

SYMBOLEREIGNIS KONZIL

Zum Verhältnis von symbolischer und diskursiver Konstituierung kirchlicher Ordnung

Was für die traditionelle Kirchengeschichtsschreibung insgesamt zutrifft, das gilt für die Konzilsgeschichtsschreibung im Besonderen: Sie krankte lange Zeit und in hohem Maße an ihrer Konzentration auf Texte, die von Bischöfen, Päpsten oder Konzilien einmal verlautbart worden sind. Und noch ausschließlicher als die Historische Theologie beziehen sich bis zum heutigen Tag die Systematische Theologie und das kirchliche Lehramt, wenn diese denn auf eine ökumenische Kirchenversammlung rekurrieren, auf die Endtexte eines Konzils. Dem entsprechend ist es ein breit anzutreffendes Phänomen, konziliare Versammlungen in exklusiver Weise als Orte der Beratung und Beschlussfassung anzusehen. In Zeiten, als sich die römisch-katholische Kirche als eine *societas perfecta* definierte, konnte eine solche juridisch verengte Konzilsauffassung noch einigermaßen konsequent erscheinen: Der zusammengetretene hierarchische Apparat produziert verbindliche Gesetze für den Rest des Rechtsgebildes Kirche. Nachdem nun aber auf dem II. Vatikanum der komplexe Mysteriencharakter von Kirche wiederentdeckt wurde und man die Kirche als Ganze ein *sacramentum* nennt, was nach dem ersten Artikel von »Lumen Gentium« »Zeichen und Instrument der Einheit mit Gott und den Menschen untereinander« bedeutet¹, wird die katholische Kirchengeschichtsschreibung meines Erachtens ihrem Gegenstand auch aus theologischen Gründen nur gerecht, wenn sie Kirchengeschichte in einem sehr fundamentalen Sinn als Symbolgeschichte betreibt. »Kirchengeschichte als Symbolgeschichte« wendet sich in erster Linie Handlungen zu, mit denen religiöse Akteure in Berufung auf das Ursymbol Jesus Christus in einer konkreten historischen Situation über sich selbst hinausweisen, einen Sinn erzeugen oder einen Geltungsanspruch erheben wollen². Eine handlungs- statt texttheoretisch orientierte Kirchengeschichte nimmt ernst, dass die Institution, mit der sie sich beschäftigt, auch im konstitutionellen Zeitalter stets davor zurückschreckte, ihr Wesen und ihre Bestimmung in einer schriftlichen, positivrechtlichen, formellen Verfassungsurkunde

¹ Vgl. den ersten Artikel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils, in: JOSEF WOHLMUTH (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3, Paderborn u. a. 2002, S. 849. Zu Entstehung und theologischem Gehalt der Idee der Sakramentalität von Kirche vgl. GÜNTHER WASSILOWSKY, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker Theologische Studien 59), Innsbruck 2001.

² Zum Konzept einer »Kirchengeschichte als Symbolgeschichte« vgl. GÜNTHER WASSILOWSKY, Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum (Päpste und Papsttum 38), Stuttgart 2010, S. 16–24.

festzuschreiben³. Die Verfassung des Mysteriums Kirche als eine über sich hinausweisende, komplexe Wirklichkeit lässt sich eben nicht abschließend in einem einzelnen Text fixieren. Und deshalb geht eine »Kirchengeschichte als Symbolgeschichte« davon aus, dass der Sinn und die Ordnung von Kirche durch das sichtbare wechselseitige Handeln von historischen Personen und durch die Bedeutung, die diese Personen ihrem Handeln zuschreiben, immer wieder aufs Neue – aber selbstverständlich nicht ohne auf historische Traditionen zu rekurrieren – erzeugt wurde und nach wie vor erzeugt wird. In einer solchen Perspektive ist Kirche nichts Überzeitlich-Statistisches, keine ein für allemal definierte und von Amtsträgern gehortete objektive Entität, sondern etwas, das in der Regel höchst konfliktreich durch menschliche Praktiken immer wieder ausgehandelt und austariert, auf Dauer gestellt und wieder zerstört wird; oder wie Barbara Stollberg-Rilinger es in Bezug auf den vormodernen Reichstag formuliert hat: »ein Tun mehr als ein Sein«⁴.

Vor dem Hintergrund eines solchen Kirchenbegriffs ist es dann auch nicht verwunderlich, dass nach Texten wie »Haec sancta« das Papsttum in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nicht nur mit antikonziliaren ekklesiologischen Theorien zurückschlägt, sondern mit der umfassenden Reorganisation des Papstzeremoniells auf die Bühne tritt, oder dass trotz der Verabschiedung von »Pastor aeternus« ein Konzil wie das II. Vatikanum zelebriert wird. Weil Kirche eben immer wieder neu hergestellt werden muss, kann ihre Geschichte spätestens seit dem Spätmittelalter auch geschrieben werden als eine nicht abreißende Konfliktgeschichte der unterschiedlich wirksamen Behauptung von einmal mehr monarchisch-papalen, ein anderes Mal mehr kollegial-episkopalen Ordnungsvorstellungen⁵.

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

³ Vgl. die Diskussion um eine »Lex Ecclesiae fundamentalis« im Vorfeld der Erstellung des CIC von 1983, dazu: PETER KRÄMER, *Lex Ecclesiae fundamentalis*, in: LThK 6, 1997, S. 870–871.

⁴ BARBARA STOLLBERG-RILINGER, *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*, München 2008, S. 21. Überhaupt verdankt die hier eingenommene Perspektive auf konziliare Versammlungen den Arbeiten von Barbara Stollberg-Rilinger zum vormodernen Reichstag – wie unschwer zu bemerken ist – ungemein viel; vgl. auch: BARBARA STOLLBERG-RILINGER, *Die zeremonielle Inszenierung des Reiches oder: Was leistet der kulturalistische Ansatz für die Reichsverfassungsgeschichte?*, in: MATTHIAS SCHNETTGER (HG.), *Imperium Romanum – Irregulare Corpus – Teutscher Reichs-Staat. Das Alte Reich im Verständnis der Zeitgenossen und der Historiographie*, Mainz 2002, S. 233–246; DIES., *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven*, in: ZHF 31, 2004, S. 489–527.

⁵ Vgl. den Beitrag von Hubert Wolf in diesem Band.

gebracht und eben dadurch konstituiert wird – längst bevor es dann am Ende eines Konzils zur Verabschiedung einer schriftlichen Konstitution kommt.

Allerdings ist einzuräumen, dass sich ein solches Konzilsverständnis nicht etwa auf eine *opinio communis* in den unzähligen kanonistischen oder theologischen Traktaten auch nur einer einzigen Epoche berufen kann. Die Bände zur Geschichte der Konzils-idee von Hermann Josef Sieben haben eindrücklich gezeigt, dass es beinahe genauso viele Konzilstheorien gab wie Theologen und Rechtsexperten, die über Konzilien nachgedacht haben⁶. Eine Symbolgeschichte der Konzilien wird daher ihren Ausgangspunkt nicht bei der gelehrten Konzilstheorie nehmen können, sondern bei der Geschichte der Konzilien selbst, und das heißt: beim expliziten oder impliziten Konzilsverständnis der am jeweiligen Konzil partizipierenden Handelnden, auf die freilich die Konzilskonzeptionen der Traktate nicht ohne Einfluss gewesen sein mögen.

