

Das II. Vatikanische Konzil als Symbolereignis

Günther Wassilowsky

I. Konzilien als performative Handlungsräume

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. Dementsprechend 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 verbindliche Gesetze für den Rest des Rechtsgebildes der 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 der Menschen untereinander“ bedeutet¹, wird die katholische Kirchengeschichtsschreibung meines Erachtens ihrem Gegenstand auch aus theologischen Gründen nur gerecht, wenn sie Kirchen- und Konzilsgeschichte in einem sehr fundamentalen Sinn als Symbolgeschichte betreibt.

¹ Vgl. den ersten Artikel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils, in: *Wohlmuth, Josef* (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, Günther*, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums* (Innsbrucker Theologische Studien 59), Innsbruck 2001.

‚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.² 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, positiv-rechtlichen, formellen Verfassungsurkunde festzuschreiben.³ 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 wurden und nach wie vor erzeugt werden. In einer solchen Perspektive ist Kirche nichts Überzeitlich-Statistisches, 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“⁴.

² Zum Konzept einer ‚Kirchengeschichte als Symbolgeschichte‘ vgl. *Wassilowsky, Günther*, Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum (Päpste und Papsttum 38), Stuttgart 2010, 16–24.

³ Vgl. die Diskussion um eine „Lex Ecclesiae fundamentalis“ im Vorfeld der Erstellung des CIC von 1983, dazu: *Krämer, Peter*, Lex Ecclesiae fundamentalis, in: LThK³ 6 (1997), 870f.

⁴ *Stollberg-Rilinger, Barbara*, Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches, München 2008, 21. Überhaupt verdankt hier eingenommene Perspektive auf konziliare Versammlungen den Arbeiten von Barbara Stollberg-Rilinger zum vormodernen Reichstag ungemein viel; vgl. auch: *Stollberg-Rilinger, Barbara*, Die zeremonielle Inszenierung des Reiches oder: Was leistet der kulturalistische Ansatz für die Reichsverfassungsgeschichte?, in: *M. Schnettger* (Hg.), Imperium Romanum – Irregulare Corpus – Teutscher Reichs-Staat. Das Alte Reich im Verständnis der Zeitgenossen und der Historio-

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.

Nicht nur die alleinige Orientierung am Endtext führt zu einer reduzierten Wahrnehmung des Konzils (das hat schon Giuseppe Alberigo 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 getan habe.⁵ 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.

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.

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 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 be-

graphie, Mainz 2002, 233–246; *dies.*, Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven, in: Zeitschrift für historische Forschung 31 (2004), 489–527.

⁵ *Wassilowsky, Günther*, Universales Heilssakrament Kirche (s. Anm. 1).

haupten, zu verteidigen oder zu verändern. Und genau dies geschah ganz wesentlich mit symbolischen Mitteln.⁶

Eine solche Kirchengeschichte nimmt nicht nur in den Blick, was ein Konzil am Ende über Kirche und Welt sagte, sondern wie die konziliare Versammlung Kirche und ihr Verhältnis zur Welt *lebte*. Es geht um die Analyse der Kommunikation im Innern und nach außen, um eine Untersuchung der auf dem Konzil praktizierten Verfahren der kollektiven Meinungsbildung, um eine Erhebung des konziliaren Umgangs mit Devianzen und Minderheiten, um die Frage, wie das Konzil die anderen christlichen Kirchen, Religionen und Weltanschauungen wahrgenommen hat – kurz: es geht um den Habitus und den Stil, den die katholische Kirche auf dem II. Vatikanum einmal praktiziert hat.

II. Sinn und Zweck von Konzilien

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.⁷

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 er-

⁶ In Anlehnung an *Stollberg-Rilinger, Barbara*, *Des Kaisers alte Kleider* (s. Anm. 4), 20f.

⁷ *Bellarmin, Robert*, *De Controversiis Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos*, tom. 1, pars altera, lib. 1 (De conciliis & Ecclesia), cap. 9 (De utilitate vel etiam necessitate celebrandorum Conciliorum), Ingolstadt 1596, 1282–1284.

möglichst hätten und als die Päpste im Vorfeld der beiden Dogmatisierungen von 1849 und 1950 schriftliche Umfragen im gesamten katholischen Episkopat durchführten.⁸ 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 damit begründen, dass die kollektive Findung der Wahrheit nicht die bloße Addition von Einzelmeinungen darstellt, sondern ein unmittelbares Interagieren der Argumente voraussetzt.⁹ 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.

