

¹⁵ Vgl. *Communicationes* 14 (1982) 93.

¹⁶ Die Bischofssynode erscheint so als bloß ein weiteres Beratungsgremium für den Papst, das eine dem Kardinalskollegium entsprechende Rolle spielt, dem Papst Johannes Paul II. bekanntlich eine neue Rolle in seiner Politik zuzuweisen begann.

¹⁷ J.-M. Tillard, *L'évêque de Rome* (Ed. du Cerf, Paris 1982) 62–63.

¹⁸ J.-M. Tillard, aaO. 68–69.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH KOMONCHAK

1939 in Nyack, N.Y. (USA) geboren. 1963 Priesterweihe. Studium der Philosophie am St. Joseph's Seminary in Yon-

kers, N.Y., und der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dort 1964 Lizentiat der Theologie. Nach dreijähriger Seelsorgerstätigkeit in einer Gemeinde lehrte er zehn Jahre lang systematische Theologie am St. Joseph's Seminary in Yonkers. 1976 Promotion zum Doktor der Philosophie am Union Theological Seminary in New York mit einer Dissertation über die Ekklesiologie des jungen John Henry Newman. Seit 1977 Associate Professor am Department of Religion and Religious Education der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. Er veröffentlichte Aufsätze über Ekklesiologie, Lehramt, kirchliches Amt in Zeitschriften wie *Theological Studies*, *The Thomist* und *CONCILIUM*. Anschrift: The Catholic University of America, Dept. of Religion and Rel. Education, Washington, D.C. 20064, USA.

Nicola Colaianni

Die Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil in der heutigen Literatur

I.

Eine notwendigerweise summarische und nur auf besonders bezeichnende Stimmen eingehende und auf den Blick auf die kirchlichen Institutionen beschränkte Bilanz der Literatur, die aus der Beschäftigung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstanden ist, läßt zwei «Kapitel» erkennen, die unter umgekehrten Vorzeichen stehen: Das Kapitel mit positiven Vorzeichen, das auf gewisse Strecken apologetische Züge aufweist, umfaßt im wesentlichen die Jahre, die unmittelbar auf den Abschluß des Konzils folgten, in denen der Eindruck des miterlebten Ereignisses im Bewußtsein nicht nur der Gläubigen, sondern oft auch von Nichtgläubigen noch lebendig und ungetrübt war.

Damals wurde das Konzil – vor allem in den Einleitungen zu den ersten Kommentaren – zu-

nächst einmal nicht so sehr im Blick auf seine besonderen Inhalte, in dem, was es gesagt hatte, wahrgenommen und dargestellt, sondern als «Ereignis, Öffnung, Bewegung» (Lambert). Wichtig und alle punktuelle Kritik absorbierend schien das, was das Konzil gewesen war, was es jenseits seiner eigentlichen Inhalte tatsächlich oder angeblich hervorgebracht hatte, nicht nur in der Kirche, sondern – in Erwartung seiner ökumenischen Wirkkraft – auch in den Kirchen, und darüber hinaus das, was es – in Verbindung mit dem allgemeinen Tauwetter und mit der Stimmung der Koexistenz in der Ebene des Weltgeschehens (also in bezug auf die «neue Ordnung der menschlichen Beziehungen», mit denen Johannes XXIII. selbst das Konzil in Verbindung gebracht hatte) – in der Gesellschaft bewirkt hatte.

Die Bedeutung des Konzilsgeschehens – die um so umwälzender empfunden wurde, als es unerwartet kam aufgrund der weitverbreiteten Meinung, daß mit dem Ersten Vatikanum wegen der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes die Epoche der Konzilien zu Ende gegangen sei – war von derartigem Gewicht, daß die kritischen Bemerkungen, die von angesehenen Autoren zu gewissen Punkten der konziliaren Lehraussagen geäußert wurden, wie z. B. zur Religionsfreiheit (man denke an die Anfragen an

Rom von Karl Barth: Ad limina apostolorum...) oder zur bischöflichen Kollegialität (deren «Unbestimmtheiten» Edward Schillebeeckx unmittelbar nach Abschluß der dritten Konzilssession aufwies), im Hintergrund des öffentlichen Bewußtseins blieben.