Vordergründig betrachtet erfüllen Konzilien den Zweck, Entscheidungen zu produzieren und diese dann in Texten schriftlich festzuhalten. Für die Beteiligten jedoch erschöpfte sich ihr Sinn offensichtlich nicht in der Produktion von Beschlüssen. So wie konziliare Zusammenkünfte Ereignisse intensiver und kontroverser Verhandlung von inhaltlichen Fragen waren, so waren sie gleichzeitig Ereignisse intensiver und kontroverser Inszenierungsbemühungen. In diesen Momenten kam es immer zugleich darauf an, zu definieren, was das Konzil, was die Kirche insgesamt sei, und es ging den verschiedenen Akteuren darum, den eigenen Ort im Ganzen zu behaupten, zu verteidigen oder zu verändern. Und genau dies geschah ganz wesentlich mit symbolischen Mitteln⁷.

Im vierten Band seiner Kontroversen listet Roberto Bellarmino sechs mögliche Ursachen beziehungsweise Zwecke eines Konzils auf: Allgemeine Kirchenversammlungen seien in der Geschichte bislang einberufen worden zur Zurückweisung einer neuen Häresie, zur Behebung eines Papstschismas, zum Widerstand gegen einen gemeinsamen Feind, zur Zurechtweisung und Absetzung – man höre und staune – eines häretischen Papstes, zum Zwecke der Papstwahl oder zur umfassenden Reform von Kirche⁸.

Die Frage ist nun, ob diese in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von dem wichtigsten Kontroverstheologen seiner Zeit aufgeführten Konzilszwecke in erster Linie durch die Herstellung von Entscheidungen und Texten erreicht werden. Wenn dies nämlich der Fall wäre, könnte ein Konzil streng genommen auch brieflich, also ohne reale Zusammenkunft, abgehalten werden – eine Frage übrigens, die im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder diskutiert wurde, als es die modernen Kommunikationsmittel zunehmend ermöglicht hatten und als die Päpste im Vorfeld der beiden Dogmatisierungen von 1854 und 1950 schriftliche Umfragen im gesamten katholischen Episkopat

⁶ HERMANN JOSEF SIEBEN, *Die Konzils-idee der Alten Kirche*, Paderborn 1979; DERS., *Die Konzils-idee des lateinischen Mittelalters*, Paderborn 1984; DERS., *Traktate und Theorien zum Konzil, Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521)*, Frankfurt a.M. 1983; DERS., *Die katholische Konzils-idee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn 1988; DERS., *Katholische Konzils-idee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1993.

⁷ In Anlehnung an STOLLBERG-RILINGER, *Des Kaisers* (wie Anm. 4), S. 20–21.

⁸ ROBERT BELLARMIN, *De Controversiis Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos*, tom. 1, pars altera, lib. 1 (*De conciliis & Ecclesia*), cap. 9 (*De utilitate vel etiam necessitate celebrandorum Conciliorum*), Ingolstadt 1596, S. 1282–1284.

durchführten⁹. Das *Ergebnis* eines schriftlich vollzogenen kollegialen Aktes kann einer konziliaren Entscheidung durchaus gleichkommen. Doch warum hat die Mehrzahl der Ekklesiologen es dennoch abgelehnt, diese Art der Erhebung des Konsenses im universalen Bischofskollegium, ein »schriftliches Konzil« zu nennen und stattdessen die tatsächliche Zusammenkunft der Bischöfe an einem Ort und die reale Versammlung als essentiell für das Wesen eines Konzils betrachtet? Man könnte dies erkenntnistheoretisch damit begründen, dass die kollektive Findung der Wahrheit nicht die bloße Addition von Einzelmeinungen darstellt, sondern ein unmittelbares Interagieren der Argumente voraussetzt¹⁰. Derartige Konzilsbedingungen wären neuerdings durch weltweite Telefonschaltkonferenzen oder episkopale Internet-Chats leicht herzustellen. Dass aber ein kollegialer Akt im Rahmen eines Konzils seit der Entstehung dieses Instituts die Einheit der Zeit, des Ortes, der Aufgabe und des Tuns verlangt, muss vielmehr damit zu tun haben, dass der Zweck eines Konzils eben nicht allein durch Beratung, Abstimmung, Entscheidungs- und Textproduktion erfüllt werden kann.

An diesem Punkt ist es notwendig, die genuin theologischen Wurzeln des Konzilsinstitutes freizulegen. So verschieden die im Laufe der Theologiegeschichte entwickelten Konzilstheorien auch sind, für nahezu alle konziliaren Selbstbeschreibungen und theoretischen Traktate von Tertullian über Aegidius von Viterbo bis zu Hans Küng bildet Mt 18, 19–20 die klassische Schriftstelle zur theologischen Begründung des Institutes einer Synode oder eines Konzils¹¹: »Amen, ich sage euch: Wenn zwei von Euch auf Erden übereinstimmen in irgendeiner Sache, um die sie bitten: es wird ihnen zuteilwerden von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.«

Die gesamte Konziliengeschichte der Kirche wird letztlich von dieser biblischen Verheißung in Gang gebracht, dass nämlich dort, wo sich mehrere Personen im Namen Gottes versammeln, Gott selbst gegenwärtig wird. Frucht und untrügliches Zeichen dieser Gegenwart Gottes ist die Einmütigkeit und Einheit der Zusammengekommenen¹². Ein einmütig versammeltes Kollegium ist die Verwirklichung der Bedingung, die der Herr selbst für seine Gegenwart in der Welt gestellt hat. Ein geeintes Konzil wird als Ganzes zum Zeichen Gottes. Die »Sancta Synodus in Spiritu Sancto (legitime) congregata« insgesamt ist Signifikant, ist Symbol, ist wirksame Darstellung und Herstellung der Präsenz Gottes in der Welt.

⁹ Vgl. SIEBEN, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert* (wie Anm. 6), S. 251, und YVES CONGAR, *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche*, in: JOHANNES BAPTIST METZ/WALTER KERN/ADOLF DARLAPP/HERBERT VORGRIMLER (HGG.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. 2, Freiburg 1964, S. 135–165, 136–137.

¹⁰ Darüber reflektiert Karl Rahner – sicher inspiriert von den Wahrheitsfindungsprozessen des II. Vatikanums (und natürlich von ignatianischer Spiritualität) – in dem im Konzilsjahr 1964 erschienenen Aufsatz: *Kleines Fragment »Über die kollektive Findung der Wahrheit«*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Einsiedeln 1965, S. 104–110.

¹¹ Congar hat eine Liste von ekklesiologischen und liturgischen Texten der Tradition zusammengestellt, die sich auf Mt 18, 20 beziehen: CONGAR, *Konzil als Versammlung* (wie Anm. 9), S. 157–165.

¹² Vgl. dazu HERMANN JOSEF SIEBEN, *Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum ersten Vatikanum*, in: *ThPh* 67, 1992, S. 192–229.

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

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

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

Die spannende Frage ist nun, ob sich ein Zusammenhang nachweisen lässt, zwischen Ereignis und Endtext eines Konzils. In Bezug auf das II. Vatikanum hat uns Giuseppe Alberigo wie kein zweiter für genau diese Frage sensibilisiert. Seine fünfbandige Konzils-geschichte¹³ wurde von nichts anderem auf den Weg gebracht als von der Beobachtung, dass zwischen dem was das II. Vatikanum am Ende gesagt hat und dem, was dieses Konzil als Ereignis gewesen ist, ein unproportionales Verhältnis besteht. Die ganze Wirklichkeit dieses Konzils sei »reicher, differenzierter und auch widersprüchlicher [...], als es die Analyse seiner einzelnen abschließenden Beschlüsse und ihrer Entstehung und

¹³ GIUSEPPE ALBERIGO/KLAUS WITTSTADT/GÜNTHER WASSILOWSKY (HGG.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), 5 Bde., Mainz/Ostfildern/Leuven 1997–2008.