An diesem Punkt ist es vielleicht nicht ganz unnützlich, noch einmal auf die genuin theologischen Wurzeln des Konzilsinstitutes aufmerksam zu machen. So verschieden die im Laufe der Theologiegeschichte entwickelten Konzilstheorien auch sind, für nahezu sämtliche 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 Konzils¹⁰:

⁸ Vgl. *Sieben*, Hermann Josef, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1993, 251, und *Congar*, Yves, *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche*, in: J. B. Metz; W. Kern; A. Darlap; H. Vorgrimler (Hg.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner* (Bd. 2), Freiburg i. Br. 1964, 135–165, 136f.

⁹ Darüber reflektiert Karl Rahner – sicher inspiriert von den Wahrheitsfindungsprozessen des II. Vatikanums (und natürlich von ignatianischer Spiritualität) – in dem im Konzilsjahr 1964 erschienenen Aufsatz: *Rahner, Karl*, *Kleines Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit“*, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Einsiedeln u. a. 1965, 104–110.

¹⁰ Congar hat eine Liste von ekklesiologischen und liturgischen Texten der Tradi-

„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.¹¹ 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 Bellarmino 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 der 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

tion zusammengestellt, die sich auf Mt 18,20 beziehen: *Congar, Yves*, Konzil als Versammlung (s. Anm. 8), 157–165.

¹¹ Vgl. dazu *Sieben, Hermann Josef*, Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum ersten Vatikanum, in: *ThPh* 67 (1992), 192–229.

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 wird, eine feierliche Generalkongregation textkonstituierende Kraft erhält, wird allein durch die solenne Form erreicht. In diesem Moment stellt die Konzilsversammlung symbolisch 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.

III. Zum Verhältnis von symbolischer und diskursiver Konstituierung kirchlicher Ordnung

Die spannende Frage ist nun, ob sich ein Zusammenhang nachweisen lässt zwischen Ereignis und Endtext eines Konzils. In Bezug auf das II. Vatikanum hat uns Giuseppe Alberigo wie kein zweiter für genau diese Frage sensibilisiert. Seine fünfbändige Konzilsgeschichte¹² wurde von nichts anderem auf den Weg gebracht als von der Beobachtung, dass zwischen dem, was das II. Vatikanum am Ende gesagt hat, und dem, was dieses Konzil als Ereignis gewesen ist, ein

¹² *Alberigo, Giuseppe; Wittstadt, Klaus; Wassilowsky, Günther* (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1959–1965), 5 Bde., Mainz u. a. 1997–2008.

unproportionales Verhältnis besteht. 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“¹³. Es ginge jetzt im Wesentlichen darum, den Ereignisbegriff Alberigos mit kulturwissenschaftlichem Instrumentarium weiter zu operationalisieren¹⁴ und damit den Blick der Konzilsinterpreten auf einen Aspekt zu lenken, dessen fundamentale Bedeutung auch aus genuin theologischen Gründen eigentlich immer hätte klar sein müssen: eben die *symbolisch-performative* Dimension konziliarer Ereignisse.

Mich leitet also die Frage nach dem Verhältnis von praktisch-symbolischer und diskursiv-schriftlicher Konstituierung kirchlicher Ordnung auf Konzilien. Lässt sich überhaupt ein Zusammenhang feststellen zwischen dem, was ein Konzil tut, und dem, was es am Ende sagt? Sind die ekklesiologischen Ideen, die die Konzilien theoretisch verabschiedeten, determiniert und inhaltlich geprägt von dem, was im konziliaren Kontext, in dem sie entwickelt wurden, symbolisch passiert ist?

Symbole sind für mich eine besondere Spezies von motivierten Zeichen, die in verdichteter, nichtdiskursiver Form über sich selbst hinaus auf etwas anderes, auf einen größeren Zusammenhang verweisen und eine Bedeutung erzeugen.¹⁵ Symbolisches Handeln wird

¹³ *Alberigo, Giuseppe*, *Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa*, in: P. Hünemann (Hg.), *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Bd. 1)*, Paderborn 1998, 139–157, hier 156. Alle relevanten Aufsätze Alberigos liegen jetzt gesammelt vor in: *Alberigo, Giuseppe*, *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: *Fattori, Maria Teresa; Melloni, Alberto* (Hg.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna 1997; *Wassilowsky, Günther*, *Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur*, in: *IKaZ Communio* 34 (2005), 630–640.

¹⁴ In seinem letzten, kurz vor seinem Tod publizierten Aufsatz hat Alberigo selbst bereits in Richtung dieser Weiterentwicklung geblickt: *Alberigo, Giuseppe*, *Sinodo come liturgia?*, in: *CrSt* 28 (2007), 1–40.

