

## Ein kirchliches 1789?

### Zu einer traditionalistischen Sicht auf das Zweite Vatikanum

VON KLAUS SCHATZ S.J.

Vor 35 Jahren stellte August Bernhard Hasler in Bezug auf das Erste Vatikanum die These auf: „Die übliche Darstellung, die Mehrheit der Bischöfe habe von Anfang an die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit gewollt, ist irreführend. Sie wurden erst auf geschickte Weise dazu gebracht, sie zu wollen.“<sup>1</sup> Es war im Grunde zu erwarten, daß auch das Zweite Vatikanum über kurz oder lang seinen „Hasler“ haben würde. Dies ist nun der italienische (in Rom an der „Università Europea“ Geschichte des Christentums dozierende) Historiker Roberto de Mattei. In seinem jetzt ins Deutsche übersetzten Buch „Das Zweite Vatikanische Konzil – Eine bislang ungeschriebene Geschichte“<sup>2</sup> erhebt er *mutatis mutandis* denselben Anspruch für das Zweite Vatikanum: eine „bislang nie geschriebene Geschichte“ zu schreiben, die bisherige Sicht, die von Alberigo und der „Schule von Bologna“, kurz, von der Perspektive der „Sieger“ beherrscht sei, zu revolutionieren und das Konzil als gezielten „Komplott“ modernistischer Kreise darzustellen, wobei eine Minderheit von Konzilsvätern und Theologen letztlich die unentschlossene und uninformierte Mehrheit erfolgreich manipuliert habe.

Man ist versucht, derlei vom ernsthaften wissenschaftlichen Diskurs auszuschließen. Aber abgesehen davon, dass der Autor für dieses Werk den italienischen Historikerpreis „Premio Acqui Storia“ erhielt, schöpft das Buch aus dem Rüstzeug einer umfangreichen Benutzung der Quellen und Literatur des Zweiten Vatikanums, auch solcher, die für die große fünfbandige Konzilsdarstellung von Alberigo noch nicht zugänglich waren. Natürlich werden in erster Linie „konservative“ beziehungsweise „traditionalistische“ Zeugnisse, zumal solche, die bisher nicht bekannt waren, ausgiebig zitiert (worin gerade ein wesentlicher Neuertrag des Buchs besteht); aber auch Tagebücher und Zeugnisse der Gegenseite (wie Congar, Chenu, Suenens, Küng, Semmelroth) kommen ausgiebig zur Geltung. Und manche Aspekte, die in den üblichen Konzilsdarstellungen etwas ausgeblendet oder marginalisiert werden, insbesondere die „ausgebliebene Verurteilung des Kommunismus“, erhalten hier nicht nur eine ausführliche Darstellung, son-

<sup>1</sup> A. B. Hasler, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie. – Dazu u. a. die ausführliche Rezension des Verf.s des vorliegenden Artikels in dieser Zs. 53 (1978), 248–276.

<sup>2</sup> Laut Original: Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta, Turin 2010. – Deutsche Übersetzung: Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte, [Ruppichterth] 2011, 667 S., ISBN 978-3-934692-21-3. – Weder Verlagsort noch Übersetzer sind für die deutsche Fassung angegeben.

dern auch neue Erkenntnisse. Natürlich ist die Darstellung Wasser auf die Mühlen der Piusbruderschaft und aller Konzilsgegner. In vielen Punkten sind ihre Positionen nicht neu, sondern greifen zurück auf das kurz nach dem Konzil erschienene Buch „Der Rhein fließt in den Tiber“ des Steyler Paters Wiltgen<sup>3</sup>, außerdem aber auch auf die neuere soziologische Arbeit von Melissa Wilde von 2007<sup>4</sup>. Aber eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihr kann man sich darum ebenso wenig ersparen wie seinerzeit eine solche mit den Thesen Haslers über das Erste Vatikanum.

### 1. Die „Generalstände der Kirche“ – de Matteis Bild des Zweiten Vatikanums

Im Einleitungskapitel (11–32) setzt sich de Mattei mit den Fragen der Hermeneutik des Konzils auseinander. Der – vor allem von Marchetto propagierten – „Hermeneutik der Kontinuität“ neigt er sich zwar von ihren lehramtlichen Positionen zu (zumal sie das Neue des Konzils minimalisiert beziehungsweise „im Lichte der Tradition“ interpretiert), wendet jedoch ein, dass sie die reale Geschichte ausblendet (30 f.). Historisch stimmt er deshalb insofern der „Schule von Bologna“ zu, als sie vor allem den „Ereignis“-Charakter des Konzils und damit seinen epochalen Einschnitt und Bruch mit dem Bisherigen akzentuiert. Vor allem müsse man den historischen Ereignis-Charakter des Konzils insofern ernst nehmen, als man es nicht von seinem Vorher und Nachher lösen dürfe, vor allem nicht von der nachkonziliaren Epoche, „um letztere als eine Krankheit, die sich an einem gesunden Körper entwickelt hat, zu isolieren“ (31). Der Versuch, der Alberigo-Schule eine bloße „Hermeneutik der Kontinuität“ entgegenzusetzen, habe zur Folge, dass es heute historisch „keine ernsthafte Alternative zur Schule von Bologna gibt; dieser muss somit das Verdienst zuerkannt werden, die erste, wenn auch tendenziöse Rekonstruktion der Fakten des Geschehens vorgelegt zu haben“ (ebd.).

Konsequenterweise beginnt deshalb de Mattei weder mit 1962 beziehungsweise 1959 noch schließt er mit 1965. Er setzt ein mit dem „Scheitelpunkt“ des Pontifikats Pius' XII. beziehungsweise des „Heiligen Jahres“ 1950 („Triumph oder beginnende Krise?“, 37–45), um dort vor allem die „Krisenzeichen“ auszumachen und dann die Entwicklungslinien darzustellen, die nach der Modernismus-Krise unter Pius X. auf das Zweite Vatikanum zulaufen. Diese Darstellung ist einmal historisch redlich, weil das Zweite Vatikanum nicht am Nullpunkt beginnt, sondern diese Entwicklungen weiterführt. Mit 1959 beziehungsweise 1962 als mit der Einleitung einer

---

<sup>3</sup> R. Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber. The unknown Council* (New York 1967); dt. Ausgabe: *Der Rhein fließt in den Tiber: eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Feldkirch 1988.

<sup>4</sup> M. Wilde, *Vatican II: a sociological analysis of religious change*, Oxford 2007.

ganz neuen Epoche zu beginnen und die „vorkonziliare Zeit“ nur entweder als dunkle oder als leuchtende Folie gegenüberzustellen, ist schon rein historisch fragwürdig. Dieser Rückgriff ist aber auch deshalb wichtig und wertvoll, weil er den theologischen Standpunkt des Verfassers enthüllt. Es ist derjenige der radikalsten Antimodernisten der Zeit Pius X. Alle Innovationen, die seitdem in der Moderne nicht nur den großen Abfall, sondern überhaupt positive Anknüpfungspunkte sehen, von Blondel und Maréchal bis zu Maritain, von der liturgischen Bewegung über die Bibelbewegung bis zur ökumenischen Bewegung, sind für ihn nichts anderes als Modernismus in gewandelter Gestalt. Und selbst das päpstliche Lehramt unter Pius XII. wird nicht mehr uneingeschränkt akzeptiert: Empfängt „*Humani generis*“ (1950) vorbehaltloses Lob, so schon nicht mehr die Bibelenzyklika „*Divino afflante spiritu*“ (1943), die übrigens, wie der Autor aus dem unveröffentlichten Tagebuch von Maranhao Galliez mitteilt, auch von Kardinal Ruffini kritisiert wurde (260). Jedenfalls sei schon unter Pius XII. dies das Grundübel gewesen, dass auf „*Humani generis*“ nicht die konsequente Repression wie unter Pius X. auf „*Pascendi*“ folgte beziehungsweise dass Montini damals im Gespräch mit Jean Guittou eine „minimalistische“ Interpretation von „*Humani generis*“ liefern konnte (43–45). Zu den Ursprüngen der „modernistischen Reform“ gehört die historisch-kritische Methode, „mit der Erasmus drei Jahrhunderte früher der protestantischen Revolution den Weg geebnet hatte“ (47). Nach dem Pontifikat Pius’ X. lebte der Modernismus in gewandelter Gestalt fort beziehungsweise Richtungen, die zwischen Modernismus und Antimodernismus eine „dritte Partei“ bilden wollten, faktisch jedoch das Erbe des Modernismus weiterführten, wie Lagrange in der Exegese, Blondel und Maréchal in der Philosophie und Theologie, wurden von kirchlichen Stellen gefördert oder jedenfalls nicht beanstandet, während der (organisierte) Antimodernismus sich auflöste, „in der Illusion, daß das Schlimmste nunmehr überwunden wäre“ (94). Speziell das Päpstliche Bibelinstitut glitt fortschreitend zur historisch-kritischen Methode ab, wofür dem Autor zufolge vor allem Bea stehe (56 f.), der seinerseits – eine geläufige, jedoch bisher weder anderswo noch auch hier bündig belegte Annahme – wesentlich für „*Divino afflante spiritu*“ verantwortlich zeichne – ein Dokument, in dem die „Progressisten“ einen Erfolg sahen (61). Die innovativen Momente unter Pius XII. führt er auf den verhängnisvollen Einfluss Beas zurück (61, 69); so sieht er insbesondere in der Reform der Heiligen Woche unter ihm ein „Gemisch aus Rationalismus und Archäologismus mit zuweilen phantasievollen Beigaben“ (71). Unter Pius XII., dessen Pontifikat „viel weniger repressiv war, als man sich dies vorstellen kann“ (94), zitiert er dagegen ausführlich eine Reihe von Alarmstimmen, nämlich Plinio Corrêa de Oliveira, Garrigou-Lagrange, Clifford Fenton, José Antonio de Aldama und Antonio Messineo, die in der Diagnose übereinstimmen, der Modernismus sei keineswegs verschwunden (94–113). – Eines ist jedenfalls klar: Der Autor isoliert nicht unhistorisch das Zweite Vatikanum

von seiner Vorgeschichte. Er erkennt die Linien, die auf das Konzil zulau-  
fen. Wer das Zweite Vatikanum ablehnt, muss auch diese Linien ablehnen.  
Und wenn man auf dem radikalen antimodernistischen Standpunkt des  
Autors steht (der aber im Grunde der Pius' X. war), ist die Sicht des Zwei-  
ten Vatikanums als „Revolution“ beziehungsweise als kirchliches „1789“  
nur folgerichtig.

