

Steinbruch Konzil?

Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen

von Franz Xaver Bischof

Die Interpretation des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) und seiner Ergebnisse verlangt eine verlässliche Hermeneutik, welche in einer konsequent historischen Rekonstruktion der Konzilstexte wie des Konzils insgesamt, seiner historisch-kritischen Erschließung und Einbettung in den größeren kirchen- und theologiegeschichtlichen Kontext gesehen wird. Auf diese Weise werden Kontinuitäts- und Diskontinuitätslinien kirchlicher Lehrentscheidungen deutlich und lässt sich verhindern, dass die Konzilstexte zum Steinbruch für beliebige Interpretationen werden. Dies wird vor dem Hintergrund der speziellen Konstellation des Konzils an den Beispielen der Religionsfreiheit und der Bischöflichen Kollegialität konkretisiert.*

„Der C[odex] I[uris] C[anonici] ist eine rechtliche Transformation des II. Vatikanischen Konzils.“ Er „steht auf dem Boden des II. Vatikanischen Konzils unabhängig von seiner Übereinstimmung mit dessen Lehren. [...] Gegen das geltende Recht kann das Konzil nicht angerufen werden. Kein Gläubiger kann sich nach geltendem Recht einem gesetzlichen Anspruch durch den Hinweis auf das II. Vatikanische Konzil entziehen – und sei dieser Hinweis von noch so kompetenten Theologen gestützt. [...] Kritik am geltenden Recht ist daher immer auch Konzilskritik: Wo der CIC kritisiert wird, weil er von konziliaren Vorgaben abweicht, geht es zugleich um Konzilskritik, insofern die primatiale Unabhängigkeit vom Konzil zur Eigenart des II. Vatikanums gehört. Wo der Codex Anlaß zur Kritik gibt, obwohl er konziliare Vorgaben umsetzt, geht es um Konzilskritik, weil die Eigenart der konziliaren Lehren die selektive Umsetzung ermöglicht hat. [...] Der CIC schafft mit dem Material des II. Vatikanischen Konzils eine kirchliche Ordnungsgestalt, welche die Ekklesiologie des Ersten unbehelligt lässt und zusätzlich abstützt.“¹

Mit diesen klaren Worten bilanziert der Bonner Kanonist Norbert Lüdecke seine Thesen für das „Verständnis und die Tragweite des II. Vatikanums“². Der Freiburger Kanonist Georg Bier sekundiert: „Die Rezeption und die Auslegung der Konzilsdokumente seit 1983 können nicht mehr absehen von der Interpretation, die der CIC als ‚letztes Konzilsdokument‘ implizit vorgibt.“³ Bier räumt in seiner Habilitationsschrift über *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983* denn auch konsequent mit allen aus seiner Sicht idealisierenden und harmonisierenden Deutungen auf,

* Antrittsvorlesung als ordentlicher Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München am 6. November 2007.

¹ N. Lüdecke, *Der Codex Iuris Canonici von 1983: „Krönung“ des II. Vatikanischen Konzils?*, in: H. Wolf; C. Arnold (Hg.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4)*. Paderborn – München – Wien – Zürich 2000, 209–237; 236f.

² Ebd., 236.

³ G. Bier, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 32)*. Würzburg 2001, 20f.

das II. Vatikanische Konzil habe in *Lumen gentium* und *Christus Dominus* das Amt des Diözesanbischofs gegenüber dem Papst aufgewertet und so die ekklesiologische Schiefelage des I. Vatikanischen Konzils beseitigt.⁴ Nach der Diagnose Lüdeckes und Biers steht der CIC von 1983 in ungebrochener Kontinuität mit dem CIC von 1917, scheint das I. Vatikanische Konzil den Sieg über das II. davongetragen zu haben.

Der Tübinger Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath, Mitherausgeber des Theologischen Kommentars zum II. Vatikanischen Konzil, der 2004 bis 2006 erschienen ist,⁵ widerspricht. Es gehe nicht an, den CIC als authentische Rezeption des II. Vatikanischen Konzils zu verstehen. Dies hätte für die theologische Urteilsbildung zur Konsequenz, „dass nicht mehr die hermeneutischen Bemühungen der historischen und systematischen Disziplinen, sondern die ‚korrekte‘ Auslegung der Kanonisten den zum Buchstaben geronnenen Geist des Konzils eruieren“⁶. Und weiter: „Nichts rechtfertigt die These, als das letzte Dokument sei der CIC zugleich der hermeneutische Schlüssel zur Auslegung des Konzils. Vielmehr gilt umgekehrt: Die Canones des Codex und ihre Interpretation sind daran auszurichten, was wir im Verbund der Subjekte in der *Communio* der Kirche als Intention des Zweiten Vatikanums erkennen.“⁷

Zwei Positionen, die sich gegenseitig ausschließen, auch wenn jede für sich genommen Richtiges aussagt. Sie zeigen exemplarisch, dass der Streit um die sachgerechte Interpretation des Konzils und seiner Ergebnisse unvermindert anhält; ja dass sich die Rezeption des Konzils nicht weniger kontrovers gestaltet als die Debatten, die es selbst geführt hat. Damit ist die Frage der Hermeneutik bei der Interpretation des Konzils gestellt; und diese erweist sich zweifellos als die strittigste Frage, die sich hinter den theologischen Auseinandersetzungen und den Konflikten mit dem kirchlichen Lehramt um die ‚richtige‘ Interpretation des Konzils verbirgt.⁸ Wer bestimmt, was authentische Interpretation und Rezeption des Konzils ist? Das Kirchenrecht? Die Dogmatik? Oder über beide hinweg

⁴ Vgl. ebd., 370f.

⁵ P. Hünermann: *B.J. Hilberath (Hg.)*, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde., Freiburg – Basel – Wien 2004–2006.

⁶ *B.J. Hilberath*, Der CIC als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums, in: *ThQ* 186 (2006) 40–49: 40.

⁷ Ebd., 48.

⁸ Zur Frage der Hermeneutik des Konzils exemplarisch: *G. Alberigo*, Criteri ermeneutici per una Storia del Concilio Vaticano II, in: W. Weiß (Hg.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil*. FS K. Wittstadt, Würzburg 1996, 101–117; *Ders.*, *Luci e ombri nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari*, in: M.T. Fattori; A. Melloni (Hg.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna 1997, 501–522; *G. Wassilowsky*, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums* (Innsbrucker theologische Studien 59), Innsbruck – Wien 2001, 15–37; *K. Lehmann*, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*, in: *G. Wassilowsky (Hg.)*, *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), Freiburg – Basel – Wien 2004, 71–89. – Vgl. auch: *K. Lehmann*, *Das II. Vatikanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung*, in: *P. Hünermann (Hg.)*, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 11–26.

Papst und römisches Lehramt, wie es die jüngsten Verlautbarungen zur Liturgie⁹ und zur Frage des *subsistit in*¹⁰ demonstrieren haben?

Die Fragen wirken vielleicht etwas maliziös. Sie verweisen aber auf ein grundsätzliches Problem: die bekannte wie viel beklagte Mehrdimensionalität zahlreicher Konzilstexte! Wie lässt sich das Dilemma lösen? Ein Ausweg, dem hier das Wort gesprochen werden soll, ist derjenige der historischen Rekonstruktion. Die Konzilsdokumente dürfen nicht isoliert betrachtet werden! Vielmehr ist vor aller Interpretation und Rezeption nach der Genese der konziliaren Aussagen und ihrem leitenden Interesse zu fragen. Wenn es aber zutrifft, dass die Konzilstexte eine Entstehungsgeschichte haben, ist nach ihrem Aussagegehalt im Ganzen des Ereignisses ‚Konzil‘ sowie im größeren zeitgeschichtlichen Kontext und der bisherigen kirchlichen Lehrtradition zu fragen. Erst daraus lassen sich die Aussageabsicht der konziliaren Texte, auch die Frage nach Reform und Beharren, Kontinuität und Diskontinuität adäquat erschließen. Dieses Vorgehen erscheint mir umso zwingender, als das II. Vatikanische Konzil für die heute studierende und bald auch lehrende Generation ebenso Geschichte ist, wie dasjenige von Nizäa oder Trient. Persönliches Erleben, Zeitzeugenschaft, fällt weg, weshalb der in Lehre und Praxis kontrovers interpretierte ‚Geist des Konzils‘ nur über den Weg historischer Aufarbeitung eruiert werden kann.