¹⁵ Nach *Stollberg-Rilinger, Barbara*, Einleitung, in: *dies.* (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? (Zeitschrift für Historische Forschung, Beihefte 35)*, Berlin 2005, 11; ähnlich in: *dies.* *Symbolische Kommunikation (s. Anm. 4)*, 500.

von funktionalem, instrumentell-zweckrationalem und diskursivem Handeln abgegrenzt. Allerdings sollen nicht nur offensichtliche, explizite symbolische Artefakte und komplexe Handlungssequenzen wie Rituale, Liturgien oder Zeremonien in den Blick genommen werden. Vielmehr ist prinzipiell alles symbolisierungsfähig. Auch instrumentelles Handeln oder ein diskursiver Text kann eine symbolische Dimension aufweisen, so dass es weniger um eine bestimmte Gruppe von Gegenständen und Aktionen geht, als vielmehr um eine spezifische Betrachtungsweise, um eine Analyse unter bestimmter (nämlich bedeutungsproduzierender) Hinsicht.

Um nur ein simples Beispiel zur Veranschaulichung zu nennen: Dass das II. Vatikanum mit der Debatte über den Liturgietext beginnt, hat zweckrationale Gründe (keine andere vorbereitete offizielle Konzilsvorlage wies seine Qualität auf); trotzdem ist die Tatsache als solche auch von eminent symbolischer Bedeutung, weil damit gleichzeitig die Liturgie als Zentralthema des Konzils und als Grundvollzug des neuen Kirchenverständnisses angezeigt wurde.

IV. Die Symbolik des Beginns des II. Vatikanums

Ich will diesen Ansatz im Folgenden an einigen wenigen Punkten der Konzilsgeschichte skizzenhaft-exemplarisch vorführen. Im Blick auf das diesjährige Jubiläum erschien mir der Auftakt des Konzils, die ersten prägenden Ereignisse des II. Vatikanums, passend und sinnvoll. Als Quellen dienen mir Tagebücher von Konzilsprotagonisten – von Vätern und Periti –, von denen einige inzwischen auch in edierter Form vorliegen.¹⁶ Es ist verblüffend, aber auch bezeichnend, welch großen Raum in diesen Ego-Dokumenten die Beschreibung der symbolischen Kommunikationen des Konzils einnimmt. Diese wertvollen Konzilsquellen sind ideal geeignet, um recht nahe an die unmittelbare Wahrnehmung, die erste Rezeption und symbolische Deutung des Konzilsgeschehens heranzukommen.

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

¹⁶ Zu dieser Quellengattung vgl. *Sieben, Hermann Josef*, Konzilstagebücher. Eigenschaften, Entfaltung und Bestand einer Gattung, in: *ThPh* 83 (2008), 1–31.

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 bekanntlich für so exzellent, dass sie vom Konzil ein einziges großes Ritual des Abnickens erwarteten. Bis 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.¹⁷ 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 Bellarminos 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 der Moderne überhaupt in einen umfassenden Prozess der Bestim-

¹⁷ Zu den ersten Monaten des II. Vatikanums: *Alberigo, Giuseppe; Wittstadt, Klaus* (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1959–1965). Bd. II: *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio* (Oktober 1962 – September 1963), Mainz u. a. 2000; *Fouilloux, Étienne* (Hg.), *Vatican II commence ... Approches Francophones*, Leuven 1993.

mung der eigenen Identität.¹⁸ 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 dafür 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 erhöhte, 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 von *zeremonienkritischem* Ikonoklasmus bedarf – um den „Geist“ des Konzils wirklich zu prägen – wiederum einer zeremoniellen Inszenierung.

Unzählige andere symbolische Akte aus dem späteren Verlauf des Konzils ließen sich hier analysieren, 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 und dem Ablegen päpstlicher Insignien (unter denen die Tiara nur das prominenteste ist) bis hin zu den Reisen Pauls VI. nach Jerusalem und zu den Vereinten Nationen.

¹⁸ Vgl. *Hünemann, Peter* (Hg.), *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Bd. 1), Paderborn 1998; *Kaufmann, Franz-Xaver; Zingerle, Arnold* (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996.

Aber bleiben wir zunächst bei der Konzileröffnung¹⁹, die im Gesamten sehr ambivalente Deutungen erfuhr. Einer ihrer kritischsten Beobachter war Yves Congar, der geradezu entsetzt war von der Symbolsprache des vormodernen päpstlichen Herrschaftszeremoniells:

„Ich sehe hier die immer noch nicht abgeschüttelte Altlast der Epoche, in der die Kirche eine Herrscherin war, in der sie über weltliche Macht verfügte, in der Päpste und Bischöfe Fürsten waren, die Hof hielten, Künstler protegierten und Anspruch auf einen Pomp erhoben, der dem der Cäsaren gleichkam. Sie hat den Auszug aus der konstantinischen Ära nie geschafft ... Pius IX. herrscht immer noch. Bonifaz VIII. herrscht noch; man hat ihn über Simon Petrus, den demütigen Menschenfischer, gesetzt.“²⁰