„Dem Konzil entgegen“ – so lautet die Überschrift der 100 Seiten vom  
Tod Pius' XII. bis zur Konzilsöffnung (121–221). Als prophetisches  
Zeugnis zitiert der Autor ausführlich die Stellungnahme Kardinal Billots  
unter Pius XI. von 1923, der vor einem ökumenischen Konzil warnte, da es  
als die „Generalstände der Kirche“ mit Hilfe der modernen Medienöffent-  
lichkeit die modernistische Verwirrung neu zum Ausbruch kommen lassen  
würde (136 f.). Sowohl Pius XI. wie Pius XII. hatten, was bekannt ist, ein  
Konzil erwogen, jedoch dann davon Abstand genommen – Pius XII. je-  
doch, was der Autor in diesem Zusammenhang (139) nicht erwähnt, vor  
allem deshalb, weil er sich klar war, eine wie komplizierte und konfliktreiche  
Sache ein ökumenisches Konzil wäre, deshalb sich in seinem Alter dem  
nicht mehr gewachsen fühlte, vielmehr mehrfach meinte, sein Nachfolger  
werde es wohl einberufen! Sowohl Ottaviani wie Ruffini, die schon 1948  
Pius XII. ein Konzil nahegelegt hatten, hatten auch im Konklave 1959 dar-  
über mit Roncalli gesprochen. Jedoch sei es „für den Historiker nicht leicht  
nachzuvollziehen, wie Johannes XXIII. eine so große Verantwortung in so  
blitzschneller Art und Weise, nur drei Monate nach seiner Wahl, auf sich  
nehmen konnte, es sei denn, man nimmt eine besondere Erleuchtung durch  
den Heiligen Geist an“ – was jedoch (anfänglichen Fehlinterpretationen  
zum Trotz) weder durch sein „Geistliches Tagebuch“ noch durch andere  
Quellen gestützt wird (134 f.). Wer in der Ankündigung vom 25.01.1959 die  
Einberufung der „Generalstände“ der Kirche und damit die Einleitung eines  
„1789“ in der Kirche sah, waren gerade nicht die Bischöfe Proença Si-  
gaud und Marcel Lefebvre, die späteren Führer der „Traditionalisten“, die  
die Nachricht vielmehr begrüßten, sondern ihre Berater Plinio Corrêa de  
Oliveira und Jean Ousset (140 f. mit Anm. 76). Bei Johannes XXIII. ist, wo-  
rin er – wengleich von einem entgegengesetzten Standpunkt der Wertung  
– mit Melloni übereinstimmt, nichts von „progressistischer“ Ideologie fest-  
zustellen, wohl jedoch eine irdische „Humanität“, die zu Optimismus, Im-  
provisation und pragmatischer Anpassung tendierte (133). – Die wahren  
„übernatürlichen Zeichen“ in der Kirche, denen gegenüber Johannes XXIII.  
ablehnend bis reserviert blieb, sieht der Autor dagegen in Fatima einerseits,  
P. Pio andererseits (145–152). Hier sind jedoch zwei Dinge für einen Histori-  
ker erstaunlich. Es mag ja sein, dass der Roncalli-Papst das „3. Geheimnis  
von Fatima“ deshalb nicht veröffentlichte, weil es seinem „optimistischen  
Prophetismus“ widersprach (150) – aber der Autor verliert kein Wort dar-  
über, nicht einmal zur Uminterpretation, dass sich dieses im Jahr 2000 veröf-  
fentlichte „Geheimnis“ gerade *nicht* erfüllt hat! Er zeigt nur auf, wie akut es

damals, im Zuge von Kubakrise, Gefahr eines Atomkriegs und Fortschreiten des Kommunismus war (oder schien). Aber gerade dies beweist doch, dass seine Veröffentlichung damals Panikreaktionen hervorgerufen, wenn nicht sogar möglicherweise als „self-fulfilling prophecy“ gewirkt hätte und daher die Nichtveröffentlichung höchst weise, jedenfalls im Nachhinein begrüßenswert war. Die Veröffentlichung hätte bei vielen Katholiken nicht nur die Angst, sondern die sichere Erwartung eines Atomkriegs erzeugt, vielleicht dadurch einige „Bekehrungen“ bewirkt, die jedoch, wenn dann „Ninive doch nicht zerstört“ wurde, auch schnell wieder verfliegen wären. Und zweitens möchte man wissen, wie er als Historiker zu einem solchen Urteil kommt wie jenes, dass das 20. Jahrhundert „im Vergleich zu anderen Epochen arm an Heiligen“ war (151) – es sei denn, dass für ihn der Maßstab der Heiligkeit P. Pio ist.

De Mattei stimmt darin mit den übrigen Konzilshistorikern, auch Alberigo, überein, dass die „Vota“ der befragten Bischöfe von 1959/60 überwiegend auf der konservativen Linie liegen. Sie brachten „kein Verlangen nach einer radikalen Wende zum Ausdruck, und noch viel weniger nach einer ‚Revolution‘ im Innern der Kirche“ (153). Eine solche Feststellung ist freilich selbstverständlich beziehungsweise eher polemisch (welcher Konzilsvater wollte denn eine „Revolution“?); wahr ist, dass sie zum größten Teil in den Reformforderungen unter dem blieben, was dann im Konzil von der Mehrheit gewollt und durchgesetzt wurde. Aber de Mattei vergleicht sie mit den „Cahiers de doléance“, den Beschwerde- und Reformdokumenten für die Generalstände zu Beginn der Französischen Revolution, von denen auch kein einziges die Abschaffung der Monarchie, der Kirche oder des Adels gefordert habe (153–155). Auf solche Vergleiche, zu denen der Autor wiederholt zurückgreift und in denen sich sein Geschichtsbewusstsein spiegelt, werden wir noch zurückkommen. Jedenfalls zitiert er als positives Beispiel ausführlich das Votum von Proença Sigaud (156–162). Auf welcher Seite der Autor in den dann folgenden Kontroversen in der Theologischen Zentralkommission, um das Bibelinstitut, das Motuproprio „Veterum sapientia“ und dann bei der Sammlung der „progressiven“ Kräfte unmittelbar vor dem Konzil steht, bedarf keiner Erklärung und wird schon in den Überschriften deutlich genug („Italien ‚öffnet‘ sich nach links“ – „Die ‚römische Partei‘ formiert sich“ – „Kardinal Bea betritt die Bühne“ – „Die biblische Kontroverse“ – „Die ökumenische ‚Tour‘ von Kardinal Bea“ – „Der Kampf um die Liturgie“ – „Kriegserklärung der Progressisten“). Erstaunlich ist dabei eher, dass ihm im unmittelbaren Vorfeld des Konzils die Schlüsselrolle der „Mainzer Treffen“ von Juli und September 1962 entgangen ist, auf denen Theologen wie Rahner, Semmelroth, Ratzinger, Volk und dann auch andere sich einigten, die von der Theologischen Kommission vorbereiteten Texte radikal abzulehnen. Diese Absprachen, die dann auch viele Bischöfe beeinflussten, hätten doch in sein Konzept der „Konspiration“ gepasst.

Die erste Sitzungsperiode beginnt nach der feierlichen Eröffnung am 11. Oktober und der päpstlichen Eröffnungsansprache „Gaudet mater ecclesia“ am 13. Oktober mit dem „Bruch der konziliaren Legalität“ (229–232): Gemeint ist die Intervention der Kardinäle Liénart und Frings gegen die jetzt schon geplanten Wahlen der Konzilskommissionen – eine Intervention, die im Reglement nicht vorgesehen war, dann jedoch von der Konzilsmehrheit mit Applaus begrüßt wurde, woraufhin das Präsidium die Wahlen um drei Tage verschob. Diese Intervention war, wie man aber schon bei Alberigo nachlesen kann, längst vorbereitet. Sie hatte bekanntermaßen strategisch eine eminente Bedeutung, da so über die Bischofskonferenzen eine Fühlungnahme geschehen konnte und verhindert wurde, dass die Wahlen genau auf jene Väter fielen, die die Linie der vorbereiteten Schemata weiterführen würden. Für den Autor ist das Fazit eindeutig: „Das Konzil begann also mit einem Gewaltakt“ (232).

Die erste schwere Kontroverse unter den Konzilsvätern entbrannte über das Schema über die „Quellen der Offenbarung“. Bei der ersten Abstimmung über dieses Schema nach dem Schluss der Generaldebatte am 20. November wurde bekanntlich die Frage nicht gestellt, ob es substantiell anzunehmen sei (was zwei Drittel Ja-Stimmen erfordert hätte), sondern ob die Diskussion über es abzubrechen sei. Nun erforderte die Bejahung dieser Frage, gleichbedeutend mit Verwerfung des Schemas, eine Zweidrittelmehrheit. Und sie brachte es nur auf 62,5 % (1368 : 822). Hinzu kam, dass offensichtlich manchen Konzilsvätern der Sinn des „Placet“ oder „Non placet“ nicht klar war: dass man also mit „Placet“ stimmen musste, wenn man das Schema ablehnte, und mit „Non placet“, wenn man es befürwortete. Darin sieht der Autor im Anschluss an den von ihm zitierten Borromeo einen „faulen Trick“ des Konzilspräsidiums beziehungsweise einen Versuch, „die Situation mit Gewalt zu beeinflussen“, und zwar im Sinne der Ablehnung, was jedoch nicht gelang (296). Denn: „Viele von denen, die das Schema befürworteten, begriffen diesen Mechanismus nicht und votierten mit ‚placet‘, ohne sich bewußt zu sein, daß sie sich auf diese Weise im gegensätzlichen Sinn äußerten“ (ebd.). Wir werden auch auf diese Deutung zurückkommen.

Interessant und der Diskussion bedürftig scheinen mir die Ausführungen über „Mehrheit und Minderheit auf dem Konzil“ zum Abschluss des Kapitels über die erste Sitzungsperiode (315–319). Es handele sich nicht um den Gegensatz einer „progressistischen Mehrheit“ zu einer „konservativen Minderheit“, sondern von zwei Minderheiten. Die Geschichte werde, wie immer, so auch hier, stets von Minderheiten gestaltet. Der Erfolg einer Minderheit gründe, wie der Autor im Anschluss an Melissa Wilde (2007) und Joussain (*La loi des révolutions*, Paris 1950) ausführt, einmal in ihrer besseren Organisation, dann aber auch in ihrer Entschlossenheit und der größeren Schlagkraft ihrer Ideen. Es gebe, so wie in der Französischen Revolution, bei allen Revolutionen die „Jakobiner“ (die Radikalen) und die

„Girondisten“ (die Gemäßigten). Letzten Endes obsiegten hier die Radikalen, die genau wüssten, was sie wollten, gegen die immer kompromissbereiten und den harten Konflikt scheuenden Gemäßigten. De Mattei zitiert Corrêa de Oliveira:

Konfrontiert mit der Revolution und der Gegenrevolution schwanken die gemäßigten Revolutionäre im allgemeinen und versuchen absurde Versöhnungen zu erzielen. Doch letztendlich unterstützen sie systematisch die erste gegen die zweite. (318)

Die Minderheiten aber formierten sich im Geheimen. Hier sei es nicht unangebracht, von „conciliabula“ und „Konspiration“ zu sprechen. Man diskreditiere zwar häufig solche Deutungen als „Verschwörungstheorien“.