Eben jener klarere Teil der theologischen Lehre, der es nicht zuließ, daß man ihm die Schuld dafür anlastete, daß man bei der Bestimmung der Grundlinien des Prozesses der kirchlichen Erneuerung in Sackgassen geriet, ließ die Tendenz entstehen, daß man die Verantwortung dafür weniger dem Konzil selbst zuschrieb, sondern eher der Politik der Nachkonzilszeit: namentlich – auf zentraler Ebene – der immer stärker betonten Haltung des «papa solus», die Paul VI. einnahm «ungeachtet der Konzilsimpulse» (Hans Küng).

Es war ein zweifellos einmaliger Zug des letzten Konzils, das doch anders als die vorausgehenden Konzilien nicht einberufen worden war, um Konflikte zu lösen oder beizulegen (um «den außerordentlichen Bedrängnissen der Kirche zu steuern», wie Pius IX. erklärte, als er das Erste Vatikanum einberief), daß es eher solche Konflikte erst schuf oder zumindest das auslösende Element dafür darstellte. Die Zuspitzung dieser innerkirchlichen Konflikte war es, welche das Kapitel der Kritik mit negativen Vorzeichen eröffnete. Als Schritt für Schritt die Forderung nach neuen Institutionen, welche der Ekklesiologie der *communio* entsprächen, stärker und drängender wurde, erschien das Konzil vor allem den Kanonisten arm an genauen Antworten, «allgemein und vage» (William Bassett), voller «Lücken und Doppeldeutigkeiten» (Knut Wolf), und zwar so sehr, daß man sich auf den jüngsten internationalen Kongressen fragen konnte, ob das Zweite Vatikanum überhaupt noch von dauerhafter Aktualität sei. Und als man nicht zu einer Beurteilung kam, die ein neues Konzil (ein «Drittes Vatikanum») für opportun hielt (Kongreß der Notre Dame University bei Chicago 1977), schien jedenfalls deutlich zu werden, daß aufgrund der Doppeldeutigkeit der isoliert für sich betrachteten Konzilstexte «die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ein aktuelles Handlungskonzept für die Kirche nur noch unter der einen Bedingung sein könnte, daß sie in ihren tragenden Begriffen entsprechend einem umfassenden – d. h. nicht nur auf «Lumen gentium» und noch weniger nur auf dessen III. Kapitel beschränkten – Verständnis und entspre-

chend einer Perspektive der Entwicklung neu bewertet würde» (Kongreß von Bologna 1980).

II.

Neuerdings hat Karl Rahner – in ausdrücklicher Polemik gegen «zwei falsche Betrachtungsweisen: eine rechte und eine linke – eine «fortdauernde Bedeutung» des letzten Konzils in seiner «Gesamtheit» festgestellt: Es sei «der erste Vorgang in der Geschichte» gewesen, bei dem die universale Kirche begonnen habe, sich in ihrer Universalität darzustellen, auch was ihre Hierarchie betrifft – ungeachtet eines massiven Übergewichts der europäischen und nordamerikanischen Teilkirche. Diese Universalität hat offensichtlich die historischen Voraussetzungen geschaffen für die Überwindung der «universalistischen» Ekklesiologie zugunsten einer Ekklesiologie der *communio* unter «Schwesterkirchen» (Unitatis redintegratio 14), welche ihr dogmatisches Fundament in der Sakramentalität der Bischofsweihe findet.

Das Konzil hat auf diese Weise aufs neue – wie die nachkonziliare Debatte einstimmig hervorgehoben hat – die «wesentliche Konziliarität» der Kirche deutlich gemacht: einen Wert, über den auch bei den anderen Kirchen in wachsendem Maße Übereinstimmung zu registrieren ist (man denke nur an die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala und Nairobi).