Zum Abstiegsritual des Papstes jedoch hält Congar fest: „Ist das der Anfang einer gründlichen Revision von Herrschaft? Und wie weit wird das gehen?“

Mit Befremden nimmt auch der Liturgiker Josef Andreas Jungmann die Feier wahr: Kein Niederschlag der liturgischen Bewegung, ein „Hochamt ohne Kommunionsspendung“ und „ohne innere Ordnung“.²¹ Aber gerade aufgrund dieser Mängel hält Jungmann die Konzileröffnung für symbolisch aufschlussreich. Er beendet seinen Tagebucheintrag mit dem Satz: „Vielleicht sollte so der *terminus a quo* der liturgischen Dinge anschaulich gemacht werden.“

Ähnlich nimmt Edward Schillebeeckx die Zeremonie als Ausdruck für die Haltung und den Zustand der vorkonziliaren Kirche. Im Tagebuchnotat des 11. Oktobers 1962 hält er fest: Die Heilige Messe: „*liturgisch* een blunder!“ – liturgisch ein einziger Schnitzer, eine komplette Fehlleistung.

„Ohne Kommunion, ohne Konzelebration. Kein gemeinsamer Gesang, nur die Capella Sixtina! Kein Friedensgruß!! Nur eine Verneigung des Papstes gegenüber den Beobachtern. Der Altar war unsichtbar für fast jeden. Aber etwas Neues: während der Messe verbot der Papst sämtliche Verneigungen und Kniebeugen

¹⁹ Zur Konzileröffnung vgl. Riccardi, Andrea, Die turbulente Eröffnung der Arbeiten, in: G. Alberigo; K. Wittstadt, (Hg.), Geschichte (s. Anm. 17), 1–82, 12–30.

²⁰ Congar, Yves, Mon Journal du Concile (Bd. 1), hg. von É. Mahieu, Paris 2002, 108f.

²¹ Zitiert nach Riccardi, Andrea, Die turbulente Eröffnung (s. Anm. 19), 14.

gegenüber seiner Person, um die Aufmerksamkeit auf den Altar zu lenken ... Keine echte *Feier*, sondern nur Byzantinismus. Eine solche Eröffnung demonstrierte nur die *Notwendigkeit* liturgischer Erneuerung.²²

Man könnte viele andere Stimmen hier anführen, die in ähnlicher Weise die Eröffnungsfeier als symbolischen Ausdruck der Verfassung der katholischen Kirche interpretierten. Ein großer Teil der tagebuchschreibenden Teilnehmer nimmt die Zeremonie mit ambivalenten Gefühlen wahr. Es ist die Erfahrung einer Kirche im Umbruch und Übergang, die noch ganz in den herkömmlichen zeremoniellen Formen kommuniziert, in der sich aber auch Neues und Kreatives andeutet.

Neben der Kritik wird in den Diarien viel Positives konstatiert. Allgemein großen Eindruck machen die zarten, aber wirkmächtigen Gesten, die Papst Johannes XXIII. innerhalb des starren, altherrwürdigen Kurienzeremoniells zu setzen wagt.

Weiter ist beispielsweise Congar begeistert vom Konzilsritual der Inthronisation des Evangeliums, mit dem fortan jede Generalkongregation eröffnet werden sollte.²³ Allerdings fragt er zugleich auch skeptisch: „Aber wird die Bibel sprechen? Wird man sie hören? Wird es einen Moment für das Wort Gottes geben?“²⁴

Symbolisch ambivalent wird die Feier auch in ökumenischer Hinsicht wahrgenommen. Einerseits ist die demonstrative Abwesenheit des bedeutendsten Patriarchen, Maximos IV. von Antiochien, ein sprechendes Zeichen, der deswegen fern bleibt, weil er nach römisch-katholischer Präzedenzordnung erst nach den Kardinälen Platz nehmen dürfte.²⁵ Nichterscheinen ist ein altes, probates Mittel, um Präzedenzstreitigkeiten aus dem Weg zu gehen.²⁶ Andererseits

²² Schelkens, Karim (Hg.), *The council notes of Edward Schillebeeckx 1962–1963*, Leuven 2011, 3, 49.

²³ Dazu Helmtrath, *Johannes*, *Die Inthronisation des Evangelienbuches auf Konzilien*, in: H. P. Neuheuser (Hg.), *Wort und Buch in der Liturgie*, St. Ottilien 1995, 233–279.

²⁴ Congar, Yves, *Mon Journal du Concile* (s. Anm. 20), 107.

²⁵ Dazu Riccardi, Andrea, *Die turbulente Eröffnung* (s. Anm. 19), 7f.

