

Thomas Dietrich / Thomas Herkert /
Pascal Schmitt (Hg.)

Geist in Facetten des Konzils

Form



HERDER

Dietrich/Herkert/Schmitt (Hg.)
Geist in Form – Facetten des Konzils

Geist in Form – Facetten des Konzils

Herausgegeben von
Thomas Dietrich, Thomas Herkert
und Pascal Schmitt

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2015
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Lothar Wolleh / Wikimedia Commons
Satz und PDF-E-Book: Barbara Herrmann, Freiburg
ISBN (Buch): 978-3-451-34766-5
ISBN (E-Book): 978-3-451-80711-4

*Domkapitular Dr. Eugen Maier,
dem beständigen Anwalt einer synodalen Kirche,
in Dankbarkeit gewidmet*

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	9
-----------------------------------	---

1. Das II. Vatikanum: Missverständlich – missverstanden?

Peter Walter

Kontinuität oder Diskontinuität?

Das II. Vatikanum im Kontext der Theologiegeschichte	12
--	----

Barbara Henze

Die 1950er Jahre als Nährboden des Konzils	37
--	----

Michael Quisinsky

Buchstabe und Geist

Abschluss des Konzils – Beginn seiner Rezeption	63
---	----

Magnus Striet

Vatikanum 2.0

Eine andere Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils	100
---	-----

2. Das II. Vatikanum: Sein Charakter in seinen Dokumenten

Ansgar Kreuzer

Das Konzil bei sich

Die Bedeutung von <i>Gaudium et spes</i> zur Auslegung und Aktualisierung des II. Vatikanums	116
---	-----

Georg Bier

Das Konzil und seine Anregungen zur synodalen

Entscheidungsfindung in der Kirche	136
--	-----

Eberhard Schockenhoff

Die Erklärung zur religiösen Freiheit *Dignitatis humanae* 159

Helmut Hoping

„Im Hören glauben ... im Glauben hoffen ... im Hoffen lieben“
(DV 1)

Die dogmatische Konstitution *Dei verbum* über die göttliche
Offenbarung 171

3. Das II. Vatikanum: Seine Folgen

Peter Walter

Unitatis redintegratio

Das Ökumenismusdekret und die daraus erwachsene
Ökumenediskussion 196

Stephan Wahle

Sacrosanctum Concilium

Die Liturgiekonstitution und ihre Umsetzung im Gottesdienst
der Kirche 211

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Entwicklung, Frieden, Globalisierung

Schwerpunkte der nachkonziliaren Soziallehre der Kirche 246

Herausgeber, Autorinnen und Autoren 269

Vorwort der Herausgeber

Seit mehr als zehn Jahren führen das Erzbischöfliche Ordinariat, die Theologische Fakultät, das Institut für pastorale Bildung und die Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg einen jährlichen theologischen Studientag durch, dessen Adressaten die hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie die Absolventen und Absolventinnen des Theologischen Kurses der Erzdiözese sind.

Von Beginn an waren diese Studientage geprägt von einer großen Nachfrage nach theologischen „Updates“ sowie nach Anregungen für die pastorale Arbeit in den Seelsorgeeinheiten. Ständig wachsende Teilnehmerzahlen bestätigen das komprimierte Konzept von jeweils vier fachwissenschaftlichen Impulsen mit anschließender Aussprache bis heute.

Der 50. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils war für die Veranstalter Anlass, das Konzil selbst und seine zentralen Texte zum Gegenstand von drei Studientagen zu machen, die von 2012 bis 2014 durchgeführt wurden. Dabei sollte nicht nur eine historische und theologische Rückschau gehalten werden. Das „aggiornamento“ – also die Verheutigung des Konzils und seiner Schlüsseltexte – stand im Mittelpunkt der Planungen. Wichtig war dabei, die innere Dynamik des Konzils nachzuzeichnen und aufzunehmen: in seiner historischen Einordnung ebenso wie in der Entwicklung seiner Texte und deren Rezeptionsgeschichte bis heute. Nur in dieser Zusammenschau kann umrissen und erkannt werden, was den „Geist des Konzils“ ausmacht und wie die Facetten des Konzils ein lebendiges Ganzes ergeben.

Wir freuen uns sehr, dass wir die Dokumentation der drei Studientage in diesem Band vorlegen können und hoffen, dass dadurch vielen Lesern ermöglicht wird, die Dynamik des Konzils aufzunehmen und sie fruchtbar zu machen für unser Kirche-Sein in dieser Welt.

Bedanken möchten wir uns zuerst bei den Autorinnen und Autoren sowie bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Erzbischöflichen Ordinariates, des Institutes für pastorale Bildung und

der Katholischen Akademie, ohne die dieses Projekt nicht realisiert worden wäre.

Besonderer Dank gebührt Herrn Prof. Dr. Peter Walter, der uns als Bindeglied zur Theologischen Fakultät der Universität Freiburg wichtiger Gesprächspartner und Impulsgeber war.

Wir bedanken uns beim Verlag Herder und dessen Lektor Dr. Stephan Weber sowie bei der Erzbischof-Herrmann-Stiftung für die Unterstützung der Publikation.

Freiburg im Breisgau, im Mai 2015

Dr. Thomas Dietrich

Thomas Herkert

Dr. Pascal Schmitt

1.

**Das II. Vatikanum:
Missverständlich – missverstanden?**

Peter Walter

Kontinuität oder Diskontinuität?