Ausgehend von einer Charakterisierung des Konzils skizziere ich an den Beispielen der Texte über die Religionsfreiheit und die bischöfliche Kollegialität deren Entstehungsgeschichte und frage nach Kontinuitäts- und Diskontinuitätslinien dieser für das Selbstverständnis des Konzils so zentralen Themen. Abschließend ziehe ich ein Fazit, das die Frage nach einer historisch fundierten Konzilsrezeption noch einmal vertiefen will.

1. Zur Charakteristik des Konzils

Anders als die Konzilien der Alten Kirche war das II. Vatikanische Konzil weder von der Klärung von Glaubensfragen noch von der Reaktion auf häretische Abweichungen bestimmt, noch von Erfordernissen der Organisation der abendländischen Christenheit, wie die päpstlichen Konzilien des Mittelalters, noch von schismatischen und kirchenspaltenden Notständen wie die Konzilien von Konstanz, Basel und Trient, noch von einem im Voraus festgelegten Programm, um den außerordentlichen Bedrängnissen der Kirche zu

⁹ Benedikt XVI., *Motu proprio Summorum Pontificum* vom 7. Juli 2007, in: AAS 99 (2007) 777–781. – Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 178, Bonn 2007 (mit dt. Übersetzung und Brief Benedikts XVI. an die Bischöfe anlässlich der Publikation).

¹⁰ Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Antworten und Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* vom 29. Juni 2007, in: AAS 99 (2007) 604–608. Dazu: N. Klein, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen. Zur Erklärung der Glaubenskongregation vom 29. Juni 2007, in: *Orientierung* 71 (2007) 174–176. – Vgl. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* vom 6. August 2000, Art. 16, in: AAS 92 (2000) 758. Dazu: M.J. Rainer (Hg.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte, Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster 2001; H. Legrand, La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand, in: RSPTh 88 (2004) 461–496: 481–484.

steuern, wie Pius IX. (1846–1878) erklärte, als er das I. Vatikanische Konzil einberief.¹¹ Vielmehr hatte das II. Vatikanische Konzil auf einen innerkirchlichen Reformstau zu reagieren, der am Ende des Pontifikats Pius' XII. (1939–1958) das Leben der Kirche auf schier allen Ebenen lähmte und eine Neuausrichtung alternativlos machte. Das Konzil hatte „in den verschiedensten Bereichen frühere geschichtliche Verfestigungen und Vereinseitigungen aufzubrechen und die ursprüngliche, volle und ganze Tradition der Kirche wiederzugewinnen“¹² – also jene Weichenstellungen zu relativieren, die üblicherweise als anti-reformatorisch, anti-aufklärerisch, anti-revolutionär, anti-liberal und anti-modernistisch bezeichnet werden; das II. Vatikanische Konzil hatte folglich das Verhältnis von Kirche und Moderne neu zu bestimmen – unter Rückgriff auf die Heilige Schrift und die kirchliche Tradition des ersten Jahrtausends sowie, wie sich zeigen sollte, einer positiven Rezeption der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte. Nicht von ungefähr stand die Einberufung des Konzils im Zeichen einer Neubestimmung des Verhältnisses der katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung – einer Neubestimmung, die auf dem Konzil auf die nicht-christlichen Religionen und die Weltgesellschaft als ganzer ausgeweitet wurde.¹³

Vor diesem Hintergrund, der hier nur stichwortartig angedeutet werden kann, lässt sich das II. Vatikanische Konzil mit der jüngeren internationalen Konzilsgeschichtsschreibung von seiner ganzen Anlage her als ein Konzil des Übergangs begreifen, auf dem sich allerdings „von Anfang bis Ende zwei divergierende Denkrichtungen gegenüber standen, die sich in ihrem Elan gegenseitig blockierten“¹⁴. Die eine Richtung betonte im Fahrwasser der ultramontanen Tradition des 19. Jahrhunderts die innerkirchlichen Autoritätsstrukturen und katholisch-konfessionelle Geschlossenheit. Sie lehnte den Freiheitsimpuls der Moderne in seinem entscheidenden Kern ab. Sie bildete auf dem Konzil eine kleine, aber einflussreiche, weil kuriennahe Minderheit von rund zehn Prozent der über 2500 Konzilsväter. Der anderen Richtung ging es darum, auf die Herausforderungen „in dieser Stunde der Kirche“¹⁵ (Josef Kardinal Döpfner) glaubwürdige – d.h. tragfähige und den

¹¹ Vgl. Einberufungsbulle *Aeterni Patris* Pius' IX. vom 29. Juni 1868, in: ADSCR. Collectio Lacensis VII, Freiburg 1892, 1–6.

¹² K. Schatz, Die kirchliche Krise nach dem 2. Vatikanum in historischer Perspektive, in: M. Lutz-Bachmann; B. Schleglberger, Krise und Erneuerung der Kirche. Theologische Ortsbestimmungen (Schriften der Katholischen Akademie Berlin 3), Berlin – Hildesheim 1989, 9–25: 16.

¹³ Zum II. Vatikanischen Konzil und seiner Erforschung in historischer und theologischer Hinsicht siehe in Auswahl: G. Alberigo (Hg.), *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 Vol., Bologna – Leuven 1995–2001. In deutscher Übersetzung sind bisher erschienen: G. Alberigo; K. Wüststadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Bde. 1–3, Mainz – Leuven 1997–2002; G. Alberigo; G. Wassilowsky (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Bd. 4, Mainz – Leuven 2006; K. Schatz, *Konzil und Aggiornamento: Das 2. Vatikanum (1962–1965)*, in: Ders., *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte* (UTB 1976), Paderborn – München – Wien – Zürich 1997; P. Hünemann (Hg.), *Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums*, 4 Bde., Paderborn – München – Wien – Zürich 1998–2000; J.-M. Mayeur (Hg.), *Krisen und Erneuerung (1958–2000)* (Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur 13), dt. Ausgabe bearbeitet von T. Bremer u.a., Freiburg – Basel – Wien 2002, 3–104; Wassilowsky, *Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Anm. 8); F.X. Bischof; S. Leingruber (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg ²2005; Hünemann; Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar* (Anm. 5).

¹⁴ R. Aubert; C. Soetens, *Erste Reaktionen*, in: Mayeur, *Krisen und Erneuerung* (Anm. 13), 99.

¹⁵ J. Kardinal Döpfner, *In dieser Stunde der Kirche. Worte zum II. Vatikanischen Konzil*, München 1967.

Gläubigen auch vermittelbare! – Antworten zu finden, ohne die Substanz des Glaubens in Frage zu stellen; auch darum, die Kirche als Partnerin und nicht länger als Gegnerin der modernen Gesellschaft zu erweisen. Diese Richtung bildete zusammen mit der Masse anfänglich unentschlossener Bischöfe die Konzilsmehrheit. Unter der von Johannes XXIII. (1958–1963) vorgegebenen Signatur des *aggiornamento* behandelte das Konzil in der Folge eine Reihe wichtiger Themen, von denen viele bis dahin noch auf keinem Konzil Beachtung gefunden hatten. Die Schwierigkeit stellte dabei nicht so sehr die theologische Aufarbeitung dar, die seit den 1920er Jahren herangereift war – allerdings über weite Strecken außerhalb des Mainstreams römisch-neuscholastischer Schultheologie und unter dem Schraubstock lehramtlicher Überwachung und Disziplinierung.¹⁶ Das eigentliche Problem stellte deren „Breitendurchsetzung und die Umpolung des kirchlichen Gesamtbewusstseins“¹⁷ dar.

Aufgrund dieser Gesamtkonstellation war es auf dem Konzil schlechthin unmöglich, zu allen Fragen schon eine ausgereifte Lösung zu finden. Doch hatten die Konzilsväter den Mut, Probleme nicht nur zu sehen, sondern zusammen mit ihren theologischen Beratern auch zu beantworten, während man heute mitunter den Eindruck gewinnen kann, dass die Probleme auf bischöflicher Ebene nur ‚verwaltet‘ werden. Häufiger, als den Konzilsvätern lieb war und es aus der Rückschau erforderlich gewesen wäre, musste das Konzil auf halbem Wege stehen bleiben. Wichtige Fragen konnten nicht oder nur im Ansatz beantwortet werden. Aussagen, die nicht oder nur schwer miteinander vereinbar waren, blieben bewusst oder unbewusst nebeneinander stehen. Die Einschränkungen und Lücken des konziliaren *aggiornamento* in den 16 Konzilsdokumenten sind eine zwar bedauernswerte, historisch aber verständliche Tatsache. Sie sind, wie Étienne Fouilloux zu Recht betont, „der Preis für die Realisierung des grundsätzlichen Konsenses über die katholische Identität; sie heben aber, wenn man den Inhalt der verabschiedeten Texte mit dem ursprünglichen Text vergleicht, gleichwohl nicht die spürbaren Veränderungen auf“¹⁸. An zwei der am meisten umstrittenen Themen des Konzils sei dies exemplarisch und in holzschnittartiger Kürze gezeigt.