²⁶ Vgl. Zunckel, Julia, *Rangordnungen der Orthodoxie? Päpstlicher Suprematieanspruch und Wertewandel im Spiegel der Präzedenzkonflikte am heiligen römischen Hof in post-tridentinischer Zeit*, in: G. Wassilowsky; H. Wolf (Hg.), *Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom* (Symbolische Kommunikation und ge-

werden die Präsenz der nichtkatholischen Beobachter und die Begegnungen des Papstes mit ihnen als eine der großartigsten Erscheinungen und als Indiz für den Beginn eines neuen Zeitalters der Ökumene gewertet.

Den von allen Konzilserfahrungen jedoch bei weitem stärksten Eindruck hinterlässt die Erfahrung von weltumspannender Kollegialität – mit anderen Worten: die Erfahrung von *Communio* und Weltkirchlichkeit –, die in der Mehrzahl der Diarien geradezu hymnisch-positiv gedeutet wird. Von den zahlreichen Selbstzeugnissen will ich wenigstens das des Bologneser Kardinals Giacomo Lercaro zitieren, der in seinen *Lettere dal concilio* die Konzilsöffnung als die performative Aufführung des kollegialen, universalen und sakramentalen Wesens von Kirche folgendermaßen beschreibt:

„Zunächst will ich sagen, dass ich mich gewiß niemals so in die Kirche Gottes eingetaucht gefühlt habe wie heute: Der Papst war da und das ganze (oder fast das ganze) Heilige Kollegium, die Bischöfe aus der ganzen Welt, alle um den in der Mitte stehenden Altar versammelt, auf dem zunächst das Opfer gefeiert wurde; dann wurde das Evangelienbuch inthronisiert; der Blick der ganzen Welt war auf dieses Geschehen gerichtet, wie es die Anwesenheit so vieler Nationen und der von uns getrennten Kirchen bekundete ...; all dies ließ die Lebendigkeit der Kirche empfinden, ihre Einheit und zugleich ihre Vielgestaltigkeit; ihre menschliche und göttliche Dimension.“²⁷

Und Lercaro fährt fort mit der Beschreibung dessen, was er von seinem Sitzplatz aus in der Konzilsaula sieht, und findet sich eingebettet in einem Körper von bischöflichen Brüdern aus allen Teilen der Welt. Dies alles sind in seinen Augen „sichtbare Zeichen der wirksamen Gegenwart der Kirche in der Welt“.

Im Unterschied zu Trient und in krassem Gegensatz zum I. Vatikanum war die Erfahrung kollegialer weltumspannender 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 ideal-

sellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, Bd. 11), Münster 2005, 101–128.

²⁷ Lercaro, Giacomo, *Lettere dal concilio*, Bologna 1980 (11. Oktober 1962).

typisch zeigen, dass es zur Theologie des Bischofskollegiums im Text der verabschiedeten Kirchenkonstitution überhaupt nur gekommen ist, weil eine universale episcopale Kollegialität auf dem Konzil selbst erstmalig konkret erlebbar war. 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 erwartete²⁸, 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.²⁹ Mit „real“ meinte Rahner: die faktischen Praktiken der Interaktion zwischen Bischöfen aus Ruanda, Guatemala, Korea und Skandinavien.

Den Formulierungen von *Lumen gentium*, Artikel 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“³⁰ 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 unanimitis* 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 Spu-

²⁸ Vgl. Wassilowsky, Günther, Karl Rahners gerechte Erwartungen ans II. Vatikanum (1959, 1962, 1965), in: ders. (Hg.), Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 31–54.

²⁹ Rahner, Karl, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 14, Einsiedeln u. a. 1980, 287–302. Erstveröffentlichung in: ZKTh 101 (1979), 290–299.

³⁰ Wohlmuth, Josef (Hg.), Dekrete (s. Anm. 1), 866.

ren 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.

Die symbolisch zelebrierte und faktisch gelebte Einheit war auf dem II. Vatikanum jedoch nicht dergestalt, dass sie nicht auch der Vielfalt und Diversität Raum gelassen hätte. Ganz im Gegenteil halte ich die Vermittlung von Einheit und Vielfalt, wie sie sich sukzessive und nicht ohne Widerstände im Laufe des Ereignisses des II. Vatikanums herausgebildet hat, für geradezu ideal und kirchenhistorisch einzigartig. Die einzelnen Glieder des im Konzil versammelten Bischofskollegiums verstanden sich als Teile einer Einheit, der sie sich verpflichtet fühlten. Gleichzeitig gab es innerhalb (und gerade aufgrund) dieses Bindungsrahmens den Raum für Eigenstand, Meinungsverschiedenheit und auch Konflikt.

In der Geschichte dieses Konzils lassen sich meiner Meinung nach Momente dingfest machen, in denen sich die Spannung von Einheit und Differenz symbolisch institutionalisierte und damit stabilisierte. Solche symbolischen Ursprungsereignisse der komplexen „Spannungsstabilisierung“³¹ empfanden die Beteiligten als verpflichtend und regelerzeugend. Sie begründeten neue Ordnungsarrangements.

