gottes in der Welt.

Noch einmal Bezug nehmend auf die von Bellarmin genannten Zwecke eines Konzils geht es also bei einer Konzilsversammlung im Kern darum, im Angesicht einer häretischen Bestreitung des Glaubens oder in Situationen, wenn mehrere Päpste oder etwa Missbrauchsskandale die Kirche im Innern spalten, die Einheit im Glauben und damit Gottes irdische Anwesenheit in Kirche dar- und herzustellen und auf diese Weise äußere Gefährdung abzuwenden und innere Spaltung zu überwinden. Doch genau diese wirksame Aktualisierung von *communio* und *unanimitas* kann ein Konzil eben mitnichten nur durch die Verabschiedung schriftlicher Dekrete bewerkstelligen, sondern dies geschieht zuallererst und im Wesentlichen dadurch, dass sich eine repräsentative Gruppe von kirchlichen Vertretern zur *celebratio Concilii* einmütig versammelt. Wahrheit wird bei einem Konzil nicht durch Abstimmung ‚entschieden‘, sondern durch den *consensus unanimitis* ‚bezeugt‘.

Während der feierlichen Generalkongregationen, in denen Konzilstexte promulgiert werden, fallen die beiden Mittel, mit denen ein Konzil seine Zwecke realisiert – nämlich Einheitsstiftung und Entscheidungsfindung – auf gerade ideale Weise in eins. Die jetzt in der Aula versammelten stimmberechtigten Mitglieder – bei den Prälatenkonzilien der Neuzeit also die bischöflichen Konzilsväter – sitzen im Unterschied zu anderen Zusammenkünften in liturgischer Kleidung und mit ihren Mitren und symbolisieren so den fundamentalen Konsens, der unter den Richtern der Kirche besteht. Dass ein Text zur Konstitution, eine feierliche Generalkongregation textkonstituierende Kraft erhält, wird allein durch die solenne Form erreicht. In diesem Moment stellt die Konzilsversammlung symbo-

<sup>43</sup> Congar hat eine Liste von ekklesiologischen und liturgischen Texten der Tradition zusammengestellt, die sich auf Mt 18, 20 beziehen: Congar, *Konzil als Versammlung* (wie Anm. 41) 157–165.

<sup>44</sup> Vgl. dazu Hermann Josef Sieben, *Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum ersten Vatikanum*, in: *ThPh* 67 (1992) 192–229.

lich dar, was sie durch die Worte eines Konzilsdekretes herstellen will: die Einheit im Glauben, die Zeichen der Anwesenheit Gottes in der Welt ist.

Nun wissen wir aus der Konziliengeschichte nur zu gut, dass der Weg zu diesem doppelt performativen Augenblick in der Regel langwierig und in höchstem Maße konfliktreich verläuft. Und dies hat eben nicht nur damit zu tun, dass es schwierig ist, sich in der Sache zu einigen. Vielmehr wird der Vorgang der inhaltlichen Einigung selbst, das Verfahren zur Herstellung des Konsenses, von den Beteiligten als ein Abbild ekklesialer Ordnung insgesamt angesehen und deswegen zur Geltendmachung der eigenen Position im Ganzen von Kirche auch aktiv genutzt. Auf Konzilien wird über Ekklesiologie symbolisch verhandelt, längst bevor die Versammlung damit beginnt, eine Ekklesiologie auf Papier zu schreiben.

Zum Schluss einige schlaglichtartige Konkretisierungen des hier vorgetragenen Plädoyers in Bezug auf das II. Vatikanum: Mit der Dogmatisierung von Unfehlbarkeit und universalem Jurisdiktionsprimat des Papstes hatten viele die Epoche der Konzilien für abgeschlossen erklärt. Warum noch Konzilien, wenn der Papst ohnehin alles alleine entscheiden kann? Umso mehr kam bereits der Einberufung des II. Vatikanums durch Johannes XXIII. außergewöhnlicher Zeichencharakter zu. Allein die faktische Abhaltung einer konziliaren Bischofsversammlung bedeutete eine Relativierung (oder doch zumindest Ergänzung) der beiden Papstdogmen des I. Vatikanums.

Deswegen war es entscheidend für die römische Kurie, die Vorbereitung des Konzils von Anfang an unter ihre Regie zu bringen. Als schließlich im Oktober 1962 die Konzilsväter in Rom zusammentrafen, hielten die Architekten der Vorbereitung ihre Textvorlagen für so exzellent, dass sie vom Konzil ein einziges großes Ritual des Abnickens erwarteten. Bis zu Weihnachten sollte der konziliare Spuk wieder zu Ende sein. Dass es ganz anders gekommen ist, dass eine Konzilsversammlung zum ersten Mal in der Kirchengeschichte den Mut aufgebracht hat, alle 71 Schemata (die immerhin von offiziellen Kommissionen vorbereitet, von der zentralen Vorbereitungskommission examiniert und vom Papst approbiert worden waren) sukzessive in den ersten Tagungswochen schlichtweg abzulehnen, kann historisch nur erklären, wer das II. Vatikanum als performatives Symbolereignis begreift. In diesen ersten Konzilswochen kam ein Kommunikationsprozess ungekannten Ausmaßes auf allen Ebenen und in den unterschiedlichsten personellen Zirkeln in Gang.<sup>45</sup> Erst während des Zusammenseins entwickelte die Versammlung nach und nach eine in der Konzilsgeschichte beispiellose Selbstproduktivität, aus der schließlich die 16 Konzilstexte hervorgegangen sind.