Das II. Vatikanum im Kontext der Theologiegeschichte

1. Der Streit um die Deutungshoheit über das II. Vatikanum

Wem gehört die Geschichte? Der Streit um die Deutungshoheit über historische Ereignisse wird heute an vielen Fronten ausgefochten, etwa im Hinblick auf das Reformationsjubiläum, das in fünf Jahren begangen wird. Der Streit um die Deutung des II. Vatikanums ist schon lange entbrannt. Günther Wassilowsky hat in den Prolegomena seiner Dissertation „Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums“ mit der Frage „Diskontinuität oder Kontinuität?“ die Szenerie folgendermaßen beschrieben: Auf der einen Seite nimmt er diejenigen wahr, die das Konzil als einen Neuaufbruch der katholischen Kirche sehen und die Zeit davor als eine des Stillstands, des Reformstaus usw., die also in einer Art Schwarz-Weiß-Modell die Diskontinuität betonen, und auf der anderen diejenigen, die das Konzil ganz in Kontinuität zum Bisherigen interpretieren möchten.¹ Joachim Schmiedl stellt seinen umfangreichen, aber ob der Fülle natürlich keineswegs vollständigen Literaturbericht im ersten Heft der Theologischen Revue dieses Jahres unter die programmatische Überschrift „Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte?“²

Kontinuität ist ohne Zweifel ein entscheidendes Stichwort zur Beschreibung des Selbstverständnisses der römisch-katholischen Kirche, sei es in der Gestalt der *successio apostolica*, verstanden als personale Kontinuität im Bischofs- und speziell im Papstamt, sei es in der Gestalt einer Dogmenentwicklung als Kontinuität in der Lehre. Die evangelische Theologie geht von anderen Paradigmen aus, wenn sie die Kontinuität gut biblisch nicht in erster Linie innergeschichtlich, sondern im „extra nos“ Gottes grundgelegt sieht. Letzteres wird zwar

¹ Vgl. Wassilowsky, Heilssakrament, 16–22. Zu den Quellenangaben siehe das Literaturverzeichnis am Ende des Beitrags.

² Schmiedl, Anfang oder Betriebsunfall.

von katholischer Seite nicht bestritten, aber hier sucht man stärker als im Protestantismus auch die geschichtliche Kontinuität. Was aber diese Kontinuität ausmacht, darüber kann und muss man streiten.

Benedikt XVI. hat sich immer wieder zu Wort gemeldet und die Kontinuitätsthese verfochten.³ Erstmals hat er in einem Text zur zehnjährigen Wiederkehr des Konzilsbeginns, der 1973 veröffentlicht wurde, das Thema der Kontinuität ins Spiel gebracht, ohne explizit den Begriff zu gebrauchen.⁴ Damals machte er drei Richtungen innerhalb der katholischen Kirche und ihrer Theologie aus:

1. eine progressistische, die von unterschiedlichen theologischen wie außertheologischen, insbesondere neomarxistischen Quellen – er nennt Johann Baptist Metz, Karl Rahner, Friedrich Gogarten und Ernst Bloch –, gespeist werde und mittlerweile zu einem „Reformpragmatismus mit unterschiedlichen Strömungen“ geworden sei (437). Ihr Ort seien Studentengemeinden und Priestergruppen.

2. eine konservative, „die das Heil allein im möglichst genauen Festhalten an der scholastischen Theologie und Philosophie sieht“ (438). Während er für die erste Richtung nur spöttische Kritik übrig hat, signalisiert er für die zweite durchaus Verständnis: „Unter der instinktiv begriffenen Drohung totaler Verfälschung und eines unvermeidlichen Zusammenbruchs der bisher tragenden Werte tritt man die Flucht an in das, was man für ganz besonders katholisch hält: in eine an Visionen und Wundern genährte Marienfrömmigkeit, in einen engherzigen Kampf um den Buchstaben der alten Liturgie und so fort – nur so glaubt man die katholische Identität wahren zu können.“ (438) Ratzinger sieht „die Gefahr einer Verengung in Formen, die ans Sektiererische heranführen“ (ebd.). Aber er warnt davor, zu „unterschätzen, was hier auch an echten religiösen Kräften lebendig ist“ (ebd.). Solches Verständnis sucht man bei ihm für die erste Position jedoch vergeblich.

3. nennt er „jene Kräfte [...], die eigentlich das Zweite Vatikanum ermöglicht und gestaltet haben, aber schon bald danach von einer Welle der Modernität überrollt wurden, mit der man sie nur durch einen grundlegenden Irrtum hatte verwechseln können“. (439) Zur Kennzeichnung dieser Strömung verweist er auf ihr Herkommen „von der Heiligen Schrift, von den Kirchenvätern und von dem gro-

³ Vgl. Wassilowsky, Heilssakrament, 18 Anm. 11.

⁴ Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn.

ßen liturgischen Erbe der Gesamtkirche her“ (ebd.). Von einem Gegenwartsbezug ist nicht die Rede. Im Gegenteil wird gerade das Verwurzelte in der „gesamten Überlieferung“ dem „Denken der letzten hundert Jahre“ (ebd.) gegenübergestellt. Ganz zu Beginn seines Artikels hat er mit Berufung auf den französischen Historiker Henri Daniel-Rops und Kardinal Giovanni Battista Montini, den späteren Papst Paul VI., bestritten, dass das II. Vatikanum auf eine Kirchenkrise reagiert habe. Die Zitate sind leider nicht nachgewiesen, so dass sie sich nur schwer überprüfen lassen. Die Meinung, das Konzil habe jene Krise erst geschaffen, die Anfang der siebziger Jahre virulent sei, ist seiner Meinung nach „sicher nicht gänzlich falsch, aber sie trifft doch auch nur einen Teil der Wahrheit“. (433) In diesem Zusammenhang ist von den Gegenwartsproblemen „einer schnell sich wandelnden Welt“ (434) durchaus die Rede, aber diese werden nur negativ als „Sinn-Vakuum“ gedeutet, an dem „auch die Nachkriegstheologie nicht ganz unschuldig“ (ebd.) sei. Die Stunde der von ihm beschriebenen Richtung, so ist Ratzinger überzeugt, wird kommen. Er nennt vor allem die Liturgie, wo „nach all dem Getändel selbstgebastelter Liturgien“ das Verlangen „nach einer tiefen persönlichen Begegnung mit Gott und nach einem Kult, der wirklich Anwesenheit des Ewigen erkennen lässt“, wachse. Das sei nicht Weltflucht, sondern entspringe dem Wunsch, der Welt „mehr geben zu können als neue Probleme“. Dem stellt er nochmals abwertend den „bloße[n] Pragmatismus kirchlicher Strukturreformen“ gegenüber, den er als „Fanatismus“, „neue[n] Klerikalismus“ und „klerikale[n] Egoismus“ geißelt, „der am Menschen vorbeiblickt und sich primär um die eigenen Interessen kümmert“. (439)