In Wirklichkeit gibt es kein großes historisches Ereignis, beginnend mit den zwei großen Revolutionen der modernen Epoche, der Französischen und der Russischen, das nicht mit mehr oder weniger erfolgreichen „Komplotten“ begonnen hat. ... Das Zweite Vatikanum entzieht sich dieser historischen Gesetzmäßigkeit nicht, da es den Progressismus der „Neuerer“ mit dem Modernismus aus den Anfängen des Jahrhunderts in verborgener Weise verband. (318 f.)

Entsprechend erklärt er den (ganz knappen) Sieg der „Progressisten“ bei der Abstimmung vom 29.10.1963 (eigenes Marienschema oder mariologisches Kapitel im Kirchenschema?), hier Wilde folgend und sie zitierend, mit dem organisatorischen Rückstand der Konservativen (363 f.), die sich jetzt erst anschickten, den „Coetus internationalis Patrum“ zu bilden. Der Fehler aber der „römischen“ Partei war es, dass sie meinte, „über den Parteien“ stehen zu können und so ihre eigene Stärke überschätzte (372 f.). Im Übrigen sieht er die „Jakobiner“ in Rahner, Küng und den meisten Deutschen, die die Schemata vollständig verwerfen wollten, die „Girondisten“ in den meisten Franzosen, aber dann auch in Suenens, Philips und dem „Belgischen Kolleg“, die die bessere Strategie darin sahen, sie zu korrigieren (267, 364 f.), wohingegen Congar „Jakobiner“ in seinem Tagebuch, dagegen „Girondist“ in seiner politischen Taktik gegenüber den Bischöfen war (267).

Sowohl die bischöfliche Kollegialität wie auch die Religionsfreiheit stehen für den Autor in unaufhebbarer Kontrast zur kirchlichen Tradition. Denn der päpstliche Jurisdiktionsprimat des Ersten Vatikanums schließe ein „kollegiales“ Moment kategorisch aus (377). „Nach der traditionellen Konzeption war die Gewalt des Papstes die einzige höchste Gewalt in der Kirche“ (482 f.). Damit sei nicht nur eine Kollegialitätslehre, wie sie von den „Progressisten“ vertreten wurde, ausgeschlossen, wonach dem Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Einheitszentrum die höchste Gewalt in der Kirche zukomme, sondern auch die der „dritten Partei“, der Paul VI. zuneigte, wonach es zwei Träger der höchsten Gewalt in der Kirche gebe: einmal das Bischofskollegium in Einheit mit dem Papst und dann noch einmal der Papst allein. Eine solche Position bedrohe die Verfassung der Kirche, da sie in der Praxis auf eine ständige Suche nach einem immer labilen Gleichgewicht hinauslaufe (483). Gleiches gilt nach ihm für die Religionsfreiheit, die

von Päpsten des 19. Jahrhunderts, vor allem von Gregor XVI. in „Mirari vos“ (1832) und von Pius IX. in „Quanta cura“ (1864), immer wieder verurteilt wurde. In ein gewisses Dilemma von Ablehnung der Religionsfreiheit und Antikommunismus gerät der Autor jedoch offensichtlich durch das Faktum, dass sich gerade führende Konzilsväter aus dem kommunistischen Herrschaftsbereich wie Slipyi, Šeper, Wyszinski und Beran engagiert für die Erklärung der Religionsfreiheit einsetzten. Er erwähnt dies durchaus, fügt jedoch den Kommentar bei:

Die Würdenträger aus Osteuropa vermischten jedoch eine faktische Situation, in der die Katholiken das Recht besaßen, sich gegen ihre Verfolger auf die Religionsfreiheit zu berufen, mit einer prinzipiellen These, die den Staaten die Pflicht auferlegte (soll wohl heißen: „bestritt“?), die wahre Religion gegenüber der Vorschrift des Ersten Gebotes zu bekennen“ (518).

Aber was heißt das im Klartext anders als: Gegenüber den Gegnern fordern die Katholiken mit Recht Religionsfreiheit, wo sie aber die Mehrheit haben, erklären sie, dass der Irrtum keine Rechte habe? Gerade Beran, der das Trauma der Verbrennung von Hus für die Situation der Kirche in der CSSR anführte, erkannte, dass eine solche Position von vornherein unglaubwürdig sein musste!

Es können nicht alle Kapitel ausführlich resümiert werden. In vielen Punkten stimmt die Darstellung sachlich mit der bisherigen Forschung überein, auch z. B. darin, dass bei der Liturgiereform Bugnini nicht eigenmächtig voranging, sondern alles mit Paul VI. besprach (401), was in der jüngsten Biographie des Montini-Papstes von Ernesti bestätigt wird. Generell kommt de Mattei in der Gewichtung der „konfliktiven“ Momente mit der Alberigo-Schule überein, wenn auch mit entgegengesetzter Wertung. Die „Novemberkrise“ von 1964 wird natürlich aus seiner Warte („Die ‚schwarze Woche‘ – aber für wen?“, 488–497), aber wohl historisch zutreffend dargestellt, auch darin, dass das Ziel Pauls VI. dabei darin bestand, den „Consensus unanims“ zu gewinnen und so das Konzil gegen jede Infragestellung abzusichern.

Ein Teilkapitel innerhalb der vierten Konzilssession – worin aber offensichtlich de Matteis besonderes persönliches Interesse liegt – ist der „ausgebliebenen Verurteilung des Kommunismus“ gewidmet (550–566). Wie kommt es, dass ein einschlägiger Text, der von 454 Konzilsvätern, immerhin etwa 20 % des Konzils, unterschrieben war, nicht an die zuständige Kommission weitergegeben wurde beziehungsweise auf wessen Rat oder Befehl ging dies zurück (559)? Der eigentliche Grund war, dass Paul VI. aus kirchenpolitischen Gründen eine Weitergabe nicht wollte, wie aus seiner Note vom 15.11.1965 an Konzilssekretär Felici, die der Autor im Archiv des Zweiten Vatikanums gefunden hat, hervorgeht. Vor allem geht aus dieser Notiz zweifelsfrei hervor, was bisher nur vermutet wurde, dass sich der Vatikan schon 1962 als Preis für die Konzilspräsenz von Beobachtern des Moskauer Patriarchats gegenüber dem Kreml verpflichtet hatte, von einer

Verurteilung des kommunistischen Systems auf dem Konzil Abstand zu nehmen (561 f., 564). Es fand dann am 26.11. eine Zusammenkunft Pauls VI. mit Tisserant, Cicognani, Garrone, Felici und Dell'Acqua statt, in der in der Sache alle übereinkamen, dass eine Verurteilung des Kommunismus inopportun sei (562 f.). Diesen Fund halte ich für das wichtigste einzelne Neuergebnis des Buches. Ob man deshalb die folgende Wertung teilt, wird im zweiten Teil diskutiert werden:

Die Konzilsversammlung wäre der Ort *par excellence* gewesen, um einen Prozeß gegen den Kommunismus in Gang zu bringen, analog dem Nürnberger Prozeß gegen den Nationalsozialismus: keinen Prozeß mit Strafcharakter und keinen Prozeß *ex post* der Sieger über die Besiegten, wie es in Nürnberg gewesen war, sondern einen kulturellen und moralischen Prozeß *ex ante* der Opfer gegenüber den Verfolgern, wie ihn die Dissidenten begonnen hatten zu führen. (575 f.)

Dieses Urteil steht wiederum im Gesamtrahmen des Folgenden:

Gaudium et Spes suchte den Dialog mit der modernen Welt in der Überzeugung, daß die von dieser durchlaufene Wegstrecke vom Humanismus zum Protestantismus bis hin zur Französischen Revolution und zum Marxismus ein unumkehrbarer Prozeß wäre. Die Moderne stand in Wirklichkeit am Vorabend einer tiefen Krise, die ihre ersten Symptome wenige Jahre später in der 68er-Revolution zeigen sollte. Die Konzilsväter hätten eher eine prophetische Geste vollziehen und die Moderne herausfordern sollen, als ihren in Verwesung begriffenen Leichnam zu umarmen, wie es leider geschah. (575)

Was sind die Gründe für die schließliche Niederlage der Konservativen? Beziehungsweise: Wie kam es, dass am Ende die Dekrete jedesmal eine erdrückende Stimmenmehrheit erhielten? Der Autor macht hier zwei Gründe namhaft (576–582). Der eine sei eine rousseausche Vorstellung von der „*vo-lonté générale*“, hier ins Kirchliche übertragen.

Die Wahrheit der Tradition ersetzte man durch einen „sozialen Willen“, der kollektiv erarbeitet wurde und soziale Anerkennung fand. Der Wille der Konzilsversammlung war gleichbedeutend mit dem „allgemeinen Willen“ von Rousseau: ein heiliger und absoluter Wille, gegenüber dem sich die Väter, da sie die selbstaufgelegten Gesetze berücksichtigten, im Gewissen verpflichtet fühlten, ihre eigenen Ideen und Meinungen unterzuordnen. (577 f.)

Der andere Faktor war ein „maximalistischer“ Gehorsam gegenüber dem Papst, der die Möglichkeit eines „*papa haereticus*“ praktisch nicht in Erwägung zog (578 f.).

Das nun folgende Kapitel über die „Konzilsepoche“ reicht bis 1978, also bis zum Ende des Pontifikats Pauls VI. (589–659). Es behandelt die nachkonziliaren Umbrüche und Krisen in ihren vielfältigen Aspekten. Außer den bereits bekannten Entwicklungen ist hier besonders der Zusammenhang zwischen konziliarer Erneuerung und 68er-Bewegung zu nennen, der für Italien an einigen Phänomenen belegt wird (606–610). Dieser Zusammenhang stellt generell die ernst zu nehmende Frage, inwieweit die durch das Konzil ausgelöste Dynamik die Empfänglichkeit für diese Bewegung verstärkt beziehungsweise die Widerstände dagegen geschwächt hat – auch wenn sicher monokausale Erklärungen danebengreifen.