In den Diarien wird der zweite Tag des Konzils, die erste Generalkongregation der Konzilsväter, als ein solches symbolisches Ursprungsereignis beschrieben. Als der Präsidialrat an dem Tisch vor dem Papstthron Platz genommen hatte, schritt der Generalsekretär des Konzils ans Mikrophon und forderte die Väter auf, unverzüglich zur Wahl der Kommissionsmitglieder und damit zur Konstituierung der Kommissionen zu schreiten, was bedeutet hätte, dass die für die Textproduktion wohl wichtigste Kommunikationsebene des Konzils – wie schon die Vorbereitungskommissionen – hauptsächlich von Mitgliedern der römischen Kurie besetzt worden wäre. In diesem Moment erhob sich der Erzbischof von Lille, Kardinal Liénart, von seinem Platz und ergriff das Wort. Er schlug vor, die Wahlen um einige Tage zu verschieben, damit die Väter Zeit fänden, sich ken-

³¹ Der Begriff stammt von *Karl-Siegbert Rehberg*, *Weltpräsenz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – eine Einführung in systematischer Absicht*, in: *G. Melville* (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln u. a. 2001, 3–49.

nenzulernen, und damit die nationalen Bischofskonferenzen ihre eigenen Listen erstellen könnten. Die Wortmeldung wurde von lang anhaltendem Applaus unterbrochen und sofort von Kardinal Frings sekundiert. Die erste Arbeitssitzung des Konzils war nach weniger als 50 Minuten vorbei, die Wahl um vier Tage verschoben.

In den Tagebüchern wird darauf insistiert, den tiefen Sinn und die große Bedeutung dieses Ereignisses zu erfassen. Für Congar handelt es sich um „le premier acte conciliaire“, in dem deutlich werde, dass das Konzil keine vorgefertigten Ergebnisse absegnet und sich nicht von außen steuern lässt, sondern eigenständig und selbstproduktiv sein wird.³² Es wurde offenkundig sichtbar, dass es auch jenseits der römischen Zentrale ein bischöfliches Amt gibt, das seine Verantwortung wahrnimmt. Der Aufschub der Wahlen hatte eine sehr reale, funktionale Konsequenz für die Entstehung der Konzilstextur, denn er führte zu einer völlig anderen Zusammensetzung der Konzilskommissionen. Aber nicht weniger real war seine symbolische Bedeutung für die Selbstwerdung der konziliaren Versammlung.

Mit dem 13. Oktober 1962 begannen auf dem Konzil die Freiheit der Meinungsbildung und damit die Kontroverse. Dass der repressionsfreie Diskurs des II. Vatikanums nicht in die Aporie des völligen Auseinanderdriftens von unvereinbar erscheinenden theologischen Positionen geführt hat, sondern stattdessen in einer gemeinsamen Aussage mündete (wozu auch der gemeinsam getroffene Kompromiss oder die gemeinsame Entscheidung zur Nichtbeantwortung einer *Quaestio* gehören), hält Karl Rahner für das „eigentlich geistesgeschichtlich Erstaunliche und Wunderbare an diesem Konzil“³³. Und als er später auf die Frage antworten soll, worin er denn das Wirken des Geistes auf dem Konzil erkannt habe, führt er das Phänomen der konziliaren Einigung in Freiheit an.³⁴ Aus der Offenheit der Meinungsbildung erwuchs nach Rahner die theologische Qualität der Aussagen des II. Vatikanums.³⁵ Das II. Vatikanum hat durch die Ge-

³² Congar, *Yves*, *Mon Journal du Concile* (s. Anm. 20), 113–116.

³³ Rahner, *Karl*, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, Freiburg i. Br. 1966, 8.

³⁴ Rahner, *Karl*, *Vom Wirken des Geistes auf dem Konzil. Beobachtungen eines Teilnehmers*, in: *ders.*, *Wer wird das Antlitz der Erde erneuern? Spuren des Geistes in unserer Zeit. Herderbücherei-Autoren berichten*, Freiburg i. Br. 1983, 85–90.