Es scheint uns richtig, in dieses Koordinatensystem unter positiven Vorzeichen auch den eben skizzierten kritischen Gedankengang einzuordnen: einen Gedankengang, der – ungeachtet der stärkeren Resonanz und der vielleicht weiteren Verbreitung der zuerst erwähnten Thesen – seine radikalste inhaltliche Bestimmung in der lateinamerikanischen Theologie findet, welche das spärliche Interesse des Zweiten Vatikanums für die «Dritte Kirche», für die Kirche der Armen, aufgenommen hat, und zwar mit den Methoden einer unterhalb der nordwestlichen Kultur angesiedelten nichtschriftlichen und von lebendiger Erfahrung geprägten Theologie, die – um eine glückliche Formulierung von Gustavo Gutiérrez aufzugreifen – das Programm einer Umkehrung der Geschichte verfolgt.

Diese Kritik ist nicht exzentrisch, wie es auf den ersten Blick – nämlich gemessen an der Sehachse der Institutionen, wie sie den anderen in Betracht gezogenen Positionen zu eigen ist –

scheinen könnte, da sie ihre Lösung findet in der Errichtung eines neuen institutionellen Gleichgewichts, das von unten her geschaffen wird durch die «Basisgemeinden», und das dadurch die ekklesiologische Sicht pyramidalen Typs geradezu umkehrt. Sie bildet daher eine konsequente Weiterentwicklung vieler jener Errungenschaften (man denke nur an die Theologie der Ortskirchen, der Dienstämter usw.), bei denen – wie Congar beim Internationalen Kongreß für Pneumatologie (Rom 1982) gesagt hat – das Konzil «auf halbem Wege stehen geblieben ist».

Diese Beobachtung von Congar kann als das Konvergenzzentrum der verschiedenen kritischen Positionen betrachtet werden. Wenn es tatsächlich stimmt, daß «eine Ekklesiologie sich in Institutionen umsetzt, die sich in voller Harmonie mit ihr befinden» (Tillard), und wenn das Zweite VatikanKonzil «seine Lehre nicht in die Institutionen der Kirche umgesetzt hat» (Peter Huizing), dann stimmt es auch, daß – wie wieder Tillard feststellt – «das von den nachkonziliaren Institutionen gestellte Problem, noch bevor es ein kanonistisches Problem ist, vor allem ein dogmatisches Problem ist». Es ist tatsächlich die dogmatische Ebene, auf der das Konzil «auf halbem Wege stehen geblieben» ist, indem es Kompromißlösungen entwarf, und zwar nicht nur – wie bemerkt wurde – in bezug auf die Inhalte, sondern auch in bezug auf die Formulierungen, auf die dogmatische Ausdrucksweise, weil diese eben in unterschiedlichen und einander widerstreitenden Bedeutungen interpretiert werden können.

III.

Diese Beobachtung läßt sich hauptsächlich aufgrund der Voraussetzung erklären, daß dann, wenn der Kompromiß den Inhalt betrifft, jedenfalls – obwohl selbstverständlich die erreichte Ebene der Aussage nicht kritisch in Frage gestellt werden kann – ein Kompromißwille auf seiten des beschließenden kollegialen Organs besteht, der durch die Vorbereitungsarbeiten hindurch dokumentierbar ist, auf die man also mit Nutzen zurückgreifen kann, wo Auslegungsprobleme auftauchen. Der Rückgriff auf das Argument, daß man in der Theorie der Gesetzesinterpretation «psychologisch» oder aus dem Wollen des Gesetzgebers definiere, wird dagegen unmöglich, wenn nicht ein Kompromiß über die Inhalte, sondern ein Kompromiß über deren Formulierung geschlossen wurde, so daß dadurch auch

einander entgegengesetzte Deutungen möglich werden, wenn der Kompromiß also nicht sachlicher, sondern bloß formaler Art ist. In solchen Fällen «vollzieht man im Grunde genommen» – wie ein angesehenen Interpret beobachtet hat – «eine Delegation normativer Vollmacht an die Interpreten, die sich dann in Zukunft auf die unterschiedlichsten Argumente stützen oder von ihnen überzeugen lassen können, vielleicht sogar mit Ausnahme derjenigen Argumente, die wirklich einen Bezug auf den psychologischen Willen des historischen Gesetzgebers haben» (Tarello).