Während die von Ratzinger geschilderten Progressisten die Diskontinuität des II. Vatikanums zur bisherigen Geschichte behaupten und die Traditionalisten mit ihrem starren Festhalten am Hergebrachten, dem er sektiererische Tendenzen attestiert, letztlich Kontinuität verweigern, scheint er durchaus Spielraum für Veränderungen zu sehen – er spricht im Zusammenhang der dritten Richtung davon, den Glauben aus den Schätzen der Überlieferung „reicher und lebendiger, zugleich aber einfacher und offener zu machen“ (439). Für Letzteres trat er auch in seinem 1965 vor der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen gehaltenen Vortrag „Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie“ ein, der leider in keinen der zahl-

reichen Sammelbände Ratzingers aufgenommen wurde und dadurch eher unbekannt blieb.⁵ In seinem etwa zeitgleich entstandenen Kommentar zur Offenbarungskonstitution *Dei verbum* beklagt er, dass diese die Tradition zu harmonisierend sehe, wenn es heißt: „So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.“ (DV 8) Er verweist darauf, dass diese auf den dynamisch-organischen Traditionsbegriff der katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts zurückgehende Passage bereits während des Konzils kritisiert worden sei: „Nicht alles, was in der Kirche existiert, muss deshalb auch schon legitime Tradition sein, bzw. nicht jede Tradition, die sich in der Kirche bildet, ist wirklich Vollzug und Gegenwärtighaltung des Christusgeheimnisses, sondern neben der legitimen gibt es auch entstellende Tradition.“⁶ Aber welche Kriterien dafür maßgebend sein sollen, das verriet er damals noch nicht. Seitdem hat er nicht nur in von ihm als Privatperson veröffentlichten Schriften,⁷ sondern auch in amtlichen Schreiben als Präfekt der Glaubenskongregation wie als Papst, und in dieser Funktion nicht zuletzt durch sein gesamtes Auftreten, etwa bei Gottesdiensten, gezeigt, was er unter Kontinuität versteht und worauf er setzt. In seiner ersten Weihnachtsansprache an das Kardinalskollegium und die Römische Kurie am 22. Dezember 2005 stellte er der „Hermeneutik der Diskontinuität“ die „Hermeneutik der Reform“ gegenüber. Er räumt ein, dass in manchen Fragen wie im Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften, Kirche und Staat, Religionsfreiheit und Toleranz der Eindruck einer Diskontinuität entstehen konnte, meint jedoch, diesem dadurch entgegen zu können, dass er die kirchlichen Entscheidungen in solchen Fragen, die mittlerweile revidiert worden seien, als ebenso zeitgebunden einschätzt wie die Probleme, auf die sie reagierten. Dies führt er am Beispiel der Religionsfreiheit aus, wo er eine alle Religionen relativierende falsche Sicht von derjenigen unterscheidet, die das II. Vatikanum sich zu eigen gemacht habe, das die Religionsfreiheit mit dem Recht der Person begründete, die Wahrheit zu suchen und auf Grund innerer Überzeugung anzunehmen und jeden Zwang in Religions-

⁵ Ratzinger, Dogmengeschichte, bes. 22–24.

⁶ Ratzinger, Kommentar, 519.

⁷ S. o. Anm. 3.

fragen als dem widersprechend ablehnte. Benedikt XVI. ist überzeugt: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat durch die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Glauben der Kirche und bestimmten Grundelementen des modernen Denkens einige in der Vergangenheit gefällte Entscheidungen neu überdacht oder auch korrigiert, aber trotz dieser scheinbaren Diskontinuität hat sie ihre wahre Natur und ihre Identität bewahrt und vertieft.“⁸ Diesen Satz werden auch diejenigen unterschreiben, die von den durch das Konzil initiierten Reformen, etwa im Bereich der Liturgie, die er in der genannten Ansprache ausgespart hat, etwas andere Vorstellungen haben als der derzeitige Papst.

2. Welche Kontinuität? Das Beispiel der Ökumene

2.1 Kontinuität und Neubeginn in der Ankündigung des Konzils durch Johannes XXIII.

Auf Kontinuität setzte auch der Papst, der das Zweite Vatikanische Konzil einberufen hat, Johannes XXIII., bei seiner unerwarteten Ankündigung des Konzils am 25. Januar 1959, bei der ihn „ein eindrucksvolles, ehrfürchtiges Schweigen (un impressionante, devoto silenzio)“⁹ der anwesenden Kardinäle enttäuschte. Er hat dabei nicht nur das Konzil, sondern auch eine römische Diözesansynode angekündigt, die beide in eine Revision des Codex iuris canonici von 1917 münden sollten. Von der Ansprache an die Kardinäle, bei der damals keine Medien anwesend waren, existieren ein mehrfach bearbeiteter handschriftlicher Entwurf, in dem der Papst in der 1. Person Singular spricht, sowie der in den Acta Apostolicae Sedis schließlich veröffentlichte Text mit dem üblichen pluralis maiestatis.¹⁰ Nach drei Monaten im Amt sah der Papst die Zeit gekommen, etwas über die Physiognomie zu sagen, die sein Pontifikat in der Geschichte bekommen soll. Sein Ausgangspunkt dabei ist nicht originell und er ist es

⁸ Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium, 18.

⁹ Giovanni XXIII, Discorsi, Messaggi, Colloqui, 6 Bde., Roma 1960–1967; IV 259; zit. Alberigo, Dalla Laguna, 112.