³⁵ In der „Allgemeine[n] Einleitung“ zum Konzilskompendium, die aus dem Jahr 1966 stammt, spricht er dies noch deutlicher aus: „Es wurde wirklich in Frei-

währung der Diskursfreiheit dem ‚Charisma der Theologie‘ Raum geboten. Es hat – freilich in Rückgriff auf die vorkonziliare theologische Arbeit – selbst Theologie betrieben. Das ist nicht selbstverständlich für ein Konzil und auch Rahner hatte damit nicht gerechnet.³⁶ Die Freiheit des Denkens und die Freisetzung theologischer Kreativität führten dazu, dass vom II. Vatikanum selbst charismatische Impulse ausgegangen sind, mit denen Rahner auch seinen spezifisch pastoralen Charakter erklärt.³⁷ Viele Texte des II. Vatikanums sind nicht nur gemeint als Darlegung immer schon geltender Prinzipien, sondern wollen, indem sie die Botschaft auf die konkrete Weltsituation hin reformulieren, selbst eine Art charismatischer Aufruf an die ganze Kirche und Menschheit sein. Und eben dafür waren die freie kollektive Wahrheitsfindung und ihre symbolische Initiierung die Voraussetzung.

Ein anderes Feld der symbolischen und diskursiven Konstituierung kirchlicher Ordnung auf Konzilien ist das Zusammenspiel von Primat und Episkopat. Ich wage einen zusammenschauenden Vergleich der allgemeinen Konzilien seit dem Spätmittelalter hinsichtlich die-

heit und eindeutiger Offenheit diskutiert, und das Konzil kam so zu Beschlüssen, die vor dem Konzil nicht schon fertig, ja unter Umständen nicht einmal voraussehbar waren. Die Freiheit der Meinungsbildung war sogar so groß [...], daß es eigentlich, vom Menschen her gesehen, ein erstaunliches geistesgeschichtliches Ereignis war, daß das Konzil über das bisherige indiskutable Dogma hinaus nicht bloß zu kirchenrechtlichen Beschlüssen, sondern zu theologischen Aussagen kam ...“ (Rahner, Karl, Das Zweite Vatikanische Konzil. Allgemeine Einleitung, in: ders.; H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Register, Freiburg i. Br. u. a. 1966, 21).

³⁶ Vgl. Wassilowsky, Günther, Karl Rahners gerechte Erwartungen ans II. Vatikanum (s. Anm. 28).

³⁷ „Dieses Konzil ist insofern ein im besonderen Sinne pastorales Konzil gewesen, als es nicht nur die bleibenden Prinzipien der Kirche, ihres Dogmas und ihrer Moraltheologie formuliert und darüber hinaus kirchenrechtliche, also gesetzhafte Normen für das Leben der Kirche erlassen hat, sondern den Mut hatte, Weisungen zu geben im Blick auf eine konkrete Situation, Weisungen etwa charismatischer Art, die nicht einfach zwingend aus den Prinzipien, den allgemeinen Normen abgeleitet werden können, Weisungen, die auf die konkrete Situation mit einem gewissen konkreten Imperativ antworten und so die verantwortliche Freiheit der Menschen der Kirche aufrufen“ (Rahner, Karl, Das Zweite Vatikanische Konzil. Allgemeine Einleitung [s. Anm. 35], 27).

ses Problems: Das Konzilsereignis von Basel hat paradoxerweise in einer Epoche, die den „Konsensgedanken zur Entfaltung brachte“³⁸, das monarchische und korporative Prinzip in die totale Konfrontation geführt und schließlich in seinen Beschlüssen das petrinische Prinzip vollkommen beseitigt.³⁹ Das Trienter Konzilsereignis hat beide ekklesialen Ordnungsprinzipien in Sitz- und Geschäftsordnungsfragen symbolisch integriert, auf eine diskursive Fixierung jedoch noch ganz verzichtet.⁴⁰ Das Vaticanum I hat in Ereignis und Ergebnis die Einseitigkeit des Basiliense geradezu in die entgegengesetzte Richtung gekehrt. Und das II. Vatikanum hat den Kollegialitätsgedanken praktiziert, ohne ihn gegen das petrinische Prinzip auszuspielen: Das Bischofskollegium als höchstes Subjekt in der Kirche agierte „cum et sub capite eius“ und wenn das Haupt alleine handelte, handelte es als Haupt – und das heißt: in moralischer Einheit mit dem Kollegium.⁴¹ Während des Konzilsereignisses waren alle einsamen Eingriffe sowohl Johannes' XXIII.⁴² als auch Pauls VI.⁴³ von

³⁸ Meuthen, Erich, Konsens bei Nikolaus von Kues und im Kirchenverständnis des 15. Jahrhunderts, in: D. Albrecht (Hg.), Politik und Konfession (Festschrift für Konrad Reppen), Berlin 1993, 11–29, hier 27.

³⁹ Vgl. Wohlmuth, Josef, Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel, Mainz 1983; ders., Die Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449), in: G. Alberigo (Hg.), Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, Düsseldorf 1993, 234–290.

⁴⁰ Vgl. dazu: Wassilowsky, Günther, Trient, in: C. Marksches; H. Wolf (Hg.), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, 395–412.

⁴¹ Vgl. die Interpretation von *Lumen gentium* 22 durch Rahner, Karl, Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 18–27, der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, in: LThK.E 1 (1966), 210–247, 221–229.