In einigen Schlüsselfragen hat das letzte Konzil – aufgrund des fast vollständigen Fehlens wirklicher Kommunikation zwischen Mehrheit und Minderheit bei der Diskussion über diese Punkte – einen solchen Kompromiß nicht über die Inhalte, sondern über die Formulierungen geschlossen. Das erklärt vor allem die äußerst große Schwierigkeit, das wichtigste Argument zu verwenden, das für die Interpretation vorgeschlagen wird, um so mit den Textunsicherheiten fertig zu werden, nämlich die Arbeit mit dem «umfassenden Verständnis» – das sich nicht beschränkt auf «Lumen gentium» und noch viel weniger auf dessen III. Kapitel – der Texte, welches aber doch einen wie auch immer gearteten Willen des Konzils zum Kompromiß voraussetzt, und zwar auch zu sachlichem Kompromiß, der aber genügend klar und eindeutig und durch die Vorbereitungsarbeit hindurch dokumentierbar sein muß. Überdies muß er auch geeignet sein, jenseits der möglichen Disartikulation des gegebenen Textes ein organisches Gesamtgefüge von konziliaren Prinzipien, ein «System» oder einen «Entwurf» zu begründen.

Der erreichte Formelkompromiß erklärt überdies, wie die «Delegation normativer Vollmacht» an die Interpreten – die in der westlichen Formaldemokratie zumindest eine Dialektik zwischen den verschiedenen Interpretationen und von daher auch zwischen den gesellschaftlichen Kräften, welche diese unterstützen, erzeugt – in einer Rechtsordnung wie der katholischen Kirche, die ganz auf das Amtspriestertum und besonders auf die Hierarchie konzentriert ist, immer zu Lösungen führen wird, die zugunsten der zentralen Leitungsorgane ausfallen.

IV.

Um die soeben dargelegten Beobachtungen an einem Beispiel zu illustrieren, bieten sich aber

zwei Brennpunkte an, auf die sich die Kritik konzentriert hat, und die übrigens auch den lebhaftesten und oft zu Zerreißproben führenden Spannungen der Nachkonzilszeit entsprechen: die Beziehung zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität einerseits und die Beziehung zwischen Klerikern – insbesondere Bischof – und Laien andererseits. Das Konzil hat angesichts der verschiedenen Thesen, die in dieser Hinsicht während der Konzilsdebatten vortragen wurden, keine sachlichen Entscheidungen getroffen, und seien es auch nur – wie es für ein Kollegialorgan normal ist – Kompromißentscheidungen, sondern es hat sich darauf beschränkt, von diesen Thesen einmal die eine und einmal die andere zu bevorzugen oder auch sie gar in ein und demselben Abschnitt einfach nebeneinanderzustellen, wie es hinsichtlich der bischöflichen Kollegialität in der Nummer 22 von «*Lumen gentium*» geschehen ist.

Hier wurde ein Kompromiß nur über die Formulierungen und über die Klassifikationsbegriffe erzielt, während in der Sache – wie Ratzinger bemerkt hat – «die Tendenz zur Doppeldeutigkeit» sich durchsetzte, welche zur Entstehung von «genau zwei Typen von Theologie beim Entwurf der Idee der Kollegialität (und auch des Primats)» führte: Der eine Typ ging dabei von der Gesamtkirche aus, der andere von den Ortskirchen. So delegierte man – entsprechend dem eben beschriebenen Muster – eine normative Vollmacht an die Interpreten, «da ja schon das Betonen eines dieser beiden Typen zu Ungunsten des anderen in weitem Maße etwas ist, das der Interpretation überlassen bleiben wird» (Ratzinger).

In Wirklichkeit jedoch hatte aufgrund der oben beschriebenen Anpassung an die kanonischen Normen die «päpstliche Interpretation» keine Schwierigkeiten, sich mit Hilfe der *nota explicativa praevia* unmittelbar durchzusetzen. Danach ist die Kollegialität nichts anderes als eine der Weisen, wie der Papst nach eigenem Ermessen seine Oberhoheit ausübt. Und obwohl diese *nota explicativa praevia* nicht mit bindender Kraft ausgestattet war (Acerbi), hat sie tatsächlich dennoch den ständigen Bezugspunkt aller Entwürfe der nachkonziliaren Institutionen gebildet.