¹⁶ Vgl. A. Raffelt, Die Erneuerung der Theologie, in: J.M. Mayeur (Hg.), Erster und Zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme (Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur 12). Freiburg – Basel – Wien 1992, 216–237; P. Henrici, Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie, in: Wassilowsky, Geschichte (Anm. 13), 55–70; Y. Congar, Journal d’un théologien 1946–1956, ed. par É. Fouilloux, Paris 2000.

¹⁷ Schatz, Krise (Anm. 12), 17.

¹⁸ É. Fouilloux, Histoire et événement: Vatican II, in: CrSt 13 (1992) 515–538: 535: „Les limites textuelles de l’aggiornamento conciliaire sont réelles: elles ont été le prix à payer pour que se réalise le consensus constitutif de l’identité catholique: mais elles n’annulent pas pour autant une inflexion très sensible quand on compare la composition respective du corpus final et du corpus initial.“

2. Die Religionsfreiheit oder: Diskontinuität und neue Lehrentwicklung

Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*¹⁹ spiegelt wie kaum ein anderer Text das Ringen des Konzils um das Einholen der Moderne wider. Dass die Erklärung und das darin festgeschriebene Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit überhaupt zustande kamen, war alles andere als selbstverständlich.

Die Tragweite der Konzilsentscheidung kann erst erkennen, wer sich die kirchliche Lehre in dieser Frage vergegenwärtigt, wie sie bis zum Konzil gültig war. Danach hatte nur die Wahrheit – d.h. die römisch-katholische Glaubenslehre – ein Recht auf Verbreitung, nicht aber der Irrtum, mit welchem jede nicht damit übereinstimmende Glaubensauffassung bezeichnet wurde.²⁰ Aus den Konzilsakten geht klar hervor, dass eine beträchtliche Minderheit der Konzilsväter bis zur Schlussabstimmung an dieser klassischen vorkonziliaren Lehre festhielt. Sie konnten sich dabei auf eine kirchliche Lehrtradition stützen, die das ganze 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmt hatte. Die Päpste seit Pius VI. (1775–1799) haben in ihrer Abwehr der Welt der Aufklärung und der aus der Revolution hervorgegangenen Freiheitsrechte sowie des Liberalismus ein Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit mehrfach kategorisch abgelehnt. Bereits in der ersten Stellungnahme zur Französischen Revolution verwarf Pius VI. 1791 die Erklärung der Menschenrechte. Ihre Forderungen nach Freiheit und Gleichheit seien „absurd“²¹. Gregor XVI. (1831–1846) verurteilte 1832 in der Enzyklika *Mirari vos* die aus dem Indifferentismus fließende „irrig und absurde Auffassung, ja besser den Wahnsinn (deliramentum), es sei jedem die Freiheit des Gewissens zuzuerkennen und sicher zu stellen“²². Pius IX. verurteilte in der Enzyklika *Quanta cura* von 1864 und in dem beigegeführten *Syllabus* der ‚modernen Irrtümer‘ nicht nur die Gewissensfreiheit, sondern auch die Ansichten, dass jeder Mensch frei sei, jene Religion anzunehmen, die er durch das Licht der Vernunft geführt für wahr erachte; außerdem dass die katholische Religion nicht mehr die einzige Religion eines Staates sei und der Staat Kultusfreiheit zu gewähren habe.²³ Eine differenziertere Position findet sich bei Leo XIII. (1878–1903), die Religions-

¹⁹ Lateinisch-deutscher Text der Erklärung über die Religionsfreiheit, in: LThK². Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 1967, 712–748; jetzt auch in: Herders Theologischer Kommentar (Anm. 5), Bd. 1, 436–458.

²⁰ A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, 2 Bde., Vatikanstadt ⁴1960, II 72. – Ebenso mit Bezugnahme auf den *Syllabus* von 1864: K. Mörsdorf, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2 Bde., Paderborn ¹¹1964, I 51f.

²¹ Pius VI., *Breve Quod aliquantum* vom 10. März 1791, in: A. Utz; B. v. Galen (Hg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, Aachen 1976, 2652–2729; 2664.

²² Gregor XVI., Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832, in: *Acta Gregorii Papae XVI.*, Vol. 1, Roma 1901, 169–174 (unveränd. Nachdruck Graz 1971). – Vgl. H. Denzinger; P. Hünermann (Hg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg – Basel – Wien ³⁷1997, 758, Nr. 2730.

²³ Pius IX., Enzyklika *Quanta cura* vom 8. Dezember 1864, in: *Pii IX Pontificis Maximi Acta I/3* [Rom o.J.] 687–700 (Enzyklika). 701–717 (*Syllabus*). Auszug der Enzyklika und voller Wortlaut des *Syllabus* in: Denzinger; Hünermann (Anm. 22), 795–809. – *Die Encyclica seiner Heiligkeit des Papstes Pius IX. vom 8. Dezember 1864, der Syllabus und die wichtigen darin angeführten Aktenstücke*, Köln ³1874, 55–78. – Zur Entstehungsgeschichte und zu den Kontroversen um den *Syllabus*: G. Martina, *Pio IX*, 3 Bde. (MHP 38, 51, 58), Roma 1974–

freiheit jedoch lehnte auch er ab. Die staatliche Duldung anderer Religionen akzeptierte der Papst lediglich als ein unter gewissen Umständen hinzunehmendes Übel. In der Enzyklika *Libertas praestantissimum* 1888 erklärte er unter Berufung auf das Naturrecht zusammenfassend, „dass es keineswegs erlaubt ist, Gedanken-, Rede-, Lehr- und unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, als wären dies Rechte, die dem Menschen die Natur gibt“²⁴. Und noch Pius XII. verteidigte in seiner berühmten ‚Toleranzrede‘ von 1953 vor dem Verband der katholischen Juristen Italiens das alleinige Recht der Wahrheit: „Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion.“²⁵ Nur um des Gemeinwohls willen, fügte er bei, könne ein katholischer Staat nichtkatholische Glaubensgemeinschaften tolerieren, aber ein vom Staat anzuerkennendes Recht dieser Glaubensgemeinschaften gebe es nicht.

Die Position Pius' XII. findet sich noch im ersten Schema über die Kirche, das die Theologische Kommission unter dem Vorsitz des Kardinals Alfredo Ottaviani (1890–1979), des Leiters des Heiligen Offiziums, 1962 der Zentralkommission zur Vorbereitung des Konzils vorlegte.²⁶ Zugleich entwarf das Einheitssekretariat unter Kardinal Augustin Bea S.J. (1881–1968) ein Schema über den Ökumenismus, das auch einen Abschnitt über die Religionsfreiheit enthielt.²⁷ Damit war ein erster richtungweisender Schritt getan, die Thematik nicht mehr aus der Perspektive ‚Kirche und Staat‘, wie im Kirchenschema, sondern aus ökumenischer Sicht anzugehen. Der Text über die Religionsfreiheit wurde schließlich aus dem Ökumenisschema herausgelöst und ab der dritten Konzilsperiode 1964 als eigenes Schema von den Konzilsvätern beraten. Er erlebte insgesamt sechs Überarbeitungen und konnte bei bis zuletzt anhaltendem Widerstand der Gegner nur dank der Intervention Pauls VI. (1963–1978) am letzten Arbeitstag des Konzils mit 2308 Ja- und 70 Neinstimmen sowie 8 ungültigen Stimmen verabschiedet werden.²⁸

1990, II 287–356; H. Wolf, Der „Syllabus errorum“ (1864). Oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?, in: M. Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998, 115–139.

²⁴ Leo XIII., Enzyklika *Libertas praestantissimum*, in: ASS 20 (1887/88) 593–595. Auszug in: *Denzinger; Hünermann* (Anm. 22), 870–874. – Dieselbe Argumentation findet sich auch in der Enzyklika *Immortale Dei*, die bis heute als Grundlage der neueren katholischen Staatslehre gilt. Vgl. ASS 18 (1885/86) 162–175. Auszug in: *Denzinger; Hünermann* (Anm. 22), 854–858.