überdies auch des umfassenden *corpus* dieser Beschlüsse erkennen läßt.«¹⁴ Es ginge jetzt im Wesentlichen darum, den Ereignis-Begriff Alberigos auch auf andere Konzilien anzuwenden, ihn insbesondere mit kulturwissenschaftlichem Instrumentarium weiter zu operationalisieren und damit den Blick der Konzilshistoriker auf einen Aspekt zu lenken, dessen fundamentale Bedeutung auch aus genuin theologischen Gründen eigentlich immer hätte klar sein müssen: die *symbolisch-performative* Dimension konziliarer Ereignisse.

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen möchte ich im Folgenden in einem lockeren Streifzug durch die neuzeitliche Konziliengeschichte¹⁵ einige Beobachtungen zum Verhältnis zwischen der symbolischen Praxis eines Konzils und der verabschiedeten Ekklesiologie eines Konzils zusammenzutragen. In den anderen Beiträgen dieses Bandes wird dies freilich viel detaillierter geschehen können. Vielleicht aber dient mein summarischer Überblick als Folie, die im weiteren Gang demontiert oder präzisiert werden kann.

Mich leitet also die Frage nach dem Verhältnis von praktisch-symbolischer und diskursiv-schriftlicher Konstituierung kirchlicher Ordnung auf Konzilien. Lässt sich überhaupt ein Zusammenhang feststellen, zwischen dem, was ein Konzil tut und was es am Ende sagt? Und wenn ja, lassen sich dann in den Konzilien seit Basel verschiedene Typen des Verhältnisses von Symbolereignis und Endtext ausmachen? Sind die ekklesiologischen Ideen, die die Konzilien theoretisch verabschiedeten, determiniert und inhaltlich geprägt von dem, was im konziliaren Kontext, in dem sie entwickelt wurden, symbolisch passiert ist?

Nachdem das Konzil von Basel sein Selbstverständnis, die höchste korporative Repräsentation der Gesamtkirche zu sein, insbesondere durch seine Bürokratie und Verwaltung¹⁶ symbolisch dargestellt und 1439 nach dem definitiven Bruch mit Eugen IV. im Dekret »Sacrosancta« auch schriftlich fixiert hatte, herrschte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in unmittelbarer Nähe des Papstes ein regelrechter »Traktatkrieg« über die grundsätzliche Verfassung der Kirche. Auf *theoretischer Ebene* blieb die Schlacht zwischen monarchischen Papalisten und Theologen, die die »Gewaltenfülle« des Papstes durch kollegial-korporative Instanzen beschränken und kontrollieren wollten, unent-

¹⁴ GIUSEPPE ALBERIGO, Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa, in: PETER HÜNERMANN (Hg.), Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Bd. 1), Paderborn 1998, S. 139–157, S. 156. Alle relevanten Aufsätze Alberigos liegen jetzt gesammelt vor in: GIUSEPPE ALBERIGO, Transizione epochale. Studi sul Concilio Vaticano II (Testi e ricerche di scienze religiose, Nuova serie, Bd. 42), Bologna 2009. Zu Ereignis-Begriff und historiographischem Konzept von Alberigo: MARIA TERESA FATTORI/ALBERTO MELLONI (Hgg.), L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II, Bologna 1997; GÜNTHER WASSILOWSKY, Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neuesten Konzilliteratur, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 34, 2005, S. 630–640.

¹⁵ Dass ich mich hier auf die Neuzeit beschränke, hängt mit dem zur Verfügung stehenden Raum zusammen. Selbstverständlich lässt sich der Ansatz auf die gesamte Konziliengeschichte – und in ganz hervorragender Weise bei den spätmittelalterlichen Versammlungen von Konstanz und Basel – anwenden.

¹⁶ Vgl. STEFAN SUDMANN, Das Basler Konzil: Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution (Tradition – Reform – Innovation, Bd. 8), Frankfurt a.M. 2005, sowie den Beitrag von Thomas Prügl in diesem Band.

schieden¹⁷. Im *kultisch-visuellen Bereich* jedoch gelang es dem viel gescholtenen Renaissance-Papsttum erstmalig, die Papstmonarchie zumindest vor den Augen der römischen Öffentlichkeit performativ zu vergegenwärtigen. Es kommt zu einer umfassenden Reorganisation des päpstlichen Zeremonienwesens, die sich schriftlich im ersten kompletten Kurienzeremoniale von 1488 niedergeschlagen hat¹⁸.

Kultisch visualisiert wurde ein sowohl nach geistlichen Jurisdiktions- und Weihegraden als auch nach weltlichen Rängen ausdifferenziertes hochkomplexes Distinktionssystem, das nicht nur die Hierarchie von Kurie und Kirche zu definieren beanspruchte, sondern unter dem päpstlichen Haupt auch die weltlichen Potentaten in eine Rangfolge (*ordo regum*) brachte, so dass man im Zeremoniell der römischen Hofgesellschaft einer universalen und absoluten Weltordnung gewahr werden sollte¹⁹.

Selbstverständlich enthält das »Caeremoniale Romanum« auch ein großes Kapitel »De concilio generali«, in dem sich die Ordnung des Sitzens, Beratens und Abstimmens für ein künftiges Konzil im päpstlichen Sinne beschrieben findet²⁰. Nur einige wenige Beispiele aus dem neuen Konzilszeremoniell des »Caeremoniale Romanum«: »In capite loci« soll ein zehn Palmien hohes Podest (ca. 1,5 m) errichtet werden, auf dem der mit einem Baldachin überdachte päpstliche Thron zu stehen hat²¹. Der Papst wird rechts und links flankiert vom Prior der Kardinalpresbyter und vom Prior der Kardinaldiakone. Zwischen dem päpstlichen Thron und den Plätzen der Konzilsväter sollen mindestens zehn Meter Abstand liegen. Allein dem Papst kommt das Recht zur Proposition der konziliaren Beratungsgegenstände zu, die die Väter zwar *communiter* diskutieren können, doch legt am Ende der Papst den Beschlusstext vor, den die Bischöfe »per verbum placet« zu firmieren haben. »Omnia erunt ornata ut fit in publico consistorio« heißt es wörtlich im Konzilszeremoniale von 1488²². Sowohl in Basel als auch nach dem »Caeremoniale Romanum« sollte die Vollversammlung eines Konzils ablaufen wie das Konsistorium in Rom. Aber in Basel war das so, um das päpstliche Konsistorium letztlich durch das Konzil zu ersetzen²³, im »Caeremoniale Romanum« verfolgt die Imitation den Zweck, das Konzil päpstlich zu dominieren.

Aus römischer Sicht soll ein Konzil eine Art päpstliche Haussynode darstellen, ein reines Beratungsorgan des päpstlichen Monarchen, der alleiniger »rector et moderator«

¹⁷ Vgl. JÜRGEN DENDORFER/CLAUDIA MÄRTL (HGG.), Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1450–1475) (Pluralisierung & Autorität 13), Münster 2008.

¹⁸ Dazu: NIKOLAUS STAUBACH, »Honor Dei« oder »Bapsts Gepreng«? Zur Reorganisation des Papstzeremoniells in der Renaissance, in: DERS. (Hg.), Rom und das Reich vor der Reformation (Tradition – Reform – Innovation 7), Frankfurt a.M. 2004, S. 91–136; JÖRG BÖLLING, Das Papstzeremoniell der Renaissance. Texte – Musik – Performanz (Tradition – Reform – Innovation 12), Frankfurt a.M. 2006.

¹⁹ Zur Entwicklung des Papsttums im 15. und 16. Jahrhundert vgl. GÜNTHER WASSILOWSKY, Art. »Papsttum«, in: Enzyklopädie der Neuzeit 9, 2009, S. 810–823.

²⁰ MARC DYKMANS (Hg.), L'Œuvre de Patrizi Piccolomini ou le Cérémonial Papal de la Première Renaissance (Studi e Testi 293), Città del Vaticano 1980, S. 210–220.