Darüber hinaus war es von epochaler Bedeutung, dass sich die Versammlung relativ schnell einen völlig neuen Sinn und Zweck gab, den Bellarmins Liste noch nicht aufgewiesen hatte. Das II. Vatikanum war keine Einheitsstiftung in Abwehr einer äußeren Häresie oder zur Überwindung von innerer Spaltung. Vielmehr begab sich die katholische Kirche mit diesem Konzil als erste Großorganisation

---

<sup>45</sup> Zu den ersten Monaten des II. Vatikanums: Alberigo/Wittstadt/Wassilowsky (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. II (wie. Anm. 14); Étienne Fouilloux (Hg.), *Vatican II commence ... Approches Francophones*, Leuven 1993.

der Moderne überhaupt in einen umfassenden Prozess der Bestimmung der eigenen Identität.<sup>46</sup> Das Konzil wollte dazu selbst in den Dialog mit der globalisierten, religiös pluralen Welt treten und aus diesem Selbstvollzug heraus sollte am Ende ein positives *mission statement* formuliert werden. Diese Haltung der Selbstreflexivität ist schließlich verantwortlich, dass sich die implizite Ekklesiologie des konziliaren Symbolereignisses so umfangreich in der expliziten Ekklesiologie der Endtexte niedergeschlagen hat.

Von eminenter Symbolwirkung für die Initiation dieses Prozesses war der erste Auftritt Johannes' XXIII. auf der öffentlichen Bühne des Konzils bei der feierlichen Eröffnungszeremonie. Papst Johannes XXIII. auf der *sedia gestatoria* – umgeben mit dem ganzen triumphalistischen Symbolrepertoire des päpstlichen Herrschaftszeremoniells – lässt beim Einzug der Konzilsväter in die Konzilsaula Sankt Peter in der Mitte des Kirchenschiffes plötzlich die Prozession anhalten, steigt von der *sedia gestatoria* herab und geht zu Fuß auf Augenhöhe mit den rechts und links auf den Tribünen sitzenden Kollegen im Bischofsamt, die das gesamte pilgernde Gottesvolk repräsentieren, den Weg bis zum Apostelgrab zu Ende. Johannes XXIII. hätte den päpstlichen Tragesessel, der den Papst über alle anderen Bischöfe überhöhte, per Dekret abschaffen können. Stattdessen gestaltet er diesen Akt kirchlicher Kollegialität am Beginn des Konzils spontan, aber bewusst (und entgegen der Planung der Zeremonienmeister) symbolisch. Das heißt: Selbst diese Art *zeremonienkritischer* Ikonoklasmus bedarf – um den ‚Geist‘ des Konzils wirklich zu prägen – wiederum einer zeremoniellen Inszenierung.

Die Konzilseröffnung im Gesamten, die noch ganz die Symbolsprache des vorkonziliaren päpstlichen Herrschaftszeremoniells gesprochen hatte, fand in den Augen gerade kritischer Beobachter wenig Gefallen.<sup>47</sup> Das wissen wir mittlerweile durch die Analyse der zahlreichen Tagebücher von Konzilsteilnehmern. Kein Niederschlag der liturgischen Bewegung, ein „Hochamt ohne Kommunionsspendung“, „ohne innere Ordnung“, so der Liturgiker Josef Andreas Jungmann.<sup>48</sup> Und Yves Congar schreibt in seinem Tagebuch vernichtend vom alten „Pomp der Cäsaren“. Zum Abstiegsritual des Papstes jedoch hält Congar fest: „Ist das der Anfang einer gründlichen Revision von Herrschaft? Und wie weit wird das gehen?“<sup>49</sup>

Unzählige andere symbolische Akte ließen sich hier präsentieren, in denen sich auf dem II. Vatikanum ein verändertes Verständnis des päpstlichen Amtes und eine neue Vorstellung kirchlicher Ordnung verkörperte: Von den regelmäßigen Empfängen der nichtkatholischen Beobachter, über die Evangelieninthronisationen und das Ablegen päpstlicher Insignien (unter denen die Tiara nur die prominenteste ist) bis hin zu den Reisen Pauls VI. nach Jerusalem und zu den Vereinten

---

<sup>46</sup> Vgl. Hünermann (Hg.), *Das II. Vatikanum* (wie Anm. 17); Franz Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996; Gilles Routhier, *Il concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Mailand 2007.