Daraus läßt sich erklären, warum nicht nur in der nachkonziliaren Gesetzgebung niemals ein Entwurf eines kollegialen Organs mit beschließender Vollmacht – und zwar des Typs, wie ihn

neuerdings Giuseppe Alberigo im Kielwasser einer Konzilsintervention des Patriarchen Maximus IV. gezeichnet hat – zustande gekommen ist, sondern auch, warum nicht einmal das Konzil selbst im neuen Codex Iuris Canonici einen angemessenen Platz gefunden hat.

Ein ähnliches Ende hat es mit dem Problem des Laienstandes genommen, dessen biblische Sicht – wie sie vor allem in Passagen wie *Lumen gentium* 32 und *Apostolicam actuositatem* 2 sichtbar wird – «dennoch nicht die Gesamtheit der Lehraussagen des Konzils zu diesem Thema inspiriert hat» (Schillebeeckx). Das Konzil hat das Problem, das sich aus der behaupteten (wenn auch in *varietate* gelebten) *vera aequalitas* zwischen Hirten und Laien ergibt, in Wahrheit nie ernsthaft angegangen: nämlich die Beteiligung der Laien mit vollem Recht – das heißt mit beschließender und nicht nur beratender Stimme – am Entscheidungsprozeß, mit anderen Worten: die Wiedergewinnung der dem Volke Gottes in seiner Gesamtheit zustehenden Rechte sowohl beim Zustandekommen der pastoralen Entscheidungen wie im innersten Bereich der «*actio sacra praecellenter*» (*Sacrosanctum concilium* 7), also der liturgischen Riten.

Die Verdrängung dieses Problems und daher auch die Unterlassung des erneuten Überdenkens (für den Augenblick wenigstens in gemäßigter Form) der Lehre über die *potestas* des Bischofs und der Theologie der Ämter haben dazu geführt, daß man einer Liturgiereform zugestimmt hat, welche den alten Zustand einer «fremdgeleiteten» Gemeinde aufrechterhält (Pattaro); und ebenso zu der grundlegenden Wiedereinführung einer «*societas inaequalis*» durch den neuen Codex Iuris Canonici, in dem die übrigens nicht immer obligatorische Beteiligung der Laien (deren Rechtsstatus in knappen acht Kanones schroff-disziplinierend abgehandelt wird) an den synodalen Strukturen der Ortskirchen nur in beratender Stellung vorgesehen ist.

In ganz enger Verbindung mit dem zu diesen beiden Punkten Berichteten steht übrigens die Formulierung des vom Konzil erzielten Kompromisses über das Problem der *potestas iurisdictionis*, der dadurch erreicht wurde, daß man diesen juristischen Begriff durch den biblischen Begriff «*munus*» ersetzte, ohne daß man angegeben hätte, welche Konsequenzen sich daraus ergeben sollen, und ohne wenigstens genauer zu erklären (wie Tillard ganz richtig festgestellt hat),

daß «die Vollmacht ihre Proportionen vom *munus* her empfängt, und nicht umgekehrt» (dies hätte nämlich tatsächlich eine neue Überprüfung des Begriffes *plena potestas* notwendig gemacht).

Demzufolge wurde den Verfassern des neuen Codex Iuris Canonici die willkürliche Rückführung des *munus regendi* auf die traditionelle *potestas iurisdictionis* möglich gemacht, die von den *munera docendi et sanctificandi* (von denen der Codex jeweils im dritten und im vierten Buch handelt) getrennt und nun in einsamer Isolierung im ersten Buch über die *normae generales*, das dem Buch über das «Volk Gottes» vorausgeht, plazierte wurde. So hat man die Rückkehr zur «Gesellschaft von Ungleichen» vollendet durch die Annullierung des vom Konzil verfolgten Vorgehens, welches sich dafür entschieden hatte, in *Lumen gentium* dem Kapitel über die Hierarchie das Kapitel über das Gottesvolk voranzustellen.