Der Autor beschließt sein Werk damit, dass er einen Beitrag nicht als Theologe, sondern als Historiker leisten wolle, sich aber damit

den Bitten jener Theologen anschließe, die in respektvoller und kindlicher Haltung den Stellvertreter Christi auf Erden darum bitten, eine vertiefte Untersuchung des Zweiten Vatikanischen Konzils in seiner ganzen Komplexität und Ausdehnung vorzubringen, um seine Kontinuität zu den zwanzig vorangegangenen Konzilien zu prüfen und um die Schatten und Zweifel zu zerstreuen, die seit fast einem halben Jahrhundert die Kirchen leiden lassen – in der Gewißheit, daß die Pforten der Unterwelt sie niemals überwinden werden. (660)

## 2. Zur kritischen Auseinandersetzung

Zu diesem Schlussappell ist gleich zu sagen: Der Autor betont hier und an vielen anderen Stellen, dass er nur als Historiker spricht, hält jedoch diese methodische Grenze nicht durch, sondern fällt ständig theologische Urteile: dass nämlich das Zweite Vatikanum erstens in wesentlichen Aussagen gegen die Tradition der Kirche stehe; und dass es zweitens gerade die „Zeichen der Zeit“ beziehungsweise ein prophetisches Wort für seine Zeit verfehlt habe. Eine Auseinandersetzung mit ihm kann daher nur auf beiden Ebenen zugleich geschehen.

### 2.1 Widerspruch zu welcher „Tradition“?

Die Behauptungen, dass wesentliche Aussagen des Konzils, insbesondere über die Kollegialität und die Religionsfreiheit, im Gegensatz zu einer angeblich einhelligen und in sich klaren „Tradition“ stehen, verraten an mehreren Stellen eine für einen Dozenten der Geschichte des Christentums erstaunliche Unkenntnis der frühen Traditionen, oft aber auch der Mehrschichtigkeit moderner katholischer neuzeitlicher Ekklesiologie. Wie ist eine Aussage möglich wie die: „Nach der traditionellen Konzeption war die Gewalt des Papstes die einzige höchste Gewalt in der Kirche“ (482 f.), wo selbst der CIC von 1917 in C. 228 § 1 erklärt: „*Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate*“ (wohlgemerkt: als vom Papst anerkanntes und bestätigtes Konzil)? Für einen Kenner der Geschichte des ersten Jahrtausends dürfte es doch schwerer fallen, den päpstlichen Primat als genuine und immer anerkannte Tradition nachzuweisen als die bischöfliche Kollegialität (freilich gerade nicht nur und in erster Linie als gesamtkirchliche). Es fehlt jedes Bewusstsein für das geschichtliche Gewordensein und damit die Relativität jener „ultramontanen“ Positionen, die de Mattei für einzig „katholisch“ hält, die jedoch das Zweite Vatikanum in die größere Weite der ganzen Tradition einbinden wollte. Dies gilt auch für die Religionsfreiheit. Sicher ist die Religionsfreiheit im Sinne von „*Dignitatis humanae*“ ein Bruch mit der Doktrin von „*Mirari vos*“ und „*Quanta cura*“ und überhaupt in dieser Form ein epochales Novum (wenngleich schon im 19. Jahrhundert bei „liberalen Katholiken“ wie Lamennais und Montalembert zu finden). Aber

auch die einschlägige Lehre Pius' XII. beziehungsweise die Lehre von der „Toleranz“, wie sie zu Beginn des Konzils im Ottaviani-Schema und dann von der konservativen Minderheit vertreten wurde, ist zumindest nicht mehr identisch mit der offiziellen kirchlichen Position in der Zeit der Gegenreformation. Denn sie erkannte schon an, dass auch ein „katholischer Staat“ Andersgläubigen „private“ Religionsausübung gestatten müsse und dass jeder religiöse Zwang verwerflich sei (welch Letzteres zwar gegenüber Juden und Heiden im Prinzip immer gelehrt wurde, nicht jedoch gegenüber „Häretikern“). Entsprechend war sie rein „defensiv“, auf Erhaltung des katholischen Charakters des Staates ausgerichtet, sofern die überwältigende Mehrheit der Bürger katholisch war, nicht jedoch „offensiv“ auf Eroberung oder Rekatholisierung mittels staatlichen Drucks hinzielend.

Und vollends die Behauptung, dass „kein Konzil mehr Spannungen und Konflikte unter den gegensätzlichen Lagern“ kannte als das Zweite Vatikanum (315 f.), lässt doch an der elementaren Kenntnis der Konziliengeschichte zweifeln – man denke nur an das Erste Vatikanum, aber auch an Trient oder Chalkedon! Wenn sich hier das Zweite Vatikanum von den meisten anderen ökumenischen Konzilien, insbesondere vom Ersten Vatikanum, abhebt, dann doch gerade darin, dass die in ihm vorhandenen Gegensätze schlussendlich immer wieder zu einem Konsens fanden und gebracht wurden. Wenn der Autor schließlich in Bezug auf das Konzil von Konstanz schreibt, das Dekret „Haec sancta“ (das er irrtümlich auf 1418 statt 1415 datiert) sei von päpstlicher Seite „wiederholt verurteilt“ worden (379), dann offenbart dies eine Unkenntnis der komplizierten Problematik dieses Dekrets (kirchliche „Notstandsregelung“ für den Fall des Schismas oder generelle Überordnung des Konzils über den Papst?), wobei man hier auch noch auf die erstaunliche Behauptung stößt, Marsilius v. Padua sei auf dem Konzil von Basel anwesend gewesen (nebenbei: Selbst die Annahme, dass seine Ideen im Konziliarismus von Basel eine nennenswerte Rolle spielten, gilt mittlerweile seit Brian Tierney als widerlegt).

Zur Diagnose der Traditionswidrigkeit kommt der Autor aber auch dadurch, dass er fast nur in den exklusivistischen Kategorien des „Entweder-oder“ denkt und daher das, was Ergänzung oder Akzentverlagerung sein will, von vornherein als Negation des Bisherigen betrachtet, so, wenn er von der „neue[n] Konzeption der Kirche als *communio*“ spricht (383) oder wenn er die – von Küng entworfene – Rede von Kardinal Suenens vom 22.10.1963 zum Kirchenschema über die Charismen so zusammenfasst: „Die Kirche sei nicht ‚juridisch‘, sondern wesentlich ‚pneumatisch‘, aufgebaut nicht nur auf den Aposteln, sondern auch auf den Propheten“ (ebd.). Das Letztere steht tatsächlich in der Rede<sup>5</sup>, das Erstere sinngemäß nur dann, wenn man ebenfalls ein „nur“ ergänzt; denn der Kardinal betont ausdrücklich, dass beide Mo-

<sup>5</sup> ASCOV (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi) II/3, 175–177.

mente aufeinander angewiesen seien<sup>6</sup>. Durch diese Exklusivismen erzeugt die Darstellung ständig den Eindruck, dass die „Progressisten“ eine „neue“ Kirche wollten, obwohl es sich durchweg um Aspekte handelte, die im Neuen Testament und in der frühen Kirche zu finden und auch später immer im Leben der Kirche präsent waren, wenn auch in der vor allem kontroverstheologisch orientierten Ekklesiologie nicht entsprechend artikuliert. Dabei stützt sich der Autor natürlich auch immer wieder auf Äußerungen der „progressiven Seite“, die in der Hitze der Auseinandersetzungen, zumal in Dokumenten wie dem Konzilstagebuch Congars, ebenfalls einer exklusivistischen Sprache zuneigen, die sicher theologisch nicht auf die Goldwaage zu legen ist. Aber gerade dadurch, dass er den Blick ausschließlich auf diese „konfliktiven“ Momente, die sicher zum Konzil hinzugehören, fokussiert, isoliert er ein wesentliches Element und bekommt das Ganze nicht in den Blick.

## 2.2 Welche Vorstellung hat der Autor von einem Konzil?

Das Zweite Vatikanische Konzil schien das absolutistische Modell des Tridentinums und des Ersten Vatikanums durch ein neues „demokratisches“ Modell ersetzen zu wollen, das den Willen des Römischen Pontifex durch den Willen der Versammlung ersetzt, auch wenn diese mit dem Pontifex vereint ist. (577)

Einen solchen Satz würde man von einem Journalisten erwarten, aber nicht von einem seriösen Historiker. Von einem „absolutistischen“ Konzilsmodell kann man schon für das Erste Vatikanum kaum sprechen, das vorbereitete Entwürfe prüfen, im Prinzip auch zurückweisen konnte und im Falle des Schemas „De doctrina catholica“ (aus dem die Konstitution „Dei Filius“ wurde) auch grundlegend umarbeiten ließ. Für das Tridentinum, in dem weder die „römische“ noch die „gallikanische“ Richtung gegen den Widerstand der anderen etwas durchbringen konnte, ist dies völlig absurd, wie sich bei den Diskussionen um das *ius divinum* der bischöflichen Residenz, den Ursprung der bischöflichen Jurisdiktion und die Einbringung der Florentiner Primatsdefinition zeigte. Es scheint jedoch, dass der Autor selbst ein solches „absolutistisches“ Konzilsmodell vertritt, in dem das Konzil nur die Aufgabe hat, in der päpstlichen Kurie vorbereitete Texte zu approbieren und ihnen durch seine Sanktion vor der Welt größere Feierlichkeit zu verleihen. Dabei unterlaufen dem Autor für frühere Konzilien gravierende Fehler. So behauptet er – wobei er hier freilich eine Äußerung von Philippe Levillain von 1975 zitiert –, dass die Befragung von 2.800 Personen und Institutionen nach gewünschten Themen vor dem Konzil einen „demokratischen Umsturz“ im Vergleich zum Ersten Vatikanum darstelle.

---

<sup>6</sup> Die Charismen seien „sine ministerio pastorum“ ungeordnet, umgekehrt aber das kirchliche ministerium ohne die Charismen „pauper et sterile“. Deshalb fordert er u. a., dass zugleich mit der Amtsstruktur (der „structura ministerialis“) in dem betreffenden Kapitel die charismatische Struktur der Kirche (wobei „Struktur“ im weiteren Sinne zu verstehen sei) dargelegt werde.