²⁵ AAS 45 (1953) 794–802. – Deutsche Übersetzung: *Pius XII., Die religiöse Toleranz in einer Staatengemeinschaft*, in: A.F. Utz; J.F. Groner (Hg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Freiburg/Schweiz³ 1962, 2042–2053: 2049.

²⁶ Vgl. Schema über die Kirche, Juni 1962, in: *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (zit. AS), 4 Bde. in 25 Teilbden., Città del Vaticano 1870–1978, I/4 65–74 (Kapitel 9: Beziehungen zwischen Kirche und Staat).

²⁷ Vgl. die Dokumente hierzu in: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II* (Praeparatoria) (zit. AD), Città del Vaticano 1964–1995, II/II 4, 657–672, 676–691. – Zur Diskrepanz zwischen beiden Texten und zu Ottaviani und Bea als den beiden gegensätzlichen Polen bei der Konzilsvorbereitung: J.A. *Komonchak*, Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962), in: Alberigo, *Geschichte I* (Anm. 13), 189–401: 340. – Vgl. T.A. *Weitz*, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Dissertationen Kanonistische Reihe 14), St. Ottilien 1997, 22–40.

²⁸ Zu Entstehung, Inhalt und Wirkung der Erklärung über die Religionsfreiheit in Auswahl: C. *Soetens*, Zwei heikle Probleme: das Verhältnis zu den Juden und die Religionsfreiheit, in: Alberigo, *Geschichte III* (Anm. 13), 321–336; G. *Miccoli*, Zwei schwierige Problemfelder: Die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den Juden, in: Ebd., IV 110–158; G. *Routhier*, *Portare a termine l'opera iniziata: la faticosa esperienza del quarto periodo*,

Mit der Erklärung über die Religionsfreiheit vollzog das Konzil einen grundlegenden Paradigmenwechsel. Die Kernaussage über die Religionsfreiheit lautet, „dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat“. Dieses Recht wird dem Menschen nicht von einer menschlichen Instanz verliehen, sondern liegt – wie es im Konzilstext heißt – „in der Würde der menschlichen Person“ (DH 2) selbst begründet, die durch Vernunft, freien Willen und persönliche Verantwortung bestimmt ist. Möglich geworden war diese kopernikanische Wende vom ‚Recht der Wahrheit‘ zum ‚Recht der Person‘ durch die der Konzilserklärung zugrundeliegende Unterscheidung von der rechtlichen und moralischen Ordnung. Die moralische Pflicht, die religiöse Wahrheit zu suchen, anzunehmen und zu bewahren, bleibt bestehen. Gleichzeitig aber wird für den rechtlichen Bereich die volle Religionsfreiheit gefordert und mit der Würde des Menschen begründet.²⁹

Mit der Bejahung der Religionsfreiheit stellte sich die zentrale Frage nach Kontinuität oder Bruch mit der bisherigen kirchlichen Lehrtradition. Genau diese Frage war es, die auf dem Konzil im Brennpunkt der Meinungen stand und den Graben für die Gegner der Religionsfreiheit unüberwindlich machte. Es ging um die Frage, ob die Erklärung über die Religionsfreiheit nur eine Präzisierung oder Fortentwicklung der bisherigen Lehre sei und folglich die Kontinuität kirchlicher Lehre hinsichtlich der Religionsfreiheit nicht in Frage gestellt war, oder ob es sich um eine bewusste Abkehr von der bisherigen Haltung der Kirche in der Frage der Religionsfreiheit handelte. Ob also die Gegensätzlichkeit zwischen der vorkonziliaren Lehre und der Lehre des Konzils derart sei, dass sie inhaltlich unvereinbar ist, weshalb entweder die Lehre der Päpste des 19. Jahrhunderts oder aber jene des Konzils irrig ist.

Die Position der Kontinuität wurde von den maßgeblichen Architekten der Konzilserklärung, nämlich von Bischof Emiel-Jozef de Smedt (1909–1995) von Brügge und den beiden Konzilstheologen John Courtney Murray S.J. (1904–1967) und Pietro Pavan (1903–1994) vertreten; die Position der Diskontinuität von der Konzilsminorität. Die Befürworter der Religionsfreiheit suchten das Problem der Lehrkontinuität aus begrifflichen Gründen abzuschwächen oder es durch Interpretation zu umgehen.³⁰ Murray etwa argumentierte vor dem Hintergrund der amerikanischen Verfassungswirklichkeit, es gehe

in: Alberigo, *Storia* (Anm. 13), V 87–142; *F.X. Bischof*, Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: Bischof; Leimgruber, *Vierzig Jahre II. Vatikanum* (Anm. 13), 334–354; *R.A. Siebenrock*, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, in: Hünermann; Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar* (Anm. 5), IV 125–218; *M. Delgado*, *Vierzig Jahre ‚Dignitatis humanae‘* oder die Religionsfreiheit als Bedingung der Mission und interreligiösen Dialog, in: *ZMR* 89 (2005) 297–310; *K. Hülpert*, Die Anerkennung der Religionsfreiheit, in: *StZ* 223 (2005) 809–819.

²⁹ Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Einleitung zur Textausgabe der ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘ (1968), in: *Ders.*, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, Münster ²2007, 231–246; *Ders.*, Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach (1986), in: *Ders.*, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt* (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg – Basel – Wien 1990, 59–70; *Bischof*, *Religionsfreiheit* (Anm. 28), 348.

³⁰ AS II/5 485–494 (Relatio de Smedts vom 18.11.1963); III/8 449–456 (Relatio de Smedts 19.11.1964). – Vgl. *Miccoli*, Zwei schwierige Problemfelder (Anm. 28), 120–125; *Siebenrock*, *Theologischer Kommentar* (Anm. 28), 157–165.

vor allem um die freie Religionsausübung in der bürgerlichen Gesellschaft;³¹ Bischof de Smedt betonte, dass es sich bei der Religionsfreiheit um eine von Christus der Kirche anvertraute Wahrheit handle, die die Kirche verteidigen *müsse*; zugleich argumentierte er mit Blick auf den Syllabus, zur Zeit Pius' IX. sei die Kirche mit Rationalismus und Liberalismus konfrontiert gewesen, weshalb sie in der Verurteilung der Religions- und Gewissensfreiheit faktisch die Würde und Freiheit der menschlichen Person verteidigt habe und zog von daher die Linie weiter bis zur Enzyklika *Pacem in terris* Johannes' XXIII.³²

Die Gegner der Religionsfreiheit wiederum wiesen bis zum letzten Votum auf den Widerspruch zwischen der Konzilsklärung und der bisherigen Lehrtradition hin, ließen die Tradition aber mit Pius XII. enden. Für sie hatte in dieser Frage Pius IX. das letzte Wort im Syllabus gesprochen. Erzbischof Marcel Lefebvre (1905–1991) machte wiederholt in scharfen Worten klar, dass „die Vorstellung der Religionsfreiheit auf falschen, von den Päpsten feierlich verurteilten Prinzipien beruhe“³³.

Um den Einwänden der Minderheit zu begegnen, wurde im ersten Kapitel der Erklärung der Passus eingefügt, es gelte bei der Behandlung der Religionsfreiheit aus der Überlieferung und Lehre der Kirche immer „Neues“ hervorzuholen, „das stets mit dem Alten“ übereinstimme. Ansonsten begnügte sich das Konzil mit der im Wesentlichen formalen Antwort, es wolle „die Lehre der Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person wie auch ihrer Lehre von der rechtlichen Ordnung“ (DH 1) weiterführen, wobei die Lehre der Päpste in der sechsten und letzten Überarbeitung durch das Adjektiv „neueren“ präzisiert wurde. Wie das genau zu verstehen sei, wurde offen gelassen. Die Anmerkung zu Artikel 2 der Erklärung macht immerhin deutlich, dass sich die Konzilsväter der tieferen Problematik bewusst waren. Sie wollten die zuvor beteuerte Kontinuität mit der „Lehre der neueren Päpste“ auf Johannes XXIII. (Enzyklika *Pacem in terris* 1963), Pius XII. (Radiobotschaft vom 24. Dezember 1942), Pius XI. (Enzyklika *Mit brennender Sorge* 1937), Leo XIII. (Enzyklika *Libertas praestantissimum* 1888) beschränkt sehen. Sie nahmen jedoch Abstand davon, sich auch auf die pauschalen Verdammungen Pius' IX. in *Quanta cura* und im Syllabus zu berufen – Hemmungen, die das kirchliche Lehramt in Verlautbarungen zur Religionsfreiheit seit 1993 nicht mehr kennt.³⁴

³¹ Vgl. D. Gomet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Paris 1994; Miccoli, Zwei schwierige Problemfelder (Anm. 28), 121, 144; Routhier, *Portare a termine* (Anm. 28), 93–97.