V.

Der Formelkompromiß über die *potestas iurisdictionis* – der übrigens völlig unfruchtbar war und leicht wirkungslos gemacht werden konnte – ist symptomatisch auch für eine andere vom Konzil nicht gelöste Spannung: für die Spannung zwischen kirchlicher Institution und kirchlichem Amt, welche ihre hauptsächliche Darstellung («*praecipuam manifestationem*») im liturgischen Handeln findet (*Sacrosanctum concilium* 41 und 10).

Wenn man sich dieser Spannung wirklich gestellt hätte, hätte sie gelöst werden können durch eine behutsame Entinstitutionalisierung, die hätte erreicht werden können durch die Abschaffung von Überbauten wie der römischen Kurie – die unvereinbar ist mit der «dynamischen Zirkulation innerhalb einer Ordnung der *communio*» (Giuseppe Alberigo) – oder auch dadurch, daß man gewisse Institutionen wie das Papsttum selbst auf angemessenere Dimensionen zurückgeführt hätte im Zuge einer Überprüfung der *plena potestas* am Maßstab der *communio* zwischen Ortskirchen einerseits und der bischöflichen Kollegialität andererseits.

Die nachkonziliare Literatur hat dieser Perspektive (die heute nur noch im kritischen Erbgut der westeuropäischen «kirchlichen Basisgemeinden» weiterlebt) keine ausreichende Aufmerksamkeit gewidmet und statt dessen einem System von Kontroll- und Gleichgewichtsmechanismen den Vorzug gegeben und folglich nur

Kritik daran geübt, daß die Einführung geeigneter Strukturen unterblieben ist, die ein Gegengewicht gegen die traditionellen Strukturen hätten bilden können, welche deswegen nicht radikal in Frage gestellt wurden.

Ein solch glückliches Geschick ist auch der Kodifizierung des Kirchenrechtes zuteil geworden, welches selbst Ausdruck einer zentralisierten und vertikalistischen Gesellschaft ist: Im allgemeinen ist nur der Inhalt des pianisch-benediktinischen Kodex kritisiert worden, nicht aber seine Form, das heißt die Kodifizierung als juristische Technik, die nicht neutral und nicht an jeden Inhalt welcher Art auch immer adaptierbar ist, sondern die funktional ist zu gewissen Wertvorstellungen, die in den westlichen (bürgerlichen) Rechtsgesellschaften des vorigen Jahrhunderts, in der diese Technik eingeführt wurde, beherrschend geworden waren und die daher ungeeignet waren, Gesellschaftsbeziehungen nicht der Macht und der Hierarchie, sondern des Dienstes und der *communio* Ausdruck zu verleihen. Die Technik der Kodifizierung selbst erscheint tatsächlich als die Frucht einer Säkularisierung der Kirche, einer Gestaltung der Kirche nach den Mustern der bestehenden Machtverhältnisse in den westlichen Staaten, die aufgrund ihrer Struktur ungeeignet ist, der Ekklesiologie der *communio* Ausdruck zu verleihen.

Mit der Kodifizierung des Zweiten Vatikanums, ja noch schlimmer: mit seiner Rückführung auf eine «Quelle», die mit den traditionellen Quellen vereinbar gemacht wurde, nämlich auf den neuen Codex – im Sinne jenes «*was immer schon* gelesen, gesehen, getan und gelebt wurde: Der Kodex ist die Fahrinne jenes «*Immer schon*» (Barthes) –, läuft das Christentum katholischer Konfession Gefahr, zurückzufallen in die erprobte ethisch-juridische Form, die ihre Garantien in der kanonischen Institution hat: «Eine Situation geistlicher Uneinsichtigkeit und unvermeidlicher Mißverständnisse» (Baget Bozzo).