²¹ Vgl. ebd., S. 211.

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. SUDMANN (wie Anm. 16).

der ganzen Kirche ist. Wenn ich recht sehe, hat das Zeremoniell des V. Laterankonzils (1512–1517) weitgehend die Vorgaben des »Caeremoniale Romanum« erfüllt²⁴. Nur ist dieses Konzil von niemandem – außer den wenigen teilnehmenden Prälaten – überhaupt wahrgenommen worden.

Trotz des dezidiert antikonziliaristischen Dokuments des »Caeremoniale Romanum« fürchteten die Päpste nach dem Trauma von Basel die Konzilien mehr als den Teufel. Als der Kaiser und die Reichstage im Blick auf die fortschreitende Ausbreitung der Reformation mit zunehmender Vehemenz die Einberufung eines großen Reformkonzils forderten, verharrten die Päpste über Jahrzehnte hinweg in der Starre eines tief sitzenden *horror concilii*. Mehr als von allen abstrakten Konzilstheorien sahen sie die Gefahr von der realen Zusammenkunft eines Konzils ausgehen. Als nach dem Scheitern des Regensburger Religionsgespräches von 1541 ein Konzil nicht mehr zu verhindern war, galt es für den Papst, das Geschehen von vorneherein (und auf der Grundlage des »Caeremoniale Romanum«) unter seine Regie zu bringen, um sich erfolgreich als Oberhaupt und höchste Autorität darzustellen. Doch auch die anderen Beteiligten wussten nur zu gut, dass die Form, in der sie hier öffentlich sichtbar auftraten, ihre Position in der Ordnung nicht nur zum Ausdruck brachte, sondern auch für die Zukunft bestimmte. So grundsätzliche Fragen – wer repräsentiert die Kirche und welche Verfassung hat die Kirche – ließen sich nicht abstrakt beantworten. Die Antworten darauf waren bislang nirgends verbindlich schriftlich festgelegt, sie ergaben sich vielmehr aus der konkreten Praxis.

Drei Mal hatte Paul III. das Konzil einberufen (1536 nach Mantua, 1540 und 1541 nach Trient). Allein die Bischöfe sind schlicht nicht am Konzilsort erschienen. Das Konzil von Trient hatte zunächst mit dem großen Problem zu kämpfen, dass es aufgrund des Mangels an Konzilsvätern überhaupt nicht beginnen konnte²⁵. Um ein Haar wäre es zu einer für die päpstlichen Legaten äußerst unliebsamen Konstituierung gekommen. Der Vorfall ist auch symbolgeschichtlich aufschlussreich. Als die drei päpstlichen Legaten im Januar 1543 schon seit Wochen im idyllischen Trient saßen und auf die Prälaten warteten, platzte die Nachricht herein, eine kaiserliche Gesandtschaft mit Granvella²⁶, dem Staatsrat Karls V., an der Spitze treffe in der Stadt ein und wolle in der Kathedrale öffentlich und feierlich empfangen werden. Eine solche solenne Audienz in der Bischofskirche hätte als faktische Eröffnung des Tridentinums gedeutet werden können²⁷. Dann jedoch wäre der Kaiser zum Herrn über Anfang und Ende des Konzils geworden, was die Legaten unter allen Umständen zu verhindern hatten und weswegen den Kaiserlichen am Ende nicht in der Kathedrale, sondern im privaten Palast Parisios der Empfang gemacht wurde²⁸.

²⁴ Vgl. den Beitrag von Nelson H. Minnich in diesem Band.

²⁵ Zu den gescheiterten Einberufungen: HUBERT JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. 1, Freiburg 1949, S. 232–252, 356–392.

²⁶ Zu ihm vgl. BURKHARD ROBERG, *Granvella, Nicolas Perrenot de*, in: *LThK* 4, 1995, S. 981.

²⁷ Das »Caeremoniale Romanum« nennt ausdrücklich die Kathedrale als Ort der feierlichen Generalkongregationen eines Konzils, vgl. DYKMANS (wie Anm. 20), S. 210.

²⁸ Der Vorfall ist erwähnt bei JEDIN, *Geschichte* (wie Anm. 25), S. 375–376.

Aber zurück zu den Bischöfen: Freilich gab es mehrere valente Gründe, welche die Bischöfe zunächst von einer Teilnahme am Tridentinum abgehalten haben. Einer jedoch spielte unbezweifelbar eine entscheidende (und von der Forschung viel zu wenig beachtete) Rolle: Zu gefährlich war es für den Episkopat, in ein rituelles Verfahren einzutreten, das das Papsttum allein zur Demonstration der eigenen Macht benutzt hätte. Mit einem kläglichen Häuflein von 31 Konzilsvätern konnten die päpstlichen Legaten nach monatelangem Warten im Dezember 1545 das Tridentinum endlich feierlich eröffnen. Glaubte man den Diarien der entsetzten Zeremonienmeister, müssen die Prälaten damals in der Ordnung einer Schafsherde in den Trienter Dom eingezogen sein. Dies war alles andere als eine zufällige Katastrophe, sondern ein ausgesprochenes Gegenritual, um die Konzilsordnung des »Caeremoniale Romanum« zu zerstören. Vier Tage später, in der ersten Generalkongregation, wurde schließlich eine Deputation gegründet, in der Fragen der Sitz-, Beratungs- und Abstimmungsordnung ganz neu verhandelt wurden. Im Handeln erzeugten und modifizierten die verschiedenen Akteure sukzessive und in durchaus konflikthafter Weise die Regeln des gemeinsamen Tagens. Eine formelle Geschäftsordnung ist überhaupt erst nach Abschluss des Tridentinums vom Konzilssekretär Angelo Massarelli gemäß der faktischen Praxis schriftlich festgehalten worden²⁹.

Die Bischöfe des Tridentinums kämpften von Beginn an an zwei Fronten: Auf der einen Seite hatten sie ihre Geltungsansprüche gegenüber einem konziliaristisch traumatisierten, jedoch wiedererstarkten Papsttum, das durch die Konzilslegaten repräsentiert wurde, durchzusetzen³⁰. Und auf der anderen Seite wachten sie peinlich darüber, dass die Gruppe der Theologen, die von den Legaten gefördert und in einer eigenen Kongregation versammelt wurden, sie nicht an den Rand drängten³¹. Anders als in Basel, wo bekanntlich die Inkorporation eines Doktors der Theologie oder des kanonischen Rechtes die stimmberechtigte Konzilsmitgliedschaft zur Folge hatte, so dass bei diesem Konzil die Anzahl der nichtbischöflichen Teilnehmer die Bischöfe zeitweise um ein fünfzehnfaches überragte³², kam in Trient beschließendes Stimmrecht ausschließ-

²⁹ Zur Geschäftsordnung des Tridentinums vgl. die Aufsätze von HUBERT JEDIN, Die Geschäftsordnungen der beiden letzten ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht, in: DERS., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 2: Konzil und Kirchenreform, Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 577–588; JOHANNES BEUMER, Die Geschäftsordnung des Trienter Konzils, in: REMIGIUS BÄUMER (HG.), Concilium Tridentinum (Wege der Forschung, Bd. 313), Darmstadt 1979, S. 113–140; KLAUS GANZER, Zu den Geschäftsordnungen der drei letzten allgemeinen Konzilien. Ekklesiologische Implikationen, in: DERS., Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementband 4), hg. von HERIBERT SMOLINSKY und JOHANNES MEIER, Münster 1997, S. 538–565; UMBERTO MAZZONE, Versammlungs- und Kontrolltechniken, in: PAOLO PRODI/WOLFGANG REINHARD (HGG.), Das Konzil von Trient und die Moderne (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 16), Berlin 2001, S. 79–106.