³² Vgl. AS II/5 490–494. – Dazu auch: J. Hamer, *Geschichte des Textes der Erklärung*, in: Ders.: Y. Congar (Hg.), *Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit. Lateinischer und deutscher Text* (KKTS 20), Paderborn 1967, 59–123; *Siebenrock*, *Theologischer Kommentar* (Anm. 28), 158: „De Smedt plädiert für eine Lehrentwicklung von der Gegenwart aus.“

³³ AD II/II 4 740: „Non placet [...] quia innititur principiis falsis et reprobatis sollemniter a Summis Pontificibus: sicut a Pio IX qui appellat hunc errorem [die Religionsfreiheit] ‚deliramentum‘.“ – Vgl. AS III/2 832f. (Votum vom 24.9.1964). – Noch in seiner letzten Stellungnahme zur Religionsfreiheit betonte Lefebvre (IV/I 410): „Hic conceptus liberatis religionis non est conceptus [...] Ecclesiae.“

³⁴ Der *Katechismus der Katholischen Kirche* (München 1993, 543) stellt unter explizitem Verweis auch auf die Enzyklika *Quanta cura* von 1864 fest, dass das Recht auf die Religionsfreiheit „weder die moralische Erlaubnis, einem Irrtum anzuhängen, noch ein angebliches Recht auf Irrtum“ bedeute und dass es „an sich weder unbeschränkt noch bloß durch eine positivistisch oder naturalistisch verstandene ‚öffentliche Ordnung‘ beschränkt sein“ darf. – Ebenso hält die Kongregation für die Glaubenslehre in der *Lehrmäßigen Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben* vom 24. November 2002 mit expliziten Verweis auch auf die Enzyklika *Quanta cura* fest: „Die Bekräftigung der Gewissens- und Religionsfreiheit

Die Kontroverse setzte sich nach Konzilsende fort. Kontinuität wird dabei an prominenter Stelle vom früheren Tübinger Dogmatiker Walter Kasper, dem heutigen Leiter des Päpstlichen Rats für die Einheit der Christen vertreten,³⁵ Diskontinuität von Juristen wie dem Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde und vor allem historisch argumentierenden Theologen.³⁶ Kasper vertritt ähnlich wie de Smedt und unter direkter Bezugnahme auf ihn den Standpunkt, dass die Päpste des 19. Jahrhunderts die Gewissens- und Religionsfreiheit nur insofern verurteilt hätten, als diese „dem Indifferentismus gegenüber der Wahrheit“, einem „autonomistischen Rationalismus“ oder einem „Liberalismus“ entsprungen seien, „in welchem sich die ratio des Menschen zum obersten Prinzip“³⁷ aufgeworfen habe. Die Verwerfung der neuzeitlichen Freiheitsrechte müsse jedoch im Kontext der Zeit gesehen und interpretiert werden.

Nun trifft es natürlich zu, dass die päpstlichen Stellungnahmen *auch* durch die Auseinandersetzung mit Indifferentismus, Rationalismus und Liberalismus veranlasst worden waren. Die Argumentation übersieht jedoch, dass die Päpste des 19. Jahrhunderts die moderne Freiheitsgeschichte nicht nur graduell, sondern prinzipiell ablehnten! In diesem einen Punkt haben die Gegner der Religionsfreiheit in der Konzilsaula schon richtig gesehen.³⁸ Der Syllabus von 1864 lehnte nicht nur glaubens- und christentumsfeindliche „-ismen“ ab; in seiner Hauptstoßrichtung wandte er sich vielmehr gegen Positionen des liberalen Katholizismus, gegen Männer wie Charles de Montalembert (1810–1870) und Ignaz von Döllinger (1799–1890), die Freiheiten verteidigten, die wie die Gewissens- und Religionsfreiheit vom heutigen Lehramt entschieden verteidigt werden.³⁹ Der Wiener Erzbischof Kardinal Franz König (1905–2004) hatte schon Recht, wenn er den Konzilsvätern zu bedenken gab, dass sich die Lehrkontinuität nicht einfach behaupten lasse und meinte, solche schwierigen Fragen könnten daher nicht Thema des Konzils, sondern eher der Theologie sein.⁴⁰ Gerade die Diskontinuität mit der vorkonziliaren Lehre in dieser Frage war Voraussetzung dafür, dass die Konzilserklärung an die ältere kirchliche Tradition anknüpfen konnte, auf die Kapitel 1 der Erklärung rekurriert; gerade die klare Abgrenzung zur neuzeitlichen Entfremdungsgeschichte von katholischer Kirche und moder-

widerspricht [...] nicht der Verurteilung des Indifferentismus und des religiösen Relativismus durch die katholische Lehre, sondern stimmt ganz damit überein.“ – Vgl. *Delgado*, Vierzig Jahre (Anm. 28), 301.

³⁵ Vgl. *W. Kasper*, Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils, Heidelberg 1988, bes. 36f.

³⁶ Zuletzt: *E.-W. Böckenförde*, Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit, in: ThQ 186 (2006) 22–39; *Schatz*, Konzil und Aggiornamento (Anm. 13), 323; *Hilpert*, Religionsfreiheit (Anm. 28), 814f.; *Bischof*, Religionsfreiheit (Anm. 28), 346f. – Für *Siebenrock*, Theologischer Kommentar (Anm. 28), 200, haben beide Positionen „gute Argumente“. Für ihn sind allerdings „die Fragen der Lehrentwicklung heute kein primär historisches Thema“ mehr, „sondern eine Frage der Glaubensentwicklung“.

³⁷ *Kasper*, Wahrheit und Freiheit (Anm. 35), 11f.

³⁸ Siehe beispielsweise die *Animadversio* des Weihbischofs Anastasius Granados Garcia von Toledo, in: AS III/III 663–674: 666: „Sic dicta ‚libertas conscientiae‘ a Pio IX damnatur, non quia naturalismo nititur; sed potius naturalismus damnatur, inter alias rationes, quia sic dictam libertatem conscientiae – in se falsam et ‚deliramentum‘ – fovet.“

³⁹ Vgl. *F.X. Bischof*, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Münchener Kirchenhistorische Studien 9), Stuttgart 1997, 62–105.

⁴⁰ AS IV/1 612–614: 613: „Melius esset, si totus conspectus historicus de saec. XIX agens omitteretur. Nam non videtur esse Concilii, sed potius theologiae quaestiones historicas investigare, praesertim si sunt difficiles.“

ner Welt und Kultur war konstitutiv dafür, dass die Konzilerklärung Grundlage für das gesamte Dialogprogramm des Konzils werden konnte. Aus historischer Perspektive lässt sich nicht leugnen, dass mit der Religionsfreiheit „die durchgängige Linie des Anti-Liberalismus, der das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts erfüllt, [...] im entscheidenden Punkt korrigiert“⁴¹ ist.

3. Bischöfliche Kollegialität oder: Kontinuität und nicht eingelöste Reform

Die in der Vorbereitungsphase des Konzils eingeholten Voten belegen bei aller Zurückhaltung zwei Sachverhalte: dass viele der künftigen Konzilsväter 1.) eine Ergänzung der einseitig auf den Papst hin fixierten Ekklesiologie des I. Vatikanischen Konzils durch die Entfaltung der Lehre über den Episkopat und 2.) eine Dezentralisierung in der Verwaltung der Kirche wünschten.⁴² Damit war ein Erwartungshorizont abgesteckt, der sich bereits im ersten Kirchenschema bemerkbar machte. Es war unter der Aufsicht des holländischen Jesuiten Sebastian Tromp (1889–1975) verfasst worden und zeigte mit der Betonung der Sakramentalität der Bischofsweihe die Bereitschaft, die Lehre des I. Vatikanischen Konzils zu ergänzen. Doch blieb der Text einem statisch-juridischen Kirchenverständnis verhaftet, wie es sich seit der Gregorianischen Reform des elften Jahrhunderts, endgültig in nachreformatorischer Zeit herausgebildet hatte und 1870 als Glaubenssatz definiert worden war – parallel zur kirchenpolitischen Abgrenzung gegenüber der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung. Das Bischofsamt war noch aus einer Sicht dargestellt, in der die Bischöfe den Vorrechten des Papstes untergeordnet blieben, die Frage der bischöflichen Kollegialität war nicht thematisiert.⁴³

Schon die erste Debatte in der Konzilsaula machte klar, dass die große Mehrheit der Konzilsväter den „Triumphalismus, Klerikalismus und Juridismus“⁴⁴ (Votum Bischof de Smedt) des vorbereiteten Schemas ablehnten. Stattdessen trat in den Voten der Bischöfe der Gedanke der bischöflichen Kollegialität stärker hervor. Mehrere Redner argumentierten wie der Bischofskoadjutor Léon Arthur Elchinger (1908–1998) von Straßburg, dass die Kirche in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen Theologie primär als Gemeinschaft, nicht als Institution verstanden werden sollte und dass die Bischöfe kraft ihrer Weihe Mitglieder des Bischofskollegiums seien.⁴⁵

Zum ersten Kirchenschema wurden ab Oktober 1962 Alternativschemata ausgearbeitet, von welchen dasjenige des belgischen Theologen Gérard Philips (1899–1972) besondere

⁴¹ *Schatz*, Konzil und Aggiornamento (Anm. 13), 323.