¹⁰ Für das Folgende vgl. Melloni, „Questa festiva ricorrenza“; der Text der Ansprache in den drei Fassungen synoptisch angeordnet, ebd., 633–643.

doch. Johannes XXIII. geht nämlich von der Tatsache aus, dass der Papst Bischof von Rom ist. Das ist eine Binsenweisheit. Johannes XXIII. jedoch hat die Aufgabe des Bischofs von Rom ernst genommen, wie die Tatsache seiner „Besitzergreifung“ der Lateranbasilika, der römischen Bischofskirche, vier Wochen nach seiner Wahl zeigt, die keineswegs alle seiner unmittelbaren Vorgänger für notwendig erachteten. Ihnen genügte es, dass die Diözese Rom faktisch von einem Kardinalvikar geleitet wird. Ausführlich geht der Papst in seiner Ansprache auf die Veränderungen der Stadt Rom ein, seit er sie vor 40 Jahren verlassen hat. Er schildert sie als eine Großstadt mit all den pastoralen Problemen, die dies mit sich bringt. In Bezug auf die Welt zieht er, nachdem er kurz die erfreuliche Tatsache gestreift hat, dass die Gnade Früchte der Erhebung, des Heils und der Heiligkeit hervorbringt, eine relativ düstere Bilanz: Der Mensch, der sich von Gott abgewandt hat und sich vom „Fürsten der Finsternis“ leiten lässt, missbrauche seine Freiheit und gehe im Diesseits auf. Johannes erinnert in diesem Zusammenhang an die beiden von Augustinus gezeichneten *civitates*. In dieser schwierigen pastoralen Situation möchte er auf zwei alte Formen der lehrmäßigen und disziplinären Orientierung zurückgreifen: die Diözesansynode und das Konzil, zwei alte Formen wohlgeachtet der kollektiven Wahrheits- und Entscheidungsfindung, die viele nach der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimats des Papstes nicht mehr für nötig erachteten. Eine Diözesansynode hat in Rom seit über 200 Jahren nicht mehr stattgefunden. Ein Konzil hingegen, das I. Vatikanum von 1869/70, lag noch nicht so lange zurück, es war ja nie formell abgeschlossen worden, und es gab durchaus Überlegungen von Pius XII. für die Einberufung eines Konzils, von denen Johannes XXIII. aber zu diesem Zeitpunkt wohl nichts wusste. Darauf geht er auch nicht ein, wenn er schlicht und einfach sagt: „Verehrte Brüder, ich spreche vor euch, gewiss zitternd vor ein wenig Emotion, aber zugleich mit demütiger Entschiedenheit den Namen und den Vorschlag einer zweifachen Feier aus: einer Diözesansynode und eines allgemeinen Konzils.“ Die Anpassung des Codex an die Erfordernisse der Gegenwart – hier begegnet zum ersten Mal das später für Johannes XXIII. gleichsam synonym gewordene Wort vom „aggiornamento“¹¹ – soll die beiden Ver-

¹¹ Zum Verständnis der beiden Konzilspäpste von Aggiornamento und zur Be-

suche einer praktischen Umsetzung der kirchlichen Disziplin begleiten und krönen. Zu diesen drei Vorschlägen erbittet er von den anwesenden und den abwesenden Kardinälen Rückäußerungen. Nach einer Anrufung der Apostelfürsten und der beiden Johannes, seiner besonderen Patrone, und aller Heiligen, denen erst in der Schreibmaschinenfassung Maria vorangestellt wurde, nennt Johannes XXIII. die Ziele, zu denen die drei angekündigten Maßnahmen führen sollen: 1. zur Ermutigung und Freude des gesamten christlichen Volkes, 2. zur Einheit der Christen.

Bei der Formulierung des ökumenischen Zieles unterscheiden sich die verschiedenen Stadien der Manuskriptfassung deutlich vom später veröffentlichten Text. Im ursprünglichen Manuskript nennt der Papst als Adressaten „nostri fratelli separati“, in der handschriftlich überarbeiteten Fassung werden daraus „i fedeli delle Chiese separate“, erst im gedruckten Text heißt es dem seit Leo XIII. offiziell geltenden Sprachgebrauch entsprechend „Comunità separate“. Auch die Qualifizierung der Einladung variiert in den unterschiedlichen Fassungen: Nach dem ursprünglichen Manuskript ist es ein „amabile invito“, nach der überarbeiteten Fassung ein „amabile e rinnovato“, in den AAS nur noch ein „rinnovato invito“. Wozu werden die Adressaten eingeladen? Nach den beiden Erstfassungen – man höre und staune – zur Teilnahme am Festmahl der Gnade und der Brüderlichkeit („convito di grazia e di fraternità“), nach dem sich so viele von überall her sehnen. In der Druckfassung wird daraus die „Suche nach Einheit und Gnade“ („ricerca di unità e di grazia“), und aus der Teilnahme wird ein dem Papst Folgen, aber immerhin ein freundliches („seguirci amabilmente“), hierher also ist das „freundlich“ gewandert, das bei der Einladung gestrichen wurde: Die getrennten Gemeinschaften sollen freundlicherweise dem Papst folgen bei der Suche nach der Einheit. Einer, der dabei war, der geistliche Botschaftsrat der Deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl, Josef Höfer, bezeugt, dass der Papst einen handschriftlichen Text verlas. Es ist also zu vermuten, dass er nicht die später gedruckte offizielle Fassung vorgetragen hat. Was gilt nun? Normalerweise heißt es, es gelte das gesprochene Wort. Bei amtlichen Verlautbarungen aber gilt das gedruckte. Johannes XXIII., der die Kontinuität

deutung dieser Kategorie für die Interpretation des Konzils vgl. Bredeck, Das Zweite Vatikanum.

kirchlicher Entscheidungsinstanzen beschwor, wurde von der „Kontinuität“ des bisherigen kurialen Sprachgebrauchs eingeholt, der dann auch in den Konzilstexten weitertradiert wurde¹² und den im Jubiläumsjahr 2000 die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Dominus Iesus“¹³ zur Verwunderung und Verärgerung vieler aus der Versenkung geholt hat, in die er mittlerweile geraten war.