³⁰ Vgl. den Beitrag von Bernward Schmidt in diesem Band.

³¹ Vgl. GÜNTHER WASSILOWSKY, Teilnehmer ohne Stimme? Zur Rolle der Theologen auf dem Konzil von Trient, in: HILARY ANNE-MARIE MOONEY/KARLHEINZ RUHSTORFER/VIOLA TENGE-WOLF (HGG.), Theologie aus dem Geist des Humanismus. Festschrift für Peter Walter, Freiburg 2010, S. 416–431.

³² Vgl. die neuesten Arbeiten zur Gruppe der Theologen in Konstanz und Basel, die allerdings auch vor einer Überschätzung ihres Einflusses warnen: ANSGAR FRENKEN, Gelehrte auf dem Konzil. Fallstudien und Wirksamkeit der Universitätsangehörigen auf dem Konstanzer Konzil, in: HERIBERT MÜLLER/JOHANNES

lich den Bischöfen zu. Alle Konzilsteilnehmer mit niederen kirchlichen Weihegraden oder weltliche Fürsten übten lediglich beratende Funktion aus³³. Um diesen kategorialen Unterschied zwischen den stimmberechtigten bischöflichen Vätern und den bloßen Beratern eines Konzils symbolisch zu markieren, durften die Theologen in den öffentlichen Sessionen weder Reden halten, noch in liturgischer Kleidung Platz nehmen³⁴. Hinter den sitzenden Prälaten hatten sie den Generalkongregationen gleichsam in »Arbeitskleidung«, stehenden Fußes und stumm beizuwohnen³⁵. Durch das exklusive Ritual des Sitzens in Würde sollte der Unterschied zwischen den bischöflichen Richtern des Glaubens (*iudices fidei*) und den bloßen Zeugen und Konsultoren (*testes fidei*) symbolisch dargestellt werden und präsent bleiben. Das Stimmrecht gründet allein in der Person des Amtsträgers, und ein Konzil ist in diesem Verständnis kein Beratungsorgan des Papstes, sondern ein jurisdiktioneller Akt des hierarchischen Bischofsamtes in der Kirche – eine eigenständig entscheidende Gerichtsverhandlung.

Gegen die Konzilslegaten setzten die Bischöfe weiter durch, dass die Theologenkongregationen als Versammlungen *extra concilium* zu verstehen sind, als reine Debatierclubs, an denen die Prälaten zwar beiwohnen konnten, sich aber nicht inhaltlich beteiligen sollten³⁶.

Am anderen Ende der Kräftewaage sicherten die päpstlichen Legaten ihr Gewicht, indem sie beispielsweise – gegen vehementen Widerstand – ihr exklusives Propositionsrecht durchsetzten oder sich weigerten, die Prokuratoren als vollberechtigte Vertreter ihrer bischöflichen Auftraggeber anzuerkennen, weil sie auf das persönliche Erscheinen der Bischöfe Wert legten³⁷. Und schließlich konnten sie als ihren Erfolg verbuchen, dass

HELMRATH (HGG.), Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Institutionen und Personen (VuF 67), Ostfildern 2007, S. 107–147; THOMAS PRÜGL, Dominicans and Thomism at the Council of Basel (1431–1449), in: AHC 35, 2003, S. 363–380; NELSON H. MINNICH, The changing status of the theologians in the general councils of the west: Pisa (1409) to Trent (1545–63), in: DERS., Councils of the Catholic Reformation. Pisa I (1409) to Trent (1545–63), Burlington 2007, S. 196–229; DERS., The voice of theologians in general councils from Pisa to Trent, in: ebd., S. 420–441.

³³ So hatte es schon das »Caeremoniale Romanum« gesehen: »Inferioris autem gradus ecclesiastici viri et principes saeculares, consulendi aut instruendi gratia, non autem decernendi, intererant, qui, ut periti aiunt, consultivam vocem habent in conciliis, non diffinitivam seu deliberativam.« (DYKMANS [wie Anm. 20], S. 212–213).

³⁴ »Alii autem, ut diximus, disserendi, instruendi consulendive gratia poterunt interesse, non tamen in sessionibus publicis induiti sacris vestibus sedebunt, neque sententiam dicent.« (ebd., S. 213).

³⁵ »Ceteri vero sacerdotes et clerici, qui aderunt, stabunt post scamna prelatorum, ut poterunt.« (ebd., S. 215).

³⁶ Vgl. WASSILOWSKY, Teilnehmer (wie Anm. 30), S. 422.

³⁷ Zur Prokuratorenfrage vgl. THEOBALD FREUDENBERGER, Vertretung der Gesamtkirche auf dem Konzil von Trient. Die Vertretung der deutschen Bischöfe 1545–1552, in: WALTER BRANDMÜLLER/HERBERT IMMENKÖTTER/ERWIN ISERLOH (HGG.), Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet, Paderborn 1988, S. 253–277; KLAUS GANZER, Vertretung der Gesamtkirche auf dem Konzil von Trient? Zur Stellung der Prokuratoren abwesender Bischöfe auf der dritten Tagungsperiode des Konzils (1562–1563), in: DERS., Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge (Reformatiionsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementband 4), hg. von HERBERT SMOLINSKY und JOHANNES MEIER, Münster 1997, S. 402–422.

die Texte des Tridentinums nicht mit der Konstanzer Formel »universalem ecclesiam repraesentans« beginnen, was die Mehrheit der Bischöfe gefordert hatte³⁸.

Bedauerlicherweise finden wir weder in den kargen Protokollen des Konzilssekretärs, noch in Aufzeichnungen und Korrespondenzen von Konzilsteilnehmern eine genaue Beschreibung der Sessionsordnung der Trienter Generalkongregationen. Als Quelle muss deswegen die älteste bildliche Darstellung des Tridentinums dienen (Abb. 1, Taf. 1). Auch wenn nicht festzustellen ist, ob der Kupferstich, den eine venezianische Druckwerkstatt im letzten Konzilsjahr 1563 produzierte, die tatsächliche Praxis des Tridentinums abbildet, so ist doch deutlich zu sehen, dass hier durch möglichst exakte Darstellung des Ereignisses die Fiktion historischer Authentizität erzeugt werden soll. Solche Konzilsbilder sind »Inszenierungen zweiter Ordnung«³⁹ und gerade aufgrund ihrer eigenen Konstruktivität und Sinnerzeugung aufschlussreich.

Dieses gleichsam authentische »Pressebild«, das die Konzilsväter als günstiges und leicht transportierbares Souvenir mit nach Hause nehmen konnten, blieb folglich auch kein persönliches Erinnerungsstück, sondern prägte die gesamte Bildtradition des Tridentinums⁴⁰. Der hundertfach reduplizierte und vielfach modifizierte Kupferstich gibt nicht nur für nahezu sämtliche späteren Bilder des Konzils von Trient die Vorlage und Formel her, er begründet darüber hinaus einen vollkommen neuen Typ von Konzilsikonographie: Denn wenn ich recht sehe, wird hier erstmalig eine konziliare Versammlung ohne Papst dargestellt⁴¹.