⁴² Vgl. *J.A. Komonchak*, Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962), in: Alberigo, Geschichte 1 (Anm. 13), 189–401: 332; *G.H. Tavard*, Collegiality according to Vatican II, in: *The Jurist* 64 (2004) 82–115: 82–90 (Auswertung der eingegangenen Konzilsvoten).

⁴³ AS I/4 12–91 (Schema constitutionis dogmaticae de ecclesia). – Zur Würdigung des Schemas zuletzt: *P. Hünermann*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: *Herders Theologischer Kommentar* (Anm. 5), II 263–582: 291–317.

⁴⁴ AS I/IV 142–144.

⁴⁵ Vgl. AS I/IV 147f.

Bedeutung errang. Es enthielt neu das Prinzip der Kollegialität, spiegelte sonst aber noch weitgehend die alte Ekklesiologie wider. Wohl um dieser Kompromissfähigkeit willen bildete der Philips-Entwurf die Basis für den neu gefassten Text, welcher zu Beginn der zweiten Sitzungsperiode 1963 anstelle des vorbereiteten Kirchenschemas als Arbeitsgrundlage akzeptiert worden ist.⁴⁶ Der Text versuchte die isolierte Stellung des Papstamts zu überwinden, indem er davon ausging, dass Christus seine Kirche auf den Felsen Petri und auf die Apostel gegründet habe, das Kollegium der Bischöfe aber die Sendung des Apostelkollegiums fortsetze.⁴⁷ Die Beziehung zwischen Papst und Bischöfen wurde damit als Gemeinschaft (*communio*) und als wechselseitige Unterstützung gekennzeichnet. Theologisch strittig war insbesondere, dass die Kollegialität der Bischöfe auf biblischen Grundlagen beruhe und göttlichen Rechts sei. Eine Reihe von Konzilsvätern fürchtete außerdem, die Kollegialität setze der Freiheit des Papstes, die Kirche zu leiten, bisher nicht gekannte Grenzen und die in Aussicht genommenen Bischofskonferenzen würden die Autorität des Bischofs in seiner Diözese schmälern.⁴⁸ Nach hochdramatisch verlaufener Diskussion setzte die Orientierungsabstimmung vom 30. Oktober 1963 einen ersten Markstein. An diesem Tag stimmte das Konzil über fünf Fragen ab: 1. Ob die Bischofsweihe die höchste Stufe des Weihesakraments darstelle; 2. ob jeder in Kommunion mit anderen Bischöfen und dem Papst geweihte Bischof eben dadurch Mitglied des Bischofskollegiums werde; 3. ob das Kollegium der Bischöfe in der Aufgabe, zu lehren, zu heiligen und zu leiten in der Nachfolge des Apostelkollegiums stehe, und ob es – zusammen mit dem Papst und niemals ohne ihn – die volle und höchste Gewalt über die ganze Kirche inne habe; 4. ob diese Gewalt den Bischöfen aufgrund göttlichen Rechts zukomme; 5. ob der Diakonat als vom Priesteramt unterschiedene und dauerhafte Stufe des Weihesakraments wiedereingeführt werden solle.⁴⁹

Alle Fragen erhielten eine überwältigende Zustimmung zwischen 98 Prozent und 74 Prozent der Stimmen. Die Abstimmung machte deutlich, dass die Mehrheit der Konzilsväter die Lehre von der Kirche grundlegend erneuern wollte. Zu Beginn der dritten Konzilsperiode 1964 wurde der überarbeitete Entwurf neu vorgelegt. Die Frage, die bei Sitzungsbeginn die stärksten Spannungen hervorrief, war unverändert der Text über das *Bischofsamt und die Kollegialität*, jetzt Kapitel 3 der späteren Kirchenkonstitution. Mit Blick auf die Diskussion des Vorjahres hatte er wesentliche Änderungen erfahren.

Art. 21 bestimmte, dass die Bischofsweihe Ursprung nicht nur des sakramentalen Amtes, sondern auch seines Leitungs- und Lehramtes sei. Damit war die Verbindung zwischen Bischofsweihe und Kollegialität hergestellt. Die von Pius XII. und im Namen der Konzilsminderheit von Bischof Franjo Franić (1912–2007) noch auf dem Konzil vertretene Auffassung, dass die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt eine vom Papst abgeleitete sei,⁵⁰ war überwunden. Zugleich war die Frage nach der Herkunft der bischöflichen Ju-

⁴⁶ Dazu G. Ruggieri, Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie, in: Alberigo, Geschichte II (Anm. 13), 331–419; Hünermann, Theologischer Kommentar (Anm. 43), 320–351.

⁴⁷ Ebd., 347.

⁴⁸ Vgl. A. Melloni, Die Debatte über die Kollegialität, in: Alberigo, Geschichte III (Anm. 13), 75–124.

⁴⁹ Vgl. AS II/3 574f.

⁵⁰ Pius XII., Enzyklika *Mystici corporis*, in: AAS 35 (1943) 193–248: 211f.; AS III/2 193–201 (Votum Franić). – Vgl. Hünermann, Theologischer Kommentar (Anm. 43), 281, 420f.

risdktion, die das Konzil von Trient nicht zu lösen vermochte, geklärt. Um die Behauptung der Minderheit zu widerlegen, bei der Kollegialität handle es sich um eine neue, in Schrift und Tradition nicht bezeugte Lehre, waren nun ausführliche Traditionsbelege aus der Alten Kirche angeführt.⁵¹

Art. 22 fuhr fort, dass das Bischofskollegium zusammen mit seinem Haupt, dem Papst, und niemals ohne dieses Haupt, auch Subjekt der höchsten und vollen Gewalt in der Kirche sei. Wie Klaus Schatz im Vergleich der unterschiedlichen Textvarianten gezeigt hat, war im Unterschied zu den früheren Entwürfen nun aber durch Hinzufügung von Textelementen eine deutliche Verlagerung nach der primatialen Seite hin erfolgt. Vor allem die Frage nach dem Träger der höchsten Gewalt in der Kirche hatte eine erhebliche Änderung erfahren. Hieß es im Entwurf von 1963, das Bischofskollegium sei zusammen mit seinem Haupt „ungeteilter“ Träger der höchsten Gewalt, so hieß es in der Fassung von 1964, es sei „gleichfalls“ Träger der höchsten und vollen Gewalt; konnte man bisher also von *einem* Subjekt der höchsten Gewalt ausgehen, nämlich dem Bischofskollegium, zu dem selbstverständlich auch der Papst gehört, so jetzt von *zwei*: den Bischöfen in Einheit mit dem Papst und dem Papst alleine.⁵²