Das vorangehende Konzil hatte in der Tat ein Verfahren festgelegt, wonach es der Papst war, der dem Konzil die Fragen vorlegte, und den Bischöfen nur die Möglichkeit blieb, sich mit ihrer Stimmabgabe zu äußern. Nun war die Macht der Initiative tatsächlich den Bischöfen der ganzen Welt übertragen worden, die es auch nicht daran mangeln ließen, davon Gebrauch zu machen. (145)

Hier sind beide Aussagen schief beziehungsweise einseitig. Zutreffend ist, dass vor dem Ersten Vatikanum nicht alle Bischöfe zu Konzilsthemen befragt wurden, sondern nur eine ausgewählte Gruppe von 36 Prälaten. Aber im Übrigen hatten die Bischöfe dort nicht nur das Recht der Stellungnahme und Stimmabgabe, sondern konnten auch zusätzlich Themenvorschläge unterbreiten, über die dann die vom Papst ernannte Postulatenkommission und in letzter Instanz der Papst entschied. Nur auf diesem Wege ist ja bekanntlich die päpstliche Unfehlbarkeit vor das Konzil gekommen. Denn in der vorbereitenden Zentralkommission ging man im Unterschied zu dem Gutachten des Jesuiten Sanguineti, der das Propositionsrecht ausschließlich dem Papst zuschreiben wollte, davon aus, dass zwar das formale Propositionsrecht, d. h. die Letztentscheidung über die Vorschläge, dem Papst zukomme, den Bischöfen jedoch auch ein materiales Propositionsrecht gebühre.<sup>7</sup> Aber auch im Zweiten Vatikanum hatte der Papst die Letztentscheidung über die Vorschläge. Man kann sicher von einer weltkirchlichen Öffnung und Ausweitung der Befragung sprechen; aber mit einem „demokratischen Umsturz“ hat das nun wirklich nichts zu tun. Völlig abwegig erscheint auch der historische Vergleich mit den „Cahiers de doléance“ (und damit implizit mit dem Gesamtverlauf der Französischen Revolution), der offensichtlich nur so zu erklären ist, dass das Trauma der Französischen (und Russischen) Revolution den Autor so in den Bann schlägt, dass er die Gesamtwirklichkeit nicht mehr wahrnimmt. Wenn man schon kirchliche und politische Vorgänge miteinander vergleichen will, dann wäre ein solcher Vergleich doch nur dann berechtigt, wenn das Zweite Vatikanum Papsttum, Episkopat und gleich auch das ganze Amtspriestertum abgeschafft hätte – oder umgekehrt: wenn die Französische Revolution, anstatt die Monarchie und die ganze feudale Gesellschaftsordnung umzustürzen, Frankreich in eine aufgeklärte reformorientierte Monarchie nach dem Modell des josephinischen Österreich verwandelt hätte!

Was de Mattei von der – gewiß schicksalsträchtigen und in ihrer historischen Tragweite kaum zu überschätzenden – Generalkongregation vom 13. Oktober 1962 mit der erfolgreichen Intervention von Liénart und Frings gegen die sofortige Wahl der Deputationen berichtet, verrät nicht nur in den Wertungen („Bruch der konziliaren Legalität“ – „Das Konzil begann also mit einem Gewaltakt“) eine merkwürdige Vorstellung von der Rolle eines ökumenischen Konzils, sondern ist auch in der Darstellung

---

<sup>7</sup> *Mansi* 49, 511–513; vgl. *K. Schatz*, *Vatikanum I 1869–1870*; Band 1, *Konziliengeschichte* Reihe A, Paderborn [u. a.] 1992 ff., 134–136.

irreführend und verstümmelt, zumindest für den, dem der Gesamtverlauf nicht bekannt ist. Denn nach seiner Darstellung scheint es so, dass die Sitzung im Tumult endete. „Der Applaus [nach der zweiten Intervention, die durch Frings geschah; Kl. Sch.] nahm zu, und Kard. Tisserant schlug vor, die Sitzung zu schließen und den Heiligen Vater über den Vorfall zu unterrichten“ (230). Kein Wort darüber, dass in Wirklichkeit nach kurzer Beratung das Präsidium den Vorschlag von Liénart und Frings, der, wie durch den Applaus deutlich wurde, von der großen Mehrheit des Konzils angenommen wurde, approbierte und die Kommissionswahlen um drei Tage verschob, womit dieser „Verstoß gegen das Reglement“ zumindest legalisiert wurde. Auch verliert de Mattei kein Wort darüber, dass die vorgesehenen Kommissionswahlen nur zwei Tage nach der feierlichen Konzilsöffnung erstens in Kontrast zu dem Verfahren auf dem Erstem Vatikanum standen, wo ein Zeitraum von sechs Tagen zwischen der feierlichen Eröffnung und der Wahl der vor allem wichtigen Dogmatischen Deputation lag (die der anderen fanden noch später statt), was ja gerade die infallibilistische Kerngruppe mit ihren internationalen Beziehungen weidlich zu nutzen wusste. Ferner erfährt man nicht, dass, wenn man schon von „Komplotz“ und „Manipulation“ sprechen will, die erfolgreiche Liénart-Frings-Intervention gerade die Vereitelung einer Konzilsmanipulation von kurialer Seite war: Denn die Konzilsväter, die sich noch kaum kannten und noch keine Verbindung miteinander aufgenommen hatten, hatten ein Verzeichnis jener Väter bekommen, die Mitglieder der vorbereitenden Kommissionen gewesen waren. Bei einer Versammlung von 2.500 und ohne Einleitung eines Willensbildungsprozesses in ihr wäre so gut wie garantiert gewesen, dass die meisten Stimmen auf sie gefallen wären – und damit auch, dass die Richtung der vorbereiteten Schemata weitergeführt worden wäre. Genau dies wussten Liénart, Frings und andere, die hinter ihnen standen – und vereitelten es. Und wenn der Autor im Folgenden von dem „Eintreten der Bischofskonferenzen in die Konzilsdynamik“ (234) spricht, die damit zu einem sehr wirksamen inoffiziellen Strukturprinzip des Konzils wurden, dann vermisst man eine Antwort auf die Frage, wie denn anders soziologisch der Willensbildungsprozess einer solchen Riesenversammlung, die die Zahl jedes Parlaments überstieg, funktionieren sollte – es sei denn, man fasste sie von vornherein als willenloses Instrument der Kurie oder der Konzilsleitung auf (was aber selbst das Erste Vatikanum nicht war!). Und schließlich – was der ganzen Vorstellung eines „Komplotz“ zur Durchsetzung „progressistischer“ Ziele diametral entgegengesetzt ist – wollte nach Jedins Tagebuch Frings auch Ottaviani zur Mitarbeit bei der Erstellung der internationalen Liste konsultieren, was jedoch an der Ablehnung von dieser Seite scheiterte.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Vgl. *N. Trippen*, Josef Kardinal Frings (1887–1978); 2.: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn [u. a.] 2005, 320.

Ein noch schwerwiegenderes Versäumnis des Autors ist jedoch, dass er nach dem Erfolg der „progressistischen“ Liste bei den Wahlen vom 16. Oktober verschweigt, dass durch den Papst, der ja ein Drittel der Kommissionsmitglieder ernannte, doch viele der durchgefallenen „konservativen“ beziehungsweise „kurialen“ Kandidaten nachträglich in die Kommissionen hineinkamen und so die Einseitigkeit einer reinen Mehrheitswahl ausgeglichen wurde. Diese Unterlassung passt jedoch wiederum zu des Autors durchgehender Tendenz, den Konsens-Charakter des Konzils zu unterschlagen oder abzuschwächen und es zu einem einseitigen Sieg einer „Partei“ werden zu lassen.

Vollends auf den Kopf gestellt aber werden bei ihm die Vorgänge bei der „verunglückten“ Abstimmung über das Tromp-Schema „De fontibus revelationis“ am 20. November 1962, wenn er darin einen „Trick“ des Konzilspräsidiums sieht, das Schema zu Fall zu bringen. Dabei ist aus den Umständen völlig evident: Falls es sich um einen bewussten Trick handelte, dann um einen von „konservativer“ Seite, um das offensichtlich von mindestens der Hälfte, mit Sicherheit von mehr als einem Drittel abgelehnte Schema dennoch durchzubringen. Dafür spricht auch, dass es nach den Erinnerungen von Frings<sup>9</sup> Ruffini war, auf dessen Veranlassung die Frage nicht gestellt wurde, ob das Schema substanziell approbiert wurde, sondern ob die Debatte darüber abzubrechen war. Und wenn wegen Unklarheit der Fragestellung manche „Konservative“, die für das Schema votieren wollten, mit „Placet“ und damit faktisch für seine Verwerfung stimmten, dann dürfte doch genau so gut das Umgekehrte vorgekommen sein. Wenn man, wie es eigentlich im Konzilsreglement vorgesehen war, nach der Generaldebatte die Frage nach Annahme des Schemas gestellt hätte, was die Zweidrittelmehrheit erfordert hätte, wäre es jedenfalls mit Sicherheit durchgefallen. Anzunehmen, dann wären die Stimmen der Befürworter des Schemas von 37,5 % auf mindestens 66,7 % hochgeschneit (was voraussetzt, dass mindestens 44 % der Konservativen, aber kaum einer der Progressiven die Fragestellung am 20.11. falsch verstand), ist nun doch eine zu abenteuerliche Vorstellung. Dann noch die Entscheidung Johannes' XXIII. vom folgenden Tag, das Schema von einer neuen, paritätisch von beiden Richtungen zusammengesetzten Kommission umarbeiten zu lassen, als Entscheidung zu bezeichnen, „die das Reglement des Konzils offen verletzte“ (297), dürfte erstens nur möglich sein, wenn man den Papst nicht als verbindlichen Leiter des Konzils ansieht, der daher auch in das von ihm festgelegte Konzilsreglement eingreifen kann, zumindest wenn es zu Sackgassen führt. Und zweitens: Wenn etwas das Konzilsreglement verletzte, dann gerade der Abstimmungsmodus am 20.11., der jedoch deshalb festgesetzt wurde, um das Schema durchzubringen. Der Eingriff Johannes' XXIII. wollte gerade, sicher „supra

<sup>9</sup> Für die Menschen bestellt, Köln 1974, 259.

legen“, das Konzil aus einer Falle herausführen, aus der es sich aufgrund seines Reglements von sich aus nicht befreien konnte.

Die gleiche merkwürdige Vorstellung von einem Konzil verrät die Rede-weise des Autors vom „Umsturz der Schemata“ (264): Man wollte die „monumentale Arbeitsleistung“ von drei Jahren und über 2.000 Seiten „über Bord werfen“ (265) – Konzilsdokumente, die den Glauben der Welt präsentieren sollen, sollen also gleichsam Belobigung fleißiger römischer Seminararbeiten sein!