Der Stich zeigt eine Generalkongregation während der dritten Konzilsperiode in der Trienter Kirche Santa Maria Maggiore. In einem Halbrund sitzt in sechs erhöhten Reihen die kollegiale Gemeinschaft der bischöflichen Konzilsväter. In der Mitte des freien Raumes ist der Botschafter des spanischen Königs zu erkennen, dahinter an einem kleinen Tisch der Konzilssekretär. Dem Plenum gegenüber sitzen die päpstlichen Legaten, durch die sich der Papst in Trient vertreten ließ. Nicht von ungefähr ist die Darstellung der sitzenden Konzilsväter als *iudices fidei* das vorherrschende Bildmotiv insbesondere in der Trienter Konzilsikonographie. Die Repräsentanten des Papstes sitzen nicht höher als die oberste Reihe der Konzilsväter. Und sie sitzen nicht »in capite loci«, wie das Kurienzeremoniale es vorschrieb. Der gesamte Sitzapparat ist vielmehr um 90 Grad gedreht. Die päpstlichen Legaten sitzen auf gleicher Höhe an der linken Seite des Hauptschiffes, den Konzilsvätern gegenüber, so dass ein einziges Gesamtplenium entsteht.

³⁸ Vgl. HUBERT JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 2, Freiburg 1957, S. 17–19.

³⁹ BARBARA STOLLBERG-RILINGER, Einleitung, in: DIES./THOMAS WEISSBRICH (HGG.), Die Bildlichkeit symbolischer Akte (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, Bd. 28), S. 9–20, S. 14.

⁴⁰ Zur Bedeutung der Konzilsbilder für die Erinnerungsgeschichte des Tridentinums vgl. GÜNTHER WASSILOWSKY, Trient, in: CHRISTOPH MARKSCHIES/HUBERT WOLF (HGG.), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, 395–412; ROBERTO PANCHERI, Il concilio di Trento: storia di un'immagine, in: DERS./DOMENICA PRIMERANO (HGG.), L'uomo del Concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo (Museo Diocesano Tridentino, Trento 4 aprile – 26 luglio 2009), Trient 2009, S. 103–149.

⁴¹ Grundsätzlich zur Konzilsikonographie: HERMANN JOSEF SIEBEN, Konzilsdarstellungen – Konzilsvorstellungen. 1000 Jahre Konzilsikonographie aus Handschriften und Druckwerken, Würzburg 1990.

Der in Trient zelebrierte *ordo concilii* veranschaulicht mustergültig die Leistungskraft symbolisch-expressiver gegenüber abstrakt-diskursiver Kommunikation: Die konziliare Versammlung in Trient war päpstliche Haussynode und bischöfliches Kirchenparlament in einem, oder besser: Sie wurde aus unterschiedlichen Perspektiven teils so, teils so wahrgenommen. Wie bei einem »Vexierbild«⁴² konnte man das Geschehen aus unterschiedlichen Perspektiven betrachten. Aus der Sicht des Papstes war Trient ein päpstliches Beratungsorgan und er der *dominus loci*. Die Mehrheit der Konzilsväter jedoch nutzte dieselbe Gelegenheit, um die Generalkongregationen wieder zu einem echten Diskussionsforum zu machen, sie praktizierten Kommunikationsformen der Begegnung, Beratung und Entscheidung, mit denen sie der *auctoritas concilii* und der Würde des Episkopats zur Anschauung und damit zu Geltung verhalfen. Eine ausdrückliche Thematisierung der jeweiligen Deutungen aber hätte das Trienter Konzil zum Scheitern gebracht und war daher (nach einem gewissen Zeitpunkt) weder im Interesse der Päpste noch der Bischöfe. Beide Ekklesiologien blieben auf dem Trienter Konzil symbolisch stets präsent und sichtbar, sie sprengten aber nicht das Ereignis, sondern wurden durch das Ritual integriert. Unterschiedliche Deutungen ekklesialer Ordnung, die sich weder durch diskursive Aushandlung von Kompromissen noch durch autoritative Entscheidung auflösen ließen, blieben auf diese Weise nebeneinander bestehen. Beide Deutungsgemeinschaften konnten Glieder des einen Körpers sein.

Im verabschiedeten Trienter Textkorpus findet sich deswegen aber auch keine explizite zusammenhängende Ekklesiologie – und das obwohl das Thema Kirche doch zu den zentralen Streitpunkten mit den Reformatoren gehörte⁴³. Trient ist also durchaus ein Beispiel, wie sich Konzilsereignis und Konzilstext zueinander verhalten können. Die Ambiguität des Symbolereignisses ermöglichte es, dass das Tridentinum überhaupt abgehalten werden konnte. Sie bedingte jedoch auch, dass man auf eine textliche Fixierung ekklesialer Ordnung verzichtete.

Was aber postkonziliar mit ephemeren symbolischen Repräsentationen passieren kann, wenn sie nicht diskursiv fixiert worden sind, zeigt eindrücklich die Konzilsdarstellung der Familienkapelle Altemps in der römischen Basilika Santa Maria in Trastevere, die unverkennbar eine kreative Verwendung des ursprünglichen Kupferstichs von 1563 darstellt (Abb. 2, Taf. 2). Bau und ikonographisches Programm der Familienkapelle Altemps gehen zurück auf Mark Sittich von Hohenems (1533–1595), den Nepoten des letzten Konzilspapstes Pius IV. und wohl unfähigsten päpstlichen Legaten, den das Tridentinum gesehen hat. Auf dem Konzilsgemälde der Cappella Altemps tagt nun die gesamte konziliare Versammlung unter dem riesigen Wappen des Onkels von Hohenems, des Medici-Papstes Pius IV. Über den Sitzen der päpstlichen Legaten angebracht, repräsentiert es den Papst als eigentlichen Herrn und Ausrichter der Synode. Als auffälligste Abweichung vom gestochenen Ur-Bild springt jedoch ins Auge, dass das *teatro del concilio* hier in einen völlig anderen Rahmen gesetzt wurde. Im Vorder-

⁴² ERIKA FISCHER-LICHTE, Einleitung, in: DIES. (Hg.), *Theatralität und die Krisen der Repräsentation* (Germanistische Symposien. Berichtsbände 22), Stuttgart 2001, S. 1–27, S. 7.

⁴³ Vgl. GÜNTHER WASSILOWSKY, *Reformatio in Capite? Das Konzil von Trient und die Reform des Papsttums*, in: RQ 103, 2008, S. 172–187.

grund posiert jetzt eine Gruppe allegorischer Frauenfiguren, welche dem Betrachter die hohen Tugenden der römischen Kirche vor Augen stellen sollen. Unter ihnen ragt unverkennbar eine weiße Gestalt mit Tiara und Patriarchenkreuz hervor, die offensichtlich Papsttum und Ekklesia in Personalunion verkörpert. Nicht das Konzil, sondern das Papsttum ist es, das die nackte und schmutzige Häresie zu Fall gebracht hat und nun triumphierend niederhält. Aus der römischen Kirche steigt ein Federn lassender schwarzer Vogel – kein Adler, sondern ein Phönix – auf, der das wichtigste Thema der posttridentinischen Epoche überhaupt symbolisiert: Den glorreichen Sieg der Kirchenreform, wie sie auf dem Boden des Trienter Konzils vom römischen Papsttum durchgeführt worden ist.

Diese postkonziliare Aneignung des Tridentinums durch das Papsttum ist ein Vorgang, der sich keineswegs allein auf dem Feld der Konzilsikonographie abgespielt hat. Was hier in der nachträglichen Einschreibung in ein Bildmotiv, das ursprünglich gar keinen Papst enthielt und in seiner Mehrdeutigkeit das Kräfteverhältnis zwischen Papat und Episkopat bewusst offen ließ, überdeutlich zu beobachten ist, geschah im posttridentinischen Rom mit dem Konzil auf allen Operationsebenen: Das Tridentinum und die Erinnerung daran erfuhren eine massive Verpöpstlichung⁴⁴.