Trotz dieser Absicherungen des päpstlichen Primats sahen die Gegner in der Kollegialität eine Bedrohung der Jurisdiktionsgewalt, wie sie das I. Vatikanische Konzil definiert hatte. Joseph Komonchak und Luis Antonio Tagle haben nachgewiesen, dass die Gegner Paul VI. unter massiven Druck setzten und ihm mangelnde Verantwortung vorwarfen, sollte er nicht intervenieren.⁵³ Vor dem Hintergrund dieser Pressionen, die im Einzelnen nicht aufgeklärt sind, erging vor der Schlussabstimmung über das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution, die vom Konzilssekretär Pericle Felici unterschriebene *Nota explicativa praevia*⁵⁴. Mit dieser *erläuternden Vorbemerkung* wollte der Papst nach heutigem Stand der Forschung eine möglichst breite Zustimmung für das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution erzielen. Die Bedeutung der Nota ist umstritten. War sie lediglich ein Arbeitsinstrument der Konzilsleitung zur Sedierung der Minorität? Oder sollte sie zu einer verpflichtenden Norm für die Interpretation des dritten Kapitels von *Lumen gentium* werden, eine Auffassung, die nachweislich nur wenige Konzilsväter vertraten?⁵⁵ Fakt ist: Die Konzilsväter haben über die Nota nicht abgestimmt und es ist eine offene Frage, ob Paul VI. sie zusammen mit *Lumen gentium* approbiert hat.⁵⁶ Inhaltlich betonte sie noch einmal explizit die päpstlichen Prärogativen. Insbesondere wollte sie das im Begriff Kollegialität steckende Wort *collegium* eindeutig im Sinne der Bewahrung des päpstlichen Primats interpretiert sehen. Dem Papst sprach sie zu, dass er seine *potestas* „secundum propriam

⁵¹ Vgl. J.A. Komonchak, Bischofsamt und Kollegialität, in: Alberigo, Geschichte IV (Anm. 13), 72–100; Schatz, Konzil und Aggiornamento (Anm. 13), 305, 312.

⁵² K. Schatz, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, 222f.; Ders., Konzil und Aggiornamento (Anm. 13), 312.

⁵³ Komonchak, Bischofsamt und Kollegialität (Anm. 51), 97–100; L.A.G. Tagle, Die „schwarze Woche“ des Konzils, in: Alberigo, Geschichte IV (Anm. 13), 451–521: 502–521.

⁵⁴ Lateinisch-deutscher Text in: Herders Theologischer Kommentar (Anm. 5), I 188–192.

⁵⁵ Vgl. Y. Congar, Mon journal du Concile. 2 Bde., Paris 2002, II 269, 272, 274.

⁵⁶ Vgl. Tvard, Collegiality (Anm. 42), 110f.

discretionem“ (nach eigenem Ermessen) und „omni tempore ad placitum“⁵⁷ (jederzeit nach Gutdünken) ausüben könne. War damit das, was die Konzilsväter unter Kollegialität meinten, nicht ad absurdum geführt, wenn der Papst sie jederzeit unterbinden, selbst aber losgelöst vom Kollegium entscheiden und handeln kann? Inwieweit dies von den Bischöfen übersehen wurde bzw. inwieweit sie sich damit abfanden, weil sie auf eine zu erwartende Steigerung der Bedeutung des Prinzips Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen setzten, wäre zu untersuchen. Vielleicht stimmten sie auch einfach zu, weil „ein guter Text über die bischöfliche Kollegialität *mit* der ‚Nota praevia‘“ besser war „als Verzicht auf alles“⁵⁸, wie Kardinal Franz König 1985 rückblickend argumentierte. Die Minderheit sah sich bestätigt und Kardinal Giuseppe Siri (1906–1989), ein Hauptgegner der Kollegialität, schrieb zufrieden in sein Tagebuch: „Alles in bester Ordnung! Der heilige Geist ist ins Konzil eingekehrt.“⁵⁹ Soweit der historische Befund.

Das Konzil hat in der Frage des Verhältnisses zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität somit keine sachliche Entscheidung getroffen, ja nicht einmal Kompromissformulierungen gefunden. In *Lumen gentium* 22 stehen zwei Träger der höchsten Gewalt in der Kirche, eben der Papst und das Bischofskollegium zusammen mit ihm, unverbunden nebeneinander. Auch *Christus Dominus* stellt unter Rückgriff auf *Pastor aeternus* (1870) und *Lumen gentium* Primat und Episkopat nebeneinander, ohne beider Verhältnis zu thematisieren. Die Klärung des Verhältnisses der beiden Subjekte zueinander blieb als theologische und praktische Aufgabe der Rezeption überlassen. Die Konzilsmehrheit setzte ihr Vertrauen offenbar in die Theologen und die weitere Entwicklung.

Die Offenheit des konziliaren Textes sehe ich grundsätzlich positiv. Hier liegt erhebliches ekklesiologisches Entwicklungspotential für die Zukunft. Dabei gilt es freilich die Sinnspitze der konziliaren Aussagen zu beachten, die weiter reicht, als der bloße Wortlaut sagt, die aber völlig eindeutig ist, sobald man den verabschiedeten Text mit den Texten der ersten Konzilsperiode vergleicht. Versäumt hat es das Konzil allerdings, normative Vorschriften zur Umsetzung der bischöflichen Kollegialität zu erlassen, analog zur Liturgiekonstitution, und dabei auf breitere kirchliche Tradition als das I. Vatikanische Konzil sie kennt zurückzugreifen. Selektiver Rezeption war damit Tür und Tor geöffnet, wie die seitherige Rezeptionsgeschichte der Kollegialität zeigt.⁶⁰

Zwar kam es unter Paul VI. in einer ersten Rezeptionsphase zu einer Aufwertung des Episkopats und der Lokalkirchen, doch wurden die Vorgaben des Konzils nur „im unveränderten Rahmen einer ‚päpstlichen Monarchie‘“ aufgenommen, „die als untrennbar mit

⁵⁷ Nota explicativa, Artikel 3 und 4, in: Herders Theologischer Kommentar (Anm. 5), 190f.

⁵⁸ F. Kardinal König, Der Weg der Kirche. Ein Gespräch mit Gianni Liccheri, Düsseldorf 1986, 40f. – Der zutreffendere Titel der italienischen Originalausgabe lautet: Chiesa dove vai? Gianni Liccheri interroga il Cardinale Franz Koenig, Roma 1985. – Vgl. Congar, Mon journal du Concile II (Anm. 55), 270: „C'est peut-être regrettable, mais c'est ainsi: on est acculé maintenant à voter *Placet*, même si tout ne plaît pas.“

⁵⁹ Tagebuch Siri, Eintrag vom 17. November 1964, in: B. Lai, Il Papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di S. Romana Chiesa, Roma – Bari 1993, 401: „Tutto a posto! Lo Spirito Santo è entrato in Concilio.“

⁶⁰ Vgl. G. Bausenhardt, Die „communio hierarchica“ in der Verantwortung für die Katholizität der Kirche, in: Herders Theologischer Kommentar (Anm. 5), V 157–177: 158–163.

den Dogmen des I. Vaticanums verstanden wird“⁶¹. Schon die Bischofssynode, welche Paul VI. noch während des Konzils einrichtete, zeigte diese Tendenz. Sie basierte nicht auf der Theologie der Kollegialität! Sie blieb vielmehr direkt dem Papst unterstellt, der sie einberufen kann oder auch nicht; sie kann weder über ihre Zusammensetzung noch ihre Tagesordnung entscheiden; sie fungiert als bloßes Beratungsorgan ohne Entscheidungskompetenz.⁶²

Der CIC von 1983 entfernt sich dann sowohl „durch seine Systematik und sein Vokabular, als auch durch die enge Abhängigkeit der Bischöfe vom Papst, die in ihm bestätigt wird, von den pastoralen und ökumenischen Zielsetzungen, deren Entfaltung die Konzilsväter unter dem Namen Kollegialität gewünscht hatten“⁶³ – so lautet die Bilanz des französischen Kanonisten Hervé Legrand in seiner Rechenschaft über den Stand der kirchlichen Reformen 40 Jahre nach dem Konzil. Auffallend ist dabei, dass die Epitheta bei der Umschreibung der Vorrangstellung (*principatus can.* 333 § 1) des Papstes weit über das hinausgehen, was im CIC von 1917 stand. So wurden in den CIC von 1983 Aussagen über den Papst aufgenommen, die das frühere Gesetzbuch nicht kannte. Beispielsweise, dass der Papst in Kanon 331 als „Stellvertreter Christi“⁶⁴ bezeichnet wird, während *Lumen gentium* 27 die Bischöfe „als Stellvertreter und Gesandte Christi“ nennt, was im CIC keinen Niederschlag fand. Unter Johannes Paul II. (1978–2005) und seinem streng zentralistischen Pontifikat gab es weitere Beeinträchtigungen der Kollegialität. Ich erinnere nur an die Verlautbarung *Apostolos suos*⁶⁵ aus dem Jahre 1998, mit welcher der Heilige Stuhl den Bischofskonferenzen, von denen *Lumen gentium* 23 nach dem Vorbild der altkirchlichen Patriarchate eine legitime Vielfalt in der Kirche erwartete, das ihnen im

⁶¹ H. Legrand, Vierzig Jahre danach. Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vaticanum beabsichtigt hat?, in: *Concilium* 41 (2005) 397–411: 399.