Es ist jedenfalls vor auszusehen, daß das anstehende Unternehmen nicht einfach und geradlinig, ohne alle Widerstände und Erschütterungen ablaufen wird – wozu sicherlich noch beitragen wird, daß die Entinstitutionalisierung der Kirche im Zuge der Wiederentdeckung einer Gemeinschaft in der Nachfolge Christi unterblieben ist oder nicht deutlich genug zu erkennen ist: Gerade die Konziliarität und die Universalität, welche dank dem Zweiten Vatikanum begonnen haben,

zu einem Teil des Bewußtseins jedes einzelnen Gläubigen und – um die Redeweise der Juristen zu gebrauchen – der «materialen Konstitution» der Kirche zu werden, werden in Zukunft tat-

sächlich ein bleibendes Prinzip des Widerspruchs gegen jeden Versuch der Restauration bilden, den man mit Hilfe der «formalen Konstitution» unternehmen möchte¹.

¹ Einen guten Zugang zu den heutigen kritischen Positionen zum Zweiten Vatikanum bieten die Akten der beiden im Text zitierten Kongresse: Zum ersten Kongreß: Giuseppe Alberigo (Hg.), *Verso la chiesa del terzo millennio* (Brescia 1979); dort finden sich u.a. die zitierten Berichte von W. Bassett und P. Huizing. Zum zweiten Kongreß: Giuseppe Alberigo (Hg.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: Dinamismi e prospettive* (Bologna 1981); dort u.a. die zitierten Berichte von G. Alberigo, G. Pattaro, J.M.R. Tillard und K. Walf. Die Arbeiten der anderen im Text zitierten Autoren sind folgende: A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (Bologna 1975); G. Baget Bozzo, *Dal sacro al mistico* (Mailand 1981); Karl Barth, *Ad limina apostolorum*. Karl Barth über seine Reise nach Rom und über Probleme katholischer Theologie (Theologischer Verlag, Zürich 1967); R. Barthes, *S/Z* (Paris 1970/Turin 1973); Y.M.J. Congar, *Attualità della pneumatologia: Il regno/documenti 9* (1982) 295; G. Girardi, *La chiesa postconciliare: Dialogo e incomunicabilità: IDOC internazionale 10 – 11 – 12* (1982) 5; Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Benziger Verlag, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970); B. Lambert, *Einleitung zu einem Sammelband: Concilio vivo* (Mailand 1967); französische Ausgabe: *Bilan du Concile. La nouvelle image de l'Eglise* (1967); Karl Rahner, *Il significato permanente del Vaticano II: Il regno/documenti 3* (1980) 73; Joseph Ratzinger, *La collegialità episcopale: Spiegazione teologica del testo conciliare*: (Sammelband:) *La chiesa del Vaticano II* (Florenz 1965) 74f.; Edward Schillebeeckx, *La verità sull'ultima settimana del*

Concilio, terza sessione: IDOC internazionale, 99 (Zitat aus De Bazuin vom 23. Dezember 1964); ders., *Un nuovo tipo di laico: Concilio vivo, aaO. 245*; G. Tarello, *L'interpretazione della legge* (Mailand 1980). Einen neuen soziologisch und psychoanalytisch orientierten Typ kritischer Analyse des Zweiten Vatikan Konzils und der von ihm angebahnten Selbstveränderung der katholischen Kirche stellt z.B. das neue Buch von A. Lorenzer dar: *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik* (Frankfurt am Main 1981).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

NICOLA COLAIANNI

1946 in Bari, Italien, geboren. 1969 Promotion zum Doktor der Rechtswissenschaften an der Universität Bari. Richter und Inhaber eines Forschungsauftrags für Kirchenrecht an der Universität Bari. Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift «Il tetto» (Neapel). Veröffentlichungen u.a.: *Apunti sul principio di libertà religiosa nella chiesa* (1976); *La legislazione ecclesiastica tra modello corporativo e modello democratico*. (Beitrag zu einer Untersuchung über die tatsächlichen Verhältnisse in den Konfessionskirchen.) (1981); *Le intese con le confessioni religiose diverse dalla cattolica nel pluralismo statale* (1982). Anschrift: Via Pagano 28, I-70123 Bari, Italien.