Machen wir einen Sprung ins 19. und 20. Jahrhundert zu den beiden Vatikanischen Konzilien. Nach dreihundert Jahren päpstlich dirigierter Trientrezeption, sieben Jahrzehnte nach der Zerschlagung der alten Episkopalordnungen durch Napoleon und Pius VII. und als schließlich die ultramontane Peripherie das römische Zentrum zur Genüge mit papalistischem Gedankengut gefüttert hatte, war das Papsttum innerkirchlich so stark⁴⁵, ein Konzil mit einer »von oben aufoktroierten Geschäftsordnung«⁴⁶ und mit geradezu geheim gehaltenen vorbereiteten Textvorlagen durchführen zu können. Auf keinem anderen Konzil der Kirchengeschichte wurde die Minorität so rücksichtslos inhaltlich ignoriert und durch geschickte Manipulation ausgeschaltet wie auf dem I. Vatikanum⁴⁷. Dass die Verletzung des eigentlichen Konzilszweckes der Einheitsstiftung nicht auch in der feierlichen Schlussabstimmung zum Ausdruck kam, ist allein der Minderheit zu verdanken, die bekanntlich kurz zuvor abreiste, so dass »Pastor Aeternus« mit nur zwei Gegenstimmen verabschiedet werden konnte. Den Dissens auch in der formellen Abstimmung zum Ausdruck zu bringen, hätte den Sinn eines Konzils völlig konterkariert. In der Konsequenz hat das Symbolereignis Vatikanum I. einseitige, nicht ausbalancierte Endtexte produziert, die danach nur als »ekkleziologischer Torso« wahrgenommen werden konnten.

Mit der Dogmatisierung von Unfehlbarkeit und universalem Jurisdiktionsprimat des Papstes hatten viele die Epoche der Konzilien für abgeschlossen erklärt. Warum noch Konzilien, wenn der Papst ohnehin alles alleine entscheiden kann? Umso mehr

⁴⁴ Vgl. WASSILOWSKY, Trient (wie Anm. 39), S. 408–410.

⁴⁵ Zur Entwicklung des Papsttums im 19. und 20. Jahrhundert vgl. GÜNTHER WASSILOWSKY, Papsttum. Neuzeit und Gegenwart (Der Siegeszug des Ultramontanismus im 19. Jahrhundert; Päpstlicher Universalismus in der globalisierten Welt), in: RGG 6, 2003, S. 889–897.

⁴⁶ KLAUS SCHATZ, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn 1997, S. 241.

⁴⁷ DERS., Vatikanum I (1869–1870), Bd. 2, Paderborn 1993, S. 23–36.

kam bereits der Einberufung des II. Vatikanums durch Johannes XXIII. außergewöhnlicher Zeichencharakter zu. Allein die faktische Abhaltung einer konziliaren Bischofsversammlung bedeutete eine Relativierung (oder doch zumindest Ergänzung) der beiden Papstdogmen des I. Vatikanums.

Deswegen war es entscheidend für die römische Kurie, die Vorbereitung des Konzils von Anfang an unter ihre Regie zu bringen. Als schließlich im Oktober 1962 die Konzilsväter in Rom zusammentrafen, hielten die Architekten der Vorbereitung ihre Textvorlagen für so exzellent, dass sie vom Konzil ein einziges großes Ritual des Abnickens erwarteten. Bis zu Weihnachten sollte der konziliare Spuk wieder zu Ende sein. Dass es ganz anders gekommen ist, dass eine Konzilsversammlung zum ersten Mal in der Kirchengeschichte den Mut aufgebracht hat, alle 71 Schemata (die immerhin von offiziellen Kommissionen vorbereitet, von der zentralen Vorbereitungskommission examiniert und vom Papst approbiert worden waren) sukzessive in den ersten Tagungswochen schlichtweg abzulehnen, kann historisch nur erklären, wer das II. Vatikanum als performatives Symbolereignis begreift. In diesen ersten Konzilswochen kam ein Kommunikationsprozess ungekannten Ausmaßes auf allen Ebenen und in den unterschiedlichsten personellen Zirkeln in Gang⁴⁸. Erst während des Zusammenseins entwickelte die Versammlung nach und nach eine in der Konzilsgeschichte beispiellose Selbstproduktivität, aus der schließlich die 16 Konzilstexte hervorgegangen sind.

Darüber hinaus war es von epochaler Bedeutung, dass sich die Versammlung relativ schnell einen völlig neuen Sinn und Zweck gab, den Bellarmins Liste noch nicht aufgewiesen hatte. Das II. Vatikanum war keine Einheitsstiftung in Abwehr einer äußeren Häresie oder zur Überwindung von innerer Spaltung. Vielmehr begab sich die katholische Kirche mit diesem Konzil als erste Großorganisation der Moderne überhaupt in einen umfassenden Prozess der Bestimmung der eigenen Identität⁴⁹. Das Konzil wollte dazu selbst in den Dialog mit der globalisierten, religiös pluralen Welt treten und aus diesem Selbstvollzug heraus sollte am Ende ein positives *mission statement* formuliert werden. Diese Haltung der Selbstreflexivität ist schließlich verantwortlich, dass sich die implizite Ekklesiologie des konziliaren Symbolereignisses so umfangreich in der expliziten Ekklesiologie der Endtexte niedergeschlagen hat.

Von eminenter Symbolwirkung für die Initiation dieses Prozesses war der erste Auftritt Johannes' XXIII. auf der öffentlichen Bühne des Konzils bei der feierlichen Eröffnungszereemonie (Abb. 3, Taf. 3). Papst Johannes XXIII. auf der *sedes gestatoria* – umgeben mit dem ganzen triumphalistischen Symbolrepertoire des päpstlichen Herrschaftszereemoniells – lässt beim Einzug der Konzilsväter in die Konzilsaula Sankt Peter in

⁴⁸ Zu den ersten Monaten des II. Vatikanums: GIUSEPPE ALBERIGO/KLAUS WITTSTADT (HGG.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und *Intersessio* (Oktober 1962 – September 1963), Mainz/Leuven 2000; ÉTIENNE FOUILLOUX (Hg.), *Vatican II commence ... Approches Francophones*, Leuven 1993.

⁴⁹ Vgl. PETER HÜNERMANN (Hg.), *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Bd. 1)*, Paderborn 1998; FRANZ XAVER KAUFMAN/ARNOLD ZINGERLE (HGG.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996; GILLES ROUTHIER, *Il concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Mailand 2007.

der Mitte des Kirchenschiffes plötzlich die Prozession anhalten, steigt von der *sedia gestatoria* herab und geht zu Fuß auf Augenhöhe mit den rechts und links auf den Tribünen sitzenden Kollegen im Bischofsamt, die das gesamte pilgernde Gottesvolk repräsentieren, den Weg bis zum Apostelgrab zu Ende. Johannes XXIII. hätte den päpstlichen Tragesessel, der den Papst über alle anderen Bischöfe überhöhte, per Dekret abschaffen können. Stattdessen gestaltete er diesen Akt kirchlicher Kollegialität am Beginn des Konzils spontan, aber bewusst (und entgegen der Planung der Zeremonienmeister) symbolisch. Das heißt: Selbst diese Art eines *zeremonienkritischen* Ikonoklasmus bedarf – um den »Geist« des Konzils wirklich zu prägen – wiederum einer zeremoniellen Inszenierung.