⁶² *Motu proprio Apostolica sollicitudo* vom 15. September 1965, in: *AAS* 57 (1965) 775–780. – Vgl. C. Soetens, Impulsions et limites de la réception du Concile, in: *CrSt* 13 (1992) 613–641: 634–638.

⁶³ Legrand, Vierzig Jahre danach (Anm. 61). 402. – Vgl. E.-W. Böckenförde, Zur gegenwärtigen Lage der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: *Orientierung* 62 (1998) 228–234: 229: „Achtzehn Jahre nach dem Ende des Konzils hat der gegenwärtige Papst rechtliche Folgerungen aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil gezogen. Der *Codex Iuris Canonici* macht bei allen schätzenswerten Änderungen deutlich, dass es keine einschneidenden rechtlichen Konsequenzen aus dem Konzil geben sollte. Der kirchliche Gesetzgeber – und dies ist nach der Kirchenverfassung letztlich und allein der Papst – dieser Gesetzgeber zeigte sich entschlossen, nicht nur jede Infragestellung der hierarchischen Struktur der Kirche zu unterbinden, sondern diese weiter zu festigen.“

⁶⁴ *Codex des kanonischen Rechts*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer 1983, can. 331, 142: „*Ecclesiae Romanae Episcopus [...] Collegii Episcoporum est caput, Vicarius Christi atque universae Ecclesiae his in terris Pastor.*“

⁶⁵ Johannes Paul II., *Motu Proprio Apostolos suos* über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen vom 21. Mai 1998, in: *AAS* 90 (1998) 641–658. – Vgl. dazu: H. Legrand, *Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche*, in: *RSPTh* 85 (2001) 461–509.

Codex 1983 rechtlich zugesprochene authentische Lehramt⁶⁶ wieder entzog – es sei denn, Beschlüsse werden mit jetzt notwendiger Einstimmigkeit gefällt.⁶⁷

Die Diskrepanz zwischen konziliar gewollter und theologisch behaupteter Neubestimmung des Verhältnisses von Primat und Episkopat und der Realität primatialer Praxis ist offenkundig. Damit wird aber auch deutlich, dass das eigentliche Problem nicht 1964, sondern 1870 grundgelegt wurde; dass es mit Blick auf die Ökumene, die Pastoral und die wachsende Problematik des päpstlich-kurialen Zentralismus darum gehen muss, „die Hermeneutik des I. Vatikanums vor der des II. Vatikanums zu überarbeiten“^{68!}

4. Fazit

Benedikt XVI. hat in der Weihnachtsansprache 2005 an die Mitarbeiter der Römischen Kurie auch zum 40-jährigen Konzilsjubiläum Stellung bezogen. Darin führt er die Probleme der Konzilsrezeption auf den Streit zweier gegensätzlicher Hermeneutiken zurück: einer Hermeneutik der Diskontinuität und einer Hermeneutik der Reform. Aufhorchen lassen dabei nicht seine Äußerungen zur „Hermeneutik der Diskontinuität“, welche „das Risiko eines Bruches zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche“ in sich berge und sich auf einen „Geist des Konzils“⁶⁹ berufe, der in den Konzilstexten nur unvollkommen zum Ausdruck komme. Abgesehen davon, dass heute weitgehend Konsens darüber besteht, dass es nicht einfach Diskontinuität, sondern auch Kontinuität vor und nach dem Konzil gibt, erinnern diese Ausführungen an die konzilsrezeptionskritische Beurteilung, wie sie der damalige Präfekt der Glaubenskongregation schon in seiner „Theologische[n] Prinzipienlehre“⁷⁰ von 1982, vor allem aber in seiner berühmten Stellungnahme „Zur Lage des Glaubens“⁷¹ aus dem Jahre 1985 vorgelegt hat.

Aufhorchen lässt vielmehr das Plädoyer des Papstes für eine „Hermeneutik der Reform“, einer, wie es weiter heißt, Erneuerung der Kirche „unter Wahrung der Kontinuität“⁷². Reform als Grundprinzip einer sachgemäßen Interpretation des II. Vatikanischen Konzils! Mit einer weithin konsensfähigen Reform wäre in der Tat viel gewonnen. In der

⁶⁶ CIC 1983, can. 753 (Anm. 64), 345: „Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums stehen, sind, sei es als einzelne, sei es auf Bischofskonferenzen oder auf Partikularkonzilien versammelt, wenn sie auch Unfehlbarkeit in der Lehre nicht besitzen, die authentischen Künder und Lehrer des Glaubens für die ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen.“

⁶⁷ *Apostolos suos* (Anm. 65), Nr. IV, Art. 1: „Damit die Lehraussagen der Bischofskonferenz [...] ein authentisches Lehramt darstellen und im Namen der Konferenz veröffentlicht werden können, ist es notwendig, dass sie von den bischöflichen Mitgliedern einmütig gebilligt werden, oder dass sie, nachdem sie in der Vollversammlung von einer wenigstens Zweidritelmehrheit der Bischöfe, die mit entscheidender Stimme Mitglieder der Konferenz sind, gebilligt wurden, die Zustimmung [recognitio!] des Apostolischen Stuhls erhalten.“

⁶⁸ *Legrand*, Vierzig Jahre danach (Anm. 61), 407.

⁶⁹ Ansprache von Papst *Benedikt XVI.* an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172), Bonn 2006, 11.

⁷⁰ *J. Kardinal Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 383–411 (unveränd. Nachdruck: Donauwörth 2005).

⁷¹ *J. Kardinal Ratzinger*, *Zur Lage des Glaubens*. Ein Gespräch mit Vitorri Messori, München – Zürich – Wien 1985.

⁷² Ansprache *Benedikts XVI.* (Anm. 69), 11.

Kirchengeschichte verbindet sich mit dem Begriff Reform schon immer Erneuerung, die an die Geschichte anknüpft, die auf ältere Formen und Traditionen zurückgreift, um verloren Gegangenes wiederzugewinnen, ohne Gewachsenes durch revolutionären Akt zu zerstören. So verstandene Konzilsrezeption könnte auch der Aufforderung Johannes Pauls II., „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“⁷³, als Handlungsprinzip dienen – würde freilich gleichzeitig zu dessen ernsthaftesten Bewährungsprobe.

Ein Letztes. Die historische Bedeutung eines Konzils hängt von zwei Faktoren ab: seiner Annahme und seiner Rezeption. Die bisherige Rezeptionsgeschichte der Religionsfreiheit und der bischöflichen Kollegialität zeigen, welche Bedeutung der präzisen Kenntnis der Redaktionsgeschichte der Konzilsdokumente und der Intentionen, die mit ihrer Entstehung verbunden waren, zukommt. Nur so lassen sich einseitige Interpretationen der Konzilsbeschlüsse und selektive Rezeption nachweisen und vermeiden. Mit anderen Worten: Die Rekonstruktion der Konzilstexte wie des Konzils insgesamt, seine historisch-kritische Erschließung und Einbettung in den größeren kirchen- und theologiegeschichtlichen Kontext sind zwingend, sollen die Konzilstexte nicht – wie ehemals die Bibel – zum Steinbruch für beliebige Interpretationen werden. Dabei offene Fragen offen zu halten und den Rezeptionsprozess konstruktiv-kritisch, angesichts einer *ecclesia semper reformanda* auch reformorientiert zu begleiten, ist eine wichtige Aufgabe wissenschaftlicher Theologie. Kirchengeschichte kann im Diskurs und in Zusammenarbeit mit den anderen theologischen Fächern dazu einen unverzichtbaren Beitrag leisten.

The interpretation of the Second Vatican Council (1962–1965) and its findings requires reliable hermeneutics, consisting of a consequent historical reconstruction of the Council texts as well as the Council as a whole, a historical-critical appraisal of the Council, and the embedment of the Council within the larger context of Church history and history of theology. As such, lines of continuity and discontinuity in Church teaching become apparent, and arbitrary interpretations can be impeded by using the Council texts themselves as the criteria against which to judge them. This will be demonstrated against the background of the Council's specific constellation by referring to the examples of religious freedom and episcopal collegiality.

⁷³ Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), Bonn 1995, 67 (Nr. 95).