Die Suche nach ökumenischer Verständigung gehört nicht zur Kontinuität des neuzeitlichen Papsttums und des von ihm repräsentierten Katholizismus. Man muss die Tatsache nicht überbewerten, dass die Ökumene in den oben zitierten Texten Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. nicht vorkommt, weder in dem des Theologen von 1972/73 noch in der Weihnachtsansprache des Papstes an das Kardinalskollegium von 2005. Man kann sein Programm der Kontinuität mittels Schrift, Vätern und Liturgie durchaus ökumenisch stark machen, aber nach einem Verständigungsversuch mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen klingt das zunächst einmal nicht. Johannes XXIII. blieb bei der Ankündigung des Konzils keineswegs im Vagen, als er ein „aggiornamento“ der kirchlichen Botschaft wie des kirchlichen Erscheinungsbildes im Hinblick auf die pastoralen Erfordernisse seiner Gegenwart anregte und dazu die in der Geschichte der Kirche vorhandenen und bewährten Mittel synodaler Wahrheitsfindung in Anspruch nahm. Ihm ging es nicht um eine kurzfristige Kontinuität mit den letzten hundert Jahren, sonst hätte er allein auf die Möglichkeiten des unfehlbaren und mit universalem Jurisdiktionsprimat ausgestatteten Papsttums rekurriert. Dass er die katholische Kirche auf die schon lange außerhalb ihrer lebendige ökumenische Bewegung verpflichtete, stand keineswegs in Kontinuität zum bisherigen römischen Kurs, sondern bedeutete einen radikalen Neubeginn, so dass man eher von Diskontinuität sprechen muss. Wenn man weit genug zurückschaut, dann kann man freilich auch hier Kontinuität erkennen, wenn man jedoch nur die letzten Jahrhunderte des Antiprotentantismus in den Blick nimmt, Diskontinuität. Man braucht also um der Kontinuität willen einen weiteren Horizont.

¹² Vgl. LG 15, UR 19; GS 40, AG 15.

¹³ Kongregation, Dominus Iesus, bes. DI 17.

2.2 Hoffnungen in der deutschen Ortskirche vor dem Konzil

Auch nach den Rückmeldungen von Bischofskonferenzen sollte die Ökumene eine zentrale Aufgabe des künftigen Konzils sein. Dies wird ganz deutlich bei der Erarbeitung des Vorschlags, den die Deutsche Bischofskonferenz nach Rom geschickt hat, noch mehr als in dem endgültigen Votum selbst.¹⁴ Der ein Jahr vor Eröffnung des Konzils plötzlich verstorbene Mainzer Bischof Albert Stohr hatte 1959 zwölf Theologen angefragt und von zehn eine Antwort erhalten. Daraus erarbeitete er mit Hilfe des Münsteraner Dogmatikers Hermann Volk, der Stohr noch rechtzeitig vor Konzilsbeginn auf dem Mainzer Bischofsstuhl nachfolgen sollte, einen Text, den Stohr sich zu eigen machte und an seine Bischofskollegen weiterleitete. Darin heißt es:

„Wenn die Kirche die Spaltung der Christenheit nicht nur bedauert, sondern auch bereit ist, das ihr Mögliche zur Wiedervereinigung der getrennten Christen mit der Kirche zu tun, dann kann dieser wichtigen Aufgabe nicht gedient werden ohne eine Reform der Kirche selbst mit dem Ziel, ihre wesentliche Christuserfülltheit zu verdeutlichen. Dem dient nicht so sehr eine Steigerung ihrer Ansprüche, sondern vor allem eine ausdrückliche, nach außen hin bekundete und wirksame Selbstprüfung, ob nämlich die Kirche nicht durch ihr eigenes Gebahren [sic] sich schwerer erkennbar macht, als sie es ihrem Wesen nach ist, und dadurch ihre Wirklichkeit verdunkelt und ihre Wirksamkeit abschwächt. [...] Reform der Kirche zur Verdeutlichung ihrer Apostolizität und Katholizität durch Befreiung von unwesentlichen, aber belastenden historischen Elementen macht die Kirche in ihrer Christuserfülltheit und das Volk Gottes leichter erkennbar und ist für die eigenen Gläubigen ebenso dienlich und dringlich, wie sie Voraussetzung, aber auch hoffnungsvoller Schritt zur Wiedervereinigung der getrennten Christen mit der Kirche ist.“¹⁵

¹⁴ Vgl. ADCOV, 1. Antepreparatoria II/1, 734–771. Dazu Wittstadt, Votum. Zu den Rückmeldungen insgesamt vgl. Fouilloux, Die Vor-vorbereitende Phase, bes. 108–148.

¹⁵ Stohr, Vorlage, 2f. Die gesamte Vorlage umfasst 14 mit Schreibmaschine geschriebene DIN A-4-Seiten. Ich danke dem damaligen Bischofssekretär, Mons. Leo Veith, für eine Kopie. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund dieses Textes

Im Hinblick auf dieses ökumenische Ziel schlug Stohr u. a. vor, die Kirche in den Vordergrund der Konzilsberatungen zu stellen. Der durch das I. Vatikanum vorgegebenen Papstzentriertheit sollte durch eine breite Würdigung des Bischofsamtes gegengesteuert werden. In Bezug auf die der reformatorischen Christenheit so wertvolle Lehre vom „Allgemeinen Priestertum“ soll das kommende Konzil darlegen, dass „*der Laie als Geiststräger*“ „nicht nur Objekt des kirchlichen Amtes“, sondern „auch Subjekt der Kirche“¹⁶ ist. „Wenn das Konzil die Beschreibung der *Kirche als Leib Christi*, welche dem Amtsträger sehr entgegen kommt, durch die andere biblische Aussage von der *Kirche als Volk Gottes* ergänzte, würde dies das kirchliche Amtsverständnis und das Verhältnis von Geistlichen und Laien in der Kirche erleichtern.“¹⁷ Im Hinblick nicht nur auf die Liturgie, sondern auf das kirchliche Leben und die Theologie insgesamt soll die „Heilsbedeutung des Wortes Gottes“¹⁸ klar herausgearbeitet werden. Der Gottesdienst soll zumindest teilweise auch in der Muttersprache gefeiert werden können. Denjenigen, die „mit der lateinischen Sprache [...] die gesamte abendländische Kultur“ verteidigen wollen, hält der Mainzer Bischof entgegen, „dass die Kirche keinen Auftrag hat, die abendländische Kultur zu sichern, sondern Christi Gnade und Wahrheit zu verbreiten.“¹⁹ Auch solle „im Hinblick auf die Desiderien der Protestanten“ die Möglichkeit gegeben werden, bei bestimmten Gelegenheiten die hl. Kommunion unter beiden Gestalten zu empfangen.²⁰

Ein Votum, ausgerechnet dasjenige des Mainzer Dogmatikers August Reatz, wich so weit von den übrigen ab, dass Stohr sich nicht in der Lage sah, es einzubeziehen, weshalb er es schließlich der Beschlussvorlage beilegte.²¹ Das Reatzsche Gutachten stellt seinem Ver-

vgl. Hell, Unio. Bezogen auf Volks Beitrag neigt er zu Zurückhaltung. Vgl. ebd., 111f.