Die Konzilseröffnung im Gesamten, die noch ganz die Symbolsprache des vorkonziliaren päpstlichen Herrschaftszeremoniells gesprochen hatte, fand in den Augen gerade kritischer Beobachter wenig Gefallen⁵⁰. Das wissen wir mittlerweile durch die Analyse der zahlreichen Tagebücher von Konzilsteilnehmern. Kein Niederschlag der liturgischen Bewegung, ein »Hochamt ohne Kommunionsspendung«, »ohne innere Ordnung«, so der Liturgiker Josef Andreas Jungmann⁵¹. Und Yves Congar schreibt in seinem Tagebuch vernichtend vom alten »Pomp der Cäsaren«. Zum Abstiegsritual des Papstes jedoch hält Congar fest: »Ist das der Anfang einer gründlichen Revision von Herrschaft? Und wie weit wird das gehen?«⁵²

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

Im Unterschied zu Trient und in krasssem Gegensatz zum I. Vatikanum war die Erfahrung kollegialer Einheit auf dem II. Vatikanum so stark, dass das Thema erstmalig explizit Eingang finden konnte in das verabschiedete Textkorpus. Jedenfalls lässt sich anhand der Geschichte des II. Vatikanischen Konzils idealtypisch zeigen, dass es zur Theologie des Bischofskollegiums im Text der verabschiedeten Kirchenkonstitution überhaupt nur gekommen ist, weil eine weltumspannende episkopale Kollegialität auf dem Konzil selbst erstmalig konkret erlebbar war. Karl Rahner, der im Vorfeld des Konzils ein ausgesprochener Skeptiker war und der von diesem Konzil bis 1962 in gar keiner Weise etwas Schöpferisch-Neues erwartete⁵³, dieser nüchterne Karl Rahner hat – nachdem er die Zusammenkunft konkret erlebt hatte – den inneren Wesenszusammenhang

⁵⁰ Zur Konzilseröffnung vgl. ANDREA RICCARDI, Die turbulente Eröffnung der Arbeiten, in: ALBERIGO/WITTSTADT, Geschichte (wie Anm. 47), S. 1–82, 12–30.

⁵¹ Ebd., S. 14.

⁵² YVES CONGAR, Mon Journal du Concile, Bd. 1, hg. von ÉRIC MAHIEU, Paris 2002, S. 105–110.

⁵³ Vgl. GÜNTHER WASSILOWSKY, Karl Rahners gerechte Erwartungen ans II. Vatikanum (1959, 1962, 1965), in: DERS. (HG.), Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (Quaestiones Disputatae 207), Freiburg 2004, S. 31–54.

der vielen Einzelereignisse und das eigentlich Entscheidende des II. Vatikanums darin gesehen, dass es dort zum ersten *realen* amtlichen Selbstvollzug von Kirche als Weltkirche gekommen ist⁵⁴. Mit »real« meinte Rahner: Die faktischen Praktiken der Interaktion zwischen Bischöfen aus Ruanda, Guatemala, Korea und Skandinavien.

Den Formulierungen von »Lumen genium«, Artikel 22, dass das Bischofskollegium nicht die nachträgliche Summe der einzelnen Bischöfe, sondern eine allen vorausgehende Korporation darstellt, die »Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche«⁵⁵ ist, ging die sinnfällige Darstellung dieser Einheit in öffentlichen Ritualen, im gemeinsamen (den fundamentalen Grundkonsens unter den Vätern symbolisierenden) Sitzen in der Konzilsaula, in Prozessionen und insbesondere im Stil der kollegialen Meinungsbildung voraus.

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

In der Zusammenschau ergeben sich folgende Typen des Verhältnisses von symbolischer und diskursiver Konstituierung kirchlicher Ordnung: Das Konzilsereignis von Basel hat paradoxerweise in einer Epoche, die den »Konsensgedanken zur Entfaltung brachte«⁵⁶, das monarchische und korporative Prinzip in die totale Konfrontation geführt und schließlich in seinen Beschlüssen das petrinische Prinzip vollkommen beseitigt⁵⁷. Das Trienter Konzilsereignis hat beide ekklesialen Ordnungsprinzipien symbolisch integriert, auf eine diskursive Fixierung jedoch noch verzichtet. Vatikanum I hat in Ereignis und Ergebnis die Einseitigkeit des Basiliense geradezu in die entgegengesetzte Richtung gekehrt. Und das II. Vatikanum hat den Kollegialitätsgedanken praktiziert, ohne ihn gegen das petrinische Prinzip auszuspielen: Das Bischofskollegium als höchstes Subjekt in der Kirche agierte »cum et sub capite eius« und wenn das Haupt alleine handelte, handelte es als Haupt – und das heißt: in moralischer Einheit

⁵⁴ KARL RAHNER, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 14, Einsiedeln 1980, S. 287–302. Erstveröffentlichung in: ZKTh 101, 1979, S. 290–299.

⁵⁵ WOHLMUTH, Dekrete (wie Anm. 1), S. 866.

⁵⁶ ERICH MEUTHEN, Konsens bei Nikolaus von Kues und im Kirchenverständnis des 15. Jahrhunderts, in: DIETER ALBRECHT (Hg.), Politik und Konfession (FS Konrad Repgen), Berlin 1993, S. 11–29, S. 27.

⁵⁷ Vgl. JOSEPH WOHLMUTH, Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel, Mainz 1983; DERS., Die Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449), in: GIUSEPPE ALBERIGO, Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, Düsseldorf 1993, S. 234–290.

mit dem Kollegium⁵⁸. Während des Konzilsereignisses waren alle einsamen Eingriffe sowohl Johannes' XXIII.⁵⁹ als auch Pauls VI.⁶⁰ von der Absicht motiviert, die Einheit des Kollegiums zu gewährleisten und zu fördern. Dass das II. Vatikanum diese Eingebundenheit des Papstes in das Kollegium in seinen Endtexten nicht noch einmal verfahrensmäßig geregelt und institutionell auch außerkonziliar fest verankert hat, ist zweifellos eine Leerstelle, die von einem III. Vatikanum gefüllt werden könnte – oder müsste. Schon jetzt aber wird ein Papst dem Ereignis II. Vatikanum untreu, wenn er sich in seiner Amtsführung aus dieser kollegialen Einheit herauslöst.

Der seit vier Jahrzehnten andauernde Streit um das II. Vatikanum macht deutlich, dass es auch aus aktuellen konzilshermeneutischen und kirchenpolitischen Gründen dringend geboten ist, nicht nur die Endtexte, sondern das Symbolereignis eines Konzils insgesamt historisch zu rekonstruieren und in die Rezeption konsequent einzubeziehen.

⁵⁸ Vgl. die Interpretation von »Lumen gentium« 22 durch KARL RAHNER, Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 18–27, der dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, in: LThK (Ergänzungsbände) 1, 1966, S. 210–246, 221–229.

⁵⁹ Ich denke beispielsweise an die Anordnung zur Zurücknahme des vorbereiteten Schemas »De fontibus revelationis« durch Johannes XXIII. nach der die Konzilsmehrheit desavouierenden Abstimmung vom 20. November 1962; dazu: GIUSEPPE RUGGERI, Der erste Konflikt in Fragen der Lehre, in: ALBERIGO/WITTSTADT (HGG.), Geschichte (wie Anm. 47), S. 273–314, 310–314.

⁶⁰ Der Montini-Papst wird zwar immer noch und vielfach für seine Eingriffe insbesondere während der letzten Sitzungsperiode gescholten und für die Kompromisshaftigkeit der Endtexte verantwortlich gemacht. Ohne seine demonstrativen Zeichen der Einheit, von denen er außergewöhnlich viele setzte, und ohne seine sensiblen Rücksichtnahmen wäre es jedoch nicht zu dem spektakulär einmütigen Abschluss des II. Vatikanums gekommen, vgl. GIOVANNI TURBANTI, Auf dem Weg in die vierte Sitzungsperiode, in: GIUSEPPE ALBERIGO/GÜNTHER WASSILOWSKY (HGG.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. 5: Konzil des Übergangs. Vierte Sitzungsperiode und Abschluss des Konzils (September–Dezember 1965), Ostfildern/Leuven 2008, S. 1–56, 23–26; GILLES ROUTIER, Das begonnene Werk zu Ende führen: Die Mühen der vierten Sitzungsperiode, in: ebd., S. 57–214, 112–117.