### 2.3 Einseitige Betonung der konfliktiven Momente

De Mattei kommt zu seiner Sicht des Konzils vor allem auch dadurch, dass er die „konfliktiven“ Momente isoliert. Dass er nicht bloß „konservative“ Zeugnisse zitiert, sondern auch die „progressive“ Seite (etwa Küng, Congar, Suenens, weniger z. B. Semmelroth) ausgiebig zu Wort kommen lässt, zumal wenn diese in der Hitze des Gefechts ihrerseits nicht mit martialischen Termini sparen, dient dabei letztlich der Gesamttendenz, das Konzil als Bruch mit der vorhergehenden Tradition erscheinen zu lassen – so etwa, wenn de Mattei Küng zitiert, der in seinen Memoiren die Abstimmungen über die Kollegialität am 29./30. Oktober 1963 als „friedliche Oktoberrevolution der katholischen Kirche“ bezeichnet.<sup>10</sup> So wichtig diese konfliktiven Momente für den Historiker sind, um einer harmonisierenden Glättung der Geschichte zu wehren, so wenig dürfen sie jedoch isoliert, verabsolutiert und vor allem aus polemischen Gelegenheitsäußerungen zu festen und dezidierten theologischen Programmen einer ganzen Richtung gemacht werden. Gerade dies geschieht aber immer wieder bei de Mattei. Die bei allen Gegensätzen durchgängige Tendenz im Zweiten Vatikanum, zu einem Konsens zu kommen, der schließlich auch in hohem Maße erreicht wurde, findet daher bei ihm keine entsprechende Würdigung. Die immer neue Überarbeitung der Dekrete, um auch der konservativen Minderheit entgegenzukommen, wird zwar erwähnt, in ihrem Inhalt und ihrer Tragweite jedoch kaum genügend beachtet, geschweige denn gewürdigt. Dass sich z. B. bei der ersten großen kontroversen Debatte in der ersten Konzilsperiode über das Schema „De fontibus revelationis“ auch immer wieder diejenigen Stimmen zu Wort meldeten, die Vorschläge zu einer Verständigung machten, da es auf dem Konzil „nicht Sieger und Besiegte“ geben dürfe<sup>11</sup>, ja, dass die Maßnahme, die dann Johannes XXIII. ergriff, das Schema durch eine paritätische Kommission umarbeiten zu lassen, mehrfach in der Konzilsaula vorgeschlagen wurde<sup>12</sup>, findet bei de Mattei keine Erwähnung. Und vor allem

<sup>10</sup> H. Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München 2002, 478; zitiert bei *de Mattei*, 385.

<sup>11</sup> So Weihbischof Ancel von Lyon (ASCOV I/3, 204).

<sup>12</sup> So Kard. Gracias/Bombay (ASCOV I/3, 167), Hurley/Durban (199), Ancel/Lyon (204), Garcia Martinez (214).

steht alles nur unter dem Vorzeichen des Ringens zwischen „Progressiven“ und „Konservativen“. Dass es hier quer durch diese Lager verschiedene Richtungen gab und dass vor allem Erstere keineswegs einen einheitlichen Block bildeten, sondern sich verschiedene Interessenlagen kreuzten, erfährt man viel deutlicher durch die Alberigo-Bände.

Damit hängen die Ausführungen über „Mehrheit“ und „Minderheit“ sowie über die Gründe des Sieges der „Progressisten“ und die Niederlage der „Konservativen“ zusammen. Dass Geschichte immer wieder von Minderheiten gemacht wird, ist eine Binsenweisheit; ebenso unbestritten ist die Tatsache, dass die Mehrheit der Konzilsväter zu Beginn des Konzils noch keineswegs auf die Reformrichtung festgelegt war, die sich dann im Konzil durchsetzte, und dass zwischen den *vota* der Bischöfe von 1959/1960 und jener Tendenz, die sich dann drei Jahre später schon in der ersten Konzils-session durchsetzte, ein Meinungsumschwung klafft, welcher der Erklärung bedarf. Die Frage ist nur, weshalb Minoritäten Anklang und Gefolgschaft in der Majorität finden. Das bessere organisatorische Netzwerk kann ein Grund sein; und dieser Faktor war sicher zu Beginn des Konzils wirksam, nicht zuletzt auch durch die internationalen Beziehungen des deutschen Episkopats, vor allem von Kardinal Frings, über die Hilfsorganisationen „Adveniat“ und „Misereor“, aber auch durch eine Vielzahl anderer Kontakte, die z. T. schon vorher bestanden, z. T. erst jetzt geknüpft wurden. Hier ist vor allem zu beachten, dass den konziliaren Diskussionen schon die sehr kontroversen Diskussionen in der vorbereitenden Zentralkommission vorangegangen waren, in denen sich (z. B. in den Fragen von Schrift und Tradition, Kirchenbild, Religionsfreiheit) weithin dieselben Fronten wie später in der Konzilsaula gegenüberstanden und an denen sich auch die später in der Konzilsdiskussion führenden Kardinäle beteiligten. Als im August 1962 die ersten sieben Schemata unter den Konzilsvätern verteilt wurden (das Liturgieschema und die Schemata der Theologischen Kommission) und die in der Zentralkommission anwesenden Konzilsväter merkten, dass ihre Kritiken wirkungslos geblieben waren, setzte eine fieberhafte Kontaktaufnahme und vor allem ein „Schulterschluss“ von Bischöfen und Theologen ein, der dann weitreichende Auswirkungen zeitigte. Aber das bessere organisatorische Netzwerk ist, wie auch de Mattei zugesteht, nicht die einzige Erklärung. In der innerkonziliaren Diskussion war die konservative Seite durchaus hinreichend präsent, und meist mit solchen Argumenten, für die ein Großteil der Bischöfe empfänglich war. Es bedarf also auch der sachlichen Gründe. Und die bleibt jedenfalls de Mattei schuldig. Das „allgemeine Gesetz“ der Revolutionen, dass sich die Entschlosseneren, die wissen, was sie wollen, gegen die „Kompromissler“ durchsetzen, verpufft schon bei näherer Betrachtung im profangeschichtlichen Vergleich. Für einen Historiker sollte es doch ein bekanntes Faktum sein, dass sich in nur wenigen europäischen Revolutionen im 19. und 20. Jahrhundert schlussendlich die „Radikalen“ durchgesetzt haben, dagegen in vielen Fällen die

Gemäßigten, die meist selbst die Revolution weder „gemacht“ noch gewollt haben – manchmal auch die Reaktion. Und für ein Konzil gibt es zusätzlich Schranken gegen eine solche „Gesetzmäßigkeit“: Abgesehen von der päpstlichen Konzilsleitung sind dies das Konsensprinzip und die Abstimmungsmöglichkeit *placet iuxta modum*, die einer einfachen Alternative wehrt und auch einer Minderheit ermöglicht, Einfluss auf den Text zu nehmen. Außerdem stellt der Autor selbst zutreffend dar, dass sich effektiv im Zweiten Vatikanum eben nicht oder nur sehr begrenzt die von ihm so genannten „Jakobiner“ durchsetzten, sondern vielmehr die „Girondisten“ um den Löwener Theologen Philips und das „Belgische Kolleg“ (365–370). Das waren aber gerade die, die sachlich und argumentativ der konservativeren oder zunächst unentschlossenen Mehrheit der Bischöfe Brücken bauen konnten.

Dass zu Beginn des Konzils eine „mitgeschleifte Mehrheit“ (so Abbé Berto 1965 an Bischof Carli: 317) den Progressiven auf den Leim ging, einfach weil diese den Nimbus des „Fortschritts“ verkörperten und die Medien auf ihrer Seite hatten, ist sicher zumindest eine zu primitive Erklärung, abgesehen davon, dass sie viele Bischöfe betrifft, die in ihrem persönlichen und geistlichen Format über jeden Vorwurf des Opportunismus erhaben sind, aber im Konzil einen grundlegenden Wandlungs- und Umdenkprozess durchmachten. Hier sind doch die sachlichen Gründe und der gesamte Kommunikationsprozess im Konzil zu berücksichtigen. Insbesondere wäre hier für die Mehrheit der Konzilsväter Lateinamerikas und der Missionsländer zu fragen, inwieweit ihr Umschwenken auf die „progressive“ Linie schon in der ersten Konzilssession – außer den speziellen Kontakten mit dem deutschen und dann auch französischen Episkopat – nicht auch einfach den Grund hat, dass sie ihre pastoralen Probleme mit einer Theologie verbinden konnten, die Dezentralisierung, Eigenständigkeit des Bischofsamtes und der Ortskirche und generell Kirche als geschichtliche Größe betonte, mehr als mit einer Schultheologie, die auf alles fertige Antworten hatte oder zu haben schien. Ein prominentes Beispiel einer „Bekehrung“ (zur Kollegialitätslehre) kraft Überzeugung durch sachliche Gründe ist schließlich Parente (485), der darauf von seinen ehemaligen konservativen Mitstreitern herbe Kritik erfuhr, ein weiteres (in der vierten Session in Bezug auf die Religionsfreiheit) Urbani von Venedig (519). Diesen auch vom Autor erwähnten Fällen ließen sich sicher noch viele andere hinzufügen. Und schließlich ist auf das Faktum hinzuweisen, dass die konservative Minderheit auf dem Konzil nicht (wie die Minderheit auf dem Ersten Vatikanum) einen parteiähnlichen und mehr oder weniger geschlossen zusammenhaltenden Block bildete. Um den „harten Kern“ des Dreigestirns der Kardinäle Ottaviani, Siri und Ruffini, weiter des *Coetus internationalis patrum* und einiger anderer prominenter Väter gruppierte sich eine sehr lockere und unbestimmte Zahl von Anhängern, die keineswegs konstant war, sondern je nach Thema und Problemstellung stark fluktuierte. Bei eigentlich umstrittenen Fragen lag diese Anhängerschaft, wie aus dem Abstimmungsverhalten

ersichtlich ist, meist um die 10–15 %, konnte jedoch im Einzelfall auf 25 %<sup>13</sup> und noch höher ansteigen. Dies zeigt, dass die Übergänge und damit das differenzierte Verhalten je nach Sachfrage viel größer sind, als in dem einfachen Schema von „Mehrheit“ und „Minderheit“, „Progressiven“ und „Konservativen“ zum Ausdruck kommt.

Effektiv hat kein Konzil mehr, und nur wenige Konzilien haben ebenso peinlich genau wie das Zweite Vatikanum das Prinzip der moralischen Einstimmigkeit beachtet, das zwar in der ganzen Tradition als eigentlich genuin geistgewirkte Form der Entscheidung galt, jedoch in der Realität (man denke an das Erste Vatikanum) keineswegs immer beachtet wurde. Dies vermag de Mattei nicht zu leugnen, führt es jedoch nicht auf Überzeugung zurück, sondern einerseits im Sinne des rousseauschen Demokratiebegriffes der „*volonté générale*“ auf einen sozialen Konformismus, andererseits auf einen „maximalistischen“ Papstgehorsam, der nicht mehr mit der Eventualität eines *papa haereticus* rechnete. Dazu ist erstens zu sagen, dass die Wirkung eines solchen rousseauschen Demokratiebegriffes auf die Konzilsväter völlig unbelegt und aus der Luft gegriffen ist. Wohl gibt es die katholische Überzeugung, dass in der *Communio* der Kirche (und des Konzils) und darum auch (bis zum Erweis des Gegenteils) in ihrer überwältigenden Mehrheit der Heilige Geist wirkt. Der Autor scheint neben dem rein „monarchischen“ Prinzip des Primats von einem solchen *Communio*-Prinzip nie gehört zu haben. Aber auch das „monarchische“ Prinzip erkennt er ja nicht vorbehaltlos an. Wenn aber weder die konziliare Unanimität (beziehungsweise die erdrückende Majorität) noch der Papst zählen, also weder das Konsensprinzip noch das „monarchische“ Prinzip, und nicht einmal beide zusammen – was gilt dann überhaupt? Der Autor erwähnt die Möglichkeit eines *papa haereticus* (579). Mit diesem Grenzfall rechnete zumindest die mittelalterliche Tradition, oft in ihren papalistischsten Vertretern (wie zum Beispiel Humbert v. Silva Candida). Aber außer in den extremen Thesen eines Wilhelm von Ockham, bei dem es letztlich kein eindeutiges institutionelles Kriterium für den wahren Glauben gibt, der auch in einer verschwindenden Minderheit, vielleicht in einer alten Frau oder einem Kind fortleben kann, setzte dies immer voraus, dass dann die gesamte Kirche oder wenigstens ihre große Mehrheit gegen einen solchen Papst protestierte. Dass der Papst zusammen mit der ganzen Kirche oder ihrer überwältigenden Mehrheit häretisch werden kann, haben die Vertreter dieser Lehre (wie angemerkt, mit der Ausnahme Ockhams) nie behauptet. Auch das Beispiel