¹⁶ Stohr, Vorlage, 7.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 10.

²⁰ Vgl. ebd., 13.

²¹ Reatz, Separat-Votum. Das nicht gezeichnete Votum umfasst 16 mit Schreibmaschine geschriebene DIN A-4-Seiten. Zur Autorschaft vgl. Hell, Unio, 114f. Zu Reatz (1889–1967), der von 1920 bis 1957 in seiner Heimatstadt Mainz, zunächst an der Philosophisch-Theologischen Hochschule des Priesterseminars, ab 1946

fasser in *einer* Hinsicht ein positives Zeugnis aus: Er kennt sich in der zeitgenössischen katholischen Theologie ohne Zweifel aus. Aber er fällt über all das, was man heute als deren Errungenschaften um die Mitte des 20. Jahrhunderts betrachtet, „Nouvelle théologie“, anthropologische Wende, ökumenische Offenheit usw., und deren Vertreter wie Henri Bouillard, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Louis Bouyer, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Josef Rupert Geiselmann, Karl Adam, Hans Küng usw. ein durchweg negatives Urteil. Sein Maßstab schlechthin ist die Enzyklika Papst Pius XII. „*Humani generis*“ von 1950. Die „Unionsbewegung“ ist für ihn lediglich dogmatischer oder opportunistischer *Irenismus*. Dem ersten Verdikt verfallen Hans Urs von Balthasar mit seinem Buch über Karl Barth und Hans Küng über die Rechtfertigung, dem zweiten Otto Karrer mit „*Um die Einheit der Christen*“ (1953) und Heinz Schütte „*Um die Wiedervereinigung im Glauben*“ (1958). Maßstab ist für Reatz die seiner Meinung nach an die Enzyklika Pius XI. „*Mortalium animos*“ (1928) anknüpfende Antrittsenzyklika Johannes XXIII. „*Ad Petri cathedram*“ (29.6.1959), nach der die Einheit in der Lehre, der Leitung und der Liturgie in der katholischen Kirche gegeben ist.²² Auch Reatz ging es um Kontinuität, aber um eine relativ kurzfristige mit den unmittelbar vorangehenden Pontifikaten Pius XI. und Pius XII.

3. Wider die Schwarz-Weiß-Malerei

Aber auch gegenüber denjenigen, die die Zeit unmittelbar vor dem Konzil rein in schwarzen Farben malen, ist, auch und gerade wenn man die Errungenschaften des Konzils begrüßt, vor Schwarz-Weiß-Malerei zu warnen. Der Pontifikat Pius XII. erscheint heute durchaus ambivalent. Auf der einen Seite ist er von einer großen theologischen Enge und durch Restriktionen gegenüber verdächtigten Theologen geprägt. Kaum einer, dessen Name auch über den engeren Rahmen der *Zunft* hinaus noch heute bekannt ist, wurde damals nicht gemäßigelt: Yves Congar, Henri de Lubac, Karl Rahner, Pierre

an der Katholisch-Theologischen Fakultät der wiedererrichteten Universität Dogmatik lehrte, vgl. Duchhardt-Bösken, Reatz.

²² Vgl. Reatz, *Separat-Votum*, 15f.

Teilhard de Chardin ... Auf der anderen Seite hat dieser Papst durchaus zukunftsweisende theologische Anregungen aufgenommen und ihnen zum Durchbruch verholfen. So hat er etwa in der äußerst sensiblen Thematik des Weihesakramentes sich theologischen Einsichten nicht verschlossen und in der Apostolischen Konstitution „Sacramentum ordinis“ vom 30. November 1947 im Anschluss an die altkirchliche Tradition Handauflegung und Gebet ihre ursprüngliche Bedeutung als entscheidender Ritus der Weihehandlung zurückgegeben.²³ Er tat dies, obwohl das Konzil von Florenz im Armenierdekret die Überreichung der „Instrumente“ wie des Evangelienbuchs im Fall des Diakonats bzw. von Kelch und Patene im Falle des Presbyterats zur „Materie“ des Weihesakramentes erklärt hatte.²⁴ Da diese Auffassung zudem auf keinen Geringeren als Thomas von Aquin zurückging, ist dieser Schritt überaus verwunderlich. Er ist letztlich der Anregung des belgischen Kardinals Willem Marinus van Rossum²⁵ zu verdanken, der 1914, mithin drei Jahre nach seiner Kardinalserhebung, eine relativ schmale Schrift „De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica“ veröffentlichte, in der er die unterschiedlichen Positionen in dieser Frage minutiös aufarbeitet und diskutiert und sich für die altkirchliche, von Pius XII. rehabilitierte Praxis ausspricht.²⁶ Von besonderer Bedeutung nicht nur für diese, sondern auch für ähnliche Fragen ist van Rossums Unterscheidung zwischen dem, was das Armenierdekret definieren wollte, und Aussagen, in denen es schlicht der damaligen theologischen Mehrheitsmeinung folgte.²⁷ Man kann sich aus-

²³ Vgl. DH 3857–3861.

²⁴ Vgl. DH 1326.

²⁵ Der niederländische Redemptorist Willem Marinus van Rossum (1854–1932), der zunächst in der Heimat Dogmatik dozierte, kam 1895 an das Generalat seines Ordens in Rom und wurde 1911 Kardinal. 1914 wurde er Präsident der Päpstlichen Bibelkommission, 1915 Großpönitentiar und schließlich 1918 Präfekt der Propagandakongregation, als welcher er eine breite Aktivität entfaltete. Vgl. Camps, Rossum, Heft 1/2 der Zeitschrift *Trajecta* 19/20 (2010) ist van Rossum gewidmet.

²⁶ Van Rossum, *De essentia* (erschienen 1914). Eine zweite Auflage erschien ohne Jahresangabe 1931 oder 1932 bei Pustet in Rom. Sie umfasst 248 Seiten. Da sie mir nicht vorliegt, kann ich nicht entscheiden, ob dies auf eine textliche Erweiterung oder lediglich auf eine andere typographische Gestaltung zurückgeht.