<sup>47</sup> Zur Konzilseröffnung vgl. Andrea Riccardi, *Die turbulente Eröffnung der Arbeiten*, in: Alberigo/Wittstadt/Wassilowsky, *Geschichte*, Bd. II (wie Anm. 14) 1–82: 12–30.

<sup>48</sup> Ebd. 14.

<sup>49</sup> Congar, *Mon Journal* (wie Anm. 20) 105–110.

Nationen. Solche symbolischen Handlungen haben das Bild des Konzils – sowohl in den Köpfen der Beteiligten als auch bei der kirchlichen und medialen Öffentlichkeit – ganz wesentlich geprägt und den Ereignischarakter des II. Vatikanums begründet.

Im Unterschied zu Trient und in krassem Gegensatz zum I. Vatikanum war die Erfahrung kollegialer Einheit auf dem II. Vatikanum so stark, dass das Thema erstmalig explizit Eingang finden konnte in den verabschiedeten Textkorpus. Jedenfalls lässt sich anhand der Geschichte des II. Vatikanischen Konzils idealtypisch zeigen, dass es zur Theologie des Bischofskollegiums im Text der verabschiedeten Kirchenkonstitution überhaupt nur gekommen ist, weil eine weltumspannende episkopale Kollegialität auf dem Konzil selbst erstmalig konkret erlebbar war. Hier hat sich das Symbolereignis geradezu mustergültig im Endtext niedergeschlagen. Karl Rahner, der im Vorfeld des Konzils ein ausgesprochener Skeptiker war und der von diesem Konzil bis 1962 in gar keiner Weise etwas Schöpferisch-Neues erwartete<sup>50</sup>, dieser nüchterne Karl Rahner hat – nachdem er die Zusammenkunft konkret erlebt hatte – den inneren Wesenszusammenhang der vielen Einzelereignisse und das eigentlich Entscheidende des II. Vatikanums darin gesehen, dass es dort zum ersten *realen* amtlichen Selbstvollzug von Kirche als Weltkirche gekommen ist.<sup>51</sup> Mit ‚real‘ meinte Rahner: die faktischen Praktiken der Interaktion zwischen Bischöfen aus Ruanda, Guatemala, Korea und Skandinavien.

Den Formulierungen von *Lumen gentium* 22, dass das Bischofskollegium nicht die nachträgliche Summe der einzelnen Bischöfe, sondern eine allen vorausgehende Korporation darstellt, die „Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche“<sup>52</sup> ist, ging die sinnenfällige Darstellung dieser Einheit in öffentlichen Ritualen, im gemeinsamen (den fundamentalen Grundkonsens unter den Vätern symbolisierenden) Sitzen in der Konzilsaula, in Prozessionen und insbesondere im Stil der kollegialen Meinungsbildung voraus.

Vor dem Hintergrund dieser Konzilserfahrung kollegialer Einheit müssen allerdings auch die viel beklagte Kompromisshaftigkeit und Widersprüchlichkeit der Endtexte des II. Vatikanums verstanden werden. Zwar galt offiziell die Zweidrittelmehrheit als genügend für die Annahme eines Dekrets. Faktisch jedoch wurden in den Kommissionen die *Modi* auch einer kleinen Minderheit so lange berücksichtigt, bis der *Consensus unanims* faktisch erreicht war. Kein Dokument des II. Vatikanums wurde mit weniger als 96 % verabschiedet – zumeist lag die Zustimmung sogar bei über 99 %. Damit aber weisen die Endtexte paradoxerweise gerade deshalb immer wieder gegenläufige Spuren auf, weil das Prinzip moralischer Einstimmigkeit auf dem II. Vatikanum in einem Umfang zelebriert und beachtet wurde wie bei keinem ökumenischen Konzil der Neuzeit zuvor.

<sup>50</sup> Vgl. Günther Wassilowsky, Karl Rahners gerechte Erwartungen ans II. Vatikanum (1959, 1962, 1965), in: Ders. (Hg.), *Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Quaestiones Disputatae 207), Freiburg 2004, 31–54.

<sup>51</sup> Karl Rahner, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: Ders., *Schriften zur Theologie* (Bd. 14), Einsiedeln 1980, 287–302. Erstveröffentlichung in: *ZKTh* 101 (1979) 290–299.

<sup>52</sup> Wohlmut, *Dekrete* (wie Anm. 33) 866.

Konzilien als Symbolereignisse prägen nicht nur den konziliaren Endtext, sondern auch die Konzilsrezeption. Wenn aber die Wirkungen solcher symbolischer Praktiken eines Konzils schwinden, weil sich niemand mehr an sie erinnert und vom II. Vatikanum nur noch die kargen und anscheinend so widersprüchlichen Konzilstexte vorliegen, dann bedarf es einer kulturgeschichtlich ergänzten kirchengeschichtlichen Konzilsforschung, die derartige Vergegenwärtigungen von Sinn und kirchlicher Ordnung dem Gedächtnis der Kirche von heute wieder neu ins Bewusstsein ruft.