<sup>13</sup> Bei den Testabstimmungen am 30.10.1963 erhielt die erste Frage nach dem sakramentalen Charakter der Bischofsweihe eine überwältigende Mehrheit. Bei den Fragen 2–4 nach der Kollegialität (ob die Bischofsweihe in das Bischofskollegium eingliedert? – Ob das Bischofskollegium zusammen mit seinem Haupt Inhaber der höchsten Gewalt in der Kirche sei? – Ob diese Gewalt auf göttlichem Recht beruhe?) ergab sich eine Opposition von 16–20 %. Bei der letzten Frage nach Wiederherstellung des ständigen Diakonats lag die Opposition mit 24,8 % (525 von 2.113) am höchsten.

der Arianismus-Wirren des 4. Jahrhunderts (mit dem vielstrapazierten Diktum des Hieronymus von dem Erdkreis, der aufwachte und „arianisch“ geworden war) ist kein Präzedenzfall, sofern man nicht unhistorisch etwa alle „Homoiousianer“ den „Arianern“ zurechnet und für „Häretiker“ hält.

Im Übrigen sind für die Wertung der moralischen Einstimmigkeit im Zweiten Vatikanum zwei Formen der Schlussabstimmung zu unterscheiden. Dies sind einmal die feierlichen Schlussabstimmungen, auf die die Bestätigung durch den Papst und damit die offizielle Verkündigung des Konzilsdokuments folgten. Hier lag die Mehrheit bei keinem Dokument unter 96 %, meist über 99 %. Bei diesen Abstimmungen ist freilich damit zu rechnen, dass kirchliche Loyalität (in dem genannten, durchaus positiv zu wertenden Sinne) und auch Fügung in das Unvermeidliche viele Bischöfe zum „Placet“ motivierte, die argumentativ keineswegs überzeugt waren und nach wie vor erhebliche Bedenken hatten. Dann gibt es die vorläufigen Schlussabstimmungen, bei denen man nur noch mit „Placet“ oder „Non placet“, nicht aber mehr mit „Placet iuxta modum“ stimmen konnte. Es spricht manches dafür, in ihnen die letzte ergebnisoffene Willenskundgebung der Konzilsväter zu sehen: Wer wünschte, dass das Dokument nicht durchkam, stimmte mit „Non placet“. Geht man davon aus, dann sind die Erklärungen „Dignitatis humanae“ über die Religionsfreiheit, „Nostra aetate“ über die Juden und Nichtchristen, sowie die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ gegen eine Opposition von 11–12,5 % durchgesetzt worden<sup>14</sup> – alle anderen freilich mit überwältigender Mehrheit. Aber auch dann bleibt die Tatsache bestehen, dass annähernd 90 % der Väter zum Schluss diese Dokumente befürworteten und nicht ihre Verwerfung wollten – was sicher zu Beginn des Konzils nicht der Fall gewesen wäre. Eine Erklärung dieses Faktums ohne den innerkonziliaren Kommunikationsprozess und die Behebung wesentlicher Einwände durch die jeweiligen Modifikationen der Texte geht an der historischen Realität vorbei.

Hätte das Konzil der Minorität eine Art offiziellen Status gewähren sollen? Ein solcher Vorschlag wurde vor der vierten Konzilssession am 25. Juli 1965 von Proença Sigaud, Lefebvre und Carli an Paul VI. gerichtet: Die Minorität, d. h. der *Coetus internationalis Patrum*, solle ebenso ihre offiziellen Relationen zu den vorgesehenen Texten vortragen und ihre gedruckten Stellungnahmen unter allen Konzilsvätern verteilen können. Der Vorschlag wurde im Namen des Papstes abgelehnt, da er ein Präzedenzfall für andere „Allianzen“ sei und die Polarisierung innerhalb des Konzils verstärke. Kommentar von de Mattei:

<sup>14</sup> „Nostra aetate“ am 15.10.1965 mit 1763:250 (87,6 %, bzw. 12,4 % Gegenstimmen), „Dignitatis Humanae“ am 19.11. mit 1967:249 (88,8 %, bzw. 11,2 % Gegenstimmen), „Gaudium et Spes“ am 06.12. mit 1860:251 (88,1 %, bzw. 11,9 % Gegenstimmen). Bei „Gaudium et Spes“ hatte unter den vorhergehenden Teilabstimmungen über einzelne Kapitel die über Krieg und Frieden die höchste Zahl von Gegenstimmen (483 von 2193 = 22 %) erbracht; sie stammten freilich aus zwei entgegengesetzten Lagern.

Die Heuchelei in der Antwort war nicht zu überbieten. Schon das interne Reglement des Konzils, das von Paul VI. revidiert und approbiert worden war, ermutigte in Artikel 57 ausdrücklich Konzilsväter mit den gleichen Standpunkten in theologischen und pastoralen Dingen zur Bildung von Gruppen. Doch vor allem gab die Mitteilung vor, man wüßte nicht, daß sich innerhalb des Konzils seitens einer „partikularen“ Gruppe eine „Allianz“ mit progressistischer Ausrichtung gebildet hatte, und zwar einiges früher als der *Coetus internationalis*. (509)

Zunächst einmal entbehrt es historisch nicht der Ironie, dass dieser Vorschlag eines offiziellen innerkonziliaren Status der Minorität mit eigenen Relationen, Sprechern und Erwiderungen schon in der Vorbereitungskommission des Ersten Vatikanums gemacht worden ist, und zwar durch den Kirchenhistoriker Karl Josef Hefele, dann Bischof von Rottenburg und auf dem Konzil schärfster Unfehlbarkeitsgegner.<sup>15</sup> Aber die Entrüstung des Autors über die im Namen Pauls VI. gegebene Antwort ist unangebracht und verschiebt den Fragepunkt. Nicht darum ging es, ob die Konzilsväter unter sich Interessengruppen bilden durften, sondern ob diese ein offizielles Strukturprinzip des Konzils bilden konnten. So etwas hätte die Zerklüftung zementiert, das Konzil in „Parteien“ mit entsprechender Fraktionsdisziplin gespalten und letztlich den Dialog und Konsens unmöglich gemacht. Moderne Demokratien können damit fertig werden, weil in ihnen am Ende das reine Mehrheitsprinzip entscheidet; eine Versammlung, die auf Konsensfindung angelegt ist, wird dadurch immobilisiert.

#### 2.4 *Simplifizierungen und Klischees*

Nicht selten werden Konzilsreden in Kategorien eingeordnet, in die sie nicht gehören, oder so verstümmelt zitiert, dass ihr Tenor verfälscht wird. Dies ist z. B. dann der Fall, wenn im Rahmen der Diskussion über die Religionsfreiheit in der dritten Konzilssession der Dominikanergeneral Fernandez, der Generalabt der französischen Benediktinerkongregation Dom Prou und gar Wojtyla (den er irrtümlich als Kardinal bezeichnet, was er erst 1967 wurde) als Gegner des Schemas genannt werden (442). Aber eine Prüfung der Originalreden offenbart, dass es sich bei Fernandez<sup>16</sup> und Prou<sup>17</sup> nur um Detailkorrekturen handelt, wohingegen die Rede Wojtylas, von der der Autor nur die Kritik berichtet, „daß man in dem Text nicht klar davon spreche, wie Christus es gemeint hat, daß ‚allein die Wahrheit frei macht‘“ (was den Schluss suggeriert, der spätere Papst habe gesagt, nur die „Wahrheit“ und nicht der Irrtum habe Rechte), in Wirklichkeit ein emphatisches Bekenntnis zur Religionsfreiheit als allgemeinem Menschenrecht ablegt und in erster Linie fordert, diese müsse vom Transzendenzbezug der menschl-

<sup>15</sup> Vgl. *Mansi* 49, 547D–548B; vgl. *Schatz*, *Vaticanum I*, Band 1 (Anm. 7), 137 f.

<sup>16</sup> Vgl. *ASCOV III/2*, 539–542.

<sup>17</sup> Vgl. *ebd.* 734–737.

chen Person her begründet werden, die nicht in ökonomischen Beziehungen aufgehe,<sup>18</sup> was ja auch im definitiven Text geschieht.

Das Fazit der Proklamation der Religionsfreiheit wird dann vom Autor in Worten umschrieben, die nicht anders als mit „Stammtisch-Rhetorik“ charakterisiert werden können:

Dadurch, daß den Staaten jegliche Form einer religiösen und moralischen Zensur gegenüber einer sich ausbreitenden Entchristianisierung entzogen wurde, konnte der Relativismus Fuß fassen. Der Islam beanspruchte im Namen dieser Religionsfreiheit den Bau von Moscheen und Minaretten, die an Zahl den Neubau von Kirchen übertreffen sollten, während bestehende Kirchen aufgegeben und in Hotels und Supermärkte umgewandelt werden. (526f.)

Welche „Staaten“ hat er denn hier im Auge, die ohne das Konzil katholisch geblieben wären und der Ausbreitung sowohl der Säkularisierung wie dann des Islam wirksame Schranken hätten setzen können? Und dass gegenüber dem Islam die Forderung nach (nicht nur taktischer) Anerkennung der Religionsfreiheit und des säkularen Staates von katholischer Seite erst glaubwürdig wird durch „Dignitatis humanae“ (weil man jetzt nicht mehr erwidern kann, die katholische Kirche fordere ja auch nur Religionsfreiheit für sich, versage sie oder zumindest die Gleichberechtigung aber den anderen, wo sie an der Macht sei), darüber fällt kein Wort. Erst recht nicht, dass die katholische Kirche unter Johannes Paul II. ihre Rolle beim Zusammenbruch des Kommunismus so nur spielen konnte, weil sie sich prinzipiell zur Religionsfreiheit bekannte!