²⁷ Vgl. van Rossum, *De essentia*, 155–169. Die Kriteriologie für die Unterscheidung zwischen einer ausdrücklich definierten Lehre und einer zeitbedingten Auf-

malen, was geschähe, wenn ein heutiger Papst sich zu einem solchen Schritt entschlösse.

Am Beispiel der Rezeption von „*Sacramentum ordinis*“ kann man sehr gut die Komplexität der Kontinuitätsproblematik betrachten. So kann etwa die Herausstellung von Handauflegung und Gebet als konstitutiven Elementen der Ordination auch auf katholischer Seite die Kontinuität zum reformatorischen Amtsverständnis deutlich machen: Auch wenn Theologie und kirchliche Praxis der reformatorischen Kirchen im Gegensatz zu der der orthodoxen bei van Rossum keine Rolle spielen, ist die von ihm angestoßene Veränderung des Ordinationsverständnisses von größter theologischer Bedeutung für die Ökumene gerade auch mit den reformatorischen Kirchen. Hat doch eine umfassende Untersuchung lutherischer Ordinationsagenden eine erstaunliche Übereinstimmung in dieser Frage ergeben.²⁸ Auf der anderen Seite aber darf auch die anscheinend durch „*Sacramentum ordinis*“ hervorgerufene Diskontinuität zum reformatorischen Amtsverständnis nicht übersehen werden. Van Rossum ist es letztlich auch zu verdanken, dass das II. Vatikanum in LG 21 die Bischofsweihe als „*plenitudo sacramenti ordinis*“ bezeichnen konnte, eine Lehraussage, die bereits in dem in Rom vorbereiteten Kirchenschema, das am Widerstand der Konzilsväter scheiterte, auf der Agenda stand.²⁹ Nach der Lehre des Florentinums, das sich auch dafür auf Thomas von Aquin stützen kann, gehört der Bischof nicht zum *Ordo*, weil Letzterer nur durch die Beziehung zur Eucharistie konstituiert wird und der Bischof hierfür keine andere Vollmacht hat als der Priester. Der Bischof wurde von den meisten mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Theologen als Priester mit einer erweiterten Jurisdiktion gesehen. So

fassung, wie sie etwa bei der Verurteilung Galileis zum Tragen komme, übernimmt van Rossum, ebd., 168f., von Palmieri, *Tractatus*, thes. 33. Dieses Werk erschien erstmals Roma 1877. Van Rossum gibt jedoch keine Auflage an. In der mir vorliegenden 3. Auflage, Prati 1902, findet sich das Zitat S. 727. Der italienische Jesuit Domenico Palmieri (1829–1909) musste 1879 seine Dogmatik-Professur an der Gregoriana in Rom mit einer solchen für Exegese in Maastricht vertauschen, da er nicht bereit war, den von Leo XIII. geforderten Neothomismus zu lehren. 1887 allerdings konnte er nach Rom zurückkehren. Möglicherweise kannte van Rossum Palmieri bereits seit dieser Zeit, spätestens in Rom aber dürften sie sich begegnet sein. Vgl. Walter, Palmieri.

²⁸ Vgl. Schulz, Dokumentation.

²⁹ Vgl. Rahner, Kommentar, 219.

war es nicht verwunderlich, dass Priester im 15. und 16. Jahrhundert Priester ordinieren konnten und es mit päpstlicher Erlaubnis auch taten. Auch die evangelische Praxis der Ordination durch nichtbischöfliche Ordinierte erscheint vor diesem Hintergrund in einem anderen Licht.³⁰ Die durch LG 21 nun zur offiziellen römisch-katholischen Lehre erhobene, wenn auch keineswegs dogmatisch verbindlich festgelegte Auffassung bedeutet für die ökumenische Verständigung in der Amtsfrage keine Erleichterung. Sie geht letztlich auf den Jesuiten-theologen Robert Bellarmin (1542–1621) zurück, der aus diesem Verständnis geradezu eine antireformatorische Waffe schmiedete. Die katholische Kirche besitzt für ihn in der Auffassung von der Sakramentalität der Bischofsweihe ein schlagendes Argument zur Verteidigung ihrer Überzeugung von einem Vorrang göttlichen Rechts des Bischofs gegenüber dem Priester sowohl im Hinblick auf die Weihe- wie die Jurisdiktionsgewalt, die sie ohne dieses Argument gegenüber der häretischen Bestreitung kaum verteidigen könnte.³¹ Das von van Rossum angestoßene Neuverständnis der Weiheliturgie steht durchaus in Kontinuität mit der Alten Kirche, das dadurch weitergegebene Bischofsamt aber hat sein Gesicht nicht unwesentlich verändert. Der altkirchliche Bischof war ein Stadtpfarrer, wie Luther am Beispiel Augustins deutlich machte.³² In der Rückbesinnung auf diese Zusammenhänge sehe ich auch nach LG 21 ein erhebliches amtstheologisches Verständigungspotential zwischen den christlichen Konfessionen. Es dürfte jedenfalls deutlich geworden sein, dass Kontinuität und Diskontinuität hier gar nicht so leicht zu bestimmen sind.

Weitere zukunftsweisende Schritte Pius XII. im Bereich der Liturgie waren die Enzyklika „*Mediator Dei*“ von 1947, die begrenzte Zulassung der Volkssprache in zahlreichen Ritualien, erstmals in solchen für die Missionsländer in Afrika und Asien, aber auch in der deutschen „*Collectio Rituum*“ von 1950,³³ oder die Wiederherstellung

³⁰ Vgl. Walter, Episkopat und Presbyterat.

³¹ [...] *quia si Episcopatus sit Sacramentum a presbyteratu distinctum, facile erit defendere Episcopum iure diuino maiorem esse presbytero, tam ordine quam iurisdictione; quod hoc tempore omnes haeretici negant: alioqui aegre id defendi poterit* (De sacramento ordinis liber unicus, caput V: Episcopalem Ordinationem sacramentum esse, in: Bellarminus, Disputationum, 1213). Vgl. Walter, Episkopat und Presbyterat, 92–95.