⁴² Ich denke beispielsweise an die Anordnung zur Zurücknahme des vorbereiteten Schemas „De fontibus revelationis“ durch Johannes XXIII. nach der die Konzilsmehrheit desavouierenden Abstimmung vom 20. November 1962; dazu: Ruggieri, Giuseppe, Der erste Konflikt in Fragen der Lehre, in: G. Alberigo; K. Wittstadt (Hg.), Geschichte (s. Anm. 17), 273–314, 310–314.

⁴³ Der Montini-Papst wird zwar immer noch und vielfach für seine Eingriffe insbesondere während der letzten Sitzungsperiode gescholten und für die Kompromisshaftigkeit der Endtexte verantwortlich gemacht. Ohne seine demonstrativen Zeichen der Einheit, von denen er außergewöhnlich viele setzte, und ohne seine sensiblen Rücksichtnahmen wäre es jedoch nicht zu dem spektakulär einmütigen Abschluss des II. Vatikanums gekommen, vgl. Turbanti, Giovanni, Auf dem Weg in die vierte Sitzungsperiode, in: G. Alberigo; G. Wassilowsky (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. V: Konzil des Übergangs.

der Absicht motiviert, die Einheit des Kollegiums zu gewährleisten und zu fördern. Dass das II. Vatikanum diese Eingebundenheit des Papstes in das Kollegium in seinen Endtexten nicht noch einmal verfahrensmäßig geregelt und institutionell auch außerkonziliar fest verankert hat, ist zweifellos eine Leerstelle, die von einem III. Vatikanum gefüllt werden könnte – oder müsste. Schon jetzt aber wird ein Papst dem Ereignis II. Vatikanum untreu, wenn er sich in seiner Amtsführung aus dieser kollegialen Einheit herauslöst.

V. Schluss

Christoph Theobald hat in seinem monumentalen ersten Band zur Rezeption des II. Vatikanums vom spezifischen „Stil“ dieses Konzils gesprochen und eindringlich deutlich gemacht, wie entscheidend die Berücksichtigung dieser Dimension für die Interpretation der Texte ist.⁴⁴ Ähnliches haben der US-amerikanische Kirchenhistoriker John O'Malley⁴⁵, der kanadische Theologe Gilles Routhier⁴⁶ und jetzt ein von Joseph Famerée herausgegebener Sammelband⁴⁷ getan. Vielleicht hat man diese Dimension eines Konzils früher als seinen „Geist“ im Unterschied zum Buchstaben bezeichnet. Die kulturgeschichtliche Methode vermag diesen Aspekt jedoch wissenschaftlich wesentlich besser zu operationalisieren, als der vage Begriff des Geistes dazu imstande ist. Für ein integrales Verständnis eines Konzils ist jedenfalls die Berücksichtigung dieser symbolisch-kommunikativen Dimension unverzichtbar. Sie bildet den hermeneutischen

Vierte Sitzungsperiode und Abschluss des Konzils (September – Dezember 1965), Ostfildern u. a. 2008, 1–56, 23–26; *Routhier, Gilles*, Das begonnene Werk zu Ende führen: Die Mühen der vierten Sitzungsperiode, in: ebd., 57–214, 112–117.

⁴⁴ *Theobald, Christoph*, La réception du concile Vatican II (2 Bde.), Paris 2009. Vgl. auch: *ders.*, Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité (2 Bde.), Paris 2007.

⁴⁵ *O'Malley, John*, What happened at Vatican II, Cambridge (Massachusetts) 2008, 43–52, 307f.

⁴⁶ *Routhier, Gilles*, Il Concilio Vaticano. Recezione ed ermeneutica, Mailand 2007.

⁴⁷ *Famerée, Joseph* (Hg.), Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du concile, Paris 2012.

Rahmen, innerhalb dessen die Einzelaussagen überhaupt nur ihren Richtungssinn erhalten.

Und vielleicht liegt das überzeitlich verpflichtende Erbe des II. Vatikanums, seine spektakuläre Neuheit und genuine Besonderheit innerhalb der Konziliengeschichte gar nicht in seinen positiv-materialen Gehalten, sondern in dem, was man eben seinen Habitus und seinen Stil nennen könnte. Dann aber bedeutet Treue zum II. Vatikanum und authentische Rezeption, eben diese Haltung des Konzils immer wieder aufs Neue zu ermitteln und in der jeweiligen Gegenwart einzunehmen. Dazu bedarf es einer kulturgeschichtlich ergänzten Konzilsforschung, die das Symbolereignis des II. Vatikanums insgesamt rekonstruiert und dem Gedächtnis der Kirche von heute wieder neu und produktiv ins Bewusstsein ruft.