Die Unterlassung einer (ausdrücklichen<sup>19</sup>) Verurteilung des Kommunismus bildet für den Autor wohl das Hauptversäumnis des Zweiten Vatikanums. Gegenüber einer solchen Anklage wäre wohl eine ähnliche Frage zu stellen wie gegenüber den Anklägern des „Schweigens“ Pius' XII. gegenüber den Nazi-Verbrechen: Wurde eine solche öffentliche Verurteilung auch und wirklich von denen gewünscht, die von eventuellen Repressivmaßnahmen betroffen gewesen wären, also nicht nur von Opfern des Kommunismus im Exil wie Hnilica (553) oder Slipyi (554)? Für die Konzilsdis-

<sup>18</sup> In seiner Rede vom 25.09.1964 (ebd. 530–532) gibt er zu bedenken, man müsse bei der Religionsfreiheit grundsätzlich den ökumenischen, d. h. innerchristlichen Aspekt (*ecclesia ad intra*) und den des Verhältnisses von Kirche und Welt (*ecclesia ad extra*) unterscheiden. Zum ersteren Aspekt müsse man das Verhältnis von Freiheit und Wahrheit klarstellen; eine bloße „Toleranz“ im ökumenischen Verhältnis laufe hier leicht auf Zementierung des Status quo hinaus. In diesem Kontext fällt das Jesus-Zitat von der „Wahrheit, die frei macht“. – Im zweiten Sinne handele es sich um Toleranz, jedoch im Sinne eines „*ius fundamentale hominis religiosi in societate, quod ab omnibus ... debet strictissime observari*“. Es gehe hier darum, gegen atheistische Regime, die den Menschen von Religion „befreien“ wollten, den Transzendenzbezug der menschlichen Person herauszustellen. Religionsfreiheit hänge daher mit den Rechten der menschlichen Person auf Wahrheit zusammen.

<sup>19</sup> In Nr. 20,2 von „Gaudium et Spes“ ist durchaus vom marxistischen totalitären Atheismus die Rede, der unter dem Vorwand, die Religion sei, weil sie den Menschen auf das Jenseits ausrichte, seiner wirtschaftlich-sozialen Befreiung schädlich, die Religion mit staatlichen Machtmitteln unterdrückt. – Aber es ist zuzugestehen, dass diese Verurteilung im Gesamtkontext der Konstitution ziemlich kurz, leise und verhalten klingt.

kussion über diese Frage im Herbst 1964 nennt der Autor zwei Väter im kommunistischen Herrschaftsbereich, die angeblich eine Verurteilung des Kommunismus forderten, nämlich Erzbischof Pogačnik von Ljubljana und Bischof Bäuerlein von Djakovo (474 f.). Aber die Lektüre ihrer Konzilsinterventionen offenbart, dass davon keine Rede sein kann: bei Pogačnik, der vielmehr die innerkirchliche soziale Gewissenserforschung in den Mittelpunkt stellt, ausdrücklich nicht<sup>20</sup>; und Bäuerlein beschränkt sich auf die Forderung, die Anerkennung der Menschenwürde „ohne Unterschied der sozialen Klasse“ zu formulieren<sup>21</sup>. Spricht man mit Mitbrüdern, die das Konzil bewusst in der DDR miterlebt haben, so sehen sie in der Forderung nach Verurteilung des Kommunismus eine typisch „westliche“ Perspektive und Forderung, die für sie weder sinnvoll noch hilfreich war. Dies gilt sicher speziell für den Berliner Bischof Bengsch („Wenn man mit einem Raubtier zusammen eingesperrt ist, ist es weder angebracht, die Bestie zu reizen noch zu streicheln“). Nun mag der Autor, der immer vor allem die italienische Innenpolitik im Blick hat, darin Recht haben, dass diese Nichtverurteilung speziell in Italien, wohl aber auch in lateinamerikanischen Ländern die Resistenz der Katholiken gegen den Kommunismus geschwächt und generell den „Linksruck“ gefördert hat („Der italienische Weg zum Kommunismus“, 648–652). Der Eindruck bestand weithin, dass Pius XII. die Kommunisten exkommuniziert, Johannes XXIII. aber ihre Verurteilung aufgehoben habe. Aber es ist die Aufgabe eines Historikers, die Vielschichtigkeit von Wirkungen zur Kenntnis zu nehmen. Und dazu gehört z. B. auch, dass nach einer neueren Untersuchung „Gaudium et Spes“ es war, was in den Jahren vor der „Wende“ Katholiken in der DDR nicht mehr nur zum „Überwintern“, sondern zu Veränderung der Gesellschaft motivierte.<sup>22</sup> Generell verliert der Autor kein Wort über die Rolle Johannes Pauls II. für den Zusammenbruch des Kommunismus. Dies mag er damit rechtfertigen, dass er mit dem Jahr 1978 aufhört. Aber jemand, der, 1978 ins Koma gefallen und jetzt aufgewacht sein Buch lesen würde, würde an keiner Stelle erfahren, dass der Kommunismus inzwischen zusammengebrochen ist, sondern viel-

<sup>20</sup> Er weist in seiner Rede vom 26.10.1964 (ASCOV III/5, 525–527) zwar auf den Kommunismus hin, fordert jedoch ausdrücklich unter Berufung auf die Weisung Johannes' XXIII. (die Kirche solle nicht die verdorbene Welt richten und verurteilen: „Revoceamus illam gravem regulam et sententiam Johannis XXIII ...“) nicht seine Verurteilung, wohl jedoch drei Dinge: 1. Gebet und Buße; 2. Förderung der sozialen Gerechtigkeit, gerade auch als Verpflichtung der Kirche, sich angehäufter Güter zugunsten der Armen zu entledigen, damit sie ihr nicht in einer sozialen Revolution gewaltsam entrissen werden; 3. Respektierung nationaler Minderheiten gemäß „Pacem in terris“.

<sup>21</sup> So in seiner Rede vom 28.10.1964 (ebd. 730–732). Er möchte dort, wo von der Würde der menschlichen Natur ohne Unterschied „condicionis socialis“ die Rede ist, besser – gegen die kommunistische Lehre vom Klassenkampf – „classis socialis“ setzen (730). Die anderen Punkte seiner Rede betreffen den Kommunismus nicht.

<sup>22</sup> Vgl. S. *Holzbrecher*, Basismündliche Rezeption des Konzils in der DDR, in: F. X. *Bischof* (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2012, 191–199.

mehr annehmen, dass er auf der ganzen Welt triumphiert. Hier werden doch bewusst Perspektiven und geschichtliche Wirkungen ausgeblendet, die nicht ins eigene Konzept passen.

Ähnliches gilt für den Rundumschlag gegen „Gaudium et Spes“, das den „in Verwesung begriffenen Leichnam“ der Moderne „umarmt“ habe, statt ihn in einer „prophetischen Geste herauszufordern“ (575). Abgesehen davon, dass in „Gaudium et Spes“ durchaus Verurteilungen ausgesprochen werden, und zwar nicht nur gegen Rassismus, soziale Unterdrückung und Krieg, wo das Dokument die „Political correctness“ auf seiner Seite hatte, sondern auch z. B. gegen Ehescheidung<sup>23</sup> und Abtreibung<sup>24</sup>, wäre in diesem Zusammenhang doch genauer zu fragen, welche in „Gaudium et Spes“ im Prinzip bejahten Entwicklungen der „Moderne“ sich denn inzwischen als Irrwege erwiesen haben, und zwar so, dass nicht nur die Sprache des Dokuments heute manchmal als naiv erscheint, sondern seine Aussagen als überholt. Es soll nicht *a priori* bestritten werden, dass Letzteres der Fall sein kann. Nur muss es anstelle pauschaler Rundumschläge bewiesen werden. Dies berührt aber die generelle Geschichtssicht des Autors. Dass der Weg der „Moderne“ kein einliniger und immer in dieselbe Richtung weiterlaufender Prozess ist, weiß jeder Historiker – aber wo ist das Zweite Vatikanum von einer solchen Vorstellung ausgegangen? Die „Krise der Moderne“ kündigt sich nicht erst seit „1968“ an: Seit der Französischen Revolution schreitet die Moderne von Krise zu Krise, und geht dann doch jeweils weiter, zwar nicht geradlinig genau im selben Sinne, aber doch jeweils wesentliche Elemente und Werte weiterführend. Seit der Zeit der Romantik und erst recht nach den Weltkriegen bestand immer wieder die Versuchung, das Begräbnis der Moderne zu verkünden und das Heil für die Kirche in der radikalen Gegenposition zu suchen; und doch hat sich dies immer wieder neu als Sackgasse erwiesen.

Der Autor hat darin Recht, dass man das Konzil nicht von seinen „Wirkungen“ und seiner Nachgeschichte „isolieren“ darf. Aber er vollzieht eine andere „Isolierung“: die der innerkirchlichen Rezeption und Nachwirkung des Konzils von dem aus außerkirchlichen Wurzeln kommenden soziologischen Wandel der Gesellschaft, nämlich von der „segmentierten“ oder „eingeschränkten“ zur „radikalen“ Moderne (Gabriel, Kaufmann) oder von der „Moderne der Mobilität“ zur „Moderne der Authentizität“. Man geht heute davon aus, dass die relative Stabilität des Katholizismus und seiner Sozialisationsformen (das oder die „katholischen Milieus“) etwa von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu den 1960er-Jahren auf der „eingeschränkten Moderne“ beruhte. Bei de Mattei aber wird nicht einmal die Frage gestellt, wie sich dieser Wandel innerkirchlich und auf die Weise der Rezeption des Zweiten Vatikanums auswirkt. Eine notwendige, durchaus auch kritische

<sup>23</sup> Kap. 47,2 und 49,2.

<sup>24</sup> Kap. 27,3 und 51,3.

Sicht auf die Wirkungen des Konzils darf nicht ihrerseits in der rein innerkirchlichen Perspektive stehenbleiben (so dass dann an allem „das Konzil schuld ist“), sondern muss diesen gesellschaftlichen Wandel im Blick haben.

Freilich kann für die Konzilsforschung de Mattei in Zukunft nicht einfach übergangen werden. Die Hauptbedeutung seines Buchs besteht darin, dass es eine Konzilssicht aus der Seite der (radikalen) konservativen Minderheit bietet und viele Quellen von konservativer Seite zugänglich macht, darunter bisher unveröffentlichte Tagebücher wie die von Maranhao Galiez und Fenton, aber auch von Suenens und Tucci. Aber es bleibt eine extrem parteiische Darstellung, viel mehr als die fünfbändige von Alberigo. Letztere mag zwar in ihren Synthesen und Schluss-Zusammenfassungen diskutabel und manchmal einseitig sein; in der Einzeldarstellung der Zusammenhänge bleibt sie unüberholt. Schließlich muss ein gravierender Mangel der deutschen Übersetzung angesprochen werden: der Verzicht auf ein Personenregister, das im italienischen Original vorhanden ist. Dies ist besonders schwerwiegend, weil der Autor bei der Ersterwähnung von Namen jeweils einen kurzen Lebenslauf einfügt, der so in der deutschen Ausgabe unauffindbar ist.