³² Vgl. ebd., 40.

³³ Zu diesen Entwicklungen und insbesondere zur Janusgesichtigkeit der Enzy-

der Osternachtsfeier, die 1951 in einem Dekret der Ritenkongregation veröffentlicht wurde.³⁴ Zu nennen wäre auch ein Text wie die Instruktion des S. Officium „Ecclesia Catholica“ vom 20.12.1949 zur Teilnahme von Katholiken an der Ökumenischen Bewegung³⁵. Diese Initiativen, die man bei einer Schwarz-Weiß-Sicht der Zeit vor und nach dem II. Vatikanum leicht vergisst, haben à la longue zum einen die Liturgiekonstitution wie die anschließende Liturgiereform und zum andern das Ökumenismusdekret des Konzils und die dauerhafte Verpflichtung der römisch-katholischen Kirche auf die Ökumene möglich gemacht hat. Ob man deshalb Pius XII. zu einem „Vorläufer des Zweiten Vatikanischen Konzils“ stilisieren soll, ist eine andere Frage, zumal wenn dabei die Tendenz sichtbar wird, seine Vorgaben zum Interpretationskriterium für das Konzil zu machen.³⁶

Damit kommen wir zur nachkonziliaren Entwicklung in der katholischen Kirche. Die Frage von Kontinuität oder Diskontinuität wird ja hauptsächlich unter der Rücksicht diskutiert, wie es weitergehen kann.

4. Kontinuität nach dem Konzil

Einer der Hauptstreitpunkte ist die durch das Konzil initiierte Liturgiereform, weil es hier nicht nur um eine theologische Theorie, sondern um die gelebte Praxis geht, um die „sichtbarste Frucht der ganzen Arbeit des Konzils“, wie es die außerordentliche Bischofssynode

klika, die auf der einen Seite die aktive Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie begünstigt, auf der anderen Seite aber die Autorität des päpstlichen Lehramtes in liturgischen Fragen bekräftigt, vgl. Lamberigts, *The Liturgical Movement*, 119f.

³⁴ Vgl. dazu Amiet, *La Veillée Pascale*, 121–125. Zur Vorgeschichte vgl. Heinz, *Volksliturgisch gestaltete Kargottesdienste*.

³⁵ Vgl. die amtliche deutsche Übersetzung: Kongregation des Heiligen Offiziums, Instruktion sowie über die ersten protestantischen Reaktionen den nicht gezeichneten Artikel: Anonym, *Bedeutung des Dekrets. Zu den Hintergründen dieser Instruktion, bes. zur Beteiligung des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger an ihrem Zustandekommen*, vgl. Thönissen, *Konsolidierung und Institutionalisierung*, 166–169. Vgl. auch de Mey, *Précurseur*, bes. 272f.

³⁶ Dies tut von Teuffenbach, Pius XII., 245–304, Zitat: 245. Sie liefert dabei durchaus interessante Details, etwa aus dem Nachlass von P. Robert Leiber SJ. Vgl. die Rezension zur italienischen Originalausgabe (von Teuffenbach, *Pio XII*) von Schelkens, *Pie XII*.

zum zwanzigjährigen Jubiläum des Konzilsabschlusses 1985 sagte.³⁷ Die entscheidende Frage ist, ob sie eine kontinuierliche Weiterentwicklung der römischen Liturgie darstellt oder einen Bruch. Nach Auffassung der Protagonisten der Reform ist ersteres der Fall. Deshalb bedeutete ihre Einführung auch keine „Abschaffung“ der bisherigen Liturgie. Den Kritikern und nicht zuletzt dem Papst ist es durch die Wiedereinführung des bisherigen Ritus gelungen, dies so erscheinen zu lassen. Man kann die Etablierung von zwei Riten, einem ordentlichen und einem außerordentlichen, durchaus auch als Einzug des postmodernen Pluralismus in die katholische Kirche ansehen. Damit geht man freilich an der päpstlichen *intentio auctoris* vorbei.

Ein anderes Beispiel ist die Bedeutung der Rede vom „defectus ordinis“ (UR 22). Auf den ersten Blick erscheint die Aussage vom in den kirchlichen Gemeinschaften der Reformation zu konstatierenden „sacramenti Ordinis defectus“ eindeutig und abgrenzend: Die amtliche deutsche Übersetzung gibt dies mit „Fehlen des Weihesakramentes“ wieder. Bei näherem Hinsehen aber erweist die lateinische Formulierung sich als einen Dialog eröffnend. Gewiss wurde sie auf dem Konzil von vielen, auch aus Unkenntnis der reformatorischen Amtstheologie, im Sinne des *Fehlens* eines ordinierten Amtes verstanden. Im nachkonziliaren ökumenischen Dialog wurde diese Aussage aber immer mehr als Mangel an in diesen Gemeinschaften durchaus vorhandenen Amt, und zwar im Sinne eines „defectus apostolicitatis“, gedeutet. Dabei handelt es sich, wie Pierluigi Cipriani in einer gründlichen Studie herausgearbeitet hat,³⁸ keineswegs nur um eine nachträgliche Interpretation. Diese ist vielmehr in der Dynamik des II. Vatikanums angelegt, das in seiner Kirchenkonstitution die Kirche als apostolische *communio* betrachtet. Weiter macht Cipriani deutlich, dass die Communio-Ekklesiologie des Konzils in den bi- und multilateralen Dialogen, die die römisch-katholische Kirche seitdem geführt hat, zusammen mit dem Nachdenken über den so verstandenen „sacramenti Ordinis defectus“ eine ökumenische Verständigung

³⁷ Außerordentliche Bischofssynode, Schlussdokument, 32.

³⁸ Die umfangreiche Dissertation von Pierluigi Cipriani, *Defectus Ordinis*, Tesi di Dottorato in Teologia dommatica cristologica, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale. Sezione „S. Tommaso d'Aquino“, Anno Accademico 2000/2001 (600, XIV S.) ist leider nur in einem Exzerptdruck zugänglich: Cipriani, *Defectus Ordinis*. Vgl. dazu Walter, „Sacramenti Ordinis defectus“.